

TARTU ÜLIKOOL

Usuteaduskond

Kirikuloo õppetool

Taavi Laanepere

AQUINO THOMASE
SENTENTIA LIBRI ETHICORUM

JA

KONTEMPLATSIOON

Magistritöö

Juhendaja: mag Marju Lepajõe

Tartu 2004

SISUKORD

LÜHENDID	4
SISSEJUHATUS	5
1. ARISTOTELESE RETSEPTSIOON KESKAJAL	13
1.1. ARISTOTELESE TÕLKELOO PÕHIJONED	13
1.2. ARISTOTELESE RETSEPTSIOON ÜLIKOOLIDES	19
1.2.1. EKLEKTILINE ARISTOTELISM	23
1.2.2. TOMISTLIK ARISTOTELISM	26
1.2.3. RADIKAALNE ARISTOTELISM	27
1.3. TRADITSIOONILINE JA UUS ARISTOTELESE INTERPRETATSIOON	30
2. AQUINO THOMAS ARISTOTELESE KOMMENTEERIJANA	34
2.1. AQUINO THOMAS	34
2.2. THOMASE ARISTOTELESE KOMMENTAARID	36
2.3. KOMMENTEERIMISE PÕHIMÕTTED THOMASEL: ÜLDJOOINI	42
2.4. THOMASE KOMMENTAARIDE HERMENEUTILISED PRINTSIIBID	49
2.4.1. SUGESTIIVSED GLOSSID	51
2.4.2. KAHEMÕTTELISED GLOSSID	54
2.4.3. TENDENTSLIKUD GLOSSID	55
2.4.4. DIALEKTILINE LÄHENEMINE AUTORITEEDILE	57
2.4.5. SEMANTILINE JA MENTAALSE SISU EKSTERNALISM	60
3. NIKOMACHOSE EETIKA RETSEPTSIOON	65
3.1. THOMASE EELNE <i>NIKOMACHOSE EETIKA</i> RETSEPTSIOON	65
3.2. ALBERTUS MAGNUS JA <i>NIKOMACHOSE EETIKA</i>	72

3.3. THOMAS JA <i>NIKOMACHOSE EETIKA</i>	76
3.4. <i>SENTENTIA LIBRI ETHICORUM</i>	77
3.4.1. KOMMENTAARI ALUSTÕLGE	77
3.4.2. KOMMENTAARI KIRJUTAMISE AEG, KOHT JA EESMÄRK	78
3.4.3. KOMMENTAARI VORMILISED JA SISULISED KÜSIMUSED	83
4. KONTEMLATSIOON JA ÕNN	88
4.1. KONTEMLATSIOON JA ÕNN ARISTOTELESEL	88
4.2. KONTEMLATSIOON JA ÕNN AUGUSTINUSLIKUS TRADITSIOONIS	90
4.3. KONTEMLATSIOON JA ÕNN THOMASEL	93
4.4. <i>ST II-II</i> KÜSIMUSTE 180 JA 182 KONTEMLATSIOONI-KÄSITLUS	101
4.5. KONTEMLATSIOON THOMASE KOMMENTAARIS <i>SENTENTIA LIBRI ETHICORUM</i>	111
KOKKUVÕTE	132
KIRJANDUS	142
<i>SUMMARY:</i>	
<i>AQUINO THOMAS' SENTENTIA LIBRI ETHICORUM AND CONTEMPLATION</i>	141

LÜHENDID

<i>EN</i>	<i>Ethica nova</i>
<i>EV</i>	<i>Ethica vetus</i>
<i>LTK</i>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
<i>NE</i>	<i>Nikomachose eetika</i>
<i>SCG</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>SLE</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>ST</i>	<i>Summa theologiae</i>

SISSEJUHATUS

Teema valik ja piiritlus. Käesoleva magistritöö teema on Aquino Thomase (1224/1225–1274) kontemplatsiooni-käsitus ja selle kujunemine. Viimase osas on piirdutud eelkõige Aristotelese (384–322 e.Kr) mõju aspektide lähemale vaatlusele selles protsessis, lähtudes Aquino Thomase kommentaarist *Sententia libri Ethicorum (SLE)* Aristotelese *Nikomachose eetikale (NE)*.

Kontemplatsioon on mõiste, mis tänapäeva teoloogilistes teatmeteostes ja vastava teema käsitlustes on eelkõige seotud müstikaga ja monastilise teoloogiaga. Sarnases kontekstis vaadeldakse kontemplatsiooni ka teistes religioonides. Kõige kesksel kohal on õpetus kontemplatsioonist ja selle rakendamine zen-budismis, kus nimetus zen ise viitab enesessesüvenemisele või meditatsioonile, millele lääne kultuur osutab traditsiooniliselt sõnaga *kontemplatsioon*. W. Gasser nendib, et kontemplatsioon kui mõiste on ise mitmetähenduslik ja sellisena üsna erinevalt kasutatud, eristades üldist inimlikku kontemplatsiooni, kristlikku kontemplatsiooni ja kontemplatsiooni mittekristlikes religioonides.¹ Kui me otsime kontemplatsiooni mõistet saksa keeleroumi teoloogilistest teatmeteostest, siis ilmnevad tõepoolest erinevused juba märksõna määramises. Nii on märksõnade *Kontemplation* ja *Meditation* kõrval vast enam levinud *Beschauung*. Aquino Thomast nimetab kontemplatsiooniga seoses katoliikliku tagapõhjaga teatmeteos *Lexikon für Theologie und Kirche (LTK)*, samal ajal kui näiteks *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* ja *Theologische Realenzyklopädie* temast mööda lähevad, käsitledes siin üksnes tuntumaid keskaegseid müstikuid. *LTK* järgi on *kontemplatsioon* sisemine paljevorm, mis seisneb lihtsas ning armastavas Jumala või jumalike asjade vaatluses.² Tavaliselt eristatakse müstilises püüdluses õndsuse poole nelja astet: *lectio*, *meditatio*, *oratio* ja *contemplatio*, kus üksnes viimane aste pakub igavikulise õndsuse eelmaitset. Kui kolm esimest astet

¹ Gasser, Walter. "Wesen und Praxis christlicher Kontemplation". VBG-Manuskript 1/02, Zürich, S. 4.

² Schuster, Heinz. 1986. „Beschauung“. – Rmt: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2. Freiburg: Herder, S. 288.

eeldavad inimlikku püüdlust, siis neljas seevastu tugineb jumalikule armule.³ *LTK* eristab saavutatavat (*ordinaria, acquisita*) ja sissevalatavat (*infusa*) kontemplatsiooni.⁴ Esimest vormi esindab näiteks Benedictus Nursiast (u 480–583), kelle õpetus kontemplatsioonist jättis jälje kogu monastilisse teoloogiasse. Ka Aquino Thomas kuulub siia. Teist liiki kontemplatsiooni iseloomustavad kõige enam kuulsad keskaja müstikud, nagu näiteks Meister Eckhart (1260–1328) ja Teresa Ávilast (1515–1582), keda on erinevates müstilise kontemplatsiooni käsitlustes vast kõige enam tsiteeritud. Saavutatavat kontemplatsiooni iseloomustava tekstinäitena on *LTK* välja toonud Aquino Thomase *Summa theologiae* (*ST*) II-II q. 180 a. 3. Tutvudes lähemalt kontemplatsiooni-käsitlusega, mida pakub *ST*, leiame sealt hulgaliselt viiteid Aristotelese *NE*-le. Just sellest asjaolust lähtudes kerkib küsimus Filosoofi rollist Thomase kontemplatsiooni-käsitluse kujunemisel. Aristotelese jaoks on kontemplatsioon vastuseks küsimusele õnnest ehk ülimast hüvest. Sarnases kontekstis käsitleb seda ka Thomas, sidudes selle inimelu ülima eesmärgiga (*finis hominis*). Thomase jaoks tähendab kontemplatsioon intellektuaalset visiooni jumalikust olemusest (*visio Dei intellectualis*), mis täieliku õndsusena (*beatitudo perfecta*) saab teostuda viimselt vaid peale surma (*post hanc vitam*). Thomase kontemplatsiooni-käsitlusest võrsus ka dominiiklaste ordu moto *contemplare et contemplata aliis tradere* (kontempleerida ja kontempleeritud teistele edasi anda).⁵ Dominiiklaste ordu peamiseks eesmärgiks oli Jumala Tõe viimine kloostritest välja inimesteni. Nii sai ka kontemplatsioonist ja kontemplatiivsest elust jutlustajatele vendadele selle ülesande juures pigem vahe-eesmärk, olles ettevalmistus jumalasõna kuulutamisele ehk aktiivsele elule⁶. Küsimus inimese õnnest, ülimast hüvest või ülimast eesmärgist on aktuaalne läbi aegade ka tänapäeval. Kui teoloogia soovib

³ Louth, Andrew. 1992. "Mystik II". – Rmt: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 570.

⁴ Schuster, Heinz. 1986, S. 288.

⁵ Vrd *ST* "Manifestum est autem quod maiorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quae est instituta ad contemplandum et contemplata aliis tradendum per doctrinam et praedicationem, quam illa quae est instituta ad contemplandum tantum" *ST* II-II, q. 188, a. 7. *ST* kolmele osale viitamisel on kujunenud välja traditsioon, mille kohaselt tähistatakse esimest osa (*prima pars*) *ST* I, teise osa esimest poolt (*prima secundae*) *ST* I-II, teise osa teist poolt (*secunda secundae*) *ST* II-II ja kolmandat osa (*tertia pars*) *ST* III ning lühendid "q." ja "a." tähendavad vastavalt *quaestio* ja *articulus*.

⁶ Woods, Richard. "Dominican Contemplative Tradition". – Internet:

<http://www.domcentral.org/prov/Chapter/prov2003/woodsmystical.pdf> (12.04.2004)

sellesse diskussiooni sekkuda, siis on kindlasti otstarbekas tutvuda vastava mõistestiku ja arutlusega oma ajaloolises traditsioonis, mis oskuslikult sulandas endasse ka Aristotelese *NE*.

Õigustatult võib kerkida küsimus taolise töö kirjutamise aktuaalsuse ja otstarbekuse kohta Eesti teoloogilises kontekstis. Ometi on ka Eestil kaudne kontakt keskaegsete Kölni ja Pariisi ülikoolidega dominiiklaste kaudu. Mauricius (Mauritius de Revalia), kes T. Lukase arvates võis isegi olla eesti päritolu,⁷ õppis suure tõenäosusega 1268. a sügisest 1270. a suveni Kölnis.⁸ S. Rebane väidab, et Pariisi ülikoolis õppis Mauricius alates 1270. a sügisest vähemalt 1272. a suveni.⁹ See aeg kattub Aquino Thomase teise tegutsemisperioodiga Pariisis. Seega õppis Mauricius ja õpetas Thomas Pariisi ülikoolis üheaegselt ning on küllaltki tõenäoline, et nad oma vastavates tegevustes puutusid ka üksteisega kokku, kas loengutel või siis vähemalt dispuutidel.¹⁰ Mauricius naasis peale õpinguid tagasi Tallinna, kus hakkas õpetama kloostrikoolis ning organiseeris ja juhendas kloostri priorina ka raamatukogu rajamist. Kas ja kui palju jõudis tema kaudu tolle aja teoloogilise mõtlemise keskuste mõju Eestisse, on küsimus, mis kindlasti väärib meie tähelepanu. Antud töö, sellist küsimust ei tõstata. Küll aga aitab see kaudselt tundma õppida kõnealust ajastut ja sellele iseloomulikku teoloogilist mõtet.

Uurimus püüab jääda ajaloolise usuteaduse valdkonda. Kui kasutada J. Bradley ja R. Mulleri poolt välja toodud eristust, siis on tegu pigem õpetuse ajaloo (*the history of doctrine*) kui institutsiooni ajaloo (*the history of institution*).¹¹ Püüdes veelgi lähema piiritlemise poole, võiks samadele autoritele toetudes, käesoleva töö paigutada „kristlikku mõtte ajaloo“ (*the history of Christian thought*) piiridesse.¹²

⁷ „Mauritiuse Traditsioon“. – Internet: http://www.mauritanum.edu.ee/eesti/traditsioon_set.html (14. 03. 2004).

⁸ Kaua ja laialt levinud arvamuse, et Mauricius õppis Kölnis Albertus Magnuse käe all, kummutab Siiri Rebane oma artiklis „Kes ütles, et Tallinna Mauricius oli Albertus Magnuse õpilane?“, *Acta Historica Tallinnensia*, 2003, 7, lk 3–14.

⁹ *Ibid.*, lk 7.

¹⁰ *Ibid.*, lk 8.

¹¹ Bradley, James E.; Muller, Richard A. *Church History. An Introduction to Research, Reference Works, and Methods*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. xiv.

¹² *Ibid.*, p. 8.

Probleemi senine uuritus. Aquino Thomase kommentaarid Aristotelese töödele ei ole tänaseks enam täiesti uurimata küsimus. Nii on ka *SLE* leidnud käsitlemist mitmetes Thomase eetikast ja selle erinevaid tahke puudutavates töödes. Ometi ei ole paljudes küsimustes, nagu näiteks kommentaari loomise aeg, koht, eesmärk ja kommenteerimise printsiibid, jõutud tänini üksmeelele.

Enrique Alarcóni tunnustatud bibliograafia ei sisalda ühtegi kirjutist, mis käsitleks otseselt kontemplatsiooni *SLE* kontekstis.¹³ Sama allikas osutab üksnes ühele D. Kjaergaard'i doktoritööle, mis käsitleb kontemplatsiooni *ST*-s.¹⁴ Seega pole minule teadaolevatel andmetel seda teemat antud seoses seni käsitletud. J. Pieper on põhjalikkuse ja armastusega kirjutanud raamatu *Happiness and Contemplation*.¹⁵ Autori eesmärgiks on siin aga pigem kontemplatsiooni propageerimine kaasaja aktuaalsete probleemide valguses. Sellisena ei ole see raamat leidnud äramärkimist ka Alarcóni bibliograafias, kuigi samas on seal ära toodud hulgaliselt sama autori nii varasemaid kui hilisemaid kirjutisi. Ei ole ilmselt võimalik käsitleda Aquino Thomase õpetust eetikast, puudutamata sõnagagi küsimust õnnest või inimese ülimest eesmärgist ja sellega seonduvalt ka kontemplatsioonist. Seetõttu on sellistes töödes pea alati leidnud ka kontemplatsiooni tema lühemat või pikemat äramärkimist. V. J. Bourke, J. C. Doig, R. Leonhardt, H. Kleber, J. Jenkins ja R. McNerny on ehk olulisemad autorid, keda võiks siin nimetada käesoleva töö kontekstis. Nii on Bourke'i seisukohad *SLE* eesmärgi ja dateeringu osas on olnud siinkirjutaja arvates kõige veenvamad¹⁶ ning Jenkinsi esitatud Aquino Thomase kommentaaride tõlgendamise põhimõtteid olen püüdnud silmas

¹³ BIBLIOGRAPHIA THOMISTICA. – Internet:

<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctbiblio.html> (27. 03. 2004)

¹⁴ Kjaergaard, D. *La doctrine de la primauté de la vie contemplative par rapport à la vie active dans la Somme de Théologie de saint Thomas d'Aquin, IIaIIae, qu. 179 et 182, et ses sources principales*. Dissertatio doctoralis. Romae: Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, 1995. XXV, 397 pp. (Vt *ibid.*)

¹⁵ Pieper, Josef. *Happiness and Contemplation*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, Inc., 1998.

¹⁶ Bourke, Vernon J. „The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas“. – Rmt: *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, ed. A. A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, pp. 239-259.

pidada *SLE* analüüsi osas.¹⁷ Lähemalt saab aga tutvuda nii nende kui teiste autorite seisukohtadega juba töö käigus.

Metodoloogilised lähtekohad. Rakendatud uurimismeetodina võiks Bradleyle ja Mullerile toetudes nimetada üld- ja spetsiaalajaloo uurimismudelit¹⁸ püüdlusega integraalse mudeli¹⁹ poole. Nii püüan ma, tuginedes üldajaloo mudelile, kõigepealt esitada referatiivse ülevaate küsimuse ajaloolisest taustast, liikudes sealt edasi spetsiaalajaloole omaste kitsamate üksikküsimuste käsitlemise poole. Samal moel lähenen esmalt laiemalt pinnalt kontemplatsiooni ja õnne käsitluse sisulistele küsimustele, et viimaks konsulteerida võrdlevalt ka allikatega: (1) Thomase *Teologia Summaga (ST)*; (2) *SLE*-ga, toetudes siin enam integraalsele mudelile. Töö referatiivne osa kujuneski tavalisest mahukamaks, kuna eestikeelses teoloogilises kirjanduses on seni antud teemat puudutatud pigem põgusalt.

Töö eesmärk ja uurimisülesanne. Töö eesmärgiks on esitada kontemplatsiooni-käsitlus *SLE*-s ning leida ja määratleda siin Thomase enda vaadete ja kristliku konteksti mõju kommentaarile. Selleks, et antud eesmärgini jõuda, püstitub uurimisülesandena ka Thomase kommenteerimisprintsipi, s.t. Aristotelese tõlgendamispõhimõtete leidmine. Lisaks püüab töö läheneda ka kommentaari eesmärgi, dateerimise ja lokaliseerimise küsimusele.

Töös kasutatud allikad. Töö põhiallikas on *NE* kommentaari *Editio Leonina* väljaanne *SLE*.²⁰ *Leonina* väljaandele eelnes ajaliselts nn. Marietti väljaanne.²¹ Marietti väljaandes on tekst jaotatud traditsiooniliselt numereeritud lõikudesse. Paraku pole *Leonina* seda üle võtnud, asendades selle vähem ülevaatliku ridade numeratsioonisüsteemiga. *Leonina* väljaande eeliseks on korralik tekstikriitiline aparatuur. Mõned uurijad ongi kasutanud viitamisel nii Marietti väljaande lõikude kui ka *Leonina* väljaande ridade numeratsiooni. Kuna *Leonina* väljaanne toob sisse mitmeid olulisi tekstimuudatusi, siis

¹⁷ Jenkins, John. „Expositions of the Text: Aquinas’s Aristotelian Commentaries“. *Medieval Philosophy and Theology*, 5, 1996, pp. 39-62.

¹⁸ Bradley; Muller, 1995, pp. 27–29.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 31–32.

²⁰ Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita, t. XLVII: *Sententia Libri Ethicorum*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, vol. I, Praefatio – Libri I-III, vol. II, Libri IV-X – Indices. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969.

²¹ *In decem libros Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi OP, Taurini-Romae: [Marietti], 1949.

peetakse otstarbekaks tugineda *SLE* käsitlemisel just sellele.²² Kõrvalallikaks, mida kasutan põhiallika võrdlusmaterjalina, on *ST*.²³

Referatiivse osa aluseks olev sekundaarkirjandus on esitatud töö lõpus kirjanduse loendis. Tuleb tunnistada, et tööd alustades polnud Thomast käsitlevaid raamatuid Eesti raamatukogudes just palju ning nende valik oli pigem juhuslik. Praeguseks on olukord mõnevõrra paranenud, kuid endiselt puuduvad paljud arvestatavad uurimused. Kõige uuemaks *SLE* käsitluseks, mis käesolevas väitekirjas kajastub, on J. C. Doigi uurimus.²⁴ Kuna kõik vanemad käsitlused kajastuvad enamasti hilisemates ning puuduvad meie raamatukogudest, siis olen neid refereerinud viimaste põhjal.

Töö koostamisel esinenud raskused. Vähe käsitletud teema puhul on tavaliselt probleemiks terminoloogilised küsimused. Juba mõiste „kontemplatsioon“ töö pealkirjas on problemaatiline. Eessõna alguses väljatoodud termini mitmekihilisusele lisandub asjaolu, et Thomase kasutada olnud *NE* tõlkes on kasutatud samas seoses kaht sõna: *contemplatio* ja *speculatio*. Thomas näib üldjuhul järgivat valikus tõlget, kuid ometi ei ole ta selles osas lõpuni järjekindel. Seal, kus alustekst sõna ette ei anna, on ta enamasti eelistanud *contemplatio*'t. Heites pilgu mõiste *kontemplatsioon* rakendamisele Thomase teistes teostes, võime näha, et *Summa contra gentiles* (*SCG*) kasutab inimese ülima õnne kontekstis valdavalt *contemplatio*'t. Nii näiteks on kontemplatsiooni jumalast inimliku elu ülima õnneka käsitlev *SCG* III raamatu 37. peatükk piirdunud üksnes selle sõnaga.²⁵ *Speculatio* kasutus *SCG*-s on suhteliselt harv ning see ei lähtu üldjuhul Thomase enda keelekasutusest, vaid toetub otseselt või kaudselt Aristotelese *NE*-le.²⁶ Samas ei eelda osutamine Aristotelesele *SCG*-s alati *speculatio* kasutust²⁷ ning

²² Bourke, 1974, p. 239.

²³ *Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit*, mille võib leida internetiaadressil: <http://www.unav.es/filosofia/amicis/sth0000.html>.

²⁴ Doig, James C. *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*. The New Synthese Historical Library, vol. 50. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001.

²⁵ “*Quod ultima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei.*” *SCG* III, 37. tit.

²⁶ Vt nt: “*Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo Ethicorum concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis.*” *SCG* III, 25. 16. Ka Pühakirja tsitaadis on see sõna muidugi säilinud: “*Unde apostolus dicit, II Cor. 3-18: nos autem omnes, revelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a domini spiritu.*” *SCG* IV, 22. 2.

nii ei ole võimalik päris täpselt ka siin nende mõistete kasutuse valiku osas näha mingisugust järjekindlat põhimõtte järgimist. Ka *ST* II-II qq. 179–182 kontemplatsiooni-käsitluses kasutab Thomas mõistet *speculatio* võrreldes *contemplatio*'ga väga harva. Nii esineb *speculatio* siin oma erinevates vormides kõigest 12 korral, samal ajal kui *contemplatio* erinev vorm tuleb ette 372 korral. Oma ühes varaseimas kirjutises *Scriptum super libros Sententiarum*, mis valmis Thomase *baccalaureus Sententiarum*'i perioodil Pariis 1252–56, on ta teinud *contemplatio* ja *speculatio* suhtes sisulise eristuse, mille põhjal esimese objektiks on Jumal ja teise omaks Jumala loodu.²⁸ Peab aga nentima, et oma hilisemates töedes on ta sellisest vahetegemisest siiski mööda vaadanud.

A. Lill tõlgib Aristoteelse *θεωρία* kui “vaimutöö”, mis *NE* kontekstis on igati kohane ja minu arvates õnnestunud tõlkevaste. Kaalusin ka ise selle sõna rakendamist käesolevas töös, kuid loobusin sellest eelkõige seetõttu, et Thomase kasutuses on see mõiste kristliku mõtte ajaloo jooksul saanud juurde uusi sisulisi varjundeid, nagu näiteks „Jumala nautimise“ (*frui deo*) kontekst. *Kontemplatsiooni* kasuks otsustamisel rääkis kaasa ka teistes keeltes sama sõna kasutamise argument.

Probleemseiks osutusid ka lahknevused isiku- ja kohanimeses, mida erinevad autorid kasutavad. Selles osas olen püüdnud lähtuda nimede algsest ehk päritolumaaajärgsest või siis ladinakeelsest kujust, kui just väljakujunenud eestikeelne traditsioon selles osas teistsugust ettekirjutust pole teinud.

Töö struktuur. Magistritöö koosneb neljast peatükist, liikudes üldise ajaloolise tausta käsitluse juurest üha lähemale uurimuse kitsamale teemale, päädides kontemplatsiooni-käsitlusega *SLE*-s. 1. peatükk annab ülevaate Aristoteelse retseptioonist keskajal kuni 13. sajandini. Põgusalt puudutatakse tõlkelugu, retseptiooni ülikoolides ja interpreteerimise põhijooni. 2. peatükk keskendub Aquino Thomase kokkupuutele Aristoteelsega, puudutades ülevaatlikult Thomase kommentaare Aristoteelse töödele ning püüdes välja selgitada tema interpreteerimise põhimõtteid. 3. peatükk keskendub

²⁷ “Unde Aristoteles dicit, in VII Ethic., quod Deus una simplici operatione gaudet; et in X, quod in contemplatione sapientiae est delectatio admirabilis; et in VIII, amorem amicitiae ab amatione, quae est passio, distinguit.” *SCG* II, 80.16.

²⁸ “Unde et nomen contemplationis significat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit.” *Super Sent.*, lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 co.

<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/snp3034.html> (07.04.2004)

NE tõlgendamisele, jõudes välja erinevate *SLE*-d puudutavate küsimusteni. 4. peatükk uurib kontemplatsiooni- ja õnnekäsitluse küsimusi nii enne Thomast, Thomase enda juures kui ka viimaks lähemalt tema *SLE*-s. Töö eesmärgi ja uurimisülesande suhtes on just viimane 4. peatükk kõige olulisem.

Tööhüpoteeside püstitamine. Käesolev töö otsib kinnitust hüpoteesile, et Aquino Thomase Aristotelese kontemplatsiooni-käsitluse tõlgendus *SLE*-s püüab eelkõige esile tõsta Filosoofi enda suundumust (*intentio auctoris*). Üksikud erandid siin ei anna minu arvates alust rääkida järjekindlast J. Jenkinsi poolt välja toodud autoriteedile dialektiliselt lähenemisest. *SLE* kirjutamise põhjuste, koha ja aja osas soovin leida kinnitust Bourke'i seisukohale, et *SLE* esialgne versioon valmis paavstiriigi kloostrites noorte munkade õpetamise käigus 1259–1269 ning et Thomas võis ise või koos sekretäride abiga hiljem Pariisi teise perioodi vältel 1269–1272 oma kommentaari uuesti redigeerida.

Tänuavaldused. Mul on hea meel avaldada siirast tänu kõigile kolleegidele, õppejõududele, sõpradele ja lähedastele, kelle abi ja toetuseta käesolev uurimus vaevalt oleks valminud. Siinkohal tahan tänuga meenutada Briti armee kaplan major Patrick Irwinit, kes julgustas mind tegelema Aquino Thomasega ning juhatas selleks kohase kirjanduse juurde. Samuti olen ma tänuvõlgu Toronto *Pontifical Institute of Medieval Studies* raamatukogu abivalmis personalile meeldiva võimaluse eest tutvuda seal töö jaoks vajalike materjalidega. Nii sisulistest kui terminoloogilistes küsimustes osutas hindamatut abi minu juhendaja Marju Lepajõe, kelle väärtuslikud parandused ja juhtnöörid kajastuvad läbi kogu töö. Tema jagatud teadmised, kogemused ja julgustav toetus tegi töö kirjutamise protsessi nauditavaks kogemuseks.

1. ARISTOTELESE RETSEPTSIOON KESKAJAL

Esimene peatükk annab ülevaate käesoleva töö üldisest ajaloolisest kontekstist, käsitledes Aristotelese retseptsiooni erinevaid aspekte keskajal. Esmalt leiab käsitlemist Aristotelese tõlkelugu. Seejärel puudutatakse lähemalt retseptsiooni ülikoolides ning seeläbi kujunenud aristotelismi erinevaid vorme, osutades viimaks traditsioonilise ja uue interpretatsiooni erinevustele.

1.1. Aristotelese tõlkeloo põhijooned

Võib öelda, et kõik ajaloolastele tänaseks teadaolevad Aristotelese tööd tõlgiti keskajal ladina keelde. Peaaegu kõik neist sattusid ka varem või hiljem keskaegsete õpetlaste huviorbiiti. Eranditeks võib siin pidada *Eudemose eetikat*, millest pole säilinud ühtegi täielikku tõlget ning *Poliitikat*, mis vaatamata Moerbeke Wilhelmi (u 1215–1286) tõlkele jäi siiski tundmatuks. Seevastu raamatutest *Füüsika* ja *Metafüüsika* valmis koguni viis erinevat tõlget või tõlkevarianti. Enamikule Aristotelese töödest valmis rohkem kui üks tõlge ning see sai teoks ligikaudu pooleteise sajandi jooksul. Osa neist tõlgiti araabia keelest, kuid enamasti oli tõlke aluseks kreeka keel. Kokku on tänaseks teada ligikaudu 2000 käsikirja, mille kirjanemise aeg ulatub 9. kuni 16. sajandini ning mis paiknevad erinevates Euroopa raamatukogudes.²⁹

Tõlgete süstemaatiline uurimine sai alguse 1819. a, kui trükivalgust nägi Amable Jourdani uurimus *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. Sellesuunaline püüdlus kulmineerus 1930. a, kui *Union Académique Internationale* tegi algust projektiga, mille eesmärk oli kõigi Aristotelese tööde tõlgete

²⁹ Dod, Bernard G. „Aristoteles Latinus“ – Rmt: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*. Ed. by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 45.

tekstikorpuse väljaandmine. Projekti esimeseks suureks saavutuseks oli Aristotelese tõlgete keskaegsete käsikirjade kataloog, mille esimene osa ilmus 1939 ning teine osa ja lisad vastavalt 1955 ja 1962. Teiseks mõjukaks ettevõtmiseks kujunes nende tõlgete põhjal tekstikriitiliste väljaannete kogu *Aristoteles Latinus* tänaseni jätkuv üllitamine. Nende sammude tulemusena on leidnud lahenduse enamik küsimusi käsikirjade autorlusest ning dateeringust.³⁰

Keskaja tõlkeloo üheks eripäraks on protsessi koordineerimatus ning tõlkijate koolkondade puudumine. Kõige lähemal koolkonna kujunemisele oli grupp tõlkijaid Toledos 12. sajandi II poolel. Seega saab rääkida tõlkimisest kui peamiselt omaalgatuslikust tegevusest. Ilmselt just seetõttu on tõlkijaid puudutav biograafiline informatsioon kahetsusväärset napp. Seda isegi selliste väljapaistvate tõlkijate osas, nagu Robert Grosseteste (1168/1175–1253) ja Wilhelm Moerbeke. Üldse tuntakse 15 anonüümse Aristotelese tõlkija kõrval vaid 17 tõlkija nime, kes tegutsesid ajavahemikus 12. sajandi keskpaigast kuni aastani 1295. Ühe varasema erandina kerkib siin esile Boethius (u 480–525).³¹

Kindlasti on tõlkijate seas nimesid, millest keskaja aristotelismi käsitledes mööda minna ei tohiks. Töö teemast lähtudes, peatun siinkohal lühidalt siiski neist vaid kolmel, kes olid teadaolevalt seotud Aristotelese *NE* tõlkimisega.³² Enne kui ladina lugejateni jõudsid terviklikud *NE* tõlked, olid Aristotelese eetika käsitlemise aluseks kaks mittetäielikku anonüümset tõlget: *Ethica vetus (EV)* ja *Ethica nova (EN)*. Varasem teadaolev *NE* ladina tõlge ongi 12. saj pärinev *EV*, mis sisaldab *NE* II raamatut ja osa III-st raamatust. *EN*, mille kirjapanemise ajaks on 13. saj, on teise anonüümse tõlkija töö ning see sisaldab ka I raamatut ning eelmises tõlkes puudunud osa III-st raamatust. *EN* võib mõnede uurijate arvates olla ka osa terviklikust *NE* tõlkest ning oli lõpetatud mõni aeg peale *EV*-d, mis oli kasutusel 12. sajandi viimasel dekaadil.³³

Hermannus Alemannus (srn 1272) ehk Hermann Sakslane oli üks neljast 13. sajandi tõlkijast, kes tõlkis Aristotelest araabia keelest. Ta töötas Toledos 13. sajandi keskpaiku

³⁰ *Ibid.*, pp. 45–46.

³¹ *Ibid.*, p. 53.

³² Teiste tõlkijate kohta vt *ibid.*, pp. 53–64.

³³ Celano, Anthony J. „The „finis hominis“ in the thirteenth century commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics”. – *Archives d’histoire doctrinale et littéraire de moyen âge*, 55. 1986, p. 24.

(1240–1256) ning oli suure tõenäosusega seesama Hermannus, keda hiljem teati kui Astorga piiskoppi Léonis 1266–1272. Käsikirjadest leitud proloogid ja kolofoonid on olnud abiks tema kui tõlkija tuvastamisel. Alemannus tõlkis peaaegu terve Aristotelese *Retoorika* koos katketega Averroese (Ibn Rušd) (1126–1198) keskmisest kommentaarist (vt ptk 1.2.3.) ning lühikesed fragmendid Avicenna (Ibn Sina) (980–1037) ja Alfarabi (al-Farabi) (870/878–950) töödest. 1240. a tõlkis ta Toledos Averroese *Eetika* keskmise kommentaari *Liber Nicomachie*. Samuti tõlkis ta (1243 või 1244) ühe araabiakeelse *Eetika* epitoomi, mida tuntakse *Summa Alexandrinorum*'i nime all. Viimane temalt teadaolev tõlge on Averroese *Poetika* keskmine kommentaar, mis valmis 1256 Toledos ning mis on tuntud ka *Poetria* nime all.³⁴

Robert Grosseteste (1168/75–1253) oli aastast 1235 kuni oma surmani 1253 Oxfordi ülikooli esimene kantsler ning Lincolni piiskop. Kuigi Grosseteste ise ei olnud frantsisklane, õpetas ta Oxfordi „hallide vendade“ õpingutemajas ning mõjutas suurel määral sealse kogukonna vaimset kujunemist.³⁵ Ta oli oma aja silmapaistev poliitik, kirikutegelane, teadlane, filosoof ja sealjuures ka Aristotelese ning mõnede teiste autorite tööde tunnustatud tõlkija. Dokumentaalne materjal tema õpetlase karjääri ning kirjutiste kronoloogia kohta puudub paraku pea täielikult. Roger Baconi (u 1214–1292) sõnul õppis Grosseteste kreeka keele ära alles üsna hilises eas. Üldiselt arvatakse, et tema tõlketegevus sai alguse peale piiskopiks saamist, ent kindlasti mitte varem kui 1230. On teada, et ta hankis omale mitu kreeka keelt valdavat assistenti, kellest ühe nimi oli Nicolaus Sitsiiliast ning, et ta saatis vähemalt ühel korral oma saadikud Kreekasse käsikirjade muretsemiseks. Grosseteste kõige olulisemaks tõlkeks peetakse tema *Nikomachose eetika* tõlget, mille põhjalikumaks uurimiseks tõlkis ta juurde kreeka kommentaare ning lisas ka omalt poolt arvukalt märkusi, mis mõtestasid lahti kreekakeelseid termineid ning grammatilisi küsimusi.³⁶

³⁴ *Ibid.*, pp. 59–60.

³⁵ Wallace, William A. „Aristotle in the Middle Ages“. Rmt: *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer, vol. 1. New York, 1982, p. 461.

³⁶ Grosseteste lisas oma tõlkele nimelt Eustratiuse (12. saj) kommentaarid I ja VI raamatule, 3. sajandi anonüümse kommentaari II–V raamatule, Michael Ephesiose (12. saj) kommentaarid V, IX ja X raamatule, anonüümse 12. sajandi koommentaari VI raamatule ja kõige vanema teadaoleva 2. sajandist pärineva Aspasiuse kommentaari VIII raamatule (vt Wieland, Georg. 1997b, „The reception and interpretation of Aristotle’s *Ethics*“. Rmt: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. p. 659).

Eetika tõlge, mille tegemisel Grosseteste kasutas ka eelnevaid olemasolevaid tõlkeid (*vetus* ja *nova*), valmis eeldatavasti 1246–7 ning sai nii originaalis kui mitmes redigeeritud väljaandes keskaja kõige autoriteetsemaks tõlkeks. Grosseteste tõlkis ka kaks esimest raamatut *Taevast* koos Simplikiose (6. saj) kommentaariga. Teiste autorite hulgast, keda ta tõlkis, väärivad kindlasti äramärkimist Dionysios Areopagita (5. saj).³⁷

Wilhelm Moerbeke (Guillelmus de Moerbeka) (u 1215–1286) oli dominiiklane, kelle tõlked domineerisid 13. sajandi II poolel. Teda peetakse kõige kuulsamaks ja ka meisterlikumaks Aristotelese tõlkijaks, kes oli ühtlasi Aquino Thomase orduvend ning traditsiooni järgi ka tema sõber ja kaastööline. Wilhelm sündis 1215 või veidi hiljem praeguse Belgia aladele jäävas Moerbeke külas ning ta ühines dominiiklaste orduga tõenäoliselt juba varajases eas. Käsikirjade kolofoonide põhjal arvatakse, et Wilhelm siirdus 1260. a Kreekasse, kus ta oli arvatavasti dominiiklaste konvendi liige, mis tegutses Teebas hiljemalt aastast 1253. 1271. a sai Wilhelmist kaplan paavsti kohtus Viterbos ning ühtlasi paavsti pihhiisa. Ta jäi Viterbosse aastani 1278, kui ta määrati Korintose peapiiskopiks Kreekas. Wilhelm suri Korintoses aastal 1286. Hilisema keskaja traditsiooni kohaselt tõlkis Wilhelm kõik Aristotelese tööd natuur- ning moraalifilosoofiast oma sõbra Aquino Thomase palvel. Paraku puudub selle kohta igasugune dokumentaalne tõendusmaterjal ning Wilhelmi suhtlemine Thomasega põhineb pelgalt oletustel. 13. sajandi II poolest pärinevate „uute tõlgete“ traditsiooniline omistamine Wilhelmile põhineb kolofoonidel, mida võib leida paljudel käsikirjadel. Nende põhjal usutakse, et Aristotelese *Loomadest*, *Metafüüsika*, *Meteoroloogia*, *Poliitika* ja *Retoorika* ning mitmed kreeka kommentaaride tõlked kuuluvad tõesti Wilhelmile. Mitmed kolofoonid märgivad ära ka tõlke valmimise täpse aja ja koha. „Uued tõlked“, mille kolofoonides vastavad andmed küll puuduvad, on tõlgete stiili analüüsi põhjal Wilhelmile omistanud ka tänapäeva uurijad, kinnitades seeläbi keskaja traditsiooni. Wilhelm oli esimene, kes tõlkis ladina keelde Aristotelese *Loomade liikumisest*, *Loomade arengust*, *Poliitika* ja *Retoorika*. Uued tõlked valmisid ka järgmistest Aristotelese töödest: *Kategooriad*, *Tõlgendamisest*, *Taevast*, *Meteoroloogia*, *Retoorika* ja ülejäänud osadele *Loomadest*. Samuti redigeeris ta juba olemasolevaid tõlkeid (*Teine analüütika*, *Sofistide kummutamine*, *Füüsika*, *Hingest*, *Aistingust*, *Mälust*, *Unest*, *Pikkusest*, *Noorusest*, *Hingamisest*, *Surmast* ja *Metafüüsika* ning väga võimalik, et ka *Tekkimisest ja hävimisest* ja *Eetikast*). Paistab et talle kuulub ka Pseudo-

³⁷ Dod, 1997, p. 61.

Aristotelese teose *De coloribus* (*Värvidest*) tõlge. Wilhelm tõlkis ka kreeka kommentaatorite Simplikiose, Ammonios Hermeiu (6. saj), Alexander Aphrodisiase (snd u 200), Johannes Philoponose (6. saj) ja Themistiose (4. saj) töid. Tema teiste autorite teoste tõlgetest peetakse kõige olulisemaks Proklose (u 410–485) *Elementatio theologica*³⁸ (*Teoloogia alused*).³⁹

*

Enamasti viljelesid keskaegsed tõlkijad sõnasõnalist tõlkimist, püüdes säilitada võimalusel ka sõnade järjekorda. Sellise tõlkimisviisi tulemuseks oli omakorda mõnevõrra ülespuhutud ja omapärase ladina keele tekkimine tõlgetes. Sellest aga ei tule järeldada tõlkijate lihtsameelsust või ebapiisavaid keelelisi teadmisi. Selline tõlkemeetod tulenes eelkõige respektist autoriteedi vastu. Nii nagu pühakirja teksti puhul, nii püüti ka Aristotelese autoriteetse töö tegelikke sõnu säilitada ning järjestada samal moel, nagu oli seda teinud teksti autor. Taoline meetod oli ühtlasi vastutulek lugejaskonna ootustele. Keskaja õpetlased, kes tõlkeid lugesid ja kommenteerisid, ei pidanud seeläbi muret tundma väljendatud mõtete autentsuse ja keeleprobleemide pärast. Eeldati, et tegemist on Aristotelese tegelike sõnadega, mis oligi suures osas õigustatud eeldus.⁴⁰

Vaatamata suurele respektile autoriteetide vastu, ei olnud täielikult sõnasõnalise tõlke ideaal sageli siiski teostatav. Probleemseiks osutuvad siin kreeka keele grammatika iseärasused ning idioomid, mida ei ole võimalik üheselt ladina keelde ümber panna. Näiteks puudub ladina keeles artikkel, mis ei võimalda kasutada mõningaid kreeka keelele iseloomulikke grammatilisi konstruktsioone. Teiseks on mõnel kreeka keele sõnal, nagu näiteks λόγος, ladina keeles kaugelt enam kui üks tõlkevaste (*ratio, oratio, definitio, ratiocinatio, sermo, disputatio, argumentatio, verbum* või *proportio*), mida erinevad tõlkijad võivad kasutada vastavalt oma eelistustele ja äranägemisele. Lisaks keeleliste erinevustele oli igal tõlkijal oma isikupärane keelekasutus. Eriti ilmneb see isikupära kreeka lühikeste partiklite, millel on enam kui üks vaste, tõlkimisel. Näiteks δέ on võimalik tõlkida kreeka keelest ladina keelde kui *autem, vero* või *sed*. Partiklite erineva tõlkimise põhjal saab teha vahet erinevatel tõlgetel ja mõnel juhul koguni määrata üsna suure tõenäosusega kindlaks tõlkija isikut.

³⁸ Hiljem tuntud peamiselt kui *Institutio theologica*.

³⁹ *Ibid.*, pp. 62–64.

⁴⁰ Dod, 1997, pp. 64–66.

Näiteks eristub partiklite *autem*, *enim* ja *sic* eelistusega teiste tõlkijate seast Johannes Veneetsia.⁴¹ Johannese tõlke tunneb ära ka selle järgi, et ta kirjutas sageli tõlkimatud kreeka sõnad kreeka tähtedega oma tõlkesse, mis omakorda tekitas ümberkirjutajates suurt segadust. Grosseteste aga püüdis piinliku täpsusega järgida sõnasõnalist tõlkeviisi, aidates lugejat selgitavate märkuste lisamisega tõlkesse. Moerbeke Wilhelm oli samuti väga sõnasõnaline tõlkija, kes mõnikord transkribeeris kreekakeelsed sõnad ladina tähestikku.⁴²

Ka araabia keelest tõlkijad viljelesid enamasti sõnasõnalist tõlkimise viisi. Ometi oli tõlketulemus sageli tunduvalt erinev tõlgetest, mis oli tehtud otse kreeka keelest. Erinevuse põhjustas asjaolu, et araabiakeelsed tekstid ise ei olnud tõlgitud kreeka keelest, vaid omakorda süüria tõlgetest. Nii oli araabia keelest ladina keelde tõlgitud Aristotelese töid paratamatult tunduvalt raskem lugeda ja mõista.

Lisaks tekkis käsikirjade korduval ümberkirjutamisel pea alati juurde üha uusi ja uusi vigu ning moonutusi tekstis. Nii korduvad sageli lausa absurdsed vead käsikirjast käsikirja. Ümberkirjutajad tegid ka tahtlikke parandusi ning lisasid omapoolseid glosse.

Aristotelese retseptiooni uurimine toetub seega nii tõlgete käsikirjadele kui nendes leiduvatele glossidele, mis on otsesteks tõenditeks, et Aristotelest loeti ja uuriti keskajal elavalt. Retseptiooni osas on kasutada suhteliselt suurel hulgal ülikoolide dokumente, mis algul keelustasid Aristotelese teoseid ning hiljem tegid ettekirjutusi nende kohustuslikkuse kohta. Olulisteks materjalideks on ka Aristotelese tööde kommentaarid ise ning teised abimaterjalid Filosoofi teoste ja õpetuse uurimiseks ning õppimiseks. Viimaks leidub hulgaliselt viiteid tema teostele ka paljude keskaegsete autorite töödes.⁴³

⁴¹ Johannes Veneetsia nimetas ise end Veneetsia kreeklaseks ja filosoofiks. Ometi on ta tänapäeval tuntud eelkõige kui 12. sajandi kõige olulisem Aristotelese tõlkija, paistes silma eelkõige tõlgete rohkuse ja populaarsusega. *Ibid.*, pp. 54–55.

⁴² *Ibid.*, pp. 67–68.

⁴³ *Ibid.*, pp. 68–69.

1.2. Aristoteelse retseptsioon ülikoolides

C. H. Lohr soovib läheneda Aristoteelse retseptsiooni küsimusele keskajal selle ajajärgu *teaduse* kontseptsiooni raames. Keskajal ei olnud õpetajaks indiviid, vaid kirik oma vaimulikkonna läbi. Nii kirjutas Hrabanus Maurus oma *De institutione clericorum*'i alguses, et vaimulik on õpetaja, kes on valitud Jumala poolt õpetama oma rahvast pääsemise teel. Vaimuliku õpetaja autoriteet oli tagatud pühakirja ja kirikuisadega. Aristoteelse filosoofiaga aga kaasnes täiesti teistsugune arusaam teadusest: arusaam, mis eeldas uut meetodit, uut tüüpi kooli ja õpetajat.⁴⁴

Aristoteelse õpetus jõudis ladina-Läände üldjoontes samaaegselt teise tähtsa sündmusega – nimelt ülikoolide esilekerkimisega. Üliõpilaste ja õpetajate kogukonnad Bolognas, Pariisis, Oxfordis ja teistes linnades ning ülikoolides tekkisid 12. sajandi lõpu poole kui omavalitsuslikud ühendused (võrreldavad tsunftiga). 13. sajandi alguses hakkasid ülikoolid asendama kloostri- ja katedraalikoole teadmiste vahendamise peamiste institutsioonidena. Vabad kunstid⁴⁵, teoloogia, õigusteadus ja arstiteadus olid peamised õppeained tolle aja ülikoolides ning nende baasil tekkisid ja arenesid ka vastavad teaduskonnad. Vabade kunstide teaduskond võttis esimesena vastu uued teadmised, milleks olid eelkõige Aristoteelse loodusteadused.⁴⁶

1230–40. a pärineb üks kunstide teaduskonna anonüümse magistri käsikiri, mis jagab filosoofia kolmeks: mõistuslik e ratsionaalne filosoofia, looduslik e naturfilosoofia ja praktiline e moraalifilosoofia.⁴⁷ Ratsionaalne filosoofia hõlmas triiviumi, kus käsitleti Priscianuse (491–518) ja Donatuse (4. saj) grammatikaid, Cicero

⁴⁴ Lohr, C. H. “The medieval interpretation of Aristotle”. – Rmt: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 80.

⁴⁵ Vabade kunstide kujunemise ja sisu kohta vt Kolk, Kaspar. “Tarkuse seitse sammast. Milleks on ja kust on pärit *septem artes liberales*”. – Rmt: *Techne*. Koost. Mart Jaanson, Monika Kaldau, Janika Päll. Tallinn: Scripta Musicalia, 2002, lk 72–82.

⁴⁶ Wallace, 1982, p. 466.

⁴⁷ Sarnane kolmikjaotus loogika, füüsika ja eetika näol pärineb juba platonistlikust akadeemiast. Hiljem täpsustasid seda skeemi Chrysippos (u 280–207 e.Kr) ja teised stoikud, jaotades loogika omakorda kaheks erinevaks distsipliiniks – dialektikaks ja retoorikaks. (Vt Salumaa, Elmar. *Antiikfilosoofia ajalugu*. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised – V, Tallinn: Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Konsistoorium, 1991, lk 155 ja Seneca, Lucius Annaeus. 1996. *Moraalikirjad Luciliusele*. [Tartu]: Ilmamaa, LXXXIX kiri, § 9, lk 327).

