

אלגז אלתאלת

פצלכס

אבינו ע"א סי' ושא פי מקה אלצאבה²
 אלא אלכואכב וואדא אועקמתך פי א³
 ה אלן באידינא אלהי אכרגת⁴ ל
 דימה וכשפת לך מדהבהם מנהא⁴ וא
 הם באן אשכואכב הי אלאקאה⁴ וא
⁴ וכו' לך איצא קאלוא סאיר⁵ אלסבעה
 ותגדהם יקולון בתצריח אן אלשמס
 אלספלי בהדא אלנץ קאלוא ותגדהם
 יכהם חדית יתהם קאלוא בהד
 פי כותא⁶
 אלשמס אחו
 דר ביון⁷ מן
 הם הי כאלפ



Hannu Töyrylä

Viisi vuosisataa Bagdadista Barcelonaan

Keskiajan juutalainen filosofia on osa länsimaista sivistystraditiota. Ateena ja Jerusalemi kohtasivat, mutta mistä tarkemmin ottaen olikaan kysymys? Mitä tapahtui, ja miten tämä liittyy filosofian ja muun sivistyksen historiaan?

Bagdad: alussa oli dialogi

Keskiajan juutalainen filosofia syntyi Lähi-idässä 800-luvulla, vuorovaikutustilanteessa kristittyjen ja muslimiajattelijoiden kanssa. Kun juutalainen Daud al-Mukammis tuolloin kääntyi kristityksi, mitä todennäköisimmin oppiakseen filosofiaa, oli kulunut satoja vuosia siitä kun juutalaiset olivat viimeksi harjoittaneet filosofiaa. Ajanlaskun alun paikkeilla Filon Aleksandrialainen oli kyllä muodostanut synteisiä juutalaisen uskonnon ja Platonin filosofian välille, mutta hänen jälkeensä juutalainen kulttuuri oli ottanut etäisyyttä kreikkalaiseen ajatteluun. Juutalaiset kadottivat Filonin, ja tämän ajattelu eli eteenpäin ainoastaan filosofian ja kristinuskon piirissä. Rabbiininen juutalaisuus keskittyi näinä vuosisatoina toipumaan kansallisesta tappiosta ja korvaamaan menetetyt instituutiot uusilla. Roomalaisten tuhoaman temppelin tilalle nousi synagoga, joka oli paitsi rukoushuone myös lukusali. Opiskelua ja oppineiden väittelyä arvostettiin, mutta kyse ei ollut filosofiaa, vaan uskonnollisen tradition tulkinnasta ja lainopista.

Daud al-Mukammis oppi filosofiaa syyrialaiskristityiltä, joilla kreikantaitoisina oli hallussaan antiikin perinne. Opittuaan tarpeeksi hän palasi juutalaiseksi, kirjoitti filosofisia teoksia ja kritisoi kristinuskon periaatteita. Tapaus on kuvaava sille ajalle, jolloin juutalainen filosofia keskiajalla syntyi. Islamin nousun jälkeen valtaosa maailman juutalaisista eli sen valtapiirissä. Lähi-idässä vallitsi mielenkiintoinen henkinen ilmapiiri: eri uskontojen edustajat kiistelivät keskenään, kritisoivat toisiaan mutta myös oppivat toisiltaan. Uskontojen välisessä väittelyssä ei voinut vedota pyhiin kirjoituksiin, vaan avuksi oli otettava rationaaliset argumentit. Oli opiskeltava

logiikkaa ja myös filosofiaa. Sen lisäksi että uskontojen välinen keskustelu edellytti rationaalista pohjaa, johti filosofian arvostuksen nousu myös siihen, että uskontoja alettiin arvioida sen mukaan, miten rationaalisina niiden periaatteet nähtiin. Tämä taas johti tarpeeseen kehittää näkemystä omasta uskonnosta rationaaliselta pohjalta.

Nykyään on varsin suosittua kiistellä siitä, mikä oikeastaan on juutalaista filosofiaa; tekeekö sen juutalaiseksi itse filosofin identiteetti, kysymyksenasettelut vaiko kohderyhmä. Keskiajan kohdalla tällainen kysymys ei ole kovin relevantti, vaan eri näkökohdat paljolti yhtyvät. Juutalainen kulttuuri oli ylipäänsäkin sisäänpäin kääntynyt, ja juutalainen filosofi kirjoitti nimenomaan juutalaisille sellaisista kysymyksistä, jotka näitä kiinnostivat. Usein kysymykset nousivat uskonnon piiristä. Juutalainen filosofia ei silti ollut mikään eristetty piiri. Käytännössä juutalaiset ajattelijat pohtivat lähes samoja kysymyksiä kuin islamilaiset ajattelijat, lukivat näiden teoksia ja saivat näiltä vaikutteita.

