



Uteliaisuus antiikin ja keskiajan teologiassa – hyve vai pahe?

Ritva Palmén
Helsingin yliopisto

Tässä artikkelissa analysoin uteliaisuuden käsitettä erityisesti antiikin ja keskiajan läntisessä intellektuaalisessa historiassa. Aineistona on käytetty valikoimaa antiikin ja keskiajan filosofista ja teologista kirjallisuutta. Analyysissäni hyödynnän historiallisia ja filosofisia metodeja. Tutkimuksessani osoitan, miten antiikin ja keskiajan uteliaisuuden perusmerkitykset ja käyttötavat poikkeavat monin tavoin nykyisistä käsityksistä. Toisin kuin nykyään, sekä antiikissa että keskiajalla uteliaisuus luettiin paheisiin ja sitä käsiteltiin osana hyveteoreettista kysymyksenasettelua. Tutkimukseni tavoitteena on tuoda esiin uteliaisuuden linkittyminen oman aikansa filosofisiin ja teologisiin teemoihin sekä osoittaa, miten moni-ilmeisesti ja joustavasti uteliaisuuden toiminnan syyt ja seuraukset osana ihmisen ajattelua ja toimintaa ymmärrettiin. Samalla myös haastan lukijoita arvioimaan ja analysoimaan sitä, miten nykyaikana käsitetään uteliaisuuden merkitys ja tehtävät yksilön ja yhteisön toiminnassa.

Johdanto

Albert Einstein kirjoitti vuonna 1952: ”En ole lahjakas missään, olen vain intohimoisen utelias.” (Einstein Archive 39-013). Nykyaikana akateemisia intellektuaalisia ponnistuksia sekä tiedettä kuvataan tyypillisesti juuri uteliaan ihmisen toimintana. Nobelistit kertovat loppumattomasta uteliaisuudestaan ja lapsenkaltaisesta innostuksestaan esittää yhä uusia kysymyksiä ja tietää lisää. Moni tieteellinen opinahjo kuvaa toimintaansa ilmauksella ”Curiosity-driven research”, usein tavoitteenaan korostaa perustutkimuksen merkitystä ja autonomiaa.¹ Tällöin halutaan kertoa, miten vain uteliaisuuden herättämä ja ohjaama tutkimus on ainakin näennäisesti vapaa esimerkiksi yritysmaailman tai poliittisten toimijoiden ulkoapäin asettamilta tavoitteilta (Agar 2017).

Uteliaisuus voidaan ymmärtää tieteen ja tutkimuksen lähtökohtana, mutta myös paljon arkipöytäinhimillisen toiminnan muotona, jossa ihminen on kiinnostunut muiden ihmisten tekemisistä tai pysähtyy katselemaan satunnaisia turhanpäiväisiä asioita. Utelias ihminen tunkee nenänsä asioihin, jotka hänelle eivät kuulu. Tunnetussa englantilaisessa sananlaskussa ”Curiosity killed the cat” kissa jopa kuolee uteliaisuutensa vuoksi.

¹ Näin esittelee toimintaansa mm. Helsingin yliopiston Tutkijakollegium, ks. http://netias.science/member_helsinki-collegium-for-advanced-studies.

Mitä uteliaisuus siis on? Onko kaikki uteliaisuus samaa? Uteliaisuuden yksiselitteinen määritteleminen on vaikeaa. Uteliaisuutta on tutkittu psykologiassa, filosofiassa, kognitiotieteissä, neurotieteissä ja kirjallisuustieteissä (esim. Berlyne 1966; Reio et al. 2006). Historioitsijat ovat tutkineet uteliaisuutta sekä käsitehistoriassa, innovaatioiden historiassa, matkustamisen historiassa että tieteenhistoriassa (Kenny 2004, Peters 2001; Peters 2010; Kivistö 2014). Uteliaisuutta käsittelevien tutkimusten määrä ja monimuotoisuus kertovat siitä, miten inspiroiva ja haastavakin tutkimuskohde uteliaisuus on.

Tässä artikkelissa pohdin uteliaisuuden käsitettä erityisesti antiikin ja keskiajan läntisessä intellektuaalisessa historiassa. Tutkimukseni tavoitteena on tuoda esiin uteliaisuuden linkittymisen oman aikansa filosofisiin ja teologisiin kysymyksiin sekä osoittaa, miten moni-ilmeisesti ja joustavasti uteliaisuuden tehtävät ja toiminta ihmisen elämässä ymmärrettiin eri aikakausina. Vaikka antiikissa ja keskiajalla uteliaisuudella tarkoitettiin osin samoja asioita kuin nykyäänkin, sen perusmerkitykset ja käyttötavat poikkeavat monin tavoin nykyisistä käsityksistä. Selkein eroavuus koskee sitä, että sekä antiikissa että keskiajalla uteliaisuus luettiin paheisiin, ja sitä käsiteltiin osana hyveteoreettista kysymyksenasettelua. Vaikka antiikissa ja keskiajalla uteliaisuutta pidettiin useimmiten paheellisena mielen toimintana, sillä nähtiin olevan toisinaan myös hyödyllisiä ominaisuuksia hengellisessä elämässä.

Toisin kuin antiikissa ja keskiajalla, uuden ajan alusta lähtien uteliaisuus on usein ymmärretty erityisenä rakkautena ja haluna tietoon. Samalla kuitenkin ajateltiin edelleen, että uteliaisuus saattoi johtaa virheisiin ja henkilökohtaiseen moraaliseen korruptioon. Kuten Barbara Benedict kirjoittaa uteliaisuuden kulttuurihistoriaa uudella ajalla käsittelevässä teoksessaan (2001, 3), uteliaisuus oli sekä virheiden että totuuksien lähde. Mielenkiinto uteliaisuuden ja tutkimisen sekä keksintöjen väliseen yhteyteen on sittemmin vahvistunut – ja on edelleen vahva. Ajatus epäilyttävästä uteliaisuudesta ja tiedonhankinnasta on noussut vain harvoin esiin esimerkiksi modernissa filosofiassa. Mutta onko uteliaisuus aina lähtökohtaisesti hyvä asia ja onko sen toimintaa syytä rajoittaa? Kuten Neil Manson esittää artikkelissaan, episteemiset, tiedonhankintaan liittyvät hyveet voisivat olla toisinaan myös rajoittavia toimintasuosituksia.

Tiedon tavoittelua rajoittavien suositusten joukkoon sopisi myös keskustelu ihmisen uteliaisuudelle asetettavista rajoituksista. Tällöin myös käsitys ihmisen uteliaisuudesta ja tiedonhankinnasta muuttuisi nykyisestä mallista merkittävästi (Manson 2012). Sosiaalisen median ja tositv:n aikakaudella ihmisten loputon uteliaisuus toisten ihmisten tekemisiä kohtaan herättää myös kysymään, minkälaisia vaikutuksia uteliaisuudesta aiheutuu yhteisölliselle elämälle ja ovatko ne pelkästään myönteisiä tai edes neutraaleja.

Tutkimukseni pääasiallinen aineisto koostuu läntisen kristillisen kirkon tunnettujen teologioiden teksteistä. Vaikka aineistossani voidaan nähdä paljon variaatioita eri näkemysten välillä, yhden artikkelin puitteissa käytävä analyysi jää vääjäämättä rajalliseksi. Eri kulttuuripiirien ja historiallisten ajankohtien uteliaisuutta tai vastaavan kaltaisia mielenliikkeitä koskevien näkemysten vertaileva tutkimus toisi varmasti uusia mielenkiintoisia näkökulmia uteliaisuutta koskeviin pohdintoihin.

