

Sattumaa vai johdatusta?

Jumalan kaitselmus ja tahdonvapaus skolastisessa teologiassa

JOHDANTO

Oppi Jumalan kaitselmuksesta¹ muodostaa filosofisessa teologiassa eräänlaisen jatkeen opille luomisesta. Kaitselmuksen opin mukaan Jumala ei luomisen jälkeen jätä maailmaa oman onnensa nojaan, vaan ohjaa sitä erehtymättömästi suuntaan, jonka Jumala tietää olevan luomakunnalle parhaaksi. Näin ollen klassisessa teologiassa oppi Jumalan kaitselmuksesta on voitu johtaa Jumalan kaikkietävydestä (*omniscientia*), kaikkivoipuudesta (*omnipotentia*) ja siitä, että Jumala on korkein hyvä (*summum bonum*). Näitä kolmea jumalallista attribuuttia kristillisen teologian valtavirta on pitänyt luovuttamattomina.²

Oppi kaitselmuksesta on herättänyt runsaasti mielenkiintoa viimeaikaisessa uskonnonfilosofisessa keskustelussa. Yksi modernin keskustelun keskeisistä kysymyksistä on ollut, sisältyykö Jumalan kaitselmukseen pettymyksen tai virheen mahdollisuus. Esimerkiksi William Hasker on kannattanut näkemystä, jonka mukaan Jumala voi pettyä (risky providence). Haskerin mukaan Jumalan pitäisi aktiivisesti määrätä joka ikinen tapahtuma haluamallaan tavalla, jotta hän voisi varmasti välttyä virheiltiltä ja pettymyksiltä. Näin ollen oppi täysin erehtymättömästä kaitselmuksesta tekisi ihmisen tahdonva-

puuden puolustamisen mahdottomaksi ja esimerkiksi vastuu ihmisten synneistä siirtyisi oikeastaan Jumalalle. Näitä johtopäätöksiä Hasker pitää absurdeina. Vastakkaista kantaa, riskitöntä kaitselmusta (risk-free providence), puolustanut Paul Helm on vedonnut perusteluissaan enemmän klassisiin ja luovuttamattomiin Jumalan attribuutteihin, joista hänen mukaansa oppi riskittömästä kaitselmuksesta seuraa loogisella välttämättömyydellä.³

-
- 1 Termi kaitselmus (lat. *providentia*; kreik. *pronoia*) ei esiinny Vanhassa eikä Uudessa testamentissa. Sen sijaan se mainitaan kahdesti Vulgataan kuuluvassa apokryfisessä Viisauden kirjassa. Lisäksi ajatus Jumalan kaitselmuksesta on selvästi läsnä koko Raamatun kaanonissa. Ks. esim. Jer. 18:6; Matt. 6:26–34.
 - 2 Myöhäiskeskiajalla esimerkiksi Rikhardus Mediavilla (k. 1302–1308) määritteli kaitselmuksen Jumalan kaikkietävydestä, kaikkivoipuudesta ja täydellisestä hyvyydestä seuraavaksi attribuutiksi. Richardus de Mediavilla, *Sentenssikommentaari* 1 d. 39 a. 2 q. 2 (s. 349): ”Praeterea certum est, quod Deus est rex omnipotens, et omnisciens, et optimus. In regno autem talis Regis, nihil sine eius providentia geritur: quia cum sit omnisciens, omnia scit ordinare, et disponere, cum sit optimus rectum ordinem, et bonam dispositionem, vult in omnibus facere, et cum sit omnipotens, hanc dispositionem potest exequi.” Tähän tapaan määrittelee klassisen teorian Jumalan kaitselmuksesta myös Notre Damen yliopiston filosofian professori Thomas P. Flint. Flint 2010, 329–330.
 - 3 Hasker & Helm, 2003.

Modernissa kaitselmusta koskevassa debatissa esiintyy paljon samoja teemoja kuin myöhäiskeskiajalla. Erityisesti kysymykset tahdonvapauden ja kaitselmuksen yhteensovittamisesta ja kaitselmuksen suhteesta muihin Jumalan attribuutteihin olivat ajankohtaisia jo 1200- ja 1300-luvuilla. Modernilla terminologialla puhuen myöhäiskeskiajan ajattelijat, skolastikot, olivat kuitenkin yksimielisiä kaitselmuksen riskittömyydestä. Käsitystä, jonka mukaan kaikkietävä ja kaikkivoipa Jumala voisi pettyä tai erehtyä, pidettiin keskiajan katolisessa teologiassa harhaoppisena.

Kuten Hasker on modernissa keskustelussa osoittanut, herättää Jumalan erehtymisen mahdollisuuden kieltäminen kysymyksen ihmisten vapauden mahdollisuudesta. Myös filosofisen teologian historiassa kaitselmus kytkeytyy läheisesti kysymyksiin vapaasta tahdosta ja determinismistä. Mikäli Jumalan kaitselmus ulottuu luodun maailman pienimpiin yksityiskohtiin asti, mitä tilaa jää ihmisen vapaille valinnoille? Ensi silmäyksellä kaitselmusopin hyväksymisestä vaikuttaa seuraavan teologinen determinismi, jonka mukaan kaikki maailman tapahtumat perustuvat Jumalan muuttumattomaan olemukseen siten, että kaikki tapahtuu välttämättä niin kuin se tapahtuu. Determinismin hyväksymistä ei pidetty kuitenkaan keskiajalla varteenotettavana ratkaisuna. Augustinusta seuranneet keskiajan teologit ajattelivat, että inhimillisten syntien oli oltava ihmisten vapaasti valitsemia, jotta niistä seuraavat rangaistukset olisivat oikeudenmukaisia.⁴ Jos esimerkiksi niin Kristuksen kuin Juudaksenkin valinnat olisivat olleet etukäteen Jumalan kaitselmuksen determinoimia, ei olisi syytä pitää Kristuksen valintoja erityisen kiitettävänä eikä Juudaksen valintoja erityisen moitittavana.

Valtaosa myöhäiskeskiajan teologeista oli yksimielisiä keskustelun seuraavista lähtökohdista: 1) Jumalan kaitselmus ulottuu kaikkeen.⁵ 2) Niin Jumalalla kuin ihmiselläkin Jumalan kuvana on kyky vapaisiin valintoihin.⁶ 3) Jumalan kaitselmuksen hyväksyminen ei johda determinismiin, koska kaitselmus on jollain tavalla yhteensopiva luodun maailman tapahtumien määrätymättömyyden eli kontingenssin kanssa.⁷ Sen sijaan siitä, miten nämä premissit tulisi perustella ja yhdistää toisiinsa, väitettiin kiivaasti.

Tarkastelen tässä artikkelissa kaitselmusopin ja determinismin välisen suhteen historiaa myöhäiskeskiajan filosofisessa teologiassa. Aloitan esittelemällä kaitselmuksen käsitteen historiaa antiikin filosofisessa keskustelussa ja tapaa, jolla myöhäisantiikin kristilliset kirjoittajat Augustinus (354–430) ja Boethius (kuoli n. 526) omaksuivat kaitselmuksen osaksi filosofista teologiaansa. Myöhäiskeskiajan kirjoittajista keskityn ensisijaisesti Tuomas Akvinolaiseen (1225–1274) ja hänen käsitykseensä Jumalan kaitselmuksen ja ihmisen vapauden yhteensopivuudesta. Päätän artikkelini esittelemällä pseudo-Aristoteleen teosta *Liber de bona fortuna* ja Henrik Gentiläisen (n. 1217–1293) tähän teokseen ja Jumalan kaitselmukseen liittyviä ajatuksia.

SATTUMAT, KOHTALO JA KAITSELMUS ANTIIKIN FILOSOFIASSA

Myöhäiskeskiajan ajattelijat eivät halunneet esiintyä teologisissa kysymyksissä uudistajina. Päinvastoin tuoreetkin ratkaisut klassisiin ja ajankohtaisiin ongelmiin pyrittiin esittämään siten, että ne olivat harmoniassa antiikin auktoriteettien kanssa. Kaitselmusta koskevissa teksteissä myöhäiskeskiajan teologit viittasivat ennen kaikkea lännessä 1100-luvulla uudelleen löydetyn filosofin, Aristoteleen (384–322 eKr.), kirkkoisä Augustinuksen, ja myöhäisantiikissa eläneen kristityn filosofin, Boethiuksen kirjoituksiin. Niinpä esittelen lyhyesti näiden kolmen ajattelijan kaitselmukseen liittyviä ideoita ennen kuin käsittelen myöhäiskeskiajan kaitselmusoppia koskevaa kirjallisuutta. Aloitan Aristoteleesta ja hänen 100- ja 200-lukujen jKr. vaihteessa eläneestä tulkitsijastaan, Aleksandros Afrodisialaisesta.