Keskiajan varhaisen juutalaisen filosofian keskeisin edustaja oli Saadia Gaon (882–942). Ei ole sattuma, että Saadia oli paitsi teologi ja filosofi, myös poleemikko, joka kritisoi väärinä pitämiään näkemyksiä niin juutalaisuuden piirissä kuin sen ulkopuolellakin. Nykyajan kriteerein Saadiaa on helpompi pitää teologina kuin filosofina. Hänen teoksistaan kyllä ilmenee filosofian tuntemusta, mutta asioiden käsittelyssä uskonnollinen näkökulma nousee puhtaasti rationaalista argumentointia korkeammalle. Kyse ei ole vain siitä, että käsiteltävät kysymykset useimmiten nousevat uskonnon

»1100-luku oli monessakin suhteessa juutalaisen keskiajan taitekohta. Ensiksikin filosofiassa aristoteelinen suuntaus nousi esiin, ja toiseksi juutalaisen sivistyksen painopiste siirtyi nopeasti islamin maista kristittyyn Eurooppaan. Juutalaisen ja arabialaisen tieteen ja filosofian läheisestä suhteesta kertoo paljon, että niin kauan kuin juutalaisen sivistyksen painopiste oli islamilaisissa maissa, oli arabia myös juutalaisensivistyksen kieli.»

piiristä, tai vähintäänkin uskonnon ja filosofian välisestä ristiriidasta. Saadia uskoi, kuten moni muukin keskiajan ajattelija, että on olemassa yksi totuus, joka on saavutettavissa niin uskonnon ilmoituksen kuin järjen päättelyn kautta. Saadia erosi filosofisemmista seuraajistaan siinä, että määritellesään tiedon lähteet hän nosti uskonnollisen tradition aistihavaintojen ja rationaalisen päättelyn rinnalle. Käytännössä hän usein operoi raamatunlauseilla ikään kuin myös ne olisivat aksioomia, ja valikoi filosofisempaa aineistoa sen mukaan miten se sopi yhteen hänen uskonnollisen näkemyksensä kanssa. Tarkkaan ottaen Saadia oli siis rationaalinen teologi, ei filosofi. On kuitenkin muistettava, että Saadia oli pioneiri, ja vastaavanlainen filosofinen teologia, niin sanottu *kalam*, oli vallalla myös hänen ympäristössään.

Sivistys saapuu Eurooppaan

Rationaalinen teologia yhdistettynä uusplatonisiin aineksiin muodosti juutalaisen filosofisen ajattelun valtavirtauksen 1100-luvulle asti, jolloin aristoteelinen perinne alkoi nopeasti voittaa alaa. Tänä aikana rationaalinen teologia levisi Lähi-idästä islamilaiseen Espanjaan ja myös kristillisen Länsi-Euroopan juutalaisten pariin. Jos tällainen ajattelu ei olisikaan filosofiaa, vähintäänkin voidaan sanoa että sillä oli ajattelun tasoa yleisesti kohottava vaikutus. Aikakaudella esiintyi siis myös uusplatonista ajattelua. Historian oikkuihin kuuluu, että omaperäisin keskiajan juutalaisista uusplatonisteista, runoilijana tunnettu Salomo ibn Gabirol, jäi juutalaisten parissa filosofina unohduksiin. Sen sijaan hänen filosofinen teoksensa *Elämän Lähde* tunnettiin kyllä skolastikkojen keskuudessa latinankielisenä käännöksenä, vaikka tieto oikeasta kirjoittajasta olikin kadonnut.

