

”Tiesikö Kristus kaiken minkä Jumala tietää?”

Kristuksen inhimillinen tietoisuus skolastikkojen välisissä keskusteluissa

JOHDANTO

Keskiajan yliopistoissa syntyi useita teologisia tekstejä, joiden ongelmanasettelut ovat filosofisesti kiinnostavia. Esimerkiksi 1200- ja 1300-luvuilla Jumalan toisen persoonan eli Pojan syntymistä tarkasteltiin ymmärryskykyä koskevien teorioiden valossa.¹ Samalla keskusteluun osallistujat kehittivät ymmärryskykyä koskevaa ajatteluaan. Tilannetta voi verrata 1900-luvulla mielenfilosofiassa käytyyn keskusteluun zombeista – olennoista, jotka ovat fyysisesti ihmisen kaltaisia mutta joilta puuttuu tietoisuus. Vaikka zombeja yleensä pidettiin mielikuvituksen tuotteena, niiden avulla voitiin valottaa filosofista ongelmaa tietoisuuden ja fyysisen todellisuuden välisestä suhteesta.² 1200- ja 1300-luvulla käytyä keskustelua siitä, mitä ja miten Kristus tiesi inhimillisellä luonnollaan voi lähestyä samankaltaisesta teologian ja filosofian suhdetta kuvaavasta näkökulmasta. Mielenfilosofia oli saavuttanut 1200-luvulla yliopistoissa vakiintuneen aseman yhtenä luonnonfilosofian oppiaineena. Oppiaineen keskeinen oppikirja oli Aristoteleen teos *De anima* (*Sielusta*), minkä lisäksi käytettiin Avicennan sekä Augustinuksen teoksia. Keskustelu Kristuksen inhimillisestä tietoisuudesta oli eräs aihepiiri, jossa teo-

logit saattoivat soveltaa ja testata uuden oppiaineen teorioita.

Tässä artikkelissa käsittelem Kristuksen inhimillisestä tietoisuudesta käytyä keskustelua 1200-luvulla ja 1300-luvun alussa. Rajaan tarkastelun Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) käsitykseen aiheesta sekä siitä myöhemmässä keskustelussa esitettyihin kommentteihin ja eriäviin näkemyksiin. Luon aluksi lyhyen katsauksen 1100-luvun ja 1200-luvun alun näkemyksiin, minkä jälkeen esittelen Tuomaan teorian. Tämän jälkeen tarkastelen Tuomaan jälkeistä dominikaanista ja fransiskaanista traditiota pääasiassa 1200-luvun lopulta ja 1300-luvun alkupuolelta.

Artikkelissa käsittelem Kristuksen inhimillisen luonnon tietoisuutta erotettuna Kristuksen jumalallisen luonnon tietoisuudesta. Kun käytän ilmaisuja ’Kristuksen sielu’ tai ’Kristuksen tietoisuus’ viittaan niillä nimenomaan Kristuksen inhimilliseen luontoon enkä jumalalliseen luontoon. Lisäksi teen erottelun kaikkietävyuden ja rajoitetun kaik-

1 Ks. tästä keskustelusta Friedman 2013.

2 Ks. tästä keskustelusta Kirk 2012; Arstila 2009, 81–99.

kitietävyyden välillä.³ Ensiksi mainittu tarkoittaa sitä, että henkilö tietää kaiken, minkä Jumala tietää, jälkimmäinen sitä, että henkilö tietää kaiken, minkä henkilö kykenee tietämään, vaikka hän ei tiedäkään kaikkea, minkä Jumala tietää.

KESKUSTELU KRISTUKSEN TIETOISUUDESTA 1100-LUVULLA JA 1200-LUVUN ALUSSA

Vaikka jo kirkkoisät keskustelivat Kristuksen inhimillisestä tietoisuudesta, Tuomaan näkemyksiin vaikutti erityisesti 1100-luvulla ja 1200-luvun alussa aihepiiristä käyty keskustelu.⁴ Khalkedonissa vuonna 451 hyväksytyyn dogmiin mukaan Kristuksen inhimillinen ja jumalallinen luonto olivat yhdistyneet yhdessä persoonassa tai hypostasiksessa. Vaikka Hugo Pyhä-Viktorilainen (1096–1141) hyväksyi tämän opin, esitti hän teoksessaan *De sapientia animae Christi* Kristuksella olleen vain jumalallista viisautta. Toisin sanoen Kristuksen inhimillinen luonto tiesi kaiken tismalleen samalla viisaudella, jolla Kristuksen jumalallinen luonto oli kaikkitietävä.⁵ Petrus Lombarduksen (1096–1164) *Sententiae*-teoksesta lähtien teologit yleisesti katsoivat kaksiluonto-opista seuraavan, että Kristuksella oli kahdenlaista viisautta. Petrus esitti, että erotukseksi Kristuksen jumalallisen luonnon viisaudesta, inhimillisellä luonnolla oli vain sille ominaista viisautta.⁶

Yksi keskeisimmistä 1100-luvun keskustelun kysymyksistä oli, tiesikö Kristuksen inhimillinen sielu kaiken, minkä Jumala tietää. Vastauksen päätyypit syntyivät jo 1100-luvulla, mutta aiheesta keskusteltiin 1300-luvulle asti.⁷ Yhden päätyypin esitti Petrus Lombardus, jonka mukaan Kristuksen sielu oli kaikkitietävä sikäli, että sielu tiesi kaiken, minkä Jumala tietää.⁸ Toista päätyyppiä edusti Gandulph Bolognalaisen (k. 1185) näkemys. Hän katsoi, että Kristuksen sielu ei tiennyt kaikkea, minkä Jumala tietää. Sielu tiesi vain sen, minkä Jumala luo, mutta ei sitä, minkä Jumala voisi luoda, mutta ei luo.⁹ Tämä erottelu Kristuksen sielun kaikkitietävyyden ja rajoitetun kaikkitietävyyden välillä oli keskeinen myös 1200-luvun ja 1300-luvun keskusteluissa.

Olipa Kristuksen sielu kaikkitietävä tai rajoitusti kaikkitietävä, teologeilla oli vaikeuksia selittää,

miten Kristuksen sielulle karttui tästä huolimatta viisautta, toisin sanoen, miten hän oppi maallisen elämänsä aikana. Skolastikot eivät voineet sivuuttaa tätä kysymystä, koska Luukkaan evankeliumin mukaan ”Jeesukselle karttui ikää ja viisautta” (Luuk. 2:52.). 1100-luvulla teologit ratkaisivat ongelman pääsääntöisesti esittämällä, ettei Kristukselle itselleen karttunut lisää viisautta. Jae tarkoitti sitä, että Kristuksen opetuslapset varttuivat viisaudessa, koska Kristus opetti heitä.¹⁰ 1100-luvun teologeista Rikhard Pyhä-Viktorilainen (k. 1173) oli ensimmäinen, joka esitti, että Kristuksen sielulle todella karttui viisautta, mikä tarkoitti kokemuksen (*experientia*) karttumista.¹¹ Vaikka kaikki eivät heti omaksuneet Rikhardin näkemystä, viimeistään 1200-luvun puoliväliin mennessä se oli yleisesti hyväksytty tulkinta siitä, miten Luukkaan evankeliumin jae tuli ymmärtää.

Rikhardin ratkaisu implikoi, että Kristuksen tietoisuus oli jakautunut. Kristuksella oli sekä syntymästä lähtien ollutta tietoa että kokemusperäistä tietoa. 1200-luvulla teologit esittivät Kristuksen tietoisuuteen yhä hienojakoisempia jaotteluja. Myöhempään keskusteluun vaikutti erityisesti fransiskaaniteologi Alexander Halesilaisen (noin 1185–1245) teoksessaan *Questiones disputatae* esittämä näkemys, jonka mukaan Kristuksen sielulla oli samankaltaista tietoa kuin enkeleillä. Soveltaen Augustinuksen Genesis-kommentaarissa¹² esittämää näkemystä enkelien tietoisuudesta, Halesilainen tulkitsi, että Kristuksen sielu näki Jumalan toisen persoonan eli Sanan sekä kaikki asiat Jumalan Sanassa (*in Verbo*). Asiat olivat Jumalan Sanassa siinä mielessä, että Sana oli jokaisen asian idea. Tässä mielessä Jumalan Sana oli kristillisen uusplatonismin vastike Platonin ideamaailmalle. Tämän lisäksi sielu tiesi myös asiat itsessään (*in se*) – ei vain Jumalan Sanassa.¹³ Halesilaisen esittämän jaottelun vaikutuksesta standardinäkemykseksi 1200-luvun puoliväliin mennessä muodostui, että Kristuksen inhimillinen tietoisuus oli jakaantunut neljään osaan: tietoon Jumalan Sanasta, tietoon asioista Sanassa, tietoon asioista itsessään sekä kokemusperäiseen tietoon. Inhimillisen tietoisuuden jakaminen tarjosi myös perusratkaisun ongelmaan, joka koski Kristuksen sielun samanaikaista kaikkitietävyyttä ja

varttumista viisaudessa. Kristuksen kaikkítietävyyss liittyi siihen, näkikö Kristuksen sielu Jumalan Sanassa kaiken, minkä Jumala tietää. Kokemusperäisen tiedon puolestaan katsottiin olevan yhteydessä asioiden tuntemiseen itssessään. Kaikkítietävyys ja viisauden karttuminen koskivat näin ollen inhimillisen tietoisuuden eri osia.