Lähtökohtaisesti määrittelen uteliaisuuden suppeasti niin, että se viittaa mielen ei-fokusoituvan liikehdintään, joka sisältää halun tietää tai nähdä jotakin. Uteliaisuus voi suuntautua siis joko tietämiseen ja olla kognitiivista tai se voi kohdistua aistihavaintoihin. Se on myös affektiiivista toimintaa eli sisältää haluavan elementin. Määritelmäni on systemaattinen koonti tutkimieni historiallisten lähteiden uteliaisuutta koskevista teksteistä. Edellä mainitut uteliaisuuden

peruselementit eivät vielä kuitenkaan ota kantaa siihen, onko kyseessä lähtökohtaisesti hyveellinen tai paheellinen toiminta tai liittykö uteliaisuus sinällään moraalifilosofisiin kysymyksiin.

Artikkelini perustuu ajatukselle, jonka mukaan uteliaisuuden analysoimisessa on keskeistä ottaa huomioon kontingentit tekijät siten, että aika, paikka ja konteksti vaikuttavat merkittävästi vallitseviin käsityksiin uteliaisuudesta. Antiikin ja keskiajan historiassa uteliaisuudella on vahvat kytkökset oman aikansa yleisiin maailmankatsomuksellisiin kysymyksiin, tietoteoriaan sekä moraalifilosofiaan. Uteliaisuuden monet merkitykset tulevat esiin, kun nämä muuttujat otetaan analyysissä huomioon. Toisin kuin nykykeskustelussa, antiikin ja keskiajan maailmassa uteliaisuutta ei tutkittu niinkään psykologisena ilmiönä, vaan siitä keskusteltiin usein moraalifilosofian näkökulmasta osana hyveteoriaa tai sitä tulkittiin teologisten mallien valossa. Nämä ovat keskeiset tulkinnalliset reunaehdot uteliaisuuden historiallisessa analyysissä. Moraalifilosofien ja hyveteoriaan liittyvien seikkojen lisäksi linkitän kuitenkin esittämäni uteliaisuuden myöhempiin vaiheisiin siten, että kiinnitän huomiota siihen, miten historiallisissa teksteissä uteliaan mielen toimintaa kuvataan, mikä on uteliaisuuden ja tietämisen välinen suhde, minkälaisia affektiivisia elementtejä uteliaisuuteen liitetään ja mikä on henkilön oma asenne tai tahdon suuntautuminen hänen ollessaan utelias. Tutkimalla käsiteanalyttisesti näitä kysymyksiä pyrin vastaamaan siihen, mitkä ominaisuudet tekevät analysoimissani historiallisissa aineistoissa uteliaisuudesta joko hyveelliseen tai paheellisen ominaisuuden.

Antiikin uteliaisuus: turhaa puuhastelua ja katseen harhailua

Uteliaisuus on inhimillinen kyky tai ominaisuus, joka on tunnistettu ja josta on käyty polveilevaa keskustelua tuhansien vuosien ajan. Uteliaisuus on kreikaksi *periergia*, *polupragmosune* ja latinaksi *curiositas*. Kreikassa uteliaisuus sisältää ajatuksen monenlaisesta puuhastelusta ja kuljeskelusta, jolloin ihminen on kyvytön keskittymään vain yhteen asiaan kerrallaan. Latinankielinen substantiivi *curiositas* (adj. *curiosus*) on puolestaan Marcus Tullius Ciceron (k. 43 eaa.) kehittämä neologismi, uudissana. Ciceron omissa teksteissä uteliaisuus saa monia merkityksiä. Toisinaan uteliaisuus on luonnollinen osa ihmisen älyllistä toimintaa, kun toisinaan taas uteliaisuus on himokas ja vääristynyt halu saada lisää tietoa (Labhardt 1960). Antiikin kirjoittajat viittaavat useimmiten uteliaisuuteen juuri jälkimmäisellä tavalla. Esimerkiksi Cicero ja Apuleius (k. 170 jaa) puhuvat kielteisesti uteliaasta (*curiosus*) ihmisestä ja suosittelevat olemaan ennemminkin tiedolle omistautunut ja ahkera (*studiosus*) henkilö.² Kreikaksi kirjoittanut Plutarkhos (k. 125 jaa) puolestaan kritisoi ihmisten turhaa uteliaisuutta, joka on erityisesti halua tietää pahoja asioita muista ihmisistä, uusimpia ikäviä asioita ja muiden salaisuuksia. Hänen mukaansa mielenkiinto muiden asioihin johtaa siihen, että omat virheet jäävät huomiotta. Kriittikin kohteena on joidenkin ihmisten sosiaaliset tavat ja se, miten he eivät pidä huolta vain omista asioistaan (Walsh 1988; Torchia 2013).³

Vaikka uteliaisuus herätti mielenkiintoa, kirjoittajat eivät yleensä analysoi tarkasti uteliaan mielen liikkeitä, psykologisia mekanismeja tai uteliaisuuden taustalla olevia motivaatioita. Kristityt kirjoittajat sovelsivat antiikin filosofien käymiä keskusteluita uteliaisuudesta ja sen kielteisistä ominaisuuksista omissa teoksissaan. Uteliaisuuteen liitetty asiaton ja fokusoimaton

² Cicero käsittelee uteliaisuuden kielteisiä piirteitä esimerkiksi kirjeessään Atticukselle, kun taas Apuleius on omistanut teoksensa *Metamorphoses* varoittamaan uteliaisuuden vaaroista, ks. yksityiskohtaiset analyysit Torchia 2013, 51, 53–58.

³ Juhana Torkki on vastikään suomentanut Plutarkhoksen teoksen *Turhasta uteliaisuudesta* (*Peri polupragmosunes*, lat. *De curiositate*).

tiedonjano oli kristittyjen mielestä juuri filosofeille ja kristinuskosta poikenneille vääräoppisille ihmisille tyypillistä. Sekä filosofit että vääräuskoiset tai hereettiset henkilöt pyrkivät tietämään enemmän kuin ihmiselle oli sallittua (Kahlos 2018, 135, 142).⁴

Antiikin kristityt teologit löysivät myös Raamatusta uteliaisuutta vastustavia perusteluja. Vanhassa testamentissa on useita kertomuksia, joita tulkittiin esimerkkeinä uteliaista ihmisistä ja heidän toiminnastaan. Heti Raamatun alkulehdillä Adam ja Eeva syövät kiellettyä hedelmää (Gen. 3), osittain uteliaisuuttaan. Lootin vaimo kääntyi kiellosta huolimatta katsomaan Sodomian ja Gomorran tuhoa (Gen. 19). Jaakobin ainoa tytär Dina menee kiellosta huolimatta ulos kotitalostaan. Näissä kaikissa kertomuksissa uteliaisuus on tyypillisesti naisten synty, ja heitä myös rangaistaan siitä. Eevan uteliaisuus johtaa syntiinlankeemukseen tunnetuin seurauksin, Lootin vaimo muuttuu suolapatsaaksi, kun taas Dina raiskataan. Näissä esimerkeissä uteliaisuus on tiedollista (Eeva), näkemiseen liittyvää (Lootin vaimo) ja halua liikkua valvotun tilan ulkopuolella (Dina). Kristillisessä teologisessa antropologiassa uteliaisuus piinaa ihmisiä. Jumala ei voi sen sijaan olla utelias, sillä hän tietää jo kaiken.

Kirkkoisä Augustinuksen (k. 430) esittämät näkemykset uteliaisuudesta ovat keskeisiä myöhemmän intellektuaalisen historian näkökulmasta. Joseph Torchia (2013) on arvioinut Augustinuksen *curiositas*-terminologian historiaa ja todennut, että Augustinuksen ajattelussa voidaan nähdä uusplatonismin (Porfyrios k. 305, Plutarkhos k. 125, Plotinos k. 270) vaikutus. Omissa teksteissään Augustinus linkittää uusplatonistien varaukselliset näkemykset uteliaisuudesta Raamatun auktoritatiivisiin teksteihin ja niiden tulkintoihin. Augustinuksen suhtautuminen uteliaisuutta kohtaan on kielteinen. Paheellisuus tulee sekä itse uteliaisuuden aktiiviteetin harjoittamisesta että uteliaisuuden harjoittajan omasta väärästä tahdon suuntautuneisuudesta.