1100-luku oli monessakin suhteessa juutalaisen keskiajan taitekohta. Ensiksikin filosofiassa aristoteelinen suuntaus nousi esiin, ja toiseksi juutalaisen sivistyksen painopiste siirtyi

nopeasti islamin maista kristittyyn Eurooppaan. Juutalaisen ja arabialaisen tieteen ja filosofian läheisestä suhteesta kertoo paljon, että niin kauan kuin juutalaisen sivistyksen painopiste oli islamilaisissa maissa, oli arabia myös juutalaisen sivistyksen kieli. Vasta 1100-luvulla alettiin vähitellen, maailmanpoliittisen tilanteen muuttuessa, kirjoittaa tieteellistä ja filosofista tekstiä hepreaksi. Kristillisen maailman sivistyskieltä latinaa juutalaiset eivät koskaan laajemmin omaksuneet. Arabia kun oli islamilaisessa maailmassa yleinen ja yhteinen sivistyskieli, latina taas kristityssä maailmassa leimallisesti kirkon kieli.

1100-luvulle asti islamilaisen ja kristityn maailman välillä vallitsi merkittävä kulttuuriero. Antiikin sivistys, josta Euroopassa oli säilynyt vain kalpea muisto, oli säilynyt arabiankielisinä käännöksinä. Matematiikkaa ja tähtitiedettä oli kehitetty paljon eteenpäinkin. Maurien vetäytyessä Espanjan eteläosiin jäi huomattava määrä arabiankielistä tieteellistä kirjallisuutta kristittyjen käsiin. Vähitellen syntyi varsinainen käännösliekkie saattamaan tämä tietämys länsi-Euroopan oppineiden saataville. Tässä juutalaisilla oli oleellinen rooli. Sitä mukaa kuin arabiantaito väheni juutalaisten keskuudessa, käännettiin teoksia myös hepreaksi. Monia islamilaisen filosofian keskeisiä teoksia käännettiinkin ensin hepreaksi, ja vasta sitten latinaksi.

Kohtaaminen Aristoteleen kanssa

Aristoteelisen filosofian läpimurto henkilöityy Moses Maimonidekseen (1135–1204). Hän oli syntyisin islamilaisesta Espanjasta, mutta joutui jo nuoruudessaan pakenemaan ja päätyi Egyptiin, jossa toimi loppuikänsä lääkärinä. Maimonideen filosofiset preferenssit käyvät ilmi eräästä hänen kirjeestään, jossa hän neuvoo miten filosofiaan kannattaa perehtyä. Aristoteleen teokset ovat filosofian perusta, mutta niiden ymmärtäminen vaatii Aleksanteri Afrodiasiaslaisen, Themistioksen ja Averroksen kommentaareja. Empedokles ja Pythagoras ovat muinaisia ajattelijoita, eikä niihin kannata tuhlata aikaa. Platonin, Aristoteleen opettajan, teokset ovat syvällisiä arvoituksia, mutta viisautta riittää niitä ilmankin. Islamilaisista filosofeista kannattaa lukea al-Fârâbîa ja ibn Bajjaa. Avicenna ei ole al-Fârâbîn veroinen, mutta hyödyllinen kuitenkin.

Maimonideen aristoteelisuus oli ensisijaisesti menetelmällistä. Hän ei hyväksynyt heikkolaatuista päättelyä ja kritisoi *kalam*-teologiaa heikkojen todistusten esittämisestä. Pitämättömällä todistuksella aiheutetaan oikealle asialle enemmän haittaa, kuin jos mitään todistusta ei olisi esitettykään. Sen sijaan oikein demonstratiivisesti osoitettu väittämä on välttämättä tosi. Kuten Saadia, myös Maimonides uskoi uskonnon ilmoituksen ja järjen päätelmien välttämättömään yhtäpitävyyteen, yhden yhteisen totuuden olemassaoloon. Maimonides ei kuitenkaan sulkenut silmiään tai katsonut toisaalle, jos nämä näyttivät olevan ristiriidassa. Jos uskonnon ilmoitus oli ristiriidassa pitävästi todistetun väittämän kanssa, oli uskonnon ilmoitus tulkittava allegorisesti. Maimonides käyttikin paljon mustetta raamatun allegoriseen tulkintaan.

Sisällöllisesti Maimonides päätyi kuitenkin monessa asiassa ei-aristoteeliseen ratkaisuun. Kaikki, mitä aristoteelikot pitivät pitävästi todistettuna, ei hänen mukaansa sitä ollutkaan. Tunnettua on, että Aristoteleen mukaan maailma kokonaisuudessaan on ikuinen, kun uskonto taas opettaa maailman luotuisuutta. Maimonides käsitteli tätäkin ky-

symystä ja totesi, ettei Aristoteles ollut pystynyt pitävästi todistamaan maailman ikuisuutta. Kummallekaan väitteelle ei ollut pitävää todistusta, ja näin ollen oli parempi valita maailman luotuisuus, jonka varaan rakentui moni muu uskonnon väite.