(106–43 e.Kr) retoorikaõpetust *De inventione* ja Aristotelese *Organoni* koos Porphyriose (232/233 – u 301) *Eisagoge* ja Boethiuse loogikakäsitlustega. Natuurfilosoofia on jagatud metafüüsikaks, matemaatikaks ja füüsikaks. Metafüüsika sisaldas loomulikult Aristotelese *Metafüüsikat*, millele lisandus Pseudo-Aristotelese *Liber de causis*. Matemaatika hõlmas kvadriiviumi teadused, mille alla olid paigutatud näiteks Ptolemaiuse (u 83 – u 161) *Almagest*, Eukleidese (u 365 – u 300 e.Kr) *Elemendid* ja Boethiuse *Institutio musica*. Füüsika sisaldas Aristotelese loodusfilosoofilisi töid: *Füüsika*, *Taevast, Tekkimisest ja hävimisest*, *Meteoroloogia* ja *Loomadest* koos selle kõigi osadega. Moraalifilosoofia oli jagatud hingeelu käsitluseks (1) suhtes Jumalaga, (2) suhtes teistega, (3) suhtes iseendaga. Tekstide osas puudub siin selline selgus, nagu see oli iseloomulik teistele filosoofia osadele. Suhtes Jumalaga osutab ta teoloogiale ilma tekste nimetamata. Suhete osas teistega viitab ta Cicero teosele *De officiis* ja Rooma ning kanoonilisele õigusele. Ilmselt ei olnud sellel ajal veel tuntud Aristotelese *Poliitika* ja *Ökonoomika*. Aristotelese *Eetika* puudutab hinge suhet iseendaga. Kõige viimaks mainib ta veel, et kunstide teaduskonnas loeti ka Platoni *Timaiost* ja Boethiuse *Filosoofia lohutusest*.⁴⁸

Ülikoolides oli sätestatud kord, mille kohaselt magistrikraad andis õiguse õpetada (*licentia docendi*). Keskaja ülikoolides pakutava hariduse aluseks oli *lectio*, mis kujutas endast teksti lugemist ja seletamist. „Autoriteetset“ teksti aga ei valinud magister ise, vaid see oli sätestatud vastavate statuutidega. Nõnda oli kommenteerimine laiemas mõttes ülikoolides igapäevane tegevus. Kommentaaride vorm ja meetod ei olnud päris ühtsed, vaid ulatusid sõna-sõnalisest ehk rida-realisest selgitusest kuni üsna vabade arutlusteni välja. Viimaste side originaaliga piirdus sageli üksnes sarnase teemaga.⁴⁹

Roger Baconi andmeil oli Edmund Canterburyst (Abingdonist) (1175 – 1240) esimene, kes pidas loengu Aristotelese *Sofistide kummutamistest* Oxfordi ülikoolis ning magister Hugo oli esimene, kes luges *Teist analüütikat*. Mõlemad kursused leidsid tõenäoselt aset u 1200–1210. Alexander Neckham (Nequam) (1154/57–1217) koostas õppetekstide nimekirja u 1200–1210, mis sisaldas kogu *Logica nova* ning mille loengud

⁴⁸ Lohr, 1997, pp. 85–86.

⁴⁹ Aertsen, Jan A. „Aquinas’s philosophy in its historical setting“. – Rmt: *The Cambridge Companion to Aquinas*. Ed. by Norman Kretzmann and Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 15.

olid üliõpilastele kohustuslikud. Samas oli kirjas soovitus iseendale, heita ka pilk teostele *Metafüüsika*, *Tekkimisest ja hävimisest* ja *Hingest*. Alexander oli seotud nii Pariisi kui Oxfordi ülikooliga ning seetõttu on B. Dodi järgi alust väita, et nii viimatinimetatud teosed kui ka *Logica nova* olid mõlema ülikooli õppekavas.⁵⁰

Aristoteelse tööde ärakeelamine 1210. a Pariisis on ilmselt tuntuim sündmus Aristoteelse retseptiooni ajaloos Euroopas. Sel aastal andis Sens'i provintsi kirikukogu peapiiskopi eesistumisel välja edikti, mis keelustas nii avaliku kui eraviisilise Aristoteelse loodusfilosoofiliste tööde lugemise Pariisis.⁵¹ Eksimus selle keelu vastu oli karistatav ekskommunikatsiooniga. 1210. a keelu taga olid ilmselt ka konservatiivsed teoloogid, kellele valmistas muret olukord kunstide teaduskonnas, kus Aristotelest, kelle loodusfilosoofia ohustas kristliku usu aluseid, käsitleti liiga suure innuga. Keelu uuendas 1215 paavsti legaat Robert de Courçon (1160–1219), kes oli Pariisi saadetud õpinguid ümber korraldama. Selle keeluga olid lubatud üksnes Aristoteelse loogikateosed ja *Eetika*. Keelatuks jäid nii metafüüsika kui kogu natuurfilosoofia koos nende kohta käivate kommentaaride ja kokkuvõtetega. Keeld jäi jõusse 20 aastaks ja näib olevat olnud üsna tõhus.⁵²

Aastal 1231 uuendas paavst Gregorius IX (1227–1241) keelu, kirjutades, et neid raamatuid loodusteadustest, mis on keelatud kindlal põhjusel provintsi kirikukogu poolt, ei tohi kasutada Pariisis niikaua, kuni need on läbi kontrollitud ning kõik kahtlustatud eksimused eemaldatud.⁵³ Selle ülesande täitmiseks nimetas paavst komisjoni kolmest õpetlasest. Informatsioon nende tegevuse kohta on paraku puudulik, ent näib, et nad ei saanudki oma tööga valmis ning keeld langes ajapikku unustusse. Pärast aastat 1210 ei ole Dodi sõnul arvestatavaid teateid Aristoteelse õppimisest ja õpetamisest Pariisis kuni

⁵⁰ Dod, 1997, p. 70.

⁵¹ Edikt mõistis teiste seas hukka Amaury Bène'i ja David Dinant'i. Viimase kohta on teada, et ta oli Aristoteelse õpetuse järgija ning et tema materialistlikku ja panteistlikku filosoofiat kritiseeris teravalt ka Albertus Magnus. (*ibid.*, p. 71).

⁵² Nii näiteks uhkustas 1229. a taasavatud Toulouse'i ülikool oma akadeemilise vabadusega (*libertas scholastica*), andes välja loengute nn reklaamprospekti, kus mainitakse kõiki Aristoteelse natuurfilosoofilisi töid, mis „olid keelatud Pariisis“. (*ibid.*, p. 71).

⁵³ „Ad hec jubemus, ut magistri artium unam lectionem de Prisciano et unum post alium ordinariis semper legant et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisiis non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati“ Gregorius IX ad magistros et Scholares Parisienses, 1231 Aprilis 13, Laterani, I, 138, n. 79. (Vt Bourke, Vernon J. *St. Thomas and the Greek Moralists*. Milwaukee: Marquette University Press, 1947, pp. 4–5.)

1230-ndate aastateni välja. See olevat puudutanud isegi loogikat, mis ometi ei olnud keelatud teoste nimekirjas.⁵⁴

J. Doig teab siiski väita, tuginedes kataloogile *Chartularium Universitatis Parisiensis* (1889), et 1215. a tegi Robert de Courçon Pariisi ülikooli kunstide teaduskonnale ettekirjutuse, mille põhjal peab loogika olema kursuste peamiseks filosoofiliseks sisuks. Ka kursused Aristotelese *Eetikast* olid lubatud, kuid olid „pagendatud“ paastuajale. Metafüüsika ja teised loodusfilosoofia tööd olid siiski keelatud.⁵⁵

1230. aastatest pärineb üks huvitav dokument, mis oli omamoodi „spikker“ küsimustest (*quaestiones*), mis võivad eksamikandidaate oodata dispuudil. Loogikale on seal pühendatud 60, grammatikale 23 ning *Eetikale* 5 veergu. Kuid *Metafüüsika* ja natuurfilosoofia leiavad kokku äramärkimist üksnes poolteisel veerul. Sellest lähtudes võime järeldada, et 1215. a keeld oli veel 1230. aastatel jõus.⁵⁶

Ometi loeti Aristotelest „legaalselt“ ka keelu ajal. Seda tehti teoloogiateaduskonnas. Guillelmus de Auxerre (u 1150–1231), Guillelmus de Auvergne (pärast aastat 1180–1249), Rolandus Cremonensise (enne aastat 1200–1259) jt teoloogide töödes aastatest 1215–1236 leidub suhteliselt ohtralt tsitaate Aristotelese *Eetikast*, *Hingest*, *Füüsikast*, *Loomadest*, *Metafüüsikast*, *Taevast* ning *Tekkimisest ja hävimisest*. Ajavahemikku 1209–1220. a II poolele on dateeritud näiteks ka Robert Grosseteste varajasim säilinud keskaegne kommentaar *Teisele analüütikale*, mille ta kirjutas tõenäoliselt Oxfordis. Grosseteste kirjutas ka glossid *Sofistide kummutamistele* ning märkmed ja kokkuvõtted *Füüsikale* ja *Eetikale*. Võib oletada, et Grosseteste pidas tol ajal Aristotelese tööde kohta isegi loenguid, kuid selle kohta pole seni tõendeid leitud. Üldse on väga vähe säilinud kirjalikke teateid Aristotelese uurimisest Euroopa ülikoolides enne 13. sajandi keskpaika. Sellele järgneval perioodil aga hakati Aristotelesega tegelema intensiivselt.⁵⁷

Nii võeti 19. mail 1255 Aristoteles ametlikult Pariisi ülikooli õppeprogrammi. Sellest kuupäevast võiks Lohri järgi tinglikult hakata nimetama kunstideteaduskonda ka

⁵⁴ Dod, 1997, p. 71.

⁵⁵ Doig, 2001, p. 77.

⁵⁶ Dod, 1997, p. 72.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 72.

filosoofiateaduskonnaks.⁵⁸ 1255. a olid ühtlasi kõik Aristotelese teosed ladina keelseina kättesaadavad. Koos *Eisagoge*, *Liber de causis*, Qusta ibn Luqa (835-912) *De differentia animae et spiritus* (tõlgitud araabia keelest 12. sajandil) ning veel mõnede Boethiuse töödega said need kohustuslikuks kirjanduseks Pariisi ülikooli vabade kunstide teaduskonna õppekavas. Teised ülikoolid, nagu näiteks Oxfordi ülikool, mis jäid 1210. a keeluaktsioonist mõjutamata, kasutasid Aristotelese tekste juba 13. sajandi algusest.⁵⁹

Vaatamata filosoofia ülistamisele, mida leiame mitmetes kunstideteaduskonnas kasutusel olnud filosoofia sissejuhatustest ja juhistest 1255. a paiku, ei olnud kunstide õppejõud siiski täiesti vabad teatud kitsendustest. Näiteks 1240. a mõistis Pariisi piiskop hukka õpetuse, mille kohaselt inimese mõistus ei ole võimeline haarama Jumala tegelikku olemasolu ning 1243 tegi dominiiklaste peakapiitel oma liikmetele korralduse taolist õpetust vältida. Roger Bacon õpetas 1240.–50. aastatel Pariisis. 1257. a olevat ta enda sõnul pidanud piirama kirjutamist teatud filosoofilistel teemadel, kuna frantsisklaste ordu, millega ta hiljuti oli ühinenud, keelas need ära. 1260. aastatel, kui Bonaventura (1221 – 1274) oli frantsisklaste ordukindraliks, oli vendadel keelatud oma kirjutisi avaldada ilma ordu poolt seatud komisjoni kontrolli ja loata. 1243. aastast oli dominiiklastel keelatud kirjutada „teadmishimulisi töid“ maagiast või alkeemiast. 1254 ja 1256 oli dominiiklastel keelatud avaldada töid, millega polnud tutvunud ordu poolt määratud eksperdid. 1225. a anti korraldus põletada Johannes Scotus Eriugena *Periphyseon* ning igäüht, kes kas või osa sellest kirjutisest sõandas säilitada, ootas ekskommunikatsioon.⁶⁰

1.2.1. Eklektiline aristotelism

Alljärgnevad kolm alapeatükki püüavad anda ülevaate aristotelismi erinevatest vormidest käsitletaval ajajärgul ning on refereeritud eelkõige W. A. Wallace'i artiklist

⁵⁸ Selline areng viis samas kunstide- ja teoloogiateaduskonna omavahelisse vastuseisu ning rivaalitsemissse. (Vt Lohr, 1997, p. 87).

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 87–88.

⁶⁰ Doig, 2001, p. 81.

“Aristotle in the Middle Ages” (1982; vt märkus 35). Teiste autorite materjalide lisamine kajastub joonealustes viidetes.

Üheks varasemaks ülikoolidele omaseks aristotelismi vormiks oli eklektiline aristotelism ehk augustinuslik või uusplatonistlik aristotelism. Eklektiline aristotelism ei saavutanud kunagi süstemaatilist selgust ja kindlapiirilisust. Siin on esindatud mitmed algselt Augustinuse (354–430)) algatatud teemad, mida arendasid edasi eelkõige frantsisklased ja augustiinlased, ühendades need Aristotelese tekstide uurimisega. Selline augustinuslik lähenemine keskendus eelkõige küsimustele teadmisesest ja natuurfilosoofiast ning arendas põhjalikumalt küsimust inimese hingest ja vaimsest olemisest.

Teadmise osas on eklektilise aristotelismi eriomaseks jooneks ratsionalismi tõrjumine. Mõistus ja usk vastanduvad tavaliselt teineteisele ning filosoofia on allutatud viimasele. Jumal on kogu tõe algallikas ja inimese ülim hüve ning tõeliste teadmiseni jõuame me jumaliku ilmutuse läbi. Nii on Jumala tõe valgus, millest inimese intellekt osa saab, inimlike ideede allikaks. Inimese hing sarnaneb kehatule valgusele, mis valgustab iseenda olemist ning saab seeläbi osa oma sisemise loomuse vahetust teadmisesest.

Füüsiline universum on intellekti abil tunnetatav üksnes loomisõpetuse kontekstis. Nii ei ole loomine ajas mõistusega haaratav mitte üksnes faktina, vaid on ka tõestatav, kui õigesti rakendada Aristotelese süllogisme. Piibellikust loomiskäsitlusest „saagu valgus“ (*fiat lux*) tulenev pakub võimaluse interpreteerida ka teatud viisil Aristotelese õpetust materias ja vormist. Nii nagu on olemas esimene või algne materia, nii on olemas ka esimene vorm, milleks on valgus, mis oma iseenesliku levimisega saab selgitada universumi matemaatilist vormi ning intellektiga haaratavust. Algmateria aga on paljude Aristotelese õpetuse interpreteerijate järgi täielikult passiivne ning inertne. Samas on see materia varustatud sigitavate ehk viljastavate mõistuslike põhjustega (*rationes seminales*), mille kaudu Jumal juhib loomisprotsessi ning viib universumi selle ülima täiuslikkuseni, usaldades seejuures minimaalselt loodu põhjuslikkuse printsiipi.

Filosoofia täiuslikkus seisneb teadmistes vaimsest maailmast, kus uurimisobjektideks on Jumal ja hing. Inimese hing on terviklik substants ning peab seetõttu koosnema materias ja vormist. See materia aga on erilist liiki ning täidab kogu vaimset loodut, olles ühine nii hingedele kui inglitele, ning on võimeline individualiseerima inimhingi sõltumatult kehadest, mida need hingestavad. Võimed,

mida Aristoteles omistab inimese hingele, nagu intellekt ja tahe, on eklektilises aristotelismis tõeliselt hinge olemuseks. Ent vastupidiselt Aristotelesele, on tahe ja afektiivsed võimed tõstetud kõrgemale kui intellekt ja kognitiivsed võimed. Ratsionaalne hing ei ole unikaalne substantsiaalne vorm inimeses. Pigem on siin tegu vormide pluralismiga, kus olemusliku kompositsiooni osaks on ka näiteks Avicenna „kehaline vorm“, mis elab üle inimese kehalise surma.

Selline aristotelismi vorm kujunes välja esmalt Oxfordi ülikoolis oma esimese kantseri Robert Grosseteste eestvedamisel. Grosseteste kirjutised puudutasid sageli valguse ja valgustuse teemat, mis tulenes Augustinuse õpetuse mõjust ning sobis kokku uusplatonistliku teooriaga emanatsioonist. Sellega seletub kindlasti ka inglise frantsisklaste eriline huvi optika ja „valguse metafüüsika“ vastu, mis oli viljakas Roger Baconi ja John Peckhami (u 1220–1292) töödes. Samasugune eklektiline aristotelism kerkis esile ka Pariisi ülikooli varaste frantsisklaste ja dominiiklaste kirjutistes, kus õpetlased, nii kerjusemungad kui ilmikud ühtviisi, üritasid ületada „vana loogika“ dialektilist rakendamist, arendades teoloogiat kui süstemaatilist distsipliini. Samal ajal kui enamus õpetlasi usaldasid traditsioonilisi Augustinuse vaateid, olid esimesed Pariisi frantsisklased Alexander Hales (Halesius) (u 1170–1245) ja Jean de la Rochelle (srn 1245) need, kes hakkasid kasutama aristoteleslikku terminoloogiat. Seda tegid ka sellised varajased dominiiklased nagu Rolandus de Cremona (enne aastat 1200–1259) ja Hugo St. Cherist (u 1200 – 1263). Ilmik-õpetlaste seas ei saa selles osas kindlasti mööda minna sellistest nimedest nagu Guillelmus de Auvergne ja Bonaventura.

Eklektiline aristotelism võttis ülalkirjeldatud moel omaks ülikoolidesse jõudnud Aristotelese tööde uued tõlked, mis esitasid iseseisva Piiblist sõltumatu mõttesüsteemi, pakkudes ometi loogilisi vastuseid küsimustele, millega kristlikud õpetlased olid tegelenud juba sajandeid. Mõned Aristotelese õpetused, nagu maailma igavikulisus, loomise puudumine, isikulise Jumala asendamine esimese liigutajaga ning inimese hinge problemaatiline staatus, näisid usku ohustavad. Taolised mõttekäigud osutusid raskesti mõistetavaiks ning võõraiks ja muutsid just seeläbi aktuaalseks vajaduse kommentaaride järele, mis 13. sajandi algul saadaolevatest ladina tõlgetest lähtuvalt olid oma vaimult valdavalt uusplatonistlikud (Plotinos, Proklos ja Avicenna). Uued mõttesuunad, nagu mateeria sidumine viljastavate mõistuslike põhjustega ja valguse teema said oma lähte aga just Aristotelese filosoofiast.

1.2.2. Tomistlik aristotelism

Peamiselt peale 1230. a, kui ladinakeelsetena said kättesaadavaiks Averroese kommentaarid ning kiriklik tsensuur lõdvenes, kerkis esile uut laadi aristotelism, mis üritas paganlikku kreeklast kristliku usuga kooskõlla viia. Selle suuna peamisteks esindajateks olid dominiiklased Albertus Magnus (u 1193–1280)⁶¹ ja Aquino Thomas. Viimase järgi on seda suundumust nimetama hakatud tomistlikuks aristotelismiks.

Võrreldes augustinusliku aristotelismiga, mis kohandas Aristotelese põhiteesid kristliku maailmapildiga, neid omalt poolt parandades, töötasid Albertus, Thomas ja nende õpilased (põhiliselt dominiiklased) välja aristotelismi, kus nad jäid truuks Aristotelese õpetusele, seda avalikult tunnistades ning täiendades ilmutatud tõe arusaamadega. Sel moel jäädi mitmes üksikküsimuses augustinusliku vooluga opositsiooni ning pälviti – vähemalt ajutiselt – ka nende hukkamõiste hinnang.

Kui eelnevad kristlikud mõtlejad püüdsid valdavalt Aristotelest Augustinusega lepitada, rõhutades mõlemale ühiseid platonlikke elemente, siis Albertus tõstis väärtuslikuna esile just tema inimest ja füüsilist universumit eristavat lähenemist ning looduse uurimist. Platon ja tema järgijad väitsid, et teadust võib leida vaid matemaatikas ning puhaste vormide ehk ideede maailmas, eitades kõiki katseid luua füüsikat, mis oleks pisut enam kui „tõenäoline lugu“. Kasutades Averroese kommentaare, kindlustas Albertus loodusteaduste (*scientiae naturales*) kehtivust ja autonoomiat, kummutades sel moel „Platoni eksimust“.

Albertuse pingutuste vahetu viljana võib näha ka tema õpilase Aquino Thomase suurejoonelist Aristotelese filosoofia ja kristliku teoloogia sünteesi. Thomase põhiliseks veendumuseks oli – ilmselt Albertusest lähtuvalt – , et nii mõistus kui usk täiendavad teineteist nii inimlikes kui jumalikes teadmistes niivõrd, kuivõrd sellised teadmised on inimestele kättesaadavad. Mõistus on esmane ja hädavajalik tingimus, ilma milleta ei ole võimalik millestki aru saada, isegi mitte Piibli õpetustest. Ent inim mõistuse suutlikkus ei ole piiramatult ning mõnes valdkonnas, nagu näiteks inimese hing ja Jumal, vajab see täiendust teistest allikatest. Selleks on jumalik ilmutus usus, mis aitab

⁶¹ Albertus Magnuse kohta vt Rebane, Siiri. *Animadversiones criticae de vita Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni ordinis fratrum praedicatorum, episcopi, cum consideratione rerum quarundam Livonicarum* (Tartu, 2002; bak. töö TÜ usuteaduskonnas)

mõistusel aru saada religioosetest müsteeriumitest. Thomase järgi saab kogu filosoofiat korrastada ühtse inimliku teadmisenä, nii nagu tegi seda Aristoteles, ning sellest lähtuvalt saab korrastada ka kogu teoloogiat kui teadust. Selleks tuleb, lähtudes peamiselt *Organonist* ja *Teisest analüütikast*, rakendada ilmutuse suhtes süstemaatilist Aristotelese loogikareegleid ja kategooriaid. Thomas näeb seega Aristotelese filosoofias pigem kristluse teenijat kui vaenlast. Taoline Aristotelese õpetuse rakendamine ilmneb kõige iseloomulikumalt ja põhjalikumalt tema kahes summas: *Summas paganate vastu* (*Summa contra gentiles*) ja *Teoloogia summas* (*Summa theologiae*).

Loomulik teadmine pärineb Thomasel meelte kogemusest ning seetõttu ei sisaldu intellektis midagi, mida poleks esmalt tajunud meeltes. Tõed võivad küll olla teada ka usu läbi, kuid seda väljaspool filosoofilise vaatluse piire. Inimene ei jõua teadmiseni universaalsetest ideedest mitte läbi jumaliku ilmutuse, vaid läbi intellektuaalse abstraktsiooni protsessi, kus intellekt valgustab tunnetatavaid üksikasju ning toob neist välja neile omase intellektiga haaratava või universaalse sisu. Inimese hing ei tea või ei tunneta iseennast otseselt, vaid üksnes läbi teiste asjade teadmise. Hinge kognitiivsed võimed on kõrgemad kui ihast tulenevad võimed ning kontemplatsioon on inimese kõrgeim saavutus. Materiaalse universumi uurimine võimaldab inimesel mõistusel tõusta teadmiseni Jumalast kui looduse loojast, esimesest liigutajast ja esimesest põhjusest, ülemast eeskujust ja kogu loomise viimsest põhjusest. Jumala loomuses puuduvad igat liiki piirangud ning see on puhas aktuaalsus. Tema olemus on identne tema olemisega. Iga loodu juures aga saab eristada selle olemust ning olemist. Järelikult ei saa „olemist“ (*ens*) Jumalale ja loodule omistada täpselt ühel ja samal viisil, vaid üksnes teatava analoogia mõttes. Ometi on ka mõistusel piirid. Kuigi inimene võib osutada loomise faktile, ei saa ta seda mõistusega teada, kui ajas aset leidnud sündmust, vaid peab aktsepteerima seda kui ilmutuses antut.

1.2.3. Radikaalne aristotelism

Radikaalset aristotelismi nimetatakse ka Averroistlikuks aristotelismiks. Averroes oli pühendunud Aristotelese uurija, kes koondas oma kommentaarid kolme kogumikku: (1) epitoom, mis võttis kokku kõige olulisema Aristotelese õpetusest; (2) nn keskmine kommentaar, mis oli varustatud ka näidetega; (3) põhjalik kommentaar,

mis oli jagatud üksikasjalikult teksti selgitavateks lühikesteks nummerdatud lõikudeks. Averroese kommentaaride rolli Aristotelese filosoofia levimisele ladina-Läänes on raske ülehinnata ning nende autorit hakati nimetama lihtsalt „Kommentaatoriks“. Üldiselt oli Averroese tõlgendus täpne, kuid mõnel juhul jättis ta välja originaalis esinevad ebaselgused ja kahemõttelisused ning asendas need Aristotelese mõtte omapoolse edasiarendusega. Kõige agaramalt uurisid Averroese kommentaare vabade kunstide teaduskonna õpetlased, soovides jõuda seeläbi Aristotelese enda tekstide parema mõistmiseni. Oma kommentaarides keskendusid nad peamiselt ratsionaalsele interpreteerimisele, vältides seoseid ilmutatud tõdedega. Sellisest orientatsioonist lähtudes nimetataksegi seda suunda radikaalseks aristotelismiks. Mõned aga, rõhutades selle negatiivset suhet religioosse ortodoksiaga, peavad seda koguni heterodokseks aristotelismiks.

Nii tegeleti Pariisi kunstide teaduskonnas filosoofia ülistamise kõrval ka õpetustega, mis olid otseselt vastuolus kristliku usuga ning mis olid mõjutatud Averroese õpetusest intellekti ühtsusest. Frantsisklane Guillelmus Balionest viitas umbes ajavahemikus 1260 ja 1267 vahel “mõnedele sellistele õpetlastele, kes filosoferivad“. Eksitus seisnes selles, et sellise „filosoferimisega“ väideti, nagu oleks kindel, et eraldiolev vaim ei saa kannatada (põrgu) tules. Kas frantsisklane pidas siin silmas Averroese enda õpetust või mõnd teist õpetlast, ei ole päris selge. On aga ilmne, et Averroese õpetus oli seega Pariisi ülikooli kunstide teaduskonnas vähemalt tõusnud aruteluobjektiks.⁶²

Peamiseks nn ladina averroismi esindajaks oli Siger Brabantist (u 1240–u 1283), tuntud ka nimega Siger Suur. Dante Alighieri (1265–1321) austas teda oma *Jumalikus komöödias* sellega, et paigutas ta paradiisis tarkade meeste ringi koos Thomase ja Albertusega. Thomas ise tutvustab teda Dante suurteoses ülistavate sõnadega: „See on Sigeri igavene valgus ...“. Fakt, et Dante sellised sõnad Thomase suhu pani, valmistas pikka aega ajaloolastele peamurdmist, sest Thomas oli üks tema paljudest kritiseerijatest. Mõned ajaloolased väitsid koguni, et Siger võttis Thomase kriitikat kuulda ja taganes viimaks oma eksitustest, võttes omaks Thomasega sarnase seisukoha.⁶³ On teada, et peale Thomase kriitilist kirjutist *De unitate intellectus contra*

⁶² Doig, 2001, pp. 89–90.

⁶³ Maurer, Armand A. *Medieval Philosophy*. 2nd ed. With Additions, Corrections and a Bibliographic Supplement. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982, p. 194.

Averroistas (1270) muutus ka Sigeri suhtumine Thomase õpetusse lugupidavamaks ning ta uuris hoolikalt Thomase argumente, uuendades seejärel ka oma seisukohti kirjutises *De anima intellectiva* (1273 – 1274).⁶⁴

Siger ja ta mõttekaaslased õpetasid maailma igavikulisust ning selle eksistentsi lahusolevana Jumala vabast loovast teost; samuti intellekti ühtsust üksikus indiviidis ja kõigis inimestes, mille tulemusena ei eeldatud enam inimese isiklikku surematut hinge. Nii arendasid ladina averroistid õpetust kahekordsest tõest, kus mingi asi võis olla tõene filosoofias ja selle vastand võis olla tõene teoloogias. Esines ka süüdistusi, et ladina averroistide ratsionalism seab esikohale filosoofilise uurimise, jättes usu ja teoloogia tahaplaanile. Taolistele vaadetele reageeris kiiresti teoloogiateguskond, eesotsas Albertuse, Thomase ja Bonaventuraga. Nende kriitika ei sundinud aga averroiste veel vaikima. Vastuseisu otsustas sekkuda ülikooli frantsisklaste ja konservatiivsete augustiinlastest teoloogide eestvedamisel Pariisi piiskop Étienne Tempier (srn 1279), rakendades vaidluses kiriklikku autoriteeti. Nii mõisteti 10. detsembril 1270 hukka 13 averroistide filosoofilist eksitust. Eksituste seas olid peamisteks intellekti ühtsus, maailma ja inimsoo igavikulisus, individuaalse hinge surelikkus ning jumaliku providentsi eitamine. Kuid ka see samm ei andnud soovitud tulemust ning seetõttu palus paavst Johannes XXI (1276–1277) 18. jaanuaril 1277, et Tempier määraks kindlaks ikka veel Pariisis levivad eksitused ning need, kes selle eest olid vastutavad. Pariisi piiskopi vastus paavstile pole teada, kuid 7. märtsil 1277, kolm aastat peale Thomase surma, mõistis Tempier avalikult hukka 219 väidet, mis sisaldasid peamiselt averroistide õpetuslauseid. Nende seas olid mõned laused, mis olid võetud ka Thomase kirjutistest.

Loend oli ilmselt koostatud kiirustades, ilma autoripoolse tõsisema teoloogilise kaalutluse või konsultatsioonita. Mõned iseloomulikud näited: „Mitte ühtegi tegevust või eluviisi ei tule eelistada filosoofia õppimisele“; „Üksnes filosoofid on selle maailma targad“; „Jumal ei saa otseselt valada meisse sisse õnne“; „Õnne tuleb omada selles elus, mitte teises“; „Ainus hüve, mida inimene saab saavutada, seisneb intellektuaalsetes voorustes“ jne. Kust sellised õpetuslauseid pärineda võisid, ei ole selge, sest praeguseks ei ole teada ühtegi kommentaari 13. sajandist, mis selliseid sisaldaks.⁶⁵

⁶⁴ Doig, 2001, p. 107.

⁶⁵ Wieland, 1997b, p. 663.

Aristotelismi radikaliseerumine tekitas omakorda vastureaktsiooni selle mõõdukama vormi, tomistliku aristotelismi suhtes. Thomase õpetust rünnati samaaegselt ka teiste kiriklike autoriteetide poolt. Nii mõistis 18. märtsil 1277 sarnase loendi 13 väitega hukka ka Canterbury peapiiskop Robert Kilwardby (u 1215–1279). Loend sisaldas muuhulgas mitmeid Thomase väiteid, mis olid vastuolus frantsisklaste koolkonna õpetusega. Dominiiklaste tugeva toetusega, mis viis 1323. a Thomase kanoniseerimiseni, elas kristlik aristotelism ehk tomism need ja teised rünnakud siiski üle. Ometi avaldasid hukkamõistmised Pariisis ja Oxfordis mõju Aristotelese uurimisele ülikoolides 13. saj lõpul – 14. saj algul. Selleks ajaks olid Aristotelese tekstid küll levinud enamikus ülikoolides, kuid neisse suhtuti suurema kriitilisuse ja skeptilisusega kui varem. Selle perioodi mõjukamaks mõtlejaks kujunes inglise frantsisklasest õpetlane Duns Scotus (u 1266 – 1308), kes keskendus teoloogia vabastamisele sinna sissetunginud naturalistlikust ja ratsionalistlikust mõttest. Nii pole seal enam jälgegi Albertuse ja Thomase püüdlusest teoloogiat ja filosoofiat ühendada.

1.3. Traditsiooniline ja uus Aristotelese interpretatsioon

Nagu eelpool nimetatud, pani Aristotelese tööde ametlik võtmine kunstide teaduskonna õppekavasse õpetlaste õlule kohustuse uusi tekste ka üksikasjalikult selgitada. Sellised kommentaarid Filosoofi töödele avasid uue ajajärgu keskaegses eksegeesis ehk interpreteerimiseviisis üldse.

Traditsiooniline keskaegne eksegees tegeles Piibliga. Selle eelduseks oli, et eksegeet juba valdas Jumala poolt ilmutatud tõde. Tema ülesandeks ei olnud seetõttu mitte uute tõdede avastamine, vaid pigem katte eemaldamine Pühakirja sõnade varjatud tõelt. Sellise ülesande täitmisel ei olnud autoriteetideks üksnes kirikukogud ja kirikuisad, vaid ka eksegeet ise tunnetas end elava osana selles töös, omades samasugust autoriteeti õpetada kui eelnevad eksegeedid. 12. sajandil said aktuaalseks autoriteetide vahelised lahknevused. See innustas omakorda veelgi suurema innu ja usaldusega Jumala Sõnasse süüvimist.⁶⁶

⁶⁶ Lohr, 1997, pp. 89–90.

Uus lähenemine tekstile kunstide teaduskonnas oli teistsugune. Siger Brabantist ja tema mõttekaaslased olid esimesed, kes püüdsid interpreteerida filosoofilist teksti filosoofiliselt. Siger Brabantist sõnastas uue „filosoofilise“ interpretatsiooni põhimõtte oma teoses *De anima intellectiva* järgmiselt: „Me otsime seda, mida filosoofid on teatud küsimuses mõelnud, järgides pigemini nende kavatsust ja eesmärki kui tõde, jõudes selleni filosoofiliselt.“ Tõde sisaldasid Sigeri ja tema järgijate jaoks endiselt teoloogide vaatekohad. Filosoofiline tekst aga ei olnud autoriteediks, vaid üheks allikaks paljude seas. Loobudes traditsioonilise tõe kriteeriumist teksti suhtes, ei olnud ka vajadust seda harmoniseerida Piibliga. Nii võidi Filosoofi tekstile läheneda kriitiliselt, küsides filosoofilise tõe järele.⁶⁷

Taoline lähenemine viis filosoofilise tõe ehk Aristotelese ja usu tõe vahelise konfliktini ning selle vastu astus välja terve hulk teolooge oma kirjutistes. Näiteks Albertus Magnuse *De XV problematibus*, Aquino Thomase *De unitate intellectus contra Averroistas* ja Rooma Giles'i *De erroribus philosophorum* (muidugi võib siia lisada ka ametlikud hukkamõistmised 1270 ja 1277). Sellise vastuseisuga silmitsi seistes ei olnud lihtne jääda kindlaks seisukohale, et Aristotelese õpetus on täielikult tõene. Kunstide teaduskonna õpetlased võisid isegi mõista puudusi Aristotelese õpetuses, ent nad leidsid Filosoofis ka uue paradigma või mudeli mitte üksnes interpretatsiooni või teaduse jaoks, vaid ka ülikoolis õpetava ja õppiva inimese enda kutsumuse osas. Aristoteleses leidsid nad uurija ja küsimuste esitaja, kes pöördus eelkäijate poole kriitikaga ning oli seeläbi vaba autoriteetidest ja dogmadest. Nad kuulutasid, et Aristotelese õpetus ei ole autoriteetne mitte jumaliku kutse või pühakirja tõttu, vaid selle autoriteet tugineb üksnes mõistusele. „Filosoofiline menetlus“ Aristotelese interpreteerimisel peegeldas ka õpetlaste korporatiivset positsiooni ühiskonnas. Nad olid eliit, kelle väärikus ei tuginenud mitte privileegidele ja seisusele, vaid intellektuaalsele üleolekule.⁶⁸

Mariateresa Fumagalli Beonino Brocchieri sõnul kujunes just *NE* mõjul välja uus õpetlasekuju, kellele pakkus naudingut kontemplatsioon, mis on seda kõrgem, mida õilsamatele objektidele on suunatud intellekt. Seetõttu on ka filosoofi elu naudingust tulvil. Filosoof on tegelik aristokraat. Inimloomuse täiuslikkuse seisukohast on tõde kontemplerivad filosoofid õilsamad kui kuningad ja vürstid. Traditsioonile tuginevate õpetlaste vastuseis sellele uuele õpetlasetüübile, kes leidis tõe tunnetamises tõelise

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

rõõmuallika, oli tugev. Sellised inimesed tundusid võõrastavad ja ohtlikud. Jacques de Douai ütleb kibedusega: „Paljud arvavad, et filosoofid, kes pühenduvad uurimisele ja filosoofilisele kontemplatsioonile, on halvad, uskmatud ja seadusi eiravad inimesed, kelle võib seetõttu õigusega ühiskonnast välja heita – nii nad ütlevad; ning sellepärast laimatakse ja kahtlustatakse kõiki, kes pühenduvad uurimistööle ja filosoofilisele kontemplatsioonile.”⁶⁹

Teoloogiateaduskond tõmbus sellises olukorras kaitsesse. Teoloogid olid traditsiooniliselt püüdnud autoriteetide seisukohtade erinevuse probleemi lahendada nende erinevaid tekste kooskõlla viies. Ent „uue filosoofia“ vaimust kantud tõlked ei võtnud enam sellist kiriklikust traditsioonist lähtuvat lähenemist tõsiselt. Seetõttu lükkasidki paljud teoloogid „uue filosoofia“ tagasi ning püüdsid kirikliku hukkamõistuga peatada selle levimist. Bonaventura nägi Aristoteleses koguni viimsepäeva apokalüptilist koletist. Nagu eelnevalt nägime, ei olnud selline hoiak siiski valdav.⁷⁰

*

Esimese peatüki kokkuvõte. Keskaegsed Aristotelese tööde tõlked olid valdavalt autori enda teksti sisule ja vormile truud. Respekt autoriteetse teksti vastu väljendus püüdes anda edasi Aristotelese tegelikke sõnu ja nende järjekorda. Ühelt poolt tagas selline suundumus teksti autentsuse ja usaldusväarsuse, teiselt poolt aga tekitas sõna-sõnaline tõlge kohati küllalt raskesti mõistetavaid tekstiosid. Raskused tekstist arusaamisel tingisid omakorda reaalse vajaduse kommentaaride järele. Kommenteerimine kui teksti lugemine ja selgitamine oli igapäevaseks tegevuseks ülikoolides. Aristotelese uute tõlgete tekkimine ja jõudmine ülikoolidesse tõi esimese reageeringuna endaga kaasa nende keelamise Pariisis 1210. a. Üksnes loogikateosed ja *NE* jäid legaalseks õppematerjaliks Pariisi ülikoolis. Samas ei puudutanud taolised piirangud teoloogiateaduskonda. 1255. a olid kõik Aristotelese teosed tõlgitud ladina keelde. Samal aastal lülitati Aristoteles ametlikult Pariisi ülikooli õppeprogrammi. Aristotelese retseptiooni juures on jälgitavad kolm ajaliselt järgnevat voolu: (1) eklektiline aristotelism; (2) tomistlik aristotelism; ja (3) radikaalne aristotelism. Kui eklektiline aristotelism püüdis Aristotelese filosoofiat Augustinuse õpetusele toetudes

⁶⁹ Brocchieri, Mariateresa Fumagalli Beonino. “Intellektuaal”. – Rmt: *Keskaja inimene*. Koost. Jacques Le Goff. Tallinn: Avita, 2002, lk 203.

⁷⁰ Lohr, 1997, p. 92.

muuta ja kohandada kristlusega, siis tomistlik aristotelism võttis Filosoofi mõtte omaks sellisena nagu see oli, tehes üksnes vajalikke lisandusi seal, kus paganlik filosoof läks usutõdedega ilmsesse vastuollu. Radikaalne aristotelism aga ei pidanud vajalikuks filosoofilist tõde siduda ega võrrelda teoloogilise tõega, jõudes niimoodi õpetuseni kahekordsest tõest. Taolise arengu taustaks oli mõistuse ja filosoofia tähtsuse kasvamine ülikoolides ning vastureaktsioon sellele. Tomistlik aristotelism jääb siin justkui kahe pooluse vahele esindama n.ö kuldset keskteed, kus usk eeldab ka mõistust ning filosoofia ei pea tingimata olema usu tõdedega vastuolus.

2. AQUINO THOMAS ARISTOTELESE KOMMENTEERIJANA

Teine peatükk liigub uurimuse teema kontekstile lähemale, keskendudes Aquino Thomase kokkupuutele Aristotelesega. Esmalt heidetakse siin põgus pilk Thomase elulkaigule ning seejärel siirduakse tema Aristotelese kommentaaride juurde. Kommentaaride osas vaadeldakse lähemalt Thomase Aristotelese tõlgendamise põhimõtteid.

2.1. Aquino Thomas

Kuigi eesti keeles ei ole seni avaldatud ühtki ei oma ega välisautori monograafilist käsitlust Aquino Thomasest, on meie suuremates raamatukogudes mitmed olulised võõrkeelsed teosed siiski esindatud.⁷¹ Vaatamata valimi teatavale juhuslikkusele, saab neist ja mitmetest erialastest teatmeteostest Thomase elust ja tööst küllaltki hea ülevaate. Seetõttu esitan siinkohal üksnes valikuliselt ja üldjoontes olulisemad daatumid.⁷²

Thomas sündis varsti peale jutlustajavendade ordu rajaja Dominicuse (u 1170–1221) surma krahv Landulfi noorima pojana aastate 1224–1226 vahel Itaalias

⁷¹ Eestikeelsete olulisemate publikatsioonide seas tuleks ära märkida Anu Treikelderi ja Ülo Treikelderi [Jumalatõestuste] tõlget Aquino Thomase *Summa paganate vastu* I raamatu peatükkidest X–XII, XV (vt *Akadeemia*, 1994, nr7, lk 1373–1390) ning Thomase uurimise seisukohalt olulist Riin Sirkeli bakalaureusetööd *Aquino Thomase traktaadi* Olevast ja olemusest *teaduslikult kommenteeritud tõlge eesti keelde*. (Tartu Ülikooli filosoofia osakonna filosoofia ajaloo õppetool. Tartu, 2002).

⁷² Tänapäevani peetakse üheks põhjalikumaks ja autoriteetsemaks Aquino Thomase biograafiliseks käsitluseks James A. Weisheipli raamatut *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1983. Enamik uemaid autoreid lähtuvad tema teosest või on vähemalt sellega dialoogis. Mina lähtusin siinkohal värskemast J. A. Aertseni artiklist “Aquinas’s philosophy in its historical setting” (vt märkus 49).

Roccasecca lossis, mis asus Naapoli ja Rooma vahele jääva Aquino nimelise väikelinna lähedal. Vanemad saatsid ta kasvatamiseks ja õpetamiseks viieaastaselt benediktlaste kloostrisse Monte Cassinos. Seal sattus ta aga dominiiklaste mõju alla, mis polnud tema vanematele meelt mööda ja nii saatsid nad ta 1239. a Napoli ülikooli vabu kunste õppima. Napoli ülikool oli ilmselt esimene nn riiklik ülikool, kus õpetuse aluseks sai traditsiooni kõrval ka n.-ö. riiklik tahe ehk tellimus. Sellise „riikliku“ ülikooli loojaks Napolis oli keiser Friedrich II ise.⁷³ Friedrich II rajas Napoli ülikooli 1224. a selleks, et selle õigusteaduskonnas koolitada oma riigile ametnikke. Kui Aristotelese lugemine oli Pariisis veel keelatud, siis Napoli ülikoolis ja mujal Friedrich II lähikonnas loeti äsja avastatud *Metafüüsikat* innuga.⁷⁴ Seega võib oletada, et juba Napolis puutus Thomas esimest korda kokku Aristotelese filosoofiaga. Ühtlasi sidus Thomas end Napolis taas dominiiklastega, kes olid liikuva eluviisiga ja ei olnud seotud üksnes ühe kloostriga. Dominiiklased olid teatavasti esimesed, kes sätestasid oma ordu õppimise kui kutsumuse, millest kujunes nende üks peamisi eesmärke. Selle eesmärgi üheks väljenduseks olid nt dominiiklaste õpingumajad ülikoolides üle Euroopa. 1244 otsustas Thomas ühineda uue orduga vastu oma perekonna tahtmist. Dominiiklased saatsid ta õppima Pariisi, mida võis pidada tol ajal kristluse intellektuaalseks keskuseks. 1248–1252 läbis Thomas *studium generale* Kölnis Albertus Magnuse ehk *Doctor universalis*'e käe all. Kölnis kuulas ta ühtlasi oma õpetaja loengutsükli *NE*-st, mis võis olla tema esimene kokkupuude Aristotelese eetikaga. Sealsamas andis ta välja Albertuse esimese *NE* kommentaari *Super ethica*. Oma teoloogiaõpingute lõpetamiseks naasis Thomas Pariisi 1252–1256. Sellel perioodil valitses ülikooli teoloogiateaduskonnas kerjasmungaordudesse küllaltki vaenulik suhtumine. Esiolgu keelduti magistrina tunnustamast nii Thomast kui ka tema frantsisklasest kolleegi Bonaventurat. Üksnes paavsti sekkumine lõpetas selle vastuseisu. 1256–1259 tegutses Thomas teoloogia magistrina Pariisi ülikoolis. Paljud autorid nimetavad seda aega Thomase esimeseks Pariisi perioodiks. Järgnevad 10 aastat õpetas ta erinevates Itaalia linnades Orvietos, Roomas ja Viterbos. Oma ordu palvel sai Thomasest 1269. a taas professor Pariisis. Nn

⁷³ Leonhardt, Rochus. *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problem*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 68. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1998, S. 63.

⁷⁴ Andresen, Carl; Ritter, Adolf, Martin. *Kristluse ajalugu*, I/2: Varakeskaeg – Kõrgkeskaeg. Teoloogiline Raamatukogu. Tartu: Greif, 2000, lk 226.

teisel Pariisi perioodil 1269–1272 kasvasid ülikooli kunstide teaduskonnas pinged õpetuslikes küsimustes, millele Thomas ka oma töödes tähelepanu pööras. 1272 tuli Thomasel luua teoloogia kool Napolis. 7. märtsil 1274 Thomas suri, olles vaid 49-aastane.⁷⁵

Dominiiklaste ülesandeks sai juhtida inkvisitsiooni, mille eesmärgiks ei olnud rohkemat ega vähemat kui tõe. Ka Thomase kui dominiiklase uurimise eesmärgiks oli tõe. Thomas sõnastab selle ülesande oma *SCG* I raamatu 2. peatükis, mille järgi on meie eesmärgiks inimestena jõuda tõeni, mida sisaldab katoliiklik usk.⁷⁶ Sellist püüdlust päädis viimaks aga mõneti kurb või siis mõnede arvates sügavalt religioosne tõdemus Thomase elu eelõhtul: „Ma ei saa enam midagi teha. Kõik, mida ma olen kirjutanud, näib mulle kui põhk.“⁷⁷ See põhk on aga vaimustanud nii teolooge, filosoofe kui tavausklikke juba aastasadu ning huvi selle vastu ei näi raugevat ka tänapäeval.

2.2. Thomase Aristotelese kommentaarid

Fakt, et märkimisväärse osa Aquino Thomase kirjutistest moodustavad Aristotelese kommentaarid, on omal moel tähelepanuväärne. Selliste kommentaaride kirjutamine ei kuulunud otseselt teoloogia magistri kohustuste hulka. Taoline tegevus oleks olnud pigem kohane kunstide teaduskonnas, kus 6 aastat õpetati üliõpilastele just peamiselt Aristotelest. Aquino Thomas kui Aristotelese kommenteerija ja tõlgendaja on andnud ainet rohketeks käsitlusteks. Peamiseks vaidlusaluseks küsimuseks siin on olnud läbi aegade Thomase kommentaaride lähtumine kas tema enda või siis Filosoofi mõttemaailmast.

Aristotelese ja Thomase filosoofiat ühendavad mitmed ühised jooned. Thomas kasutab Aristotelese formaalset loogikat. Mõlema mõtleja arutlus rakendab sarnaseid termineid, nagu nt *aktuaalsus*, *potentsiaalsus* jne. Mõlemad eristavad teoreetilist,

⁷⁵ Aertsen, 1998, pp. 12–13.

⁷⁶ „*Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur.*“ *SCG* I. 2, 2.

⁷⁷ Weisheipl, 1983, p. 321.

praktilist ja loovat ehk produktiivset mõtlemist. Nii Aristoteles kui Thomas näevad intellektuaalses kontemplatsioonis inimpüüdluste ülimalt eesmärki ning peavad moraalse teo aluseks vaba valikut. Mõlemad eristavad selgelt materiaalset ja mittemateriaalset vormi, meeltel ja intellektil põhinevat tunnetust, ajalikku ja igavikulist ning keha ja hinge.⁷⁸ Kuid vaatamata sellele, et Thomas kasutas Aristotelese filosoofilist instrumentariumi või sõnavara, võib nende sõnade sisu mõlema autori juures olla kohati erinev. Siin saavad määravaks ajaloolised, kultuurilised ja keelelised olud, mida kaks mõtlejat lihtsalt ei saanud jagada.

Paljud uurijad jõuavad välja küsimuseni, kas Thomas Aristotelese kommenteerijana on teoloog või filosoof. Suundumus pidada tema Aristotelese kommentaare filosoofilisteks kirjutisteks on tänapäeval tugevalt juurdunud. Nii väidab näiteks J. Isaac, et kommentaaride ülesandeks oli olla omamoodi *summa philosophica* algajatele, pakkudes üliõpilastele täielikku ja neile kohast filosoofia kursust teoloogiateaduskonnas.⁷⁹

Kasu pole selles küsimuses ka sõna *sententia* lähemal vaatlusel, sest seda kasutati põhiliselt tööde kohta, mis käsitlesid Petrus Lombarduse (u 1100–1160) *Sententse*, kus alustekst oli pigem hüppelauaks autorit ennast huvitavate teemaarenduste tarvis. Ka ei kasutanud Thomas ise seda sõna oma tööde puhul, nimetades neid enamasti seletusteks (*expositiones*).⁸⁰ Kuid kas need seletasid Aristotelest lahti või väljendasid kommenteerija enda huve ja vaateid või oli segu mõlemast, jääb siiski lahtiseks.

Aristotelese kommentaare kirjutas Thomas kokku 12. Varaseim Thomase kommentaar pärineb paavst Urbanus IV (1261-64) ajast. See oli kommentaar *Metafüüsikale*, mis oma lõpliku kuju sai siiski alles 1272. a. Ülejäänud kommentaaride kirjutamisajaks on enamiku uurijate arvates aastad 1266 – 1273.

