

koelman kiinnostavinta antia. Myös Kirstin Zeyer päätyi tietoteoriaa käsittelevässä tutkielmassaan johtopäätökseen, jonka mukaan Cusanus ja Descartes ovat saman aikakauden ajattelijoita mutta tähyävät vastakaisiin suuntiin.

Detlef Thiel vertaa Cusanuksen käsitystä mielestä ja mielen aktiivisuudesta Kantin kritiikkeihin sekä viime vuosisadan alkupuolella vaikuttaneen Salomo Friedlaenderin individualismiin. Luonnosmaisuuksaankin kiinnostavassa artikkelissa Cusanus näyttäytyy protokantilaisena, jonka mukaan mieli ottaa passiivisesti vastaan aistimuksia, mutta jäsentää niitä aktiivisesti itse tuottamiensa käsitteiden avulla. Cusanus tosin esittää mielen huomattavasti itsenäisempänä toimijana kuin Kant, joka rajasi sen vapauden yksinomaan moraalin ja eettisten maksimien säättämisen piiriin. Kant on tässä suhteessa lähempänä Friedlaenderiä, joka korosti inhimillisen subjektin vapautta muuttaa maailmaa itsestään käsin. Thiel onnistuu esittelemään Cusanuksen platonismia vahvasti modernissa valossa; tässä on toki omat vaaransa, mutta tarkoituksena on tuskin ollutkaan puhdasoppinen aatehistoriallinen tutkimus. Samoin varauksin ajatuksia herättävä on kokoelman päättävä Göran Torrkullan artikkeli, joka lukee Cusanuksen ikonologista teosta *De visione Dei* Levinasin esittämän toisen kasvojen kohtaamisen fenomenologisen analyysin valossa. Oma-eräisiä huomioita sisältävän tekstin puutteena on, että itse Cusanuksen tarkastelu jää tendenssimäiseksi, kun painopiste on Levinasissa.

Eulerin, Gustafssonin ja Wikströmin teos voi tarjota kiinnostavia oivalluksia Cusanus-tutkijalle, mutta itsetietoisuuden aatehistorian harastajalle se on hienoinen pettymys. Toistuvana ongelmana on puutteellinen tai mielivaltainen historiallinen kontekstualisointi; eivätkö esimerkiksi 1200- ja 1300-lukujen teologiset ja filosofiset murrokset määrittämällä kiinnostavalla tavalla Cusa-

nuksen ajattelua? Useita artikkeleita vaivaa myös itsetietoisuutta ja inhimillistä subjektia käsittelevän nykykeskustelun puutteellinen tuntemus. Oman aikamme ajattelun sekoittaminen historialliseen työhön ei toki takaa onnistunutta tutkimusta, ehkäpä päinvastoin lisää anakronististen virhepäätelmien riskiä, mutta sen tunteminen voisi auttaa jäsentämään Cusanuksen ajattelua nykylukijalle mielekkäämmällä tavalla. Kriittisten huomioiden vastapainoksi on todettava, että erityisesti itseyden normatiivisten aspektien käsittelyssä eräät kokoelman artikkelit (Reinhardt, Alfvåg, Schwaetzer) onnistuvat luomaan kuvan innovatiivisesta ajattelijasta, jolla on epäilemättä paljon annettavaa systemaattisesti orientoituneelle teologiselle etiikalle ja antropologialle.

JARI KAUKUA
YHTEISKUNTAT. TRI, JYVÄSKYLÄ

HENRIK LAGERLUND & PAUL THOM (EDS.)

A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby. Brill's Companions to the Christian Tradition, vol. 37. Leiden, Boston: Brill 2013. 424 s.

Brill's Companions to the Christian Tradition -sarjassa on vuoden 2006 jälkeen ilmestynyt kaikkiaan 51 niteä, jotka käsittelevät sekä keskiaikaista että varhaismodernia kristillistä traditiota. Viime vuonna ilmestyi Robert Kilwardbya (n. 1215–1279) käsittelevä teos. Kirja koostuu kymmenestä eri artikkelista, jotka kukin valottavat yhtä Kilwardbyn kirjallisen tuotannon osa-aluetta. Kirjaa ei voi suositella johdannoksi keskiajan filosofiaan, sillä artikkelit vaativat lukijaltaan keskiajan ajattelun tuntemusta. Erityisesti tutkijalle tai muu-

ten jo keskiajan filosofiaa tuntevalle kirja tarjoaa selkeän ja kiinnostavan esityksen Kilwardbyn ajatteluun.