TUOMAS AKVINOLAINEN

Tuomas Akvinolainen käsitteli Kristuksen inhimillistä tietoisuutta useissa eri kirjoituksissaan. Otan esille niistä kaksi keskeisintä eli *Sentenssikommentaarin* ja *Summa theologiae* -teoksen.¹⁴ *Sentenssikommentaari* perustuu Tuomaan Pariisin yliopistossa vuosina 1253–1256 pitämiin luentoihin.¹⁵ *Summa theologiae* -teoksen kolmas kirja, joka käsittelee inkarnaatioon liittyviä kysymyksiä, on laadittu vuosina 1272–1273.¹⁶

Tuomaan mukaan Kristuksen sielu tiesi Jumalan Sanan sekä asiat Sanassa ja asiat itssessään, minkä lisäksi hänellä oli myös kokemusperäistä tietoa.¹⁷ Kaksi ensimmäistä tietoa liittyivät autuuden tilaan ja kaksi jälkimmäistä maanpäällisen elämän tilaan tai tilaan ennen autuutta (*in via*). Kristuksen sielu oli siis samaan aikaan sekä autuuden tilassa että tilassa ennen autuutta.

Tuomaan käsitys siitä, miten inhimillisen tiedon eri osat muodostuivat Kristuksen sieluun, perustui pitkälti aristoteeliseen mielenfilosofiaan. Tosin Jumalan toimintaa korostaessaan hän esitti myös aristoteelisesta näkemyksestä poikkeavia käsityksiä. Koska Tuomaan teoriaa ihmisen ymmärryskyvystä on käsitelty laajasti tutkimuskirjallisuudessa, esitän tässä ainoastaan sen keskeisimmät piirteet.¹⁸ Tuomaan mukaan ymmärryskyky koostuu kahdesta eri osasta, passiivisesta ja aktiivisesta kyvystä.¹⁹ Kun ihminen ajattelee jotakin, hänen passiivinen ymmärryskykynsä aktualisoituu eli hän ajattelee aktiivisesti.²⁰ Aristoteleen empiiristä teoriaa seuraten Tuomas katsoi, että ihminen voi luontaisesti ymmärtää vain aistien kautta tavoitettavien asioiden olemukset.²¹ Tuomaan mukaan Aristoteles oletti platonismista

- 4 Kattavimman tutkimuksen 1100-luvun keskustelusta on tehnyt Santiago-Otero 1970. Myös Murray 1963, Forster 1958 ja Vaughan 1957 ovat kirjoittaneet 1100-luvun sekä 1200-luvun alun keskustelusta. Kristuksen tietoisuutta koskevasta keskustelusta 1100–1300-luvuilla on kirjoittanut Ernst 1971 ja Adams 1999. Tuomaan ja Scotuksen teorioita on tarkastellut myös Knuutila 2011, 737–749.
- 5 Hugo Pyhä-Viktorilainen, *De anima Christi* PLL 176, 853A. Ks. myös Santiago-Otero 1970, 71–99; Murray 1963, 6–8; Forster 1958, 1–3.
- 6 Petrus Lombardus, *Sententiae* lib. 3, d. 13, c. unicum, p. 87.
- 7 Forster (1958, 26) tuo esiin, ketkä 1100-luvun kirjoittajista kannattivat kaikkítietävyyttä tai rajoitettua kaikkítietävyyttä.
- 8 Petrus Lombardus, *Sententiae* lib. 3, d. 14, c. 1, n. 3, p. 90.
- 9 Gandulph Bolognalainen, *Sententiarum libri quatuor* lib. 3, no. 96, p. 347–348. Viitteen Gandulphin tekstiin olen ottanut Murraylta 1963, 20, viite 72. Ks. myös Murray 1963, 19–21; Forster 1958, 15–16.
- 10 Esimerkiksi Hugo Pyhä-Viktorilainen (*De sacramentis christiane fidei* c. 6, PLL 176, 384A–B.) ja Petrus Lombardus (*Sententiae* lib. 3, d. 13, c. unicum, p. 88–89). Siitä, miten 1100-luvun kirjoittajat jakautuivat tämän kysymyksen suhteen, ks. Forster 1958, 26.
- 11 Rikhard Pyhä-Viktorilainen, *De emmanuele* lib. 2, c. 16; 18, PLL 196, 650A–651B; 652C–653C. Ks. myös Murray 1963, 15–16; Forster 1958, 11–12. Jo esimerkiksi Anselm Canterburlainen (1033–1109) esitti, että Kristuksen yhteydessä oppiminen voi tarkoittaa joko sitä, että muut oppivat tai sitä, että Kristuksen sielu oppi kokemuksen kautta jotain, josta hänellä oli jo teoreettista tietoa. (*Cur Deus homo* lib. 1, cap. 9, PLL 158, 371B–371C.) Tietääkseni Rikhard oli ensimmäinen, joka sovelsi tätä ajatusta Luukkaan evankeliumin jakeeseen ja keskusteluun Kristuksen tiedosta.
- 12 Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* lib. 4, PLL 34, 295–320.
- 13 Alexander Halesilainen, *Questiones disputatae antequam esset frater* q. 42, p. 721.
- 14 Kristuksen tietoisuutta Tuomas käsittelee myös teoksissa *De veritate* (q. 20), jonka hän laati vuosina 1256–1259 sekä *Compendium theologiae* (lib. 1, c. 214.) vuosilta 1265–1267.
- 15 Stump 2003, xvi.
- 16 Stump 2003, xix, 12.
- 17 ”Et sic habemus tres scientias Christi. Una est divina, quae est increata. Alia qua cognoscit res in verbo, et verbum ipsum – –. Tertia qua cognoscit res in propria natura – –.” Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 5, co; *Summa theologiae* III^a q. 9. ”– – et haec vocatur certitudo experimentalis: et quantum ad hanc crevit scientia Christi, in quantum quotidie aliqua videbat sensibiliter quae prius non viderat.” *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 5, co.
- 18 Ks. esim. Stump 2003, 262–276; Pasnau 1997, 11–18; 105–113; 195–220; Kenny 1993, 41–58. Keskiajan mielenfilosofiasta suomeksi on kirjoittanut esimerkiksi Kärkkäinen 2008, 116–131.
- 19 Tuomas Akvinolainen, *Sentencia De anima* lib. 3, l. 10, n. 9.
- 20 Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I^a q. 79, a. 1; 2; 10; *Sentencia de anima* lib. 3, l. 7, n. 10.
- 21 Tuomas Akvinolainen, *Sentencia de anima* lib. 3, l. 8, n. 18.

3 Myös Murray (1963, 28) ja Forster (1958, 25, 79) tekevät samankaltaisen erottelun.

poiketen, että aistittavat asiat eivät ole ymmärrettäviä ilman mielen aktiivista toimintaa. Siksi ihmisellä on aktiivinen ymmärryskyky, joka tekee aistittavista asioista ymmärrettäviä.²² Tämä tapahtuu, kun aktiivinen ymmärryskyky erottaa eli abstrahoi aistien tuottamista mielikuvista ymmärrettävän muodon (*species intelligibilis*).²³ Kun passiivinen ymmärryskyky on vastaanottanut tämän ymmärrettävän muodon, se aktualisoituu ja näin henkilö ajattelee aktiivisesti.

Edellä kuvattu aristoteelinen teoria ei kuitenkaan kaikilta osiltaan kyennyt selittämään sitä, miten Kristuksen sielu näki Jumalan Sanan. *Sentenssikommentaarissaan* Tuomas esittää, että toisin kuin aistittavat asiat, Jumalan olemus on itsessään ymmärrettävä. Tämän vuoksi aktiivisen ymmärryskyvyn ei tarvitse tehdä Jumalaa ymmärrettäväksi abstraktion avulla. Sielu näkee Jumalan olemuksen välittömästi ilman ymmärrettävää muotoa.²⁴ Augustinolainen²⁵ piirre Tuomaan näkemyksessä on, että Kristuksen sielu ei kyennyt näkemään Jumalaa pelkästään luonnollisilla kyvyillään, vaan tarvitsi Jumalan siihen lisäämän kunnian valon (*lumen gloriae*). Tuomaan mukaan tämän valon tehtävänä on tehdä Kristuksen luodusta sielusta samankaltainen kuin Jumalan olemus, koska vasta silloin se kykenee näkemään Jumalan.²⁶ Kristuksen sielu ei kuitenkaan kykene täysin käsittämään (*comprehendere*) Jumalan olemusta, koska kunnian valo on luotu eikä luomaton valo.²⁷ Käsittämisellä Tuomas tarkoitti sitä, että ymmärryskyky tavoitti tiedetyn asian koko tiedettävyydessään.²⁸ Toisin sanoen asiasta ei jäänyt käsittämättä mitään, minkä siitä saattaa tietää.

Jumalan käsittämättömyydestä seuraa, että Kristuksen sielu ei ollut kaikkietävä. Tuomaan mukaan Jumalalla on kahdenlaista tietoa. Näkemisen tiedolla (*scientia visionis*) Jumala tietää kaiken, mikä toteutuu joskus. Yksinkertaisella ymmärryksellä (*intelligentia simplex*) Jumala tietää kaiken, mitä hän kykenisi toteuttamaan, mutta jota hän ei toteuta. Nämä toteutumattomat mahdollisuudet voi tietää vain, jos käsittää täysin Jumalan kyvyn luoda. Koska Tuomas katsoi, että vain Jumala kykenee täysin käsittämään oman kykynsä luoda, yksin Jumala tietää kaikki ne asiat, jotka hän kykenisi luomaan mutta joita hän ei luo.²⁹ Sen sijaan Kristuksen sielu,

joka ei kyennyt täydellisesti käsittämään Jumalaa, ei tuntenut Jumalan koko luomiskykyä. Siksi Kristuksen sielu tiesi vain ne mahdollisuudet, jotka toteutuvat joskus, mutta ei niitä, jotka Jumala kykenisi toteuttamaan, mutta joita hän ei toteuta.³⁰ Kristuksen sielun ymmärryskyky oli kuitenkin täydellisin kaikkien luotujen joukossa,³¹ joten Tuomaan teoriassa Kristuksen sielu oli rajoitetusti kaikkietävä. Sielu tiesi kaiken, minkä luotu kykenee tietämään, mutta ei kaikkea, minkä Jumala tietää.