Järgnevalt annan Thomase kommentaaridest lühiülevaate. Erinevad autorid pealkirjastavad neid erinevalt. Esitan siinkohal iga kommentaari juures kaks pealkirja varianti. Esimene variant kasutab pealkirjas kommentaari tähisena sõna *sententia*, teine aga *expositio*. Esimest nn pealkirjastamise traditsiooni esindab näiteks J. A. Weisheipl,

⁷⁸ Owens, Joseph. "Aristotle and Aquinas". – Rmt: *The Cambridge Companion to Aquinas*. Ed. by Norman Kretzmann and Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 38.

⁷⁹ Owens, Joseph. "Aquinas as Aristotelian Commentator". – Rmt: *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, p. 215.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 216.

teist aga I. T. Eschmann. Siinesitatu tugineb peamiselt esimese autori materjalile, tema raamatust *Friar Thomas D'Aquino* (1983). Täiendavalt olen lisanud andmeid ja eriarvamusi ka Eschmanni koostatud Thomase tööde kataloogist, mis on lisatud Etienne Gilsoni raamatule *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (1994).

1) *Sententia super Peri hermeneias / In libros Peri hermeneias expositio (De interpretatione)* – Aristotelese teose *Tõlgendamisest* kommentaari kirjutamise aeg ja koht on Pariis 1270–71. Kommentaari pühendus kiri (*Epistola nuncupatoria*) annab teada, et Thomas tegi selle töö Leuveni ülikooli rektori Guillelmus Berthauti palvel. Töö on jäänud lõpetamata. Alusteksti ja Ammoniose kommentaari *Peri hermeneias* 'ele tõlkis Moerbeke Viterbos 1268. a septembris. Thomas võis teha kommenteerimisega algust juba Viterbos, kuid jätkas selle kirjutamist juba Pariisis ning jättis siis teadmata põhjusel töö pooleli. Thomas kasutas Aristotelese enda kõrval üksnes Ammoniose ja Boethiuse kommentaare.⁸¹

2) *Sententia super posteriora Analytica / In libros posteriorum Analyticorum expositio* - Kommentaar *Teisele analüütikale* valmis Pariisis 1269–72 ning koosnes kahest raamatust. Alustekstiks näib olevat laialt levinud tõlge, mille tegi Johannes Veneetsia 12. saj keskel. Kuid samas oli tal ilmselt kasutada ka Moerbeke uus tõlkeversioon. See Aristotelese töö loogilisest metodoloogiast mõjutas sügavalt kõiki Thomase süstemaatilisi kirjutisi.⁸²

3) *Sententia super Physicam / In octo libros Physicorum expositio* - *Füüsika* kommentaar koosnes kaheksast raamatust, mis valmisid Pariisis aastatel 1269–1270. Thomas vahetas alustõlget kommentaari kirjutamise ajal. Ta alustas tõlkega, mille tegi Johannes Veneetsia ning lõpetas Moerbeke tõlkega. Oma töös kasutas Thomas ka Averroese kommentaari, mille suhtes ta võttis sageli kriitilise hoiaku.⁸³

4) *Sententia De caelo et mundo / In libros De caelo et mundo expositio* - *Taevast ja maast* kommentaar valmis Napolis 1272–73. Ka see kommentaar on jäänud lõpetamata. Alustekstiks on olnud tõlge, mis valmis Moerbekel 1271. a koos Simplikiose

⁸¹ Weisheipl, 1983, p. 374.

⁸² *Ibid.*, p. 375.

⁸³ *Ibid.*, pp. 375–376.

kommentaari tõlkega.⁸⁴ Eschmanni järgi tõlkis Simplikiose kommentaari 1271. a aga keegi tundmatu flaami dominiiklane.⁸⁵

5) *Sententia super libros De generatione et corruptione / In libros De generatione et corruptione expositio* - Ka kommentaari raamatule *Tekkimisest ja hävimisest* kirjutas Thomas Napolis aastatel 1272–73. Kommentaar on jäänud lõpetamata. Selle kirjutamist Napolis kinnitab varaseima Thomase biograafia autor Guillelmus de Tocco, kes nägi ise Thomast selle töö juures. Usutavasti on see Thomase viimane „töö filosoofia valdkonnas“. Thomas toetub oma kommentaaris üksnes Aristotelesele ja Averroesele.⁸⁶ Eschmanni järgi oli Thomase kommentaari aluseks vanem anonüümne tõlge, mida Moerbeke võis olla ehk hiljem redigeerinud.⁸⁷

6) *Sententia super Meteora / In libros Meteorologicorum expositio* - *Meteoroloogia* kommentaar valmis kas Pariisis või Napolis aastate 1269–73 vahel. Taas on kommentaar jäänud lõpetamata. Alustekstiks sellele on olnud Moerbeke tõlge, mis valmis arvatavasti aastal 1260.⁸⁸

7) *Sententia super De anima / In libros De anima expositio* – Kommentaar raamatule *Hingest* koosneb kolmest raamatust, mis on kirjutatud Pariisis 1269–70. Varasemate kataloogide teatel on kommentaari I raamatu näol tegemist *reportatio*'ga⁸⁹, mille tegi Reginald Pipernost ning II ja III raamat on Thomase enda kirjutatud *expositio*. Alustekstiks kogu kommentaari ulatuses on Moerbeke tõlge, mis valmis Viterbos 1268. Kommentaaris on viidatud Thomase teisele kirjatööle *De unitate intellectus contra Averroistas*, mis on suure tõenäosusega kirjutatud aastal 1270.⁹⁰

8) *Sententia De sensu et sensato / In librum De sensu et sensato expositio* - Alustekstiks on olnud Moerbeke tõlge *Aistingust (ja aistimisest)*. See kommentaar näis olevat ringelnud lahus oma algsest osast *Mälust (ja mäletamisest) (De memoria et reminiscentia)*. Tavaliselt dateeritakse see kommentaar samale ajale kui *De anima*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 376.

⁸⁵ Eschmann, I. T. “A Catalogue of St. Thomas’s Works”. – Rmt: Etienne Gilson. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994, p. 402.

⁸⁶ Weisheipl, 1983, p. 377.

⁸⁷ Eschmann, 1994, S. 402.

⁸⁸ Weisheipl, 1983, p. 377.

⁸⁹ *Reportatio* – õpilase poolt algselt konspektina üles kirjutatud ja tavaliselt hiljem redigeeritud õpetaja loeng.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 378.

kommentaari (1269–70). Thomas on kasutanud Alexander Aphrodisiase kommentaari *De sensu*, mille loomisaeg pole teada.⁹¹

9) *Sententia De memoria et reminiscentia / In librum De memoria et reminiscentia expositio* - Kommentaari loomisaeg peaks langema samasse perioodi kahe eelmise kommentaariga. Algtekstiks on Moerbeke tõlge⁹².

10) *Sententia super Metaphysicam / In duodecim libros Metaphysicorum expositio* – Kommentaar *Metafüüsikale* valmis Thomasel kas Napolis või Pariisis aastate 1269–72 vahel. Selle kommentaari dateerimine on ääretult raske eelkõige seetõttu, et Moerbeke tõlge valmis pika aja vältel ning Thomas ei kasutanud ilmselt kogu kommentaari osas üksnes tema tõlget. Samuti ei valminud kommentaari 12 raamatut oletatavasti samas järjekorras, kui need on originaalteoses.⁹³ Eschmanni järgi dikteeris Thomas oma kommentaari kahele erinevale sekretärile.⁹⁴

11) *Sententia libri Ethicorum / In decem libros Ethicorum expositio* – Kommentaar *Eetikale* koosneb kümnest raamatust, mis on kirjutatud valdava arvamuse kohaselt Pariisis 1271. Mõned uurijad pakuvad varasemat dateeringut ja peavad kirjutamiskohaks Itaaliat. Alustekstiks oli Grosseteste tõlke (1246–47) redaktsioon. Arvatakse ka, et redaktoriks oli Moerbeke. Kahtlust viimase osas tekitab alustekstis esinevate vigade rohkus, mistõttu Weisheipli arvates ei ole tõenäoline, et Moerbeke saaks olla sellise redaktsiooni autoriks.⁹⁵

12) *Sententia libri Politicorum / In libros Politicorum expositio* - Arvatavasti Pariisis aastatel 1269–72 kirjutatud kommentaar on jäänud Thomasel lõpetamata. Alustekstiks on olnud Moerbeke I ja II raamatu varasema anonüümse tõlke redaktsioon ja III–VIII raamatu uus tõlge, mis valmis u 1260. Thomas kommenteeris esimese, teise ja osa kolmandast raamatust. Oma kirjutises *Valitsemisest (De regno)* viitab Thomas neljal korral *Poliitika* neile osadele, mida ta ei kommenteerinud. See näitab, et ta tundis kogu Moerbeke tõlget enne aastat 1265, millal usutakse olevat valminud *De regno*.⁹⁶

⁹¹ *Ibid.*, p. 378.

⁹² *Ibid.*, p. 379.

⁹³ *Ibid.*, p. 379.

⁹⁴ Eschmann, 1994, S. 404.

⁹⁵ Weisheipl, 1983, p. 380.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 380–381.

Analüüsidest Thomase kommentaare teeb Owens nende kui terviku osas järelduse, et kõik kommentaarid järgivad *Metafüüsika* kommentaari mustrit. Teadused on pandud sobima raamistikku, milles metafüüsika tegeleb üldise olemise kui subjektiga ning eraldiseisvate substantsidega kui subjekti põhjustatuga. Sellele raamile lisandub *NE* kommentaarist tulenevalt äratundmine, et eetika on teadus individuaalsetest tegudest ning eristub seeläbi poliitilisest filosoofiast. Loomise, Jumala ülemuslikkuse teiste eraldiseisvate substantside suhtes ning universaalse jumaliku providentsi osas on Thomas vajadusel oma Aristoteelse kommentaarides sõna võtnud. Samuti on polüteism leidnud eksimusena äramärkimist.⁹⁷

Kokkuvõtvalt nendib Owens, et Thomase kommentaarid Aristoteelse töödele on üldjuhul, kui eelpool loetletu kõrvale jätta, selgitused, mis järgivad teksti just niisugusena, nagu see on. Sellele lisanduvad küsimuse tausta selgitavad arutelud ning erinevate varasemate arvamuste võrdlemine. Siiski umbes kaks kolmandikku kommentaaridest sisaldab Owens sõnul teoloogilise huvi ülemuslikkust, pakkudes sellist eksistentsiaalset metafüüsikat, millist Aristoteles ei tunne. Lisaks märgib Owens, et kolm neljandikku kommentaaridest asetab kõnealuse küsimuse pigem teistsugusesse teaduse raamistikku, kui seda tegi Aristoteles.⁹⁸

Owens küsib, kas me ei võiks eelnevast lähtuvalt nimetada Thomase kommentaare Aristoteelse töödele ehk kristlikuks filosoofiaks, mis oleks oma algelt iseloomult filosoofiline, kuid omaks kristlikku eesmärki. Samas möönab ta, et kristliku filosoofia mõiste on keeruline, sest kui tahta seda hoida rangelt filosoofilisel tasandil, siis ei saa see oma arutluskäiku kaasata ilmutatud tõdesid. Ka Thomas ise eristas teoloogilist ja filosoofilist menetlust. Probleem on selles, et filosoofia ei saa toetuda ilmutuslikele tõdedele ega pakkuda neile tõestust. Oma Aristoteelse kommentaarides eeldab Thomas selliseid ilmutuslike tõdesid, nagu näiteks maailma loomist ajas ja jumaliku providentsi. Eetika esmaseks printsiibiks s.o täiuslikuks inimlikuks õnneks on tal aga õnnistav kaemus (*visio beatificans*). Sellised eeldused aga ei võimalda rääkida filosoofiast, vaid ikkagi teologiast.⁹⁹

Filosoofilise teose kommentaar ei ole Owens järgi muidugi teoloogiline samal viisil kui seda on näiteks *ST*. Oma iseloomult on *ST* ju enam teoloogiline kui nt *SCG* ja

⁹⁷ Owens, 1974, p. 234.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 234–235.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 237–238.

Thomase Aristotelese kommentaarid on omakorda vähem teoloogilised kui *SCG*. Owensi järgi sisaldub aga parim Thomase filosoofia just tema kõige teoloogilisemates kirjutistes.¹⁰⁰

Léon Elders eristab oma artiklis “Saint Thomas d’Aquin et Aristote”¹⁰¹ Thomase Aristotelese kommentaaridel viit eesmärki: (1) selgitada iga töö struktuuri; (2) välja pakkuda ideede kulg; (3) kummutada Aristotelese ebaõiged tõlgendused; (4) ära märkida Aristotelese õpetuse ja usu vahelised kokkulangevused ja erinevused; (5) luua teoloogide tarvis ülikoolides kasutatav filosoofia.¹⁰²

Thomas on käsitlenud filosoofia ja teoloogia metodoloogilist ja sisulist loomust nii *ST*, *SCG* kui ka *De trinitate* kommentaari algusosades. Filosoofilised teadused tuginevad mõistusele (*per viam rationis finem humanae vitae quaerentes*). Usk ja seega teoloogia on seotud sellega, mis pole mõistusele kättesaadav ning mis on seega mõistusest kõrgemal (*supra rationem*). Kuid samas ei ole usutõed mõistusega vastuolus ning neid on osaliselt võimalik mõistusega haarata. Thomas järgib Chenevali ja Imbachi järgi üldjuhul Pariisi kunstide teaduskonna sõna-sõnalise eksegeesi traditsiooni, mis toetus Averroese kommentaaride eeskujule ning püüdis seeläbi esile tõsta Aristotelese enda suundumust (*intentio auctoris*). Sealjuures ei ole Thomasele olulised erinevate filosoofide arvamused, vaid tõde ise. Kui ta oma *Füüsika* kommentaaris kritiseerib Averroest, siis ta ütleb, et Averroese arvamus räägib vastu nii Aristotelese kavatsusele kui tõele.¹⁰³

2.3. Kommenteerimise põhimõtted Thomasel: üldjooni

Aquino Thomase kommentaarid Aristotelese töödele pole oma kõnekust kaotanud tänapäevalgi. Ka Anne Lill, kes on *NE* eestikeelse tõlke autor, tõstab esile Thomase kommentaaride väärtust.¹⁰⁴ Thomase kommentaaride suhtes võib küsida, kui võrd on võimalik leida tema kommentaaridest kommenteeritava teose autori algset

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 238.

¹⁰¹ *Revue thomiste*, 88.3 [1988], p. 364.

¹⁰² *Doig*, 2001, p. XIV.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. LIX–LXI.

¹⁰⁴ *Lill*, Anne “Saateks”. – Rmt: Aristoteles. *Nikomachose eetika*. Tartu: Ilmamaa, 1996, lk 387.

mõtet. Ehk teistpidi küsides, kuivõrd sisaldab kommentaar kommentaatori enda nägemust kommenteeritavast? Kas ta lisab omalt poolt algteosele võõraid mõtteid, probleemiasetusi ning vastuseid küsimustele, mis algselt pole sinna kuulunud, olles sellistena kommentaatori enda mõttemaailmale ning tema ajaloolis-kultuurilisele kontekstile iseloomulikud lisandid ning täheldatavad ka kommentaatori teistes kirjutistes?

Mis on üks keskaegne kommentaar ning tollane kommenteerimisviis, nõuab tänapäeval põhjalikumat selgitust. Filosoofilise teksti kommentaari kui eraldiseisvat vormi tänapäeval suurt ei tunta. Küll aga võime tavaliselt leida paljude filosoofiliste teoste tõlgete juures tõlkija poolt lisatuna erinevail põhimõtetel koostatud kommentaaride osa või isegi eraldi kõite. Siiski ei saa me ilmselt rääkida õhtumaisele tõlketraditsioonile iseloomulikust ühtsest normist või vormist filosoofiakommentaari osas.

Keskaegset kommenteerimisviisi vaadeldes, tuleb silmas pidada, et see oli määratud keskaja teaduse vormist: filosoofia ning üldse teaduslik mõtlemine keskajal pidi end tõestama teiste tekstide ees ja najal tunduvalt enam, kui selleks on neil tarvidust tänapäeval, seda eelkõige traditsiooni ning selle autoriteetide suhtes. Püüe mõista (*audere sapere*) väljendub keskajal eelkõige traditsiooni üle „järele-mõtlemises“, „ümber-mõtlemises“ ning „edasi-mõtlemises“. Seetõttu pole keskaegsed kommentaarid ka päris samal moel mõistetavad kui seda on tänapäevased ajaloolis-kriitilised kommentaarid. Nii võiks igasugust teksti, kus mingil moel on teise teksti kohta tehtud selgitavaid märkusi, nimetada kommentaariks. Samas kasutati keskajal nende pealkirjades üsna erinevaid nimetusi: *expositio, sententia, lectura, summa, commentum, scriptum, notulae, ennarratio, questiones etc*, mis kõik tähistasid erinevaid tekstiliike.¹⁰⁵

1950 leidis Roomas aset *Congressus Scholastici Internationalis*, kus Jean Isaac kurtis, et Thomase Aristotelese kommentaare on väga vähe uuritud ning 1974 nendib tuntud tomist J. Owens, et see olukord pole sugugi paranenud.¹⁰⁶ Kuigi praeguseks võib leida juba mitmeid sellesisulisi uurimusi, pakub teema endiselt lahtiseid küsimusi. Tõsiseltvõetavad vastused mitmele Thomase kommentaaridest kerkivale küsimusele

¹⁰⁵ Kleber, Herman. *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 31. Münster: Aschendorf, 1988, S. 55–56.

¹⁰⁶ *Ibid.*, S. 57.

eeldaksid aga tema kõikide kommentaaride põhjalikku läbitöötamist. Sellise töö tulemusel saaks paremini määratleda ning eristada ka iga üksiku kommentaari eripära teiste hulgas. Selline töö on tänini paraku suures osas tegemata ja seega pole eelpool esitatud küsimused leidnud ikka veel põhjalikule uurimistulemusel tuginevaid vastuseid.

Järgnevalt esitan lühidalt peamised teemad ja vaated erinevatele küsimustele Thomase kommentaaridest, mille osas erinevad autorid on pidanud vajalikuks diskussiooni sekkuda.

Martin Grabmann eristab kolme erinevat vaadet Thomasele kui Aristotelese kommentaatorile: (1) Thomase Aristotelese kommentaarid on üksnes objektiivseks referaadiks Aristotelese teksti mõtte üle, kusjuures kommentaatori subjektiivne seisukoht jääb täiesti tahaplaanile; (2) Thomase Aristotelese kommentaarides on äratuntav ka nende looja enda seisukoht ning need on seetõttu väärtuslikud kui tomistliku filosoofia sisulise arusaamise allikad; (3) Aristotelese kommentaaride sõltuvust Thomase õpetuse suhtes ei jaatata ega eitata otseselt, vaid kommentaarides leiduvaid arutlusi peetakse niivõrd iseseisvaina kehtivaks, kuivõrd neid võib leida Thomase teistes töödes samasugustes sisulistest kontekstides. Grabmann ise pooldab teist seisukohta ning peab Aristotelese kommentaaride mahukaid ekskursse ning teemast kõrvalepõikeid võtmeks Thomase õpetuse ja teadusliku individuaalsuse mõistmisel.¹⁰⁷

Grabmanni määratluse teist seisukohta esindab näiteks J. Isaac, kes kirjutas 1950. a, et Aristotelese kommentaarides esitab Thomas enda filosoofilisi vaateid just nii, nagu ta esitab oma teoloogiat *ST*-s. Kuigi enamik tema seisukoha jagajaid ei pruugi väljendada seda arvamust nii tugevalt, kui seda tegi Isaac, pole siiski ebaharilik leida uurimustes tsitaate, kus ilma põhjendusteta on võetud lõike Thomase Aristotelese kommentaaridest selleks, et tuua näiteid tema seisukohtadest mõne filosoofilise küsimuse kohta.¹⁰⁸

Grabmanni esimest seisukohta esindades, pole Etienne Gilson omakorda sellega nõus, väites, et Thomase Aristotelese kommentaarid on väga üksikasjalikud Aristotelese õpetuse esitused ning neid ei saa pidada tema enda filosoofiaks. Tuginedes Gilsonile väitis Mark Jordan, et need tööd on oma liigi poolest sõnasõnalised kommentaarid ning

¹⁰⁷ *Ibid.*, S. 56–57.

¹⁰⁸ Jenkins, 1996, p. 39–40.

sellised kommentaarid ei esitagi nõuet, mille kohaselt selgitatav tekst peaks olema tõene, vaid eeldavad üksnes väga hoolikat seletusviisi.¹⁰⁹

René-Antoine Gauthier väidab, et teoloogina nägi Aquino Thomas oma ülesannet olemaks nagu targad (Vana-Kreeka seitse tarka), kes avalikult annavad teada tõe ning lükkavad ümber eksitust. Oma Aristotelese kommentaarides püüvat Thomas ümber lükata teatud kindlaid ja kestvaid teoloogilisi ja filosoofilisi (eksi)arvamusi, mis peeti olevat kristliku ilmutusega vastuolus. Nii püüab ta näiteks *De anima* kommentaaris lükata ümber Sokratese-eelset materialismi ja Platoni idealismi ning ühtlasi tuua esile Aristotelese tekstidest filosoofilist seletust hinge kohta, mis oleks kõlblik ja kehtiv kõikidel aegadel ning mis võiks pakkuda ka kristlastele paremat arusaamist tõe inimese kohta sellisena, nagu seda on ilmutanud Jumala Sõna.¹¹⁰

R. McNerny arvates oli Thomase esmaseks eesmärgiks mõista õigesti Aristotelese teksti. Kommentaatorina ei olnud tema huviks „ristida Aristoteles“, vaid „päästa“ ta Averroese ning teiste omaaegsete kommentaatorite valetõlgenduste käest. Kommentaaride väärtus tänaseni seisnebki tema arvates selles, et need avavad Aristotelesel teksti nii nagu autor oli seda algselt mõeldud.¹¹¹

Kriitiline meel ütleb siiski, et Thomase kommentaarid ei saa olla lõpuni teoloogiliselt neutraalsed. Ükskõik kui suur on tema suundumus seletada Aristotelese teksti just sellisena nagu see on, peaks siiski mõttemaailmade suur ajaline ja kultuuriline vahemaa jätma oma jälje kommentaaridesse.

H. V. Jaffa on määratlenud pea kõigi autorite hilisemates käsitlustes välja toodud kuus punkti, mis esitavad kristlikust usust tulenevad maailmavaatelised erinevused ehk Aristotelesele mitteomased mõtted, millest Thomas oma kommentaarides lähtub: (1) usk jumalikku partikulaarsesse providentsi; (2) usk, et täiuslik õnn ei ole selles elus võimalik; (3) usk isikulise surematuse hädavajalikkusesse, et saavutada inimese loomusele omane õnn; (4) usk isikulisse surematusesse; (5) usk individuaalsete hingede

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹¹¹ McNerny, Ralph. “Foreword”. – Rmt: St. Thomas Aquinas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1993, p. X.

loomisesse; (6) usk jumalikult sisseistutatud moraaliprintsiipide „loomulikku“ haabitusse.¹¹²

Muidugi on need kristliku usu koostisosadeks olevad printsiibid ja sellistena Thomase jaoks kindlasti tõesed. Eelneva suhtes puudub vaid selgus, kas Thomas pidas neid printsiipe üksnes ilmutusest tulenevaiks või pidas ta neid ka loomuliku tunnetuse poolt kättesaadavaiks. Fakt, et Aristoteles oma loomulikku mõistust kasutades nendeni ei jõudnud peaks selles osas siiski vihje andma. Samas väidab Jaffa, et Thomas ei kasuta kunagi mitte-Aristoteelse printsiipe, selleks, et interpreteerida Aristoteelse sõnu. Sellest hoolimata omistab ta Aristoteelsele mõned autorile võõrad printsiibid ning käsitleb neid Jaffa sõnul sellistena, nagu oleksid need Aristoteelse enda omad.¹¹³

H. Jaffa kuue punkti osas leiab Bourke, et Thomas on enamasti pigem hoidunud ütlemast, et Aristoteles uskus asju nii olevat. Thomas on mitmel pool, või nagu Bourke väljendab, „tüüpiliselt“, end Aristoteelse mittekristlikust maailmapildist eraldanud, osutades asjaolule, et Filosoof räägib siin vastavalt paganlikule tavale, mille on tühistanud ilmsiks saanud tõde.¹¹⁴ Teiseks viisiks on osutada küsimuses sellele, kuidas asjad tõeliselt on, ehk kasutada nn „veritas rei“ printsiipi.¹¹⁵ Thomase kommentaarides on seega siiski lõike, mis sisaldavad kristlikke elemente. Näiteks lisab Thomas *SLE*-s Dionysios Areopagita maksimi, et hea tuleneb ühest ja terviklikust põhjusest, kuri aga lahusolevast üksikust puudusest.¹¹⁶ *SLE* III raamatus räägib Thomas koguni püha Laurentiuse martüüriumist. Vaatamata neile lisandustele järeldeb Bourke *SLE* osas, et Thomas on kogu tervikut silmas pidades siiski väga truu autorile, püüdes viimselt siiski avada just teksti enda täpset mõtet.¹¹⁷

Thomas kommenteerib teoloogina paganlikku filosoofi. Tema jaoks on enesestmõistetav, et n-ö sealpoolne täiuslik õndsus (*beatitudo perfecta*) on teoloogia

¹¹² Jaffa, Harri V. *Thomism and Aristotelism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago, 1952, p. 187.

¹¹³ Kleber, 1988, S. 66–67.

¹¹⁴ „... et loquitur hic philosophus secundum consuetudinem Gentilium, quae nunc manifestata veritate est abrogata ...“ *SLE* IV. 7, 28-32.

¹¹⁵ „Supposito enim, sicut rei veritas habet, quod Deus habeat curam et providentiam de rebus humanis, ...“ *SLE* X. 13, 116-121.

¹¹⁶ „Dionysius dicit in libro De divinis nominibus, quod bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.“ *SLE* II. 7, 10–12.

¹¹⁷ Bourke, 1974, pp. 256–258.

objekt ning ei kuulu seega üldse filosoofilisse arutluse. Sellest tuleneb, et Aristoteles filosoofina saigi käsitleda üksnes õnne, mis on omane maisele elule (*beatitudo imperfecta*). Samas ei soovi Thomas rõhutada, et Aristoteelse vaatekoht kehtib üksnes maise elu kohta seepärast, et seada Aristoteelse õpetusele rangeid piire, vaid selleks, et Aristoteelse õpetus õnnest jääks avatuks võimalusele sealt edasi minna õndsuse juurde. Thomase korduv viitamine Aristoteelse käsitluse eesmärgile tuleneb Kleberi sõnul murest auditoriumi pärast, kes võib paganlikku filosoofi lugedes segadusse sattuda.¹¹⁸

Thomase interpretatsioonimeetod on seega Kleberi järgi mõjutatud tugevalt didaktilisest vajadusest vältida valesti mõistmist. Et kuulajale ja lugejale *NE* võimalikult arusaadavaks teha, kasutab ta ka näiteid kristlikest voorustest ning tsitaate kirikuisadelt ja Pühakirjast. Vahel kasutab ta näidetes isegi selliseid auditoriumile kaasaegseid elemente nagu rüütliid ja turniirid või ka mõned aktuaalsed teoloogilised teemad.¹¹⁹

James Doig esindab suundumust, mis püüab igal juhul näha Thomase kommentaarides üksnes filosoofilisi tekste, mis lähtusid Aristoteelse enda arutlusest. Lähtudes Jaffa poolt esitatud 6 punktist väidab Doig, et need õpetused ei olnud Thomase jaoks kristlikud või teoloogilised, vaid oma olemuselt filosoofilised.¹²⁰ Nt providentsiõpetuse puhul, mille Thomas väidetavalt omistab Aristoteelsele *SLE* I, 14, ei ole Doigi arvates tegu niivõrd kristliku usuga jumalikku erilisse providentsi, vaid Thomas pakub siin välja providentsi filosoofilise õpetuse, mida esitavat ka Aristoteelse *Metafüüsika* XII.¹²¹

Jaffa 2. ja 3. punkt on Doigi arvates kokkukuuluvad, kuna ka Thomas, osutades õnne ebatäiuslikkusele siinses elus, väidab sellega kaasnevalt, et täiuslik õnn on võimalik pärast surma. Viimane pool väitest aga eeldab juba vältimatult isikulist surematust. Esimest korda kerkib täiusliku õnne võimatus selles elus Thomase kommentaaris *SLE* esile siis, kui ta käsitleb Aristoteelse fraasi „õnnis kui inimene“¹²² (*beatos autem ut homines*). Vaadeldes ühtlasi Thomase teisi kirjutisi, osutab Doig asjaolule, et Thomas on varem tsiteerinud Aristoteelse fraasi „õnnis kui inimene“ 5 korral. Kaks korda *Sententside* kommentaaris, üks kord *SCG*-s ja kaks korda *ST*-s.

¹¹⁸ Kleber, 1988, S. 69–70.

¹¹⁹ *Ibid.*, S. 71.

¹²⁰ Doig, 2001, p. 110.

¹²¹ *Ibid.*, p.122.

¹²² Aristoteles, 1996, lk 24. (A. Lille tõlkes: „... inimestena täiuslikult õnnelikud.“)

Thomas toob neis kohtades alati välja 3 punkti, mis on põimitud ühtseks filosoofiliseks arutluskäiguks: (1) inimlik õnn ei ole täiuslik selles elus, nagu seda kinnitab ka Aristoteles oma fraasiga „õnnis kui inimene“; (2) täiusliku inimliku õnne saavutamise võimalus on välja pakutud inimliku loomuliku iha viljatusele toetudes; ja (3) Averroese õpetus õnne saavutamisest selles elus läbi ühenduse eraldiseisva substantsiga on alati ära märgitud ning ka tagasi lükatud. Doig leiab, et sarnane filosoofiline arutluskäik sisaldub ka *SLE* I.16.¹²³ Sellest järeldeb Doig, et Thomas ei omista Aristotelesele kristlikku uskumust, vaid esitab korrektselt Aristotelese fraasi „õnnis kui inimene“ tähendust. Seega lisas ta Aristotelesele Doigi sõnul enda filosoofiliselt argumenteeritud veendumuse, et täiusliku õnne saavutamine on inimesele võimalik alles pärast tema surma.¹²⁴

Doigi järgi arvab Thomas ka nt *SCG* II-s ja oma poleemilises kirjutises *De unitate intellectus contra Averroistas*, et Aristoteles eeldab inimese hinge surematust. Thomas toetub seal eelkõige Aristotelese raamatule *Hingest (De anima)*. Me võime küll siin kahelda Thomase interpretatsiooni korrektsuses, kuid Doigi järgi leidis Thomas just siit Aristotelese filosoofilise õpetuse inimese hinge surematusest. Seetõttu ei ole Doigi arvates õigustatud selle õpetuse pidamine teoloogiliseks.¹²⁵

Ka ei ole Doigi järgi mingit kahtlust, et kui Thomas omistab *SLE*-s Aristotelesele õpetuse hingede loomisest Jumala poolt, siis ei ole tegu mitte kristliku eetika, vaid filosoofilise printsiibiga. Thomas omistab Aristotelesele siin pigem arusaamise Jumalast kui loojast, mis sisalduvat ka Aristotelese *Metafüüsika* II-s.¹²⁶

Doig küsib järgnevalt, kas Thomas omistas Aristotelesele moraalsete vooruste loomuliku haabituse õpetuse kui kristliku eetika printsiibi, ja autorile iseloomulikult on ka siin vastus eitav. Thomas olevat lihtsalt võtnud traditsioonilist õpetust *synteresisest*¹²⁷ kui loomulikku üldist teadmist moraalselt õigest teost ning arendas sellest kaks filosoofilist argumenti, selgitamaks *synteresist* kui inimloomuse lahutamatu

¹²³ Doig, 2001, p. 131.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 135.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 150.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹²⁷ *Synteresis* (kr k) > sünderees – vaimu oletatav loomupärane või kaasasündinud võime tunda eetika või moraaliarutluse alusprintsiipe. (Vt Blackburn, Simon 2002. *Oxfordi filosoofialeksikon*. Tallinn: Vagabund, lk 426).

osa. Vastavad filosoofilised arutluskäigud, millel siinkohal pikemalt ei peatu, veenavadki Doigit selles, et tegemist ei ole kristlikust usust tuleneva eeldusega.¹²⁸

Doigi eesmärgiks näib olevat igal võimalikul viisil näidata, et Jaffa poolt esile tõstetud kuus Aristotelesele mitteomast õpetuslikku punkti ei olnud mitte teoloogilised, vaid filosoofilised. Veelgi enam, ta püüab veenda lugejat, et vastavad õpetused leidis Thomas enamalt jaolt Filosoofi enda teostest ja seega lähtus ta oma kommentaarides viimselt ikka vaid Aristotelesest endast.

Nagu näeme, on arvamusspekter Thomase kommenteerimise põhimõtete osas üsna lai. Jäeb üle vaid avaldada kahetsust selle üle, et Thomas ei ole esitanud ega selgitanud ise üheski oma Aristotelese kommentaaris põhimõtteid, millest ta interpretatsioonis lähtus.¹²⁹

2.4. Thomase kommentaaride hermeneutilised printsiibid

Eelnevalt esitatud vaidluse suhtes pigem Grabmanni määratluse järgi teist seisukohta jagades või siis omal moel ka vahendavale positsioonile jäädes, väidab J. Jenkins, et Thomase Aristotelese kommentaarid olid rajatud keerukatele hermeneutilistele printsiipidele, mis on seniste uurijate poolt kahe silma vahele jäänud. Täna domineeriv ajalooline seletusviis (*historicist reading*) e Grabmanni eristuse esimene vaade, mille kohaselt Thomas kavatses pakkuda üksnes Aristotelese kirjutiste eksegeesi, mitte aga esitada oma vaateid kõnealustes küsimustes, ei suuda Jenkinsi arvates seletada teatud löike, kus Thomase enda vaated tulevad selgelt esile. Teiseks, väidab Jenkins, et Thomas rakendas oma kommentaarides dialektilist lähenemist autoriteetidele (vt 2.4.4.), mis mitte üksnes ei võimalda, vaid isegi eeldab, et interpreteerija toob välja oma seisukohad vaatluse all oleva vaidlusküsimuse „tõe“ kohta.¹³⁰

¹²⁸ Doig, 2001, p. 192.

¹²⁹ Küll aga võime sellise selgituse leida nii Pühakirja kui ka patristiliste kommentaaride kohta. Arutelu printsiipidest, mis olid tema Pühakirja-interpretatsiooni aluseks, leiame nt eessõnast Iiobi raamatu kommentaarile. Nende kohta, millest ta lähtus patristika kommentaarides, annab ta selgitust *Contra errores Graecorum* eessõnas. (Vt Jenkins, 1996, p. 40).

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 40–41.

Jenkins toob välja ajaloolise seletusviisi esindajaile omased seisukohad: (1) Thomas kirjutas oma kommentaarid Aristotelese töödele pedagoogilisi eesmärke silmas pidades ning kuulajaskonnana nägi ta eelkõige kunstide teaduskonna õpilasi, kelle õpingute suunitlus oli keskendunud peamiselt Aristotelese töödele. Ka dominiiklaste õpingumaja õppeprogramm näib Pariisis olevat järginud lähedast skeemi. (2) Thomas soovis nende arvates aidata oma õpilastel aru saada just Aristotelese õpetusest, nii nagu seda väljendasid Filosoofi enda tekstid, mitte aga esitada enda õpetust. Thomase eesmärgiks oli Aristotelese “sõnade” või “intentsiooni” või “mõtlemisviisi” mõistmine ning seetõttu ei olnud ta huvitatud hinnangu andmisest Aristotelese väidetele ega ka enda seletuse kaasamisest kõnealuse küsimuse osas. (3) Thomas olevat olnud huvitatud sellest, et sellistes kohtades, kus Aristotelese õpetus sattus vastuollu ortodoksse kristliku doktriiniga, või vähemalt arvati see nii olevat, ei saaks tema õpilased üle võtta hereetilist arvamust. See mure muutus eriti aktuaalseks nn ladina-averroismi esilekerkimisega Pariisis 1260-ndate keskpaigast kuni 1270-ndate keskpaigani. Weisheipl väidab, et Thomas võttis ette kommentaaride kirjutamise just reageerides ladina-averroismi puudutavale poleemikale Pariisi ülikoolis. Thomas kirjutas need kommentaarid Weisheipli arvates nimelt selleks, et hoida Aristotelese töid mõista püüdvaid õpilasi eemal averroistlikust hereesiast. Gauthier ja Jordan vaidlevad sellele vastu, et see ei saanud olla ajendavaks motiiviks vähemalt tema esimese kommentaari *De anima* kirjutamisel, kuna see leidis aset 1267. a detsembri ja 1268. a septembri vahelisel ajal Santa Sabinas Roomas, enne tema naasmist Pariisi ning averroistlikku tülisse sekkumist. Ometi, kui me isegi mõõname, et Gauthier ja Jordan on osutanud olulisele punktile, siis kirjutas Thomas kommentaarid siiski oma õpilastele, aga mitte omataolistele õpetajatele ning seetõttu pööras ta loomulikult erilist tähelepanu kohtadele, kus Aristotelese õpetus näis olevat vastuolus kristliku õpetusega ja kandis hoolt selle eest, et tema õpilased ei satuks hereesiasse. Sellist muret ja püüdlust tõestavad ilmekalt mitmed asjakohased lõigud kommentaarides.¹³¹

Kui ajaloolise seletusviisi põhiväited peavad paika, eeldaksime me Jenkinsi sõnul, et Thomas toimib oma kommentaarides järgnevalt: 1) ta hoiduks igasugustest hinnangutest Aristotelese väidete tõe(suse) kohta ning aitaks lugejal üksnes mõista Aristotelest ennast, pakkudes selleks eksegeetiliselt nii hoolika ja täpse kommentaari kui vähegi tema võimuses; 2) ta siiski püüaks kaitsta lugejat heterodoksia eest, märkides

¹³¹ *Ibid.*, pp. 41–42.

ära, kus Aristotelese vaated on vastuolus ortodoksse õpetusega; 3) ta osutaks lugejale, et seal, kus Aristotelese argumendid on usuga vastuolus, ei oleks tema argumendid kehtivad ja veatud ning näitaks, et korrektne filosoofiline arutlus ei ole vastuolus jumaliku ilmutatud õpetusega.¹³²

Jenkins möönab, et suures osas Thomas täidab eelpool loetletud kolme eeldust. Heaks näiteks lõigust, kus Aquinas taotleb neid kolme loetletud eesmärki, on kommentaar *Füüsikale (In octo libros Physicorum Aristotelis expositio 8.2.986)*. Siin esitab Thomas hoolika teksti eksegeesi ning näitab, kus Aristotelese väited on usuga vastuolus ja kus mitte. Thomas kirjutab, et üks osa sellest, et liikumine (*motio*) on alati olemas olnud, ei ole meie usuga kooskõlas, kuid teisalt ei ole see ka usuga täielikult vastuolus, sest kuigi me usume, et mingil ajal sai maailma substantsi olemine alguse, siis teiselt poolt ei lakka selle olemasolu kunagi. Samas lükkab Thomas siin kindlalt tagasi Averroese tõlgenduse. See ja sellele sarnased lõigud on silmatorkavalt kooskõlas Weisheipli poolt väidetuga.¹³³

Jenkins on aga veendunud, et kommentaarides esineb siiski kohti, kus murravad sisse Thomase enda teoloogilised ja filosoofilised vaated ja seda viisil ja kohtades, mis on täielikult vastuolus ajaloolise seletusviisiga. Jenkins toob näiteid kolme liiki glossidest, mis on problemaatilised ajaloolise seletusviisi suhtes.

2.4.1. Sugestiivsed glossid

Jenkins toob näitena sugestiivsest glossist lõigu Thomase *SLE*-st, kus kommenteeritakse Aristotelese väidet, et kontemplatsiooniga täidetud elu on ülim õnn inimese jaoks, kuigi ka moraalse voorusega täidetud elu, mis vastab praktilisele tarkusele, on õnnelik teisel moel:

„ ... millest on selge, et mõlemad, nii moraalsed voorused kui ka arukus, on justkui kokkupandud ühendid. Ja on kohane öelda, et kokkupandud voorused on inimesele omased, niivõrd kui inimene on kokkupandud hingest ja kehast. Seega ka elu, mis vastab neile, s.o arukusele ja moraalsele voorusele, on inimesele omane elu, mis on nii-öelda aktiivne elu. Järelikult õnn, mis seisneb sellise elu

¹³² *Ibid.*, 1996, p. 42.

¹³³ *Ibid.*, 1996, pp. 42–43.

elamises, on inimlik. Kuid kontemplatiivne elu ja õnn, mis on ainuomane intellektile, on eraldiolev ja jumalik.¹³⁴

Aristoteles tõdeb, nagu ka Thomas, et on olemas kaheksugust õnne, mida inimene võib maa peal saavutada. Esimene õnn seisneb elu elamises, mis on kooskõlas moraalsete voorustega ning praktilise tarkusega; teine seisneb kontemplatiivse elu elamises, kus inimese õnneks on intellekti toimimise intensiivsus. Viimatimainitud õnne liik – mõistuse intensiivsus – on Aristotelese sõnul, “eraldiolev asi” (κεχωρισμένη – Aristotelese tekst; *separata* – Thomase kasutatud tõlkes). See on toimimise intensiivsus, mille juures ei peeta silmas intellekti ja keha ühendust, vaid üksnes intellekti. Järelikult ei ole inimese õnn sel juhul tema kui isiku tegevuse intensiivsus, vaid on midagi lahusolevat või eraldatud. Ja see on jumalik, kuna selle toimimine on kõige enam suguluses või sarnanev Jumala toimimisega, mis on puhas kontemplatsioon.¹³⁵

Thomase kristlikule lugejaskonnale olid need sõnad kindlasti aga vihjeks millelegi enamale kui Aristoteles oli silmas pidanud ning Thomase glossid innustavad pigem arusaamist, mis vastab kristlikule mõttemaailmale. Kristlase jaoks on täiuslikus kontemplatsioonis seisnev elu midagi lahusolevat selles mõttes, et kontemplatsioon on täiuslikult nauditav peale maist elu, siis kui inimene näeb jumalikku olemust (*essentia*) ning teab teisi asju jumaliku olemuse nägemisest lähtuvalt. Nii on intellekti toimimine lahusolev või eraldiseisev selles mõttes, et intellekt on lahutatud oma maisest kehast ning elab maisest elust eraldiseisvat elu. Thomas õhutab seda tõlgitsust, kui ta vahetult peale ülal äratoodud lõiku kirjutab:

„Ja nii palju öelda selle asja kohta on praegu küllalt; midagi suurema kindlusega seletada oleks rohkem, kui on meie (praegune) siht. [Aristoteles] käsitleb seda *De anima* III raamatus, kus ta näitab, et intellekt on lahusolev.“¹³⁶

¹³⁴ „... unde patet quod tam virtus moralis quam prudentia sunt circa compositum. Virtutes autem compositi proprie loquendo sunt humanae, in quantum homo est compositus ex anima et corpore, unde et vita quae secundum has, id est secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa, et per consequens felicitas quae in hac vita consistit est humana. Sed vita et felicitas speculativa quae est propria intellectus est separata et divina.“ *SLE X*, 12. 52–61.

¹³⁵ Jenkins, 1996, pp. 43–44. Vrd. Aristoteles, 1996, lk 231.

¹³⁶ „Et tantum dicere ad praesens de ipsa sufficiat, quod autem magis per certitudinem explicetur est aliquid maius quam pertineat ad propositum; agitur enim de hoc in III *De anima*, ubi ostenditur quod intellectus est separatus.“ *SLE X*, 12. 61–65.

Vastavalt Thomase arusaamale *De anima* III raamatust, väidab Aristoteles, et intellekt on lahusolev just selles mõttes, et ta on lahutatav kehast ning on ette määratud surematuks eluks peale keha surma.¹³⁷

Ka mõiste „jumalik“ (*divinus*) vihjab Thomase lugejate jaoks ilmselt enam, kui seda väljendab Aristotelese tekst. Ühes kohas lisab Thomas glossi Aristotelese väitele, et intellekt, mis meis on, on midagi jumalikku, öeldes, et silmas pidades intellekti, osaleb inimene selle läbi jumalikus sarnasuses (*similitudo*).¹³⁸ Thomase lugejatele tuletatakse siin meelde õpetust Genesisest, et inimesed on tehtud Jumala kuju ja näo järgi. Veelgi enam, kuna ta räägib siin täiuslikust õnnest või õndsusest (*beatitudo*), siis vihjab ta oma kommentaaris Pühakirjast tulenevale väitele, et kui me näeme viimaks jumalikku essentsi ehk olemust taevas, siis me saame Jumala sarnasteks, sest me näeme teda, nagu ta on (1Jh 3,2). Thomas mõistab sellist olekut kui täiuslikuks saamist meie assimilatsioonis Jumalaga.¹³⁹

Kuigi Thomas ei omista neid kristlikke arusaamu otseselt Aristotelesele, siis ometi ei kritiseeri ta ka sellist arusaamist ning mõnes kohas võib isegi öelda, et tema kommentaarid julgustavad neid tagant. Seda asjaolu on raske mõista ajaloolise seletusviisi põhjal. Kui ta püüaks mõista ning aidata oma lugejatel mõista Aristotelese arusaamu sellistena, nagu need on, siis peaks ta olema samavõrra huvitatud Aristotelese ja kristliku arusaama vaheliste erinevuste teadvustamisest, kui ta on seda sarnasuste osas. Tunnistamine, et paganlik filosoof ei haaranud täielikult seda, mida võimaldab mõista kristlik ilmutus täiuslikust inimese õndsusest, ei oleks ebaaus ei Aristotelese ega kristliku õpetuse vastu. Samas ei kiidaks Thomas sellega veel heaks ka mõnede Averroistide liialt innukat aristotelismi. Kuid Thomas näib olevat huvitatud pigem Aristotelese väidete kristliku mõistmise innustamisest, kui erinevuste esile toomisest nendes.¹⁴⁰

¹³⁷ Jenkins, 1996, p. 44.

¹³⁸ „*Et ideo manifestans quod dictum est subdit quod homo sic vivens, scilicet vacando contemplationi, non vivit secundum quod homo, quid est compositus ex diversis, sed secundum quod aliquid divinum in ipso existit, prout scilicet secundum intellectum divinam similitudinem participat.*“ *SLE X*, 11. 94–99.

¹³⁹ Jenkins, 1996, p. 44.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 44–45.