Maimonides siis toisaalta korosti tiukasti rationaalisten päätelmien pitävyyttä, toisaalta antoi periksi uskonnolle silloin, kun järki ei hänen mukaansa päässyt pitävään lopputulokseen. Ihmisjärjellä on siis Maimonideen mukaan rajansa. Filosofian perusteena on Aristoteleen logiikka, ja kuunalisen maailman tapahtumat ovat selitettävissä Aristoteleen fyysiikan mukaan. Mutta mitä tulee taivaankansiin ja niiden liikkuttajiin, ja erityisesti mitä tulee Jumalaan, ei aristoteelinen filosofia pysty saavuttamaan pitäviä tuloksia. Maimonides menee hyvin pitkälle kieltäessään lähes kaiken Jumalaa koskevan tiedon mahdollisuuden. Jumalaa koskevat ongelmat ja paradoksit seuraavat siitä, että Jumala on kategorioiden ja sitä kautta logiikan ulkopuolella. Jumalasta voidaan puhua vain negatiivisin väittein, esittää mitä Jumala ei ole.

Mitä Maimonides todella tarkoitti?

Niiden, jotka halusivat tiukemmin seurata Aristotelesta, oli vaikea hyväksyä tällainen taipumus antaa periksi uskonnon edellyttämille näkemyksille. Suuri osa Maimonideen seuraajista päätyikin tulkitsemaan oppi-isänsä niin, että todellisuudessa Maimonides olisi mm. opettanut maailman olevan ikuinen. Maimonideen filosofinen pääteos *Hämmentyneiden opas* nimittäin on rakennettu siten, että erilaiset tulkinnat ovat mahdollisia. Maimonides itse esipuheessaan antaa edellytyksiä teoksensa tulkinnalle kuvatessaan tahallisten ristiriitaisuuksien käyttöä ja asioiden käsittelyn jakamista eri puolille teosta niin, että tavallinen lukija ja perehtynyt asiantuntija löytävät teoksesta kumpikin oman tasonsa. Teoksessa onkin hahmotettavissa eri tasoja: allegorinen raamatuntulkinta, aristoteelinen metodiikka ja lopuksi kriittinen suhtautuminen metafysiikan mahdollisuuksiin.

On hyvin mahdollista, että Maimonideen tapa antaa suurempia myönnytyksiä uskonnolle kuin mitä aristoteelikoilla yleensä oli tapana, johtui yhteiskunnallisista syistä. Uskonnon rooli yhteiskunnassa oli hyvin toinen kuin tänä päivänä. Juutalaiset elivät pienehköinä yhteisinä muslimien ja kristittyjen hallitsemisissa maissa. Monessa suhteessa juutalaisyhteisöllä oli kohtuullinen sisäinen itsehallinto, ja muutenkin juutalaiset näkivät hyödylliseksi ratkaista keskinäiset asiansa omassa piirissään. Yhteisöä piti koossa uskonto, ja uskonnon lait kattoivat useimmat yhteisöä koskevat kysymykset. Kyse ei siis ollut vain uskonnosta sanan nykyisessä merkityksessä, vaan myös yhteisön toimivuudesta ja säilymisestä maallisessakin mielessä. Maimonides näki juutalaisessa laissa ikään kuin ihanteellisen yhteiskunnan perustan, jonka vakuutena oli lain jumalallinen alkuperä.

Vaikka juutalaisen lain jumalallinen alkuperä on Maimonideen mielestä oleellinen – luonnollisen lain mahdollisuuden hän suorastaan tyrmää – minimoi hän muuten lähes kaiken yliluonnollisen vaikutuksen maailmassa ja etsii ilmiöille luonnollisia selityksiä. Myös profetian ilmiönä hän selittää enimmäkseen luonnollisin perustein: profeetalla on sekä pitkälle kehittynyt järki että mielikuvitus. Järjen avulla profeetta tajuaa, mihin tapahtumat ovat johtamassa. Mielikuvituksen