De veritate -disputaatiossa Tuomas vertaa Jumalan olemuksen ja kaikkien Jumalan mahdollisesti aikaan saamien vaikutusten tuntemista päättelyn lähtökohtien ja johtopäätösten tuntemiseen. Vain se, joka käsittää täysin päättelyn periaatteen, voi käsittää täysin myös kaikki tuosta periaatteen johdettavat johtopäätökset. Vastaavasti koska vain Jumala käsittää täysin oman olemuksensa, vain hän tietää kaikki vaikutukset, jotka hän kykenee saamaan aikaan.³²

Tuomas seuraa augustinolaista näkemystä enkelien ymmärryksestä esittäessään, että Kristuksen sielu tiesi luodut asiat myös itsessään (*in se*), ei vain Jumalan Sanassa (*in Verbo*). Tuomaan näkemys siitä, miten tämänkaltainen tieto syntyy sieluun, on aristoteelisempi kuin hänen Jumalan Sanan näkemistä koskeva teoriansa. Tuomaan mukaan passiivinen ymmärryskyky oli potentiaalinen suhteessa ymmärrettäviin muotoihin. Soveltaen ajatusta, jonka mukaan potentiaalisuus on epätäydellistä ja aktuaalisuus täydellistä, Tuomas katsoo, että niin kauan kuin passiivinen ymmärryskyky ei vastaanota kaikkia ymmärrettäviä muotoja, se säilyy potentiaalisuuden tilassa ja on siten epätäydellinen. Koska Kristuksen sielu oli täydellinen, Kristuksen passiivisessa ymmärryskyvyssä oli kaikki ymmärrettävät muodot, jotka aktualisoivat sen. Toisin kuin aristoteelisessa mielenfilosofiassa, Kristuksen aktiivinen ymmärryskyky ei abstrahoinut ymmärrettäviä muotoja. Sen sijaan Jumala antoi ne Kristuksen sieluun heti sikiämishetkestä lähtien.³³

Tuomaan mukaan Kristuksen sielu tiesi annettujen ymmärrettävien muotojen avulla sekä kaiken sen, minkä ihmisen ymmärryskyky saattoi luonnostaan ymmärtää, että sen, mikä kuului Jumalan ilmoituksen piiriin.³⁴ Nämä samat asiat Kristuksen

sielu näki myös Jumalan Sanassa. Vaikka Kristus näin ollen tunsikin useita asioita kahdella eri tiedolla, tiedot eivät Tuomaan mukaan olleet identtiset, koska asiat tiedettiin niiden kautta eri tavoin. Autuaitten tiedossa asiat nähtiin Jumalan Sanassa, Jumalan antamassa tiedossa ymmärrettävien muotojen avulla.³⁵

Tuomaan teoriassa Kristuksen sielu ei siis ollut kaikkitietävä. Sielu ei tiennyt kaikkia asioita sen enempää autuaitten tiedolla kuin Jumalan antamalla tiedolla. Kristuksen sielu tiesi kuitenkin niin paljon kuin luotu ymmärryskyky saattoi tietää. Miten Kristukselle silti karttui viisautta, kuten Luukas kirjoittaa? Vastaus tähän kysymykseen muodostaa keskeisimmän eron *Sentenssikommentaarisissa* ja *Summa theologiae* -teoksessa esitettyjen Kristuksen ymmärrystä koskevien näkemysten välillä. *Sentenssikommentaarisissa* Tuomas kieltää, että Kristuksen sielu olisi omaksunut uutta tietoa tai uuden tiedollisen valmiuden (*habitus*). Normaalisti uuden tiedon omaksuminen tapahtuu, kun aktiivinen ymmärryskyky muodostaa aistien tarjoamista mielikuvista ymmärrettäviä muotoja, joista passiiviseen ymmärryskykyyn syntyy tiedollinen valmius. Tämän hankitun valmiuden vuoksi henkilö kykenee aktuaalisesti ajattelemaan tiedon kohdetta aina, kun hän haluaa sitä ajatella. Koska Kristuksen sielussa oli sikiämisestä lähtien jo olemassa kaikkien asioiden ymmärrettävät muodot, Tuomas esitti *Sentenssikommentaarisissaan*, että Kristukselle ei muodostunut abstraktion avulla mitään uutta tiedollista valmiutta. Hänen aktiivinen ymmärryskyky kuitenkin kääntyi aistien muodostamien mielikuvien puoleen. Vaikka Kristukselle ei syntynyt mielikuvista ymmärrettäviä muotoja, tämän kääntymisen vuoksi hän sai uudenlaisen tiedollisen varmuuden, jota Tuomas kutsuu kokemuseräiseksi varmuudeksi.³⁶

Myöhemmin *Summa theologiae* -teoksessa Tuomas korjasi näkemystään niin, että se oli paremmin sovitettavissa yhteen aristoteelisen teorian kanssa.³⁷

22 Tuomas Akvinolainen, *Sentencia de anima* lib. 3, l. 10, n. 4; n. 12.

23 Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I^a q. 79, a. 3; *Sentencia De anima* lib. 3, l. 7, n. 22; l. 10, n. 12.

24 ”Similiter non potest ex parte luminis in illa visione esse habitus quantum ad effectum lucis intellectualis, cujus est intelligibilia facere in actu: quia res immateriales secundum se sunt intelligibiles in actu.” Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 3 co.

25 Augustinuksen illuminaatioteoriasta ks. O’Daly 1987, 199–207.

26 ”Sed quia illa visio excedit omnem facultatem naturae creatae, ideo ad illam visionem non sufficit lumen naturae, sed oportet ut superaddatur lumen gloriae. – – illud lumen non est quid subsistens, ut possit uniri verbo, quasi cognoscens verbo; sed est illud quo assimilatur anima verbo formaliter, ut possit in visionem verbi” Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 3; ad 3.

27 ”Unde per lumen intellectuale quod est in intellectu creato receptum, quo Deum videt, deficit ab esse divino; et ideo quamvis essentiam Dei videat, non tamen perfecto modo videt; et propter hoc intellectui creato communicari non potest quod Deum comprehendat.” Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 1 co; *Summa theologiae* III^a q. 10, a. 1 co.

28 Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 1 co; *Summa theologiae* I^a q. 12, a. 7 co.

29 Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 2 co; *Summa theologiae* III^a q. 10, a. 2 ad 2. Ks. myös Knuutilta 2011, 740.

30 ”Et quia nullus intellectus creatus comprehendit essentiam divinam, ideo nullus creatus intellectus potest scire omnia quae Deus potest facere: et haec sunt illa quae Deus scit simpliciter intelligentia. Sed ea quae sunt, fuerunt, vel erunt, deficiunt ab infinitate divinae potentiae, – – unde non prohibetur aliquis creatus intellectus cognoscere ea omnia – – scit omnia quae fuerunt vel erunt, non solum facta, sed cogitata vel dicta.” Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 2 co; *Summa theologiae* III^a q. 10, a. 2 co. Ks. myös Adams 1999, 54.

31 Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 3 ad 2; *Summa theologiae* III^a q. 10, a. 4 co.

32 Tuomas Akvinolainen, *De veritate*, q. 20, a. 5 co.

33 ”Omne autem quod est in potentia, est imperfectum nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia. Reducitur autem ad actum per species intelligibiles, quae sunt formae quaedam completivae ipsius, – – Et ideo oportet in Christo scientiam ponere inditam, in quantum per verbum Dei – – impressae sunt species intelligibiles ad omnia ad quae est intellectus possibilis in potentia – –” Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* III^a q. 9, a. 3 co; *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 5 co. Ks. myös Murray 1963, 70–88.

34 Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 1 co; *Summa theologiae* III^a q. 11, a. 1 co.

35 Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 5 ad 1; *Summa theologiae* III^a q. 9, a. 3 ad 1.

36 Tuomas Akvinolainen, *Super Sent.* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 5 ad 3. Kokemuseräisestä tiedosta ks. myös Vaughan 1957, 58–135.

37 Samaan johtopäätökseen on päätenyt myös Madigan. Lisäksi hän esittää tähän olleen soteriologiaa syytä (1997, 195–197). Inglis (2003) sen sijaan argumentoi, että Tuomas muotoili tämän näkemyskataareja vastaan.

Aristoteelisen mielenfilosofian mukaan aktiivisen ymmärryskyvyn ensisijainen toiminto oli ymmärrettävien muotojen abstrahointi. Tuomas esitti, että ilman tätä toimintoa aktiivinen ymmärryskyky olisi ollut hyödytön (*frustra*). Koska hänen mukaansa Jumala ja luonto eivät tehneet mitään hyödyttöä,³⁸ ei Kristuksen aktiivinen ymmärryskyky voinut olla hyödytön. Tästä seurasi, että aktiivisen ymmärryskyvyn tuli abstrahoida ymmärrettäviä muotoja, joista muodostui Kristuksen passiiviseen ymmärryskykyyn uusi tiedollinen valmius.³⁹ Siten Tuomaan *Summa theologiae* -teoksessa esittämän näkemyksen mukaan Kristuksen sielussa oli lopulta kahdenlaisia ymmärrettäviä muotoja: Jumalan sille antamia sekä aktiivisen ymmärryskyvyn sinne abstrahoimia. Elämänsä aikana Kristus omaksui uusia ymmärrettäviä muotoja ja siten uutta tietoa sitä mukaan kun hän aisti uusia asioita. *Summa theologiae* -teoksessa Tuomas ymmärtää Luukkaan tarkoittaneen tätä kirjoittaessaan, että Kristukselle karttui viisautta.⁴⁰

DOMINIKAANINEN TRADITIO TUOMAAN JÄLKEEN

Tuomaan asema dominikaanien normatiivisena teologina kasvoi 1200-luvun lopussa ja 1300-luvun alussa.⁴¹ Kaikki dominikaanit eivät kuitenkaan omaksuneet täysin varauksettomasti Tuomaan näkemyksiä, kuten Kristuksen ymmärryksestä käyty keskustelu osoittaa. Väitteeni tueksi esitän seuraavaksi, miten kaksi dominikaaniteologia, Durandus de Sancto Porçiano (1270/1275–1334) ja Petrus Paludanus (k. 1342), kommentoivat Tuomaan teoriaa.