2.4.2. Kahemõttelised glossid

Oma *Metafüüsika* raamatus 12.9.1074b15-34 lahkab Aristoteles jumaliku mõtte olemust. Kas jumalikul mõttel on objekti või mitte? Kas selle olemuseks on mõtlemise võime või mõtlemise toiming? Kui sellel on objekt, kas see siis mõtleb iseendast või millestki muust? Ja kui millestki muust, kas siis alati samast asjast või millestki teistsugusest? Kas on vahet, kui see mõtleb millestki hüvelisest või mõnest juhuslikust asjast? Aristoteles väidab kokkuvõtvalt, et jumalik mõte on sellest, mis on kõige jumalikum ja väärtuslikum, milleks on jumal ning see on muutumatu ja selle olemuseks on mõtlemise toiming. Ta väidab, et seetõttu peab see olema tema ise, millest jumalik mõte mõtleb, kuna see on asjadest kõige suurepärasem, ja selle mõtlemine on mõtlemine mõtlemisest. Aristotelese „teoloogia“ jääb siiski võõrapäraseks kristliku õpetuse suhtes. Kui ta väidab, et jumalik olevus mõtleb kas endast või millestki muust, siis ta ütleb selgelt, et vaid üks alternatiiv saab olla õige, mitte aga mõlemad. Esimest alternatiivi omaks võttes, et Jumala mõtlemine on mõtlemine omaenda mõtlemisest, lükkab Aristoteles tagasi teise alternatiivi. Kuid selline mõte on teravalt vastuolus kristliku teoloogiaga, mille kohaselt Jumal mitte üksnes ei tea, vaid ka korraldab ning juhatab ettenägevalt oma loomingut.¹⁴¹

Oma kommentaaris sellele tekstile toob Thomas tõetruult välja Aristotelese argumentid ning järgib tema teksti. Peale Aristotelese järelduste teatavaks tegemist selgitab Thomas, et me peaksime ühtlasi arvesse võtma, et Filosoof püüab siin näidata, et Jumal ei mõista muud kui iseennast niivõrd, kui mõistetud asi on mõistmise täiuslikkus ning ka mõistetava asja täiuslikkus. Ning on ilmselge, et mitte miski muu kui ta ise ei saa olla mõistetud Jumala poolt sellisel viisil, et see oleks tema intellekti täiuslikkus. Sellest hoolimata ei järeldu Thomase arvates sellest, et kõik teised asjad oleksid Jumalale teadmata, sest just enda mõistmises, mõistab ta ka kõiki teisi asju. Thomas õigustab Aristotelese kristlikule usule võõrast väidet oma kommentaaris autori enda mõttest kaugemalemineva arutlusega, et kui Esimene Liigutaja mõistab iseennast täiuslikult, siis mida täiuslikumalt on mingi printsiip teada, seda täiuslikumalt on teada ka selle toime või tagajärg (ehk siis Jumala puhul tema loodu). Thomas lõpetab oma

¹⁴¹ Jenkins, 1996, p 45.

tõlgenduse, tõrjudes võimalikku vastuväidet, nagu võiks Jumala teadmine muudest asjadest alandada tema väarikust.¹⁴²

Seda glossi saab pidada Jenkinzi sõnul õigusega kahemõtteliseks ehk mitmetimõistetavaks. Oma tõlgenduses ei too Thomas välja mitte üksnes seda, mida Aristoteles otsesõnu on öelnud, vaid ka selle, mida Thomas Aristotelese sõnadest lähtuvalt ise öeldus nägi ja tunnustas ning ootas tunnustamist ka oma lugejate poolt. Thomas rakendab seega siin interpretatsiooni, mis läheb Aristotelese tekstist endast eemale ning võib isegi öelda, et sellega vastuollu. Sellise tõlgenduse aluseks on ilmselt Thomase enda vaated ning on sellisena selgelt vasturääkiv ajaloolisele seletusviisile.¹⁴³

Teine võimalus on, et Thomas tahab siin peale Aristotelese vaadete esitamist lihtsalt lugejale näidata, mis järeldeb ja mis ei järeldu filosoofi väidetest, vaatamata sellele, et Aristoteles ei tunnustaks sellist järeldust. Ka selline püüdlus oleks mõistetav, kuna see on küsimus, mille suhtes Aristotelese väited näivad olevat konfliktis ortodoksse õpetusega ning Thomas oleks ehk soovinud näidata, et seal ei ole tõelist konflikti ilmutuse tõdede ning loomulikust mõistusest tulenevate järelduste vahel. Kuid isegi sellise – ajaloolise seletusviisiga vähem vastuolus oleva – tõlgenduse kohaselt on ometi raske aru saada, miks jättis Thomas teksti kahetähenduslikuks ning ei tunnistanud Aristotelese ja kristliku õpetuse vahelist erinevust.¹⁴⁴

2.4.3. Tendentslikud glossid

Metafüüsika 2.1.993b23-30 kirjutab Aristoteles, et mingi asja kvaliteet on kõrgem kui teistel asjadel, kui selle asja toimes sisalduv kvaliteet kuulub ka teistele asjadele. Näiteks on tuli asjadest kõige kuumem, olles ise kõigi teiste asjade kuumuse põhjuseks. Samamoodi on kõige tõesem see, mis põhjustab tuletuslikke tõdesid. Järelikult peavad igavikuliste asjade printsiibid alati olema kõige tõesemad, kuna need ei ole üksnes vahetevahel tõed. Samuti ei ole olemas mingit põhjust igavikuliste asjade olemasoluks, ent nemad ise on teiste asjade olemasolu põhjuseks, sest nii nagu iga asi on olemise suhtes, nii on see ka tõe suhtes. Aristotelese argument väljendub siin

¹⁴² *Ibid.*, pp. 45–46.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 46.

printsibiina: kui x on f-i põhjuseks y-s, siis on x rohkem f kui seda on y. Ta rakendab seda ka tõe põhjuslikkuse suhtes: kui x on tõe põhjuseks y-s, siis on x enam tõe kui y. Ta järeldeb sellest, et igavikuliste asjade printsibiidid on seeläbi kõige enam tõesed, sest need on tõesed alati ning samas on need teiste asjade olemise põhjuseks, kuigi nende endi olemisel (ja tõel) põhjust pole.¹⁴⁵

Selle arutluskäigu võtmefraasiks on „olemise põhjus“ (*causa ut sint*). Aristotelese kommentaatorid on üldiselt tõlgendanud seda lõiku *Metafüüsika* 12. raamatu valguses ning „igavikulisteks asjadeks“ peeti selle põhjal taevaseid sfääre. Erinevatele taevasfääridele vastavad erinevad taevased kehad, ning nende omadused ja „igavikuliste asjade printsibiidid“, olles niimoodi eraldivõetavad substantsid. Seal pole võimalik aga välja lugeda mingit vihjet loomisõpetusele *ex nihilo*. Kõige enam, mida Aristoteles selles osas ütleb on, et liikumine on igavene ja järelikult ka substantsid (*Metafüüsika* 12.6, 1071b6-7). Ometi ei saa öelda, et Aristoteles peab vajalikuks küsida liikumise ja substantside põhjuse järele. Pigem on eraldi substantsid sfäärade printsipiideks nii, et nad liigutavad neid viimsete põhjustena. Seega ei ole eraldiolevad substantsid olemise põhjusteks mitte selles mõttes, et nad oleksid taevaste sfäärade ja kehade endi olemasolu põhjuseks, vaid selles mõttes, et nad on nende igavikuliste sfäärade igavese liikumise printsibiidid.¹⁴⁶

Thomas tõlgendab aga *Metafüüsika* 2.1 lõiku oma kommentaaris teisiti. Tema seletus on üldiselt selge, otsekohene ning hästi tekstile tuginev. Ent veidi enne lõppu, puudutades põhjust, miks igavikuliste asjade printsibiidid on kõige enam tõe, selgitab ta, et neil printsipiidel pole põhjust(ajat), kuid nad on põhjuseks teiste asjade olemasolule. Ja seetõttu nad ületavad taevaseid kehasid tõe ja olemise osas. Kuigi taevased kehad on rikkematud, ei ole neil siiski põhjus mitte üksnes liikumiseks, nagu mõned on arvanud, vaid ka nende olemasoluks, nagu Filosoof siin sõnaselgelt ütleb. Thomas usub, et Aristoteles väidab, nagu ei oleks eraldiolevad substantsid mitte üksnes sfäärade liikumise, vaid ka nende olemise põhjusteks. Nii leiabki Thomas sellest tekstist õpetuse loomisest *ex nihilo*. Tuginedes antud kohale, interpreteerib Thomas ka mujal Aristotelest loomisõpetuse valguses. Näiteks ka *Füüsika* 8.2.974 kommentaaris omistab Thomas Aristotelesele arusaama loomisest *ex nihilo*, kuigi ta ei räägi seal ajalikust loomisest, vaid loomisest igavikus. Arusaam igavikulisest loomisest ei olnud kristlikule

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 46–47.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

mõtlemisele täielikult võõras. Seda toetas näiteks Boethius oma teoses *De consolazione Philosophiae*, omistades selle Platonile.¹⁴⁷

Kui me vaatleme *Metafüüsika* 2.1 isoleerituna, siis on Thomase „igavikuliste asjade printsiipide“ ja „olemise põhjuse“ tõlgendus isegi ehk mõeldav. Võttes aga arvesse kogu teost ning teisi Aristotelese tekste, siis napib meil tõsiselt tõendeid sellest, nagu oleks Filosoof eales tunnistanud *ex nihilo* loomise õpetust. Aristoteles tundub igati eelistavat vaadet, mille Thomas selgelt tagasi lükkas, nimelt, et Esimene Liigutaja on liikumise, aga mitte igavikuliste asjade eksistentsi põhjuseks. Thomase Aristotelese tõlgendust mõjutab seega kristlik õpetus loomisest *ex nihilo*. Kuna Thomas ei olnud kindlasti mitte hoolimatu Aristotelese tekstide lugeja ja tõlgendaja, siis on sellistel puhkudel väga raske mõista tema kommentaari eesmärke ajaloolise seletusviisi seisukohtadest lähtudes.¹⁴⁸

Tuginedes eelpool esitatud kolme liiki glossidele, väidab Jenkins, et Thomase enda arusaamad mõjutasid siiski Aristotelese teksti interpreteerimist ning ajalooline seletusviis ei pea seega täielikult paika. Lähtudes sellistest küsitavustest Thomase kommentaarides, kalduvad mõned uurijad arvama, et tõde on kusagil vahepeal. Nii väitis näiteks Marie-Dominique Chenu, O.P., et sel ajal kui Thomas näitas üles suurt hoolt Aristotelese tekstide sõnasõnalise tähenduse osas, rakendas ta nn „aupaklikku eksegeesi“, milles Aristotelese esimesed sammud teel tõe poole püüti juhtida sellele veelgi lähemale.¹⁴⁹

2.4.4. Dialektiline lähenemine autoriteedile

Aristoteles ei olnud Thomasele ja tema kaasaegsetele mitte lihtsalt antiikfilosoof, vaid ka autoriteet (*auctoritas*). Keskajal ei olnud autoriteedi kirjutised üksnes tekstiks, mida tuli järele korrata ja pähe õppida; need olid ka abivahendiks lugeja enda tõe otsingus. Dialektiline arutlus oli meetod, mille abil sai autoriteedi väiteid kasutada oma küsimistes tõe kohta. Selline menetlusviis mõjutas Jenkinsi arvates kindlasti ka Thomase Aristotelese kommentaare. Dialektilisel arutlusel tuginev

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 48.

menetlus seisnes esmalt autoriteedi arusaama mõistmises võtmesõna või -fraasi abil. Kuid kuna ka autoriteet võis olla tõde ära tundnud ähmaselt või osaliselt, siis püüti anda kõnealusele küsimusele veelgi adekvaatsem vastus või seletus.¹⁵⁰

Jenkins toob siinkohal näiteks Petrus Abaelarduse (1079–1142) teose *Sic et Non* (1120), mis kujutabki endast autoriteetide lahkuminevate väidete dialektilise menetlemise püüdu 158 teoloogilises küsimuses. Iga küsimus lähtub punktist, milles autoriteetide arvamused lähevad silmnähtavalt lahku ning nendevaheline vastandus on esitatud rõhutatult. Kuigi mõned on arvanud, et Abaelarduse eesmärk oli salamisi õhnestada tunnustatud autoriteete, selgitab kirjutise proloog, et autori püüdlus oli hoopis vastupidine. Ta väljendas nimelt lootust, et ütluste kogu õhutab noori lugejaid suurimale pingutusele tõe poole püüdlemises. Sest me hakkame pärima läbi kahtlemiste ja tõde õpime pärides. Seistes silmitsi ilmse konfliktiga autoriteetide vahel, tegi Abaelardus selgeks, et esimene taktika peaks olema püüda autoriteetidid lepitada, näidates, et konflikt on üksnes näiv. Abaelardus mõistab, et lepitamine ei ole alati võimalik ning soovib sellisel juhul otsustada selle kasuks, kellel on tugevam argumentatsioon. Ta pakub proloogis mitmeid strateegiaid, mille abil autoriteete lepitada ning konflikti kõrvaldada. Keskseimaks teiste seas on tähelepanu pööramine mõistete tähendusele ning lausete kontekstile.¹⁵¹

Abaelarduse lähenemise olulisemateks tunnusjoonteks on: (1) küsimuste identifitseerimine, milles autoriteetide arvamused lahku lähevad ning mis seeläbi saavad küsimuseks ka uurijaile; (2) eeldus, et autoriteetide arvamused on küsimuse suhtes kaalukad, kuigi mitte absoluutse kaaluga; (3) eeldus, et iga küsimuse puhul tuleb eelistada lahendust, mis võimaldab seda kooskõlla viia teiste autoriteetide ütlustega; (4) sõnade tähendust ning lausete konteksti arvestavate strateegiate väljapakumine küsimuste lepitavaks lahendamiseks. See oli protseduur, millest Abaelardus uskus, et see viib kahtlusest viljaka pärimiseni, mis omakorda viib tõeni.¹⁵²

Abaelarduse lähenemine jõudis ülikoolidesse Petrus Lombarduse (1100–1160) *Sententia* nelja raamatu (1147–1150) kaudu, millest sai normatiivne tekst teoloogia õpetamisel ning nii vormiline kui sisuline eeskuju dispuutide korraldamisel. Nii õpilase kui õpetajana oli Thomas Jenkinsi sõnul „läbi imbunud“ sellisest dialektilisest

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 48–49. (Vt ka Stump, Eleonore. „Dialektika“. – *Akadeemia*, 2002, nr 6, lk 1257–1282).

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵² *Ibid.*, p. 50.

lähenedes aktsepteeritud autoriteetide suhtes. Teda oli õpilasena treenitud dispuutides ning õpetajana juhatas ta neid ise. Pannes kirja oma suurteost *ST*, adopteeris ta dispuutide struktuuri igas artiklis, toetudes niimoodi Abaelarduse dialektilise autoriteetidele lähenemise traditsioonile. Kuigi Thomas oli Abaelarduse traditsiooni jätkaja, oli tema lähenemine autoriteetide vastuolulistele väidetele Jenkinsi sõnul edasi arenenud Aristoteelse enda õpetuse läbi. Abaelardus, kellel polnud võimalust tutvuda autentse Aristoteelse õpetusega dialektikast, pidi toetuma siin Boethiuse tõlgendusele. Nii soovitas ta autoriteete lepitada näidates, et erimeelsus oli üksnes näiv.¹⁵³

Toopikas (1.18,108a18-35) rõhutab Aristoteles mõistete tähenduste uurimise tähtsust, selleks, et saavutada (1) selgust, (2) veenduda, et meie arutus tugineb faktidele ja mitte üksnes verbaalsetele erimeelsustele, ning (3) hoiduda eksliku arutluse tõttu kõrvale kaldumist. Veelgi enam, ta ütleb, et me ei tohiks tähelepanu pöörata üksnes erinevustele lausete vahel, vaid peaksime ühtlasi püüdma esitada mõistete definitsioone, ning seeläbi nägema, kuidas mõiste erinevad tähendused on teineteisega seotud.¹⁵⁴

Aristoteelse enda uurimustes on keskne tähelepanu mõistete tähenduse sarnasuste ja erinevuste suhtes, seisnedes nii tundlikkuses võtmemõistete kahemõttelisuse suhtes kui ka äratundmises, et lahendus seisneb teatud võtmemõistete adekvaatses taipamises. Uurides Thomase vastuseid vastuväidetele autoriteedi ütlustele, leiab Jenkins et Thomas rakendab kõikjal just Aristoteelse strateegiat. Esiteks, ta toob välja võimalikud kahemõttelisused autoriteedi väidetes. Teiseks, eristab kaks või enam olulist mõistet või fraasi küsimuses, ning viimaks väidab, et kuigi ühtpidi võttes näib autoriteedi ütlus vastu rääkivat tema seisukohale, siis teistpidi võttes võib see olla sellega täielikus kooskõlas.¹⁵⁵

Jenkins näeb Thomase juures seega kahe traditsiooni viljakat kokkusulamist. Ühelt poolt on ta pärinud kristliku Abaelarduse traditsiooni, mis uurib distsipliini raames autoriteete, selgitab küsimused, kus on autoriteetide väidete ilmne konflikt, ja otsib lahendust autoriteete kooskõlla viies. Teiselt poolt võttis Thomas omaks ning rakendas aristoteleslikku dialektilise uurimise traditsiooni, pöörates tähelepanu

¹⁵³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 53.

võtmemõistete võimalikule mitmetähenduslikkusele vastakates arvamustes ning püüeldes võtmemõistetest adekvaatse arusaamise poole.¹⁵⁶

Aristotelese järgi on mõnel juhul autoriteetide ütluste lepitamisel vaja leida autoriteedi sõnade tähendus, mida ta ise pole täielikult mõistnud. Sellist strateegiat rakendab Aristoteles ise näiteks enda ja Sokratese arusaama puhul mittemõõdukusest. Selleks, et kooskõlla viia oma analüüsi Sokratese väitega, omistab Aristoteles Sokratese sõnadele arusaama, mida Sokrates temaga tegelikult ei jaganud ning mida viimane järelikult ei taibanud täielikult. Nii eeldab ka Thomas oma kommentaarides samasugust vahetegemist kommenteeritava arusaama ja täielikuma seletuse vahel.¹⁵⁷

2.4.5. Semantiline ja mentaalse sisu eksternalism

Vastavalt Thomasele väljendab mõiste definitsioon olemust. Kui keegi mõistab täielikult olemust, siis ta on võimeline andma ka täpselt sellele kohast definitsiooni. Thomas möönab siiski, et tavaliselt me mõistame subjekti olemust mittetäielikult. Näiteks kirjutab Thomas oma kommentaaris Apostelliku usutunnistuse kohta, et meie mõistmine on nii piiratud, et mitte ükski filosoof ei ole kunagi uurimise teel võimeline täielikult teada saama kärbe loomust. Kui aga meie mõistmine on mittetäielik, siis me ei haara ka olemust täielikult ning meie arusaamist ei saa sõnastada täpselt olemusele vastavaks definitsiooniks. Siiski on meil teatav arusaamine olemusest. See arusaamine väljendub definitsioonis, mis viitab üldistele omadustele ning mida me nimetame *nominaalseks* definitsiooniks. Näiteks tule kui sellise puhul, ütleb Thomas, et me ei pruugi küll teada, milline võiks olla selle olemusele kohane definitsioon, kuid ometi me nõustume definitsiooniga, et see on kuum ja kuiv keha. Niimoodi tabame me küll juhuslikke, ent siiski kohaseid tule omadusi. Erinevad inimesed võivad loetleda erinevaid tule omadusi ning pakkuda seeläbi erinevaid tule definitsioone, mis küll vastavad osaliselt tule olemusele, kuid ei hõlma ometi seda täielikult. *Semantiline eksternalism* on tees, mille kohaselt kõneleja või keelekogukonna teatud kindla mõiste

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 53–54.

tähendus või mõte, mille all pole kindlasti mõeldud kõiki mõisteid, sõltub osaliselt kõnelejast või kogukonnast.¹⁵⁸

Semantiline eksternalism omakorda viitab teisele eksternalismi teesile, nimelt mentaalse sisu eksternalismile. Mentaalse sisu eksternalism (*mental content externalism*) on tees, mille kohaselt mõne subjekti mentaalse seisundi individualisatsioon sõltub osaliselt subjekti keskkonnast. Kui kõneleja kasutab lauses üldmõistet, milles sisaldub tema enda kontseptsioon, siis tema lause tähendus on väliselt ehk eksternaalselt selle üldmõiste poolt determineeritud. Seega saame me eristada tähenduse kaht komponenti: (1) on olemas kõneleja arusaam, mille määravad tema enda kontseptsioonid; (2) on olemas täielik tähendus, mille määravad kasutatavad üldmõisted.¹⁵⁹

Thomase eksternalismi implikatsioonid tema Aristoteelse interpretatsioonis peaksid Jenkinsi arvates olema silmnähtavad. Ta rakendas nii mentaalsest sisust kui semantikast lähtuvat eksternalismi Aristoteelse mõtteid ja sõnu interpreteerides. See aga ei eeldanud üksnes seda, et ta selgitaks Aristoteelse individuaalselt kaalutletud arusaamist, vaid, et ta pakuks Aristoteelse tõstatatud küsimuse osas ka omapoolse võimalikult parima seletuse.¹⁶⁰

Seega soovis Thomas oma kommentaarides esitada sissejuhatust Aristotelesse nii, et Filosoofi oleks võimalik viljakalt rakendada kui autoriteeti lugeja endi pärimistes ja uuringutes. Jenkins väidab, et selles püüdluses oli Thomase strateegiaks õpetada oma lugejatele diskuteeritavates küsimustes Aristoteelse enda individuaalset arusaamist – semantika ja mentaalse sisu esimest komponenti. Samas soovis ta viidata võimalustele, milles Aristoteelse sõnad oleksid avatud ning võiksid juhtida täielikuma ning adekvaatsema mõistmise poole küsimuse olemuse suhtes. Võtmemõistete täieliku seletuseni Thomas oma kommentaarides ei jõudnud, vaid jättis selle edasiste uuringute ülesandeks. Siiski oli ta huviks näidata, kuidas Aristoteelse mõtteid saab edasi arendada või avada täielikumaks seletuseks, mida aga samuti võiksid edaspidi selgitada õpetajate ja õpilaste uurimused.¹⁶¹

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 54–56.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 56–57.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 58.

Jenkins osutab, et nii toimis Thomas ka eelpool väljatoodud Aristotelese kommentaaride problemaatilistes kohtades. Kommenteerides Aristotelese arutlust õndsusest ja kontemplatsioonist *Eetika* 10. raamatus, selgitas ta esmalt nii hästi kui suutis Aristotelese enda individuaalset arusaamist. Samas püüdis ta avada lugejale tee, milles Aristotelese sõnad avaneksid arusaamisele, mida Aristoteles ise nii selgelt ei väljendanud või siis täielikult ära ei tundnud. Ka *Metafüüsika* 12.9 kommentaaris selgitab Thomas meile esmalt truult seda, mida Aristoteles ise „püüab näidata“ ning jätkab sellega, mis sellest järeldeb ja mis mitte. On jäänud ebaselgeks, kas Thomase arvates sai Aristoteles ise sai aru oma väite konsekventsidest. Aristotelesel oli siiski kindel arusaamine mõistetest „jumal“ ja „jumalik toimimine“ ning ta nägi, et see jumalik toimimine seisnes mõtlemises mõtlemisest. Thomas avab neid mõisteid edasi aga omal moel, väites, et täielik arusaam Jumala tegevusest kui mõtlemise mõtlemisest sisaldab ka arusaamist, et Jumal teab teisi asju, vaatamata sellele, kas Aristotelese individuaalse arusaamisega selline implikatsioon kaasnes või mitte. *Metafüüsika* 2.1 kommentaaris omistab Thomas aga Aristotelesele õpetuse olemise põhjusest üksnes ühe lõigu põhjal, vaatamata sellele, et Aristoteles ei tutvusta seda arusaama kusagil mujal. Thomas väidab, et Aristoteles „ütleb selgesõnaliselt“, et Esimene Liigutaja on olemise põhjuseks. Jenkinsi arvates on võimalik, et Pariisi poleemiline Aristotelese-vastane kontekst 1270. aastate I poolel ajendas Thomast andma sellele lõigule tendentslikku tõlgendust. Samas, pidades silmas tema hermeneutilisi printsiipe, on tema interpretatsioon igati õigustatav. Thomase arvates sisaldab Aristotelese arutlus arusaama loomisest *ex nihilo*, kuid üksnes ähmaselt ning „paljude eksimuste lisandusega“ [ST I-I, 1.]. Kui meil on õigus, et Thomas võttis omaks tähenduse kahetise seletuse, siis on see mõistetav. Sellises seletuses saab Aristotelese kohta öelda, et ta on omandanud üldmõiste f, ja kui tema arusaamine sellest on ka tugevasti piiratud, siis ometi sisaldab see üldmõistet ning tema sõnade tähendus ei sõltu üksnes tema arusaamisest, vaid mõiste loomusest või olemusest. Sarnaselt võis Thomas väita, et vaatamata sellele, et Aristotelese arusaamine olemise põhjusest oli hämar ning mitmel viisil ekslik, taipas ta seda läbi üldmõiste oma lühikeses lõigus *Metafüüsika* 2.1. Nii aitavad Jenkinsi sõnul Thomase interpretatsiooni printsiibid meil aru saada loomise *ex nihilo* mõtte omistamisest Aristotelesele Thomase kommentaaris.¹⁶²

¹⁶² *Ibid.*, pp. 58–61.

Jenkins asub eelnevat arvestades seisukohale, et me ei saa esitada põhimõttelist küsimust, kas Thomas pakub oma Aristotelese kommentaarides üksnes omaenda vaateid eetikale, füüsikale, metafüüsikale jne või püüdis ta lihtsalt aru saada Aristotelese mõtetest neis küsimustes. Kuna mõlema seisukoha pooldajad saavad välja tuua lõike, kus Thomas teeb selgelt kas üht või teist, siis saavad mõlemad kokku seada argumentatsiooni oma seisukoha kaitseks. Thomase dialektiline lähenemine autoriteetidele ning tema eksternalism juhtisid Jenkinsi sõnul teda hermeneutiliste printsiipideni, mis eeldasid, et selgitamiseks Aristotelese tekste, peab ta tegema mõlemat, nii selgitama Aristotelese individuaalset arusaamist, kui ka viitama parimale seletusele käsitletud küsimuses. Sellisel moel arvas Thomas, et ta suudab pakkuda sellist Aristotelese tekstide üksikasjalist seletust, mis oleks kõige kasulikum tema lugejatele dialektilises uurimises. Nii püüdis Thomas esitada nii algset Aristotelese mõttekäiku kui ka seda, mille poole püüdis tema enda intellekt, vastavalt oma parimale mõistmisvõimele. Ja Thomase parim arusaamine sisaldas mõlemat, nii seda, mida ta pidas omaenda arusaamiseks metafüüsikast kui ka seda, mida ta teadis kristliku usu valguses.¹⁶³

*

Teise peatüki kokkuvõte. Thomase kokkupuude Aristotelese filosoofiaga on jälgitav läbi kogu tema töö ja tegevuse. Vaatamata Thomase ja Aristotelese mõtte rohketele sarnastele joontele ning ühisele filosoofilisele sõnavarale ei saa rääkida nende täielikust kattumisest. Thomase Aristotelese kommentaarid moodustavad märkimisväärse osa tema kogu teoloogilisest ja filosoofilisest pärandist. Erinevad uurijad on tänase päevani küllalt vastakatel seisukohtadel nende kommentaaride tuginemise osas, kas Aristotelesele või siis ka Thomase enda arusaamadele. Kuigi Thomas püüdis rakendada oma Aristotelese kommentaarides Averroese eeskujule tuginevat sõna-sõnalise eksegeesi mudelit, esitades valdavalt Filosoofi enda suundumust (*intentio auctoris*), eeldas ta neis ometi mitmeid ilmutusele tuginevaid tõdesid, nagu näiteks maailma loomist *ex nihilo* ja jumalikku providentsi. Selline vastuolu on Jenkinsi arvates seletatav seni tähelepanuta jäänud hermeneutiliste printsiipidega. Jenkins toob välja kolme liiki glossid, mis osutavad neile printsiipidele. Sugestiivsed glossid kas innustavad Aristotelese sõnade mõistmist, lähtudes kristlikust mõttemaailmast või siis jätvavad lugeja tähelepanu sellele juhtimata, et Aristoteles ei saanud teatud asjadest samal moel

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 61–62.

aru saada kui kristlik lugeja. Kahemõttelised glossid toovad esile nii autori öeldu kui ka selle, mis öeldust jäeldub kommentaatori arvates, kuigi Aristoteles taoliste jäeldusteni ei jõudnud ning poleks pruukinud nendega ka nõustuda. Tendentslikud glossid aga lähevad otseselt vastuollu Aristotelese arusaamaga, asendades selle kristliku maailmapildiga. Jenkinsi järgi seisneb selline tõlgendusviis dialektilises lähenemises autoriteedile, kus autoriteedi arusaam tõest ning selles sisalduvad võimalikud vastuolud saavad aluseks lugeja enda küsimisele tõe järele, mis omakorda võib jõuda tõe veelgi lähemale. Nii püüdis Thomas Jenkinsi sõnul esitada nii Aristotelese enda mõttekäiku kui ka seda, milleni ta ise oma parima mõistmisvõime abil jõudis.

3. NIKOMACHOSE EETIKA RETSEPTSIOON

Kolmas peatükk keskendub kitsamalt Aristoteelse *NE* retseptsioonile, käsitledes esmalt ülevaatlilikult Thomasele eelnenud arenguid ning veidi lähemalt Albertus Magnuse ja *NE* suhet. Seejärel vaadeldakse lähemalt Thomase *SLE* alustõlget, kommentaari kirjutamise aja, koha ja eesmärgiga seonduvat ning mõningaid selle vormilisi ja sisulisi küsimusi. Sisulise poole osas on vajalik ära märkida, et alljärgnevas on erinevate perioodide ja autorite *NE* retseptsioonis jälgitud eelkõige õnne ja kontemplatsiooni teemaarendust. Kindlasti pakub *NE* hulgaliselt huvipakkuvaid ja olulisi teemasid, kuid antud uurimuse sihte silmas pidades ja magistritöö kohast mahtu arvestades on kommentaaride võrdlusteljeks siin peamiselt õnne ja kontemplatsiooni küsimus.

3.1. Thomase eelne *Nikomachose eetika* retseptsioon

Bourke jagab Thomase-eelsed Aristoteelse *NE* kommentaarid üldistatult kolmeks: kreeka, araabia ja ladina kommentaarid. Kreeka kommentaaridest toob ta olulisemadena esile Aspasiose kommentaari (2.saj p. Kr), mis sisaldab *NE* I-IV, VII (osaliselt) ja VIII raamatu seletust, ning anonüümse II-IV raamatu kommentaari (6. saj). Hilisematest kristlikest kreeka kommentaaridest on nimetamisväärsamad Michael Ephesiose V ja IX-X raamatu kommentaar ja Eustratiose I ja VI raamatu kommentaar, mis mõlemad pärinevad 12. sajandist ning anonüümne VII raamatu kommentaar 12. või 13. sajandist.¹⁶⁴

Araabia *NE* kommentaarid pärinevad alates 10. sajandist. Al-Farabi kommenteeris 10. sajandil osa *NE*-st. Selle töö ladinakeelne tõlge oli tõenäoliselt Albertusele teada, kui ta koostas oma esimest loengutetsükli *NE*-st (vt 3.2.). Suurepäraseks Aristoteelse eetika araabia kommentaariks oli Ibn Miskawaihi Thadhib

¹⁶⁴ Bourke, 1974, p. 243.

al-Akhlaqi töö 11. sajandist, kuid selle otsene mõju Thomase kommentaarile on tõestamata. Avicenna ei ole teadaolevalt kirjutanud *NE* kommentaari, kuid tema Aristotelese psühholoogia edasiarenduse (*De anima*) mõju Thomase kommentaarile on ilmne. Küll oli Thomasele hästi teada Averroese keskmine eetika kommentaar. *Leonina* väljaande järgi on *SLE*-s üle 30 lõigu, mis osutavad teatavale seosele Averroesega. Tähelepanuväärne on ka juba eelpool välja toodud fakt, et Thomasel ja Averroesel oli sarnane sõna-sõnaline kommenteerimisviis.¹⁶⁵

Ladina kultuuriruumis pöörati Aristotelese *NE*-le üldiselt vähem tähelepanu kui tema teistele töödele natuurfilosoofiast, metafüüsikast ja loogikast. Kuigi *NE* ei ole olnud kunagi ühelgi moel hukka mõistetud, võeti see alles 14. sajandi II poolest korraliseks õpperaamatuks kunstide teaduskonnas. Ning alles 15. sajandil näitab kommentaaride plahvatuslik kasv suurenenud huvi selle teose vastu. *NE* esitas filosoofiale kaks väidet: (a) õnn ja inimese täiustumine on filosoofia legitiimsed objektid; (b) vooruse või inimese hüvelise iseloomu üle saab arutleda ratsionaalselt ilma teoloogiale tuginemata. Neid filosoofilisi väiteid ei olnud teoloogidel kerge aktsepteerida. Probleem ei olnud niivõrd loomuliku vooruse kontseptsioonis, milline idee oli olemas juba 12. sajandi teoloogias, vaid probleemseks osutus mõte, et inimese elu eesmärk ja õnn sai olla filosoofia temaks.¹⁶⁶

James Doig jaotab Bourke'i kolmanda ehk ladina *NE* retseptsiooni omakorda kolme astmesse: 1. astme moodustavad 1240. aastale eelnevad kommentaarid, mille aluseks on *EN* või *EV* või siis kombinatsioon mõlemast ning kus õnn saavutatakse ühenduses Jumalaga või reaalsusega, mille Jumal on põhjustanud; 2. astme moodustavad Kilwardby kommentaar, Grosseteste tõlgitud nn „kreeka kommentaarid“, Averroese kommentaari ladina tõlge ja Albertus Magnuse *Super Ethica*, kus käsitletakse õnne, mis on saavutatav selles elus vooruste läbi; ja 3. astmeks on Thomase *SLE*.¹⁶⁷

Pariisi ülikooli kunstide teaduskonnas peeti loengukursusi *EV* ja *EN* kohta enne Thomase sealseid õpinguid käsikirjade põhjal vähemalt 6 korral. Nii Albertus kui Thomas tundsid osaliselt neid loengukäsikirju – ehk siis omal moel kommentaare – ning kasutasid Gauthier' sõnul nende formuleeringuid oma töödes. Ometi on raske kindlaks

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 244.

¹⁶⁶ Wieland, 1997b, p. 657.

¹⁶⁷ Doig, 2001, pp. 1–2.

teha, kas Thomasel oli võimalik neid käsikirju otseselt kasutada ka oma kommentaari kirjutades.¹⁶⁸

Lähemalt on uuritud kolme *EV* kommentaari: (1) anonüümne kommentaar 1240. aastatest, mis ekslikult omistati John Pechamile (edaspidi Firenze kommentaar); (2) teine anonüümne kommentaar, mis on kirjutatud 1235-1240 (edaspidi Pariisi kommentaar); (3) kolmas kommentaar on omistatud Robert Kilwardbyle ning on kõige tõenäolisemalt koostatud tema enda poolt Pariisi kunstide teaduskonnas aastal 1245. Kahe esimese kommentaari meetod ja stiil on märkimisväärselt sarnased; nende *divisiones textus*, *expositiones* ning *questiones* nii nagu ka nende Aristotelese teksti interpretatsioon on paljude ühiste joontega. Robert Kilwardbyle omistatud kommentaari autor aga ei ole teksti jaganud osadeks (*divisiones textus*) ega välja toonud küsimusi (*questiones*), vaid on keskendunud üksnes teksti selgitamisele (*expositio sententiae*), mida võib iseloomustada kui Aristotelese teose rida-realist kommenteerimist.¹⁶⁹

Juba *NE* varaseimad kommentaatorid (Firenze ja Pariisi kommentaarid) nägid selgelt probleeme, mis tulenesid Aristotelese inimese ülima eesmärgi mõistmisest. Kristlane, kes usub, et ülim eesmärk ei ole maa peal saavutatav, on sunnitud kas Aristotelest reinterpreteerima või arvama, et ta oli eksituses. Firenze kommentaari autor valib esimese alternatiivi. Oma proloogis esitab ta sellist arusaama inimlikust hüvest, mis on Aristotelese mõttele täielikult võõras. Ometi esitab ta oma interpretatsiooni kui Filosoofi autentset õpetust. Ta peab nimelt hüvet kahekordseks, jumalikuks ja inimlikuks. Ta väidab, et jumalik hüve on õnn (*felicitas*), mis tuleb meile otse Jumalalt. Inimlik hüve aga osutub vooruseks, mis omandatakse pingutuse ja sihikindlusega.¹⁷⁰ Firenze kommentaari autor lisab, et ka voorus ise pärineb „vastavalt teoloogile ja tõe“¹⁷¹ esimesest põhjusest. Firenze kommentaari autor on tõrges kasutama sõna *felicitas* selleks, et viidata kõrgeimale hüvele, mis on saavutatav maa peal. Ta eelistab mõisteid „õiglus“, „voorus“, „loodud hüve“ ning „heaolu“, rääkides inimese maisest

¹⁶⁸ Bourke, 1974, p. 244.

¹⁶⁹ Celano, 1986, p. 25.

¹⁷⁰ „Bonum autem duplex est: divinum, id est a deo collatum, ut felicitas, sicut postea apparebit; et humanum, id est ab homine per nostras operationes cum delectatione et tristitia et cum perseverancia in hiis adquisitum, quod est virtus.“ Firenze B.N. Conv. soppr. G. 4. 853 = *F*, f. 1ra.

¹⁷¹ „Non enim sic ponit philosophus virtutem in nobis a divina providencia, sicut ponit felicitatem, licet forte secundum theologum et secundum veritatem virtus non sit a nobis, sed a prima causa.“ *F*, f. 1ra.

eesmärgist. „Õnn“, mis puudutab inimese ülimat eesmärki *NE*-s, kuulub Firenze kommentaaris üksnes surmajärgse õndsuse juurde.¹⁷²

Kuigi Firenze kommentaari autor määratleb *felicitas*'t kui Jumala poolt antud mittelooodud hüvet, mõistab ta hästi, et Aristotelesel on arutelu aluseks inimese eesmärk, mis on kohane tema elule maa peal. Selle asemel, et muuta Aristotelese kontseptsiooni ülimast eesmärgist kui kõrgeimast inimlikust hüvest, valib ta Aristotelese õnne mõiste muutmise. Õnn ei ole Firenze kommentaari põhjal saavutatav inimliku pingutuse läbi, vaid sellest on saanud ebamaine eesmärk või hüve. Ka vooruse harjutamine ei ole õnne olemuslikuks elemendiks, nagu see on Aristotelesel. Õnnest on saanud eesmärk *simpliciter*, mittelooodud hüve tähenduses. Hiljem oma kommentaaris eristab Firenze kommentaari autor kaht *felicitas*'t: *felicitas increata* ning *felicitas creata*. Vaatamata mõningasele hooletusele oma terminoloogia kasutuses, on Firenze kommentaari autori intentsioon selge: ülim hüve, mille poole kõik inimesed püüdleavad, on ühendus Jumalaga. Selline ühendus või *beatitudo*, nagu seda paremini teatakse, ei ole inimesele omane või saavutatav tema eluaja kestel. Maises elus võib inimene saavutada üksnes loodud õnne *felicitas creata*. Jumal *in se* kui esimene põhjus on mittelooodud õnn *felicitas increata*. Firenze kommentaari autor on ilmselges kimbatuses probleemide tõttu, mis kerkivad Aristotelese esitatud inimese eesmärgi kontseptsioonist. See, mis on lõplik kõrgeimal määral, peab olema jumalik ehk siis Jumal ise. Ta näeb pidevalt suurt vaeva selleks, et eristada jumalikku hüvet inimlikust hüvest. Ta ütleb, et me võime nimetada jumalikku hüvet inimlikuks üksnes teatavas mõttes, seda üksnes inimese Jumalas osalemise (Jumalast osa saamise) voorusena. Jumalik ja inimlik eesmärk on rangelt lahutatud ning inimlik eesmärk on alati allutatud jumalikule. Õnn saab seisneda siiski viimselt üksnes ühinemises Jumalaga.¹⁷³

Arusaamist inimlikust eesmärgist, mis on vägagi sarnane sellele, mida esitab Firenze kommentaar, esitab ka kärbitud Pariisi kommentaar 3804A. Ka siin ei ole õnn inimese toiming, vaid eksisteerib temas justkui lahusolevana. Inimene saab õnnega olla vaid ühenduses, ja õnn on siin üksnes Jumal ise. Õnn kui Jumal on kaugelt väljaspool inimlikke võimeid. Samas on voorus kui inimese eesmärgi olemuslik element Aristotelesel taandatud pelgalt vahendiks, mille läbi inimene on ühendatud oma eesmärgiga. Aristotelese veendumus, et õnn on täiuslik tegu vastavalt intellektuaalsele

¹⁷² Celano, 1986, pp. 25–26.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 26–27.

ja moraalsele voorusele, ei veena Pariisi kommentaari autorit. Voorus jääb üksnes vahendiks, mis valmistab inimest ette tema ülimaks eesmärgiks, õnneks. Vastavalt Pariisi kommentaari autorile on õnn seega Jumal, kellega inimene on ühinenud või kelles inimene osaleb.¹⁷⁴

Sellise Aristotelese eetika vääritimõistmise põhjus ei saanud Celano arvates seisneda üksnes kunstide teaduskonna õpetajate soovis vältida pahandusi teoloogidega. Kuigi Aristoteles ise näib olevat hauataguse õnne võimalikkuse kõrvale jätnud, siis ometi näib üks *NE* I raamatusse sügenenud tõlkemoonutus olevat suuresti kaasa aidanud vääriti interpreteerimisele varastel kommentaatoritel. Kui Aristoteles lahkab küsimust õnnelikust vedamisest või juhusest inimliku õnne juures (*NE* 1101a21), siis kasutab ta fraasi μακαρίους δ' ἄθροίπους, mis on saanud paljude vasturääkivuste allikaks lausa sajanditeks. Nii sisaldavad paljud *EN* käsikirjad õige tõlke „beatos ut homines“ asemel hoopis „beatos autem homines ut angelos“. See ebatäpne tõlkeversioon on olnud ka eelpool käsitletud kommentaaride aluseks. Arusaam, et Aristoteles eeldab ka inimese surmajärgse eesmärgina õnne, viis *EN* tõlgendajad tõenäoliselt järeldusele, et maised toimingud moodustavad üksnes õnne teisejärgulise liigi. Kui Aristoteles näis ka ise uskuvat selle tõlkemoonutuse valguses, et inimesed naudivad teatud ingellikku õnne, siis 13. sajandi keskpaiga kommentaatorid eeldasidki, et inimese täiuslikuks saamine on saavutatav üksnes peale surma.¹⁷⁵

Kuid mitte kõik *EN* kommentaatorid ei interpreteerinud Aristotelese inimese eesmärgi kontseptsiooni ekslikult. Nii näiteks esitas Robert Kilwardby sõnasõnaline kommentaar vägagi tõetruu aristotelesliku seletuse inimlikust hüvest. Kilwardby ei erista loodud ja mitteloodud hüvet, vaid defineerib õnne kui teatud hüvelist elu ja tegevust, mida filosoofid nimetavad *bene vivere* ja *bene operari*.¹⁷⁶ Kilwardby järgi on inimene Aristotelese arutluse põhjal võimeline saavutama oma eesmärgi iseenda tegude läbi.¹⁷⁷ Vastupidiselt oma kaasaegsetele ei taanda Kilwardby õnne millekski, mis jääks inimvõimetest väljapoole. Õnn on siin eesmärk *in se*, mille poole kõik teod ja tegevused

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 28–29.

¹⁷⁶ „Philosophi loquentes de felicitate, posuerunt eam esse vitam aliquam bonam et operacionem bonam, quia dixerunt esse idem quod bene vivere et bene operari.“ C, f. 290vb

¹⁷⁷ „Notandum quod dicit <Aristoteles> illud bonum esse bonum operabile tanquam velit quod homo posset consequi illud per suas operaciones“ C, f. 289va

on suunatud ning seetõttu on ka *felicitas* saavutatav vooruste läbi. Kilwardby tõlgendust iseloomustab seega soovimatus minna kaugemale Aristotelese enda ideedest, nähes oma funktsiooni üksnes teksti selgitajana, ning vastupidiselt oma kolleegidele ei samasta Kilwardby Jumalat Aristotelese õnnega. Ta mõistab Filosoofi intentsiooni selgitada hüvet, mis on tekkinud inimliku saavutuse läbi. Kuna ülim hüve on inimese püüdlustest kõige kestvam ja kõige täiuslikum, siis väidab Kilwardby, et õnn peab koosnema parimatest inimese tegudest. Sellisteks tegudeks on need, mis on kooskõlas voorustega ning Kilwardby järeldab nii nagu Aristoteles, et just voorus on inimese õnne olemuslikuks elemendiks. Tsiteerides Aristotelese enda sõnu, et „õnn kuulub kõige jumalikemate asjade hulka“, järeldab Kilwardby, et Jumal kutsub esile õnne siis, kui inimene on hüve suhtes vooruse abil vastuvõtlikuks muutunud. Kuigi tema usul põhinev arusaam, et Jumal põhjustab õnne, sugeneb tema enda usust ja mitte Aristotelese tööst, siiski esitab Kilwardby katse leida sobiv kompromiss aristotelesliku eetika ja kristliku usu vahel palju sügavamast arusaamist *NE*-st, kui ta kaasaegsete katsed. Kilwardby nägi selgelt, et Aristotelese järgi saab inimene olla maa peal õnnelik sellise õnne läbi, mis seisneb voorustele vastavas täiuslikus tegutsemises. Aristotelesest lähtuvalt peaks seega moraalifilosoofia vaatlema üksnes seda õnne, mis tuleneb inimese vastavuses olemisest ühiskonna nõuetele.¹⁷⁸

Vahest kõige mõjukamaks tööks järgnevate tõlgenduste suhtes oli Eustratiose *NE* kommentaar. Eustratios oli arvamusel, et Aristoteles ei käsitlenudki ülimat hüvet oma eetikas. Eustratiose enda veendumuse kohaselt ei saa üksnes spetsiifiliselt inimlik individuaalne eesmärk olla ülimaks hüveks. Inimese jaoks on olemas teine eesmärk, mis vähemalt mingil viisil on tema jaoks väline. See on ülim eesmärk, mis seisneb Jumalaga ühinenud olekus. Eustratiose ausus aga väljendub selles, et ta ei omista seda seisukohta Aristotelesele, väites selgelt, et Aristoteles otsib üksnes inimese tegude eesmärki ning et eesmärki, mida tuntakse kui „õndsust“ kristlastele, ei tule otsida moraalifilosoofias. Eustratios väidab, et kuna Aristoteles kirjeldab hüvet ja eesmärki identsetena, siis tuleb otsida eesmärki, mis on kohane inimloomusele tema eluaja vältel. Seda eesmärki kirjeldab Aristoteles kui poliitilist eesmärki ning kui kõige paremat võimalikku inimlikku tegevust. Ometi lisab Eustratios, et samas on olemas ka absoluutselt ülim eesmärk, mis on kõigi olendite allikas ning mille juurde kõik asjad naasevad. See eesmärk täiustab ning valmistab ette kõik asjad hüveks ning on olemuslik hüve, mille

¹⁷⁸ Celano, 1986, pp. 29–30.

poole kõik asjad püüdlevad. Eustratiose eeskjuju interpreteerida *NE*-d inimliku eesmärgi valguses saab valdavaks 13. sajandi II poole kommentaarides. Just Eustratioselt pärineb arusaam, et inimesel peab kindlasti olema olema eesmärk, mis on talle kohane ning saavutatav tema enda tegude läbi. Kuid samas peab olema ka teine eesmärk, mis ületab kõiki teisi sellele allutatud eesmärke. Transsendentseks eesmärgiks on Jumal, keda tunneme Pühakirjast ning kelle poole kõik asjad püüdlevad, olles siiski võimetud ilma tema enda abita seda saavutama.¹⁷⁹

3. juunil 1240 valmis Hermannus Alemannuse *NE* tõlge koos Averroese kommentaari tõlkega araabia keelest. Ka Averroese järgi oli Aristotelese ainsaks huviks õnn, mis on saavutatav käesolevas elus. Kui Averroes püüab määratleda tegevust, mis on kohane inimtoimijale ehk siis tegevust, mille läbi õnn saavutatakse, siis on see omistatud inimese hinge osale, mis on seotud moraalse elu praktilise tegevusega.¹⁸⁰

Averroese tõlgendust kritiseeris teravalt Albertus Magnus. Albertuse järgi õpetas Averroese *De anima* kommentaar, et isikute individuaalsed hinged ei jätkaks eksisteerimist eraldiseisvate intellektidena peale isiku surma, vaid on ühinenud üheks intellektiks ning saavutavad seeläbi õnne. Ühe sellise õpetuse allikana nimetas Albertus ka Averroese *Metafüüsika* kommentaari. Selle õpetuse kohaselt on Albertuse järgi kõigi isikute jaoks üks intellektuaalne olemus. Albertus peab seda õpetust tingimusteta hereetiliseks.¹⁸¹

Oluliseks Thomasele eelnenud tööks oli loomulikult ka 13. sajandi I poolel valminud Grosseteste *NE* täielik tõlge, millele tõlkija oli lisanud omapoolsed lühikesed märkused (*Notule*) ning valitud lõigud kreeka kommentaaridest. Seda kogumikku kasutas Albertus oma esimese eetika kursuse ettevalmistamisel. Thomase kommentaaris aga puuduvad märgid sellest, et ta oma töö kirjutamise ajal oleks otseselt kasutanud Grosseteste märkusi. Bourke väidab *Leonina* väljaande alusel, et kui Thomasel oleksid kasutada olnud kõnealused Grosseteste märkused, siis oleks ta ilmselt teinud oma kommentaaris mitmeid parandusi. *Leonina* väljaandes järeldataksegi sellest lähtuvalt, et Thomas kasutas algtekstina mingit Grosseteste tõlke ümberkirjutust, milles puudusid *Notule* ja kreeka kommentaatorite materjalid.¹⁸²

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸⁰ Doig, 2001, p. 10.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸² Bourke, 1974, pp. 244-245.

Kilwardby, Averroes, Grosseteste kreeka kommentaaride tõlge ja Albertus Magnus olid Doigi järgi *NE* uue interpreteerimise ehk nn teise astme esindajaiks. Albertuse *NE* retseptiooni vaatame lähemalt järgmises alapeatükis.