Tyypillisimmillään uteliaisuus näyttäytyy Augustinuksen mukaan siten, että ihminen haluaa tietää aistihavaintoihin perustuvia asioita, nähdä lisää. Tietäminen ja halu tietää eivät ole itsessään paheellisia, jos ne kohdistuvat todelliseen tietoon eli ikuisiin ideoihin tai Jumalaan. Tällainen uteliaisuuden epistemologisen aspektin analyysi esiintyy erityisesti Augustinuksen anti-manikealaisissa teksteissä, joissa pohdinnat uteliaisuuden kielteisistä ominaisuuksista ovat osa aistihavaintoihin perustuvan ajattelun kritiikkiä (*De Genesi contra Manichaeos* 2, 210).

Aistihavaintoihin kohdistuvan tiedon kritiikki laajenee Tunnustuksissa (*Confessiones*) yleiseksi epäluuloksi luonnontieteitä kohtaan. Siinä esiintyy kuvaus paheellisesta uteliaisuudesta (*curiositas*), joka tarkoittaa silmien himoa, eli halua katsoa jotakin uutta ja erityistä (*Conf.* 10.35). Utelias pyrkii tyypillisesti ymmärtämään luonnossa ilmeneviä kausaalisuhteita. Uteliaisuuden tietämiseen liittyvä intressi saa kuitenkin rinnalleen myös halun katsoa mitättömiä ja satunnaisia asioita tai kuunnella juoruja. Nautinnonhalu saa ihmiset etsimään kauniita, tuoksuvia, maistuvia ja miellyttäviä kohteita, mutta uteliaisuus herättää kokeilunhalun niin, että ihmiset haluavat kokea myös näiden vastakohtia. Vaikka he eivät halua kokea epämiellyttäviä asioita sinänsä, he haluavat tietää. Tämä uteliaisuuden ominaisuus selittää sen, miksi ihmiset haluavat nähdä ruhjoutuneen ruumiin, vaikka se aiheuttaa heissä vastenmielisyyden väristyksiä ja kuvotusta. Teatteriesitysten outouden viehätys perustuu samaan ilmiöön.

⁴ Artikkelissaan Maijastina Kahlos tutkii erityisesti magian, ”heresian” ja tulevaisuuden ennustamisen linkittymistä uteliaisuuteen. Antiikin keisarit turvautuivat yleisesti ennustuksiin (divinaatioihin), vaikka niiden tekeminen olikin säädeltyä. Kristillisellä aikakaudella ennustuksia käytettiin edelleen, mutta niiden perusteet ja luonne muuttuivat. Kahlos osoittaa, että kriittisyys vääränlaista uteliaisuutta kohtaan perustui usein tarpeeseen luokitella tietoa joko sallittuun tai kiellettyyn, ja sen taustalla oli poliittiset syyt.

Augustinuksen kielteinen suhtautuminen tällaiseen turhaan uteliaisuuteen tulee selväksi. Hän kertoo elävästi siitä, miten mieli voi toisinaan olla täysin uteliaisuuden pauloissa. Siksi hän itsekkään ei mene enää nykyisin näytöksiin tai teatteriesityksiin katsomaan, miten koira ajaa jänistä. Mikäli hän kuitenkin sattumoisin näkee koiran ajavan jänistä takaa luonnossa, tilanteen seuraaminen tempaisee edelleenkin täydellisesti hänen mielenkiintonsa, halusi hän niin tai ei. Vaikka hän ei pysäytäkään ratsuaan katsomaan takaa-ajoa, hänen mielen inkliinaationsa kääntyy seuraamaan tilanteen etenemistä. Tätä hän pitää osoituksena oman luonteensa turhuudesta ja heikkoudesta. Samainen mielen lipsahtelu satunnaisuuksien seuraamiseen häiritsee usein myös kristityn rukouselämää.

Augustinus ei käsittele uteliaisuutta ainoastaan suhteessa tiedonintressin perusteisiin ja tiedon suuntautumiseen, vaan liittää uteliaisuuden yleiseen moraalifilosofiseen kysymykseen ihmisen perustavaa laatua olevasta paheellisuudesta. Paheellisuus on sekä ymmärryksen vääristymää että viehtymystä aistittaviin kohteisiin. Hänen argumentaationsa perustuu Johanneksen kirjeen tekstiin 1. Joh. 2: 14–16, jonka mukaan ihmisessä toimii lankeemuksen seurauksena kolmiosainen paheellinen halu: lihan himo, silmien himo ja kunnianhimo. Augustinuksen mukaan ne manifestoituvat ihmisessä lihan himona, uteliaisuutena ja ylpeytenä. Nämä paheet ovat normaalien inhimillisten halujen patologioita, vääristymiä. Uteliaisuus ei ole Augustinukselle vain harmitonta mielen vaeltelua tai tiedon intressin vinoutumaa, vaan sillä on merkittäviä kielteisiä seurauksia kristityn ihmisen elämässä. Ennen kaikkea se johtaa sielun rauhan ja tasapainon menetykseen ja lankeemukseen.

Augustinus tekee kiinnostavan erottelun paheellisen intellektuaalisen uteliaisuuden (*curiositas*) ja kristityille suositeltavan ihmettelyn (*admiratio*) välillä. Niitä yhdistää se, että ihminen ei kykene ymmärtämään kohdetta, johon hänen miensä on kuitenkin syystä tai toisesta suuntautunut. Ihmettelyn kuvaukset ja mielen toiminta muistuttavat usein uteliaisuutta, mutta ihmettely sisältää kunnioittavan ja arvostavan asenteen luonnon ihmeellisyyksiä ja niiden luoja kohtaan ilman hillitöntä tiedonhalua. Sekä Augustinuksella että myöhemmillä kirjoittajilla tyyppillisesti ihmettelyyn sisältyy mielen passiivinen ja vastaanottava elementti, kun taas uteliaisuus on aktiivista mielen liikettä. Ihmettelyn ja uteliaisuuden väliset käsitteelliset erot eivät olleet aina kovin selviä myöhemmissä pohdinnoissa (Palmén 2021).

Augustinuksen usein suorasukaisen epäluuloinen suhtautuminen uteliaisuutta kohtaan näkyy selvästi sekä muissa myöhäisantiikin että keskiajan teksteissä, joissa varoitetaan uteliaisuuden kielteisistä vaikutuksista. Augustinuksen merkityksen korostaminen on johtanut siihen, että uteliaisuuden historiaa on tulkittu usein yksipuolisesti ja väitetty, että uteliaisuuden mahdolliset myönteiset piirteet on tunnustettu vasta uudella ajalla – kun kirkon asema muuttui ja luonnontieteet kehittyivät nopeasti.⁵ Tätä yksinkertaistettua mallia vastaan on esitetty, että jo Tertullianus (k. 230) puhuu oikeutetusta uteliaisuudesta ja vertaa sitä turhaan uteliaisuuteen. Hänen mukaansa oikeutettu ja välttämätön uteliaisuus on joskus perusteltua, vaikkakin liiallinen uteliaisuus johtaa vääraoppisuuteen. Toisaalta parhaimmillaan henkilön uteliaisuus voi johtaa

⁵ Tutkimuksessa on usein korostunut Augustinuksen kielteinen suhtautuminen uteliaisuuteen nimenomaan sen väärän tiedon intressin vuoksi. Esimerkiksi vaikutusvaltaisessa tutkimuksessaan Hans Blumenberg (1973) korostaa Augustinuksen uteliaisuutta koskevan diskurssin merkitystä keskiajalla ja uudella ajalla tieteenfilosofian näkökulmasta. Myöhemmin tutkimuksessa on tuotu esiin, että uteliaisuudesta käytävässä keskustelussa tulee ottaa huomioon myös moraaliteologiset implikaatiot sekä uteliaisuus-diskurssi myös monastisessa perinteessä (Newhauser 1982).

jopa siihen, että ei-kristitty kiinnostuu kristinuskosta ja tutustuu sen opetukseen tarkemmin (Tertullianus, *De anima* 58; ks. Kahlos 2018, 136).