Myöhäiskeskiajan kontekstissa on keinotekoisista tehdä jyrkkää eroa filosofian ja teologian välille. On tärkeää huomata, että myös sellaisissa kysymyksissä, joita nykyisin pidettäisiin teologian alaan kuuluvina (kuten kolminaisuusoppi tai predestinaatio), vedottiin toistuvasti Aristoteleen auktoriteettiin. Aristoteleen nykyisin tunnetut teokset olivat 1200-luvun puoleen väliin mennessä saatavilla latinaksi.⁸ 1200- ja 1300-luvuilla Aristoteleen teoksiin kirjoitettiin lukuisia kommentaareja. Myöhäiskeskiajan aatehistoriaa koskevassa tutkimuskirjallisuudessa kaitselmus liitetään tavallisesti filosofiassa

klassiseen kysymykseen tahdonvapaudesta.⁹ Toinen kiinnostava, tutkimuksessa vähemmälle huomiolle jäänyt teema on kaitselmuksen ja sattumien suhde. Tämän keskustelun taustalla on Aristoteleen kuvaus sattumista erityisesti *Fysiikan* toisessa ja *Metafysiikan* kuudennessa kirjassa.¹⁰

Aristoteles jakoi tunnetusti syyt neljään kategoriaan: materiaalisiin, formaalisiin, vaikuttaviin ja finaalsiin syihin. Näistä vaikuttava syy on käsitteellisesti lähimpänä sitä, mitä nykyaikaisessa kielenkäytössä kutsutaan syyksi. Aristoteleen määritelmän mukaan vaikuttavat syyt aiheuttavat vaikutuksensa aina tai yleensä. Esimerkiksi tulta voidaan sanoa puun palamisen vaikuttavaksi syyksi, koska tuli polttaa puuta yleensä, kunhan puu ja tuli ovat riittävän lähellä toisiaan eikä jokin toinen syy, kuten puun märkyys, estä palamista.¹¹ Toisinaan vaikuttavat syyt eivät kuitenkaan toimi normaalilla tavalla, vaan niiden aiheuttama seuraus on yllättävä ja normaalista poikkeava. Tällaisia seurauksia Aristoteles pitää sattuman (*tykhē*) aiheuttamina. Aristoteles uskoi siis, että maailmassa on ennustamattomia sattumia, jotka eivät ole palautettavissa vaikuttavien syiden tavalliseen toimintaan. Aristoteles käyttää esimerkkinään henkilöä, joka haluaa istuttaa pihalleen kasvin. Kaivaessaan kuoppaa kasville hän löytääkin kuopasta aarrearkun. Aristoteleen mukaan aarteen löytäminen edellyttää sattumaa, sillä useimmissa tapauksissa kuopan kaivaminen ei johda tällaiseen lopputulokseen.¹² Useimmat vaikuttavat syyt eivät toimi kaikissa tapauksissa täysin ennustettavalla tavalla, vaan jättävät jonkin verran tilaa sattumille. Aristoteles määrittelee siten sattuman aksidentaaliseksi vaikuttavaksi syyksi niissä tapauksissa, joissa varsinainen vaikuttava syy ei toimi normaalilla tavalla.¹³

Skolastikot hyväksyivät Aristoteleen teorian sattumista pääpiirteissään. Silti heidän teologiset sitoumuksensa olivat joiltain osin jännitteisiä Aristoteleen teorian kanssa. Aristoteles oli korostanut, että sattumat ovat ennustamattomia ja siten tulevista sattumista on mahdotonta saada varmaa tietoa.¹⁴ Myöhäiskeskiaikaisissa kommentaareissa *Fysiikkaan* tämä herätti kysymyksen, eivätkö sattumatkin lopulta kuulu Jumalan kaitselmuksen alaisuuteen.

Nykylukijan näkökulmasta voi olla yllättävää, että myöhäiskeskiajan teologisissa teksteissä Juma-

lan kaitselmus liitetään usein käsitteellisesti myös ideaan taivaankappaleiden kausaalivaikutuksista. Näiden aiheiden välillä oli kuitenkin vahva historiallinen yhteys, jonka voidaan katsoa palaavan ainakin myöhäisantiikin Aristoteles-kommentaattoriin Aleksandros Afrodisialaiseen. Aleksandroksen aikana epikurolainen filosofikoulukunta ei suonut jumalten kaitselmukselle mitään sijaa maailman tapahtumissa. Epikurolaisten kanssa kilpailevat stoalaiset puolestaan opettivat jumalallisen kaitselmuksen kontrolloivan maailman pienimpiäkin yksityiskohtia. Aleksandros pyrki kirjoissaan *De providentia* ja *De fato* luomaan Aristoteleen filosofiaan perustuvan synteesin oman aikansa kaitselmusta käsittelevistä väittelyistä. Aleksandros esitti, että jumalallinen kaitselmus ohjasi maailmaa päämääräsyynä taivaankappaleiden muuttumattoman liikkeen kautta, mutta vain suhteellisen yleisellä tasolla. Tämä ohjaus koski esimerkiksi vuodenaikojen vaih-

-
- 4 Adamson 2009, 406; Augustinus, 83 *Quaestiones* q. 24 ”Iustus autem regens et gubernans uniuersa nullam poenam cuiquam sinit immerito infligi, nullum praemium immerito dari. Meritum autem poenae peccatum, et meritum praemii recte factum est, nec peccatum aut recte factum imputari cuiquam iuste potest, qui nihil propria fecerit ulountate. Est igitur et peccatum et recte factum in libero uoluntatis arbitrio.”
- 5 Ks. esim. Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I^a q. 22 a.2 co.
- 6 Ks. esim. Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I^a q. 19 a.3 co; I^a q. 83 a.1 co.
- 7 Ks. esim. Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I^a q. 22 a.4 co.
- 8 Marenbon 2011 sisältää tiiviin kuvauksen Aristoteleen teosten mittavan käännösprojektin historiasta keskiajalta.
- 9 Yleisen katsauksen kaitselmusopin tulkintoihin myöhäiskeskiajalla tarjooa Gelber 2010.
- 10 Aristoteles, *Fysiikka* 2.4–6; Aristoteles, *Metafysiikka* 6.3.
- 11 Aristoteleen *Fysiikka* 2.3 sisältää yleisen kuvauksen neljästä syytä. Ks. myös *Metafysiikka* 5.2.
- 12 Aristoteles, *Metafysiikka* 5.30.1025a14–20.
- 13 Aristoteles, *Fysiikka* 2.5.197a5–12.
- 14 Aristoteles, *Fysiikka* 2.5.197a18–22.
- 15 Genequand 2011, 60–61; Sharples 1983, 25–27. Joissain stoalaisissa teksteissä esiintyy ajatus, että kaitselmus ei ulottuisi kaikkein triviaaleimpiin yksityiskohtiin. Tällainen kaitselmusta lievennyttävä kanta jää kuitenkin stoalaisessa traditiossa marginaaliseksi. Sharples 1983, 159.

telua ja juuri tiettyjen lajien olemassaoloa, mutta ei partikulaaristen olentojen yksittäisten valintojen tapaisia yksityiskohtia. Jumalallinen kaitselmus oli Aleksandrokselle päämääräsy, jonka kaltaisuuteen muut asiat pyrkivät liikkeellään¹⁵

On kuitenkin syytä huomata, että Aristoteles ei itse ollut muotoillut eksplisiittistä teoriaa Jumalan kaitselmuksesta. Skolastiset teologit yleisesti ottaen samastivat Aristoteleen *Metafysiikan* liikkumattoman liikuttajan kristinuskon Jumalaan.¹⁶ Idea liikkumattomasta liikuttajasta vastasikin joiltain ominaisuuksiltaan kristinuskon Jumalaa. Se oli esimerkiksi yksinkertainen, muuttumaton ja täydellinen. Silti se poikkesi kristinuskon Jumalasta erityisesti niiltä ominaisuuksiltaan, jotka kristityt saattoivat tietää Jumalan erityisen ilmoituksen perusteella (esimerkiksi kolminaisuus ja armollisuus). Aristoteles ei sen sijaan *Metafysiikassa* väittänyt liikkumattoman liikuttajan olevan minkään maailmassa olevan liikkeen vaikuttava syy. Samoin kuin Aleksandroksen jumalallinen kaitselmus, myös Aristoteleen liikkumaton liikuttaja liikutti muita asioita vain päämääräsyynä.¹⁷

Historiallisesti on huomattavaa, että myöhäiskeskiajan latinalaiset kirjoittajat eivät tunteneet Aleksandroksen kohtaloa ja kaitselmusta koskevia käsityksiä hänen omista kirjoistaan, vaan vaikutusvaltaisen arabifilosofi Averroksen (1126–1198) Aristoteles-kommentaarien kautta. Averroes omaksui soveltaen Aleksandroksen käsityksen Jumalan kaitselmuksesta. Averroes kirjoitti, että Jumala huolehtii luoduista olioista vain lajien tasolla. Epätäydelliset yksilöoliot sen sijaan jäävät Averroksen mukaan Jumalan täydellisen kaitselmuksen ja tiedon tavoittamattomiin.¹⁸ Averroksen kanta herätti keskustelua latinalaisten kristittyjen kirjoittajien parissa. Jotkut pitivät sitä varteenotettavana, mutta teologienvaltavirta piti Averroksen käsitystä kaitselmuksesta virheellisenä.¹⁹

KRISTILLINEN TULKINTA KAITSELMUKSESTA: AUGUSTINUS JA BOETHIUS

Aristoteelisen tradition lisäksi skolastikkojen käsityksiin Jumalan kaitselmuksesta vaikuttivat ennen kaikkea Augustinuksen ja Boethiuksen kirjoitukset.