3.2. Albertus Magnus ja *Nikomachose eetika*

Auguste Pelzer oli esimene, kes 1920. aastate alguses kinnitab, et Albertus pidas *NE* kohta loenguid Kölnis, kui Thomas oli tema juures õpilaseks. Albertusel on kaks *NE* kommentaari. Esimene, mille puhul on võimalik näha seoseid Thomase kommentaariga, ning teine, mida Thomas ilmselt ei tundnud. 1240. aastate keskpaiku või isegi veidi varem oli *NE* Albertusele kättesaadav, sest ta tsiteeris seda. Tema varane *Tractatus de natura boni* sisaldab kaht tsitaati *NE*-st. Tema *Summa de creaturis* aga annab tunnistust juba sellest, et Albertus tundis *NE*-d enam, kui seda võimaldanuksid *EV* ja *EN*. Peale 1247. a kirjutatud *Sententia* kommentaar näitab tema suurenenud teadmisi *NE* IV ja V raamatu kohta. *Sententia* kommentaari VI raamatu põhjal võib aga öelda, et Albertusel oli kasutada juba Grosseteste terviklik tõlketeos.¹⁸³

Ajavahemikus 1248–1252, kui Albertus oli dominiiklaste *studium generale* juhataja Kölnis, pidas ta loenguid *NE*-st, millest Thomas kirjutas *reportatio*. See *reportatio* oli Albertuse *Lectura in libros Ethicorum*'i aluseks. Erinevad autorid kasutavad selle kirjatöö kohta erinevaid nimetusi, millest levinumad on veel: *Expositio litteralis cum quaestionibus* ja *Super Ethica*. *Super Ethica* on säilinud vähemalt 5 käsikirjas sisaldades 502 küsimust ning on mahukam ja mõnes mõttes ka põhjalikum kui Thomase enda *SLE*.¹⁸⁴

Samas võiks siin kindlasti ka küsida, kui palju sisaldab *Super Ethica* selle kirjapanija ehk Thomase enda tõlgendust kuuldust. Pelzeri arvates töötas Thomas seda ümber ning täiendas. Sellist küsimuseasetust õigustab ka asjaolu, et mõned *Super*

¹⁸³ Grosseteste tõlkega kaasnevatele kreeka kommentaaridele viitas Albertus näiteks oma *NE* esimeses kommentaaris *Super Ethica* 300 korral. Vt [Doig](#), 2001, p. 18.

¹⁸⁴ [Bourke](#), 1974, p. 245.

Ethica küsimused *quaestiones*¹⁸⁵ sarnanevad oma selguse ja sisukuse poolest küsimustega, mida võime leida pigem Thomase *ST*-st. Iseenesest võiks selles osas rääkida ka ehk hoopis Albertuse mõjust Thomase tööle, kuid samas ei ole ühelgi teisel Albertuse kommentaaril *Super Ethica* keerulist stiili ega põhjalikkust. Samuti meenutavad *Super Ethica* teksti esitus ning lisatud küsimuste kasutamine Thomase kommentaari Boethiuse tööle *De Trinitate*. Gauthier pühendab *Leonina SLE* väljaande eessõnas üle 20 lehekülje Albertuse *Super Ethica*'le. Gauthier ei ole tagasihoidlik siin *Super Ethica* kiitusega, väites, et see on peamiseks allikaks Thomase kommentaarile, mis sõltub *Super Ethica*'st nii stiili kui sisu poolest.¹⁸⁶

Umbes kakskümmend aastat peale Kölni loengukursust naasis Albertus taas *NE* juurde ning kirjutas oma teise kommentaari *Commentarium in X libros Ethicorum* (1267–1268), mis erineb tema eelmisest kommentaarist silmnähtavalt.¹⁸⁷ See töö pole kommentaar tavapärasel mõttes. Albertuse teine *NE* kommentaar ei sisalda selle ladinakeelset tõlget ega ka Aristoteelse teksti analüüsi. *Commentarium in X libros Ethicorum* on jagatud kaheks raamatuks, sealt edasi traktaatideks ja peatükkideks. Seda võib pidada pooleldi personaalseks filosoofilise eetika kursuseks, mis järgib Aristoteelse kümne raamatu sisulist järjekorda, ent ei tegele fraas-fraasi haaval algteksti endaga. Kas Thomas kunagi seda kommentaari nägi või mitte, ei ole teada, kuid selge on, et ta ei kasutanud seda oma kommentaari kirjutades.¹⁸⁸

Õnne küsimuses rõhutas Albertus inimese toimimise olulisust ning vooruste osas jättis kõrvale seosed teoloogiaga, käsitledes mitte teoloogilisi, vaid loomulikke voorusi. Ta peab inimest ennast maise elu õnne vahetuks põhjustajaks. Samas peab ta inimese kõrval õnne aluseks ka Jumalat kui esimest ja kõikehaaravat põhjust. Ta on veendunud, et nii selles küsimuses kui kogu eetika osas on võimalik aristotelesliku ja kristliku seisukoha põhimõtteline kooskõla. Eelnevad *EV* ja *EN* kommentaarid kaldusid eetikat pidama vooruslikult elamise vahetult rakendatavaks juhiseks. Albertus andis siin

¹⁸⁵ *Super Ethica*-s oli rakendatud sarnast meetodit nagu seda viljeleti kunstide teaduskonnas: esmalt tuli teksti esitus (*expositio litterae*), millele järgnesid samm sammult küsimused (*quaestiones*), mis käsitlesid tekstist tulenevaid probleeme. [Wieland](#), 1997b, p. 660.

¹⁸⁶ [Bourke](#), 1974, pp. 245–246.

¹⁸⁷ See on esitatud parafraasi vormis, olles osa suurest ettevõtmisest kommenteerida kõiki Aristoteelse töid. Hilisemad kommenteerijad viitasid Albertuse kommentaaridele enam kui ühelele teisele kommentaarile ning temast sai seetõttu filosoofilise eetika alal suurim autoriteet. [Wieland](#), 1997b, p. 660.

¹⁸⁸ [Bourke](#) 1974, pp. 246–247.

lihtsana kõlava vastuse küsimusele, mis on eetika eesmärk. Teoreetilisest küljest (*ethica docens*) on selle eesmärgiks teadmised. Praktilisest küljest (*ethica utens*) on selle ülesandeks teha meid hüveliseks.¹⁸⁹

Albertus kasutab Aristoteelse seisukohtade kinnitamiseks, nt naudingute küsimuses, väga vähe teoloogilisi autoriteete, toetudes enam filosoofilistele autoriteetidele. Samas ei saa öelda, nagu oleks kristlik diskursus teemal *de delectatione* teoloogias puudunud. Sealjuures väldib ta järjekindlalt teatud liiki teoloogilisi autoreid, olles nende suhtes küllaltki valiv, naudingute osas kasutab ta Pühakirja vaid kahel korral ning teoloogilistest autoriteetidest üksnes kaht pühakut: Anselmit ja Dionysios Areopagitat.¹⁹⁰

Ka Albertuse, nagu tema õpilase Thomasegi ümber, käib Aristoteelse kommentaaride osas uurijate vahel diskussioon küsimuses, kas neis sisalduvad mõtted on Filosoofi või kommenteerija omad. Albertuse juures viib diskussioon küsimuseni tema arusaamast filosoofia ja teoloogia vahelisest suhtest. Nt Alain de Libera (*Albert le Grand et la Philosophie*. Paris 1990) rõhutab, et Albertuse tööd mitte üksnes ei kommenteerinud Aristoteelse õpetust, vaid kirjutavad ümber looval ning uuenduslikul viisil, rakendades Aristoteelse filosoofiat peripateetilistest põhimõtetest lähtudes.¹⁹¹ Seejuures loobub Albertus de Libera arvates teoloogilistest põhimõtetest ja järeldustest, selleks et rakendada filosoofilisi. Seega on Albertuse interpreteerimismeetod oma loomult filosoofiline arutelu. Albertus lahendab iga küsimuse (*quaestio*) oma kommentaaris *Super Ethica* järgides sisult ja vormilt Aristoteelse enda õpetust. Kuigi uuritavate väidete hulk on suur ning neid käsitletakse põhjalikult, järeldab Albertus kõikjal ühte moodi, et nii Aristoteelse öeldu kui ütlemise viis on õige, küllaldane ning kohane. Fakt, et Albertus ei leia kunagi põhjust kahelda Aristoteelse öeldu tõesuses, on tähelepanuväärne. See näitab, et Albertuse imetlus Aristoteelse eetika-õpetuse suhtes on nii suur, et tema arvates ei saa sellele midagi lisada, ära võtta või seda parandada.¹⁹²

¹⁸⁹ Wieland, 1997b, pp. 660–661.

¹⁹⁰ Tracey, Martin J. „Albert’s Readings of Aristotle’s Moral-Philosophical Treatises on Pleasure vis-à-vis: Three Recent Perspectives on his Thought“. – Rmt: *Albertus Magnus. Zum Gedanken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Bd. 10. Hrg. v. Walter Senner u.a. Berlin: Akademie-Verlag, 2001, pp. 313–314.

¹⁹¹ Jenkins esindas sarnast vaadet Thomase kommentaare uurides, püüdes määratleda tema hermeneutilisi interpreteerimise printsiipe. (Vt 2.4.)

¹⁹² Tracey, 2001, pp. 316–318.

Ülim hüve või eesmärk, mille poole kõik asjad püüdlevad, on muidugi ka Albertuse jaoks Jumal, kuid samas on olemas ka spetsiifiline hüve, mis on kohane indiviidile. Jumal ei ole eesmärk kõigile asjadele spetsiifiliselt, vaid pigem hüvelisuse eeskuju, mis justkui laotub kõigile teistele hüvelistele asjadele, andes neile hüvelisust edasi. Albertus järeldab, et kõik asjad püüdlevad küll ühe eesmärgi poole, Jumala kui eeskuju ja ülima hüve loomuse peegelduse poole, kuid jumaliku ihalemine ei tee võimatuks ka sellest erinevate asjade poole püüdlemist, mis lähtub indiviidi soovist. Albertus väidab, et kõik asjad püüdlevad tõepoolest sama eesmärgi poole, rahuldumata millegagi, mis pole täiuslik. Moraalifilosoofia eesmärgiks on otsida eesmärki või hüvet, mis on ülim erineva liigina. Vastata eetilises arutluses küsimustele, mis puudutavad absoluutse hüve loomust, oleks Albertuse arvates hulljulge ettevõtmine, mis on seetõttu mõistlikum jätta metafüüsika ülesandeks. Juhtides oma lugejaid tasapisi üldise hüve juurest inimliku hüve vaatlusele, väidab Albertus, et ta liigub *summum bonum simpliciter*'i käsitlesest *summum bonum in genere* vaatluse juurde. Viimane hüve osutub spetsiifiliselt inimlikuks hüveks, mis seisneb inimlikes toimingutes. Albertus kirjeldab inimlikku hüvet kui inimese loomusele kohast täiustumist. Suundudes eesmärgi poole, püüab inimene teostada oma loomuse parimat elementi.¹⁹³

Kuna moraalifilosoofia uurib inimese tegusid, mitte universaalset eesmärki, siis peab see keskendumata tegevustele, mis inimese loomust täiustavad. Nagu Aristoteles, nii ka Albertus peab eriomaselt inimlikuks omaduseks ratsionaalse mõtlemise võimet.¹⁹⁴ Intellekt ei saa aga eales rahuldust enne, kui saavutab oma objektide mõistusega haaramise täiuslikkuse. Selle tulemusena jääb inimesele iseloomulikult eesmärk Albertusel kahekordseks. Isegi kui inimene saavutab omaenda individuaalse ja eraldiseisva eesmärgi kontemplatsiooni läbi, on siiski olemas veel üks väline eesmärk (*finis extra*), mille poole on suunatud kõik inimlikud hüved. Nii on ka iga tegevus, mis

¹⁹³ Celano, 1986, p. 33.

¹⁹⁴ Ratsionaalse mõtlemise inimliku võime osaks on Albertusel arukus *prudentia*, mille peamise teona ei näe ta mitte arutlemist, vaid pigem eesmärgi valimist või määramist. Näiteks on arukuse ülesandeks määrata ette või valida selliseid eesmärke, nagu reisimine Rooma. Aga ka moraalsed voorused saavad oma õige suundumuse eesmärgi poole just arukuselt. Nii pakub eetika Albertusel esiteks välja ühiskondliku elu eesmärgi ning moraalsed voorused, mis viivad selle eesmärgini ja teiseks pakub eetika välja kontemplatiivse elu eesmärgi ja intellektuaalsed voorused, millede tegevus on selle poole suunatud. Albertus eristab filosoofilist ja jumalikku kontemplatsiooni, kusjuures esimese suhte teisesse on nagu nahkhiire silma suhte päikesevalgusesse. Doig, 2001, pp. 21–23.

seab endale oma spetsiifilise eesmärgi, siiski viimselt suunatud ülimalise eesmärgi poole, mis seisab iga üksiku iha taga. Vaatamata kogu *NE* kommentaari läbivale lubadusele käsitleda üksnes hüvet või eesmärki *in genere humanorum operatorum*, ei loobu Albertus kunagi täielikult universaalse eesmärgi kontseptsioonist (*summum bonum simpliciter*), milleks on Jumal, esimene hüve ja absoluutselt lõplik eesmärk, mis on sama kõigile inimestele. Intellekti ülimalise eesmärgina on Jumal universaalne väline *finis hominis*. Albertuse õpetust välisest eesmärgist on hiljem edasi arendanud Aquino Thomas oma *ST*-s. Kuigi Albertus väidab, et universaalne väline eesmärk moodustab olulise elemendi inimlikus hüves, mõistab ta, et moraalifilosoofia ülesanne on keskenduda sisemisele inimlikule eesmärgile ehk hüvele, mis seisneb kõige paremates inimlikes tegudes. Eetika eesmärgiks on seega Albertuse järgi leida „*ultimum vel optimum inter operata bona*“.¹⁹⁵

Tähelepanuväärne on, et Albertus eristab filosoofilist ja teoloogilist kontemplatsiooni. Filosoofide kontemplatsiooniga, vastupidiselt teoloogide kontemplatsioonile, ei kaasne ime või imetlemine (*admiratio*). Kui teoloogide kontemplatsiooni eesmärgiks on Jumala kontemplatsioon surmajärgselt (*in patria*), siis filosoofide eesmärgiks on visioon, milles Jumal on nähtav mõnel viisil siinses elus. Seega ei erine kaks kontemplatsiooni mitte oma objekti substantsi poolest, vaid lähenemisviisi poolest. Filosoofide Jumala-kontemplatsioon viib mõistusega haaratavate ja esitatavate järeldusteni, teoloogide Jumala-kontemplatsioon aga väljub inimese mõistuse piiridest. Seetõttu leiab filosoofia kinnitust mõistusega haaratavast ja esitatavast, teoloogia aga Esimesest Tõest tema enese, aga mitte mõistuse läbi.¹⁹⁶

3.3. Thomas ja *Nikomachose* eetika

Aristotelese *NE* on teos, millega Thomasel oli kaugem või lähem kontakt peaaegu kogu tema õpetlase karjääri jooksul. Gauthier väidab, et Thomas kuulus loenguid *NE*-st juba Pariisi ülikooli kunstide teaduskonnas 1246-48. Nagu eelnevalt märgitud, koostas Thomas 1248-52 Kölnis Albertuse *NE* loengu *reportatio*, mida Albertus ilmselt kasutas *Super Ethica* viimase versiooni ettevalmistamisel. Pärast Pariisi

¹⁹⁵ Celano, 1986, p. 34.

¹⁹⁶ Doig, 2001, p. 83.

naasmist, pöördus Thomas *NE* poole oma *Sententia* kommentaaris u 1256. a, tsiteerides *NE*-d vooruste käsitluses enam kui 300 korral. *SCG*-s (1262-64) on 54 viidet *NE*-le. *ST Pars prima* (1265-66) sisaldab 71 viidet. Oma *Tabula libri Ethicorum*'i tarvis töötas Thomas 1270. a paiku taas läbi nii *NE* kui ka Albertuse kommentaari *Super Ethica*, tehes seda seega enne *SLE* ja enne *ST Pars secunda* 6 esimese küsimuse kirjutamist. *SLE*-s endas on Doigi sõnul enam kui 350 lõiku sõltuvuses Albertuse *Super Ethica*'st.¹⁹⁷

Eelnenust lähtuvalt tohiks ehk järeldada, et kogu Aquino Thomase eetikat puudutavasse mõtlemisse peaks olema jäänud märkimisväärne jälg Aristoteelse *NE*-st. Nii see tõepoolest ka on. Selle üheks iseloomulikumaks näiteks on *ST* teine osa, mis kujutab endast Thomase eetikakäsitluse kõige terviklikumat esitust, moodustades süsteemse terviku nii oma distsipliini raames kui kogu *ST*-d silmas pidades.

Võttes arvesse asjaolu, et eelnevalt oli olemas juba mitmeid *NE* kommentaare, võib küsida, miks pidas Thomas vajalikuks veel ühe sellise koostada. Doigi arvates pidi uue kommentaari kirjutamise motiiviks olema veendumus, et olemasolevad kommentaarid on kas ebaõiged või ebapiisavad või siis mõlemat. Doig küsib, kas selline puudujääk oli filosoofiline või teoloogiline või taas mõlemat, ning vastab, et tema arvates alustas Thomas *SLE* kirjutamist vahetult peale *ST Prima secundae* lõpetamist, soovides parandada eelkõige ebaõigeid filosoofilisi interpretatsioone eelnenud kommentaarides.¹⁹⁸ See on küllaltki julge väide, mida seni ei ole toetanud minu teada veel ükski teine autor. Järgnevalt vaatamegi lähemalt Thomase *SLE*-ga seonduvaid üksikküsimusi.

3.4. *Sententia libri Ethicorum*

3.4.1. Kommentaari alustõlge

C. I. Litzinger on seisukohal, et *SLE* alustekstiks oli Wilhelm Moerbeke poolt redigeeritud Grosseteste tõlge. M. D. Chenu, I. T. Eschmann ja E. Gilson väidavad, et selline Grosseteste tõlge Moerbeke redaktsioon on säilinud isegi käsikirjadena. M.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 24.

Grabmann seevastu, tegeledes Moerbeke Aristotelese tõlgete probleemidega, peab sellise redaktsiooni olemasolu väga ebatõenäoliseks. Faktiks jääb, et taoline Grosseteste tõlke redaktsioon oli siiski kellegi poolt 13. sajandi II poole alguses tehtud ning see oli aluseks Thomase kommentaarile. Lühendatud Grosseteste tõlke väljaanne redigeeriti tõenäoliselt u 13. sajandi keskpaiku. Paljud ajaloo- ja teatmeteosed jätkavad selle redaktsiooni omistamist Wilhelm Moerbekele, vaatamata mitmete tunnustatud uurijate vastuväidetele. Gauthier omakorda loetleb kümme Pariisi käsikirja või selle ümberkirjutust, mis sisaldavad eelnimetatud redaktsiooni. Selline seos Pariisiga aga heidab tõsist kahtlust võimalusele ühendada see Moerbekega.¹⁹⁹

Abimaterjalid *NE* kommentaari kirjutamisel näivad olevat olnud tavatult piiratud. M. Grabmanni uurimuse põhjal ei ole Thomas oma kommentaari kirjutamisel kasutanud kreeka kommentaatoreid. R. A. Gauthier uuris Thomase tsitaatide allikaid ning jõudis järelduseni, et Thomas siiski kasutas kreeka ja araabia kommentaare. Gauthier väidab *SLE Leonina* väljaande eessõnas, et Thomas kasutas ilmselt mingit Grosseteste tõlke Pariisis loodud redaktsiooni, kuid lisaks oli tal *SLE* kirjutamisel kasutada kindlasti ka *EV* ja *EN* koos mõnede kreeka kommentaatorite tekstiga. *Leonina* väljaande *Index Auctorum* osutab märgatavatele jälgedele Aspasiose kommentaarist. Gauthier siiski kahtleb selles, et Thomas võis olla lugenud Aspasiost ennast. Thomase *NE* I ja VI raamatu kommentaar viitab aga sellele, et ta teadis midagi Eustratiose vaadetest, mida Gauthier seostab Albertuse loengutega. Teiste kreeka kommentaaride positiivse mõju kohta on vähe tõendeid. Gauthier on seisukohal, et Thomasel ei tuginenud kreeka kommentaaride kirjalikele tekstidele, vaid tsiteeris neid peast. See seletab tema arvates ka tsitaatide ebatäpset sõnastust.²⁰⁰

Paistab, et lõplikku vastust sellele küsimusele on veel vara anda ja uurimine Thomase kasutatud ladinakeelse tõlke osas jätkub.

3.4.2. Kommentaari kirjutamise aeg, koht ja eesmärk

SLE ehtsust ehk kuulumist Thomasele pole keegi kunagi kahtluse alla seadnud. Puuduvad ka igasugused viited sellele, et tegemist võiks olla kellegi poolt kirja pandud

¹⁹⁹ Bourke, 1974, pp. 240–242.

²⁰⁰ Kleber, 1988, S. 60.

reportatio’ga. Tänapäevane uurimisseis viitab igati sellele, et *SLE* on Thomase enda kirjutatud kommentaar. Ometi tundub, et Thomas kirjutas antud kommentaari kehvemates oludes kui tavapäraselt. Miks puudusid tal tavapärased tingimused, tegemaks tööd oma aja eksegeetilise standardi kohaselt? Erinevad autorid on selles suhtes pakkunud erinevaid vastuseid.

Gauthier osutab siin eetikakommentaari kirjanduslikule liigile, milleks on *sententia*. Thomas olevat antud kirjutise teadlikult sellisena kavandanud, andes vastavalt oma tööle ka pealkirja *Sententia libri Ethicorum*. See on napp *NE* argumentide seletus mõtteliselt seostatuna, kus *sententia* ei ulatu ega peagi ulatuma tavapärase kommentaari *expositio* tasandile. Bourke seevastu lähtub siin kommentaari kirjutamise tingimustest, mis pole iseloomulikud Pariisi ülikoolile. Tema arvates olevat Thomas oma Itaalias viibimise (1260-1268) esimestel aastatel selgitanud ja kommenteerinud kohapeal organiseeritud *studium generale* käigus Aristoteelse *NE*-d noviitsidele ja noortele munkadele ühes Kesk-Itaalia dominiiklaste kloostris.²⁰¹ Kohaliku kloostris kehvad töötingimused seletavadki Bourke’i arvates abimaterjalide kasutusvõimaluse puudumist ning seega ka *sententia* kui kirjandusliku liigi rakendamist. Bourke pakub välja ka, et selles küsimuses tuleks ehk eristada töö esialgset kirjutamise aega ja kohta ning lõplikku teksti kirja panemist, pidades võimalikuks seda, et Thomas redigeeris hiljem Pariisis *ST Prima secundae* kirjutamise ajal oma varem Itaalias valminud kommentaari või siis märkmeid sellest perioodist. Bourke väidab, et sarnaselt tekkisid mitmed Thomase tööd.²⁰²

M. Grabmann peab *SLE*-d Thomase kõige varajasemaks Aristoteelse kommentaariks.²⁰³ Sellele toetudes pakub G. Verbeke kirjutamisaastaks 1260. R. A.

²⁰¹ Peale lahkumist Pariisist 1259, veetis Thomas 10 aastat erinevates Paavstiriigi dominiiklaste kloostrites õpetades. Ilmselt pidas Thomas loenguid Anagnis, Orvietos, Roomas ja Viterbos. Selle perioodi kohta napib andmeid, kuid Bourke’i arvates oli võimalik, et Thomas uuris sel ajal ka Aristoteelse olulisemaid teoseid. Bourke’i arvates kommenteeriski Thomas *NE*-d 1260. aastate alguses. Igatahes oli ta selle Aristoteelse teosega sellel ajal tegelenud. Kui me vaatame tema *SCG* III raamatu peatükke 48–160 (osa, mille ta kirjutas Itaalias enne aastat 1264), leiame me otseseid viiteid *NE* igale raamatule. Bourke, 1974, pp. 247–248.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Grabmann lähtub siin 14. sajandi ajaloolase Lucca Tolomeo sõnadest: „isto autem tempore Thomas tenens studium Romae, quasi totam philosophiam sive moralem sive naturalem exposuit, et in scriptum

Gauthier ja A. Mansion aga pole sellega nõus, pakkudes tunduvalt hilisemat dateeringut, mille järgi oleks tegemist pigem Thomase teise Pariisi perioodi algusega. Gauthier väidab, et kommentaar kirjutati üheaegselt *ST Prima secundae*'ga, olles viimase ettevalmistavaks tööks ning milles olevat jälgitavad mõttekäikude ja passuste otsesed paralleelid.²⁰⁴

Kuigi *ST Prima secundae* sisaldab Doigi sõnul kuni 600 viidet Aristotelese *NE*-le, ei usu ta ometi, et Thomas oleks alustanud *SLE* kirjutamist enne 1270. a lõppu või 1271. algust. Varasema dateeringu vastu räägib Doigi arvates omal moel ka asjaolu, et sellele nn teisele Pariisi õppetegevuse perioodile langeb tohtu hulk kirjutisi ning see oleks oma mahult lihtsalt inimvõimete piire ületav.²⁰⁵ Doig usub, et Thomas kirjutas *SLE* pigem peale *ST Secunda secundae*'t, soovides esitada oma viimast nägemust moraalifilosoofiast.²⁰⁶ *SLE* hilisema dateeringu kaitseks on ka mõned teised autorid toonud esile Thomase eetilise mõtte arengut. Näiteks A. Mansion peab *SLE* I, 17. Thomase kõige viimistletumaks õpetuseks inimese hinge surmajärgsest olukorrast, mida varem pole teistes kirjutistes nii põhjalikult käsitletud.²⁰⁷

Bourke aga leiab Pariisi teise perioodi tööde mahtu silmas pidades kinnitust hoopis oma *SLE* varasemale dateeringule. Ta osutab oma seisukohta kaitstes ka dominiiklastest õpetlaste koostatud nimekirjale teostest, mida nad usuvad, et Thomas kirjutas oma nn Pariisi teisel perioodil. Nimekiri ise on järgmine:

1. Piibli kommentaarid:

In Job expositio (1269-72)

In evangelium Matthaei lectura (1271-72)

In evangelium Joannis expositio et lectura (1269-72)

2. Temaatilised küsimused:

De anima (1269)

seu commentum redegit; sed praecipue Ethicam et Metaphysicam, quodam singulari et novo modo tradendi“ (*Historia Ecclesiastica* XXIII, cap. 24). *Ibid.*, pp. 248–249.

²⁰⁴ Kleber, 1988, S. 62.

²⁰⁵ Bourke osutab ka asjaolule, et Thomas oli samaaegselt tegevpreester, kellel oli iga päev missa pidada ning ühtlasi oli ta Pariisi ülikoolis teoloogia õppejõud, kellena ta pidi vähemalt korra nädalas viima läbi akadeemilise dispuudi. Samuti konsulteeris ta filosoofiliste ja teoloogiliste probleemide osas kiriku hierarhilisi struktuure ja oma ordu, osaledes mitmetes erinevates komisjonides. Bourke, 1974, p. 250.

²⁰⁶ Doig, 2001, pp. XVI–XVII.

²⁰⁷ Bourke, 1974, p. 254.

De malo (1269-72)

De pueris (1271)

De unione Verbi Incarnati (1272-73)

De virtutibus (1269-72)

3. *Quodlibet* küsimused:

Quodlibeta I-VI (1269-72)

Quodlibetum XII (1270)

4. Teoloogiline põhiteos:

Summa theologiae I-II ja II-II (1269-72)

5. Mitmesugused kirjutised:

Contrapestiferam doctrinam (1270)

De aeternitate mundi (1271)

De forma absolutionis (1270)

De judiciis astrorum (1269-72)

De occultis operibus naturae (1269-72)

De perfectione vitae spiritualis (1269)

De secreto (1269)

De sortibus (1269-72)

De unitate intellectus (1270)

Responsio de articulis XLII (1271)

Responsio de articulis VI (1271)

Responsio de articulis XXXVI (1271)

6. Filosoofilised kommentaarid:

In librum De causis expositio (1271-72)

7. Aristotelese kommentaarid:

In libros posteriorum Analyticorum (1269-72)

In libros De anima (lib. II et III) (1269)

In libros De caelo et mundo (1272)

In decem libros Ethicorum (*Sententia libri Ethicorum*) (1270-72)

In libros Peri hermeneias (1269-72)

In librum De memoria et reminiscentia (1271-72)

In XII libros Metaphysicorum (1268-72)

In IV libros Meteorologicorum (1269-72)

In VIII libros Physicorum (pärast aastat 1268)

In libros Politicorum (1269-72)

In librum De sensu et sensato (1266-72)

Bourke on veendunud, et üks inimene ei suuda nii lühikese ajaga antud tingimustes nii palju tööd ära teha isegi siis, kui tal oleks olnud mitu sekretärkirjutajat.²⁰⁸ Tema arvates on mõeldamatu, et Thomas oleks poole oma kirjutistest pannud kirja kolme aastaga ja samal ajal kümne aasta jooksul paavstiriigis ei kirjutanud ta ühtegi tööd kui välja arvata mitmesugused pisemad kirjutised ja *SCG*, mille ta sel perioodil lõpetas.²⁰⁹

Bourke'i teiseks argumendiks, paigutamaks *SLE* kirjutamise aega Itaalia perioodile, on töö iseloom. Kõigi teiste Thomase Aristotelese kommentaaridega võrreldes on *SLE* kõige lihtsam nii sisult kui stiililt ja kõige vähem pretensioonikas. Samuti on selles suhteliselt vähe viiteid teistele autoritele. Suhtelise lihtsakoelisuse tõttu peavadki Grabmann ja mitmed teised uurijad seda üheks Thomase varaseimaks kommentaariks. Gauthier selle seisukohaga ei nõustu, kuid märgib, et arvestades kommentaari lihtsat iseloomu, oleks see tõepoolest võinud olla loengumaterjaliks noortele algajatele munkadele dominiiklaste ordu. Gauthier' arvates ei oleks aga loengu pidamine *NE* teksti põhjal olnud vääriline ülesanne teoloogia magistrile. Siin viitab Bourke aga asjaolule, et ka Albertus, olles teoloogia magister, ei pidanud väärituks Kölnis lugeda loengut *NE*-st. Lisaks on enamik Thomase Aristotelese kommentaaridest valminud pärast tema saamist teoloogia magistriks ning näiteks kommentaar *De anima* I raamatule on ilmselt koostatud kuulajate konspektide põhjal, mis näitab omakorda, et Thomas võis tõepoolest ka teoloogia magistrina pidada loenguid Aristotelese töödest.²¹⁰

Kommentaari kirjutamise eesmärgi ja sihtgrupi küsimus on leidnud eelnenust tulenevalt seega kaks konkureerivat vastust. Nii peab R. A. Gauthier *SLE*-d privaatseks eelharjutuseks *ST* II osale. V. Bourke seevastu näeb põhjusena *studium generale* konteksti kloostrikoolis ja auditooriumina noori dominiiklastest munki. Bourke'i arvates on üsna väheusutav, et Thomas oleks *ST Pars secundae* kirjutamiseks vajanud

²⁰⁸ Sekretäride abi *SLE* kirjutamisel oletab Gauthier, pidades seda ühtlasi võimaluseks, mis seletab nii suurt tööde mahtu Pariisi teisel perioodil. Doig näeb sekretäride töö tulemusena teist Thomase tööd *Tabula libri Ethicorum*, mis eelnes nii *ST Secunda secundae*'le kui *SLE*-le. Doig, 2001, pp. 197–198.

²⁰⁹ Bourke, 1974, pp. 251–252.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 252–253.

kommentaari, mis lahkab Aristotelese teksti fraas-fraasi haaval. Ka oleks tal Pariisis olnud võimalik kasutada juba olemasolevaid kommentaare, kas siis nt Grosseteste märkuste ja kreeka kommentaaridega varustatud algset tõlget või Albertuse loenguid. Palju loogilisem on Bourke'i arvates, et sellised kommentaarid valmisid ajal ja kohas, kus nende järele oli praktilisem vajadus, kus neid vajasis kuulajad ja lugejad, kes seda pidid õppima. Bourke sellist vajadust 1270. aastate alguse Pariisi kontekstis ei näe.²¹¹ Viimane seisukoht on leidnud kaudset kinnitust ka ühe ajaloolise fakti näol. 1259 Valencienne'is aset leidnud dominiiklaste ordu generaalkapiitel andis välja määruse, mille kohaselt iga orduprovinis pidi organiseerima *studium generale*, kui oma enda *artes liberales*-kooli.²¹²

Ometi toetub enamik autoreid oma käsitlustes pigem Gauthier' väidetele, pidades *SLE*-d seotuks *ST* II osa kirjutamisega. Pigem on see küsimus aga veel lahtine ning siinkirjutaja arvates pole veenvat ülekaalu tänaseks saavutanud oma argumenteerituse poolest kumbki pool.

3.4.3. Kommentaari vormilised ja sisulised küsimused

Thomas jagab oma kommentaari eessõnas *NE* sisuliselt kolmeks osaks, nimetades Aristotelese teost traktaadiks (*tractatus*). I osas käsitletakse kõrgeimat inimlikku hüvet ehk õnne, II osas voorusi ja III osas taas õnne, pakkudes vastust küsimusele, milline voorus viib hinge tegevuse täiuslikkusele ehk tõelise õnneni.²¹³ Selline osade järgnevus vastab traktaadi meetodile. Õnne määratlemine I osas kui „operatio secundam virtutem“ on Thomase järgi definitsiooni *genus proximum*. Vooruste käsitus aga kui *differentia specifica*. III osa on kahe eelmise osa kokkuvõte ja definitsiooni kinnitus eelneva põhjal.²¹⁴

²¹¹ *Ibid.*, p. 254.

²¹² Kleber, 1988, S. 63.

²¹³ „in prima determinat de felicitate, quae est summum inter humana bona ...; in secunda parte determinat de virtutibus ... in tertia complet suum tractatum de felicitate, ostendens qualis et quae virtutis operatio sit felicitas“ *SLE* I, 4. 3–10.

²¹⁴ Kleber, 1988, S. 73.

Valdavaks on *SLE*-s nn „konkordantsmeetod“ (Grabmanni väljend), kus ühte küsimust seletatakse teistele sarnastele allika kirjakohtadele viidates. Samuti pöörduakse aegajalt teiste Aristotelese tööde või nende tõlgete poole. Samas kasutab Thomas ka meetodeid, mida on raske seostada *intentio Aristotelis*'ega. Ta osutab sisuliselt arusaamatutele kohtadele Aristotelesel, mida ta ei suuda või taha kommenteerida (*SLE* I, 2. 193-201). Mõnikord selgitab ta esmalt teksti, seejärel distantseerub sellest (*SLE* I, 2. 124-136). Samuti teeb ta omapoolseid parandusi, täiendusi ning lisab piiravaid tingimusi (*SLE* I, 16. 148-159). Mõnikord asendab ta Aristotelese näited enda omadega, mida peab kohasemaks (*SLE* VI, 10. 122-138). Mõnes kohas tsiteerib ta Pühakirja (*SLE* X, 12. 156 jj), kirikuisasid (*SLE* V, 12. 16 jj), nagu ka teisi antiik- ja keskaja autoreid. Samuti kasutab ta eetiliste probleemide kommenteerimisel mõnikord ääremärkusi ja ekskursse ning metafüüsilisi või teoloogilisi põhjendusi.²¹⁵

Aristoteles juhatab oma raamatu sisse õnneproblemaatikaga ning määratleb sellega kogu töö uurimisobjekti. Õnne käsitlemine oli traditsiooniliselt eelkõige poliitika kui teaduse objektiks ja seega kuulunuks *NE* poliitikateaduse alla. Oma moraalifilosoofia kolmikjaotuses: eetikaks, ökonomikaks ja poliitikaks, näeb Thomas *NE*-d aga eetika osana. Thomas õigustab end selles osas *NE* lõpulausetega ja faktiga, et Aristoteles kirjutas poliitikast omaette töö. Eetika peamine objekt on Thomase jaoks õnn. Poliitika objektiks on Thomasel ühelt poolt samuti õnn, teiselt poolt aga voorused seadusandlusesse vormitud kujul.²¹⁶

Platoni hüve idee kriitika Aristotelese *NE*-s veenab ka Thomast, et eetika otsingute eesmärgiks ei ole mitte absoluutselt kõrgeim hüve vaid spetsiifiliselt inimlik hüve. Thomas peab Aristotelese rünnakut Platoni õpetusele mitte kõrgeima hüve võimalikkuse tagasilükkamiseks, vaid Filosoofi sooviks keskenduda inimliku elu eesmärgile. Thomas mõistab, et kui Aristoteles jätab arutelu hüvest *in se* oma *Metafüüsika* käsitleda, siis *summum bonum simpliciter* peab jääma eetika kui inimese tegusid hindava teaduse käsitlusalast väljapoole. Thomas ei kasuta *SLE*-s ka eesmärgi *finis cuius* ja *finis quo* eristamist. See vahetegemine muutub oluliseks alles hilisemates kommentaarides. Küll aga on Thomas seda eristust rakendanud oma *ST*-s. Esimene eesmärgile osutamise viis *finis cuius* osutab asjale, milles leidub hüvelisuse loomus, või

²¹⁵ *Ibid.*, S. 64–65.

²¹⁶ *Ibid.*, S. 76.

objektile, millele tegevus(ed) on suunatud. Teise viisi puhul *finis quo* on eesmärgiks ihaldatud objekti kasutamine või saavutamine. Näitena eesmärgi kahekordsest loomusest kasutab Thomas inimese viimset eesmärki. Inimese viimseks eesmärgiks kui *finis cuius*, saab olla üksnes Jumal, kuid tema viimseks eesmärgiks kui *finis quo* võib pidada nii eesmärgi poole püüdlemist kui ka tegevust, mille läbi Jumalat teatakse ja armastatakse.²¹⁷

Kas tohiksime sellise *ST*-s kasutatud eristuse puudumisest *SLE*-s järeldada, et viimane pidi olema valminud enne esimest? Mitte just tingimata. Celano on seisukohal, et põhjus, miks Thomas ei too sisse *finis cuius*-arusaama oma Aristotelese hüve mõiste selgitusse, seisneb kõige tõenäolisemalt tema ilmsel kavatsusel selgitada üksnes Aristotelese sõnu. Ta ei näe mingit vajadust diskuteerida viimse eesmärgi üle Aristotelese kommentaaris, kuna mõistab, et Aristoteles võtab siin arvesse üksnes kõrgeimat hüvet, mis on inimesel teostatav ühiskonnas (*summum omnium operatorum*). Kuigi Jumalat kui *finis cuius simpliciter*'i võib asjakohaselt rakendada eetikas kui ülimalt kontemplatsiooni objekti, järgib Thomas siiski Filosoofi eesmärki, piirdudes oma arutluses inimese tegevusega. Inimesele omane püüdlus on *finis quo*, mis üksi on moraaliteaduse subjektiks. Detailne arutus *finis cuius*'e loomusest väljub aga eetika piiridest ning on seega kohane jätta teoloogia uurimise osaks. Thomase range truuksjäämine eetika kui teaduse piiridele, millised pani maha Aristoteles, ongi Celano arvates peamiseks põhjuseks, miks Thomase *NE* kommentaaris ei arutleta eesmärgi kahekordse loomuse üle, vaatamata sellele, et Thomas puudutab seda pikemalt, kui käsitleb inimese eesmärgi teemat oma *ST*-s. Thomase järglased (näiteks Boethius Daakiast) aga ei piiranud oma arutlust Aristotelese eetikast nii rangelt, pidades nii *finis cuius*'t kui *finis quo*'d legitiimseks teemaks moraaliteaduses.²¹⁸

Thomas määratleb Aristotelese eeskujul maist õnne ka mõistega *operatio propria hominis*, mis tähendab, et *felicitas* sõltub *operationes hominis*'e kvaliteedist. Siinkohal peetakse silmas just mõistuspärast hingetegevust. *Opera optima* on siin otseselt seotud voorustega. Seepärast on parim võimalik inimese toimimine ühtlasi

²¹⁷ Celano, 1986, pp. 35–36.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

küsimus voorustest.²¹⁹ Kuna *felicitas* on *bonum optimum*, siis peab ka sellele vastav vooruslik toimimine olema *operatio secundum virtutem optimam*.²²⁰

Eelpool öeldut arvesse võttes möönab R. Leonhardt, et Thomase käsitus õnnest *NE* kommentaaris toetub viimselt ikkagi Piiblile ja kristlikule traditsioonile. Kristlikus traditsioonis aga on mõisted *beatitudo sive felicitas* esmalt eshatoloogilise tagamaaga ning need võivad maises elus olla mingil määral saavutatavad ehk vaid Jumala abiga kui *visio Dei intellectualis*. *Beatitudo perfecta* saab aga realiseeruda viimselt vaid *post hanc vitam*.²²¹

SLE sisulist väärtust hindavad erinevad autorid erinevalt. Bourke on hämmeldunud, et Gauthier ei näe *SLE*-s suuremat väärtust. Gauthier arvates on *NE* parimaks kommentaariks Albertuse *Super Ethica* ning ta süüdistab Thomast koguni selles, et see Albertust oma kommentaaris ei kasuta. Thomas ei lisavat Albertusele ega üldse keskaegsele Aristotelese interpreteerimisviisile midagi uut. Nii on õpetusliku väärtuse küsimuses välja kujunenud nn *opinio communis*, et nii eetikakommentaari *SLE* kui ka teised Thomase kirjutatud Aristotelese kommentaarid on üksnes teisejärgulise tähendusega, kuna need esitavad eelkõige Aristotelese õpetust.²²² Vastupidisel seisukohal on aga näiteks H. Jaffa, kes peab Thomase kommentaaris esitatud Aristotelese õpetust palju arusaadavamaks kui filosoofi enda raamatus.²²³

*

Kolmanda peatüki kokkuvõte. Aristotelese *NE* on innustanud läbi aegade nii kreeka, araabia kui ladina õpetlasi seda teost kommenteerima. Ometi ei pälvinud *NE* kuni 15. sajandini ladina autorite hulgas nii suurt tähelepanu kui Aristotelese teised tööd loogikast, metafüüsikast ja natuurfilosoofiast. Ilmselt tekitas siin kõhklusi idee, et õnn ja inimese elu ülim eesmärk saavad olla filosoofia objektiks. Varased ladina *NE* kommentaarid omistavad Aristotelese inimese ülima eesmärgi ja õnne-käsitlusele võõraid kristlikke arusaamu, identifitseerides selle Jumalaga ning pidades selle saavutamist võimalikuks peale maist elu. Sellisele tõlgendusele aitas kaasa ka algselt levinud tõlkevääratus. Ometi ei läinud kõik autorid sellise tõlgendusega kaasa. Robert

²¹⁹ „boni hominis sit bene operari secundum rationem et optimi hominis, scilicet felicitis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis, ...“ *SLE* I, 10. 138-141.

²²⁰ Leonhardt, 1998, S. 137–138.

²²¹ *Ibid.*, S. 152–153.

²²² Kleber, 1988, S. 63–64.

²²³ Bourke, 1974, p. 256.

Kilwardby ja Eustratiuse kommentaarid ei samasta Jumalat ja Aristotelese õnnekäsitlust, väites, et EN tegeleb spetsiifiliselt inimliku eesmärgiga, mis ei samastu ülima eesmärgiga ning saab seetõttu olla ka inimlik saavutus.

Olulisteks eeskujudeks *NE* interpretatsioonis said Albertus Magnuse kaks kommentaari: *Super Ethica* ja *Commentarium in X libros Ethicorum*. Ka Albertus peab maise elu õnne saavutamist inimesele kohaseks ülesandeks, jättes siin ometi ka Jumalale teatud osa. Ta on veendunud, et nii selles küsimuses kui kogu eetika osas on võimalik aristotelesliku ja kristliku seisukoha põhimõtteline kooskõla. Moraalifilosoofia eesmärgiks on otsida eesmärki või hüvet, mis on ülim erineva liigina. Vastata eetilises arutluses küsimustele, mis puudutavad absoluutse hüve loomust, oleks Albertuse arvates hulljulge ettevõtmine, mis on seetõttu mõistlikum jätta metafüüsika ülesandeks. Tähelepanuväärne on ka, et Albertus eristab filosoofilist ja teoloogilist kontemplatsiooni. Kui teoloogide kontemplatsiooni eesmärgiks on Jumala kontemplatsioon surmajärgselt, siis filosoofide eesmärgiks on visioon, milles Jumal on nähtav mõnel viisil siinses elus. Filosoofide Jumala-kontemplatsioon viib mõistusega haaratavate ja esitatavate järeldusteni, teoloogide Jumala-kontemplatsioon aga väljub inimese mõistuse piiridest.

Aristotelese *NE* on teos, millega Thomasel oli kaugem või lähem kontakt peaaegu kogu tema õpetlaskarjääri jooksul ning nii on kogu Aquino Thomase eetikat puudutavasse mõtlemisse jäänud sellest ka märkimisväärne jälg. Thomase *SLE* aluseks oleva tõlke küsimuses on tänaseni veel lahtiseid otsi. On ilmne, et tegemist oli Grosseteste tõlke redaktsiooniga, mis oli koostatud 13. sajandi II poole alguses. Ka *SLE* kirjutamise aeg, koht ja eesmärk pole siiani leidnud üksmeelset vastust. Valdavad on kaks seisukohta, kus esimene näeb *SLE*-s privaatselt eelharjutust *ST* II osale, mis on kirjutatud Pariisis 1270. aastate alguses ning teine paigutab selle 1260. aastate alguse Kesk-Itaalia dominiiklaste kloostris konteksti, kus Thomas õpetas *studium generale* käigus Aristotelese *NE*-d noviitsidele ja noortele munkadele. Sisulise poole pealt on Thomas ühel meelel aga Albertusega, et eetika uurimisülesandeks ei ole mitte absoluutselt kõrgeim hüve vaid spetsiifiliselt inimlik hüve.

4. KONTEMPLATSIOON JA ÕNN

Neljas peatükk vaatab esmalt ülevaatlilikult kontemplatsiooni- ja õnnekäsitluse põhijooni Thomasele eelnevas traditsioonis. Seejärel käsitletakse sama küsimust lähemalt Thomase enda mõttepärandis, millele lisandub referatiivne ülevaade kontemplatsiooni-käsitlusest tema ST q. 180 ja 182-s. Viimaks keskendutakse Aristotelese *NE* kommentaari *SLE* kontemplatsiooni-käsitlusele. Kogu töö eesmärgi ja uurimisülesannet silmas pidades on just käesolev peatükk kõige olulisem, püüdes esitada siin viimaks *SLE*-le iseloomulikku kontemplatsiooni-käsitlust ning selle põhjal leida võimalikke vastuseid töös püstitatud küsimustele.

4.1. Kontemplatsioon ja õnn Aristotelesel

Kontemplatsiooni on traditsiooniliselt käsitletud tihedas seoses õnnega. Sõna *εὐδαιμονία* ise peegeldab n.ö filosoofia-eelset ehk religioosset õnnekäsitust, osutades jumala heatahtlikkusele või heale meelsusele inimese suhtes.²²⁴ Aristoteles kasutab õnne tähistamiseks valdavalt mõistet *εὐδαιμονία* ning sellele vastavat omadussõna *εὐδαίμων*. Kuid selle kõrval on leidnud *NE*-s tarvitamist kohati ka sõna *μακαριότης* ja omadussõna *μακάριος*. Viimased sõnad viitavad eepilises keelekasutuses kas otseselt jumalatele või siis inimestele, kellele on osaks langenud jumalate muretu või kannatusteta elu. Nii on ka Aristotelese sõnakasutuses võimalik leida osaliselt jälgi eepilisest traditsioonist, kuid üldjuhul ei ole ta selles suhtes järjekindel ning kasutab neid sõnu ka inimliku õnne puhul. Seega kujutavad sõnad *εὐδαιμονία* ja *εὐδαίμων* ning *μακαριότης* ja *μακάριος* Aristotelesel pigem sünonüüme.²²⁵

Aristoteles ei väsi rõhutamast, et *εὐδαιμονία* tuleneb inimese hüvelisest toimimisest. Samas tuleb ka Aristotelesel nentida, et õnne kui kõige väärtuslikumat

²²⁴ Vrd. Lill, 1996, lk 380.