Uteliaisuuden moni-ilmeinen historia tulee esiin antiikin erämaaisien tuottamissa teksteissä, joissa mainitaan myös uteliaisuuden paheellisuus. Heidän näkemyksensä poikkeavat kuitenkin Augustinuksen esittämästä mallista. Esimerkiksi Johannes Cassianus (k. 435) pohti uteliaisuutta vaikutusvaltaisissa monastista teologiaa edustavissa kirjoituksissaan, joiden tavoitteena oli kehittää askeettisia ja yhteisöllisiä elämänmuotoja. Hänen synnillisiä mielenliikkeitä käsittelevästä teoriastaan kehittyi myöhemmin seitsemän kuolemansynnin luettelo. Cassianuksen mainitsemien synnillisten mielenliikkeiden joukossa on *acedia*, jonka eräänä alalajina on uteliaisuus. Akedia on vaikeasti määriteltävä mielen paheellinen dispositio, joka näyttäytyy laiskuutena, mielen tylsyytenä sekä suruna. Akedia on surua ja vastentahtoisuutta hengellisestä hyvästä ja se tekee ihmisestä haluttoman ja laiskan ryhtymään hyviin töihin. Tämän seurauksena akedia johtaa myös saamattomuuteen, mutta sen viheliäisimpiä seurauksia ovat katkeruus ja epätoivo. Uteliaisuus on siten itsekontrollin menettämistä ja mielen suunnan hajoamista. Akedian niin kutsuttuihin ”paheellisiin tyttäriin” kuuluu muitakin uteliaisuuden kaltaisia mielen liikkeitä. Näitä ovat muun muassa levottomuus, mielen ja ruumiin epästabiilius, mielen vaeltelu, monisanaisuus ja joutilaisuus (*Conlationes* 5, cap. 16). Vaikutusvaltainen Gregorius Suuri (k. 604) linkitti akedian ja surun (*tristitia*) yhteen ja mainitseekin mielen epämääräisen vaeltelun ja uteliaisuuden tyypillisenä surun ilmenemismuotona (Wenzel 1967). Gregorius Suuri myös toteaa yksiselitteisesti, että uteliaisuus on vakava pahe (*Homiliarum in Evangelica* lib II, XXXVI, 4). Keskiajalle periytyi siis antiikista monipuolinen ja rikas uteliaisuutta käsittelevä keskustelu.

Keskiajan hengelliset harjoitukset: häiritsevää uteliaisuutta ja uteliaisuuden yllättäviä hyötyjä

Keskiajalla uteliaisuutta ei luettu seitsemään kuolemansyntiin, mutta siihen viitattiin usein eksplisiittisesti paheena. Uteliaisuuden synnin toimintasäde oli hämmästyttävän laaja. Halu spekuloida luonnonfilosofisilla teemoilla kuului itseoikeutetusti uteliaisuuden piiriin, mutta uteliaisuuden aiheuttamina synteinä pidettiin myös retoristen keinojen käyttöä, mieltymystä erikoisiin vaatteisiin tai antiikin logiikan sovellusten hyödyntämistä teologian harjoituksessa. Uteliaisuus oli myös sosiaalinen synty, joka ilmeni juoruiluna. Uteliaisuuden synnit tuli tunnustaa ripittäytymisen yhteydessä. Mitä moninaisimmat maininnat uteliaisuuden synnistä ja sen seurauksista kertovat kirjoitusajankohdan kontekstista ja akuuteista keskusteluaiheista. (Newhauser 1982, 561–562).

Uteliaisuus ei kuitenkaan viittaa keskiajalla aina pahaan uteliaisuuteen, vaan se ymmärrettiin toisinaan myös neutraalina mielen toimintana. Lisämääreet ’paha’ (*mala*), ’neutraali’ (*media*) tai ’hyvä’ (*bona*) ohjasivat tulkintoja siitä, mitä uteliaisuudella tarkoitettiin milloinkin. Ihmisen tahdon akti, intentio oli keskeinen määrittävä tekijä siinä, minkälaisena toimintana uteliaisuus miellettiin. Uteliaisuudesta tuli paha silloin, kun henkilön tahto ei ollut suuntautunut oikein tai uteliaisuus oli kohtuuttoman voimakasta. Seuraavaksi esittelen tarkemmin 1100-luvun filosofi-teologien ajatuksia uteliaisuudesta. Ne voidaan jakaa kolmeen päälinjaan, jotka ovat (1) uteliaisuuden haitat yhteisöelämässä, (2) uteliaisuuden haitat ja hyödyt tiedonhankinnassa sekä (3) uteliaisuuden haitat ja hyödyt hengellisessä harjoituksessa.

Luostarielämän kontekstissa uteliaisuus mainittiin erityisenä yhteisölliseen elämään pesiytyvänä paheena, jolloin ihmiset ovat kiinnostuneita toistensa tekemisistä ja sanomisista. Tunnettu 1100-luvun teologi Bernard Clairvaux'lainen (k. 1153) yhdisti omissa teoksissaan elementtejä sekä monastisesta teologiasta että Augustinukselta (Leclercq 1992). Sisterssiläisille sääntökuntatovereille laatimassaan teoksessa *De gradibus humilitatis* Bernard pohtii uteliaisuuden roolia erityisesti yhteisöllisessä elämässä. Hänen mukaansa uteliaisuus on yksi ylpeyden ilmenemismuodoista. Se on ensimmäinen ja kaikkein vaarallisin ylpeyden laji, joka avaa reitin muille ylpeyden lajeista, joita on yhteensä kaksitoista. Bernardin tekstissä korostuvat Cassianuksen käytännölliset näkökulmat ja pohdinta uteliaisuuden kielteisistä seurauksista yhteiselämälle eli uteliaisuuden sosiaalinen ulottuvuus. Uteliaisuus on häiritsevää erityisesti silloin, kun tavoitteena on ylläpitää yhteisöllisen elämän tasapainoa. Bernard kirjoittaa:

Ylpeyden ensimmäinen aste on uteliaisuus. Sen toiminnan voit havaita seuraavista merkeistä. Katso tuota munkkia, jonka olet tähän asti luullut olevan järkvy ihminen. Hän on alkanut tuijottaa, hän nousee seisomaan, kävelee ympäriinsä tai istuu-tuu. Hän heittää päätään taaksepäin ja kiskoo korviaan. Näistä ulkoisista liikkeistä voit huomata selvästi hänessä tapahtuneen sisäisen muutoksen. Röyhkeä ihminen vinkkaa silmää, polkee jalkaa ja viittilöi sormillaan ja juuri näistä epätavallisista ruumiin liikkeistä näet hänen sairastuneen sielulliseen tautiin – huolettomaan laiskuuteen, jolloin ihminen siirtyy itsetarkkailun sijaan utelemaan muiden asioita. (*De gradibus* II, X).⁶

Uteliaisuuteen taipuvainen ihminen antaa katseensa ja muiden aistien vaeltaa asioihin, jotka eivät hänelle kuulu. Sen seurauksena henkilön mieli menettää tasapainon ja hän on surullinen tai iloinen ilman riittävää syytä ja saa esimerkiksi aiheettomia ja typeriä naurunpurskahduksia. Uteliaisuus yhdistyy Luciferin haluun nousta Jumalan kaltaisuuteen ja kaikkietävyvyyteen. Uteliaisuuden vastakohtana on nöyryyden hyve (*humilitas*). Uteliaisuus häiritsee munkin introspektiota, jolloin hän ei jaksa enää tutkailla omia syntejään nöyränä. Uteliaisuus on myös laiskuutta siten, että henkilöltä puuttuu itsekontrolli, eli mieli ei jaksa keskittyä oikeisiin kohteisiin. Näiden kaikkien syiden vuoksi uteliaisuus on haitallista kontemplaatiolle, sielun pyrkimykselle kohota Jumalaa kohti.