Durandus oli yksi tunnetuimpia Tuomaaseen kriittisesti suhtautuneita dominikaaneja, minkä vuoksi hänen tekstinsä herättivät vastustusta saarnaajaveljien keskuudessa.⁴² Tunnetuimmat Durandusta vastustaneista dominikaaneista olivat Paludanus ja Hervaeus Natalis (n. 1260–1323), jotka hyökkäsivät Durandusta vastaan erityisesti niissä kohdin, joissa hän poikkesi Tuomaan ajattelusta.⁴³ Duranduksen pyrkimys omaksua joitain Tuomaan ajatuksia, mutta toisaalta erottautua niistä, näkyy myös hänen käsityksessään Kristuksen tietoisuudesta.

Duranduksen käsitys Kristuksen tietoisuudesta erosi kahdessa suhteessa Tuomaan näkemyksestä. Tuomaan lailla Durandus esitti, ettei Kristus tiennyt kaikkea, minkä Jumala tietää. Tässä mielessä Kristuksen sielu ei siis ollut kaikkietävä. Mutta Tuomaasta poiketen Durandus ei soveltanut erottelua toteutuvien ja toteutumattomien mahdollisuuksien välillä. Sen sijaan hän käytti Aristoteleen *Toisessa analytiikassa* esittämää erottelua kahden eri tietämisen välillä. Ensimmäinen kertoo, mikä jokin on (*quid est*), toinen kertoo, onko sitä (*an est*).⁴⁴ Durandus katsoi, että ymmärtäessään Jumalan Sanan Kristuksen sielu tiesi kaikista asioista, mitä ne ovat, mutta ei sitä, onko niitä olemassa.⁴⁵ Jumalan olemus sisältää kaikkien asioiden olemukset, mutta asian olemassaolo on riippuvainen Jumalan vapaasta tahdosta. Siten ymmärtäessään Jumalan olemuksen Kristuksen sielu ei tiennyt, mille asioille Jumala vapaalla tahdollaan antoi olemassaolon. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Kristuksen sielu olisi ollut täysin tietämätön siitä, mitkä asiat olivat olemassa. Duranduksen mukaan Kristuksen sielu tiesi, mitkä asiat ovat olemassa, koska Jumala antoi sielulle tämän tiedon. Sielu ei kuitenkaan tiennyt tätä yksinomaan Jumalan olemuksen perusteella.⁴⁶

Toinen ero Tuomaan ja Duranduksen näkemysten välillä on siinä, että Durandus suhtautui kriittisesti aristoteeliseen mielenfilosofiaan. Hänen mukaansa sielussa oli vain passiivinen ymmärryskyky, muttei aktiivista ymmärryskykyä.⁴⁷ Lisäksi passiivinen ymmärryskyky ei tarvinnut ymmärrettäviä muotoja ymmärtääkseen.⁴⁸ Siten Duranduksen teoria ymmärryskyvystä ei sisältänyt kahta keskeistä aristoteelisen mielenfilosofian käsitettä: aktiivista ymmärryskykyä ja ymmärrettäviä muotoja. Tuomaan teoriassa ymmärrettävät muodot selittivät, mitä oli Jumalan Kristuksen sielulle antama tieto, ja aktiivinen ymmärryskyky selitti, miten Kristuksen sielulle karttui viisautta. Myös Duranduksen mukaan Kristuksen sielu tiesi asioita niin Jumalan Sanassa (*in Verbo*) kuin itsessään (*in se*). Koska Durandus suhtautui kriittisesti aristoteeliseen mielenfilosofiaan, hän ei ajatellut, että Jumalan antama tieto perustui ymmärrettäviin muotoihin. Duranduksen tekstissä jääkin epäselväksi, millainen hänen vaihtoehtoinen teoriansa oli. Duranduksen mukaan tieto on sekä

akti että habitus,⁴⁹ mutta hän ei selitä tarkemmin, millaisesta aktista tai habituksesta on kyse.

Koska Duranduksen mukaan ihmisen sielussa ei ollut aktiivista ymmärryskykyä, hänen ei tarvinnut esittää, että yksi Kristuksen sielun kyvyistä olisi ollut turha, kun kerran Kristuksen sielulla ei ollut omaksuttuja ymmärrettäviä muotoja. Siten Durandus ei seurannut Tuomaan *Summa theologiae* -teoksessa esittämää ajatusta siitä, miten Kristukselle karttui viisautta, vaan hän omaksui *Sentenssikommentaarissa* esitetyn näkemyksen. Duranduksen mukaan Kristuksen sielun ymmärryskyky kääntyi kohti aisteja, minkä vuoksi sielulle karttui kokemusperäistä varmuutta – ei kokemusperäistä tietoa.⁵⁰ Tuomaan jälkeen teologit keskustelivat siitä, oliko omaksuttu tieto samanlaista tietoa kuin Jumalan antama tieto siitä huolimatta, että ensiksi mainittu oli omaksuttu aistien kautta ja jälkimmäinen oli Jumalan antama. Monien aikalaistensa tavoin Durandus esitti, että kokemuksen kautta omaksuttu tieto oli täysin samaa kuin Jumalan antama tieto. Duranduksen mukaan tästä seurasi, että jompikumpi tiedoista olisi ollut täysin hyödytöntä, mikäli Kristuksella olisi ollut sekä Jumalan antamaa että kokemuksen kautta omaksuttua tietoa. Lisäksi Kristuksen sielun täydellisyys olisi ollut riippuvainen luoduista, mikäli sillä olisi ollut kokemuksen kautta omaksuttua tietoa. Tätä Durandus piti ongelmallisena näkemyksenä.⁵¹

Petrus Paludanus on esimerkki dominikaaniteologeista, jotka pyrkivät puolustamaan Tuomaan ajatuksia Duranduksen kritiikkiä vastaan.⁵² Tämä näkyy myös Kristuksen tietoisuutta koskevassa keskustelussa. *Sentenssikommentaarissaan* Paludanus esittää, että Kristuksen sielu näki Jumalan olemuksessa myös asioiden olemassaolon. Hänen mukaansa olisi ollut absurdia, jos sielu olisi tiennyt asioiden olemassaolon vain alemmalla luonnollisella tiedolla, mutta ei lainkaan arvokkaammalla autuaitten tiedolla.⁵³ Vaikka Paludanus tarkastelee myös muita näkemyksiä Kristuksen kaikkietävyystestä, hänen mukaansa Tuomaan teoria oli yleinen mielipide dominikaanien keskuudessa.⁵⁴ Sen vuoksi

39 ”Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatis, unde dicitur in III de anima quod intellectus agens est quo est omnia facere. Sic igitur necesse est dicere quod in Christo fuerunt aliquae species intelligibiles per actionem intellectus agentis in intellectu possibili eius receptae.” Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* III^a q. 11, a. 1 co. Ks. myös Knuutila 2011, 742. Murrayn (1963, 90) mukaan Tuomas piti *Sentenssikommentaarissa* esittämästään näkemyksestä kiinni koko uransa ajan. Murray näyttäisi harmonisoivan liikaa Tuomaan teoksissa esitettyjä näkemyksiä. Jopa Tuomas itse toteaa esittäneensä *Sentenssikommentaarissa* muuta kuin *Summa theologiae* -teoksessa. (”Si igitur, praeter habitum scientiae infusum, non sit in anima Christi habitus aliquis scientiae acquisitae, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est – ”*Summa theologiae* III^a q. 12, a. 2 co.) Sen sijaan Vaughan (1957, 104–105) ottaa tämän huomioon.

40 Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* III^a q. 12, a. 2.

41 Ks. mm. Iribarren 2005, 2–3; Friedman 2002, 71.

42 Ks. Duranduksesta lisää esimerkiksi Friedman 2013, 448–477; 2003, 249–253; Iribarren 2011, 279–282; 2005.

43 Friedman 2002, 71–71.

44 Aristoteles, *Toinen analytiikka* 2.1, 89b23–36.

45 ” – intellectus videns divinam essentiam, videt in ea omnia alia, quantum ad id quod sunt: – non tamen scit utrum homo vel asinus sint in rerum nature ex natura talis visionis: nec in hoc intellectus Christi excedit alios intellectus beatos, nisi in limpидitate videndi.” Durandus de Sancto Porçiano, *Petri Lombardi sententias theologicas commentariorum libri IIII* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 237r.

46 Durandus de Sancto Porçiano, *Petri Lombardi sententias theologicas commentariorum libri IIII* lib. 3, d. 14, q. 3, p. 237v.

47 Durandus de Sancto Porçiano, *Petri Lombardi sententias theologicas commentariorum libri IIII* lib. 1, d. 3, q. 5, p. 27r–28r. Katso myös Friedman 2003, 251–252; Spruit 1994, 281–282.

48 Durandus de Sancto Porçiano, *Petri Lombardi sententias theologicas commentariorum libri IIII* lib. 2, d. 6, q. 6, p. 139v. Katso tästä lisää Friedman 2003, 252; Pasnau 1997, 17–18; Spruit 1994, 281–282.