²²⁵ Leonhardt, 1998, S. 81.

inimlikku hüvet on võimalik mõista ka jumala annina,²²⁶ kuid seda peab ta juba teise uurimuse teemaks. Seejärel hoiatab ta aga, et oleks liiga kerglane jätta õnn kui kõige tähtsam ja parem lihtsalt juhuse (τύχη) hooleks. Aristotelesele on õnn ülimalt hüveks. Kui osa hüvesid valitakse mingi kõrgema hüve poole püüdlemise tõttu ning osa nii enda kui veel millegi tõttu, näiteks lõbu, au, voorus jt, siis õnn on hüve, mille poole püüeldakse üksnes tema enda pärast. Aristoteles mõistab õnne kui üksikhüvede valimise alust. Õnn on seega kõige enam valimisväärne, sest ta ei vaja millegi lisamist endale, olles lõplik ja enesega piirduv inimese toimimise lõppeesmärk.²²⁷

NE I raamatus nendib Aristoteles, et inimesed on ühel meelel küll ülima hüve tähistamisega sõnaga õnn, kuid mitte selle sõna sisu osas. Mõned otsivad naudinguid, mõned au, mõned voorusi ja mõned raha, kuid ükski neist ei vääri Aristotelese järgi ülima eesmärgi ehk õnne nimetust. Mis iganes on ülim hüve, peab alati olema valitud selle enese tõttu ning mitte kunagi millegi muu pärast ning kui inimene seda täielikult omab, siis sellel inimesel ei puudu midagi, mis oleks sellest väärtuslikum. Edasi pöördub Aristoteles inimese loomuomase toimingu e otstarbe või funktsiooni küsimuse poole. Ükskõik millist asja, millel on funktsioon ja mis seda funktsiooni hästi täidab, saame me iseloomustada kui hüvelist asja. Eeldades, et inimesel on loomuomane toiming, mis tundub olevat mõistlik eeldus, sest kõigil teistel asjadel see on, saame me nimetada hüveliseks inimeseks seda, kes toimib selles hästi. Inimese loomuomane toiming peab olema midagi, mis on üksnes talle eriomane. See ei puuduta aga elamise kui sellise põhilisi toiminguid, mida ta jagab teiste elusorganismidega. Samuti mitte tundeid, mida ta jagab kõigi tundeid omavate olenditega. Jättes kõrvale taimede ja loomadega ühiselt jagatavad toitumise, kasvamise ja tajumisega seotud toimingud, jääb sõelale tegevus, mille juurde kuulub loogiline arutelu. Seega on inimesele eriomane toiming hinge võime toimida lähtuvalt loogilisest arutelust.²²⁸

See eriomatus aga on seotud tema ratsionaalse võimega. Inimese loomuomane toiming seisneb järelikult elus, mis vastab ratsionaalsetele printsiipidele, ja hüveline inimene on see, kes toimib selles hästi. Ent õnne sidumine inimliku toimimisega muudab saatuse ja juhuse probleemi eriti relevantseks. Me võime ju sageli näha, kuidas inimesed ilma omapoolse süüta, teostades oma kõrgeimaid võimeid, satuvad siin

²²⁶ Aristoteles, 1996, lk 21.

²²⁷ Leonhardt, 1998, S. 77.

²²⁸ *Ibid.*, S. 78.

takistustele. Aristoteles väidab, et see, kes on tõeliselt õnnelik, suudab ka saatuse muutlikkust kanda ja toimida igas olukorras kõige paremal moel. Samas nendib ta, et saatuselöögid suudavad siiski mõjutada õnne kvaliteeti. Ometi leiab Aristoteles, et see, kes toimib vastavalt loomutäiusele ehk siis voorusele ja püüdleb selle poole nii praktikas kui teoorias, see jääb mõjutamata ka saatuselöökidest, ja kui mitte just alati ning kogu elu jooksul, siis ometi enamasti. Aristotelese järgi saab inimene leida oma õnne nii igapäevases vooruste praktiseerimises (πρᾶξις), kui ka vaimutöös ehk teooria (θεωρία) läbi igavikku vaatlevas elus.²²⁹

Oma *NE X* raamatus võrdleb Aristoteles mõlemat ning allutab praktika siiski teooriale. Ometi täheldab Aristoteles, et teooriale pühendatud elu ei ole viimselt enam inimlik elu. Inimene ei ela sellist elu enam mitte kui inimene, vaid niivõrd, kui võrd temas on midagi jumalikku. Mitte keegi ei suuda kogu elu lakkamatult olla suunatud teooriale. Teoreetilist elu βίος θεωρητικός saavad omale võimaldada vaid vähesed ja nendegi jaoks on see võimalik ajaliselt piiratud. Märkimisväärne on, et Aristoteles ei seo kontemplatiivset elu eetiliste kvaliteetidega, millega on seotud tavalise polisekodaniku elu. Teooriale pühendumises näeb Aristoteles jumalikku elu, mida jumalad omavad permanentsest ning mis inimese jaoks on järeleaimatav.²³⁰

4.2. Kontemplatsioon ja õnn augustinuslikus traditsioonis

Õnne tähistava sõna ladina keelde tõlkimisel filosoofilises traditsioonis kasutas Marcus Terentius Varro (116–27 e.Kr) esmalt sõna *felicitas* ja omadussõna *felix*. Cicero eelistas aga sõnad εὐδαιμονία ja εὐδαίμων tõlkida kui *beatitudo* ja *beatus*, mis kujunes keskajal teatavaks traditsiooniks. Vulgatas on sõnaga *beatus* aga tõlgitud kreeka μακάριος. Kujunes olukord, kus nii filosoofiline εὐδαιμονία kui teoloogiline μακαριότης said ladina keeles sama vaste *beatitudo*. Sõna *felicitas* oli kasutusel pigem eelmise sünonüümina kui omaette tähendusekandjana.²³¹

Ka Augustinus (354–430) nägi neil kahel sõnal sama tähendust. Ometi mängib just mõiste *beatitudo* algusest peale Augustinuse mõtlemises olulist rolli. Igatahes

²²⁹ *Ibid.*, S. 78.

²³⁰ *Ibid.*, S. 78–81. Vt ka Aristoteles, 1996, lk 230–231.

²³¹ *Ibid.*, S. 82.

muutus tema teoloogilises arengus ka arusaamine õnnest. Alguses oli Augustinus seisukohal, et kristlane võib juba selles elus moraalse puhastumise ja jumalakaemuse intellektuaalse harjutamise läbi saavutada õnne maksimaalse vormi. Pärast 369. a aga sidus ta *beatitudo* üha enam ja selgemalt eshatoloogia ja armuõpetusega. Augustinuse õpetus armust arenes tema eksegeesides ning kujunes edasi *Pihtimustes*. Samuti mõjutas seda tüli Pelagiusega. Õnn oma täiuslikkuses ehk siis õndsus ei muutunud Augustinusel küll täiesti eshatoloogiliseks nähtuseks, kuid selle saavutamine maises elus ei sõltunud enam inimese mõistusest või voorustest, vaid üksnes Jumala tahtest. Paganlikule ettekujutusele õnnest vastandab Augustinus ennast selgelt oma hilisemas suurteoses *De civitate dei* (u 420). Augustinuse eesmärk on siin tuua esile kristluseväliste filosoofiliste kõrgeima hüve määratlemise püüdluste kõlbmatuse selleks, et selgitada fundamentaalset erinevust kristliku ja paganliku õnnekäsitluse vahel. Selleks aga ei kasuta ta põhjendusi, mis tuleneksid kristlikust ilmutusest, vaid tugineb hoopis mõistuslikele argumentidele.²³²

Augustinus toob välja ajaloost 288 erinevat arvamust õnne kohta, mis pärinevad paganlikest allikatest. Viimaks valib ta välja kolm kaalukamat õnnekäsitlust, mille erinevus puudutab ühelt poolt vooruste kui hinge hüvede ja teiselt poolt ihu loomulike hüvede vahelist suhet. Konstateeringust, et niihästi hing kui ihu vastavad inimese põhiloomusele, tuleneb tõdemus, et *beatitudo* on *summum bonum hominis* siis, kui inimene omab kõiki hüvesid ning temas ei puudu ükski hingeline või ihuline hüve. Viimaks suunab ta küsimuse inimese surelikkusele (*argumenta mortalium*) ja jumalariigi olemasolule. Siit tuletab ta vastuse, et kõrgeimaks hüveks on igavene elu ja selle vastandina ülimaks halbuseks igavene surm. Selline määratlus saab ka paganliku filosoofia kriitika lähtepunktiks. Esiteks lähtub paganlik filosoofia eeldusest, et inimese lõplik eesmärk on saavutatav selles elus. Kristlasena lükkas Augustinus sellise ettekujutuse tagasi. Teiseks tahavad filosoofid saavutada õnne iseenda läbi. Kristlased soovivad teavastu teavad, et nad peavad siinpoelses elus õnne saavutamiseks vajamineva hüvelise maise elu osas pöörduma ikkagi jumaliku abi poole.²³³

Inimese loomulike hüvede osas õpetab Augustinus, et need on ülimal määral ebapüsivad. Ka kõige vooruslikum inimene ei valitse saatuse vaheldumist ning tema õnn jääb ohustatuks. Pealegi ei tagaks pelgalt väliste mõjutuste suhtes ohustamata

²³² *Ibid.*, S. 82–83.

²³³ *Ibid.*, S. 84.

voorused veel õnne, sest need peavad vastu seisma selles elus ka raskustele, mis kerkivad inimese sisemusest. Kristlased võtavad Augustinuse sõnul vastupidiselt paganlikele filosoofidele tõsiselt maise elu armetust ning ei väida seetõttu, et suudavad sellest omal jõul üle saada. Kuna nad aga toetuvad lootusele ületada maine armetus sealpoolsuses, võivad nad ka olevikulises hädas teatud viisil õnnelikud olla. Lootus sealpoolsele tulevikule annab neile jõu maist armetust kanda kannatlikkuses ja vagaduses. Selles seisnebki tõeline voorus. Maisele elule järgneva *beatitudo*-lootus toob tõelise rahu kõigis inimlikes igatsustes. Seega on Augustinuse jaoks ülimaks hüveks rahu igaveses elus või siis igavene elu rahu.²³⁴

Kristlase maine elu saab järelkult Augustinuse järgi olla teatud viisil õnnelik kui seda kanda vagaduses ja lootuses. Augustinus on sellist mõtet väljendanud ka nii, et kui inimene oma maist elu nõnda rakendab, et selle kasutamine (*usus*) on suunatud transtsendentaalsele eesmärgile, saab teda seeläbi juba praegu õndsaks (*beatus*) nimetada lootuse põhjal, mida ta omab. Augustinuse mõiste *usus* teeb olulise vahe nautimise (*frui*) ja kasutamise (*uti*) vahel. „Jumala nautimist“ (*frui deo*) käsitleb Augustinus oma teoses *De doctrina christiana* (I – III rmt valmis 397. a ja VI rmt 426. a). *Frui deo* käsitlust võimegi pidada Augustinuse käsitluseks kontemplatsioonist. Nautimine (*frui*) on armastusest kantud seotudolek mõne asjaga selle asja enda pärast. Kuna *beatitudo* on Jumalas, siis võib üksnes Jumal olla inimliku nautimise (*frui*) objektiks. Kõik asjad väljaspool Jumalat aga ei ole nautimiseks (*frui*), vaid kasutamiseks (*uti*). Selle maailma asjade kasutamine (*usus*) inimese poolt eeldab, et see valmistab teda ette Jumala nautimiseks (*frui deo*). Kõik maised väärtused ja huvid suhtestuvad seeläbi sealpoolse õndsusega (*beatitudo*). Seega on inimene Augustinuse järgi selles maailmas nagu kodutu palverändur, kes on teel oma kodumaa ehk sealpoolsuse poole. Inimese tagasipöördumine sellest maailmast oma tõelisele kodumaale Jumala juurde on seotud eeldusega, et ta selle maailma hüved seob Jumala nautimisega (*frui deo*) ehk kontemplatsiooniga, mitte aga nende endi nautimisega.²³⁵

Augustinusest lähtudes juhendus arutelu õnnest keskajal, nii enne Aristotelese mõju algust kui pärast seda, kahest põhilisest arusaamast. 1) Selles maailmas ei ole

²³⁴ *Ibid.*, S. 85–86.

²³⁵ *Ibid.*, S. 87.

õnne, sest kõik inimesed, niivõrd kui nad on surelikud, on tingimata armetud.²³⁶ 2) Tõelist õnne on võimalik leida üksnes nautides Jumala-kontemplatsiooni (*frui Deo*) tulevases maailmas. Nii peab ka näiteks Anselm Jumala-kontemplatsiooni inimliku ratsionaalsuse täiuslikkuseks, kuna ilma selle õnne vormita oleks inimene ratsionaalne ilma põhjusest.²³⁷

4.3. Kontemplatsioon ja õnn Thomasel

Selleks, et vaadelda lähemalt Thomase kontemplatsiooni- ja õnnekäsitlust, tuleb jälgida seda tema eetikakäsitluse laiemas kontekstis niivõrd kui see töö eesmärki silmas pidades vajalikuks osutub. Thomase mõte on siin tihedas seoses Aristotelese eetikaga, mistõttu pöörame ka esmalt siin põgusalt tähelepanu sellele.

Thomase järgi on moraalifilosoofia sisuks inimese teod – tegevus on moraalsed teod ja vastupidi. Inimese tegu on teadlik, kaalutletud ja vaba tegu. Selline tegu on moraalne tegu ning selle puhul saab vastata küsimusele, miks inimene seda tegi. Inimese teol on eesmärk e otstarve s.t seda tehakse millegi pärast. Eesmärgid endid saaks jagada headeks ja halbadeks. Ent Thomas, nagu ka Aristoteles, näib sellisest jagamise võimalusest loobuvat, väites, et iga tegu võetakse ette teatud eesmärgiga ning sellise eesmärgi iseloom on iseenesest alati hea. „Hea“ tähendab siin veatust ehk täiuslikkust või siis toimija olemuse teostamist. Igas teos peitub uskumine, et selle eesmärk on täiuslikumaks tegev. Thomas ja Aristoteles eristavad siin tõelist ja näivat head. Tõeliselt hea on see, mida ma taotlen kui minu olemust teostavat ning täiustavat ja mis ka tõeliselt osutub mind teostavaks ja täiustavaks. Näiv hea seevastu on küll taotletud kui täiustav või olemust teostav eesmärk, kuid mille tegelik tulemus sellele eesmärgile siiski ei vasta.²³⁸

²³⁶ „... omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est.“ Augustinus. *De civitate dei*, IX, 15. [<http://www.ac-nice.fr/philo/textes/Augustin-DeCivitateDei/Augustin-DeCivitateDei.htm>] (2004)

²³⁷ „Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet.“ Anselm von Canterbury. *Cur deus homo*. München: Kösel-Verlag, 1993, S. 90.

²³⁸ McInerney, Ralph. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Rev. ed. Washington, D.C: The Catholic University of American Press, 1997, p. 1–2.

Inimene on vaba valima, kas toimida hästi või halvasti. Põhimõtteliselt saab eristada: moraali (1) – mis hõlmab nii häid kui halbu inimese tegusid; ning moraali (2) – mis hõlmab hästi teostatud tegusid, s.t häid inimese tegusid. Inimese iga tegu on tingimata moraalne (1), ent mitte alati moraalne (2). Moraalne (1) tegu on paratamatu ehk hädavajalik tegu, mille taga ei ole valik. Moraalne (2) teo taga on valik, mitte paratamatus. Kalduvus või suundumus tegutseda hästi on igas teos, mida inimene ette võtab. Kui inimene toimib halvasti, siis ta taotleb seda, mis on üksnes näivalt hea. Seega võime küsimusele „Miks inimene peaks olema moraalne (2)?“ vastata, et see on inimese loomupärane intentsioon ehk tema kalduvus või suundumus.²³⁹

Kui Thomas ütleb, et inimese iga tegu on ette võetud põhjusega, pidades silmas mõnd eesmärki, ja et eesmärk on loomult hea, siis kordab ta Aristotelest. Aristoteles omakorda rõhutab, et iga tegu võetakse ette, pidades silmas lõppeesmärki. *NE I* raamatu alguses väidab Aristoteles, „et igal kunstil ja igal uurimistööl, aga ka igal praktilisel tegutsemisel ja valikul on suundumus mingi hüve poole“²⁴⁰, seega, see on ette võetud mingile hüvele vastava eesmärgiga. Seetõttu on kõikide asjade eesmärk hea ehk kõigel on suundumus hüve poole. Inimese teod on teleoloogilise iseloomuga, pidades silmas mingit lõppeesmärki. Selline on Aristotelese eetika lähe. Kui inimese iga tegu püüdleb mingi lõppeesmärgi poole ja kui eesmärk ja hüve on üks ja seesama, siis on inimese iga tegu (inimese teona) hea. Sellise eksitava järelduse vältimiseks vajab Aristoteles mingit kriteeriumit, mille abil eristada tõeliselt hüvelist tegu näivalt hüvelisest teost. Eesmärkidel on teatav kindel erinevus: ühtede puhul on selleks võimalus toimida ehk tegevus ise, teiste puhul aga teatud toimingute tulemus ehk produkt, mis on lahus seda tekitavast tegutsemisest endast. Kui eesmärk on lahutatud teost, siis on tulemuse loomus Aristotelese arvates parem. Nt kunsti puhul pole eesmärgiks tegevus, vaid taies. See tähendab, et kunstis on eesmärk taiese täiuslikkus ja hüvelisus. Selline skeem laieneb inimese tegudele üldse. Kui igal teol on eesmärk, siis see väide ei sisalda järeldust, et kõigil tegudel on üks eesmärk. Nii on arstiteaduse eesmärk tervis, laevaehitusel aga laev, strateegial võit, majandusteadusel rikkus jne. Samas on sellised eesmärgid teatavas hierarhias, alludes kõrgematele eesmärkidele. Lõplik ehk ülim eesmärk on see, kui me midagi tehes teeme seda selle enda pärast ning kõik muu, mida ihaldame, on ihaldatud kaugemas perspektiivis vaid selle lõpliku eesmärgi pärast. Kui me ei vali üht eesmärki

²³⁹ *Ibid.*, pp. 5–6.

²⁴⁰ Aristoteles, 1996, lk 7.

mingi teise eesmärgi tõttu, siis see ongi ülim hüve. Sellise eesmärgi teadmine on ülimalt väärtuslik, sest siis saaksime me suunata kõik oma teod õiges suunas.²⁴¹

Kuidas aga saame kirjeldada inimesest toimija „*qua* inimene“ eesmärki või hüvet? Seda saab siis, kui me esmalt teeme kindlaks inimese otstarbe. Inimese otstarve hõlmab nii tema elu protsessi kui selle tulemust. Osad inimese elulised tegevused on täheldatavad ka teiste olendite juures. Seetõttu pole need inimesele eriomased ning sellist liiki tegevused ei ole need, mille puhul nende „headus“ oleks inimlik hüve „*qua* inimene“. Aristotelese mõttekäiku järgides järeldeb ka Thomas, et siin jääb taimede ja loomadega võrreldes üle üksnes aktiivne elu, mis sisaldab ratsionaalse printsiibi alget. Sellise printsiibi üheks osaks on olla kellelegi kuulekas, teiseks osaks aga mõtlemisvõime omamine ja selle teostamine. Seega kuuluvad need inimese elulised tegevused, mis sisaldavad ratsionaalsust, inimese „*qua* inimene“ juurde.²⁴²

Ratsionaalsus ise jaguneb mõistuse teoreetilise ja praktilise kasutuse põhjal kolmeks: teoreetiline ratsionaalne tegevus, praktiline ratsionaalne tegevus ja tegevus, mis ei ole otseselt ratsionaalne, ent on siiski mõistusest mõjutatud ning sellise osaluse tõttu siiski ratsionaalne. Vooruslik toimimine või inimesena hüveliselt elamine ei tähenda üksnes üht kindlat asja, sest olemas on erinevat liiki ratsionaalsed tegevused. Seega ei tugine erinevat liiki voorused ning meie õnn või täiustumine või ülim eesmärk mingile ühele voorusele, vaid võimaluse piires kõigile. Ometi on ilmne, et nii Aristotelese kui Thomase eelistus kuulub teoreetilisele mõtlemisele. Teoreetilise mõtlemise eesmärk või hüve on mõistuse enda võime täiustumine, kus prioriteediks on tõde. *Theoria* (ehk vaimutöö või kontemplatsioon) on Aristotelese järgi kõige ülevam hüve inimese jaoks. Siiski on see tegevusena paraku lühiajaline, sest elu sisaldab kaugelt enam asju kui *theoria*. Vooruslike tegevuste kogum, mis määrab inimese õnne, võib olla korrastatud erinevatel viisidel ning lähtudes hädavajadusest või temporaalsest prioriteedist võivad moraalsed või praktilise intellekti voorused saada ka eesõiguse teoreetilise intellekti vooruste ees. Metafüüsika kohta ütleb Aristoteles, et kõik teised inimese tegevused on vajalikumad kui see, ent mitte sellest paremad. Sel viisil ta ütleb, et *theoria* ei saa olla teisi välistav või dominantne iha igaihe jaoks. Seega saame Aristotelese järgi öelda, et inimese ülim eesmärk ei ole mingi üks teatud hüve teiste seas, vaid selle määrab vooruslike tegevuste paljusus. Seda tegevuste kogumit võib näha

²⁴¹ McInerney, 1997, pp. 12–15.

²⁴² *Ibid.*, pp. 20–22.

korraldatuna kas (häda)vajaduste või ülluse mõttes. Ülluse mõttes on ratsionaalne tegevus hinnatud kui kõrgeim ja parim teoreetilise intellekti voorus.²⁴³

Kuigi Thomase käsitlus õnnest võlgneb palju Aristotelesele, toetub Thomase arusaam iseloomulikult kristlikule inimpildile. Thomas läheneb ülima eesmärgi käsitlemisele “hüve” mõiste tähenduse kaudu, kasutades mõistet “ratio boni”, mis on hüvelisuse loomus. Formaalses mõttes on headus see, mille pärast keegi valib selle, mille iganes ta valib, või püüdleb selle poole, mille poole iganes ta püüdleb. Hüve on see, mis on täiustav, täide viiv ja rahuldav. Kuid ei ole olemas ühtegi tegevust, mille objekt oleks identne hüvega, mis üksi ja täielikult täiustab ning viib täide inimtoimija loomust. Alati on olemas lõhe selle vahel, mida inimene otsib, ja tema ülima põhjuse vahel üleüldse midagi otsida. Ülim põhjus (*ratio boni*), mida jagavad kõik inimtoimijad, võimaldabki Thomasel öelda, et ülim eesmärk on faktiliselt olemas ja kõik inimesed püüdlevad selle saavutamise poole. Me saame rääkida ülimast eesmärgist kahel viisil. Ühel viisil, mis vastab ülima eesmärgi mõistele (*ratio*). Teisel viisil vastavalt sellele, milles see ülim eesmärk on leitud. Vastavalt ülima eesmärgi mõistele jagavad kõik oma ihas ülimat eesmärki, sest kõik tahavad saavutada enda täiustumist, mis ongi ülima eesmärgi mõiste sisuks. Kuid selles suhtes, milles selline ülim eesmärk leitakse, puudub üksmeel. Mõned taotlevad tervist kui täiuslikku hüvet, mõned naudinguid, mõned midagi muud. On levinud eksitus Aristotelese kontseptsiooni mõistmisel, et ülim eesmärk võrdsustatakse kontemplatsiooni kui tegevusega. Kontemplatsioon kui tegevus võib kuuluda küll ülima eesmärgi juurde, ent see pole siiski identne hüvelisuse endaga. Mitte ükski inimese tegevus ei saavuta hüvelisusega täielikku identsust. Seega ei saa ükski loodud hüve olla inimese ülimaks eesmärgiks.²⁴⁴

Samas nõustub Thomas Aristotelesega, et just õnn on ülima eesmärgi sünonüüm. Õnnena on täiuslik hüve see, mis täielikult vaigistab iha. Kui siiski jääb midagi veel, mida taotleda, siis pole tegu ülima eesmärgiga. Inimese tahte objektiks on universaalne hüve, nii nagu intellekti objektiks on universaalne tõde. Sellest järeldub, et mittemiski ei saa vaigistada inimese tahet peale universaalse hüve, mida ei leidu aga üheski loodus, vaid ainuüksi Jumalas. Samas on iga loodu Jumala kaudu universaalsest hüvest osa saanud. Täiuslik õnn inimese jaoks seisneb armastavas üksiolemises hüvelisusega ehk

²⁴³ *Ibid.*, pp. 23–25.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 26–29.

Jumalaga. Üheks konsekventsiks seejuures on, et täiuslik õnn pole selles elus võimalik.²⁴⁵

Inimest kui sellist eristab muust loodust ratsionaalne tegevus. Jumal võib olla ainus objekt, mis täielikult vaigistab inimese iha hüve järele, ent ta jääb objektiks, mis tuleb saavutada inimesel just inimesele „*qua* inimene“ omase tegevuse läbi. Ratsionaalne tegevus, mille kaudu Jumal selles elus on saavutatav, on kontemplatsioon. Kuid see on tegevus ei ole meil inimestena teostatav kestvana. Seega parim, milleni inimesel oma maises elus on võimalik jõuda, on kontemplatsiooni pakutav lühiajaline vihje täielikust õnnest. Veelgi enam – samal määral, kui kontemplatsioon on metafüüsika produkt, sisaldab see ebaadekvaatset jumaluse kontseptsiooni, sest meie teadmine Jumalast selles elus on ebatäiuslik. Kristlasena näeb Thomas inimese ülimate eesmärki armastavas ühenduses Jumalaga, mida ta nimetab ka õndsakstegevaks visiooniks e kaemuseks. See aga ei saa realiseeruda maises elus, vaid sellele järgnevas. Antud perspektiiv võimaldab Thomasel vaadelda eetikat sellisena, nagu selle kujundas Aristoteles. Nimelt tegeleda hüvega, mis on inimliku tegevuse läbi saavutatav selles elus.²⁴⁶

Ratsionaalne tegevus, mis on inimesele eriomane ning tema tegevusi täiustav tegevus, ei ole mingi üksik hüve, sest ratsionaalne tegevus ei ole üksik tegevuse liik. Thomas ja Aristoteles olid teadlikud, et mõtlemise täiustamine on mõnikord luksus, mis on võimalik alles siis, kui vähemat laadi ratsionaalne tegevus on juba saavutanud oma eesmärgi – sobiv stabiilsus ühiskonnas jne. Seeläbi võib hüvesid, mis moodustavad ülima eesmärgi, reastada ja korrastada prioriteetsuse mõttes. Kontemplatsioon on teistest kõrgeim ja prioriteetsem. Inimene, kes korraldab oma elu nii, et iga muu tegevus seisab viimselt kontemplatsiooni teenistuses, viljeleb objektiivselt parimat võimalikku maist inimesele omast elu. Pole tarvidust öelda, et inimühiskonnas ei ole võimalik, et igaüks tegeleks üksnes kontemplatsiooniga. Veelgi enam, kui kontemplatsioon on voorus, siis on ta seda üksnes teiseses mõttes. See on nagu voorus kunsti puhul, kus kunstiline tegevus peaks olema tehtud moraalselt kiiduväärsel viisil.²⁴⁷

Thomas väidab, et igal asjal on iha olla ühendatud oma printsiibi või allikaga, sest see ühendus teeb täiuslikuks. Tema õpetus on seotud uusplatonistliku õpetusega

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 30–31.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 31–33.

oleva ringikujulisest liikumisest, mida ta õppis tundma Prokloselt ja Dionysios Areopagitalt. Tagajärje täiuslikuks saamine seisneb selle tagasipöördumises oma algprintsibi juurde. Algallikas ja eesmärk, algus ja lõpp-punkt on identsed. Jumal kui looja on kõigi asjade päritolu vahetu algallikas. Kuna Jumal on kõige täiuslikum olend, siis pöördub iga loodu loomupäraselt tema juurde tagasi. Seega on asjade lõplikuks eesmärgiks üksnes Jumal, mitte mõni loodud substants. Üksnes inimolendid on võimelised oma ratsionaalse loomu tõttu jõudma Jumalani oma tegevuse läbi. Selline tagasipöördumine väljendub inimese loomulikus teadmises. Täiuslikuks teadmiseks on oma esmase põhjuse teadmine. Kõigi asjade esmaseks põhjuseks on aga Jumal ning nii on meie ülimaks eesmärgiks teada Jumalat.²⁴⁸

Järelikult pakub just teadmine õnne ja Jumala omamist. Inimese tahtes ühineb teadmise ja Jumala omamisest tulenev nauding (*ST I-II*, q. 3 a. 4.). Kognitiivne tegevus, ei ole praktilise mõistuse selline kasutamine, mis puudutaks inimlikke emotsioone ja tegevusi. See oleks mõeldav üksnes siis, kui inimene oleks iseenda ülim eesmärk (*ST I-II*, q. 3 a. 5 ad 3). Kuna aga lõpmatute inimlike püüdluste ülimaks eesmärgiks on Jumal, siis peab õnn seisnema teoreetilise mõistuse tegevuses. Võib öelda, et Thomas erineb Aristotelesest selle poolest, et võtab täiustumise kontseptsiooni väga rangelt teoloogiale omases mõttes. Vastavalt sellele ei ole inimlik õnn midagi vähemat kui Jumala olemuse kaemus, mis on teoreetilise mõistuse katkematu toimimine, ilma lõputa ning ilma et sellega kaasneksid teised tegevused. Teisisõnu, täiuslik inimlik õnn on eraldiolev, kestvalt püsiv ja igavikuline tegevus. Ilmselgelt pole aga selline tegevus inimesele võimalik praeguses maises elus.²⁴⁹

Kontemplatsioon, mis võib pakkuda maises olus küll mittetäiuslikku õnne, sarnaneb siiski mõnevõrra Jumala olemuse õnnistava kaemusega. 1) Tõe kontemplerimine on üksik²⁵⁰ tegevus. 2) Kuigi kontemplatsioon selles elus on aegajalt katkestatud une ja teiste loomulike tegevuste poolt, siis ometi sarnaneb see rohkem kestva tegevusega kui see, mida Thomas peab silmas aktiivse elu tegevustega. Nii

²⁴⁸ [Aertsen](#), 1998, p. 31.

²⁴⁹ [Wieland](#), Georg. „Happiness: the perfection of man“. – Rmt: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. 1997a, pp. 678–679.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 679–680.

²⁵⁰ Vt *ST II-II*, q. 180 a. 3 co.

osaleb kontemplatsioon teatud määral ja mõttes täiuslikus õnnes. (*ST I–II*, q. 1 a. 2; *ST I–II*, q. 3 a. 6).²⁵¹

Siinset maist elu võib pidada kannatuste ja õnnetuse olukorraks, mis on ääretult kaugel tõelisest õnnest. Aga samas võib ka rõhutada käesoleva elu neid elemente, millel on side või suhe täiusliku õnnega. Thomas valib vastupidiselt Augustinusele teise alternatiivi. Teoloogina nimetab ta maisele elule omast õnne mittetäiuslikuks. Täiuslikku ja mittetäiuslikku õnne eristas juba Guillelmus de Auxerre (*Summa aurea* III, tr. 20, f. 222 rb). Thomas aga oli esimene kes käsitles *NE*-s esitatavat õnne kontseptsiooni kui mittetäiusliku õnne paradigmat. Maine õnn on kahekordne õnn (*duplex felicitas*): teoreetilise e kaemusliku elu õnn ja sotsiaalse elu õnn. Täiuslikus õnnes ei ole selline eristus võimalik, sest inimene on selles ühendatud Jumalaga kontemplatsiooni läbi, mis iseenesest toob endaga kaasa kogu inimese täiustumise. Mittetäiusliku õnnega on olukord teistsugune. Sotsiaalne ja teoreetiline eluviis ei lange kokku. Teoreetilise mõistuse täiustamine iseenesest ei tähenda kogu inimese täiustamist. Inimese tegude ja emotsioonide korrastamine on praktilise mõistuse ülesanne. Mittetäiusliku õnne puhul on madalamate võimete täiustamine vältimatuks tingimuseks kõrgemate võimete täiustamiseks (*ST I–II*, q. 3 a. 3 ad 3). Kui filosoof juhtub olema hüveline inimene, siis ei ole ta seda mitte lihtsalt seetõttu, et on filosoof. Thomas on Aristotelesega ühel meelel, et aktiivne ja kontemplatiivne elu ei saa kattuda ning et teoretiseerimist tuleb pidada kõrgemaks kui moraalse elu tegevust.²⁵²

Thomas eristab aktiivset elu kontemplatiivsest elust aristoteleslikul viisil. Iga inimese elu näib tema sõnul olevat see, millest ta kõige enam rõõmu tunneb ning mille poole ta kõige enam suundub. Kui teatud inimesed on suunatud eriti tõe kontemplatsioonile, siis teised on eriti suunatud välistele tegudele. Sellest järeldubki Thomase jaoks, et inimese elu jaguneb sobivalt aktiivseks ja kontemplatiivseks. Selline jagunemine kirjeldab adekvaatselt inimelu peamisi suundumusi, mis tulenevad intellektist, kuna ka intellekt jaguneb Thomase järgi aktiivseks ja kontemplatiivseks.²⁵³

²⁵¹ McCluskey, Colleen. „Happiness and Freedom in Aquinas’s Theory of Action“. – *Medieval Philosophy and Theology*, 9, 2000, p. 73.

²⁵² Wieland, 1997a, p. 679.

²⁵³ Burrell, David B. *Aquinas. God and Action*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 165.

Thomas mõistab seega õnne pigem tegevusviisina kui tundeseisundina. See ei tähenda, et emotsioon siin mingit rolli ei mängi. Õnne kui tegevusviisiga kaasneb kindlasti ka teatud tundeseisund. See tundeseisund on naudingutunne, mis on õnnele kohane aktsidents (ST I-II, q. 2 a. 2). See seos näib olevat varajane versioon „hedonistlikust paradoksist“, mis sõnastati sajandeid hiljem. Paradoks seisnes selles, et naudingutunde kogemiseks, mis tingimata kaasneb õnnestava tegevusega, peab toimija püüdlema tegevusviisi enda poole, mitte aga sellega kaasneva emotsionaalse seisundi poole.²⁵⁴

Thomase jaoks on ülim eesmärk inimelu kestel vähemalt teatud määral siiski saavutatav. Kui Thomas ütleb, et inimlik õnn seisneb üksnes Jumalas (ST I-II, q. 2 a. 8), siis on sellist väidet võimalik tõlgendada kahel viisil. 1) Inimlik ülim eesmärk on Jumal ise. 2) Inimlik ülim eesmärk on inimtoimija ühendusseisund Jumalaga. Thomas peab silmas peamiselt teist tõlgendust (ST I-II, q. 3 a. 1). Ühendusseisund Jumalaga seisneb Jumala teadmises ja armastamises (ST I-II, q. 1 a. 8). Selle eesmärgi aktualiseerimine eeldab nii kognitiivsust kui tahtet (ST I-II, q. 3 a. 4). Tahtel on siin kaks ülesannet. Nii võrd kui tahe pole täitunud, motiveerib see inimest Jumalat otsima. Teisest küljest, sel määral, kui tahe on täitunud, pakub see naudingule vastavat emotsiooni.²⁵⁵

Oma Matteuse evangeeliumi kommentaaris (Mt 5,8 „Õndsad on puhtad südamed, sest nemad näevad Jumalat.“) märgib Thomas, et mõnede arvates ei saa kunagi näha Jumala olemust. Kuid see vaade on Thomase arvates vastuolus nii Pühakirja kui mõistusega. Jumalakaemus on lubatud meile Pühakirja põhjal kristlikus usus (1Jh 3,2 „... siis me näeme teda, nii nagu ta on.“). Mõistuslik osa meie loomulikus tahtes võimaldab meil näha millegi mõju või tagajärge ning me püüame tabada mõistusega selle põhjust. See tahe ei anna meile enne rahu, kui jõuame esimese põhjuse ni Jumala olemuseni. Usk ei tähenda Thomasele meie intellektuaalse loomuse kõrvaldamist, vaid pigem selle täiustamist. „Õnnistav kaemus“ on inimese loomupärane eesmärk ning see on saavutatav, kui Jumala armu läbi lisatakse inimese loomusele mõned annid, nagu näiteks „usu valgus“ ja „jumalik armastus“.²⁵⁶

²⁵⁴ Pannier, Russel. „Aquinas on the Ultimate End of Human Existence“. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*. 3:4, 2000, p. 184.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 186–187.

²⁵⁶ Aertsen, 1998, p. 33.

Jumaliku armastuse all ei pea Thomas silmas inimese armastust Jumala vastu, vaid pigem Jumala armastust inimese suhtes. Thomas näeb kontemplatsioonis seisundit, milles Jumal saab oma armastuse läbi inimeses toimida. Seetõttu hindab Thomas iga tegevuse väärtust just selle määras, mis võimaldab Jumalal toimida meie sees ning nii on jumaliku tõe kontemplatsioon kogu inimliku elu eesmärk, mis võimaldab endas kooskõlla viia Jumala päästvat ja pühitsevat tööd selles maailmas.²⁵⁷

4.4. *ST II-II* küsimuste 180 ja 182 kontemplatsiooni-käsitlus

Aquino Thomase kontemplatsiooni-käsitluse vast kõige põhjalikumad esitlust, millele antud seoses sageli viidatakse²⁵⁸, pakub *ST II-II*, q. 179–182. Järgnevalt esitan referatiivse ülevaate selle osa küsimustest 180 ja 182, kus käsitletakse kõnealust teemat kõige kontsentreeritumalt. 180. küsimus oma 8 artikliga on põhjalik kontemplatiivse elu analüüs. 182. küsimus pakub üksikasjalikuma aktiivse ja kontemplatiivse elu võrdluse. 179. küsimus juhatab teema sisse ning tegeleb ülevaatlikult aktiivse ja kontemplatiivse elu võrdlemisega ning 181. küsimus küsib lähemalt aktiivse elu järele.

180. küsimus sisaldab järgmisi artikleid: (1) kas kontemplatiivne elu haarab ka tundeid või kuulub see üksnes intellekti juurde; (2) kas moraalsed vourused kuuluvad kontemplatiivse elu juurde; (3) kas kontemplatiivne elu on üks tegu või palju tegusid; (4) kas kontemplatiivne elu seisneb üksnes Jumala-kontemplatsioonis või puudutab see ka teisi tõesid; (5) kas maise elu tingimustes suudab kontemplatiivne elu jõuda jumaliku olemuse kaemiseni; (6) kas kontemplatsiooni toime on kohaselt jagatud kolmesuguseks liikumiseks; (7) kas kontemplatsioon on meeldiv; (8) kui kaua kontemplatsioon kestab.²⁵⁹

²⁵⁷ Burrell, 1979, pp. 166–167.

²⁵⁸ Vt nt Schuster, Heinz. 1986, S. 288 ja Ruh, Kurt. *Geschichte der abendländischen Mystik*. München: C.H.Beck, 1996, S. 156–163.

²⁵⁹ “Deinde considerandum est de vita contemplativa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. Secundo, utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. Tertio, utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus. Quarto, utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis. Quinto, utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem. Sexto, de

182. küsimus küsib neljal erineval moel, kumb elu – kas aktiivne või kontemplatiivne – on parem, väärtuslikum ja tähtsam.²⁶⁰

Vastates 180. küsimuse esimese artikli küsimusele, kas kontemplatiivne elu haarab ka tundeid või kuulub see üksnes intellekti juurde, osutab Thomas esmalt tahtele. Kontemplatiivsel inimesel on suundumus või intentsioon tõe kontemplerimise poole. Selline intentsioon on aga tahteakt. Seega on kontemplatiivse elu kui tegevuse olemuseks küll intellekt, kuid selle tegevuse viljelemist motiveeriv põhjus kuulub tahte juurde, mis mõjutab kõiki võimeid, sealhulgas ka intellekti. Thomas osutab Gregorius Magnuse sõnadele, et kontemplatiivne elu on Jumala armastus, mis seega valmistab rõõmu ja naudingut, suurendades nii omakorda armastust. Eelnimetatud võimed aga kuuluvad tunnete juurde.²⁶¹

2. artikkel uurib, kas ka moraalsed voorused kuuluvad kontemplatiivse elu juurde. Siin viitab Thomas *NE* kahele raamatule. Esiteks täheldab ta, et mingi asi saab kuuluda kontemplatiivse elu juurde kahel viisil, kas olemuslikult või dispositsiooniliselt. Thomas väidab, et moraalsed voorused ei kuulu olemuslikult kontemplatiivse elu juurde, kuna viimase eesmärgiks on tõe vaatlemine. Aristoteles väidab *NE* II raamatus, et “teadmised”, mis on omased tõe vaatlemisele mõjutavad väga vähe moraalseid voorusi. Oma *NE* X raamatus aga ütleb Filosoof, et moraalsed voorused kuuluvad aktiivse, mitte aga kontemplatiivse õnne juurde. Samas väidab Thomas, et moraalsed voorused kuuluvad kontemplatiivse elu juurde dispositsiooniliselt. Kontemplatsioon on tegu, milles kontemplatiivne elu olemuslikult seisneb. Seda takistavad ühelt poolt

motibus contemplationis quos Dionysius assignat, quarto capitulo de divinis nominibus. Septimo, de delectatione contemplationis. Octavo, de duratione contemplationis.” *ST* II-II, q. 180 *Prooemium*.

²⁶⁰ “Deinde considerandum est de comparatione vitae activae ad contemplativam. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quae sit potior sive dignior. Secundo, quae sit maioris meriti. Tertio, utrum vita contemplativa impediatur per activam. Quarto, de ordine utriusque.” *ST* II-II, q. 182 *Prooemium*.

²⁶¹ “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt ad contemplationem veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum, ut supra dictum est. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur.” *ST* II-II, q. 180 a. 1 co.

kirgede tormakus, mis kisub eemale hinge suundumusest mõistusega haaratavate asjade juurest meeleliselt tajutavate asjade poole, teiselt poolt aga välised rahurikkumised. Moraalsed voorused aga ohjeldavad kirgede tormakust ning summutavad väliste toimingute rahurikkumist. Seega kuuluvad moraalsed voorused dispositsiooniliselt kontemplatiivse elu juurde.²⁶²

3. artikkel küsib, kas kontemplatiivne elu on üks tegu või palju tegusid. Esmalt määratleb Thomas siin, et me räägime sellisest kontemplatiivsest elus, mis on omane inimesele. Siis, toetudes Dionysios Areopagitale (*De divinis nominibus* VII) osutab ta inimese ja ingli vahelisele erinevusele, kus ingel saab tõest aru lihtsa taipamise läbi, samal ajal kui inimene jõuab lihtsa tõe nägemiseni läbi mitmeid eeldusi hõlmava protsessi. Kontemplatiivne elu on üks tegu, nimelt tõe kontemplatsioon, milles see viiakse lõplikult täide. Just selles teos seisneb kontemplatiivse elu ühtsus. Ometi sisaldab kontemplatiivne elu mitmeid tegusid, mille läbi see jõuab lõpliku teoni. Mõned sellised eelnevad teod puudutavad printsiipide hindamist ja vastuvõtmist, mille juurest saab edasi siirduda tõe kontemplatsiooni juurde. Mõned aga tegelevad järeluste tegemisega otsitavate printsiipide, tõdede ja teadmiste kohta. Viimane, kõike krooniv tegu on aga tõe enda kontemplatsioon.²⁶³

²⁶² “Respondeo dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut philosophus dicit, in II Ethic. Unde et ipse, in X Ethic., virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.” *ST* II-II, q. 180 a. 2 co.

²⁶³ “Respondeo dicendum quod de vita contemplativa nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Haec est autem differentia inter hominem et Angelum, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom., quod Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.” *ST* II-II, q. 180 a. 3 co.

4. artiklis küsib Thomas, kas kontemplatiivne elu seisneb üksnes Jumala kontemplerimises või puudutab see ka teisi tõesid ning toetub esmalt oma vastuses teisele artiklile, mille järgi saab midagi kontemplatiivse elu juurde kuuluda olemuslikult või dispositsiooniliselt. Thomas väidab, et olemuslikult kuulub kontemplatiivse elu juurde jumaliku tõe kontemplatsioon, kuna see on inimese elu eesmärgiks. Selles osas tsiteerib ta Augustinust, osutades tema sõnadele (*De trinitate* I, 8), et Jumala kontemplatsioon on meile lubatud kõigi meie tegude eesmärgina ning meie rõõmu igikestva täiustumisena. See kontemplatsioon saab täiuslikuks tulevases elus, kui me näeme jumalat palgest palgesse. Praeguse elu kontemplatsiooni osas viitab ta Pühakirjale (1Kr 13,12), mille kohaselt me praegu näemegi üksnes aimamisi nagu peeglist. Järelikult laseb see meil osa saada teatavast algõndsusest, mis algab nüüd ja jätkub tulevases elus. Seetõttu näeb Filosoof (*NE* X, 7) inimese ülimat õnne, kui kõrgeima mõistusega haaratava hüve kontemplatsiooni.²⁶⁴ Kuna Jumala toime tagajärjed näitavad meile teed Jumala enda kontemplatsiooni poole (Rm 1,20), siis kuulub ka kontemplatsioon nende üle kontemplatiivse elu juurde, niivõrd kui need juhivad inimest teadmiseni Jumalast. Siinjuures tsiteerib Thomas Augustinust (*De vera religione* XXIX), kus manitsetakse, et me ei tohiks loodu uurimisel tunda tühja ning kasutatud uudishimu, vaid peaksime nägema neis astmeid riknematu ja igikestva poole. Vastavalt sellele on selge ka esimesest, teisest ja kolmandast artiklist, et kindla korra kohaselt kuuluvad kontemplatiivse elu juurde neli asja: moraalsed voorused, kontemplatsioonivälised teised teod, kontemplatsioon Jumala toime tagajärgede üle ja viimaks kõike täideviiv jumaliku tõe enda kontemplatsioon.²⁶⁵

²⁶⁴ „Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter, uno modo, principaliter; alio modo, secundario vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. Unde Augustinus dicit, in I de Trin., quod contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum. Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur. Unde et philosophus, in X Ethic., in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis.“ *ST* II-II, q. 180 a. 4 co.

²⁶⁵ „Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, inde est quod etiam contemplatio divinatorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod in creaturarum

5. artikkel esitab küsimuse selle kohta, kas maise elu tingimustes suudab kontemplatiivne elu jõuda jumaliku elu kaemuseni. Vastuses tsiteerib Thomas esmalt Augustinust (*De Genesis ad litteram* XII), kelle sõnade järgi ei ole võimalik kellelgi näha Jumalat, kes elab surelikku elu ja kelle kehalised aistingud toimivad. Isegi kui ta mingil moel eemaldub sellest elust, kas siis täiesti väljudes oma kehast, või siis eemaldudes oma lihalikest aistingutest, ei jõua ta sellise kaemuseni. Thomas osutab järgnevalt eelnevatele käsitlustele *ST*-s maisest olemisest kõrgemale tõusmisest ja Jumalakaemusest.²⁶⁶ Neist käsitlustest lähtuvalt me saame olla selles elus kahel moel. Esiteks aktuaalselt e vastavalt tegutsemisele, s.t kasutades kehalisi aistinguid. Selliselt ei küüni kontemplatsioon käesolevas elus mingil moel kaemuseni Jumala olemusest. Teiseks saab selles elus olla potentsiaalselt e mitte vastavalt tegutsemisele. See on siis, kui hing on ühenduses sureliku kehaga kui oma vormiga, ent ei kasuta ei kehalisi aistinguid ega isegi mitte kujutlusvõimet, mis juhtub maisest olemisest kõrgemale tõusmisel. Sellisel moel võib kontemplatsioon käesolevas elus saavutada jumaliku olemuse kaemuse. Järelikult on kontemplatsiooni ülim aste käesolevas elus see, mida koges Paulus maisest olemisest kõrgemale tõustes, mis läbi ta oli olekus, mis oli käesoleva ja tulevase elu vahel.²⁶⁷

consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinarum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis“ *ST* II-II, q. 180 a. 4 co.

²⁶⁶ „Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., nemo videns Deum vivit ista vita qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem. Quae supra diligentius pertractata sunt, ubi dictum est de raptu; et in primo, ubi actum est de Dei visione.“ *ST* II-II, q. 180 a. 5 co.

²⁶⁷ „Sic igitur dicendum est quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Uno modo, secundum actum, in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, in quantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma, ita tamen quod non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu. Et sic potest contemplatio huius vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae.“ *ST* II-II, q. 180 a. 5 co.