Bernard pohtii myös Raamatun esimerkkejä uteliaista naisista ja käsittelee sekä Eevaa että Jaakobin tytärtä Dinaa. Dinan uteliaisuus ei kohdistu mihinkään ja on fokuoimatonta mielen toimintaa. Hän kuitenkin tekee itsestään katsomisen kohteen ja herättää muissa uteliaisuutta (*De gradibus* II, X). Eevan toiminnassa voidaan sen sijaan nähdä esimerkki siitä, miten ihminen luulee olevansa turvassa. Väärästä turvallisuuden tunteesta hän lipeää kuitenkin uteliaisuuteen ja haluun tietää hyvä ja paha (*Parabola* 7).

Teksteissään Bernard kuvaa mielen liikettä eräänlaisena sinne tänne vaeltamisena tai eri maihin ja paikkoihin horjuvana juoksenteluna (*animi curiositatem qua modo huc, modo illuc quasi per diversa terrarum spatia instabiles currimus*). Meditoivan henkilön mieli ei voi kuitenkaan olla tällä tavoin utelias ja vaelteleva, vaan sen täytyy tiukasti kiinnittyä kohteeseensa. Uteliaisuus estää vain yhteen asiaan keskittyvän fokuoituvan työskentelyn (*Sententiae* 3, 114).

⁶ Keskiajan tekstien käännökset latinasta ovat omiani.

Lukuisissa esimerkeissä uteliaisuudella on ikäviä seurauksia, sillä se johtaa myös jonkin paheellisen asian kokeilemiseen. Uteliaat ajatukset johtavat siis konkreettisiin tekoihin. Uteliaisuutta vastaan voi taistella hurskaudella (*pietas*) ja pelon tunteella. Vaikka kielteiset huomiot uteliaisuudesta ovat Bernardin teksteissä selkeässä enemmistössä, hän mainitsee toisinaan uteliaisuuden myönteisen roolin. Esimerkiksi Laulujen laulun kommentaarissaan hän ylistää hurskasta uteliaisuutta (*curiositas pietatis*), joka voi näyttäytyä osana Raamatun lukemista. Myös hengellinen harjoitus voi joskus sisältää uteliaisuuden kaltaisia elementtejä silloin, kun mieli tutkii hengellisiä kohteita (*Sermones super Cantica canticorum*, 62). Uteliaan ihmisen ei ole syytä tutkia loputtomiin luonnon ilmiöitä, mutta enkelit tutkivat onnellisen uteliaina ja ihmellen luonnon salattuja syitä (*Sermones super Cantica Canticorum*, 19). Tässä esimerkissä uteliaisuus ja ihmettely muistuttavat toisiaan. Useimmiten ihmettelystä keskeinen määrittävä piirre on kuitenkin henkilön nöyryys, kun taas uteliaisuus on tyypillisesti ylpeän henkilön ominaisuus.

Pariisissa 1100-luvulla vaikuttaneessa Pyhän Viktorin luostarissa tieteenfilosofiset kysymykset nousivat keskeisiksi teemoiksi samalla, kun teologit kehittivät hengellisten harjoitusten systematiikkaa. Viktorilaisille oli tyypillistä kehittää malleja, joissa nämä elementit myös linkittyivät toisiinsa. Bernardin aikalainen Hugo Pyhäviktorilainen (k. 1141) viittaa uteliaisuuteen osin samoin painotuksin kuin Bernard, mutta tieteiden luokittelusta kiinnostuneelle Hugolle uteliaisuuden yhteys tietämiseen ja luonnonfilosofisiin kysymyksiin on selkeämpi. Aristoteeliseen tapaan Hugo painottaa, miten halu tietää on jokaisen sielun luonnollinen ominaisuus. Tietäminen voi kuitenkin päämääriltään suuntautua joko hyvää tai pahaan. *De divinitate* -teoksessa Hugo mainitseekin uteliaisuuden synnillisen version, jolloin tietoa tavoittelevalla henkilöllä ei ole aitoa halua ymmärtää perimmäisiä syitä, vaan hän instrumentalisoi tietoa ja pyrkii myymään sitä. Hän mainitsee paheksuvaan sävyyn erityisesti pakanafilosofit, jotka käyttävät taikauskaisia, maagisia keinoja ymmärtääkseen luonnon toimintaa. Tästä huolimatta hän esittää myös mahdollisuuden, että uteliaisuus voi toisinaan myönteisesti provosoida aitoa totuuden etsintää (*Didascalicon* I, 6.11). Välillä Hugon teologiset painotukset johtavat kuitenkin yksiselitteisen kielteiseen kuvaan uteliaisuudesta. *De sacramentis* -teoksessa hän toteaaakin, miten uteliaisuus on halua tietää asioita, jotka ovat turhia uskon näkökulmasta ja siten arvotonta mielen liikehdintää.

Hugon oppilas Rikhard Pyhäviktorilainen (k. 1173) omaksui edeltäjiensä näkemykset, minkä seurauksena hänenkin teksteissään näkyy, miten uteliaisuus voi olla noviisille häiritsevä ominaisuus, josta on päästävä eroon. Rikhardin omat tekstit todistavat kuitenkin myös elävästi siitä, miten käytännöllisesti hän toisinaan suhtautui uteliaisuuteen eikä välttämättä linkitä sitä hyveitä tai paheita koskevaan teoretisointiin. Esimerkiksi erään tilausteoksensa alussa hän valittelee sitä, miten kauan kirjoitustyö on kestänyt. Kompensoidakseen myöhästymisen mahdollisesti aiheuttamaa harmia Rikhard on päättänyt tehdä poikkeuksellisen hyvää työtä. Teoksensa alussa Rikhard analysoi Jesajan muutamien jakeiden merkitystä (Jes. 1:5–6) ja sitä, miten ne kertovat sielun epäterveestä tilasta. Hän kertoo tulkinneensa ja ihmetelleensä Raamatun tekstiä uteliaan joutilaana ja joutilaan uteliaina. Kiinnittäen huomionsa tekstin syvyyteen hän on edennyt kuin tutkimusmatkailija eikä kiireinen matkustaja. Näin hän on uteliain mielin tuottanut tekstiinsä sekä oikopolkuja että risteäviä sivureittejä (*De statu*, prologi).

Rikhard antaa tilaa uteliaisuudelle myös osana hengellisiä harjoituksia. Hengellisiin harjoitukseen ja kontemplaation analyysiin perehtynyt Rikhard ajatteli, että todella sitoutunut ja itsensä tunteva munkki saattoi antaa mielensä vaellella uteliaina – jos se oli osa kontemplaatiota.

Hänen teoksissaan voidaankin havaita sekä kielteinen että myönteinen tapa ymmärtää uteliaisuuden rooli hengellisessä elämässä.

Utelaisuuden kielteinen rooli tulee esiin *Benjamin minorissa*, noviiseille suunnatussa harjoituskirjassa. Siinä Rikhard analysoi laajasti häpeän tunnetta ja pohtii, minkälaisia ajatuksia häpeän kanssa kamppailevalla yhteisöelämää elävällä henkilöllä tyypillisesti on. Hän kuvaa, miten häpeä on kuin Jaakobin tytär Dina. Dinan into kuljeskella vapaasti ulkosalla muita ihmettelemässä on tyypillistä häpeävälle ja oman epäonnistumisensa kanssa painivalle ihmiselle. Jos henkilö kokee häpeää omista virheistään, hän on kiinnostunut tietämään, ovatko muut ihmiset mahdollisesti tehneet samanlaisia virheitä. Mikäli näemme samoihin virheisiin sortuneita kanssakristittyjä, saamme tästä lohdutusta. Juuri tämän vuoksi seuraamme uteliaina muita ihmisiä. Rikhardin mukaan utelaisuus näkyy seuraavalla tavalla:

Näin ollen me alamme katsella muiden tekemisiä, usein tutkaillen heidän kasvojaan, eleitään ja koko ruumiin kannattelua ja kuuntelemme ilomielin muiden selontekoja heidän tekemisistään. Näin Dina työskentelee saadakseen tietää muiden ihmisten ulkoisista tavoista heidän sisäisen sielunsa tilan, ja mistä muusta onkaan kysymys kuin siitä, että itsensä hylkäämisen jälkeen hän menee katsomaan muita naisia ja vaeltelee ulkosalla. (*Benjamin minor*, LI)

Dinan kaltaisesti toimiva utelias ihminen on tehnyt syntiä ja ikään kuin hyljännyt itsensä. Sen sijaan, että langennut henkilö katuisi ja kestäisi häpeänsä, hän päätyykin uteliaana kaivelemaan muiden lankeemuksia. Tässä esimerkissä uteliaisuuden kytkös yhteiselämän ilmiöihin ja tavoitteeseen hallita sosiaalista kanssakäymistä on selvä. Dinan uteliaan naisen personifikaatio muistuttaa Bernardin mallia.