Augustinuksen ja Boethiuksen ajattelussa Jumalan aktiivinen rooli luodun maailman partikulaaristen tapahtumien ohjaajana korostuu enemmän kuin Aristoteleella. Augustinus piti Jumalan kaikkialle ulottuvaa kaitselmusta kristillisen jumalakuvan luovuttamattomana osana.²⁰ Augustinus käsittelee aihepiiriä laajasti *Jumalan valtion* (*De civitate Dei*) viidennessä kirjassa, jossa hän korostaa, että kaitselmus ohjaa niin maailman yksittäisiä tapahtumia kuin laajempiakin poliittisia kokonaisuuksia.²¹ Augustinuksen perusratkaisu vapaan tahdon ja kaitselmuksen yhteensovittamiseksi on seuraava: Jumala asettaa ihmiset maailmaan vapaiksi agenteiksi, toimimaan tavalla, jonka Jumala tietää ennalta.²² Ratkaisu onnistuu Jumalan kaikkietävyuden ja täydellisen kaitselmuksen säilyttämisessä, mutta miten käy inhimillisen vapauden? Augustinuksen ideaa voidaan havainnollistaa seuraavalla esimerkillä. Ajatellaan, että Jumala asettaa esimerkiksi Pietarin kieltämään Kristuksen kolmesti. Missä määrin tällöin voidaan puhua Pietarin omasta valinnasta eikä Jumalan valinnasta? Eikö Pietari pikemminkin toimi välttämättä niin kuin hän toimii? Augustinuksen ratkaisu perustuu siihen, että Jumala luo Pietarin tekemään vapaasti niin kuin hän tekee. Niinpä jos Pietari kieltäisi Kristuksen välttämättömästi, olisi Jumalan esitieto erehtynyt tietäessään Pietarin toimivan vapaasti. Pietari toimii siis välttämättä vapaasti. Augustinuksen ratkaisu muistuttaa siis jossain määrin modernia filosofista kompatibilismia,²³ jossa tekojen ennalta määräytyneisyyttä pidetään yhteensopivana tahdonvapauden kanssa.

Augustinus esitti ihmisen tahdonvapaudesta erilaisia kantoja kirjallisen uransa eri vaiheissa. Elämänsä loppupuolella, erityisesti pelagiolaiskiistan vaikutuksesta, Augustinus alkoi epäillä ihmisen kykyä käyttää vapaata tahtoaan synnin välttämiseen.²⁴ Toisaalta Augustinus kuitenkin korosti ihmisten moraalista vastuuta heidän tekemistään synneistä.²⁵ Myöhäiskeskiajan teologit korostivat voimakkaasti juuri viimeksi mainittua puolta Augustinuksen kirjoituksissa. Ihmisen tahdonvapauden täydellistä kieltämistä ei pidetty keskiajalla lainkaan varteenotettavana vaihtoehtona.²⁶

Boethiuksen *Filosofian lohdutus* (*De consolatioe philosophiae*) on yksi myöhäisantiikin ja kes-

kiajan filosofian historian tunnetuimpia teoksia. Yksi Boethiuksen kirjan keskeisiä tavoitteita oli selvittää, miksi hyvät ihmiset joutuvat kärsimään ja pahat ihmiset menestyvät maailmassa, joka on hyvän Jumalan kaitselmuksen hallitsema. Boethiukselle kaitselmus merkitsee toisaalta Jumalan erehlymätöntä esitietoa kaikista tulevista tapahtumista, toisaalta Jumalan koko maailmanhistoriaa koskevaa suunnitelmaa. Boethiuksen myöhäiskeskiaikaiset seuraajat käsittelivät usein, joskaan eivät aina, erillään näitä kahta kysymystä, joita Boethius käsittelee saman asian kahtena puolena.

Boethiuksen *Filosofian lohdutuksessa* tekemä erottelu kaitselmuksen ja kohtalon välillä oli jälkivaikutukseltaan huomattava. Koska Jumalaa pidettiin klassisessa metafysiisessä teismissä täydellisen yksinkertaisena ja muuttumattomana, täytyi myös Jumalan kaitselmuksen olla muuttumaton. Miten on siis mahdollista, että muuttumaton kaitselmus jollain tavalla piti sisällään muuttuvan maailman lukemattomat, satunnaisilta vaikuttavat tapahtumat? Boethiuksen mukaan kohtalo (*fatum*) on muuttumattoman kaitselmuksen ajallinen ja muuttuva toteutuminen. Vaikka kohtalon liikuttamille ihmisille monet asiat näyttäytyvät satunnaisina ja järjestäytymättöminä, ovat kaikki tapahtumat samaan aikaan Jumalan kaitselmuksen näkökulmasta täydellisen järjestäytyneitä.²⁷ Vaikka Boethius kommentaareissaan Aristoteleen filosofisiin kirjoituksiin esittää, että luonnollisten sattumien olemassaolo on välttämätöntä determinismin välttämiseksi, ei teologian näkökulmasta todella satunnaisia tapahtumia ole viime kädessä olemassa.²⁸ Toisin sanoen Boethius korostaa indeterminismia luonnontieteellisessä ajattelussaan samaan aikaan kun hänen teologinen ajattelunsa lähestyy teologista determinismia.

Boethius kuvaa *Filosofian lohdutuksen* neljännessä kirjassa Jumalan kaitselmusta kaikkien tapahtumien vaikuttavana syynä. Miten käy ihmisen tahdonvapaudelle, jos Jumalan kaitselmus on myös ihmisten valintojen vaikuttava syy? Boethius ei ajatellut useimpien modernien kompatibilistien tavoin, että ihmiset voisivat olla moraalisesti vastuussa valinnoistaan, mikäli nämä valinnat ovat kausaalisesti determinoituja. Boethius katsoo, että jumalallisiin asioihin ajatuksensa ohjaavat henkilöt

voivat vapautua kohtalon ohjauksesta ja tehdä todella vapaita valintoja.²⁹ Myöhäiskeskiajan kirjoittajat eivät vaikuttaneet olleen erityisen innostuneita tästä ratkaisusta. *Filosofian lohdutukseen* viitattiin

-
- 16 Tunnetuimman esimerkin liikkuuttoman liikuttajan käsitteeseen perustavasta argumentista tarjoaa Tuomas Akvinolainen *Summa theologiae* -teoksen ensimmäisessä todistuksessa Jumalan olemassaolosta. Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I^a q. 2 a. 3 co.
 - 17 Aristoteles, *Metafysiikka* 12.7.1072b1–4. Jumalista Aristoteleen metafysiikassa ks. esim. Barnes 1995, 101–108.
 - 18 Taylor 2012.
 - 19 Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen toteaa, että Averroes esittää tämän kannan Aristoteleen omana, mutta Aristoteleen kirjoitusten perusteella ei ole ilmeistä, että hän olisi ajatellut näin. Tuomas Akvinolainen, *Sentenssikommentaari* 1 d. 39 q. 2 a. 2 co.
 - 20 Augustinus johtaa Jumalan kaitselmuksen maailmassa näkyvästä kaikkialle ulottuvasta järjestyksestä. *De ordine* I, disp. 1 c. 1. Hänen mukaansa Jumalan kaitselmus ulottuu kaikkiin tapahtumiin ja tämän takia täysin satunnaisia tapahtumia ei ole olemassa. Augustinus, *Quaestiones* 83, q. 24.
 - 21 Augustinus, *De civitate Dei* 5.1, 11.
 - 22 Augustinus, *De civitate Dei* 5.9.
 - 23 Kompatibilismilla viitataan nykyfilosofiassa kantaan, jonka mukaan tahto voi olla vapaa siitä huolimatta, että kaikki maailman tapahtumat ovat determinoituja. Yleisen johdatuksen kompatibilismiin nykyfilosofiassa tarjoaa McKenna 2009.
 - 24 Augustinuksen kriittisemmästä suhtautumisesta ihmisen vapaaseen valintaan, ks. esim. Augustinus, *Contra Iulianum* 2.8.23: ”Sed vos festinatis, et praesumptionem vestram festinando praecipitatis. Hic enim vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono, et non libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio.”
 - 25 Lamberigts 1999, 678–679; vrt. alaviite 4.
 - 26 Esimerkiksi 1300-luvun ensimmäisellä puoliskolla Oxfordissa vaikuttaneen Tuomas Bradwardinuksen mukaan kaikki oppineet olivat yksimielisiä ihmisten vapaan valinnan mahdollisuudesta. Tuomas Bradwardinus, *De causa Dei* l. 2, c. 1, 443D: ”Et quod liberum arbitrium sit ponendum, omnes Theologi, omnes Logici, omnes Morales Philosophi, & fere omnes Philosophi Naturales unanimiter contestantur.”
 - 27 Boethius, *De consolatione philosophiae* 4.6. Ajatus kohtalosta ajattoman kaitselmuksen ajallisena toteutumisenä löytyy myös Plotinokselta ja Proklokselta. Sharples 2009, 214, 225.
 - 28 Boethius, *De consolatione philosophiae* 5.1. Knuuttilla 1993, 50–51.
 - 29 Boethius, *De consolatione philosophiae* 5.2. Marenbon 2010, luku 5; myös ajatus intellektuaalisesta eliitistä, joka voi nousta kohtalon yläpuolelle, palaa Boethiusta edeltäneeseen uusplatonistiseen ajatteluun. Sharples 2009, 214, 225.