»Myös profetian ilmiönä hän selittää enimmäkseen luonnollisin perustein: profeetalla on sekä pitkälle kehittynyt järki että mielikuvitus. Järjen avulla profeetta tajuaa, mihin tapahtumat ovat johtamassa. Mielikuvituksen avulla hän pystyy pukemaan tämän vision yleisölle kommunikoitavaan muotoon. Koko prosessi voi tapahtua vaikkapa unessa. Tämä käsitys profetian luonteesta muistuttaa muslimifilosofien al-Fârâbîn ja Avicennan näkemyksiä.»

avulla hän pystyy pukemaan tämän vision yleisölle kommunikoitavaan muotoon. Koko prosessi voi tapahtua vaikkapa unessa. Tämä käsitys profetian luonteesta muistuttaa muslimifilosofien al-Fârâbîn ja Avicennan näkemyksiä.

Maimonideen hahmo dominoi juutalaista filosofiaa keskiajan loppuun. Häntä ei kerta kaikkiaan voinut jättää ottamatta huomioon. Vaikka tulkinnat siitä, mitä Maimonides todella tarkoitti eroavatkin, on selvää että juuri hänen vaikutuksestaan filosofia nousi teknisesti korkealle tasolle. Suuri osa Maimonideen seuraajia tulkitsi tätä tiukemman aristoteelisen tradition mukaan. Jotkut näkivät mieluummin Maimonideen hakemassa uskonnon ja filosofian harmoniaa. Oli niitäkin, jotka menivät paljon pitemmälle etsiessään Maimonideen teoksen salattua sanomaa. Moderni tutkimuskaan ei ole onnistunut selvittämään mitä Maimonides todella sanoi, paremminkin päinvastoin.

Filosofian vastustus ja mystiikka

Maimonideen filosofinen *Hämmentyneiden opas* herätti myös voimakasta vastustusta, ja se haluttiin ajoittain jopa kieltää. Vastustajat tyypillisesti joko kiinnittivät huomion yksittäisiin kohtiin teoksessa, tai näkivät Maimonideessa tiukan aristoteelikon, jonka maailmankuvassa Jumalalla oli vain liikkumatoman liikkuttajan rooli. Kyse ei välttämättä ollut filosofian vastustamisesta sinänsä, vaan pelosta että filosofia murentaisi uskonnon voimaa ja sitä kautta myös heikentäisi juutalaisyhteisöä. Käytännössä tällaiset pelot osoittautuivat pitkän ajan kuluessa turhiksi ja aktiivinen vastustus vähitellen katosi.

Myös mystiikan alueella voidaan nähdä vastareaktio Maimonideen filosofialle. Juutalaisten historian merkittävin mystinen suuntaus, kabbala, ilmaantuu 1200-luvulla kuin tyhjästä. Vaikka kabbalalle on etsitty taustaa vanhoista traditioista, osuu sen synty kuitenkin juuri siihen aikaan kun aristoteelinen filosofia on leviämässä juutalaisten keskuudessa.

**»Juutalaiset lukivat
paitsi Maimonidesta, myös
islamilaisia filosofeja, erityisesti
andalusialaista Averroësta.
Gersonides (1288–1344) tunsi
Averroeksen teokset tarkoin ja oli
laatinut niihin kommentaarejakin.
Gersonideen tuotanto kuuluu
keskiajan juutalaisen filosofian
parhaimmiston. Käsittelyyn
hän otti vain ne ongelmat, jotka
katsoi jääneen Maimonideelta
ratkaisematta: sielun
kuolemattomuus, profetia,
Jumalan kaikkیتietävyys ja vapaa
tahto, ihmisen tieto Jumalasta
sekä kysymys maailman
luomisesta.»**

Kabbalan teoreettinen, spekulatiivinen puoli on monessa suhteessa sukua uusplatonismille. Itse Jumala nähdään täysin transsendenttisenä, ihmisen ymmärryksen ulkopuolisena, äärettömänä ei-minään. Luomistapahtumassa transsendenttisestä Jumalasta virtasi kymmenen emanaatiota, *sefiraa*, jotka ovat hänen maailmassa vaikuttavia, dynaamisia voimiaan. Sefirat, itse asiassa, ovat se Jumala, joka on ilmoittanut itsestään ihmiselle, ja josta raamatusta kerrotaan. Raamatusta esiintyvät nimet ja tapahtumat on selitettävissä symbolisina viittauksina sefira-maailmaan.