49 Durandus de Sancto Porçiano, *Petri Lombardi sententias theologicas commentariorum libri IIII* lib. 3, d. 14, q. 4, p. 237v–238r.

50 ”Propter quod videtur quod ad usum talis scientiae requirebatur in Christi conversio ad phantasmata. Et ideo usum talis scientiae non habuit Christus a principio, licet habuerit habitum.” Durandus de Sancto Porçiano, *Petri Lombardi sententias theologicas commentariorum libri IIII* lib. 3, d. 14, q. 3, p. 237v.

51 Durandus de Sancto Porçiano, *Petri Lombardi sententias theologicas commentariorum libri IIII* lib. 3, d. 14, q. 4, p. 238r.

52 Petrus Paludanus *Sentenssikommentaarista* ks. Friedman 2002, 72–73.

53 Petrus Paludanus, *Tertium scriptum super tertium sententiarum* d. 14, q. 1, p. 74r.

54 ”Tertiam opinio doctoris nostri et communis quae dicit quae anima Christi non cognoscit omnia quae verbum.” Petrus Paludanus, *Tertium scriptum super tertium sententiarum* d. 14, q. 1, p. 74v.

38 Tästä periaatteesta lisää myös Tuomas Akvinolainen, *In de caelo*, lib. 1, l. 8.

hän päätyy seuraamaan Durandusta uskollisemmin Tuomaan näkemystä Kristuksen sielun rajoitetusta kaikkietävyyydestä.⁵⁵

Vaikka Paludanus halusi seurata ajattelussaan Tuomasta ja puolustaa häntä Duranduksen kriittisiä huomautuksia vastaan, hän ei varauksetta kannattanut Tuomaan näkemystä siitä, että Kristus omaksui uutta tietoa. Tuomaan tavoin myös Paludanus katsoi, että omaksuttu ja Jumalan antama tieto olivat erillisiä tietoja. Siksi oli mahdollista, että Kristuksen sielulla oli sekä Jumalan antamaa että omaksuttua tietoa. Tuomaasta poiketen Paludanus esitti, että Kristuksen sielu ei omaksunut uutta tiedollista valmiutta aktiivisen ymmärryskyvyn abstrahoiemien ymmärrettävien muotojen välityksellä. Sen sijasta hän katsoi, että Jumala antoi myös omaksutun tiedon Kristuksen sieluun.⁵⁶ Jumala antoi siis kahdenlaista tietoa Kristuksen sieluun. Ensinnäkin hän antoi senkaltaisen tiedon, jota Tuomas kutsui Jumalan antamaksi tiedoksi. Toiseksi Jumala antoi tiedon, jonka Kristuksen sielu Tuomaan mukaan omaksui abstrahoiemalla ymmärrettäviä muotoja. Paludanus ei eksplisiittisesti kerro, miksi hän ei päätenyt kannattamaan Tuomaan teoriaa. Yhtenä syynä voi olla, että hän seurasi tässä suhteessa Durandusta, jonka mukaan omaksuttu tieto olisi ollut vajavaista, koska se riippui aistien kautta havaittavista luoduista. Paludanuksen ratkaisussa omaksuttu tieto riippui luotujen sijaan Jumalasta. Paludanuksen näkemystä voi pitää osoituksena dominikaaneille ominaisesta pyrkimyksestä olla mahdollisimman uskollisia Tuomaalle ja ymmärtää häntä parhain päin.

FRANSISKAANINEN TRADITIO

Tuomaan edustama ajattelu vaikutti myös fransiskaaniseen traditioon, mutta fransiskaanteologiiden suhtautuminen tähän perinteeseen ei ollut yksioikoinen. Esimerkiksi Richard Middleton (noin 1249–1302) esitti Kristuksen olleen vain rajoitetusti kaikkietävä,⁵⁷ kun taas Johannes Duns Scotus katsoi Kristuksen olleen kaikkietävä. Keskityn seuraavassa esittelemään Tuomaaseen kriittisesti suhtautunutta fransiskaanista perinnettä. Tämän perinteen muodostumiseen vaikutti erityisesti Bonaventura (1217–1274), jonka Kristuksen kaikkietävyyttä koskevaa teoriaa fransiskaanit kehittivät

edelleen aina 1300-luvun alkupuolelle asti vaihtoehtona Tuomaan näkemykselle rajoitetusta kaikkietävyyydestä.⁵⁸

Keskeisimmät kirjoitukset, joissa Bonaventura käsittelee Kristuksen tietoisuutta, ovat *Sentenssikommentaari* sekä *De scientia Christi* -teos. Bonaventura ei sovelle teksteissään aristoteelista mielenfilosofiaa samassa määrin kuin Akvinolainen, vaan hän nojautuu ensisijassa augustinolaiseen perinteeseen. Bonaventuran käsitys Kristuksen inhimillisen tietoisuuden jakautumisesta perustuu augustinolaiseen näkemykseen sielun suuntautuneisuudesta Jumalaan ja luotuun sekä näkemykseen sensuaalisesta sielunosasta. Sielun suuntautuneisuutta Jumalaan Bonaventura nimittää ylempi järjen osaksi ja suuntautuneisuutta luotuun alemmaksi järjen osaksi.⁵⁹ Toisin kuin aktiivinen ja passiivinen ymmärryskyky, joita Bonaventura pitää kahtena erillisenä kykynä,⁶⁰ ylempi ja alempi järjenosa eivät olleet toisistaan erillisiä, vaan saman kyvyn kaksi erilaista suuntautuneisuutta.⁶¹ Bonaventuran mukaan aristoteelinen teoria passiivisesta ja aktiivisesta ymmärryskyvystä sekä kokemuksesta selittää sen, miten sielu suuntautui luotuun ja alempaan totuuteen. Tässä mielessä ne ovat suuntautuneet alemman järjenosan mukaan.⁶² Erityisesti *De scientia Christi* -teoksessa Bonaventura rakentaa näkemystään Tuomasta enemmän myös augustinolaisen illuminaatioteorian varaan. Bonaventuran mukaan kaikki varma tieto edellyttää, että ikuinen valo on läsnä sielussa. Mitä enemmän sielu tuli Jumalan kaltaiseksi, sitä enemmän tämä valo on siinä läsnä.⁶³ Koska Kristuksen sielu oli kaikkia muita sieluja jumalankaltaisempi, sen tieto oli täydellisempää kuin muiden sielujen tieto.⁶⁴

Kaikkein merkittävimmän perinnön Kristuksen tietoisuutta koskevaan keskusteluun Bonaventura jätti *Sentenssikommentaari*ssa esittämällään ajatuksella Kristuksen kaikkietävyyydestä. Bonaventuran näkemys perustuu ajatukselle passiivisen ymmärryskyvyn aktualisoitumisen eri asteista. Ensimmäinen aste on habituaalinen tietäminen, mikä merkitsee sitä, että ihmisellä on valmius tietää, mutta hän ei ajattele tiedon kohdetta aktuaalisesti. Viimeinen aste on aktuaalinen ajattelemisen. Tätä erottelua soveltaen Bonaventura esittää Kristuksen sielun olleen

habituallisesti kaikkitietävä.⁶⁵ Bonaventuran mukaan kunnian valo oli habitus. Tämän habituksen vuoksi Kristuksen sielu kykeni näkemään Jumalan Sanan ja halutessaan Jumalan Sanassa minkä tahansa toteutuneen tai toteutumattoman mahdollisuuden. Siksi se oli habituallisesti kaikkitietävä eli sillä oli valmius tietää kaikki asiat. Kuitenkin aktuaalisesti se kykeni ajattelemaan samalla kertaa vain yhtä tai muutamaa asiaa.⁶⁶ Bonaventuran tekemä erotelu Kristuksen sielun aktuaalisen ja habituallisen ajattelun välillä oli yleisesti keskusteltu teoria aina 1300-luvulle asti. Kaikki tutkimani teologit 1300-luvun alkuun asti esittivät sen yhtenä vaihtoehtoisena näkemyksenä Tuomaan teorialle.

Myös fransiskaaneiteologi Johannes Duns Scotus (1266–1308) seurasi traditionaalista jakoa Kristuksen inhimillisen tietoisuuden eri osista. Kristuksen sielun kaikkitietävyyttä koskevista näkemyksistä Scotus tarkasteli sekä *Lecturassa* että *Ordinatioissa* muun muassa Tuomaan ja Bonaventuran käsityksiä. Ensiksi mainittuun hän suhtautui kriittisesti, mutta jälkimmäisestä hän esitti uudenlaisen version. Scotus erosi Tuomaasta ja Bonaventurasta argumentoidessaan, että ajatteluakti, jolla Kristuksen sielu näki Jumalan olemuksen, ei edellyttänyt kunnian valoa. Koska Jumala vaikutti ajatteluaktin Kristuksen sieluun, hän kykeni saamaan sen aikaan ilman erityistä Jumalan toimintaa loogisesti edeltävää valoa.⁶⁷

Scotuksen keskeinen kritiikki Tuomaan näkemystä vastaan kohdistui Tuomaan *De veritate* -disputaatioissa esittämään argumenttiin (ks. edellä). Scotuksen mukaan Tuomas väitti, että mitä enemmän henkilö tiesi vaikutuksia tai johtopäätöksiä, sitä täydellisemmin hän tunsii syyn tai päättelyn periaatteita. Siten kaikkien vaikutusten tuntemisesta seurasi, että syy oli täysin käsitetty.⁶⁸ Scotuksen mukaan tämä oli virheellinen näkemys.⁶⁹ Tuomaan

kovin kriittisesti Tuomaan edustamaan perinteeseen, vaikka hän päätyikin pitämään Kristusta kaikkitietävänä. Teoksessaan *De scientia Christi* Bonaventura esitti teorian Kristuksen autuaasta tiedosta, jossa hän sovelsi pseudodionysolaista käsitystä ekstaattisesta tietämisestä. Forster (1958, 71–73) on argumentoinut, että Bonaventura muutti mielipidettään ja esitti Kristuksen olleen rajoituttu kaikkitietävä. Kuten Ernst (1971, 166) ja Hayes (2000, 115–116) esittävät, on epäselvää, katsoiko Bonaventura, että *Sentenssikommentaariissa* esitetty teoria oli sama kuin *De scientia* -teoksessa esitetty. Nähdäkseni Bonaventura ei kuitenkaan kiistä *De scientia* -teoksessa sitä, että Kristuksen sielu tiesi kaiken, minkä Jumala tietää. Kristuksen sielu tiesi kaiken ekstaasissa, mutta ei aktuaalisesti. (*De scientia Christi* q. 7, p. 39–40) Bonaventurasta on kirjoittanut myös Adams, joka perustaa analyysinsä vain *Sentenssikommentaariin*. Adams 1999, 32–35.