Benjamin minor on kirjoitettu vasta-alkajille, mutta hengellisessä elämässä edistyneemmille tarkoitettussa *Benjamin majorissa* Rikhard puhuttelee henkilöitä, joiden sielu on harjaantunut ja tunteet hillitty ja järjestetty hyveiksi. Yhteisöelämän ongelmiin ei enää palata. Sen sijaan Rikhard oli ilmeisen kiinnostunut pohtimaan tiedon muodostusta ja sitä, miten ihminen voi ymmärtää näkymättömiä ja jopa jumalallisia kohteita. Hänen uusplatonistisessa mallissaan ihmisen tulee ihmetellä ja tutkia kaikkia näkyviä kohteita ja edetä näkyvien kohteiden tutkimuksen kautta ymmärtämään näkymättömiä, ikuisia kohteita. Tätä kutsutaan näkyvien kautta kohti näkymättömiä eli *per visibilia ad invisibilia* -ajatteluksi (Coulter 2006).

Erityisen kiinnostunut hän on analysoimaan kontemplaation ensimmäisiä askelmia ja niihin liittyviä mielenliikkeitä. Niinpä teoksen alkuluvuissa Rikhard kuvaa yksityiskohtaisesti sitä, miten ihminen tutkii aistien ja mielikuvituksen avulla aistittavia kohteita ja miten hänen rationaalinen ajattelunsa vähitellen aktivoituu. Tässä eräänlaisessa esirationaalisessa vaiheessa kontemploivan henkilön mieli on vapaassa liikkeessä. Hän kuvaa useaan otteeseen mielen nopeaa ja moniin suuntiin tapahtuvaa liikettä, joka etenee sinne tänne. Usein tämä mielen vaeltelu yhdistetään mielikuvituksen toimintaan ja/tai ihmettelyyn (*admiratio*). Varsinkin kontemplation alkuvaiheessa mieli havainnoi erilaisia näkyviä olioita ja niiden ominaisuuksia liikkumalla sinne tänne, *”huc illucque vagare”*. Tämä aktiivinen ja toisinaan fokusoimaton mielen liikkuminen edeltää varsinaista kohteiden rationaalista analyysiä, sillä henkilö ei vielä tutki olioiden kausaalisia syitä tai mahdollisia rationaalisia periaatteita.

Rikhard kannustaa kontemplaation alkutaipaleella kokeilemaan mielen harhailua ja kiinnittymään asioihin, jotka kiinnostavat juuri henkilöä itseään. Ihmettely ja utelaisuus linkittyvät

mielikuvituksen toimintaan ja muistuttavat toisiaan. (*Benjamin major* I, 5). Kiinnostavasti vastakkaisen esimerkin mielen haitallisesta vaeltelemisestä hengellisessä harjoituksessa antaa Rikhardin aikalainen Petrus Cellensis (k. 1183), joka varoittaa kontemplaatioissa edistyvää henkilöä turhasta uteliaisuudesta ja mielen liikehdinnästä sinne tänne. Hänen mukaansa kristityn tulee enkelten lailla nousta hengellisessä harjoituksessa tarkasti askel askeleelta eikä vaellellen sinne tänne (*De disciplina claustrali* 4).

Benjamin majorin loppupuolella kontemplaatioissa edetään sen ylimmille asteille ja käsitellään ekstaasia, jossa ihmisen mieli tempautuu yliluonnollisten kohteiden katselemiseen. Ainoastaan harjaantunut ja kontemplaation alimpia portaita vaivalla ja työllä edennyt sielu voi kokea ekstaasin. Ekstaasiin kuuluu ihmettelyn laajeneminen, hämmästyminen, mielen pimeneminen ja lopulta täydellinen ilo. Rikhard toteaa, miten pyhimpien ihmisten luonto kohooa itsensä yläpuolelle ja ylitsevuotavassa ilossa tempautuu itsensä ulkopuolelle. Ekstaasin yksityiskohtien ymmärtämisen edellyttää nimenomaisesti uteliaista mieltä, halua edetä yhä tarkempaan käsitykseen ekstaasin eri osista. (*Benjamin major* V, 14)

Keskiajan skolastiikka: Tuomas Akvinolaisen käsityksiä tiedonhalusta ja akediasta

Sydänkeskiajalla jatkui vilkas keskustelu uteliaisuuden roolista ihmismielen toiminnassa. Augustinuksen näkemykset tunnettiin hyvin, samoin aiempien vuosisatojen pohdinnat uteliaisuuden eri muodoista kristityn elämässä. Aristoteleen *Metafysiikan* latinannoksen levitessä yhä laajemman lukijajoukon pariin 1200-luvulla uteliaisuutta koskevat pohdinnat saivat uusia muotoja. *Metafysiikan* ensi riveillä Aristoteles toteaa, miten kaikki ihmisen haluavat luonnostaan tietää. Tämä näky erityisesti siinä nautinnossa, jota ihmiset kokevat havaitessaan asioita aistiensa kautta. Selkeästi tämä ominaisuus tulee esiin juuri näköaistin alueella ja sitä koetaan myös tarkoituksettomista havainnoista (*Metafysiikka* I, 1). Vaikka Aristoteles ei viittaa suoraan uteliaisuuteen, hänen kuvauksensa mielen toiminnasta epäsuorasti oikeuttaa ihmisen käyttämään uteliaisuuttaan tiedonhankinnassa sekä rakentamaan aistihavaintoihin perustuvaa tietämystään. Tämän seurauksena myös *curiositas*-sanaa käytettiin toisinaan myös neutraalissa merkityksessä, joka viittasi ihmisessä olevaan perustavaan haluun tietää.

Tuomas Akvinolaisen (k. 1274), keskiajan tunnetuimman filosofi-teologin kirjoitukset ilmentävät hyvin uteliaisuus-keskustelun monipuolisuutta. Kootusti Akvinolaisen näkemys uteliaisuudesta tulee esiin hänen vaikutusvaltaisessa teoksessaan *Summa theologiae* (ST II, II, q. 167). Akvinolainen hyväksyi aristoteelisen ajatuksen siitä, miten sielu haluaa luonnostaan tietää asioita. Hänen mukaansa tätä halua täytyy kuitenkin hillitä, sillä liiallisena tämä halu muuttuu *curiositas*-paheeksi.

Curiositas on siis ylenmääräistä halua tietää. Eräänlainen myönteinen vastakohta uteliaisuudelle on tarkkuus ja huolellisuus (*studiositas*), kohtuullisuuden alalaji. Sen tehtävänä on ohjata ja hillitä tiedonhalua. Kuten *Summan* kvestiot 167 ja 168 osoittavat, uteliaisuus voi kohdistua sekä intellektuaalisiin kysymyksiin että aistitietoon. Akvinolainen tekee tärkeän käsitteellisen erottelun totuuden tietämisen ja totuuden tietämisen halun välillä. Totuuden tietäminen on itsessään suositeltavaa ja oikein, vaikka se voi olla niissä tapauksissa väärin, jos henkilö käyttää tietoa synnin tekemiseen tai ylpistyy tietämistään asioista. Sen sijaan tiedonhalu voi olla oikein tai väärin, se voi suuntautua moniin eri asioihin ja motivoitua eri syistä.