keskiajan kaitselmusta ja Jumalan esitietoa käsittelevissä keskusteluissa toistuvasti, mutta viitteitä juuri tähän kohtaan on vaikea löytää. Uskoakseni syy tälle on, että myöhäiskeskiajan teologit olivat taipuvaisia korostamaan kaikkien ihmisten tahdon vapautta ja moraalista vastuuta. Boethiuksen ratkaisussa vain kaikkein jaloimmat ihmisyksilöt näyttäytyivät varsinaisina moraalisisina agentteina.³⁰

Tähän saakka sanotun perusteella merkittävin kaitselmusoppiin liittyvä filosofinen ongelma voidaan nimetä teologisen determinismin ongelmaksi. Myöhäiskeskiajan ajattelijat käsittelevät teologisen determinismin ongelmaa myös suhteessa Jumalan esitietoon.³¹ Alfred J. Freddoson mukaan modernissa debatissa esitieto-ongelman ja kaitselmusongelman suhde on ymmärretty puutteellisesti. Jumalan esitiedon mahdollisuuden ei ole nähty poikkeavan käsitteellisesti jonkin toisen intellektuaalisen olennon esitiedon mahdollisuudesta. Freddoso huomauttaa, että vaikka filosofit onnistuisivat muotoilemaan synteessin yleisen esitiedon ja inhimillisen tahdonvapauden välillä, tuo klassisessa teologiassa keskeinen kaitselmusoppi lisäongelmia erityisesti Jumalan esitiedon ja inhimillisen tahdonvapauden yhteensovittamiseen. Asiat, joista Jumalalla on esitietoa, eivät ole täysin riippumattomia Jumalasta, vaan Jumalan niitä koskevan tiedon täytyy perustua erilliseen jumalalliseen määräykseen. Freddoso erottelee Jumalan kaitselmuksessa tiedollisen ja tahdollisen puolen. Jumalan tieto luodun maailman tapahtumista perustuu siihen, millä tavoin Jumala itse vapaasti osallistuu luodun maailman kausaali- ketjuihin.³² Toisaalta ei ehkä ole yllättävää, että kaitselmuksen tiedollisen ja tahdollisen puolen välillä ei ole tehty uusimmassa uskonnonfilosofisessa kirjallisuudessa selkeää eroa, kun otetaan huomioon, että ongelman kristillisen sovelluksen keskeisten muotoilijoiden, Augustinuksen ja Boethiuksen, teksteissä tämä erottelu on paikoin hämärä. Joka tapauksessa on mahdollista ajatella kaikkietäviä oliota, joka tarkkailee maailman tapahtumia mutta ei osallistu mihinkään niistä kausaalisesti. Tämä ajatuskoe osoittaa, että kaitselmuksen käsite ei ole kokonaan redusoitavissa kaikkietävyteen.

TUOMAS AKVINOLAINEN KAITSELMUKSESTA

Tuomas Akvinolaista voidaan pitää myöhäiskeskiajan kristillisen perinteen tärkeimpänä kaitselmusta käsitelleenä teoreetikkona. Aihe on laajasti esillä Akvinolaisen kaikissa kolmessa teologisessa suurteoksessa (*Sentensikommentaari*, *Summa contra gentiles*, *Summa theologiae*) sekä esimerkiksi hänen kommentaareissaan Aristoteleen *Fysiikkaan* ja *Metafysiikkaan*. Akvinolainen pyrkii esittämään Jumalan kaitselmuksesta tulkinnan, jossa edes mitättömimmät yksittäiset tapahtumat ja oliot eivät jää Jumalan kaitselmuksen ulkopuolelle. Samaan aikaan hän haluaa puolustaa rationaalisten olentojen kykyä vapaisiin valintoihin. Akvinolaisen filosofinen perusratkaisu Jumalan kaitselmuksen ja inhimillisen tahdonvapauden yhteensovittamiseen perustuu modaalikäsitteiden (välttämätön, mahdollinen, mahdoton) ja syytyyppien hierarkian analyysiin.

Akvinolaisen mukaan Jumalan kaitselmus on kaikkien Jumalan luomien asioiden järjestäytyneisyyttä kohti lopullista päämäärää. Tämä päämäärä on Jumalan hyvyys.³³ Akvinolaisen suosimalla aristoteelisella terminologialla ilmaistuna Jumalan hyvyys on siis koko maailman päämääräisyys. Tätä päämäärää kohti kaikki olemassa olevat asiat pyrkivät sulautuakseen lopulta siihen täydellisesti. Tämä herättää kysymyksen, ohjaako Jumalan kaitselmus luotuja asioita kohti päämääräänsä vapaasti vai välttämättömyyden pakosta. Jos johdatus on vapaata ja ei-pakottavaa, eikö tällöin luotu olio voi halutessaan estää Jumalan kaitselmusta toteutumasta? Jos johdatus on pakottavaa, miten käy ihmisen tahdonvapauden ja moraalien?

Tuomas ajatteli Aristotelesta seuraten, että maailmassa on välttämättömiä ja kontingenteja vaikutuksia. Kontingenteilla vaikutuksilla Tuomas tarkoittaa vaikutuksia, jotka voivat olla niin tai näin. Averroeksesta ja Aleksandros Afrodisialaisesta poiketen Tuomas kuitenkin korosti, että sekä luotujen olioiden lajit (*species*) että partikulaariset luodut olennot ja näiden olentojen vapaat valinnat kuuluvat kaitselmuksen alaisuuteen.³⁴ Koska kaitselmus on muuttumaton ja partikulaariset oliot muuttuvia ja satunnaisia, edellyttää ymmärrys kaitselmuksen

ja partikulaaristen olioiden suhteesta ymmärrystä kolmeosaisesta syiden hierarkiasta. Korkein syy, Jumala, on häviämätön ja muuttumaton. Aristoteleen kosmologista ajattelua seuraavan Akvinolaisen mukaan taivaankappaleet ovat häviämättömiä, mutta muuttuvia (ne esimerkiksi liikkuvat ja muuttuvat siten suhteessa alkuperäiseen sijaintiinsa). Kaikki kuun alapuolisessa maailmassa olevat syyt (ihmiset, puut, kivet, ynnä muut sellaiset) ovat puolestaan häviäviä ja muuttuvia.³⁵ Akvinolaisen mukaan Aristoteleen analyysi sattumista pitää paikkansa suhteessa alimpiin syihin. Usein sattumat ovat tulosta erillisten syy-seurausketjujen kohtaamisesta, kuten Aristoteleen esimerkki yllättäen löydetystä aarrearkusta osoittaa.³⁶ Suhteessa korkeimpaan syyhyn, Jumalaan ja hänen kaitselmukseensa, mitkään tapahtumat eivät kuitenkaan ole sattumaa.³⁷

Akvinolainen kirjoittaa, että koska Jumala on kaikkein universaalisin tai yleisin syy, ulottuvat Jumalan kausaalivaikutukset laajemmalle kuin minäkään alempien syiden kausaalivaikutukset. Koska Jumala on Akvinolaiselle puhdasta olemista, antaa Jumala luoduille olioille niiden olemisen (*esse*) ja samoin niiden olemisen ominaisuudet (*accidentia entis*). Kaikki oleminen jakautuu välttämättömään ja kontingenttiin olemiseen. Näin ollen Jumala antaa luoduille olioille niiden olemisen välttämättömänä tai kontingenttina ja ohjaa kaitselmuksellaan kaikki oliot päämääriinsä niiden oman, välttämättömän

30 Sen sijaan Boethiuksen ratkaisu Jumalan esitiedon (*praescientia*) ja vapaan tahdon yhteensovittamiseksi herätti laajamittaista keskustelua myöhäiskeskiajalla. Boethiuksen ratkaisu perustuu ajatukseen, että Jumala on ajan ulkopuolella. Näin ollen Jumala voi tietää samanaikaisesti tapahtumat, jotka näyttävät ihmisille menneisyytenä, nykyaikana ja tulevaisuutena. Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen soveltaa tätä ratkaisua *Summa theologiae* -teoksessa Jumalan esitietoa käsittelevässä kvestiossa. *Summa theologiae* I^a q. 14 a. 13 co. En käsittele Boethiuksen teoriaa Jumalan ajattomuudesta tarkemmin, sillä kun kaitselmuksen käsitteen ymmärretään sisältävän kausaalinen hyväksymisen tai aiheuttamisen dimensio, ei teoria Jumalasta ajan ulkopuolella auta kaitselmuksen ja tahdonvapauden yhteensopivuuden selittämisessä, siitä huolimatta että Boethius näin antaa ymmärtää. Boethius, *De consolatione philosophiae* 5.6. Tähän johtopäätökseen päätyy myös Sharples 2009, 221. Marenbon 2010, luvut 6–7 sisältävät tiiviin johdatuksen aiheeseen liittyviin tulkinnallisiin ongelmiin.