Jos Maimonideen filosofia näki Jumalan hyvin etäisenä, erotti kabbala Jumalan transsendentin ja immanentin aspektin ja toi näin Jumalan taas lähemmäs maailmaa ja ihmistä. Oppi kymmenestä sefirasta oli kuitenkin ongelmallinen, koska Jumalan ykseyden korostaminen oli ja on juutalaisuuden aivan keskeisimpiä kohtia. Taustalla lienee kuitenkin juutalaisessa ja islamilaisessa filosofiassa vuosisatoja kestänyt keskustelu Jumalan attribuuteista. Jos Jumalasta voidaan sanoa, että hän on elävä, viisas ja voimakas, niin onko Jumalan olemuksessa jotain todellista, joka vastaa näitä ominaisuuksia? Jos on, niin eikö Jumalassa silloin ole moninaisuutta? Jos ei ole, niin miten Jumalasta voidaan ollenkaan puhua tällaisilla määreillä? Kabbalan oppi sefiroista voidaankin nähdä eräänlaisena ratkaisumallina tähän ongelmaan.

Kabbala kehittyi enimmäkseen omia teitään, filosofiasta riippumatta. Jotkut kabbalistit pyrkivät osoittamaan, että kabbalassa ja filosofiassa oli kyse samoista totuuksista. Toiset taas kritisoivat filosofiaa ja varoittivat lukemasta filosofien teoksia. Kabbalistien teokset herättivät renessanssista alkaen mielenkiintoa myös kristittyjen piirissä. Kabbalan uusplato-

ninen väri viehätti ajattelijoita, ja sitä pidettiin eräänlaisena alkuperäisenä, pilaamattomana oppina, jonka avulla arveltiin vieläpä pystyttävän osoittamaan kristinuskon periaatteet toiseksi. Vähitellen kehittyikin erityinen kristillinen kabbala jolla oli ajan myötä vähemmän ja vähemmän yhteistä alkuperänsä kanssa.

Järjen mahdollisuuksien puolustus

1200- ja 1300-luvuilla filosofiaa dominoi aristotelismi. Juutalaiset lukivat paitsi Maimonidesta, myös islamilaisia filosofeja, erityisesti andalusialaista Averroësta. Gersonides (1288–1344) tunsi Averroeksen teokset tarkoin ja oli laatinut niihin kommentaarejakin. Gersonideen tuotanto kuuluu keskiajan juutalaisen filosofian parhaimmiston. Käsittelyyn hän otti vain ne ongelmat, jotka katsoi jääneen Maimonideelta ratkaisematta: sielun kuolemattomuus, profetia, Jumalan kaikkیتietävyys ja vapaa tahto, ihmisen tieto Jumalasta sekä kysymys maailman luomisesta. Käsittelytapa on esimerkillinen. Jokaisen kysymyksen kohdalla hän esittää täydellisen katsauksen ongelmaan ja miten sitä on aiemmin yritetty ratkaista. Tämän jälkeen hän esittää aiempien ratkaisujen kritiikin ja lopuksi oman ratkaisunsa.

Maimonideeseen verrattuna Gersonides uskoi selvästi enemmän järjen mahdollisuuksiin. Maimonides oli käsitellessään Jumalan kaikkیتietävyyden ja ihmisen vapaan tahdon ristiriitaa päätenyt esittämään, että ongelma on, ettemme voi tietää, mitä tietäminen tarkoittaa, kun puhutaan Jumalasta. Ratkaisu on Maimonideelle tyyppinen: termit joita käytämme puhuttaessa toisaalta Jumalasta, toisaalta ihmisestä, ovat ekvivooikkisia. Käytämme samoja sanoja aivan eri merkityksessä. Gersonides ei suostu tällaiseen ratkaisuun. Kuitenkin ihmisen vapaa tahto oli juutalaisille myös lähes aksiooma; siitä ei voinut antaa periksi. Gersonides lähtee liikkeelle Averroekselle tyyppisestä ratkaisusta, että Jumalan tietämys on erilaista, koska se perustuu alkusyynä olemiseen, kun taas ihmisen tietämys on syiden päättelyä seurausten perusteella. Vapaa tahto on silti sovitettava mukaan. Gersonides jakaakin tiedon deterministiseen, suoraan luonnollisten syiden perusteella seuraavaan, ja ei-deterministiseen, ihmisen vapaan tahdon seurauksiin. Jumala on kaikkیتietävä, koska hän voi tietää kaiken tiedettävissä olevan, siis deterministisen, tiedon. Hän tietää myös, mitkä asiat ovat ihmisen vapaan tahdon alaisia, muttei voi tietää tämän tahdon seurauksia etukäteen.