Akvinolainen havainnollistaa paheellista uteliaisuutta antamalla neljä esimerkkiä intellektuaalisen tiedonhalun järjestäytymättömästä toiminnasta. Ensimmäinen esimerkki kuvaa monen kokemaa mielen harhailua kesken tärkeiden opintojen. Henkilön pitäisi keskittyä tärkeään tehtävään, mutta hän päätyykin vähemmän hyödyllisten tekstien pariin. Kirkkoisä Hieronymuksen värikästä kieltä siteeraten Akvinolainen kuvaa, miten papit hylkäävät evankeliumitekstit ja profeetat sekä päätyvät lukemaan näytelmätekstejä ja laulamaan rakkauslauluja. Toisessa esimerkissä uteliaisuus kohdistuu tulevaisuuden tapahtumiin ja saa ihmisen kiinnostumaan taikauksesta ja ennustuksista. Tällainen tiedonhalu on lähtökohtaisesti väärin. Kolmannessa esimerkissä ihminen haluaa tietää totuuden luoduista olennoista, mutta ei suostu tunnustamaan kaiken tiedon lähtökohtaa eli Jumalaa, vaan pitää itseään totuuden omistajana. Neljännessä esimerkissä ihminen ei hyväksy oman ymmärryksensä rajoja, vaan pyrkii tietämään oman käsityskykynsä ylittäviä asioita.

Oikealla tavalla järjestäytynyt aistitieto on sallittua ja jopa hyveellistä, jos sen avulla ylläpidetään elämää tai pyritään ymmärtämään intellektuaalisia totuuksia. Aistikohteisiin kohdistuva tiedonhalu voi olla myös paheellista ja siten uteliaisuudeksi luokiteltavaa toimintaa. Ensinnäkin Akvinolainen muistuttaa Augustinuksen esimerkistä, jossa ihmisen katse tempautuu kesken tärkeiden puuhien seuraamaan koiraa pakenevan jäniksen juoksua. Tämä on täysin hyödytöntä. Toisekseen aistitieto voi suuntautua johonkin paheelliseen: se voi olla naisen katselua ja johtaa himon syntymiseen tai turhanaikaista toisten ihmisen asioihin puuttumista.

Tiedonhaluun ja sen analyysiin keskittyvät tekstit ovat keskeisiä Akvinolaisen teksteissä, jotka yhdistävät elementtejä Augustinuksen uteliaisuus-diskurssista sekä Aristoteleen tiedon teoriasta. Monastisesta teologiasta tuttu akedia-teema ja sen yhteys uteliaisuuden syntiin on kuitenkin hänelle myös tuttu. Hän käsittelee mielen levottomuutta (*evagatio mentis*), akedian synnin tyypillistä oiretta. Akedia on kuolemansynti, hengellisen hyvän vastustuksesta syntyvää surua. Hyvän vastustus ja välttely ilmenee usein mielen vaelteluna kohti kiellettyjä asioita. Akvinolainen kirjoittaa:

Tätä mielen halua rynnätä erilaisten asioiden perään sekasortoisesti ja ilman tarkoitusta, tapaa vaeltaa, sanotaan mielen levottomuudeksi. Mikäli se sisältyy mielikuvituksen kykyyn, sitä kutsutaan uteliaisuudeksi. Mikäli se vaikuttaa meidän puheeseemme, kyseessä on puheliaisuus ja jos se näkyy ruumiillisena tapana vaihtaa paikkaa, kyseessä on ruumiin levottomuus (*ST II, II, q. 35 a 4*).

Uteliaisuutta koskevien tekstien moni-ilmeisyydestä kertoo se, miten mielikuvituksen ja uteliaisuuden tyyppiominaisuudet voidaan esittää tällä tavoin häiritsevinä mielen liikkeinä tai ottaa osaksi hengellistä harjoitusta tai jopa kirjoitustehtävää, kuten Rikhard Pyhäviktorilaisen esimerkki osoittaa.

Johtopäätökset: uteliaisuuden hyve ja pahe

Modernissa psykologisessa tutkimuksessa on esitetty teoria uteliaisuuden kolmesta ulottuvuudesta, jotka ovat kognitiivinen, aistikokemuksellinen ja sosiaalinen (Reio et al. 2006). Myös antiikin ja keskiajan tekstit osoittavat, miten uteliaisuus voi olla tietämiseen liittyvää, aistielämyksiä kiihottavaa tai esiintyä tyyppillisesti sosiaalisissa vuorovaikutustilanteissa.

Historiallisten tekstien tarkastelu myös ilmentää, miten uteliaisuutta kuvataan usein mielen levottomuutena, liikkumisena ja harhailuna. Jos huomio kiinnitetään pelkkään mielen liikkeeseen ilman selvitystä kontekstista, kuvaukset mielen levottomasta ja harhailevasta liikkeestä ovat yllättävän samankaltaisia riippumatta siitä, puhutaanko paheellisesta vai hyveellisestä toiminnasta.

Uteliaisuuden hyveellisyyden tai paheellisuuden määrittelee henkilön voluntaarinen dispositio eli tahdonalainen mielen suuntautuminen. Tällöin on keskeistä pohtia, mikä on uteliaan ihmisen toiminnan päämäärä ja tarkoitus. Paheellisessa uteliaisuudessa tahto on suuntautunut vääränlaisiin kohteisiin tai se on laiska ja kykenemätön pitäytymään oikeanlaisissa kohteissa.

Kootusti on mahdollista todeta, että henkilön oma väärä asenne tietämiseen, tiedon väärät kohteet ja tiedon rajojen ylittäminen tekevät uteliaisuudesta tiedollisen paheen. Uteliaisuus on puolestaan sosiaalinen pahe silloin kun se edistää individualismia, kohdistuu muiden ihmisten tekemisiin turhaan tai kun sen avulla oikeutetaan oma paheellinen toiminta. Paheellisuudella on eri asteita siten, että uteliaisuus voidaan nähdä Aadamin ja Eevan synnin päämotiivina tai vain satunnaisena luonnonilmiöiden katseluna. Henkilön oma asenne ja luonne ovat keskeisessä roolissa siinä, miten uteliaisuus lopulta ilmenee ja kuinka vaarallista se on.

Analysoimissani teksteissä mielen utelias levottomuus on pääosin häiritsevää. Vain poikkeustapauksissa siitä voi olla hyötyä uskonnollisessa elämässä. Tämä tulee esiin erityisesti keskiajan hengellisissä harjoituksissa, joissa henkilön oletettiin jo kouluttautuneen sielunsa ja mielensä hallinnassa. Aloitteijoille uteliaisuutta ei voinut suositella. Monissa teksteissä sen sijaan ihmettely edustaa eräänlaista myönteistä uteliaisuutta, jolloin henkilö nöyrytyy ymmärtämään oman rajallisuutensa. Myös myönteiset tai suorastaan hyveelliset kuvaukset uteliaisuudesta liittyvät tietämiseen. Luonnon ja sen ilmiöiden ihmettely on sallittua ja kannatettavaa. Toisinaan ihmettelevän mielen kuvaukset muistuttavat uteliaan mielen toimintaa. Tämä näkyy erityisesti uusplatonistisesta virittyneissä hengellisissä teksteissä.

Artikkelin tavoitteena on ollut ymmärtää uteliaisuuden käsitettä ja ilmiötä historiallisissa teksteissä aiempaa paremmin, mutta myös avartaa modernia uteliaisuuteen liittyvää keskustelua ja pohtia sitä, minkälaisiin arvoihin ja maailmankatsomuksellisiin elementteihin oma moderni näkemyksemme uteliaisuudesta perustuu. Antiikin ja keskiajan nykysäilyksistä poikkeavat näkemykset haastavat meidät kysymään, mitä tarkoitamme uteliaisuudella ja minkälaisia normatiivisia reunaehtoja me sille nykypäivänä asetamme (jos asetamme).