- 31 Esitieto-ongelman klassinen muotoilu sisältyy Aristoteleen teoksen *Tulkinnasta* yhdeksänteen kappaleeseen, jossa Aristoteles kysyy, ovatko kaikki väitelauseet tosia tai epätosia. Aristoteleen filosofisen intuition perusteella olisi houkuttelevaa vastata kysymykseen myöntävästi, koska totuuden ja epätotuuden välillä on vaikea nähdä mitään harmaata aluetta tai kolmatta vaihtoehtoa. Niin sanotut futuriset kontingenttilauseet aiheuttavat kuitenkin vakavan ongelman bivalenssiperiaatteelle, jonka mukaan kaikki väitelauseet ovat tosia tai epätosia. Aristoteles käyttää seuraavaa esimerkkiä: ”Huomenna Ateenan edessä käydään meritaistelu.” Jos lause on tosi tai epätosi jo nyt, vaikuttaa tulevaisuus olevan determinoitu tietyllä tavalla jo ennen sen aktualisoitumista. Niinpä on vaikeaa nähdä, miten tämä ratkaisu voisi jättää tilaa vapaille valinnoille. Tulkitsijat antiikista nykypäivään saakka ovat kiistelleet Aristoteleen varsinaisesta kannasta tähän kysymykseen. Johdatuksen aiheeseen tarjoaa esim. Zagzebski 2011. Keskiajan teologien taipumuksena oli pitää futurisia kontingenttilauseita tosinä tai epätosina: ainakin kaikkietietävän Jumalan piti voida yliluonnollisesti tietää kaikkien mahdollisten propositioiden totuusarvo. Knuutila 1993, 128.
- 32 Freddoso käsittelee kohdassa ensisijaisesti Tuomas Akvinolaista Molinan ja Banezin taustavaikuttajana. Tältä osin Akvinolaisen mielipide edustaa kuitenkin keskiajan teologien valtavirran mielipidettä. Freddoso 1988, 2–5.
- 33 Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I^a q. 22 a. 1 co: ”Respondeo dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est.”
- 34 Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I^a q. 22 a. 2 co: ”Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari.”
- 35 Tuomas Akvinolainen, *Sententia metaphysicae* lib. 6 l. 3 n. 17.
- 36 Tuomas Akvinolainen, *Sententia metaphysicae* lib. 6 l. 3 n. 20: ”Si igitur ea quae hic sunt contingencia, reducimus in causas proximas particulares tantum, inveniuntur multa fieri per accidens, tum propter concursum duarum causarum, quarum una sub altera non continetur –” Aristoteleen esimerkistä ks. alaviite 12.
- 37 Tuomas Akvinolainen, *Summa contra gentiles* lib. 3 cap. 92 n. 6.
- 38 Tuomas Akvinolainen, *Sententia metaphysicae* lib. 6 l. 3 n. 30: ”Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. Ex quo contingit quod haec condicionalis est vera, si aliquid est a Deo provisum, hoc erit.”

tai kontingentin, olemistavan mukaisesti.³⁸ Akvinolaisen mukaan se, että Jumalan kaitselmus asettaa maailmaan välttämättömiä ja kontingenteja olioita, tekee maailmasta paremman paikan, koska monipuolisuus on täydelliseksi tekevä ominaisuus.³⁹ Tämä on yksi tapa, jolla Jumalan hyvyys heijastuu luodussa maailmassa.

Determinismin määritelmän mukaan kaikki tapahtuu välttämättä niin kuin se tapahtuu. Akvinolainen korostaa, että yksi osa luoduista asioista tapahtuu välttämättä ja toinen osa kontingentisti, siis tavalla joka voisi olla erilainen. Tällä ratkaisulla Akvinolainen välttää teologisen determinismin. Akvinolaisen teoriassa kaitselmuksesta on selviä kaikuja Augustinukselta. Augustinus korosti, että Jumala ohjaa kaitselmuksellaan vapaita olioita toimimaan vapaasti. Akvinolaisen teorian filosofinen konteksti on kuitenkin aristoteelinen.

Akvinolaisen teoria kaitselmuksesta oli myöhäiskeskiajalla hyvin vaikutusvaltainen. Se on kuitenkin myös saanut osakseen kritiikkiä niin Akvinolaisen aikalaisilta kuin modernissa tutkimuskirjallisuudessa. Esittelen tässä lyhyesti yhden aiheeni kannalta kiinnostavan modernin kritiikin. Norman Kretzmännin mukaan Akvinolaisella on omassa teoreettisessa viitekehityksessään hankaluuksia selittää, miksi Jumala kohdistaisi tahtoaan mihinkään muuhun kuin täydelliseen Jumalan olemukseen (*essentia divina*). Mikä voisi motivoida Jumalaa luomaan maailman, joka koostuu epätäydellisistä olioista ja jonka lopullinen päämäärä on palata Jumalan kaitselmuksen kautta takaisin Jumalan täydelliseen hyvyyteen? Miten Jumala voisi saavuttaa tällaisilla valinnoilla mitään, mitä hänellä ei omassa täydellisessä olemuksessaan jo ole? Akvinolaisen mukaan rationaaliset olennot tahtovat aina sellaisia asioita, joiden ne olettavat auttavan niiden rationaalisesti ymmärtämän päämäärän saavuttamisessa. Jumala on kuitenkin kaikista mahdollisista päämääristä paras ja kaikkietävinä olentona täydellisesti tietoinen tästä. Akvinolainen argumentoi, että Jumalan tahto voi kohdistua luotuihin olioihin sikäli kuin ne heijastavat Jumalan omaa hyvyyttä. Koska Jumala ei kuitenkaan varsinaisesti tarvitse mitään muuta kuin omaa olemustaan, voi Jumala valita vapaasti, minkälaisia olioita hän luo. Kretzmann

pitää Akvinolaisen argumentteja Jumalan vapaan valinnan mahdollisuuden puolesta epätydyttävänä. Hänen mukaansa Akvinolaisen kannattama uusplatonistinen periaate, jonka mukaan hyvä pyrkii olemuksensa perusteella levittäytymään (*bonum est diffusivum sui*), vetää Akvinolaista Jumalan vapautteen liittyvissä kysymyksissä kohti äärimmäistä determinismia: hyvä Jumala luo välttämättömyyden pakosta maailman, joka heijastaa hänen omaa hyvyyttään.⁴⁰ Kretzmännin esittämä Akvinolaisen luomisen teologian kritiikki on laajennettavissa koskemaan Akvinolaisen käsitystä kaitselmuksesta, koska Jumalan kaitselmuksen on heijastettava Jumalan hyvyyttä yhtäläillä kuin luomisenkin.

Kysymykset Jumalan vapaudesta ja mahdollisuudesta tehdä valintoja tulivat hyvin keskeisiksi Akvinolaisen jälkeen 1200-luvun lopun ja 1300-luvun alun filosofisessa teologiassa. Esittelen tämän artikkelin päätteeksi näissä teologisissa väittelyissä suhteellisen vähälle huomiolle jäänyttä puolta: pseudo-Aristoteleen kirjaa *Liber de bona fortuna* (suom. Kirja hyvästä onnesta) ja Jumalan kaitselmukseen ja vapautteen liittyviä kysymyksiä, joita tämä kirja herätti myöhäiskeskiajan ajattelijoissa.

MIKSI JOTKUT OVAT HYVÄÖNNISIA?

Totesin edellä, että myöhäiskeskiajan kirjoittajat käsittelivät Jumalan kaitselmukseen liittyviä ongelmia suhteessa sattumien (*casus, fortuna*)⁴¹ metafysiikkaan. Nykyisin lähes unohdettu pseudo-Aristoteleen teos *Liber de bona fortuna* käsittelee hyvään onneen, sattumiin ja kaitselmukseen liittyviä kysymyksiä. *Liber de bona fortuna* -teoksesta voidaan puhua osittain aitona Aristoteleen teoksena, sillä se koostettiin 1200-luvun puolen välin paikkeilla Aristoteleen *Eudemoksen etiikasta* ja *Suuresta moraaliopista*. Nämä kaksi alun perin erillistä tekstiä yhdistettiin kuitenkin vasta myöhäiskeskiajalla. Latinankielinen *Liber de bona fortuna* on William Moerbecken (k. 1286) sanatarkka latinalainen käännös alun perinkin turmeltuneista kreikankielisistä teksteistä, joka tekee kirjan argumentaation seuraamisen paikoin hyvin vaikeaksi.⁴²

Liber de bona fortuna -teoksen keskeinen kysymys on, minkä vuoksi toiset ovat hyväönnisiä (*bene fortunatus*) usein tai jopa aina. Keskustelun taustalla

on Aristoteleen *Fysiikassa* esittämä määritelmä hyvästä onnesta:

Sattumaa sanotaan hyväksi, kun siitä on tuloksena jotakin hyvää, ja pahaksi, kun siitä on tuloksena jotakin pahaa. Hyvästä onnesta ja huonosta onnesta puhutaan silloin, kun nämä asiat saavat suuret mitat.⁴³