- 59 Bonaventura, *In tertium librum sententiarum* lib. 3, d. 14, a. 1, q. 1, p. 319; *In tertium librum sententiarum* lib. 3, d. 14, a. 3, q. 1, p. 320. Esimerkiksi Petrus Lombarduksen mukaan Augustinus teki tämänkaltaisen jaon *De trinitate* -teoksessaan. (*Sententiae* lib. 2, d. 24, c. 5, p. 453–454.) Katso Augustunukselta *De trinitate* lib. 12, PLL 42, 997–1012.
- 60 Bonaventura, *In tertium librum sententiarum* lib. 2, d. 24, pars. 1, a. 2, q. 4, p. 570.
- 61 Bonaventura, *In tertium librum sententiarum* lib. 2, d. 24, pars. 1, a. 2, q. 2, p. 564.
- 62 Bonaventura, *De scientia Christi* q. 4, p. 25.
- 63 *De scientia Christi* q. 4, p. 23; p. 24; q. 5, p. 29.
- 64 Bonaventura, *In tertium librum sententiarum* lib. 3, d. 14, a. 1, q. 1 respondeo, p. 297.
- 65 ”Si igitur loquamur de cognitione quantum ad actum considerationis, sic dicendum est, quod anima Christi nunquam tot cognoscit, quod cognoscit ipsum Verbum. – Si vero loquamur de cognitione habituali, sic concedi potest, quod scit omnia quae cognoscit ipsum Verbum sibi unitum.” Bonaventura, *In tertium librum sententiarum* lib. 3, d. 14, a. 2, q. 3, p. 316.
- 66 Bonaventura, *In tertium librum sententiarum* lib. 3, d. 14, a. 2, q. 3, p. 310–312.
- 67 ”Si ergo obiectum sit summe intelligibile et motivum intellectus, non requireretur lumen ad illam visionem talis obiecti; sed tale obiectum est in proposito; igitur non requiritur lumen in intellectu animae Christi ad hoc quod habeat visionem Verbi.” Johannes Duns Scotus, *Lectura* lib. 3, dist. 14, q. 1–2, p. 311. Ks. myös *Lectura* lib. 3, d. 14, q. 1–2, p. 307–312; Scotus, *Ordinatio* lib. 3, d. 13, q. 1, p. 427–434.
- 68 ”– qui cognoscit in causa plures effectus, perfectius cognoscit causam; igitur si aliquis cognosceret in causa omnes effectus eius, comprehenderet causam. Et hoc declarant in exemplo: nam qui cognoscit plures conclusiones in principio, perfectius cognoscit illud principium; et ideo qui cognoscit omnes conclusiones in principio, quae sequuntur ex eo, ipsum principium comprehendit.” Scotus, *Lectura* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 320.
- 69 ”Praeterea, exemplum quod adducunt ad confirmationem opinionis, falsum est: non enim ex hoc quod plures conclusiones videt aliquis in principio, perfectius videt principium –” Scotus, *Lectura* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 322.

55 Petrus Paludanus, *Tertium scriptum super tertium sententiarum* d. 14, q. 1, p. 74v–75r.

56 Petrus Paludanus, *Tertium scriptum super tertium sententiarum* d. 14, q. 2, p. 77r–77v.

57 Richard Middleton, *Super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi* lib. 3, d. 14, a. 2, q. 3, p. 136.

58 Bonaventuran ei voi kuitenkaan sanoa suhtautuneen

tavoin Scotus ajatteli, ettei Kristuksen sielu täysin käsittänyt Jumalan olemusta ja pyrki osoittamaan, ettei Kristuksen kaikkietävyys ollut tämän väitteen kanssa ristiriidassa. Jos Kristuksen sielu tiesi kaikki vaikutukset, jotka Jumala kykeni saamaan aikaan, tästä ei seurannut, että sielu olisi käsittänyt täydellisesti Jumalan olemuksen.⁷⁰

Scotus myös kritisoi Tuomaan esittämää ajatusta, jonka mukaan sielu tietää kaiken, minkä Jumala tietää näkemisen tiedolla, mutta ei kaikkea, minkä Jumala tietää yksinkertaisella ymmärryksellä. Scotus argumentoi muun muassa, että kaikki autuat sielut näkevät Jumalan Sanassa maailman, jonka Jumala olisi voinut luoda mutta jota hän ei luonut, sekä muita toteutumattomia mahdollisuuksia. Siten myös Kristuksen sielu tiesi toteutumattomia mahdollisuuksia, jotka Jumala tiesi yksinkertaisella ymmärryksellä.⁷¹

Tuomaan mukaan Kristuksen sielu ei ollut kaikkietävä, mutta kaiken, minkä Kristus tiesi Sanassa, oli aktuaalista tietoa. Bonaventura puolestaan katsoi, että Kristuksen sielu oli kaikkietävä, mutta se ei tiennyt kaikkea aktuaalisesti. Scotus pyrki esittämään kolmannen vaihtoehdon argumentoimalla, että Kristuksen sielu oli aktuaalisesti kaikkietävä siten, että sielussa oli joko yksi ääretön ajatteluakti tai samaan aikaan äärettömän monta erillistä ajatteluaktia, jotka muodostivat aktuaalisen äärettömyyden. Erityisesti väite äärettömän monesta ajatteluaktista on kiinnostava, koska perinteisen aristoteelisen näkemyksen mukaan aktuaalinen äärettömyys on mahdoton.⁷² Scotus kuitenkin katsoi, että ajatteluaktien oli mahdollista muodostaa aktuaalisesti ääretön moneus. Jos oli mahdollista, että Kristuksen ymmärryskyvyssä oli kaksi keskenään ristiriidatonta ajatteluaktia yhdellä kertaa, yhtä hyvin oli mahdollista, että siinä oli äärettömän monta keskenään ristiriidatonta ajatteluaktia. Scotuksen mukaan mahdollisuuden käsite on sama sekä kahdelle että äärettömän monelle samanaikaiselle keskenään ristiriidattomalle asialle.⁷³ Kristuksen luotu ymmärryskyky ei kuitenkaan itse pystynyt saamaan aikaan äärettömän montaa ajatteluaktia, koska luotuna sen kyky oli äärellinen. Sen sijaan Jumala pystyy tähän äärettömällä kyvyllään. Siksi Scotuksen mukaan on mahdollista, että Jumala muodosti Kristuksen

ymmärryskykyyn yhdellä kertaa äärettömän monta ajatteluaktia.⁷⁴

Vaikka Scotus pyrki huolellisesti argumentoimaan tämän uuden, sekä äärettömyyden käsitteen että mielenfilosofian kannalta kiinnostavan näkemyksen, hän itse suhtautui siihen varauksellisesti, koska se oli vastoin Aristoteleen ja pyhien opetuksia.⁷⁵ Vaihtoehdoksi hän esitti Bonaventuran näkemyksen pohjalta kehittämänsä teorian. Sen mukaan Kristuksen sielu näki Jumalan Sanan yhdellä ajatteluaktilla. Tämän ajatteluaktin vuoksi sielu saattoi nähdä tästä seuraavalla toisella ajatteluaktilla minkä tahansa asian Jumalan Sanassa aina, kun se halusi tietää jotakin. Tässä mielessä Kristuksen sielu ei ollut aktuaalisesti vaan ainoastaan habituaalisesti kaikkietävä.⁷⁶

Scotus suhtautui kriittisesti myös Tuomaan *Summa theologiae* -teoksessa esittämään ratkaisuun siitä, miten Kristukselle karttui viisautta. Scotus katsoi, että Kristuksen sielussa oli ainoastaan Jumalan antamia, muttei aktiivisen ymmärryskyvyn sinne abstrahoimia ymmärrettäviä muotoja. Scotuksen mukaan Jumalan antamat ymmärrettävät muodot eivät eronneet mitenkään aktiivisen ymmärryskyvyn abstrahoimista muodoista. Koska ymmärryskyvyssä ei voinut olla useita ymmärrettäviä muotoja samasta asiasta, oli Kristuksen sielussa oltava joko ainoastaan Jumalan antamia tai ainoastaan omaksuttuja ymmärrettäviä muotoja. Kristuksen aktiivinen ymmärryskyky ei Scotuksen mukaan kuitenkaan ollut turha ja epätäydellinen, vaikka se ei abstrahoinutkaan ymmärrettäviä muotoja.⁷⁷