6. artiklis küsib Thomas, kas kontemplatsiooni toime on kohaselt jagatud kolmesuguseks liikumiseks: ringikujuliseks, sirgjooneliseks ja kalduvaks. Siin viitab Thomas tagasi 119. küsimusele *ST II-II-s*, milles nimetatakse kontemplatsiooni olemuslikuks koostisosaks olevat intellekti tegevust liikumiseks, niivõrd kui Filosoofi järgi (*De anima III, 1*) on liikumine täiusliku asja tegu. Kuna me jõuame teadmiseni mõistusega haaratavatest asjadest meeleliselt tajutavate objektide kaudu ning kuna meeleliselt tajutavad toimingud ei toimu ilma liikumiseta, siis selle tulemusena kirjeldatakse ka mõistusele omaseid toiminguid liikumistena. Järgnevalt pöördub Thomas kehaliste liikumiste poole ja osutades Aristoteelse *Füüsikale*, nimetab ta lokaalseid liikumisi kõige täiuslikemaks. Seetõttu kirjeldatakse ka tähtsamaid mõistuslikke toiminguid nendega sarnaselt. Sellised liikumised saab jagada kolme liiki. On olemas ringikujuline liikumine, milles asi liigub ühetaoliselt ümber keskpunkti. Siis on olemas sirgjooneline liikumine, milles asi liigub ühest punktist teise. Viimaks on olemas kalduv liikumine, mis on midagi kahe eelmise liikumise vahepealset. Sellest lähtuvalt võrreldakse lihtsaid ühetaolisi mõistuslikke toiminguid ringikujulise liikumisega. Mõistuslikku toimingut, milles mõistus siirdub ühe punkti juurest teise juurde, võrreldakse sirgjoonelise liikumisega ning viimaks mõistuslik toiming, milles on ühendunud ühetaolisus ja jõudmine erinevate punktideni, on võrreldav kalduva liikumisega.²⁶⁸ Seega, kuigi välised kehalised liikumised vastanduvad kontemplatsiooni

²⁶⁸ „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur secundum quod motus est actus perfecti, ut philosophus dicit, in III de anima. Quia enim per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt, inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales, ut probatur in VIII Physic. Et ideo sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiae, nam quidam est circularis, secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; alius autem est rectus, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud, tertius autem est obliquus, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.“ *ST II-II, q. 180 a. 6 co.*

vaikusele, mis on eemal välistest toimingutest, siis ometi kuuluvad kontemplatsiooni vaikuse juurde intellektuaalsete toimingute liikumised.²⁶⁹

7. artiklis uuritakse, kas kontemplatsioon on ka meeldiv. Thomas leiab, et kontemplatsioon saab olla meeldiv kahel viisil. Esiteks toimingu enda põhjal, sest iga asja jaoks on meeldiv toiming, mis sobitub tema loomusega või kalduvusliku elulaadiga. Tõe kontemplatsioon sobitub inimesega vastavalt tema kui mõistusliku elusolendi loomusele, mille kohaselt inimene ihkab loomuomaselt teadmist ning järelikult on teadmine tõest talle meeldiv. See meeldib enam sellele, kellel on tarkusele ja teadmisele kalduv elulaad, mille tulemusena ta kontempeerib raskusteta. Teiseks võib kontemplatsioon olla meeldiv oma objekti tõttu, niivõrd kui kellegi kontemplatsioon on suunatud sellele, mida ta armastab. Ka kehaline visioon ei paku naudingut mitte üksnes seeläbi, et nägemine ise on nauditav, vaid seetõttu et nähakse kedagi, keda armastatakse. Kuna kontemplatiivne elu seisneb peamiselt Jumala-kontemplatsioonis, kelle arm on siin kontemplatsiooni motiiviks, siis ei ole kontemplatiivne elu meeldiv mitte üksnes kontemplatsiooni enda tõttu, vaid jumaliku armastuse tõttu. Mõlemas suhtes ületab meeldivus siin kõik muu inimliku meeldivuse, kuna vaimne meeldivus on lihalikust naudingust ülevam. Thomas kinnitab viimaks, et Jumala armust lähtuv armastus ületab kõik muu armastuse ning kinnitab seda Pühakirja tsitaadiga „Maitske ja vaadake, et Issand on meeldiv“ (Ps 34,9).²⁷⁰

²⁶⁹ „Ad primum ergo dicendum quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quae intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.“ *ST II-II*, q. 180 a. 6 ad 1.

²⁷⁰ „Respondeo dicendum quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo, ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale. Ex quo contingit quod omnes homines ex natura scire desiderant, et per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiae et scientiae, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur, sicut etiam accidit in visione corporali quod delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed ex eo etiam quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est; inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum

Viimane artikkel 180. küsimuses käsitleb kontemplatiivse elu kestvust. Siin väidab Thomas, et mingit asja on võimalik kirjeldada kestvana kahel moel. Esiteks, lähtudes selle loomusest ja teiseks, lähtudes meist endist. On ilmne, et lähtudes endast on kontemplatiivne elu kestev kahel põhjusel. Esiteks seetõttu, et see tegeleb riknematute ja muutumatute asjadega ja teiseks, kuna tal puudub vastand. Siin osutab ta Aristotelese *Toopikale* (I, 13), mille järgi ei ole vaatlusest tulenevas naudingus vastandit. Thomase järgi on kontemplatiivne elu ka meist endist lähtuvalt kestev, kuna see kinnitub meie riknematule hinge osale, nimelt intellektile, ning seetõttu saab see kesta ka peale maist elu. Lisaks, viidates Filosoofile (*NE X, 7*) ei kasuta me kontemplatiivse elu töös oma keha, mistõttu me oleme võimelised püsima selles töös veelgi kestvamalt.²⁷¹

Meie käsitluse suhtes on huvipakkuvad 182. küsimuse juures selle 1. ja 3. artikkel. 1. artiklis küsib Thomas, kas aktiivne elu on parem või auväärsem kui kontemplatiivne elu. Vastates sellele küsimusele toetub Thomas Aristotelese kaheksale argumendile, mis tõstavad kontemplatiivse elu aktiivsest elust kõrgemale. Igat Aristotelese argumenti on ta siin toetanud Pühakirjaga otseselt või kaudselt. Thomas nendib, et miski ei takista teatud asjadel olemast neis endis enam täiuslikud, ehki mõni teine asi võib neid mõnes mõttes ületada. Thomas väidab, et kontemplatiivne elu on lihtsalt parem kui aktiivne elu, osutades siin Filosoofile (*NE X, 7 ja 8*). Esiteks tuleneb inimese kontemplatiivne elu tema parimast osast, nimelt intellektist ja sellele vastavatest objektidest, nimelt mõistusega haaratavatest asjadest. Aktiivne elu tegeleb aga välise asjadega.²⁷² Siin lisab ta Gregorius Magnusele toetudes veel näite Pühakirjast, osutades

est, cum de passionibus ageretur, et ipse amor quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in Psalmo dicitur, gustate, et videte quoniam suavis est dominus.“ *ST II-II*, q. 180 a. 7 co.

²⁷¹ „Respondeo dicendum quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter, uno modo, secundum suam naturam; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est, dupliciter. Uno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem, delectationi enim quae est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur in I Topic. Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est. Tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animae, scilicet secundum intellectum, unde potest post hanc vitam durare. Alio modo, quia in operibus contemplativae corporaliter non laboramus, unde magis in huiusmodi operibus continue persistere possumus, sicut philosophus dicit, in X Ethic.“ *ST II-II*, q. 180 a. 8 co.

²⁷² „Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius quod tamen secundum aliquid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod philosophus, in X Ethic., probat octo rationibus. Quarum prima est, quia vita

Rahelile ja Leale.²⁷³ Teine argument puudutab juba eelnevalt (*ST II-II*, q. 180 a. 8 co.) käsitletud kestvuse teemat, mida taas täiendab viide Pühakirjale, kus Thomas tõstab kontemplatiivse elu näitena esile Maarja, kes „kõik see aeg istub Issanda jalge juures“.²⁷⁴ Kolmandaks on kontemplatiivne elu meeldivam kui aktiivne. Ka siin ekspluateerib Thomas sama kirjakohta Augustinuse sõnade järgi, kus Marta oli Maarja pärast ärritunud.²⁷⁵ Neljandaks on inimene kontemplatiivses elus enam eneseküllane, kuna vajab selle jaoks vähem asju. Siin tsiteerib Thomas otse Pühakirja (Lk 10,41): „Marta, Marta, sa muretsed ja vaevad ennast paljude asjadega.“²⁷⁶ Viiendaks, kuna kontemplatiivset elu armastatakse enam selle enese pärast, samal ajal, kui aktiivne elu on suunatud millegi teise asja poole. Siin tsiteerib ta Pühakirjast psalmi (Ps 27,4). „Ühte ma olen palunud Issandalt, seda ma üksnes nõuan, et ma saaksin asuda Issanda kojaskogu oma eluaja ning tähele panna Issanda leebust ...“.²⁷⁷ Kuuendaks, kuna kontemplatiivne elu seisneb jõudeajas ja rahulikkuses, vastavalt Pühakirjale (Ps 46,11) „Jätke järele ja teadke, et mina olen Jumal“.²⁷⁸ Seitsmendaks vastab kontemplatiivne elu jumalikule ja aktiivne elu inimlikule. Siin osutab ta Augustinuse Pühakirja selgitusele tuginevale jutlusele (*De verb. Dom. Serm. CIV*): „„Alguses oli sõna“, teda kuulas

contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu priorum obiectorum, scilicet intelligibilium, vita autem activa occupatur circa exteriora.“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

²⁷³ „Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur visum principium, vita autem activa significatur per Liam, quae erat lippis oculis, ut Gregorius dicit, VI Moral.“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

²⁷⁴ „Secundo, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est. Unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes domini assidue sedens.“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

²⁷⁵ „Tertio, quia maior est delectatio vitae contemplativae quam activae. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., quod Martha turbabatur, Maria epulabatur.“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

²⁷⁶ „Quarto, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget. Unde dicitur Luc. X, Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima.“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

²⁷⁷ „Quinto, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in Psalmo dicitur, unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae, ut videam voluntatem domini.“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

²⁷⁸ „Sexto, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud Psalmi, vacate, et videte quoniam ego sum Deus.“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

Maarja, „sõna sai lihaks“ teda teenis Maarja.²⁷⁹ Kaheksandaks vastab kontemplatiivne elu intellektile, mis on inimesele kõige eriomasem. Aktiivse elu töödes on oma osa aga madalamatel võimel, mis on inimestel ja loomadel ühised. Psalmi sõnade järgi (Ps 36,7) „Issand, sa päästad inimesi ja loomi.“ ja inimese eriomasele võimele suunatult (Ps 36,10) „Sinu valguses me näeme valgust“.²⁸⁰ Thomas lisab, et üheksanda argumendi lisab Issand ise (Lk 10,42), kui ta ütleb: „Maarja on ju valinud hea osa, mida ei võeta temalt ära.“ Thomas lisab siin Augustinuse tõlgenduse (*De verb. Dom. Serm. CIII*): „Maarja ei valinud halvasti, vaid paremini. Miks paremini? Kuulake, seepärast, et seda ei võeta temalt ära. Ent hädavajaduste koorem võetakse sult lõpuks, kus tõe meeldivus on igavene.“²⁸¹ Thomas lisab siiski lõpuks, et piiratud mõttes ja teatud juhul tuleb eelistada aktiivset elu selles osas, mis puudutab praeguse elu vajadusi. Sest nagu Filosoof ütleb *Toopikas* (III, 2): „On parem olla tark kui rikas, kuid parem on olla rikas kui puudust kannatada.“²⁸²

3. artikkel küsib, kas aktiivne elu takistab kontemplatiivset elu. Thomas vastab, et aktiivset elu võib vaadelda, lähtudes kahest vaatekohast. Esiteks, lähtudes väliste tegude tegevusest ja taotlusest. Siit on ilmne, et aktiivne elu takistab kontemplatiivset elu, niivõrd, kui on võimatu olla tegev välistes tegudes ja samal ajal olla jõude jumalikus kontemplatsioonis. Teiseks saab aga aktiivset elu pidada hinge seesmiste kirgede vaigistajaks ja korrastajaks. Sellest vaatekohast lähtudes on aktiivne elu abiks kontemplatiivsele elule, kuna viimast takistab sisemiste kirgede korrapäratatus. Sellest

²⁷⁹ „Septimo, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa secundum humana. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., in principio erat verbum, ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum est, ecce cui Martha ministrabat“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

²⁸⁰ „Octavo, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, idest secundum intellectum, in operationibus autem vitae activae communicant etiam inferiores vires, quae sunt nobis et brutis communes. Unde in Psalmo, postquam dictum est, homines et iumenta salvabis, domine, subditur id quod est hominibus speciale, in lumine tuo videbimus lumen.“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

²⁸¹ „Nonam rationem addit dominus, Luc. X, cum dicit, optimam partem elegit Maria, quae non auferetur ab ea. Quod exponens Augustinus, in libro de verbis Dom., dicit, non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem, quia non auferetur ab ea. A te auferetur aliquando onus necessitatis, aeterna est dulcedo veritatis.“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

²⁸² „Secundum quid tamen, et in casu, magis est eligenda vita activa, propter necessitatem praesentis vitae. Sicut etiam philosophus dicit, in III Topic., quod philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti.“ *ST II-II*, q. 182 a. 1 co.

lähtuvalt ütleb Gregorius Magnus (*Moralia in Iob* VI, 37): „Need, kes tahavad hoida kontemplatsiooni kindlust, peavad kõigepealt treenima tegude lahinguväljal.“²⁸³

Kontemplatsiooni puudutab Thomas erinevates seostes veel paljudes kohtades *ST*-s, kuid siin lähemalt vaadeldud osa võib pidada kõige kontsentreeritumaks, mis ühtlasi sisaldab ohtralt viiteid Aristotelesele.

4.5. Kontemplatsioon Thomase kommentaaris *Sententia libri*

Ethicorum

Järgnevalt vaadeldakse kontemplatsiooni-käsitlust Thomase *SLE*-s, püüdes leida siin jälgi Aristotelesele mitteomasest käsitlusest. Iga kommentaari juures on esmalt ära toodud lõik *NE*-st, mida Thomas kommenteerib. Eestikeelsena on esitatud lõik A. Lille tõlkest, mille juurde on lisatud joonealuse viitena ka Thomase kasutatud alustekst.

Esimest korda puudutab Thomas kontemplatsiooni *NE* I raamatu 5. peatükis, kus Aristoteles määratleb kolme liiki elu:

„Elu ongi just kolme liiki: see, millest äsja rääkisime [Aristoteles rääkis eelnevalt nautlevast ehk sensuaalsest elust], edasi poliitikaga seotud elu ja kolmandaks vaimutööga seotud elu.“²⁸⁴

Thomase kommenteerib seda lõiku järgnevalt:

„Siis öeldes: „elu ongi just kolme jne“ juures ta eristab kolme liiki elu: nautlevat, millest nüüd räägiti, ühiskondlikku ja kontemplatiivset. Neid nimetab ta kõige peamisteks liikideks. Selle tõenduseks peame nüüd meeles hoidma, mida hiljem arutatakse üheksandas raamatus, et iga inimene mõtleb oma elu olevat selle,

²⁸³ „Respondeo dicendum quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo, quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum. Et sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinae contemplationi vacet. Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat. Et quantum ad hoc, vita activa adiuvat ad contemplationem, quae impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit, in VI Moral., cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent ...“ *ST* II-II, q. 182 a. 3 co.

²⁸⁴ Aristoteles, 1996, lk 11. Thomase kasutatud Aristotelese tekst: „Tres enim sunt maxime excellentes, et quae nunc dicta est et quae civilis est et tertia quae contemplativa est.“ *SLE NE* I, 5. 1095b17-19.

mille poole ta kõige tugevamalt kaldub, nagu filosoof filosoferimise, kütt küttimise poole jne. Kuna inimene kaldub kõige tugevamalt ülima eesmärgi poole, siis on vaja eristada elu liike vastavalt ülima eesmärgi mitmekesisusele. Eesmärgil on hüve laad. Hüve on aga kolmesugune: kasulik, nauditav ja vooruslik. Kahel viimasel on eesmärgi laad, kuna mõlemad on ihaldatavad nende endi pärast. Voorust nimetatakse hüveks aga mõistuse põhjal, ehki see on samuti nauditav. Seevastu nauditav erinevalt vooruslikkusest, on ihaldatav vastavalt aistingutele. Mõistus aga on teoreetiline ja praktiline. Seetõttu nimetame naudinguliseks eluks elu, mis rajab oma eesmärgi aistingute naudingule, ühiskondlikuks, mis rajab oma eesmärgi praktilise mõistuse hüvele, näiteks vooruslike tegude tegemisele, ja kontemplatiivseks, mis rajab oma eesmärgi mõtiskluses vaatleva mõistuse hüvele, see tähendab tõe kontemplatsioonile.²⁸⁵

Siin ei saa Thomase kommentaarile midagi ette heita. Võime ilmselt öelda, et selgitus ning sellest tuletatu toetub igati Aristotelese enda filosoofilisele suundumusele. Viide *NE IX* raamatule on iseloomulik näide valdavalt kasutatavast „konkordantsmeetodist“, kus ühte kohta seletatakse teistele sarnasele allika kirjakohtade viidates.

Järgmine koht, kus Thomas kaudselt kontemplatsiooni puudutab, on *NE VII* raamatu 12. peatükk:

²⁸⁵ „Deinde cum dicit: Tres enim sunt maxime etc., distinguit triplicem vitam, scilicet voluptuosam, quae nunc dicta est, et civilem et contemplativam, et has dicit esse maxime excellentes. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, sicut infra in IX dicitur, unusquisque id ad quod maxime afficitur reputat vitam suam, sicut philosophus philosophari, venator venari et sic de aliis. Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est quod vitae diversificentur secundum diversitatem ultimi finis. Finis autem habet rationem boni. Bonum autem in dividitur, scilicet in utile, delectabile et honestum, habent rationem finis, quia utrumque est appetibile propter se ipsum. Honestum autem dicitur quod est bonum secundum rationem, quod quidem habet aliquam delectationem annexam. Unde delectabile quod contra honestum dividitur est delectabile secundum sensum. Ratio autem est et speculativa et practica. Vita igitur voluptuosa dicitur quae finem constituit in voluptate sensus, vita vero civilis dicitur quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum, vita autem contemplativa quae constituit finem in bono rationis speculativae, scilicet in contemplatione veritatis.“ *SLE I*, 5. 57-83.

„Mõistlikkusele ega ühelegi seadumusele ei ole takistuseks neile omane nauding, vaid see, mis on võõras: nauding vaimutööst ja õppimisest paneb ju veel rohkem vaimutööd tegema ja õppima.“²⁸⁶

Thomase kommentaar on siinkohal napp. Selgitades alguses erinevate argumentide seoseid, pöördub ta teksti enda poole:

„ ... Ta ütleb esiteks, et ei arukust ega mõnd teist seadumust (*habitus*) ehk kalduvuslikku elulaadi ei takista sellest endast lähtuv nauding, vaid nauding, mis on sellele võõras. Pigemini aitavad seadumusele omased naudingud seadumust ennast. Nii ka nauding, mis lähtub kontemplatsioonist ja õppimisest, paneb inimese veelgi enam kontemplerima ja õppima. Seega ei järeldu, et nauding on üksnes halb, ...“²⁸⁷

Taas on tegemist korrektse Aristoteelse sõnadele toetuva tõlgendusega või õigem oleks vast öelda, et lihtsalt esitatu ümberütlemisega.

VII raamatu 13. peatükis, jätkates naudingu käsitlust, väidab Aristoteles:

„Ometi järgivad kõik naudingut ja ilmselt mitte seda, mida arvavad või ütlevad, vaid ühtsama, sest kõiges on ju midagi loomuselt jumalikku.“²⁸⁸

Oma kommentaaris pöördub Thomas siin kontemplatsiooni poole:

„Selle kohta annab ta teise argumendi „Võibolla aga jne“ juures, väites, et on võimalik öelda, et kõik inimesed otsivad sama naudingut vastavalt loomulikule ihale, ent mitte vastavalt nende endi kaalutlusele (*iudicium*). Siiski, mitte kõik ei mõtle oma südames ega ütle välja, et seesama nauding on parim. Ometi kaldub igaüks loomuse läbi sama naudingu kui kõrgeima poole, nimelt mõistusega tunnetatava tõe kontemplatsiooni poole niivõrd kui iga inimese loomus ihaldab

²⁸⁶ Aristoteles, 1996, lk 163. Thomase kasutatud Aristoteelse tekst: „Impedit autem neque prudentiae neque habitui neque uni quae ab unoquoque delectatio, sed alienae, quia quae a speculati et discere, magis faciunt speculati et discere.“ *SLE NE VII*, 12. 1153a20–23.

²⁸⁷ „ ... Dicit ergo primo quod non praestat impedimentum neque prudentiae neque alicui habitui delectatio propria, quae scilicet est ab unoquoque, sed alienae delectationes unicuique impedimentum praestant, quin immo delectationes propriae coadiuvant ad unumquodque, sicut delectatio qua quis delectatur in speculando et discendo facit hominem magis speculati et discere. Et sic non sequitur quod delectatio sit malum simpliciter, sed quod aliqua delectatio sit mala alicui.“ *SLE VII*, 12. 172–181.

²⁸⁸ Aristoteles, 1996, lk 165. Thomase kasutatud Aristoteelse tekst: „Forte autem et persequuntur non quam existimant neque quam utique dicerent, sed eandem. Omnia enim natura habent quoddam divinum.“ *SLE NE VII*, 13. 1153b31–33.

teada. See on nii seetõttu, et kõigis asjades endis on midagi jumalikku, see tähendab loomuse kalduvust, mis tuleneb esimesest printsipiist või nende endi vormist, mis on sellise kalduvuse algpõhjuseks.²⁸⁹

Siin kasutab Thomas ise omal valikul sõna *contemplatio*, kuna alustekst ei anna sõnavalikut ette.²⁹⁰ Siinkohal oleks Thomasel suurepärase võimalus sisse tuua kristlik õpetus inimese loomisest ja inimese jumalanäolisusest. Kristlik lugeja ilmselt näebki seda kohta selle valguses. Thomas ei hoia sellist tõlgendust tagasi ega ka julgusta seda. Sellisena esindab antud koht omal moel ehk Jenkinssi eristuse põhjal sugestiivset glossi. Kuigi ka Aristotelese enda sõnad: „... kõiges on ju midagi loomuselt jumalikku“ näib igati sobivat kristliku tõlgendusega.

Käsitledes paratamatult vajalikke kehalisi naudinguid ning liialemineku probleemi, küsib Aristoteles oma VII raamatu 14. peatükis:

„Või on nad teatud piirini hüved? Kui seadumused ja liikumised ei lähe headuses liiale, kas on see nii ka naudinguga? Kui aga lähevad, kas siis ka nauding? Kehaliste hüvede puhul on liialdus olemas ... jne.“²⁹¹

Selle lõigu juures, mida ma siin tervikuna välja ei toonud, toob Thomas taas oma kommentaaris sisse kontemplatsiooni mõiste, väites, et ei ole võimalik minna headuses liiale sellises tegevuses nagu tõe kontemplatsioon, sest mida enam inimene tõe kontemplatsiooniga tegeleb, seda parem ta on. Siit edasi on Thomas veendunud, et nauding, mis tuleneb kontemplatsioonist, on absoluutselt hea ehk hüveline ja seda üldsegi mitte üksnes teatud piirini. Sama aga ei kehti kehaliste naudingute kohta.²⁹²

²⁸⁹ „Secundam rationem ponit ibi: Forte autem etc. Et potest dici quod omnes homines appetunt eandem delectationem secundum naturalem appetitum, non tamen secundum proprium iudicium; non enim omnes existimant corde neque dicunt ore eandem delectationem sicut in optimam, puta in contemplationem intelligibilis veritatis, secundum quod omnes homines natura scire desiderant. Et hoc contingit quia omnia habent naturaliter in se ipsis quiddam divinum, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex principio primo, vel etiam ipsam formam, quae est huius inclinationis principium.“ *SLE VII*, 13. 155–168.

²⁹⁰ Kuigi valdav, ei saa ometi öelda, et selline valik sõna puudumisel alustekstis oleks lõpuni järjepidev.

²⁹¹ Aristoteles, 1996, lk 165–166. Thomase kasutatud Aristotelese tekst: „Vel usque ad hoc bonae. Habituum quidem enim et motuum quantorumcumque non est melioris superabundantia, neque delectationis; quantorumcumque autem est, et delectationis est. Corporalium autem bonorum est superabundantia ... etc.“ *SLE NE VII*, 14. 1154a13–16.

²⁹² „... sicut huius operationis quae est contemplatio veritatis non potest esse superexcessus melioris, quia quanto plus aliquis veritatem contemplatur, tanto melius est, unde et delectatio consequens est bona absolute et non solum usque ad aliquam mensuram ...“ *SLE VII*, 14. 46–50.

Oma VII raamatu lõpus nendib Aristoteles:

„Mitte alati pole sama asi nauditav, kuna meie loomus pole ühtlaselt üldine, vaid seal on ka midagi muud, mis on hävitav jõud. Nii et kui üks osa midagi teeb, siis käib see teise osa loomuse vastu; kui nad on tasakaalus, ei põhjusta tehtav kannatusi ega ka naudingut.“²⁹³

Siinkohal kommenteerib Thomas Aristotelese sõnu järgmiselt:

„ Siis öeldes „Mitte alati aga jne“ juures ta toob välja kaks kaalutlust, mis kuuluvad inimlike naudingute juurde. Millest esimene on, et sama asi ei ole alati inimesele nauditav. Ta ütleb, et selle põhjuseks on see, et meie loomus ei ole lihtne, vaid koosneb paljust ning võib muutuda ühest teiseks, kuna allub riknevusele. Seetõttu, kui inimene teeb talle naudingut pakkuva teo ühes olukorras (*dispositio*), siis ei ole see nauding talle loomulik teises olukorras. Nii on kontemplatsiooni juures loomulik inimese mõtlemine intellektis, kuid inimese mõtlemine on ebaloomulik ettekujutuse võimetes, mis ka kontemplatsioonist osa võtavad. Seetõttu ei ole kontemplatsioon inimesele alati naudingut pakkuv ...“²⁹⁴

Kuigi Aristoteles pole ise viimati kommenteeritud lõikudes naudingute teemat käsitledes kontemplatsiooni mõistet arutlusse kaasanud, ei esita Thomas siin ilmselt midagi, mida ka Aristoteles poleks võinud öelda kontemplatsiooni kohta antud seoses.

Aristoteles ise pöördub kontemplatsiooni või siis vaimutöö teema juurde alles oma X raamatu 7. peatükis. Aristoteles kirjutab, rääkides õnnest kui loomutäiusele vastavast toimingust:

²⁹³ Aristoteles, 1996, lk 167. Thomase kasutatud Aristotelese tekst: „Non semper autem nullum delectabile idem propter non simplicem esse nostram naturam, sed esse aliquid et alterum secundum quod corruptibilia. Quare si quid alterum agat, hoc alteri naturae praeter naturam. Cum autem appropinquet, neque triste videtur neque delectabile.“ *SLE NE VII*, 14. 1154b20–24.

²⁹⁴ „Deinde cum dicit: Non semper autem etc., assignat rationem duorum quae accidunt circa delectationes humanas. Quorum unum est quod nihil idem est semper delectabile homini. Et huius rationem dicit esse quia natura nostra non est simplex, sed est ex multis composita et ex uno in aliud transmutabilis, in quantum subiacet corruptioni. Et ideo, si homo secundum aliquam sui dispositionem agat aliquam actionem sibi delectabilem, haec delectatio est praeternaturalis homini secundum alteram eius dispositionem; sicut contemplari est naturale homini ratione intellectus, sed est praeternaturale homini ratione organorum imaginationis quae laborant in contemplando et ideo contemplatio non est semper homini delectabilis; ...“ *SLE VII*, 14. 242–256.

„Nagu öeldud, on see vaimutööga seotud. See tundub nii eelöelduga kui ka tõega kokku langevat.“²⁹⁵

Thomas kommenteerib seda pikemalt:

„Siis öeldes „Kuna aga on kontemplatsiooniga jne“ juures, ta näitab spetsiaalselt, millise vooruse toimes on täiuslik õnn. Ja selles osas ta arvab kahte asja: esiteks ta näitab, et täiuslik õnn seisneb kontemplatiivse toime vooruses. Teiseks võrdleb ta täiuslikku õnne väliste asjadega, ... Esimese osas ta arvab kahte asja: esiteks ta näitab, et täiuslik õnn seisneb kontemplatsiooni toimes, teiseks eelistab ta seda õnne sellele, mis seisneb tegevuses ... Esimese osas ta arvab kahte asja: esiteks näitab, et õnn seisneb kontemplatiivses toimes; teiseks näitab, kuidas õnn on seotud inimesega ... Esimese osas ta arvab kahte asja. Esiteks ta määratleb oma intentsiooni. Ja kinnitab, et VI raamatus öeldu põhjal on ilmne, et kontemplatiivne tegevus kuulub intellekti juurde vastavalt sellele omasele voorusele, see tähendab põhimõtteliselt, et vastavalt tarkusele, mis sisaldab mõistmist ja teadust. Ja see, et õnn seisneb sellises tegevuses, näib olevat kooskõlas sellega, mis on õnnest räägitud I raamatus, ja tõe endaga.“²⁹⁶

Taas pakub Thomase selgitus iseloomuliku näite „konkordantsmeetodist“, lisamata midagi, mis oleks kaugemaleulatuv kui Aristoteelse suundumus.

Kohe vahetult peale eelöeldut väidab Aristoteles:

²⁹⁵ Aristoteles, 1996, lk 227. Thomase kasutatud Aristoteelse tekst: „Quoniam autem est speculativa, dictum est. Confessum autem hoc utique videbitur esse et his quae prius et ipsi vero.“ *SLE NE X*, 10. 1177a17–19. Aristoteelse ja Thomase peatükkide arvestus on erinev. Viimane jagas algsed üheksa peatükki kuueteistkümneks.

²⁹⁶ „Deinde cum dicit: Quoniam autem est speculativa etc., ostendit in speciali cuius virtutis operatio sit perfecta felicitas. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod in operatione speculativae virtutis consistit perfecta felicitas; secundo comparat felicitatem perfectam ad res exteriores, ibi: Opus erit autem etc. Circa primum duo facit: primo ostendit quod perfecta felicitas consistit in operatione speculationis; secundo praefert hanc felicitatem felicitati quae consistit in actione, ibi: Secundo autem qui secundum aliam virtutem etc. Circa primum duo facit: primo ostendit quod felicitas consistit in operatione speculativa; secundo ostendit qualiter se habeat ad hominem, ibi: Talis autem utique erit etc. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod ex supra dictis in VI manifestum est quod speculativa operatio est intellectus secundum propriam virtutem eius, scilicet secundum sapientiam principaliter, quae comprehendit intellectum et scientiam. Et quod in tali operatione consistat felicitas, videtur esse consonum eis quae in I dicta sunt de felicitate et etiam ipsi veritati.“ *SLE X*, 10. 57–78.

“Selline toiming ongi ju kõige tähtsam, ja meie puhul on seda muu hulgas just mõistus ning see, mida mõistuse vahendusel ära tuntakse.”²⁹⁷

Thomas kommenteerib siin:

“Teiseks kinnitab ta “Kõige tähtsam nimelt ju jne” juures oma käsitlust kuue argumendiga. Esimene argument on seega järgmine. Eelnevalt on öeldud, et õnn on kõige tähtsam tegevus. Inimese tegevustest aga on kõige tähtsam tõe kontemplatsioon, ja see ilmneb kahest asjast, millega me hindame tegevuse tähtsust. Ühelt poolt võimest, mis on tegevuse aluseks. Nii ilmneb, nagu juba varemalt välja toodud, et see tegevus on tähtsaim, nii nagu intellekt on kõige tähtsam, mis meis on. Teiselt poolt objektist, mis määrab tegevuse iseloomu. Ka selle põhjal on see tegevus tähtsaim, kuna kõigi tunnetatavate asjade seas on intellektiga haaratavad ja eriti jumalikud asjad kõige tähtsamad. Ja nii seisneb meie kontemplatsioonis nende asjade üle inimese täiuslik õnn.”²⁹⁸

Kui Thomas viitab oma *ST II-II* q. 182 a. 1 Aristoteelse kaheksale argumendile, siis siin on nendest esimene. Osutamine rõhutatult „eriti jumalike asjade“ tähtsusele tunnetatavate asjade osas, mida intellekt haarab, on ehk siiski enam, kui Aristoteleses oleks teinud. Sellisena võime siin ära tunda Jenkinsi kirjeldatud dialektilise lähenemise autoriteedile kahemõttelise glossi vormis.

Aristoteles jätkab siit:

“Edasi on see kõige järjepidevam, sest me võime tegelda vaimutööga pidevamalt kui millegi muuga.”²⁹⁹

Thomas kommenteerib:

²⁹⁷ Aristoteles, 1996, lk 227. Thomase kasutatud Aristoteelse tekst: „Optima et enim haec operatio. Et enim intellectus eorum quae in nobis et cognoscibilium circa quae intellectus.“ *SLE NE X*, 10. 1177a19–21.

²⁹⁸ “Secundo ibi: Optima et enim etc., probat propositum sex rationibus. Prima ergo ratio talis est. Dictum est prius quod felicitas est optima operatio. Optima autem inter operationes humanas est speculatio veritatis, et hoc patet ex duobus ex quibus pensatur dignitas operationis: uno modo ex parte potentiae, quae est operationis principium, et sic patet hanc operationem esse optimam sicut et intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt, ut prius ostensum est; alio modo ex parte obiecti, quod dat speciem operationi, et secundum hoc etiam haec operatio est optima, quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia et praecipue divina. Et sic in eorum speculatione consistit perfecta humana felicitas.” *SLE X*, 10. 79–93.

²⁹⁹ Aristoteles, 1996, lk 227. Thomase kasutatud Aristoteelse tekst: „Adhuc autem continuissima. Speculari et enim possumus continue magis quam operari quodcumque.“ *SLE NE X*, 10. 1177a21–22.

“Ta esitab “Veel on see aga ka kõige katkematum jne” juures teise argumendi. Esimeses raamatus on nimelt näidatud, et õnn on iseäranis katkematu ja kestev. Kuid kõigi inimese tegevuste seast kõige katkematum on tõe kontemplatsioon. On ilmne ju, et inimene suudab enam katkematult püsida tõe kontemplatsioonis kui mõnes teises tegevuses. Selle põhjuseks on meie tegevuste katkestamise hädavajadus, sest me ei ole võimelised pingutama katkematult. Ent pingutus ja väsimus teevad meie tegutsemistes jõuetuks kannatava keha, mis on muutlik ja tagasi tõrjutud oma loomulikust olukorrast. Kuna intellekt kasutab oma tegutsemisel minimaalselt keha, siis järelkult selle tegutsemisest tekib ka minimaalselt pingutust ja väsimust, mida üldsegi aga ei tekiks kui intellekt ei vajaks kontemplatsiooniks fantasme, mis eksisteerivad keha organites. Ja nõnda on ilmne, et kõige enam leidub õnne tõe kontemplatsioonis selle katkematuse tõttu.”³⁰⁰

Nagu eelnevas peatükis näha, oli *ST* II-II, q. 180 a. 8 tervenisti pühendatud kestvuse küsimusele. Seal toetus Thomas *NE* kõrval ka *Toopikale*. Üldiselt järgib kommentaar Aristoteelse mõtet. Mõnevõrra küsitav on lisand kannatavast kehast, mis on „tagasi tõrjutud oma loomulikust olukorrast“. *ST*-s ta samas seoses sarnast arutlust ei arenda.

Edasi siirdub Aristoteles sealtsamast õnne ja naudingu seose juurde:

“Arvame ka, et nauding peab segunema õnnega, kõige nauditavamaks loomutäiusele vastavate toimingute hulgas peetakse aga üksmeelselt seda, mis lähtub tarkusest: filosoofia näib kätkevat puhtuselt ja kestvuselt imeväärseid

³⁰⁰ “Secundam rationem ponit ibi: Adhuc autem continuissima etc. Ostensum enim est in I quod felicitas est maxime continua et permanens. Inter omnes autem operationes humanas continuissima est speculatio veritatis; manifestum est enim quod magis continue potest homo perseverare in speculatione veritatis quam in quacumque alia operatione. Cuius ratio est quia necesse est discontinuari operationem nostram propter laborem quem non possumus continue ferre; labor autem et fatigatio accidit in operationibus nostris propter passibilitatem corporis quod alteratur et removetur a naturali dispositione sua; unde, cum intellectus in sua operatione minimum utatur corpore, sequitur quod minimum eius operationi adveniat labor et fatigatio, quae nulla esset si intellectus in speculando non indigeret fantasmatis existentibus in organis corporeis. Et sic patet quod maxime invenitur felicitas in speculatione veritatis propter eius continuitatem.” *SLE* X, 10. 94–112.

naudinguid. Tõenäoliselt veedavad meeldivamalt ka aega need, kes teavad, kui need, kes teadmisi otsivad.”³⁰¹

Siin pakub Thomas mõnevõrra pikema kommentaari, selgitades lähemalt tõe kontemplatsiooni olemust:

“Ta esitab “Arvame ka jne” juures kolmanda argumendi, öeldes, et me üldiselt peame naudingut seotuks õnnega, nii nagu on seletatud I raamatus. Nii nagu nõustuvad kõik ja on kõigile selge, pakub kõigi vooruslike tegevuste seas kõige enam naudingut kontemplatsioon elutarkusest. Pakub ju filosoofia elutarkuse kontemplatsioonis imeväärseid naudinguid nii selle puhtuse kui püsivuse rohkuses. Nende naudingute puhtus saavutatakse, kuna keskendutakse mitteraamatale asjadele, püsivus aga, kuna need asjad on muutumatud. See, kes aga naudib materiaalseid asju, satub teatavasse ebapuhtuse seisundisse, kuna tegeleb madalamate asjadega. Kes aga naudib muutlikke asju, see ei saa omada püsivat naudingut, kuna kui naudingut põhjustav asi on muutunud või rikunud, siis nauding lakkab ja muutub varem või hiljem kurbuseks. Filosoofia naudinguid peab ta aga imeväärseteks nende naudingute harulduse tõttu inimeste hulgas, kes naudivad materiaalseid asju. Tõde haarav vaimutöö (*speculatio veritatis*) koosneb kahest osast: üks osa seisneb tõe otsimises (*inquisitione veritatis*); teine aga tõe kontemplatsioonis (*contemplatione veritatis*), kus tõde on juba leitud ja tunnetatud. See on täiuslikum, kuna on otsimise lõpp ja eesmärk. Järelikult on nauding suurem juba tunnetatud tõe vaatlemises, kui selle otsimises. Seepärast ta kinnitab, et nauditavamalt elavad need, kes juba teavad tõde, olles viinud intellekti täiuseni intellektuaalse vooruse läbi, kui need, kes veel tõde otsivad. Seega ei seisne täiuslik õnn igasuguses intellekti kontemplatsioonis, vaid sellises, mis vastab endakohasele voorusele.”³⁰²

³⁰¹ Aristoteles, 1996, lk 227. Thomase kasutatud Aristotelese tekst: „Existimamusque oportere delectationem admixtam esse felicitati. Delectabilissima autem earum quae secundum virtutem operationum quae secundum sapientiam confesse est. Videtur enim philosophia admirabiles delectationes habere puritate et firmitate. Rationabile autem scientibus quam quaerentibus delectabiliorem conversationem esse.“ *SLE NE X*, 10. 1177a22–27.

³⁰² “Tertiam rationem ponit ibi: Existimamusque etc. Et dicit quod, sicut in I dictum est, communiter existimamus quod felicitati delectatio adiungatur. Inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae, sicut est manifestum et concessum ab omnibus. Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles et quantum ad puritatem et quantum ad firmitatem.

Pidades silmas seda, et Thomas tõi Aristotelese esimese argumendi juures sisse jumalike asjade erilise tähtsuse rõhutamise, on kummaline, et Thomas siin ei osuta jumalike asjade erilisele nauditavusele. Ometi pakuks kontekst selleks võimaluse. Samuti on Thomas seda väga tugevalt rõhutanud oma *ST*-s (*ST* II-II, q. 180 a. 1 ja a. 7).

Aristoteles jätkab eneseküllasuse teemaga:

“Kõne all olnud enesega piirdumine seostub kõige rohkem vaimutööga. Nii tark, õiglane kui ka igasugune muu inimene vajab eluks hädatarvilikku, kui nad on aga sellega piisavalt varustatud, siis vajab õiglane inimene lisaks teisi, kelle suhtes ja kellega koos õiglaselt tegutseda, samuti ka tasakaalukas, vapper ning kõik teised, kuid õpetlane võib vaimutööga tegeleda ka omaette ja mida targem ta on, seda rohkem – kuigi ilmselt kaastöolistega oleks parem, kuid siiski piisab talle täiesti endast.”³⁰³

Thomase kommentaar järgib kohusetundlikult Aristotelest:

“Ta esitab “Kõne all olnud jne” juures neljanda argumendi. Me näitasime I raamatus, et eneseküllasus, mida kreeka keeles nimetatakse *autarchia*, on õnneks tarvilik. Ent niisugust eneseküllasust leidub kõige enam kontemplatiivses tegevuses, mille juures inimene ei vaja midagi enam, kui on vajalik kõigile

Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc quod sunt circa res immateriales, firmitas autem earum attenditur secundum hoc quod sunt circa res immutabiles; qui enim delectatur circa res materiales incurrit quandam impuritatem affectus ex hoc quod circa inferiora occupatur, qui autem circa res mutabiles delectatur non potest firmam delectationem habere quia, mutata re aut corrupta quae delectationem afferebat, delectatio cessat et quandoque in tristitiam vertitur. Dicit autem delectationes philosophiae esse admirabiles propter inconsuetudinem talium delectationum apud multitudinem hominum, qui in rebus materialibus delectantur. Speculatio veritatis est duplex: una quidem quae consistit in inquisitione veritatis; alia vero quae consistit in contemplatione veritatis iam inventae et cognitae, et hoc perfectius est, cum sit terminus et finis inquisitionis; unde et maior est delectatio in consideratione veritatis iam cognitae quam in inquisitione eius. Et ideo dicit quod delectabilius conversantur illi qui iam sicut veritatem, habentes intellectum perfectum per intellectualem virtutem, quam illi qui adhuc inquirunt eam. Unde perfecta felicitas non consistit in quacumque speculatione intellectus, sed in ea quae est secundum propriam virtutem ipsius.” *SLE* X 10. 113–146.

³⁰³ Aristoteles, 1996, lk 227–228. Thomase kasutatud Aristotelese tekst: „Et quae dicitur autarchia circa speculativam maxime utique erit. Ad vivere quidem enim necessariis et sapiens et iustus et reliqui indignet. Talibus autem sufficienter largitis, iustus quidem indiget ad quos iuste operetur et cum quibus, similiter autem et temperatus et fortis et aliorum unusquisque. Sapiens autem secundum se ipsum ens potest speculari, et quanto utique sapientior fuerit, magis. Melius autem forte cooperatores habere, sed tamen per se sufficientissimus.” *SLE* NE X, 10. 1177a27–b1.

eluks ühiskonnas. Sest eluks hädavajalikku vajavad kahtlemata nii tark või kontemplatiivne kui ka õiglane ja teised, kes omavad moraalseid voorusi, mis täiustavad aktiivset elu. Kui aga eluks hädavajalikku on piisavalt, siis ometi vajab moraalses voorustes vooruslik enamat. Õiglane vajab ju oma tegevuseks teisi, esiteks neid, kelle suhtes õiglaselt toimida, sest nagu on öeldud V raamatus puudutab õiglus kaasinimest. Teiseks, vajab ta teisi, kellega koos toimida õiglaselt, sest selleks vajab inimene sageli paljude toetust. Seesama argument kehtib ka mõõdukuse, mehisuse ja teiste moraalsete vooruste juures. Kuid see ei ole nii kontemplatiivse targaga, kes saab kontemplerida tõe isegi siis, kui on üksnes iseendaga. Seda seetõttu, et tõe kontemplatsioon on täielikult seespidine tegevus, mis ei tulene välisest. Ja mida enam keegi suudab üksi olles tõe kontemplerida, seda enam täiuslikumaks saab ta tarkuses. Sest selline teab palju ja vajab vähe juhendust ja abi teistelt. See ei tähenda, et ühisusest poleks abi kontemplatsioonis. Nagu on öeldud VIII raamatus, suudavad kaks üksmeelset üheskoos mõtlemises ja tegemises enamat. Seepärast on parem olla tark, kellel on kaastöölised tõe vaatlemisel, sest mõnikord näeb üks teisest, kuigi targemast, seda, mis teisele mõttesse ei tule. Ja kuigi teised aitavad tarka, on ta ometi iseenda jaoks teistest eneseküllasem oma tegevuses. Nii on ilmne, et kõige enam leidub õnne tarkuse tegevuses.³⁰⁴

³⁰⁴ “Quartam rationem ponit ibi, et quae dicitur et cetera. Ostensum est enim in primo, quod per se sufficientia, quae Graece dicitur autarchia, requiritur ad felicitatem. Huiusmodi autem per se sufficientia maxime invenitur circa speculativam operationem, ad quam homo non indiget nisi his quae sunt necessaria omnibus ad communem vitam: indiget enim necessariis vitae tam sapiens, scilicet speculativus, quam etiam iustus, et reliqui habentes virtutes morales, quae perficiunt vitam activam. Si autem alicui dentur sufficienter necessaria vitae, adhuc pluribus indiget virtuosus, secundum virtutem moralem. Indiget enim iustus ad suam operationem aliis. Et primo quidem illis ad quos debet iuste agere, quia iustitia ad alterum est, ut dictum est in quinto. Secundo autem indiget aliquibus, cum quibus operetur iustitiam, ad quod indiget homo frequenter multorum auxilio. Et eadem ratio est de temperato et forti, et de aliis virtuosus moraliter. Sed non est ita de sapiente speculativo, qui potest speculari veritatem, etiam si solus secundum se ipsum existat. Quia contemplatio veritatis est operatio penitus intrinseca ad exterius non procedens. Et tanto aliquis magis poterit solus existens speculari veritatem, quanto fuerit magis perfectus in sapientia. Quia talis plura cognoscit, et minus indiget ab aliis instrui vel iuari. Nec hoc dicitur quia contemplans non iuvat societas; quia ut in octavo dictum est, duo simul convenientes et intelligere et agere magis possunt. Et ideo subdit, melius esse sapienti, quod habeat cooperatores circa

Antud lõigus on Thomas lisanud kreeka sõna $\alpha\lambda\tau\rho\kappa\epsilon\iota\alpha$ ladina keelse transkriptsiooni, mis võib osutada alustõlke seotusele Moerbeke Wilhelmiga.

Aristoteles jätkab viienda argumendiga:

“Ainult see tundubki olevat iseendast ihaldusväärne. Sellest ei teki ju midagi peale vaimutegevuse enda, praktilisest tegevusest aga saab meile lisaks tegutsemisele osaks kas rohkem või vähem.”³⁰⁵

Thomas kommenteerib taas autorile truuks jäädes:

“Ta esitab “Nähakse aga kindlasti jne” juures viienda argumendi. I raamatus on ju näidatud, et õnn on niivõrd enda tõttu ihaldatav, et pole mingil moel ihaldatud teiste asjade tõttu. Ent see on ilmne üksnes tarkuse kontemplatsiooni juures, mida selle enda tõttu armsaks peetakse ja mitte millegi muu tõttu. Mitte midagi ju ei lisandu inimesele tõe kontemplatsioonist peale tõe kontemplatsiooni enda, kuid välistest toimingutest saab inimene peale nende enda alati juurde rohkem või vähem, seda, mis on austatud või lugupeetud teiste poolt. Tark ei saa oma kontemplatsioonist midagi juurde, mis nüüd ulatuks välise tegevuseni, muidu kui juhuse läbi, niivõrd kui kontempleritud tõe teistele teatavaks saab. Seetõttu on ilmne, et õnn seisneb kõige enam kontemplatsiooni tegevuses.”³⁰⁶

Aristoteles jätkab:

„Õnn näib sisalduvat jõudeajas: me laseme end tegevusest haarata, selleks, et hiljem jõude olla ja võitleme selleks, et rahu saada. Praktiliste tegevustega seostuvad loomutäiuse liigid avalduvad toimimisenäriigi- ja sõjaasjanduses, ...

considerationem veritatis, quia interdum unus videt quod alteri, licet sapientiori, non occurrit. Et quamvis sapiens ab aliis iuветur, tamen inter omnes ipse per se magis sibi sufficit ad propriam operationem. Et sic patet, quod maxime in operatione sapientiae invenitur felicitas.” *SLE X*, 10. 147–182.

³⁰⁵ Aristoteles, 1996, lk 228. Thomase kasutatud Aristotelese tekst: „Videbitur autem utique ipsa sola propter se ipsam diligi. Nihil enim ab ipsa fit praeter speculati, ab operabilibus autem vel plus vel minus acquirimus praeter actionem.“ *SLE NE X*, 10. 1177b1–b4.

³⁰⁶ „Quintam rationem ponit ibi, videbitur autem utique et cetera. Ostensum est enim in primo, quod felicitas est ita per se appetibilis, quod nullo modo appetitur propter aliud. Hoc autem apparet in sola speculatione sapientiae, quod propter seipsam diligatur et non propter aliud. Nihil enim homini accrescit ex contemplatione veritatis praeter ipsam veritatis speculationem. Sed ex exterioribus operabilibus semper homo acquirit aliquid praeter ipsam operationem, aut plus aut minus; puta honorem et gratiam apud alios, quae non acquirit sapiens ex sua contemplatione, nisi per accidens, in quantum scilicet veritatem contemplatam aliis enunciat, quod iam pertinet ad exteriorem actionem. Sic ergo patet quod felicitas maxime consistit in operatione contemplationis.“ *SLE X*, 10. 183–197.