Liber de bona fortuna -teoksen mukaan hyvä onni voi johtua joko luonnosta, järjestä tai jonkinlaisesta Jumalan huolenpidosta (*cura quedam dei*). Jo se, että Jumalan huolenpito mainitaan yhdeksi mahdolliseksi hyvän onnen syyksi, sai Jumalan kaitselmuksesta kiinnostuneet myöhäiskeskiajan teologit kiinnittämään huomionsa tähän teokseen. Kirja ei itsessään anna selvää vastausta, mihin näistä kolmesta vaihtoehdosta hyvä onni palautuu. Kaikkiin tarjolla oleviin vaihtoehtoihin sisältyy nimittäin ongelmia. Pseudo-Aristoteleen mukaan olisi outoa, jos hyvä onni olisi jotain luonnosta tai järjestä johtuvaa, koska luonto ja järki toimivat säännönmukaisesti. Hyvän onnen vaikutukset sen sijaan ovat täysin arvaamattomia. Pseudo-Aristoteles ei kuitenkaan pidä uskottavana sitäkään mahdollisuutta, että hyvä onni johtuisi Jumalan huolenpidosta, sillä tällöin hyväonnisuuden pitäisi olla ominaista erityisesti hyvillä ihmisillä, jotka ansaitsevat Jumalan kunnioituksen. Onni tuo kuitenkin usein hyvää pahoille ja pahaa hyvillä ihmisillä. Jos tämä olisi Jumalan aiheuttamaa, näyttäisi Jumala olevan epäoikeudenmukainen tuomari.⁴⁴

Liber de bona fortuna -teoksen lopussa Pseudo-Aristoteles näyttää kuitenkin yllättäen tulevan johtopäätökseen, että Jumalalta peräisin oleva impulssi (*impetus*) ohjaa joitain ihmisiä tietynlaiseen toimintaan. Tämän impulssin seuraaminen johtaa jatkuvasti onnekkaisiin sattumuksiin.⁴⁵ Ratkaisun ongelma on, että jos hyvä onni (*bona fortuna*) saa

contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.”

40 Kretzmann 1997, 216–225.

41 Latinan termit *casus* ja *fortuna* on luontevinta kääntää suomeksi termillä sattuma. Latinalaisessa aristotelismissä oli kuitenkin tavallista tehdä seuraava erottelu näiden termien välillä. *Casus* (kr. *automaton*) viittasi luonnollisiin sattumiin, kuten esimerkiksi tapauksiin, joissa luonnollisen kausaaliketjun seurauksena syntyvällä lapsella oli viiden sormen sijaan kuusi sormea. Termiä *fortuna* (kr. *tykhē*) puolestaan käytettiin puhuttaessa sattumista tapauksissa, joissa kausaaliketjussa oli luonnollisten syiden lisäksi vapaa agentti, kuten ihminen. Klassinen esimerkki tällaisesta sattumasta oli henkilö, joka lähtee torille ostaakseen jotain, mutta törmäyksen sattumalta välliseensa ja saa rahansa takaisin. Syy rahojen saamiselle oli henkilön tahdonaktissa, joskaan hän ei aktiivisesti tahtonut saada rahojaan takaisin. Näin ollen *fortuna*-tapaukset määriteltiin intentionaalisten agenttien ei-intentoiduksi seurauksiksi. Ks. esim. Tuomas Akvinolainen, *In physicorum* lib. 2, l. 8, n. 9.

42 Valtaosa tutkijoista pitää myös *Suurta moraalioppia* epäaitona. Toisin kuin *Liber de bona fortuna*, se on kuitenkin kirjoitettu lähellä Aristoteleen omaa aikaa. *The Cambridge Companion to Aristotle* 1995, xxiv. *Liber de bona fortuna* koostuu tarkemmin ottaen teksteistä *Magna moralia* 1206b30–1207b19 ja *Ethica Eudemia* 1246b37–1248b11. Valerie Cordonier valmistelee kriittistä editiota tekstistä julkaistavaksi Aristoteles Latinus -sarjassa. Viitataan tekstiin *Suuren moraaliopin* ja *Eudemoksen etiikan* Bekkerin numeroinnin mukaisesti. *Liber de bona fortuna* -teoksesta ei ole tämän artikkelin kirjoitushetkellä saatavilla kriittistä editiota. Cordonier (2010, 759–770) sisältää kuitenkin alustavan edition teoksesta. Cordonier 2011 on tutkimus teoksen synnystä ja varhaishistoriasta.

43 Aristoteles, *Fysiikka* 2.197a 26–28. Suom. Jatakari & Näätäsaari.

44 Pseudo-Aristoteles, *Liber de bona fortuna* 1206b35–1307a15: ”Determinandum igitur de bona fortuna, et simpliciter bene fortunatus quis est et quibus et circa quid. Primum quidem igitur super hec utique quis ueniens et considerans dubitabit. Neque enim utique dicet quis fortunam quod est natura. Natura enim semper cuius est causa, huius ut in pluribus aut similiter factua est, fortuna autem numquam sed inordinate et ut accidit. Propter quod fortuna in talibus. Neque utique intellectum quandam aut rationem rectam. Et enim hic non minus est ordinatum et quod semper similiter, fortuna autem non. Propter quod et ubi plurimus intellectus et ratio, ibi minima fortuna, ubi autem plurima fortuna, ibi minimus intellectus. Sed forte quidem bona fortuna est ut cura quedam dei. Aut hoc non utique uidebitur. Deum enim dignificamus dominum existentem talium ut dignis distribuat et bona et mala, fortuna autem et que a fortuna ut uere uelut utique contingit fiunt Si autem deo tale attribuimus, prauum ipsum iudicem faciemus uel non iustum. Et hoc non conueniens est deo.”

45 Kirjassa erotellaan toisistaan impulssin seuraamisesta johtuva hyvä onni ja hyvä onni, joka koituu jonkun osaksi, vaikka hän ei seuraa impulssiaan. Impulssin seuraamisesta johtuva hyvä onni on kuitenkin jatkuvampaa. Pseudo-Aristoteles, *Liber de bona fortuna* 1248b03–1248b07.

39 Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I^a q. 22 a. 4 co: ”Post bonitatem autem diuinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio uniuersi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi inuenirentur in rebus. Unde ad diuinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas

ihmisen tahtomaan oikeaa asiaa oikeaan aikaan, näyttää kaikki inhimillinen harkinta ja ajattelu tulevan lopulta sattuman (*fortuna*) aiheuttamaksi. Toinen vaihtoehto olisi nimittäin ajatella, että sielunliikkeet, kuten harkinta ja ajattelu, perustuvat aikaisempaan harkintaan ja ajatteluun. Tällöin myös näiden aikaisempien sielunliikkeiden pitäisi siten olla vielä aikaisempien sielunliikkeiden aiheuttamia. Niinpä tämä ratkaisu johtaisi äärettömään regressioon ja olisi siten filosofisesti käyttökelvoton. *Liber de bona fortuna* jättää lukijan lopuksi siihen käsitykseen, että ihmisen sielun ensimmäisten liikkeiden pitää olla jonkin sielua korkeamman, siis jonkin jumalallisen, aiheuttamia.⁴⁶ Näin ollen kirjan myöhäiskeskiaikaiset kommentoijat tulkitisivat, että Pseudo-Aristoteles lopulta kuitenkin liitti hyvän onnen Jumalan huolenpitoon, vaikka kirjan alkupuolella tämä ratkaisu oli näyttänyt mahdottomalta.⁴⁷

Johtopäätös on yllättävä, mutta kuitenkin jokseenkin analoginen Aristoteleen *Fysiikassa* esittämälle periaatteelle, että kaikki maailmassa liikkuva on alun perin ensimmäisen liikuttajan liikkeelle panemaa.⁴⁸ Aristoteleen ensimmäinen liikuttaja tulkittiin keskiajan filosofisessa teologiassa tunnetusti kristinuskon Jumalaksi. *Liber de bona fortuna* sisälsi siis teologisesti mielenkiintoisia teemoja, mutta ei kehitellyt niitä kovin pitkälle. Tämä jätti kirjan kommentoijille paljon liikkumavaraa.

LIBER DE BONA FORTUNA JA KAITSELMUS MYÖHÄISKESKIAJALLA

Liber de bona fortuna -teokseen liittyvät keskiaikaiset keskustelut ovat monitahoisia ja niiden tulkinta on tutkimuskirjallisuudessa vielä keskeneräinen projekti. Joka tapauksessa on selvää, että monet latinalaiset kirjoittajat siteerasivat teosta osoittaakseen, että Aristoteles⁴⁹ oli ajatellut Jumalan olevan jollain tavalla aktiivinen toimija ja että Aristoteleella siten oli eksplisiittinen käsitys Jumalan kaitselmuksesta. Esimerkkinä voidaan antaa seuraava sitaatti Oxfordin yliopistossa vaikuttaneelta Thomas Wyltonilta (k. 1322):

Toiset väittävät, että tämä ei voi olla Aristoteleen mielipide, koska Aristoteles ei ajatellut Jumalan aiheuttavan

välittömästi kuin yhden vaikutuksen, eikä että Jumala aiheuttaisi mitään välittömästi [kuun] alapuolisissa [asioissa]. – – Mutta tätä [kantaa] voidaan epäillä, sillä sattumaa käsittelevän kirjusen lopussa Aristoteleen sanoista saa vaikutelman, että hyvä onni tulee välittömästi Jumalalta ilman, että ihminen vaikuttaisi järkensä harkinnalla tähän mitenkään.⁵⁰

Myös Tuomas Akvinolainen viittasi *Liber de bona fortuna* -teokseen. Vaikka Akvinolainen suhtautui teokseen myönteisesti, ei yllä kuvaamani Akvinolaisen teorian Jumalan kaitselmuksesta voida katsoa erityisesti perustuvan *Liber de bona fortuna* -teoksen tulkintaan.⁵¹ Sen sijaan Akvinolaisen kanssa samaan aikaan vaikuttaneen Henrik Gentiläisen *Liber de bona fortuna* -teosta käsittelevä kvestio⁵² on Jumalan kaitselmuksen opin näkökulmasta erityisen mielenkiintoinen. Henrik ottaa kvestiossaan *Liber de bona fortuna* -teokseen huomattavasti Akvinolaista kriittisemmän kannan. Henrik kuitenkin esittää oman teoriansa kaitselmuksesta vasta osoitettuaan, miksi *Liber de bona fortuna* -teoksesta nouseva käsitys kaitselmuksesta on virheellinen. Näin ollen on selvää, että teoksella oli suuri merkitys Henrikin ymmärrykselle Jumalan kaitselmuksesta.