Scotus ei hyväksynyt myöskään Tuomaan *Sentenssikommentaarissa* esittämää näkemystä viisaudessa kasvamisesta. Sen sijaan hän kehitti uudenlaisen ratkaisun esittämällä, että Kristuksen sielulle karttui intuitiivista tietoa. Scotuksen mukaan intuitiivisessa tiedossa tiedettävä objekti on välittömästi eli ilman ymmärrettävää muotoa läsnä ymmärryskyvyssä joko siten, että objekti on olemassa Jumalan Sanassa (*in Verbo*) tai itsessään (*in se*).⁷⁸ Scotuksen mukaan Kristuksen sielu tiesi asiat itsessään sekä Jumalan antamien ymmärrettävien muotojen kautta että intuitiivisesti ilman muotoja. Koska asian voi tietää intuitiivisesti vain, jos asia on välittömästi läsnä ymmärryskyvyssä, Jumala ei voi-

nut antaa tällaista tietoa Kristuksen sieluun ymmärrettävien muotojen avulla. Kristuksen sielu saattoi intuitiivisesti tietää asiat itsessään ainoastaan aistihavaintojen kautta. Näin ollen Kristukselle karttui Scotuksen mukaan intuitiivista tietoa sitä mukaan, kun Kristus elämänsä aikana aisti uusia asioita. Intuitiivisen tiedon lisäksi sielulle karttuu myös muistoja. Muisto on tietoisuutta siitä, että asia on tiedetty intuitiivisesti menneisytydessä. Mitä enemmän sielu tietää intuitiivisesti, sitä enemmän muistoja syntyy. Näin myös Kristuksen sieluun kertyi jatkuvasti lisää muistoja.⁷⁹

Toinen fransiskaaneiteologi Petrus Aureol (noin 1280–1322)⁸⁰ suhtautui näihin Scotuksen esittämiin ajatuksiin kriittisesti. Tästä huolimatta hänen käsityksensä Kristuksen tietoisuudesta oli lähempänä Scotuksen kuin Tuomaan näkemystä. Aureol kritisoi Scotusta siitä, että tämä oli ymmärtänyt Tuomaan teorian Kristuksen rajoitetusta kaikkietävydestä väärin. Aureolin mukaan Tuomaan intentiona ei ollut väittää, että jos Kristuksen sielu olisi tiennyt kaikki vaikutukset, jotka Jumala voi saada aikaan, se olisi käsittänyt täysin Jumalan olemuksen. Sen sijaan Tuomas väitti, että sielu ei tiennyt kaikkia vaikutuksia, jotka Jumala saattoi saada aikaan, koska Kristuksen sielu ei täysin käsittänyt Jumalan olemusta.⁸¹ Aureol ei kuitenkaan pitänyt Tuomaan näkemystä Kristuksen rajoitetusta kaikkietävydestä ongelmattomana. Hänen mukaansa siitä näytti seuraavan, että Jumala tietää toteutuneet mahdollisuudet eri tavalla kuin toteutumattomat mahdollisuudet. Sen sijaan Aureolin mukaan Jumala tietää kaiken yhdellä tavalla, ja koska myös Kristuksen sielu tiesi samalla tavalla kuin Jumala, se näki myös toteutumattomat mahdollisuudet.⁸²

Aureol kritisoi myös Scotuksen näkemystä äärettömän monesta ajatteluaktista, koska hänen mukaansa siitä seuraa, että aktuaalinen ääretön olisi mahdollinen. Aureolin mukaan aktuaalinen ääretön on kuitenkin mahdoton, koska se oli itsessään ristiriitainen käsite. Sen vuoksi edes kaikkivoipa Jumala ei kyennyt muodostamaan Kristuksen ymmärryskykyyn ajatteluaktien muodostamaa äärettömyyttä.⁸³ Aktuaalisen tietämisen sijasta Aureol päätyi esittämään varsin samankaltaisen näkemyksen Kristuksen habituaalisesta kaikkietävydestä kuin Scotus.⁸⁴

Aureol suhtautui kriittisesti Tuomaan *Summa theologiae* -teoksessa argumentoimaan näkemykseen Kristuksen viisauden karttumisesta.⁸⁵ Sen sijaan hän kehitti edelleen Scotuksen ajatusta intuitiiv-

-
- 70 ” – cum ergo cognoscens Verbum sub ratione infiniti, non comprehendit Verbum, ut prius dictum est – multo fortius hic cognoscens infinita in Verbo, non comprehendit propter hoc ipsum Verbum.” Scotus, *Lectura* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 321. Ks. myös Scotus, *Ordinatio* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 442–444. Ks. myös Adams 1999, 80.
- 71 Scotus, *Lectura*, lib. 3, d. 14, q. 2, p. 324–325; *Ordinatio*, lib. 3, d. 14, q. 2, p. 444–445.
- 72 Aristoteles, *Fysiikka* 3.5–6, 204a8–206a14. Äärettömyydestä keskiajalla ks. Hallamaa 1998.
- 73 ” – cuicumque potest quodlibet inesse, si ei possunt duo simul inesse (quia non opponuntur), et infinita talia possunt eidem simul inesse, quia nulla alia est ratio possibilitatis vel impossibilitatis respectu infinitorum quam respectu duorum – Sed si potest simul habere duas visiones, potest simul habere visiones obiectorum omnium cognoscibilium, quia non est maior repugnancia omnium visionum quam duarum.” Scotus, *Lectura* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 330–331. Ks. myös Scotus, *Ordinatio* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 450. Myös Knuutila 2011, 741–742; Adams 1999, 81.
- 74 Scotus, *Lectura*, lib. 3, d. 14, q. 2, p. 330–334; *Ordinatio* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 450–451. Ks. myös Adams 1999, 81–82.
- 75 ”Et secundum istam viam secundam oporteret ponere aliqua infinita esse, – quod videtur contradicere multis auctoritatibus Philosophi et sanctorum.” Scotus, *Ordinatio* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 453. Ks. myös *Lectura*, lib. 3, d. 14, q. 2, p. 335–336. Knuutila 2011, 742; Adams 1999, 81–82.
- 76 Scotus, *Lectura* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 336; *Ordinatio* lib. 3, d. 14, q. 2, p. 454–455. Scotuksen opettaja William of Ware esitti samankaltaisen teorian. Ernst 1971, 266–267. Siten on mahdollista, että Scotus ei kehittänyt itse tätä teoriaa.
- 77 Scotus, *Lectura* lib. 3, d. 14, q. 3, p. 346–347; *Ordinatio* lib. 3, d. 14, q. 3, p. 461–464.
- 78 Scotus, *Lectura* lib. 3, d. 14, q. 3, p. 349. Scotuksen intuitiivisen tiedon teoriasta ks. Wolter 1990, 98–122. Viisauden varrtumisesta myös Knuutila 2011, 742.
- 79 Scotus, *Lectura* lib. 3, d. 14, q. 3, p. 351.
- 80 Aureolista ks. Friedman 2009.
- 81 Petrus Aureol, *Commentariorum in IV librum sententiarum* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, p. 427.
- 82 Petrus Aureol, *Commentariorum in IV librum sententiarum* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, p. 428.
- 83 Petrus Aureol, *Commentariorum in IV librum sententiarum* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, p. 430.
- 84 Petrus Aureol, *Commentariorum in IV librum sententiarum* lib. 3, d. 14, q. 1, a. 1, p. 430–431.
- 85 Petrus Aureol, *Commentariorum in IV librum sententiarum* lib. 3, d. 14, q. 2, a. 1, p. 434.

tiivisesta tiedosta esittämällä, että muistamisaktista seurasi tiedollinen valmius. Tätä valmiutta hän kutsui kokemukseksi. Tämä muistamisaktin ja kokemuksen suhde perustui Aristoteleen *Metafysiikassa* ja *Toisessa analytiikassa* esittämään ajatukseen, jonka mukaan muisto saa alkunsa aistimuksista ja kokemus saa alkunsa useista muistoista.⁸⁶ Aureolin mukaan kokemus on useiden muistamisaktien aiheuttama tiedollinen valmius (*habitus*). Jumala ei kyennyt antamaan kokemusta Kristuksen sieluun, koska Jumala ei voinut antaa muistamisakteja, joita ilman ei ollut kokemusta. Koska Kristuksen sielulla ei voinut olla kokemusta sielun sikiämishetkestä lähtien, Aureolin mukaan sielulle karttui intuitiivisen tiedon ja muistojen lisäksi myös muistamisaktien aikaansaamaa tiedollista valmiutta eli kokemusta.⁸⁷

JOHTOPÄÄTÖKSET

Tässä artikkelissa olen osoittanut, että Tuomas Akvinolaisen mukaan Kristuksen sielu oli rajoitetusti kaikkietävä, koska se tiesi vain toteutuneet, muttei toteutumattomia mahdollisuuksia. Rajoitetusti kaikkietävälle sielulle saattoi kuitenkin karttua viisautta, sillä Tuomaan mukaan Kristuksen inhimillinen tietoisuus oli jakautunut osiin. Kaikkietävyys koski yhtä tiedon osaa, viisauden karttumisen toista. Tuomas tarkasteli sitä, miten Kristuksen tietoisuuden eri osat syntyivät Kristuksen sieluun, pääasiassa aristoteelisen mielenfilosofian valossa. Toisaalta Tuomaan näkemys osoittaa, että hän yhdisti aristoteeliseen ajatteluun myös augustinolaisesta perinteestä omaksuttuja ideoita. Siten Kristuksen tietoisuutta koskevassa keskustelussa hän saattoi soveltaa aristoteelista mielenfilosofiaa ideoihin, joita ei löytynyt Aristoteleen teoksista, ja siten kehittää edelleen aristoteelista mielenfilosofiaa.