Kuten Henrik Lagerlund ja Paul Thom toteavat Kilwardbyn elämää kuvaavassa johdantoluvussa, Kilwardby otti merkittävästi osaa kahteen suureen historialliseen liikehdintään: ensimmäisten yliopistojen muodostumiseen sekä dominikaanisen ja fransiskaanisen liikkeen syntymiseen. Kilwardby oli dominikaaniteologi, joka vaikutti sekä kahdessa oman aikansa merkittävimmässä yliopistossa, Pariisissa ja Oxfordissa, että dominikaanisessa liikkeessä ja kirkossa. Akateemisen uransa aikana Kilwardby opetti Pariisin yliopiston filosofisessa tiedekunnassa vuosina 1237–1254. Oxfordin yliopistossa hän opiskeli ja opetti teologiaa vuosina 1254–1261. Vuonna 1272 hänestä tuli Canterburyn arkkipiispa ja vuonna 1278 kardinaali.

Kilwardbyn kirjallinen tuotanto on suhteellisen laaja. Se kattaa tekstejä niin grammatiikasta, logiikasta, luonnonfilosofiasta kuin etiikastaakin. Artikkelikokoelman toimittajien mukaan Kilwardby ei tästä huolimatta ole saanut tutkimuksessa sitä huomiota, jonka hän ansaitsisi. Teos onkin ensimmäinen kokonainen kirja, joka keskittyy Kilwardbyn filosofiaan teksteihin. Tarkastelen seuraavaksi neljää artikkelia, jotka käsittelevät logiikkaa, luonnonfilosofiaa ja mielen filosofiaa.

Alessandro D. Conti käsittelee artikkelissaan Kilwardbyn käsitystä totuudesta, olevasta, universaaleista ja yksilöistä. Hänen lähteinään ovat Kilwardbyn kommentaarit teksteihin, jotka kuuluivat vanhan logiikan perinteeseen (*logica vetus*). Conti esittää, että Kilwardbyn ajattelussa kielen, ajattelun ja maailman välillä vallitsi yhtenäisyys. Esimerkiksi yksittäiset sanat kuuluivat johonkin Aristoteleen kategorioista merkiten joko ensimmäisiä substansseja, toisia substansseja tai aksidensseja. Koska kielellisillä erotteluilla oli vastineensa todellisuudessa, myös mielen ulkopuolinen todellisuus jakautui ka-

tegorioiden mukaisiin substansseihin ja aksidensseihin.

Contin mukaan Kilwardbyn käsitys universaaleista edusti maltillista realismia. Kilwardby katsoi Augustinusta seuraten, että universaalit olivat Jumalan mielessä. Toisaalta Aristotelesta seuraten hän esitti universaalien olevan sekä yksilöissä niiden yleisenä muotona että ymmärryskyvyssä. Kilwardby katsoi, ettei universaaleja ole ilman yksilöitä, vaikka universaalit ovat yksilöistä erillisiä. Contin mukaan Kilwardbyn ajattelussa on epäselvää, miten universaalit toisaalta eroavat yksilöistä ja toisaalta ovat niiden kanssa identtiset.