Maimonides oli myös ollut skeptinen sen suhteen, mitä voimme tietää Jumalasta. Hänen mukaansa kieli, jota käytämme Jumalasta, on täysin ekvivooikkista. Sanat ja termit eivät merkitse lainkaan samaa puhuttaessa ihmisestä ja puhuttaessa Jumalasta. Tästä syystä Jumalasta voi puhua vain negatiivisten määreiden kautta. Jos sanomme ”Jumala on yksi”, tarkoitamme ”Jumala ei ole ei-yksi”, koska emme voi tietää mitä ”yksi” tarkoittaa Jumalasta sanottuna. Gersonides ei ole tähän tyytyväinen ja etsii ratkaisua, jossa määreellä Jumalasta ja ihmisestä sanottuna on tietty yhtäläisyys. Kun sanotaan ”Jumala tietää”, on kyse tietämisestä ensisijaisessa merkityksessä, ts. asioiden alkusyiden kautta. Kun sanotaan ”ihminen tietää”, on taas kyse tietämisestä toissijaisessa merkityksessä, siis seurauksien kautta.

Gersonides luottaa siis Maimonidesta enemmän järjen

mahdollisuuksiin ja samalla ihmisen mahdollisuuksiin. Toisaalta, ja oikeastaan juuri samasta syystä, Gersonideen kuvaama Jumala on tavallaan heikko jumala, joka ei esimerkiksi kykene tietämään tulevaisuutta. Filosofisesti Gersonideen ratkaisu toimii: Jumala tietää kaiken mikä on mahdollista tietää, mutta ratkaisu on teologisesti ongelmallinen.

Barcelona: uuteen aikaan

Voidaan liioittelematta sanoa, että myöhäiskeskiajalla filosofia kukoisti juutalaisten keskuudessa. Filosofian vastustus oli laantunut. Kreikkalaisen ja islamilaisen filosofian pääteoksia käännettiin hepreaksi ja niihin laadittiin uusia kommentaareja. Kirjoitettiin myös filosofisia saarnoja ja runoja, ja raamatunselitysteoksissa esitettiin filosofisia ja luonnontieteellisiä selityksiä, joskus jopa uusia ja alkuperäisiä filosofisia ratkaisuja. Filosofinen terminologia levisi myös muuhun käyttöön, ja myös vastustajat puhuivat aineesta ja muodosta, päämääräsyystä ja aktiivisesta intellektistä.

1300-luvulle asti juutalaiset olivat toimineet filosofian ja tieteen välittäjinä kristilliseen maailmaan, mutta vähitellen juutalainen filosofia alkoi jäädä jälkeen skolastiikan kehityksestä. Enää ei ollut olemassa samanlaista uskonnosta riippumatonta yhtenäiskulttuuria kuin aiemmin islamilaisessa maailmassa. On toki merkkejä siitä, että juutalaiset saivat vaikutteita kristityiltä filosofeilta. Yksittäisiä käännöksiä latinasta on säilynyt, ja ajattelun samankaltaisuuksia esiintyy siten, että myös historiallinen yhteys on täysin mahdollinen. Juutalainen kabbala myös vaikutti renessanssin ajan platonikoihin, kuten Pico della Mirandolaan.

Merkittävin filosofiaa kohtaan esitetty kritiikki kääntyi itsessään merkittäväksi filosofiaksi. Kun Hasdai Crescas (1340–1410/11) lähti kumoamaan juutalais-aristoteelistä filosofiaa, hänen tarkoituksenaan oli ainoastaan uskonnollisen totuuden puolustaminen. Lopputulos oli kuitenkin paljon enemmän: omaperäinen aristoteelisen filosofian ja maailmankuvan kritiikki. Maimonides oli todistanut Jumalan olemassaolon, ykseyden ja aineettomuuden lähtien kirjaamistaan väitteistä, jotka aristoteelinen fysiikka hänen mukaansa oli osoittanut oikeaksi. Crescas tarttuu näihin väitteisiin, esittää niiden perustelut, mutta myöskin kumoaa ne. Hän ei lähtökohtaisesti suostu hyväksymään, että esimerkiksi aktuaalinen ääretön on mahdoton, että tyhjiö on mahdoton, ja että uloimman taivaankannen takana ei ole mitään. Crescaksen maailmankuvassa niin tila kuin aikakin ovat äärettömyyksiin jatkuvia, ja useat maailmat ovat mahdollisia ilman että alkuaineet virtaisivat maailmasta toiseen.