Vaikka tässä artikkelissa on mahdotonta vastata tyhjentävästi siihen, minkälaisia mahdollisesti paheellisia tai hyveellisiä uteliaisuuden muotoja nykyään esiintyy, joitakin tyyppiesimerkkejä voi silti esittää. Sosiaalista uteliaisuutta vastaa ehkä parhaiten viihdeteollisuus ja sosiaalinen media, jotka saavat käyttövoimansa uteliaisuudesta, aivan kuten Augustinuksen kuvaamissa sirkushuveissa tai Bernardin esimerkissä, jossa uteliaat munkit vilkuilevat toisiaan hihitellen. Turhiin asioihin harhailu ja mielen fokusoimattomuus tulee hyvin esiin nettimaailmassa.

Passiivisesti nettiä selaava ja sivulta toiseen klikkaava ihminen voi vaipua Cassianuksen esittämään akedian syntiin ja tylsin mielin tuntee epäselvää surun tunnetta. Tiedollinen uteliaisuus ja siihen liittyvät paheet näkyvät silloin, kun tieteentekijä ei ymmärrä omia rajojaan ja harkitsemattomasti uteliaisuutensa ohjaamana etenee tutkimuksessaan eettisesti kestävämmällä tavalla. Toisaalta uteliaisuuden motivoivat ja positiiviset eli hyveelliset ominaisuudet on nykypäivänä laajasti tunnustettu. Näidenkin osalta voi olla kiintoisaa pohtia esimerkiksi sitä, onko

hyvää hengellistä uteliaisuutta olemassa ja minkälaista se voisi käytännössä olla. Voimme myös kysyä, onko nykyaikana tilaa Rikhardin kuvaamalle joutilaan uteliaalle kirjoitustyölle, jonka lopputulos on teiden, oikopolkujen ja risteyksien miellyttävä kokonaisuus.

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Augustinus Aurelius

1981 *Confessiones*. – L. Verheijen (toim.), Corpus Christianorum Series Latina 27. Turnhout: Brepols.

Augustinus Aurelius

1998 *De Genesi contra Manichaeos*. – D. Weber (toim.), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 91. Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Bernard Clairvaux'lainen

1963 *Bernardi opera*. – J. Leclercq & H.M. Rochais (toim.), Roma: Editiones Cistercienses.

Einstein, Albert

Kirje Carl Seeligille 11.3.1952. The Albert Einstein Archives, 39-013.
<http://www.albert-einstein.org/archives4.html>

Gregorius Suuri

1857 *Homiliae in Evangelia*. – J.-P. Migne (toim.), Paris: Patrologia Latina 76, 1076–1312.

Hugo Pyhäviktorilainen

1854 *De sacramentis christianae fidei*. – J.-P. Migne (toim.), Paris: Patrologia Latina 176, 173–618.

Hugo Pyhäviktorilainen

1939 *Didascalicon: de studio legendi*. – C.H. Buttmer (toim.), Washington: The Catholic University Press.

Hugo Pyhäviktorilainen

1982 *Sententiae de divinitate*. – A.M. Piazzoni (toim.), *Studi Medievali* 23:2, 861–955.

Johannes Cassianus

1886 *Conlationes*. – M. Petschenig (toim.), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 13. Wien: Tempsky.

Petrus Cellensis

1977 *De disciplina claustrali*. – De Martel (toim.), Sources chrétiennes 240. Paris: Editions du Cerf.

Rikhard Pyhäviktorilainen

1967 *De statu interioris hominis post lapsum*. – Jean Ribailier (toim.), *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 42, 7–128.

Rikhard Pyhäviktorilainen

1997 *Les douze patriarches ou Benjamin minor.* – Jean Châtillon & Monique Duchet-Suchaux (toim.), Sources chrétiennes 419. Paris: Editions du Cerf.

Rikhard Pyhäviktorilainen

2013 *De contemplatione (Beniamin maior).* – J. Grosfillier (toim.), Sous la règle de saint Augustin 13. Paris: Turnhout.

Tuomas Akvinolainen

1948–1950 *Summa theologiae.* – P. Caramello (toim.), Turin: Marietti.

Kirjallisuus

Agar, Jon

2017 2016 Wilkins-Bernal-Medawar Lecture: The Curious History of Curiosity-Driven Research. *Notes rec* 71: 409–429.

<https://doi.org/10.1098/rsnr.2017.0034>

Benedict, Barbara

2001 *Curiosity: A Cultural History of Early Modern Inquiry.* Chicago: University of Chicago Press.

Berlyne, Daniel E.

1966 Curiosity and Exploration. *Science, new series* 153 (3731): 25–33.

<https://doi.org/10.1126/science.153.3731.25>

Blumenberg, Hans

1973 *Der Prozess der theoretischen Neugierde.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Coulter, Dale

2006 *Per visibilia ad invisibilia: Theological Method in Richard of St. Victor (d.1173).* Bibliotheca Victorina XIX. Turnhout: Brepols.

Kahlos, Maijastina

2018 Christian Emperors, Divination, and Curiositas. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 61: 133–147.

Kenny, Neil

2004 *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany.* Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199271368.001.0001>

Kidd, Celeste & Benjamin Y. Hayde

2015 The Psychology and Neuroscience of Curiosity. *Neuron* 88:3: 449–460.

<https://doi.org/10.1016/j.neuron.2015.09.010>

Kivistö, Sari

2014 *The Vices of Learning: Morality and Knowledge at Early Modern Universities.* Leiden: Brill.

<https://doi.org/10.1163/9789004276451>

Labhardt, André

1960 Curiositas: Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion. *Museum helveticum* 17: 20.6–24.

Leclerq, Jean

1992 Curiositas et le retour à Dieu chez S. Bernard. *Recuils d'études sur Saint Bernard et ses écrits* 5: 319–329.

Manson, Neil C.

2012 Epistemic Restraint and the Vice of Curiosity. *Philosophy* 87:2: 239–259.

<https://doi.org/10.1017/S0031819112000046>

Newhauser, Richard

1982 Towards a History of Human Curiosity: A Prolegomenon to its Medieval Phase. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 56: 559–575.

<https://doi.org/10.1007/BF03375975>

Pappin, Gladden J.

2014 Directing Philosophy: Aquinas, Studiousness, and Modern Curiosity. *The Review of Metaphysics* 68:2: 313–346.

Palmén, Ritva

2021 Beyond Hope and above Expectation: Wonder in Hugh and Richard of St. Victor's Philosophical Psychology. – Corrado Bologna (toim.), *La cultura dei Vittorini e la letteratura medioevale*. Pisa: Edizioni della Normale.

Peters, Edward

2001 The Desire to Know the Secrets of the World. *Journal for the History of Ideas* 62: 593–610.

<https://doi.org/10.1353/jhi.2001.0038>

Peters, Edward

2010 *Libertas inquirendi* and the *Vitium curiositatis* in Medieval Thought. – James Muldoon (toim.), *Travellers, Intellectuals, and the World beyond Medieval Europe*, 1–10. London: Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9781315235622-1>

Reio, T. G., Jr., J. M. Petrosko, A. K. Wiswell, & J. Thongsukmag

2006 The Measurement and Conceptualization of Curiosity. *The Journal of Genetic Psychology* 167: 117–135.

<https://doi.org/10.3200/GNTP.167.2.117-135>

Torchia, Joseph, O.P.

2013 *Restless Mind: Curiositas & the Scope of Inquiry in St. Augustine's Psychology*. Milwaukee: Marquette University Press.

Walsh, P. G.

1988 The Rights and Wrongs of Curiosity (Plutarch to Augustine). *Greece & Rome* 35:1: 73–85.

<https://doi.org/10.1017/S0017383500028783>

Wenzel, Siegfried

1967 *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*. The Chapel Hill: University of North Carolina Press.