Kilwardby laati kommentaareja myös uuden logiikan perinteeseen (*logica nova*) kuuluviin teoksiin. Paul Thomin artikkeli käsittelee Kilwardbyn kommentaaria Aristoteleen *Ensimmäiseen analytiikkaan* ja esittelee Kilwardbyn teoriaa syllogismeista. Amos Corbinin artikkeli perustuu *Toisen analytiikan* kommentaariin, joka oli järjestyksessä toinen latinalainen *Toisen analytiikan* kommentaari. Ensimmäisen laati Robert Grosseteste, joka Corbinin mukaan vaikutti myös Kilwardbyn kommentaariin. Corbini esittelee Kilwardbyn tulkinnan *Toisen analytiikan* keskeisistä aiheista, kuten tieteellisen tiedon objektista ja tieteellisen todistuksen periaatteista. Vaikka Corbinin mukaan Kilwardbyn kommentaarin vaikutushistoria jäi vaatimattomaksi, kiinnostava kysymys on, miten siinä esitetyt ajatukset suhteutuivat esimerkiksi Akvinolaisen kommentaariin. Corbini vertaa Kilwardbyn kommentaaria jonkin verran muun muassa Albert Suuren ja Tuomaan kommentaareihin. Vertailu jää paikka paikoin irralliseksi, koska Corbini vertaa teosta myös keskiajan jälkeen kirjoitettuihin kommentaareihin. Siten yhtenäinen kuva siitä, miten Kilwardbyn käsitys tieteellisestä päätelystä eroaa aikalaisien näkemyksistä, jää muodostumatta.

Silvia Donatin artikkeli tarkastelee Kilwardbyn käsitystä materiaista. Kilwardbyn mukaan niin kappale-

mainen kuin ei-kappalemainenkin substanssi koostui metafyyysisestä materiaista. Donati esittää tämän teorian lähteeksi keskiajalla juutalaisen filosofin Avicbronin, jonka uusplatonistisen metafysiikan mukaan kaikki muu paitsi alkuykseys koostui materiaista ja muodosta. Lisäksi Avicbron samaisti universaalien suvun materia kanssa ja lajillisen erilaisuuden muodon kanssa. Siten substanssin ensimmäinen suku, johon jokainen luotu substanssi kuului, oli ensimmäinen materia. On kiinnostavaa, että Donati mainitsee Avicbronin teoksen *Fons vitae* sukua ja lajillista erilaisuutta koskevan ajatuksen lähteeksi, vaikka se esiintyy eräässä muodossaan myös skolastikkojen hyvin tuntemassa Porfyrioksen *Eisagoge*-teoksessa eli johdatuksessa Aristoteleen logiikkaan, johon Kilwardbykin laati kommentaarin.

Vaikka Donatin mukaan Kilwardby edusti materiakäsitteensä enemmän uusplatonismia kuin aristotelismia, hän ei hylännyt aristoteelista ideaa fysikaalisesta materiaista. Ensimmäinen erilaisuus, joka muotona määrittä substanssin yleisintä sukua oli luku. Lähestyttäessä perimmäistä lajia, muotojen määrä kasvoi siten, että perimmäinen laji koostui useista erillisistä muodoista. Siten myös fysikaalinen materia oli jo monien muotojen määrittämää. Toisin kuin aristotelismissä, jossa fysikaalinen materia oli täysin potentiaalinen, Kilwardby katsoi, että fysikaalinen materia sisälsi aktiivisen potentiaalisuuden (*rationes seminales*). Tässä suhteessa Kilwardbyn käsitys fysikaalisesta materiaista oli augustinolainen.

José Filipe Silva käsittelee artikkelissaan Kilwardbyn käsitystä sielusta sekä aisti- ja intellektuaalisesta tiedosta. Myös Kilwardbyn sielukäsitys perustuu ajatukseen muotojen moninaisuudesta. Materia sekä toisistaan eroavat vegetatiivinen, sensitiivinen ja intellektuaalinen muoto konstituivat yhden sielun. Silva argumentoi, että käsitellessään aisti-

tietoa Kilwardby pyrki yhdistämään augustinolaisen perinteen aristoteelisen perinteen kanssa. Kilwardbyn mukaan esimerkiksi näkemisessä näkyvän kohteen toiminta rajoitui vain silmään, mihin se vaikutti aistittavan muodon. Sielu muodosti aistittavasta muodosta kuvan, jota se kääntyi katsomaan. Tällä näkemyksellään Kilwardby yhdisti Aristoteleen näkemyksen Augustinuksen näkemykseen. Edellinen korosti aistittavan kohteen aktiivisuutta aistimisessa, kun taas jälkimmäisen mukaan aistiva sielu on aistimisen syy.