Henrik erottelee Jumalan yleisen kaitselmuksen (*providentia generalis*) Jumalan erityisestä kaitselmuksesta (*providentia specialis*). Henrik määrittelee yleisen kaitselmuksen jumalalliseksi vaikutukseksi, joka kohdistuu eri lajeihin (*species*) eri tavoilla, mutta saman lajin eri edustajiin samalla tavalla.⁵³ Eriytyinen kaitselmus puolestaan kohdistuu eri tavalla myös yksilöihin yhden lajin sisällä. Esimerkiksi ihmiset vastaanottavat Henrikin mukaan Jumalan erityisen kaitselmuksen eri tavoin omien moraalisien ansioidensa perusteella.⁵⁴

Henrik syyttää Aristotelesta siitä, että tämä kielsi erityisen kaitselmuksen olemassaolon, vaikka hyväksyikin yleisen kaitselmuksen. On huomattavaa, että Henrik rinnastaa tekstissä toisiinsa ”filosofien” (*philosophorum*) ja ”Filosofin” (*Philosophus*) kaitselmusta koskevat väärinkäsitykset.⁵⁵ Latinankielisessä skolastiikassa yksikkömuotoa *Philosophus* käytettiin erinimenä yksinomaan Aristoteleesta. Monikkomuoto *philosophi* viittasi tavallisesti Aristoteleen lisäksi islamilaisen maailman huomattavimpiin

oppineisiin, ennen kaikkea Averroekseen ja Avicennaan (n. 980–1037). Monikollisena käytettynä termillä oli usein negatiivinen lataus. Esimerkiksi Henrikin ja Tuomaan ajalla kirjoitetussa anonyymissä teoksessa *Filosofien virheet (Errores philosophorum)* Averroesta syytettiin samasta virheestä, josta Henrik syytti Aristotelesta: erityisen kaitselmuksen kieltämisestä.⁵⁶ Näyttää siis ilmeiseltä, että Henrik ymmärsi Aristoteleen teorian kaitselmuksesta Averroeksen esittämän tulkinnan mukaisesti, jota kuvasin artikkelin alkupuolella.⁵⁷

Lisäksi Henrik piti Aristoteleen kuvausta hyvästä onnesta Aristoteleen omien periaatteiden vastaisena. Henrik argumentoi, että Aristoteles oli kirjoittanut *Fysiikan* kahdeksannessa kirjassa, että (1.) ensimmäinen liikuttaja vaikuttaa maailmaan vain taivaankappaleiden välityksellä. *Liber de bona fortuna* -teoksessa puolestaan väitetään, että (2.) on mahdollista, että joku nauttisi hyvän onnen vaikutuksista aina, kaikissa tomissaan.⁵⁸ Näiden kahden periaatteen yhteensovittaminen on kuitenkin Henrikin mukaan mahdotonta. (1.) edellyttää, että Jumala vaikuttaa välittömästi vain taivaankappaleisiin. Jotta (2.) voisi siis olla totta, pitäisi taivaankappaleiden saada itsenäisesti aikaan olosuhteet, joissa lukemattomat aksidentaaliset syyt yhdistyisivät niin, että joku voisi olla hyväonninen aina. Henrikin mukaan taivaankappaleilla ei voi olla tällaista kykyä, koska taivaankappaleet ovat luonnollisia syitä, eikä luonnollisilla syillä ole mahdollisuutta ymmärtää tai tehdä valintoja. Lukemattomien aksidentaalisten syiden suunnitelmallinen yhdistäminen edellyttäisi äärimmäisen älykkään toimijan, kuten Jumalan, tekemää suunnitelmaa ja tämän suunnitelman välitöntä toimeenpanoa. Näin ollen Henrikin mukaan on mahdotonta, että kukaan voisi olla hyväonninen aina, ellei Jumala vaikuta maailman tapahtumiin välittömästi.⁵⁹

LOPUKSI

Tuomas Akvinolainen kiinnitti laajamittaista huomiota Jumalan kaitselmuksen ja ihmisen tahdonvapauden väliseen suhteeseen. Akvinolaisen teoriassa mitkään maailman tapahtumat eivät jää Jumalan kaitselmuksen ulkopuolelle. Silti kaitselmus ei Akvinolaisen mukaan estä ihmisiä toimimasta vapaasti,

vaan päinvastoin mahdollistaa ihmisten vapaat valinnat. Jumalan erehtymätön suunnitelma toteutuu

-
- 46 Pseudo-Aristoteles, *Liber de bona fortuna* 1248a16–1248a33.
- 47 Ks. alaviite 50.
- 48 Aristoteles, *Fysiikka* 8.5–6.
- 49 Käytän selkeyden vuoksi tästä edes *Liber de bona fortuna* -teoksen kirjoittajasta nimeä Aristoteles, koska myöhäiskeskiajan kirjoittajat pitivät teosta aitona.
- 50 Thomas Wylton, *On the Intellectual Soul* 161, s. 98–100.
- 51 Akvinolainen siteerasi *Liber de bona fortuna* -teosta ennen kaikkea osoittaakseen, että inhimillisen ymmärryksen lähteen on äärettömän regression välttämiseksi oltava Jumalassa. Ks. esim. *Summa theologiae* I^a q. 82 a. 4 ad 3; *Summa contra gentiles* I. 3 c. 89. Aiheesta yksityiskohtaisemmin, ks. Farrell 1984, 157–195.
- 52 Henrik Gentiläinen, *Quodlibet* 6, q. 10, s. 87–127: ”Utrum bona fortuna sit homini naturaliter.”
- 53 Henrik Gentiläinen, *Quodlibet* 6, q. 10, s. 106–107 (64–73): ”Providentia generalis respicit naturam absolutam, et secundum istam Deus diversimode providet diversis secundum diversitatem naturarum in gradu et specie. – Eis autem quae sunt in eadem specie, quantum est ex se et quantum est ex parte provisionis Dei generalis, aequaliter et in eisdem et eodem modo providet”
- 54 Henrik Gentiläinen, *Quodlibet* 6, q. 10, s. 108 (98–01): ”Providentia vero specialis respicit merita et gratiam. Et secundum istam provisionem diversimode movet secundum diversitatem gratiarum et meritum, aliter providendo bonis, aliter malis, et tam his quam illis diversimode secundum diversitatem meritum et demeritorum.” Henrik erottaa vielä kolmannen kaitselmuksen tyyppin, jota hän kutsuu nimellä *providentia universalis*. Tämä universaalinen kaitselmus pitää sisällään yleisen ja erityisen kaitselmuksen. Henrik Gentiläinen, *Quodlibet* 6, q. 10, s. 125–126 (30–34).
- 55 Henrik Gentiläinen, *Quodlibet* 6, q. 10, s. 105 (64–73): ”Sed in hoc consistit tota contrarietas et diversitas et error sive defectus philosophorum, quod ultra huiusmodi provisionem Dei et curam generalem quae respondet conditionibus et naturis rerum, non posuit Philosophus aliquam ulteriorem provisionem circa creaturam rationalem secundum differentias meritum et propriam electionem.”
- 56 *Errores philosophorum* c. 4, 6, s. 20: ”Ulterius erravit dicens in XII Deum non sollicitari nec habere curam sive providentiam individuorum hic inferius existentium, adducens pro ratione, quia hoc non est fas nec conveniens divinae bonitati.” *Errores philosophorum* -teoksen editoijat pitivät teosta Aegidius Romanuksen kirjoittamana. Uudemmassa tutkimuksessa Aegidiusuksen asema teoksen kirjoittajana on kyseenalaistettu. Donati 2002, 267.
- 57 Averroeksen tulkinnasta ks. yllä alaviite 18.
- 58 Henrik Gentiläinen, *Quodlibet* 6, q. 10, s. 119–120, 85–00; Aristoteles, *Fysiikka* 8.6.259b32–260a19; Pseudo-Aristoteles, *Liber de bona fortuna* 1248b03–1248b07.
- 59 Henrik Gentiläinen, *Quodlibet* 6, q. 10, s. 111–112 (77–06). Henrikin Aristoteles-kritiikistä ks. myös Wilson 1983.

juuri sillä tavalla, jolla Jumala tahtoo sen toteutuvan. Jumalan tahto ei kuitenkaan ole se, että kaikki luodut syy-seurausketjut toimisivat välttämättömästi, vaan vapaiden agenttien kontingentit valinnat ovat merkittävässä osassa näissä ketjuissa. Akvinolainen muotoili teoriansa Jumalan kaitselmuksesta aristoteelisessa viitekehyksessä. Aristoteleen ajattelu kelpasi kuitenkin Akvinolaisen mukaan täydennystä, koska Aristoteles ei ollut riittävällä tavalla ottanut huomioon korkeampien syiden kuten Jumalan kaitselmuksen kausaali vaikutuksia.