Seega tõusevad esile loomutäiusele vastavate tegevuste hulgast ülluselt ja ulatuselt riigi- ja sõjaasjandus, kuid nad ei jäta jõudeaega ning taotleavad mingeid muid lõppeesmärke ega ole iseenesest valimisväärsed. Mõistusega seotud toiming aga, olles vaimutöö, näib pingutuse poolest esile tõusvat ega taotle peale iseenda mingit lõppeesmärki, sisaldades talle eriomast täielikku naudingut, see aga innustab toimingut. Niisugusest toimingust paistabki lähtuvat see, kui piirduakse endaga, ollakse jõude ja inimese kombel koormusest vaba, ning kõik muu, mida omistatakse täiuslikult õnnelikule inimesele. See olekski inimese jaoks täielik õnn, mis haaraks kogu eluaja lõpuni, sest õnne juurde ei kuulu midagi, mis oleks ebatäielik.³⁰⁷

Siin on Thomas võtnud selgitada oma kommentaari ühes lõigus väga mahuka tekstiosa. Meid huvitab lõigu lõpuosa:

„... Kuid intellekti tegevus, mis on kontemplatiivne, näib eelnevatest tegevustest erinevat mõistuse püüdluse poolest. Seepärast, et inimene pühendab end niisugusele tegevusele kahtlemata selle tegevuse enda tõttu, nii et ta ei ihka ühtegi muud eesmärki peale iseenda. Niisugune tegevus ju sisaldab oma naudingut, mis tuleneb sellest endast ja soodustab seda. Nõnda on seega ilmne, et selline intellekti kontemplatiivne tegevus toob silmnähtavalt esile õnnelikule inimesele omased omadused: nagu eneseküllasus, jõudeaja omamine ja töö mittetegemine. Seda ma ütlen niivõrd, kuivõrd see on võimalik inimesele tema surelikus elus, kus sellised asjad pole täiuslikult võimalikud. Nõnda järelikult seisneb inimese täiuslik õnn intellekti kontemplatsioon, kui seda toetab elu

³⁰⁷ Aristoteles, 1996, lk 228–229. Thomase kasutatud Aristotelese tekst: „Videturque felicitas in vacation esse; non vacamus enim ut vacemus et bellamus ut pacem ducamus. Practicarum quidem igitur virtutum in politicis vel bellicis operationes, ... Si utique eas quidem quae secundum virtutes actiones politicae et bellicae pulcritudine et magnitudine praecellunt, haec autem non vacantes et finem aliquem appetunt et non propter se ipsas sunt eligibiles, intellectus autem operatio studio differre videtur speculativa existens et praeter ipsam nullum appetere finem habereque delectationem propriam, haec autem coauget operationem, et per se sufficiens utique et vacativum utique et illaboriosum ut humanum et quaecumque alia beato attribuuntur, secundum hanc operationem apparent entia, perfecta igitur felicitas haec utique erit hominis, accipiens longitudinem vitae perfectam; nihil enim imperfectum est eorum quae felicitatis. “ *SLE NE X*, 10. 1177b4–b26.

pikaajalisus. See siiski on vajalik olemaks õnnelik hästi, kuna mitte miski, mis kuulub õnne juurde ei tohiks olla ebatäiuslik.³⁰⁸

Thomas ei ole autorile suurt midagi juurde lisanud. Elu pikaajalisus või siis pikaajalisus ei pruugi olla kohane jõudeaja kontekstis, sest vanadusega kaasnevad sageli haigused, ent kestvus on nii Aristotelesele kui Thomasele hüve iseenesest.

Aristoteles jätkab siit:

„Selline elu aga oleks kõrgem, kui inimesele vastav. Kuivõrd ta on inimene, ei saa ta niiviisi elada muidu, kui temas ei leidu midagi jumalikku – niivõrd, kui see tõuseb esile mitmeosalisest loomusest, sedavõrd ka vastav toimimine, võrreldes sellega, mis lähtub muust loomutäiusest. Seega, kui mõistus on inimese suhtes jumalik, siis on jumalik ka sellele vastav elu inimliku elu suhtes.“³⁰⁹

Thomas kommenteerib seda teoloogilisteks tõlgendusteks avatud lõiku taas vastisegi filosoofiale truuma õpilasena kui Aristoteles ise:

„Seejärel öeldes „Niisugune elu aga igal juhul jne“ ta näitab, kuidas selline kontemplatiivne elu sisaldub inimeses. Esiteks ta selgitab teema üldist esitust. Teiseks, „Ei tule aga teha nende järgi, kes veenavad jne“ juures [vt järgmine lõik] ta lükkab tagasi eksituse. Esiteks ta ütleb, et selline elu, milles on jõudeaega tõe kontemplatsiooniks on parem kui on seda elu, mis vastab

³⁰⁸ “Sed operatio intellectus, quae est speculativa, videtur a praemissis operationibus differre secundum rationem studii; quia scilicet homo vacat huiusmodi operationi propter seipsam, ita quod nullum alium finem praeter ipsam appetit. Habet etiam huiusmodi operatio propriam delectationem ex ipsa procedentem, quae auget eam. Sic igitur patet, quod secundum huiusmodi operationem speculativam intellectus manifeste apparent omnia existere in homine quaecumque solent attribui beato, scilicet quod sit per se sufficiens, et quod vacet, et quod non laboret. Et hoc dico quantum possibile est homini mortalem vitam agentis, in qua vita huiusmodi non possunt perfecte existere. Sic igitur in contemplatione intellectus consistit perfecta felicitas hominis dummodo adsit diuturnitas vitae. Quae quidem requiritur ad bene esse felicitatis, secundum quod oportet nihil eorum, quae pertinent ad felicitatem, esse imperfectum.” *SLE X*, 11. 60–78.

³⁰⁹ Aristoteles, 1996, lk 229. Thomase kasutatud Aristotelese tekst: „Talis autem utique erit melior vita quam secundum hominem. Non enim secundum quod homo est sic vivet, sed secundum quod divinum aliquid in ipso existit. Quanto autem differt hoc a composito, tanto et operatio ab ea quae secundum aliam virtutem. Si itaque divinum intellectus ad hominem, et quae secundum hunc vita divina ad humanam vitam.“ *SLE NE X*, 11. 1177b26–b31.

inimesele. Kuna inimene koosneb hingest ja kehast, omades meelelist ja intellektuaalset loomust, siis inimesele vastavat elu nähakse seisnevat selles, et ta mõistuse kohaselt korraldab oma meelelised ja kehalised seisundid ja tegevused. Ent vabaolek üksnes intellektuaalses tegevuses näib olevat kohane kõrgematele substantsidele, kelles on üksnes intellektuaalne loomus, milles inimene osaleb intellekti kaudu. Seetõttu selgitades öeldut, ta lisab, et inimene, kes elab sellisel viisil, see tähendab vabana kontemplatsioonis, ei ela nagu inimene, kes on ühendus mitmesugususest [hing ja keha], vaid justkui ilmneks temas midagi jumalikku, osaledes jumaliku intellekti sarnasuses. Seepärast, nii nagu intellekti peetakse selle puhtuses erinevaks hinge ja keha ühendusest, nii erineb kontemplatiivne tegevus tegevusest, mis järgib moraalset voorust ja mis õieti on inimesele omane. Järelikult, nii nagu intellekt on võrreldes inimesega midagi jumalikku, nii ka intellektile vastav kontemplatiivne elu on võrreldes moraalse eluga, inimliku elu suhtes jumalik.³¹⁰

Aristoteles võtab eelöeldu kokku:

„Ei tule aga teha nende järgi, kes veenavad mõtlema inimese kombel, kuna ollakse inimesed, ja sureliku kombel, kuna ollakse surelikud, vaid tuleb püüelda surematuse poole nii palju kui võimalik ja teha kõik, elamaks kõige tähtsama järgi, mis meis on – isegi kui seda on vähesel määral, ületab see kõike tunduvalt

³¹⁰ „Deinde cum dicit: Talis autem utique etc., ostendit qualiter huiusmodi vita contemplativa se habeat ad hominem. Et primo ostendit propositum. Secundo excludit errorem, ibi, oportet autem non secundum suadentes et cetera. Dicit ergo primo, quod talis vita, quae vacat contemplationi veritatis, est melior quam vita quae est secundum hominem. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, habens sensitivam naturam et intellectivam, vita homini commensurata videtur consistere in hoc, quod homo secundum rationem ordinet affectiones et operationes sensitivas et corporales. Sed vacare soli operationi intellectus videtur esse proprium supernarum substantiarum in quibus invenitur sola natura intellectiva, quam (homo) participat secundum intellectum. Et ideo manifestans quod dictum est, subdit quod homo sic vivens, scilicet vacando contemplationi, non vivit secundum quod homo, qui est compositus ex diversis, sed secundum quod aliquid divinum in ipso existit, prout scilicet secundum intellectum divinam similitudinem participat. Et ideo quantum intellectus in sua puritate consideratus differt a composito ex anima et corpore, tantum distat operatio speculativa ab operatione quae fit secundum virtutem moralem, quae proprie est circa humana. Sicut ergo intellectus per comparisonem ad hominem est quiddam divinum, ita et vita speculativa, quae est secundum intellectum, comparatur ad vitam moralem, sicut divina ad humanam.” *SLE X*, 11. 79–103.

suurema mõju ja väärtuse poolest. Tundub, et valitseva ja parema osa poolest igaüks see just ongi. Oleks siis imelik, kui ei valitaks mitte enda elu, vaid kellegi teise oma. Eelpoolõeldu sobib ka siia: see, mis on igaühele omane, on igaühes ka loomu poolest kõige tähtsam ja nauditavam, ning inimesel seega – mõistusel rajanev elu, kuna just see teeb inimeseks ja niisiis ka kõige õnnelikumaks.³¹¹

Thomas ei lähe ka siin Aristotelesest kaugemale:

„Siis öeldes „Ei tule aga jne“ ta lükkab tagasi mõnede eksituse, kes püüavad veenda, et inimene peab püüdma teada inimlikku tarkust ja surelikud surelikele kohast mõistmist. Seda oli ütelnud poeet Simonides, nagu on näha *Metafüüsika* algusest. Mille küll Filosoof ütleb olevat vale, kuna me peame püüdma niivõrd kui võimalik taotleda surematust ning oma kõik võimed rakendama selleks, et elada intellekti kohaselt, mis on kõige parem, mis inimeses on ja mis on kindlasti jumalik ja surematu. ... On ju öeldud IX raamatus, et igat asja peetakse esmajooneliseks selleks, mis on temas kõige tähtsam, kuna kõik muu selles on justkui selle [kõige tähtsama] instrumendid. Ja sel viisil, kui inimene elab intellekti tegevusele vastavalt, siis elab ta vastavuses eluga, mis on talle kõige kohasem. ... Nii seega on ilmne, et kui inimene on kõige enam intellekt, kuna see on temas kõige peamine, siis on intellektile vastav elu inimesele kõige meeldivam ja kõige enam talle kohane. Ei räägi see ka vastu sellele, mis eelpool öeldud, et [selline elu] ei ole vastav inimesele, vaid temast üle. Tõesti ei vasta see inimesele, niivõrd kui tal on [hinge ja keha] ühenduse loomus. Kuid see on kõige kohasem inimesele, pidades silmas seda, mis on temas kõige peamine. See, mis leitakse kõige täiuslikumana kõrgemates substantsides, ent inimeses ebatäiuslikult ja otsekui selles osaledes. Siiski on see väike osa suurem kui kõik teised osad

³¹¹ Aristoteles, 1996, lk 229. Thomase kasutatud Aristotelese tekst: „Oportet autem non secundum suadentes humana sapere hominem entem neque mortalia mortalem, sed, in quantum contingit, immortale facere et omnia facere ad vivere secundum optimum eorum quae in ipso. Si enim et mole parvum est, potentia et pretiositate multum magis omnibus superexcellit. Videbitur autem utique et unumquodque esse hoc, si quidem principale et melius; inconueniens igitur fiet utique si non sui ipsius vitam eligat, sed alicuius alterius. Quod et dictum prius, congruet et nunc: proprium enim unicuique, natura optimum et delectabilissimum est unicuique; et homini utique quae secundum intellectum vita, si quidem maxime hoc homo. Iste ergo et felicissimus.“ *SLE NE X*, 11. 1177b31–1178a8.

inimeses. Nõnda on järelikult ilmne, et see, kes on jõude tõe kontemplatsioonis, on kõige õnnelikum, niivõrd kui inimene selles elus õnnelik olla saab.³¹²

Aristotelese *Metafüüsikale* viidates kreeka lüürik Simonidese (u 556–u 468 e.Kr) nimetamine võib siin ehk näidata kas Thomase enda head Aristotelese tundmist või ka seda, et tal oli siiski mingi kreeka vm kommentaar kasutada.

Thomas puudutab veel ka edaspidi kontemplatsiooni, kuid ei lisa põhimõtteliselt midagi uut juba eelöeldule. Võrreldes aktiivset elu ja selle väliseid tegusid ning hüvesid kontemplatiivse eluga, toob ta välja veidi tugevama sõnastuse, milles nimetab intellektile kohast kontemplatiivset elu ja sellele vastavat õnne „eraldiseisvaks“ ning „Jumalikuks“.³¹³ Samas ei ütle ta sellega midagi enamat, kui oli öelnud Aristoteles, ning lisab, et nende sõnade täielikum seletus läheb kaugemale, kui antud kontekst seda võimaldaks, osutades siin Aristotelese teosele *Hingest*, kus seda lähemalt vaadeldakse.

Edasises arutluses jääb ta selle juurde, et aktiivse elu välised teod pigem takistavad kontemplatsiooni, põhjustades muret ja häirides meelt.³¹⁴ Siin on tähelepanuväärne, et *ST II-II*, q. 182 a. 3 co. toob välja ka aktiivse elu positiivse poole kontemplatiivse elu suhtes: „Teiselt poolt võib selles suhtes aktiivset elu vaadelda kui seda, mis hinge seesmisi kirgi vaigistab ja korrastab.“ (*Alio modo potest considerari*

³¹² „Deinde cum dicit: oportet autem etc., excludit quorundam errorem, qui suadebant, quod homo debeat intendere ad sapiendum humana et mortalis ad sapiendum mortalia. Et fuit hoc dictum Simonidis poetae, ut patet in principio metaphysicae. Quod quidem philosophus dicit esse falsum, quia homo debet tendere ad immortalitatem quantum potest, et secundum totum posse suum facere ad hoc quod vivat secundum intellectum, qui est optimum eorum quae sunt in homine, qui quidem est immortalis et divinus. ... Dictum est enim supra in IX quod unumquodque potissime videtur esse id quod est principalius in eo, quia omnia alia sunt quasi instrumenta illius. Et sic dum homo vivit secundum operationem intellectus, vivit secundum vitam maxime sibi propriam. ... sic igitur patet quod, si homo maxime est intellectus tamquam principalissimum in ipso, quod vita, quae est secundum intellectum, est delectabilissima homini, et maxime sibi propria. Nec hoc est contra id quod supra dictum est, quod non est secundum hominem, sed supra hominem: non est enim secundum hominem quantum ad naturam compositam, est autem propriissime secundum hominem quantum ad id quod est principalissimum in homine: quod quidem perfectissime invenitur in substantiis superioribus, in homine autem imperfecte et quasi participative. Et tamen istud parvum est maius omnibus aliis quae in homine sunt. Sic ergo patet, quod iste qui vacat speculationi veritatis est maxime felix, quantum homo in hac vita felix esse potest.“ *SLE X*, 11. 109–164.

³¹³ „Sed vita et felicitas speculativa quae est propria intellectus est separata et divina.“ *SLE X*, 12. 59–61.

³¹⁴ „Quinimmo potest dici, quod exteriora bona impediunt hominem a speculatione, propter sollicitudinem quae ex eis ingeritur homini, distrahens animum hominis ne totaliter possit speculationi vacare.“ *SLE X*, 12. 108–113.

vita activa quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat.) Kui eeldada, et Thomas rakendas dialektilist lähenemist autoriteedile, siis jääb arusaamatuks, miks Thomas seda siin ei tee.

Aristoteles jõuab oma arutluses jumalate toimimiseni, mis sisaldab ülimat õnne ja peaks seega olema seotud kontemplatsiooniga ja järeltab, et see, mis inimeste juures on sellele kõige lähedasem, tähendabki ühtlasi kõige suuremat õnne ja on seega teatud kontemplatsioon.³¹⁵ Thomas ei lase siingi jumalate läbi end ahvatleda teoloogiliste mõtiskluste valda, vaid järgib üldjoontes siiski Aristotelese enda öeldut.

Aristoteles lõpetab oma õnnekäsitluse, jättes selle viimaks ikkagi seotuks jumalatega:

„See, kes toimib mõistusest lähtuvalt ja sellele kuuletudes, paistab olevat parimate kalduvustega ja jumalaile armsaim, sest kui jumalad vähegi hoolivad inimeste asjadest, nii nagu see näib olevat, oleks ju tõenäoline, et nad tunnevad rõõmu ülimast ja kõige lähedasemast (selleks oleks aga mõistus) ja vastavad heateoga neile, kes seda kõige rohkem armastavad ning austavad, kuna need inimesed hoolitsevad selle eest, mis on jumalatele armas, tegutsedes õigesti ja üllalt. Täiesti selge, et see kõik kehtib esmalt just õpetlase juures – niisiis on ta jumalale kõige armsam ja sellisena järelikut ka kõige õnnelikum. Nii oleks õpetatud mees ka sel viisil ülimalt õnnelik.“³¹⁶

Thomas võtab selle kokku järgnevalt:

„Siis öeldes „Kuid intellektist lähtuvalt jne“ juures ta näitab, kuidas õnnelik omab ülimat, see tähendab Jumalat. Ja ütleb, et see, kes on õnnelik kontemplatiivses õnnes, kuna ta teostab oma intellekti tõe kontemplatsioonis ning viljeleb intellektuaalset hüvet, näib olevat kõige enam [Jumalaga] kohandunud, niivõrd kui ta on parim selles, mis inimeses on parim, ning on ka kõige enam armastatud Jumala poolt. Eeldades ju – nagu see ka tegelikult on – et Jumal on inimeste asjade suhtes muretsev ja ettenägev (*habet providentiam*), siis

³¹⁵ Aristoteles, 1996, lk 230–231.

³¹⁶ Aristoteles, 1996, lk 232. Thomase kasutatud Aristotelese tekst: „Secundum intellectum autem operans et hunc curans, et dispositus optime et Dei amatissimus videtur esse. Si enim quaedam cura humanorum a diis fit, quemadmodum videtur, et erit utique rationabile et gaudere ipsos optimo et cognatissimo, hoc autem utique erit intellectus; et diligentes maxime hoc et honorantes beneficiare, ut de amicis ipsis curantibus, et recte et bene operantes. Quoniam autem haec omnia sapienti maxime existunt, non immanifestum. Deo amatissimus ergo. Eundem autem verisimile et felicissimum. Quare, et si sic, erit sapiens maxime felix.“ *SLE NE X*, 13. 1179a23-32.

on mõistusepärane, et ta tunneb rõõmu sellest, mis on parim inimeses ning kõige enam lähedane ja sarnane talle endale. See osa on intellekt, nagu see ilmneb juba eelpool öeldust. Järelikult on mõistlik, et Jumal teeb head kõige enam neile, kes armastavad ja austavad intellekti, eelistades selle hüvesid kõigile teistele hüvedele. Nii nagu jumalad ise hoolivad inimestest, kes õigesti ja hästi toimivad. On aga ilmne, et kõik need omadused kuuluvad targale. Tark ju hindab kõrgelt ja austab intellekti, mida kõige enam inimlikest asjadest armastab Jumal. Ühtlasi toimib tark austustväärivalt ja õigesti. See võimaldab tal olla kõige armsam Jumalale. Ent inimene, keda kõige enam armastab Jumal, kes on kõige hüve allikas, on kõige õnnelikum. Seega võib öelda, selle põhjal, et inimese õnn on see, et ta on armastatud Jumala poolt ja tark on õnnelik ülimal määral. Sellest ilmneb, et Aristoteles peab inimese ülimaks õnneks tarkuse tegevust, mida ta määratleb kuuendas raamatus ja seda mitte toimiva intelligentsi katkematu toimimisena, nagu mõned seda ette kujutavad. Meil tuleb ka tähelepanu pöörata sellele, et ta ei pea täiuslikuks õnneks siinset elu, vaid sellist, mis võib osaks langeda inimlikule ja surelikule elule, öeldes varemalt I raamatus: „nimelt õndsad kui inimesed“.³¹⁷

³¹⁷ „Deinde cum dicit: Secundum intellectum autem etc., ostendit quomodo felix se habeat ad superiora, scilicet ad Deum. Et dicit quod felix felicitate speculativa, quia operatur secundum intellectum contemplando veritatem et curam suam appoint ad bonum intellectus, videtur esse optime dispositus, in quantum excellit in eo quod est optimum hominis, et etiam amantissimus Deo. Supposito enim, sicut rei veritas habet, quod Deus habeat curam et providentiam de rebus humanis, rationabile est quod delectetur circa homines de eo quod est optimum in eis et quod est cognatissimum, id est simillimum, Deo, quod quidem est intellectus, ut ex praemissis patet; et per consequens rationabile est quod Deus maxime beneficiat his qui amant intellectum et honorant, ipsum bonum intellectus omnibus praeferentes, quasi ipsi dii cutent de his qui sunt eis amici; rationabile etiam est quod beneficia conferant his qui recte et bene operantur. Manifestum est autem quod omnia praedicta conveniunt sapienti; sapiens enim diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas, sapiens etiam et recte et bene operatur. Relinquitur ergo quod ipse sit Deo amantissimus. Ille autem est felicissimus qui maxime amatur a Deo, qui est fons omnium bonorum. Relinquitur igitur quod, etiam secundum hoc quod felicitas hominis dicitur esse per hoc quod amatur a Deo, sapiens est maxime felix. Ex quo patet quod ultimam felicitatem humanam ponit Aristoteles in operatione sapientiae de qua supra in VI determinavit, non autem in continuatione ad intelligentiam agentem, ut quidam fingunt. Attendendum etiam quod in hac vita non ponit perfectam felicitatem, sed talem qualis potest competere humanae et mortali vitae; unde et supra in I dixit: „Beatos autem ut homines“. *SLE X*, 13. 104–144.

See on kommentaar, mis võtab kontemplatsiooni-teema kokku. Siin väärivad tähelepanu paar detaili. Esiteks leiame eeskujuliku näite nn *veritas rei* printsiibist (*sicut rei veritas habet*), millele ka Bourke osutas. Rakendades kõnealust printsiipi, loeb ta Aristotelese õpetusele sisse oma arvamuse, mis tugineb usule providentsist. Sellisena on siin näide Jenkinsi kolmandast glossiliigist – tendentslikust glossist. Teiseks on siin esindatud ka üks teine, oma moodi kummaline nähtus, mis tegelikult ilmneb ka teistes kohtades läbi kogu *SLE*. Thomase sõnakasutus Jumala puhul ei ole ühtlane. Ta kasutab Aristotelese eeskujul nii ainsust kui mitmust. Kui ta siin oleks järjekindel Aristotelese järgimises, siis oleks see lihtsalt respekt paganliku autori vastu. Kuid nagu ka eelpool esitatud lõigust nähtub, ei järgi ta siin alati Filosoofi sõnakasutust, osutades providentsi osas Jumalale, mitte jumalatele, nagu seda tegi Aristoteles. Viimaks on siin Thomas esitanud tendentsliku väite, nagu ei peaks Aristoteles täiuslikuks õnneks siinset elu, vaatamata *NE I* raamatus leiduvatele Filosoofi sõnadele: „... need on inimestena täiuslikult õnnelikud.“³¹⁸

*

Neljanda peatüki kokkuvõte. Kui me nüüd püüame kokku võtta seda, mida uut pakkus Aquino Thomase kontemplatsiooni-käsitluse vaatlemine *SLE*-s, siis peame tunnistama, et seda pole just palju. Pigem osutab see ühel või teisel moel juba olemasolevates uurimustes väljatoodule. Kuna aga uurimused on mitmeski osas vastakatel arvamustel, siis saab vaatluse tulemusi rakendada just eesmärgil leida juba olemasolevaile väidetele, kas täiendavat kinnitust või siis heita neile kahtlust.

Thomas rakendas *SLE*-s lõik-lõigulist kommenteerimisviisi. Ta püüdis siin esitada eelkõige Aristotelese enda mõtet, toetudes selleks enamasti Filosoofi enda sõnadele ning rakendades seeläbi valdavalt nn “konkordantsmeetodit”. Selline kommenteerimisviis oli omane Pariisi ülikooli kunstide teaduskonnale. Lähimaks kommentaariks tõlgendusviisi poolest on ehk R. Kilwardby kommentaar, mis omakorda järgis Averroese kommentaaride eeskujul, püüdes esile tõsta eelkõige Aristotelese enda suundumust (*intentio auctoris*).

Siiski leidub *SLE* kontemplatsiooni-käsitluses selles suhtes erandlikke kohti. Näiteks rõhutades intellekti objektide osas jumalike asjade tähtsust *SLE X*, 10. 90–91, läks Thomas selgelt kaugemale, kui seda võimaldasid Aristotelese otsesed sõnad. Selles kohas võime ehk ära tunda Jenkinsi kirjeldatud dialektilise lähenemise autoriteedile.

³¹⁸ Aristoteles, 1996, lk 24.

Ometi ei pidanud Thomas vajalikuks veidi hiljem käsitletavas naudingus ja kontemplatsiooni seose käsitluses jumalikest asjadest tulenevaid naudinguid kuidagi esile tõsta. Samas oli Thomas seda küllaltki intensiivselt rõhutanud oma *ST*-s (*ST* II-II, q. 180 a. 1 ja a. 7). Samasuguse võimaluse arendada Aristotelese arutluskäiku edasi tõe suunas pakkus ka aktiivse elu ja kontemplatiivse elu vaheliste suhete käsitus (*SLE* X, 12. 108–113), kus aktiivse elu positiivne võimalik roll jäi kommentaari sisse toomata. Sellekohaseks ootuseks annab põhjuse vastav mõttekäik *ST* II-II, q. 182 a. 3 co, kus aktiivset elu hinnatakse kui hinge seesmist kirgede vaigistajat ja korrastajat. Nii pakub aktiivse elu väärtusest möödaminek või selle mitte märkamine pigem tuge Bourke'i *SLE* varasema dateeringu hüpoteesile, kui eeldame, et Thomase enda arusaamine selles küsimuses polnud *SLE*-d kirjutades veel jõudnud *ST*-s väljendatuni. Ebajärjekindlus dialektilises interpretatsioonis võib osutada sellele, et kommentaariga on tegeletud mitmel korral ja pikema aja möödudes. Ka Bourke arvas, et on võimalik, et Thomas redigeeris oma varasemat Itaalias kirjutatud kommentaari hiljem Pariisis. Vaadates tööde mahtu, mida Thomas Pariisi teisel perioodil väidetakse olevat kirjutanud ning sellest tulenevat „jõudeaja“ defitsiiti, näib igati mõistetav ka ühtlustamata dialektiline lähenemine kommentaaris.

Thomase kontemplatsiooni-käsitluse viimane kommentaar *SLE*-s (X, 13. 104–144) pakkus meile näite *veritas rei* printsiibist, kus osutades sellele, kuidas asjad tõeliselt on, räägitakse providentsist. Lisaks esitab Thomas siin selgelt Aristoteleseit kaugemale mineva väite, et maine elu ei saa olla täiuslikult õnnelik, samal ajal kui *NE* I raamatus räägib Aristoteles otsesõnu sellise väite vastu. Viimast tõlgendust võib pidada kristlikuks jäljeks Thomase kommentaaris, mida oli selgelt väljendanud ka näiteks Augustinus.

Omamoodi arusaamatuks nähtuseks jäi Thomase ainsuse ja mitmuse kasutamine Jumala puhul, kus ta mitte alati ei järginud autorit ennast. Ka siin võib olla põhjuseks *SLE* kommentaari redigeerimine või sekretäride kasutamine Pariisi teisel perioodil, kus tööde inimvõimeid ületava mahu juures ei jäänud selliste üksikasjade läbimõtlemiseks ja ühtlustamiseks lihtsalt aega.

Viimaks veel üks tähelepanek *SLE*-st. *SLE* X, 10. 149 kasutas Thomas ladina keelde transkribeeritud kreeka sõna *autarchia*. On teada, et kreeka sõnade transkribeerimine oli omane Moerbeke Wilhelmile. Võibolla on siiski Thomase kasutada olnud Grosseteste tõlke redaktsioon mingil moel seotud Moerbekega? Näiteks võis Grosseteste tõlke redigeerijal olla kasutada ka mingid Moerbeke materjalid.

KOKKUVÕTE

Küsimused, mis kerkivad üles seoses Aquino Thomase kommentaaridega Aristotelese töödele, pakuvad kindlasti uurimisainest veel pikaks ajaks. Kui me räägime Euroopa kultuurist kui antiik-Kreeka ja kristliku kultuuri summast, siis üheks iseloomulikuks väljenduseks ning oluliseks teetähiseks sellises liitumisprotsessis on kahtlemata ka Thomase Aristotelese kommentaarid. Tegemist on kristlikus ajaloos küllaltki märkimisväärse arenguga, kus kristluseväline filosoofiline süsteem on viidud kooskõlla ristiusuga sellisel tasemel, et sellest sai hiljem koguni ühe suurima ja vanema kiriku ametlik filosoofia. Seistes tänapäeval silmitsi kultuuride ja filosoofiate pluralismi ja põimumisega, on kindlasti julgustav näha üht positiivset ja kristlikku usku viljastavat lõimumisprotsessi näidet ajaloos.

Käesoleva uurimuse teemaks oli Thomase kontemplatsiooni-käsitlus ja selle kujunemine, lähtudes tema kommentaarist *SLE* Aristotelese teosele *NE*. Töö eesmärgiks oli esitada kontemplatsiooni-käsitlus *SLE*-s ning leida ja määratleda Thomase enda vaadete ja kristliku konteksti mõju kommentaarile. Selleks, et antud eesmärgini jõuda, püstitati uurimisülesandena ka Thomase kommenteerimisprintsipiide, s.t Aristotelese tõlgendamispõhimõtete leidmine. Lisaks püüdis töö läheneda ka kommentaari eesmärgi, dateerimise ja lokaliseerimise küsimusele.

Thomase kontemplatsiooni-käsitlus *ST*-s näitab ilmekalt nii sisu kui vormi poolset sõltuvust Aristotelese *NE*-st. Aristotelese tsitaadid on samaväärsetena kõrvuti Augustinuse, Gregorius Magnuse, Dionysios Areopagita ja Piibli tsitaatidega. Samal ajal ei näe me sellist valdavalt teoloogilisi ja filosoofilisi autoriteete ühendavat tsitaatide kasutust Thomase *SLE*-s. Tegelikult ei saa me *SLE* kontemplatsiooni-käsitluses välja tuua midagi, mis viitaks selle sõltuvusele *ST*-st.

Thomas kasutas oma *SLE* kommenteerimisel nn sõna-sõnalist või õigemini lõik-lõigulist kommenteerimisviisi, püüdes esile tõsta eelkõige Aristotelese enda suundumust (*intentio auctoris*) ning toetudes selles enamasti Filosoofide endale. Selline kommenteerimisviis on võtnud mõõtu eelkõige Averroese kommentaaridest ning on seotud pigem Pariisi ülikooli kunstide teaduskonna traditsiooniga.

Ometi leidub *SLE* kontemplatsiooni-käsitluses selles suhtes ka erandlikke näiteid, mis osutavad kommenteerija enda kristliku mõttemaailma mõjule Filosoofi tõlgenduses. Sellistes kohtades võib ära tunda Jenkinsi kirjeldatud dialektilise lähenemise autoriteedile. Siiski ei saa öelda, et Thomas kasutas autoriteedi dialektilist interpretatsiooni süstemaatilise järjekindlusega. *SLE* kontemplatsiooni-käsitlus pakub mitmeid võimalusi arendada Aristotelese arutluskäiku edasi suunas, mis viib küsimuse n-ö tõe lähemale. Selliste kasutamata võimalustena võib antud seoses esile tõsta Jumala-kontemplatsioonist tuleneva naudinguga ja aktiivse elu positiivse külje, mis olid rõhutatult välja toodud *ST*-s. Kristliku maailmapildi otseseks mõjaks tuleb lugeda täiusliku õnne võimalikkuse eitamist maises elus. Ka mõttekäik Jumala providentsist kui eeskujulik näide nn *veritas rei* printsiibi kasutamisest *SLE*-s, on selge teoloogiline lisand. Tõsi, siin hoidus Thomas selle omistamisest Aristotelesele. Thomas ei erista filosoofilist ja teoloogilist kontemplatsiooni, nagu seda tegi tema õpetaja Albertus Magnus. Need on pigem ühendatud, sisaldades mõlemaile iseloomulikke elemente.

ST-st sisulise sõltuvuse jälgede puudumine *SLE* interpretatsioonis võib viidata selle varasemale valmimisajale võrreldes *ST*-ga. Ebajärjekindlus dialektilises interpretatsioonis võib osutada ka sellele, et kommentaariga on tegeletud mitmel korral ja pikema aja möödudes. Ka sõna „Jumal“ ainsuse ja mitmuse ebaühtlane kasutus, mis ei järgi otseselt ka Aristotelese sõnavalikut, näib osutavat kommentaari valmimisele ajal, mil põhjalik süvenemine oli raskendatud ning võimalikule töö redigeerimisele, kas Thomase enda või sekretäride käe läbi.

Thomase kasutada olnud tõlkes pakub aga ladina keelde transkribeeritud kreeka sõna *autarchia* kaudselt toetust seisukohale, et tõlge võis otseselt või kaudselt siiski olla seotud Moerbeke Wilhelmi tööga, kes eriomaselt kreeka sõnu oma tõlgetes häälduse järgi ladina keelde ümber pani.

Käesolev uurimus kinnitab seega püstitatud hüpoteesi, et Thomase Aristotelese kontemplatsiooni-käsitluse tõlgendus *SLE*-s püüab vaatamata mõnede kristlike elementide sisselugemisele sellesse eelkõige esile tõsta Filosoofi enda suundumust. Üksikud erandid siin ei anna alust rääkida järjekindlast dialektiliselt lähenemisest autoriteedile. *SLE* kirjutamise põhjuste, koha ja aja osas leiab kinnitust pigem Bourke'i seisukoht, et *SLE* esialgne versioon valmis varasemal ajal, 1259–1269 loengumaterjalina noorte munkade õpetamisel ning et Thomas võis seda ise või koos sekretäride abiga hiljem nn Pariisi teisel perioodil 1269–1272 redigeerida.

Antud töö võiks toetada edasist uurimist kolmel suunal: (1) Thomase kontemplatsiooni-käsitluse kujunemise põhjalikum uurimine, mis võtab aluseks juba kõik vastavat teemat käsitlevad Thomase kirjutised; (2) järgmiste sisuliste üksikküsimuste käsitlemine *SLE*-s, mis võimaldaks heita põhjalikuma pilgu Thomase interpreteerimisprintsiipidele tema kommentaarides ning püüda just sisulistest küsimustest lähtuvalt leida vihjeid kommentaari kirjutamise põhjuste, aja ja koha suhtes; ning (3) vaadelda Tallinna dominiiklaste kloostri raamatukogu säilinud käsikirju, püüdmaks leida neis jälgi Thomase kontemplatsiooni-käsitluse mõjust või vastavast keskaegsest mõttevahetusest üldse.

KIRJANDUS

A. ALLIKAD

ANSELM von Canterbury 1993. *Cur deus homo*. Lateinisch und Deutsch. München: Kösel-Verlag.

ARISTOTELES 1996. *Nikomachose eetika*. (Tlk Anne Lill). Tartu: Ilmamaa.

AQUINO, Thomas. 1993. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. (trans. C. I. Litzinger, O.P.). Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books.

AQUINO, Thomas. 1994. *Summa paganate vastu* Esimene raamat. Peatükid X–XII, XV [Jumalatõestused]. – (Tlk Anu Treikelder ja Ülo Treikelder). *Akadeemia*, 1994, nr 7, lk 1373–1390.

INTERNET:

AQUINO, Thomas. 1856. *Scriptum super Sententiis. Textum Parmae 1856 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.* [<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/snp0000.html>] (07.04.2004)

AQUINO, Thomas. 1969. *Sententia libri Ethicorum. – Opera omnia. Iussu Leonis XIII P. M. edita.. Tomus XLVII. Cura et studio fratrum praedicatorum.* Volumen I / II. Romae, ad Sanctae Sabinae. [<http://gallica.bnf.fr/>] (2002)

AQUINO, Thomas. 1961. *Summa contra Gentiles. – Textum Leoninum emenandum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.* [<http://www.unav.es/filosofia/amicis/scg1001.html>] (2004)

AQUINO, Thomas. 1888. *Summa Theologiae. – Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.* [<http://www.unav.es/filosofia/amicis/sth0000.html>] (2004)

AUGUSTINUS, Aurelius. De Civitate Dei. [<http://www.ac-nice.fr/philo/textes/Augustin-DeCivitateDei/Augustin-DeCivitateDei.htm>] (2004)

B. SEKUNDAARKIRJANDUS

ADAMS, Don. 1991. "Aquinas on Aristotle on Happiness". – *Medieval Philosophy and Theology*, no. 1, pp. 98-118.

AERTSEN, Jan A. 1998. „Aquinas’s philosophy in its historical setting“. – Rmt: *Cambridge Companion to Aquinas*. (vt), pp. 12–37.

ANDRESEN, Carl., RITTER, Adolf, Martin. 2000. *Kristluse ajalugu*, I/2: Varakeskaeg – kõrgkeskaeg. Teoloogiline Raamatukogu. Tartu: Greif.

BLACKBURN, Simon. 2002. *Oxfordi filosoofialeksikon*. Tallinn: Vagabund.

BOURKE, Vernon J. 1947. *St. Thomas and the Greek Moralists*. Milwaukee: Marquette University Press.

BOURKE, Vernon J. 1974. „The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas“ – Rmt: *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*. Ed. by A. A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, pp. 239-259.

BRADLEY, James E. MULLER, Richard A. 1995. *Church History. An Introduction to Research, Reference Works, and Methods*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids.

BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonino. 2002. „Intellektuaal“. – Rmt: *Keskaja inimene*. Koost. Jacques Le Goff. Tallinn: Avita.

BURRELL, David B. 1979. *Aquinas. God and Action*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Cambridge Companion to Aquinas. Ed. by Norman Kretzmann and Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600. Ed. by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- CELANO, Anthony J. 1986. „The „finis hominis“ in the thirteenth century commentaries on Aristotle’s *Nicomachean Ethics*“. – *Archives d’histoire doctrinale et littéraire de moyen âge*, 55, pp. 23-53.
- CHENEVAL, Francis., IMBACH, Ruedi. 1993. „Einleitung“. – Rmt: *Thomas von Aquin. Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*. Hrsg. übers. und eingel. von Francis Cheneval und Ruedi Imbach. Klostermann-Texte : Philosophie. Frankfurt am Main: Klostermann. XIII–LXX.
- COPLESTON, F. C. 1955. *Aquinas*. London: Penguin Books.
- DOD, Bernard G. 1997. „Aristoteles Latinus“. – Rmt: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. (vt), pp. 45–79.
- DOIG, James C. 2001. *Aquinas’s Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*. The New Synthese Historical Library, vol. 50. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- ESCHMANN, I. T. 1994. „A Catalogue of St. Thomas’s Works“. – Rmt: Etienne Gilson. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, Indiana 46556: University of Notre Dame Press, pp. 381–430.
- GASSER, Walter. 2002. „Wesen und Praxis christlicher Kontemplation“. – *VBG-Manuskript 1/02*.
- GILSON, Etienne. 1994. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, Indiana 46556: University of Notre Dame Press.
- HAREN, Michael. 1992. *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan.
- JAFFA, Harri V. 1952. *Thomism and Aristotelism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- JENKINS, John. 1996. „Expositions of the Text: Aquinas’s Aristotelian Commentaries“. – *Medieval Philosophy and Theology*, no. 5, pp. 39-62.
- KLEBER, Herman. 1988. *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 31. Münster: Aschendorf.

KOLK, Kaspar. 2002. "Tarkuse seitse sammast. Milleks on ja kust on pärit *septem artes liberales*". – Rmt: *Techne*. Koost. Mart Jaanson, Monika Kaldau, Janika Päll. Tallinn: Scripta Musicalia, lk 72–82.

LEONHARDT, Rochus. 1998. *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problem*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 68. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

LILL, Anne. 1996. "Saateks". – Rmt: Aristoteles. *Nikomachose eetika*. Tartu: Ilmamaa, lk 349–387.

LOHR, Charles H. 1997. „The medieval interpretation of Aristotle“. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. (vt), pp. 80–98.

LOUTH, Andrew. 1992. "Mystik II". – Rmt: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 547–580.

MAURER, Armand A. 1982. *Medieval Philosophy*. 2nd ed. With Additions, Corrections and A Bibliographic Supplement. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

McCLUSKEY, Colleen. 2000. „Happiness and Freedom in Aquinas’s Theory of Action“. – *Medieval Philosophy and Theology*, no. 9, pp. 69–90.

McINERNEY, Ralph. 1993. „Foreword“. – Rmt: St. Thomas Aquinas. *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, pp. IX–X.

McINERNEY, Ralph. 1997. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Rev. ed. Washington, D.C.: The Catholic University of American Press.

OWENS, Joseph. 1974. „Aquinas as Aristotelian Commentator“. – Rmt: *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*. Ed. by A. A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, pp. 213-238.

OWENS, Joseph. 1998. „Aristotle and Aquinas“. – Rmt: *The Cambridge Companion to Aquinas*. (vt), pp. 38–59.

PANNIER, Russel. 2000. „Aquinas on the Ultimate End of Human Existence“. – *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*. no. 3:4, pp. 169–194.

PIEPER, Josef. 1998. *Happiness and Contemplation*. South Bend, Indiana: St. Augustine’s Press, Inc.

REBANE, Siiri. 2002. *Animadversiones criticae de vita Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni ordinis fratrum praedicatorum, episcopi, cum consideratione rerum quarundam Livonicarum*. Tartu Ülikooli usuteaduskonna kirikuloo õppetool. Tartu. [bakalaureusetöö].

REBANE, Siiri. 2003. „Kes ütles, et Tallinna Mauricius oli Albertus Magnuse õpilane?“ – *Acta Historica Tallinnensia* nr 7, lk 3–14.

RUH, Kurt. 1996. *Geschichte der abendländischen Mystik*. München: C.H.Beck.

SALUMAA, Elmar. 1991. *Antiikfilosoofia ajalugu*. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised –V. Tallinn: Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Konsistoorium.

SENECA, Lucius Annaeus. 1996. *Moraalikirjad Luciliusele*. (Tlk Ilmar Vene). [Tartu]: Ilmamaa.

SIRKEL, Riin. 2002. *Aquino Thomase traktaadi Olevast ja olemusest teaduslikult kommenteeritud tõlge eesti keelde*. Tartu Ülikooli filosoofia osakonna filosoofia ajaloo õppetool. Tartu. [bakalaureusetöö].

SCHUSTER, Heinz. 1986. „Beschauung“. – Rmt: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2. Freiburg: Herder, S. 288–189.

STUMP, Eleonore. 2002. „Dialektika“. (Tlk Triinu Pakk-Allmann) – *Akadeemia*, nr 6, lk 1257–1282.

TRACEY, Martin J. 2001. „Albert’s Readings of Aristotle’s Moral-Philosophical Treatises on Pleasure vis-à-vis: Three Recent Perspectives on his Thought“. – Rmt: *Albertus Magnus. Zum Gedanken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Bd. 10. Hrg. v. Walter Senner u.a. Berlin: Akademie-Verlag, S. 311–325.

WALLACE, William A. 1982. „Aristotle in the Middle Ages“. – Rmt: *Dictionary of the Middle Ages*, Ed. by Joseph R. Strayer, vol. 1. New York.

WEISHEIPL, James A. 1983. *Friar Thomas D’Aquino. His Life, Thought, and Works*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.

WIELAND, Georg. 1997a. „Happiness: the perfection of man“. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. (vt), pp. 673–686.

WIELAND, Georg. 1997b. „The reception and interpretation of Aristotle’s *Ethics*“. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. (vt), pp. 657–672.

INTERNET:

Bibliographia Thomistica. [<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctbiblio.html>] (2004)

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. [<http://www.bautz.de/bbkl/>] (2004)

Commonly Used Abbreviations for *Cistercian Studies Quarterly*. [<http://www.monks.org/csq/Abbreviations.pdf>] (2004)

Liste lateinischer Autoren des 13. Jahrhunderts (ca. 1170-1320). [<http://www.phil.uni-erlangen.de/~p2mitlat/liste/Autoren.htm#Liste>] (2004)

„Mauritiuse Traditsioon“. [http://www.mauritanum.edu.ee/eesti/traditsioon_set.html] (14. 03. 2004)

The Catholic Encyclopedia. [<http://www.newadvent.org/cathen/>] (2004)

WOODS, Richard. “Dominican Contemplative Tradition”.

<http://www.domcentral.org/prov/Chapter/prov2003/woodsmystical.pdf> (12.04.2004)

AQUINO THOMAS' *SENTENTIA LIBRI ETHICORUM* AND CONTEMPLATION

Summary

The issues arising in connection with Thomas Aquinas's expositions to the works of Aristotle will continue to provide input for research for many years to come. If the European culture is approached from the point of view of it being the sum of the culture of ancient Greece and Christian culture, then one characteristic of this merger is Thomas' comments. This development is one of the most interesting ones in the history of Christianity in which a pagan philosophical conception has been harmonized with Christian Thought on a level that it later became the official philosophy of one the biggest and oldest churches in the world. As we today face the developments of pluralism and intertwining of different cultures and philosophies, it is most certainly a relief to be able to refer to one positive process of intertwining in history.

The theme of the research is Thomas' view of contemplation and the development of his approach based on his commentary *Sententia libri Ethicorum (SLE)* on the *Nichomachean Ethics (NE)* by Aristotle. As we define the field of science, it is suggested that this research best meets the criteria for the "History of Christian thought". The research method is based on the research in use "general/special" model aiming towards the "integral" or "organic" model. The main source for this research is *Editio Leonina NE* commentary publication *SLE*. The additional source, used as a source for comparison of the main source, is *Summa Theologiae (ST)*.

The aim of the research is to present how contemplation is discussed in *SLE* and to identify Thomas Aquino' personal views and the influence of Christian context on the commentary. In order to reach this goal, it is necessary to identify Aquino Thomas' principles of Aristotle' interpretation. Furthermore, this paper seeks to address issues related to the aim of commentaries, and the time and place when and where it was written.

This paper consists of four chapters, moving from the more general treatment of the historical background towards the specific area of research, finally discussing how contemplation is viewed in *SLE*. Chapter (1) gives an overview of how Aristotle was received in the middle ages until the 13th century. The author of the paper briefly discusses the history of the translation, its reception in the universities and how it was mainly interpreted. Chapter (2) focuses on Thomas Aquinas's contact with Aristotle, giving an overview of Thomas' commentaries to the work of Aristotle and attempts to identify the principle employed by Thomas in his interpretations. Chapter (3) concentrates on the interpretation of *NE* and the central issues of *SLE* are reached. Chapter (4) investigates the issues of happiness and views on contemplation before Thomas' time, during his time and how Thomas views these issues in his *SLE*.

It is suggested that the method used by Thomas Aquinas in his commentaries of *SLE* is that of word-by-word or passage-by-passage, thus attempting to emphasize Aristotle's point of view (*intentio auctoris*), often relying on the Philosopher himself. Nevertheless, there are exceptions in the view of contemplation in the *SLE* where it is possible to identify a dialectic approach to authority as described by J. Jenkins. However, it is not possible to say that Thomas used the dialectic approach systematically. The view on contemplation in *SLE* suggests several options for the development of Aristotle's reasoning which lead closer to the question of truth as it is presented in the *ST*. Nonetheless, Thomas has not made use of these suggestions. This aspect can probably suggest that *SLE* was written before *ST*. The discrepancy in the dialectic interpretation might also indicate that the commentaries were written and revised over a longer period of time. One instance which refers to a later revision of the Commentaries at the time when it was not possible to devote undivided attention to the revision is the use of the word *God* in singular and in plural.

Therefore, this research confirms the hypothesis that Thomas Aquinas' interpretation of Aristotle' view of contemplation in *SLE* aims to, in spite of some Christian elements, primarily emphasize the Philosopher's approach (*intentio auctoris*). It is suggested that only couple of exceptions do not allow assumptions of systematic dialectic approach towards authority. Rather, it is suggested that Bourke's view about the reasons for writing *SLE*, when and where it was written were confirmed, i.e., the first draft of *SLE* was written earlier than generally thought, from 1259 to 1269 and it might have been Thomas himself or with the help of his secretaries who revised the *SLE* later during his so-called second period of Paris from 1269 to 1272.

This research paper could provide support for further research in the following three areas: (1) a more thorough investigation into the development of Thomas' view on contemplation that would then be based on all the texts by Thomas that discuss the topic under question; (2) the investigation of the essential issues in the *SLE* which allows to have a closer look on Thomas' principles of interpretation in his commentaries, and attempt to identify from the essence of the text the clues related to the reasons for writing the *ESL* and when and where it was written; and (3) the investigation of potential influence of Thomas' view on contemplation in the manuscripts of the library of the dominican abbey in Tallinn.