Tarkastellessaan ymmärryskykyä ja intellektuaalista tietoa Silva esittää ansiokkaasti Kilwardbyn käsitykseen sisältyviä augustinolaisia ja aristoteelisia erotteluja ja sitä, miten Kilwardby yhdisteli näitä perinteitä. Kiinnostava piirre Kilwardbyn näkemyksessä on muistin keskeinen rooli ajatteluaktin syntymisessä. Kilwardby toisaalta esitti aristoteelisesti, että aktiivinen ymmärryskyky abstrahoi ymmärrettävän muodon, jonka se asettaa passiiviseen ymmärryskykyyn. Ajatteluaktin syntymisen lisäksi tarvittiin muisti, joka muodosti tiedettävän asian samankaltaisuuden ymmärrettävästä muodosta. Ajatteluakti syntyi, kun muisti vaikutti samankaltaisuuden mielen silmässä. Artikkelissa jää hieman epäselväksi, mikä on mielen silmä, miten aktiivinen ymmärryskyky asettaa ymmärrettävän muodon passiiviseen ymmärryskykyyn, ja miten toisaalta muisti muodostaa ymmärrettävästä muodosta samankaltaisuuden. Silvan esityksen perusteella näyttäisi siltä, että ajatteluaktin syntyminen oli analoginen aistimuksen syntymisen kanssa, vaikka hän ei tätä artikkelissaan mainitsekaan. Jos näin on, voi tätä pitää Kilwardbyn ymmärryskykyä koskevan näkemyksen aristoteelisena piirteenä. Aristoteelisessa perinteessä ymmärryskyvyn toimintaa verrattiin aistikyvyn toimintaan.

Teoksen kymmenestä artikkelista muodostuu monipuolinen ja silti tasapainoinen esitys Kilwardbyn filosofiasta. Artikkeleiden perusteel-

la Kilwardbysta piirtyy kuva kiinnostavana ajattelijana, joka pyrki yhdistämään augustinolaisen ajatteluperinteen aristotelismin kanssa. Silloin kun tämä ei ollut mahdollista, Kilwardby suosi enemmän Augustinuksen kuin Aristoteleen ajattelua.

TUOMAS VAURA
TEOL. MAIST., HELSINKI

BOYD TAYLOR COOLMAN
The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation.
Cambridge: Cambridge University Press 2010.
247 s.

Vuoden 2010 syksyllä ilmestyi Hugo Pyhä-Viktorilaisen teologiaa käsittelevä monografia, jonka on kirjoittanut Boston Collegessa työskentelevä teologian professori Boyd Taylor Coolman. Tämä teos on tervetullut lisä Hugoa koskevaan kirjallisuuteen. Coolman tukeutuu ansiokkaasti uusiin Hugon teosten editioihin ja rakentaa niiden varaan modernia tulkintaa Hugon teksteihin olematta anakronistinen. Coolman kirjoittaa, että hänen tavoitteenaan ei ole kirjoittaa Hugon teologian yleisesitystä. Hän käyttää silti lähteenään lähes kaikkia Hugon teoksia, sanoo haluavansa käsitellä useita teologisia teemoja ja organisoida ne suhteessa toisiinsa. Haluaako Coolman torjua etukäteen mahdollisen kritiikin työtään kohtaan? Kirjassaan hän nimittäin todella kirjoittaa Hugon teologian kokonaistulkintaa.

Coolmanin näkemys Hugon teologiasta on lyhyesti seuraavanlainen. Kristillisen elämän tavoitteena on ihmisen sisäinen uudelleenrakentuminen (*re-formatio*) Jumalan kuvaksi. Siinä ihminen pyrkii sisäisesti rakentamaan asumuksen (*aedificatio*) Jumalan läsnäololle. Tämä rakentuminen tapahtuu määrättyjen hengellisten harjoitusten avulla. Kirjassaan Coolman pyrkii osoitta-

maan sen, miten Hugon monipuolisesta tuotannosta voidaan kattavasti löytää tukea tälle pääväittämälle.