Crescas tarkastelee myös vapaan tahdon ongelmaa ja päätyy siinäkin taustaansa nähden omaperäisiin ratkaisuihin. Hän toteaa ongelmallisiksi aiemmat todistukset niin ihmisen vapaan tahdon puolesta kuin sitä vastaan. Crescas tarkastelee asiaa tiukan kausaalisuuden pohjalta ja joutuu toteamaan, että ihmisen teot seuraavat välttämättä niihin vaikuttavista seurauksista. Tässä mielessä vapaata tahtoa ei siis ole. Ihmisen itsensä näkökulmasta hänellä on kuitenkin valinnan vapaus tekojensa suhteen, ja nämä teot toimivat syinä uusille seurauksille. Vapaan tahdon puute ei siis käy mielivaltaisen käyttäytymisen perusteluksi. Crescas tajuaa, että ihmisen valintoihin vaikuttavia syitä on lukuisia. Myös juutalaiset lain

säädökset ja moraaliset opetukset ovat syitä, jotka vaikuttavat yksilön tahtoon.

Keskiajan juutalainen filosofia oli erityisesti Välimeren alueen ilmiö ja sen kukoistusjakso 1100-luvulta 1400-luvulle sijoittui maantieteellisesti Espanjaan, Etelä-Ranskaan ja Italiaan. Gersonides vaikutti Etelä-Ranskassa ja Crescas Kataloniassa. Juutalaisten karkotus Espanjasta 1492 päätti kuitenkin väkivaltaisesti tämän vaiheen. Juutalaisen kulttuurin painopiste siirtyi Itä-Eurooppaan, ja filosofian harrastus unohtui. Vuosisatoja myöhemmin, kun valistusaatteet levisivät juutalaisten keskuuteen, jotkut heistä kaivoivat taas esiin keskiajan, erityisesti Maimonideen filosofiset teokset.

Tästä lyhyestäkin esityksestä ilmennee Maimonideen aivan keskeinen asema juutalaisen keskiaikaisen filosofian historiassa. Siksi onkin paradoksaalista, ettei tutkimus tänäkään päivänä kykene määrittelemään, mitä Maimonides tarkalleen opetti. Vaikka karsisimme pois ei-filosofiset, esoteerisemmat tulkinnat, mahdollisuuksia on silti aivan liikaa. Vaan ehkäpä tässä onkin Maimonideen vaikutuksen avain? Hän käsittelee ongelmia, on tiukka menetelmällisyyden suhteen, esittää ratkaisujakin – vaan ne eivät olekaan valmiita. Ristiriitaisuuksia ja ongelmia jää myös jäljelle ja langanpäitä auki muiden seurattavaksi. Olit samaa tai eri mieltä, työtä on aina jäljellä. Liike on tärkeää, monet miettivät, viisaus lisääntyy.

Kirjallisuus

Yleisteoksia:

Cohn-Sherbok, Dan, *Medieval Jewish Philosophy: an introduction*. Surrey, 1996.

Leaman, Oliver & Frank, Daniel, *History of Jewish Philosophy*. London, 1997.

Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge, 1990.

Filosofit ja heidän teoksensa:

Saadia Gaon, *The Book of Opinions and Beliefs*. New Haven, 1976.

Maimonides, Moses, *Guide of the Perplexed*. Kääntänyt S. Pines, Chicago, 1963 (1975). Pinesin käännös on suositeltava, mutta alkuun auttaa myös *The Guide for the Perplexed*, kääntänyt M. Friedländer, New York, 1956.

Leaman, Oliver, *Moses Maimonides*. London, 1990.

Gershon, Levi ben (Gersonides), *The Wars of the Lord*. Kääntänyt Seymour Feldman. Philadelphia, 1984–1999.

Harvey, Warren Zev, *Physics and metaphysics in Hasdai Crescas*. Amsterdam, 1998.