Tuomaan näkemyksestä keskusteltiin ainakin 1300-luvulle asti. Olen edellä esitellyt domiikaniteologeja, jotka yhtyivät joihinkin Tuomaan esittämiin ajatuksiin, mutta eivät omaksuneet niitä kaikkia sellaisinaan. Tuomasta, Durandusta ja Paludanusta yhdisti kuitenkin se, että he katsoivat Kristuksen olleen vain rajoitetusti kaikkietävä. Sitä vastoin edellä esittelemieni fransiskaaneologien mukaan Kristus oli kaikkietävä. He suosivat nä-

kemystä Kristuksen habituaalisesta kaikkietävyydestä. Lisäksi Scotus argumentoi myös aktuaalisen kaikkietävyyden puolesta. Scotuksen esittämästä intuitiivisen tiedon teoriasta tuli suosittu vaihtoehto ratkaisuksi siihen, miten Kristuksen sielulle karttui viisautta. Näin Kristuksen tietoisuutta koskevasta keskustelusta muodostui yksi keskeinen konteksti, jossa 1300-luvun teologit kehittivät teoriaa intuitiivisesta tiedosta. Tästä osoituksena on Aureolin kehittämä näkemys kokemuksesta. Tässä artikkelissa esitetyt käsitykset Kristuksen tietoisuudesta ovat esimerkkejä siitä, kuinka keskiajan teologisissa keskusteluissa ei käsitelty vain teologisia kysymyksiä. Teologiset kysymykset nostivat esiin ongelmia, joita ratkoessaan teologit saattoivat kehittää filosofisia teorioitaan.

LÄHTEET

ALEXANTERI HALESILAINEN

- *Questiones disputatae 'antequam esset frater'*. Collegium S. Bonaventurae: Rooma 1960.

ANSELM CANTERBURLAINEN

- *Cur Deus homo*. PLL 158, 360–432.

ARISTOTELES

- *Toinen analytiikka*: Aristoteles, teokset osa 1. Suom. ja sel. Helsinki: Gaudeamus, 1994, 171–241.
- *Fysiikka*: Aristoteles, teokset osa 3. Suom. T. Jatakari, K. Näätäsaari. Sel. S. Knuutila. Helsinki: Gaudeamus, 1992.
- *Metafysiikka*: Aristoteles, teokset osa 6. Suom. T. Jatakari, K. Näätäsaari, P. Pohjanlehto. Sel. S. Knuutila. Helsinki: Gaudeamus, 1990.

AUGUSTINUS

- *De genesi ad litteram libri duodecim*. PLL 34, 245–486.
- *De trinitate*. PLL 42, 819–1098.

BONAVENTURA

- *De scientia Christi*. S. Bonaventurae *Opera omnia* 5. Quarrachi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*. In *tertium librum sententiarum*. S.

86 Aristoteles, *Metafysiikka* 1.1.980b26–981a6; *Toinen analytiikka* 2.19.100a4–11.

87 Petrus Aureol, *Commentariorum in IV librum sententiarum* lib. 3, d. 14, q. 2, a. 1, p. 435–437.

- Bonaventurae *Opera omnia* 3. Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1887.
- *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. In secundum librum sententiarum.* S. Bonaventurae *Opera omnia*. Tomus 2. Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1885.
- DURANDUS DE SANCTO PORÇIANO
- *Petri Lombardi sententias theologicas commentariorum libri IIII.* Ex typographia guerraea: Venetsia, 1571.
- GANDULPHUS BOLOGNALAINEN
- *Magistri Gandulphi Bononiensis sententiarum libri quatuor.* Ed. J. De Walter. Vienna: A. Haim, 1924.
- HUGO PYHÄ-VIKTORILAINEN
- *De anima Christi.* PLL 176, 845D–856D.
 - *De sacramentis christiane fidei.* PLL 176, 173–618.
- JOHANNES DUNS SCOTUS
- *Ordinatio: Liber tertius. A distinctione prima ad decimam septimam.* Ioannis Duns Scoti *Opera omnia* 9. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2007.
 - *Lectura in librum tertium sententiarum: A distinctione prima ad decimam septimam.* Ioannis Duns Scoti *Opera omnia* 20. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2003.
- PETRUS AUREOLI
- *Commentariorum in tertium librum sententiarum.* Ex typographia aloysii zannetti, 1605.
- PETRUS PALUDANUS
- *Tertium scriptum super tertium sententiarum.* Venundantur Parisius a Claudio Chevallon, 1517
- PETRUS LOMBARDUS
- *Sententiae in IV libris distinctae.* Tomus I–II. Roma: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971–1981.
- RIKHARD MEDIAVILLA
- *Super quatuor libros sententiarum.* Tomus tertius. Vincentium Sabbium, 1591.
- RIKHARDUS PYHÄ-VIKTORILAINEN
- *De emmanuele.* PL 196, 601–666.
- TUOMAS AKVINOLAINEN
- *Compendium theologiae:* Textum Taurini 1954 editum. Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino. *Opera Omnia.* Fundación Tomás de Aquino. <http://www.corpusthomisticum.org/>. Viitattu 30.12.2013.
 - *De veritate:* Textum adaequatum Leonino 1970. Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino. *Opera Omnia.* Fundación Tomás de Aquino. <http://www.corpusthomisticum.org/>. Viitattu 30.12.2013.
 - *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio:* Textum Leoninum Romae 1886. Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino. *Opera Omnia.* Fundación Tomás de Aquino. <http://www.corpusthomisticum.org/>. Viitattu 30.12.2013.
 - *Scriptum super Sententiis:* Textum Parmae 1856. Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino. *Opera Omnia.* Fundación Tomás de Aquino. <http://www.corpusthomisticum.org/>. Viitattu 30.12.2013.
 - *Sentencia libri De anima:* Textum Taurini 1959. Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino. *Opera Omnia.* Fundación Tomás de Aquino. <http://www.corpusthomisticum.org/>. Viitattu 30.12.2013.
 - *Summa theologiae:* Textum Leoninum Romae 1888. Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino. *Opera Omnia.* Fundación Tomás de Aquino. <http://www.corpusthomisticum.org/>. Viitattu 30.12.2013.
- KIRJALLISUUS
- ARSTILA, VALTTERI
- 2006 ”Voiko zombeja olla olemassa?” *Ajattele, filosofi.* Toim. J. Rääkkä ja H. Siipi. Helsinki: Tammi, 81–99.
- ERNST, JAN TH.
- 1971 *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi.* Freiburg: Herder.
- FORSTER, WILLIAM J.
- 1958 *The Beatific Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries.* Rome: Pontificium Athenaeum Internationale ”Angelicum”.
- FRIEDMAN, RUSSELL
- 2013 *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350.* Leiden: Brill.
- 2009 ”Peter Auriol”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2009 Edition). Ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/auriol/>. Viitattu 30.12.2013.
- 2003 ”Durand of St. Pourçain”. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages.* Eds. J. Gracia & T. Noone. Malden: Blackwell Publishing, 249–253.
- 2002 ”The Sentences Commentary, 1250–1320: General Trends, The Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination”. *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard: Current*

- Research. Volume 1. Ed. G. R. Evans. Leiden: Brill, 41–128.
- HALLAMAA, OLLI
1998 "Continuum, Infinity and Analysis in Theology". *Miscellanea mediaevalia: Veröffentlichungen des Thomas-Instituts*. Band 25. Berlin: de Gruyter, 375–388.
- HAYES, ZACHARY
2000 *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christianity in St. Bonaventure*. New York: The Franciscan Institute.
- INGLIS, JOHN
2003 "A Rationale for Material Elements of Christ's Human Cognition: Reading Aquinas within His Dominican Theological and Political Context". *Traditio* 58, 257–284.
- IRIBARREN, ISABEL
2011 "Durand of St. Pourçain". *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. Ed. H. Lagerlund. Dordrecht: Springer, 279–282.
- 2005 *Durandus of St Pourçain: A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- KENNY, ANTHONY
1993 *Aquinas on Mind*. London: Routledge.
- KIRK, ROBERT
2012 "Zombies". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition). Ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/zombies>. Viitattu 30.12.2013.
- KNUUTTILA, SIMO
2011 "The Psychology of the Incarnation in John Duns Scotus". *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: A Tribute to Stephen F. Brown*. Eds. K. Emery, R. Friedman & A. Speer. Boston: Brill, 738–748.
- KÄRKKÄINEN, PEKKA
2008 "Mielenfilosofia". *Keskiajan filosofia*. Toim. Risto Saarinen & Vesa Hirvonen. Helsinki: Gaudeamus, 116–131.
- MADIGAN, KEVIN
1997 "Did Jesus 'Progress in Wisdom'? Thomas Aquinas on Luke 2:52 in Ancient and High-Medieval Context." *Traditio* 52, 179–200.
- MCCORD ADAMS, MARILYN
1999 *What Sort of Human Nature?* Milwaukee: Marquette University Press.
- MURRAY, JOHN C.
1963 *The Infused Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries*. Windsor: Pontificium Aethenaeum Internationale "Angelicum".
- O'DALY, GERARD
1987 *Augustine's Philosophy of Mind*. London: Duckworth.
- PASNAU, ROBERT
1997 *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANTIAGO-OTERO, HORACIO
1970 *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII*. Pamplona: Ediciones universidad de Navarra.
- SPRUIT, LEEN
1994 *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*. Vol. 1. Classical Roots and Medieval Discussion. Leiden: Brill.
- STUMP, ELEONORE
2003 *Aquinas*. London, New York: Routledge.
- VAUGHAN, LAURENCE S.
1957 *The Acquired Knowledge of Christ According to the Theologians of the 12th and 13th Centuries*. Rome: Pontificium Athenaeum Internationale "Angelicum".
- WOLTER, ALLAN
1990 "Duns Scotus on Intuition, Memory, and Our Knowledge of Individuals". *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Ed. M. McCord Adams. Ithaca, NY: Cornell University Press, 98–122.