Coolmanin mukaan uudistumisen eli reformaation ideaa sekä siihen liittyviä käytäntöjä ei toistaiseksi ole tutkittu systemaattisesti Hugon teoksista. Coolmanin mukaan Hugon rooli on kuitenkin merkittävä esimodernin reformaation idean kehityskaareissa. Hän viittaa Gerhart Ladnerin teokseen *The Idea of Reform* (1954), joka osoittaa reformaation merkityksen keskiajan kristillisessä kulttuurissa. Ladner analysoi reformaatioon liittyvää latinalaista sanastoa ja kuvailee sen merkitystä erityisesti kristillisessä terminologiassa. Ladnerin metodina on käyttää keskiajan teksteille ominaisia käsitteitä ja termejä, joiden avulla voidaan tehdä moderneja tulkintoja. Ladner on keskittynyt tutkimaan Genesiksen alkuluvuissa mainittua käsitystä, jonka mukaan ihminen on luotu Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi. Ladnerin hyödyntämiä käsitteitä ovat muun muassa *formatio*, *deformatio* ja *reformatio*, joiden avulla voidaan kuvata koko ihmisen soteriologista historiaa luomisesta lankeemukseen ja uudelleenmuotoutumiseen lunastuksessa. Ladner on tutkimuksissaan keskittynyt myöhäisantiikkiin ja varhaiseen keskiaikaan. Coolmanin oma tavoite, jonka hän ilmaisee alaviitteessä, on käyttää Ladnerin tutkimusasetelmaa ja metodologisia välineitä Hugo Pyhä-Viktorilaisen tuotannon analysoimiseen.

Hugo kirjoitti teoksensa vuosien 1118–1141 välisenä aikana Pariisissa. Kun hänen tuotantoaan arvioidaan *reformation* näkökulmasta, koko hänen ajattelunsa jäsentyy osaksi 1100-luvun renessanssia, joka ei ollut vain aatteellinen vire, vaan koski koko sosioekonomista elämää, urbaanin länsimaisen sivistyksen uudelleenheräämistä. Coolmanin mukaan *reformatio* oli 1100-luvulla ulkoista ja rakenteellista, sisäistä ja hengellistä, läsnä tietoisesti ja tiedostamattomasti.

Laajahkon johdantokappaleen lisäksi teoksessa on kolme päälukua. Ensimmäinen käsittelee luomista eli formaatiota sekä ihmisen teologista antropologiaa ja lankeemusta eli de-formaatiota. *De sacramentis* -teoksen alussa Hugo hylkää Platonin *Timaios*-dialogissa esittämän näkemyksen luoja-artesaanista, materiaasta ja muodosta. Hugo toteaa, että Jumala on ainoa ikuinen artesaani, joka luomistyössään asettaa muodon (*forma*) materiaan. Jumalallinen Viisus eli triniteetin toinen persoona määrittelee luomistyön rakenteen ja järjestyksen. Viisus on itse se muoto (*Forma*), jonka kautta luominen tapahtuu. Tämän luomis-teologian keskiössä on kristillinen uusplatonismi. Kaikkien luotujen olentojen substantiaaliset muodot ovat Jumalan ikuisia ideoita. Lankeemuksessa ihmisen kuolematon sielu menetti oman alkuperäisen muotonsa, sillä synty voidaan määrittellä juuri deformaatioksi.

Toinen pääluku tuo esiin sovintustyön merkityksen reformaationa. Kristuksessa ihminen palautuu todelliseen muotoonsa. Kristuksen ihmisyyden muoto, joka on reformaation päämäärä. Kristuksen imitaatio (*imitatio Christi*) on myös osallistumista Kristuksen muotoon (*conformatio Christi*). Tässä luvussa Coolman käsittelee myös kirkkoa ja raamatuntulkintaa koskevia kysymyksiä. Erityisen kiinnostunut hän on Hugon kehittämistä kirkkoa kuvaavista symboleista ja visuaalisista malleista.

Kolmas pääluku tutkii erilaisia käytännöllisiä harjoituksia ja teemoja, jotka ovat osa ihmisen jatkuvaa reformaatiota kristillisessä elämässä. Nämä harjoitukset liittyvät muistin toimintaan, meditaatioon ja moraalikysymyksiin, joista Coolman käyttää yhteisnimitystä ”sielua muokkaavat aktiviteetit” (soul-forming activities). Koko Hugon pedagoginen tematiikka integroituu osaksi kolmannen luvun teemoja. Hugon teksteistä omintakeisimpia ovat *De Archa Noe morali* ja *Libellus de forma-*