Henrik Gentiläinen halusi Akvinolaisen tapaan muotoilla teorian Jumalan kaitselmuksesta siten, että ihmisen tahdonvapaus ei vaarantunut. Henrik käsitteli Jumalan kaitselmuksen ja tahdonvapauden suhdetta erityisesti Pseudo-Aristoteleen *Liber de bona fortuna* -teoksen pohjalta. Teoksen paikoin vaikeaselkoiset huomiot Jumalan roolista onnekkaisa sattumissa vakuuttivat Henrikin siitä, että Aristoteleella oli ollut eksplisiittinen teoria Jumalan kaitselmuksesta. Henrik kritisoi jyrkästi kaitselmusta koskevaa teoriaa, jota Aristoteles hänen mukaansa oli kannattanut. Henrikin mukaan Aristoteleen teorian keskeinen ongelma on, että se tekee Jumalasta luonnollisella välttämättömyydellä toimivan agentin, joka ei kykene vapaisiin valintoihin. Lisäksi Henrik katsoi, että Aristoteleen teoria kaitselmuksesta ja hyvästä onnesta edellytti hyväonnisen ihmisen toimivan välttämättömyyden pakosta Jumalan (yhtä lailla välttämättömän) ohjauksen mukaisesti. Näin ollen Henrikin mukaan oli selvää, että Aristoteleen teoria epäonnistui niin Jumalan kaitselmuksen kuin ihmisen vapauden selittämisessä.⁶⁰

LÄHTEET JA KÄÄNNÖKSET

(PSEUDO-)AEGIDIUS ROMANUS

- *Giles of Rome: Errores philosophorum*. Ed. Josef Koch. Trans. John O. Riedl. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1944.

ARISTOTELES

- *Aristotle in Twenty-Three Volumes*. The Loeb Classical Library; vols. 4, 5, 17, 18, 20. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- *Teokset. Osa 6, Metafysiikka*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari & Petri Pohjanlehto. Sel. Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus, 1990.

- *Teokset. Osa 3, Fysiikka*. Suom. Tuija Jatakari & Kati Näätäsaari. Sel. laatinut Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus, 1992.

AUGUSTINUS, AURELIUS

- *De civitate Dei libri I–XXII*. Ed. Bernardus Dombart et Alphons Kalb. CCL 47–48. Turnhout: Brepols, 1955.
- *Aurelii Augustini opera. Pars. XIII, 2. Sancti Aurelii Augustini De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo dulcissimi quaestionibus*. Ed. Almut Mutzenbecher. CCL 44 A. Turnhout: Brepols, 1975.
- *Sancti Aurelii Augustini opera. Sect. VIII ps. IV, Contra Iulianum (opus imperfectum), T. 1: libri I–III. Recensuit post Ernestum Kalinka Michaela Zelzer*. CSEL 85.1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1974.
- *On Order. De ordine. St. Augustine*. Trans. & introd. Silvano Borruso. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2007.

BOETHIUS

- *The Consolation of Philosophy*. Trans., introd. & notes P. G. Walsh. Oxford: Clarendon, 1999.

HENRIK GENTILÄINEN

- *Henricus de Gandavo. Opera omnia 10. Quodlibet 6*. Ed. G. A. Wilson. Leuven: Leuven University Press, 1987.

RIKHARD MEDIAVILLA

- *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum*. Brixiae, 1591.

TUOMAS AKVINOLAINEN

- *S. Thomae de Aquino opera omnia. recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Fundación Tomás de Aquino*. 2012. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Viitattu: 27.12.2013.

60 Henrik Gentiläinen, *Quodlibet 6*, q. 10, s. 110–111 (50–64). ”insufficiens et vanum est et erroneum, quidquid Philosophus determinat de bona fortuna – quia quasi negando illam providentiam ponit bonam fortunam et dispensationem omnem a Deo circa creaturas fieri necessitate naturae, et ex parte Dei et ex parte rerum, ita quod non posset aliter fieri ut semper vel frequenter, nisi impedimentum aliquod adhiberet hominis liberum arbitrium propria electione et consiliatione, quam tamen consiliationem denegat bene fortunatis – et sic quasi omnino naturaliter necessitate, quantum est ex parte Dei et quantum est ex parte hominis, ponit aliquos esse bene fortunatos –”

TUOMAS BRADWARDINUS

- *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos mertonenses libri tres*. Frankfurt: Minerva. 1964. <http://archive.org/stream/decausadeicontra00braduoft#page/n0/mode/1up>. Viitattu: 27.12.2013.

THOMAS WYLTON

- *Thomas Wylton: On the Intellectual Soul*. Ed. by Laugé O. Nielsen & Cecilia Trifogli. Trans. Gail Trimble. Auctores Britannici medii aevi; xix. Oxford: Oxford University Press, 2010.

KIRJALLISUUUS

ADAMSON, PETER

- 2010 "Freedom and Determinism". *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Ed. Robert Pasnau. Cambridge: Cambridge University Press, 399–413.

BARNES, JONATHAN

- 1995 "Metaphysics". *The Cambridge Companion to Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 66–108.

CORDONIER, VALÉRIE

- 2011 "Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du Liber de bona fortuna comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine". *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*. Ed. Luca Bianchi. *Studia artistarum*, 29. Turnhout: Brepols, 65–114.

- 2010 "Réussir sans raison(s): Autour du texte et des gloses du Liber De bona fortuna Aristotilis dans le manuscrit de Melk 796 (1308)". *1308: eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*. Hrsg. Andreas Speer & David Wirmer. *Miscellanea mediaevalia*, Bd. 35. Berlin: De Gruyter, 705–770.

DONATI, SILVIA

- 2002 "Giles of Rome". *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Eds. J. E. Gracia & Timothy B. Noone. Malden, MA: Blackwell, 266–271.

FARRELL, JOHN

- 1984 *St Thomas Aquinas' Treatment of the Gifts of the Holy Spirit in the Summa Theologiae*. University of Edinburgh. Diss. <https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/6784>. Viitattu: 27.12.2013.

FLINT, THOMAS P.

- 2010 "Providence". *A Companion to Philosophy of Religion*. Eds. Charles Taliaferro et al. *Blackwell Companions to Philosophy*, 9. Chichester: Wiley-Blackwell, 329–336.

FREDDOSO, ALFRED J.

- 1988 "Introduction". *On Divine Foreknowledge. Part IV of the Concordia Luis de Molina*. Trans., introd. & notes Alfred J. Freddoso. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1–81.

GELBER, HESTER GOODENOUGH

- 2010 "Providence". *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Ed. Robert Pasnau, ass. ed. Christina van Dyke. Cambridge: Cambridge University Press, 761–772.

GENEQUAND, CHARLES

- 2011 "Alexander of Aphrodisias and Arabic Aristotelianism". *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Ed. Henrik Lagerlund. Dordrecht; London: Springer, 60–62.

HASKER, WILLIAM & HELM, PAUL

- 2003 "Does God Take Risks in Governing the World?". *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*. Eds. Michael L. Peterson & Raymond J. VanArragon. Malden, MA: Blackwell, 218–241.

KRETZMANN, NORMAN

- 1997 *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles I*. Oxford: Clarendon.

LAMBERIGTS, MATHIJS

- 1999 "Predestination". *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Eds. A. D. Fitzgerald & al. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 677–679.

MARENBNON, JOHN

- 2011 "Aristotelianism in the Greek, Latin, Syriac, Arabic, and Hebrew Traditions". *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Ed. Henrik Lagerlund. Dordrecht: Springer, 60–62.

- 2010 "Anicius Manlius Severinus Boethius". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/boethius>. Viitattu: 27.12.2013.

MCKENNA, MICHAEL

- 2009 "Compatibilism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism>. Viitattu: 27.12.2013.

SHARPLES, ROBERT

- 2009 "Fate, Prescience and Free Will". *The Cambridge Companion to Boethius*. Ed. John Marenbon. Cambridge: Cambridge University Press, 207–227.

1983 *Alexander of Aphrodisias on Fate*. Text, Trans. & Commentary R. W. Sharples. London: Duckworth.

TAYLOR, RICHARD C.

2012 "Providence in Averroes". *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. http://academic.mu.edu/taylorr/Research_&_Teaching/Papers_8__Providence_in_Averroes.html. Viitattu 27.12.2013. (Forthcoming)

THE CAMBRIDGE COMPANION TO ARISTOTLE

1995 "Aristotle's Writings". *The Cambridge Companion to Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, xxi–xxv.

WILSON, GORDON A.

1983 "Henry of Ghent's Critique of Aristotle's Conception of Good Fortune". *Franziskanische Studien* 65, 241–251.

ZAGZEBSKI, LINDA

2011 "Foreknowledge and Free Will". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge>. Viitattu 27.12.2013.