

JAN ERIUGENA SVĚT JAKO BOŽSKÉ ZJEVENÍ

Lenka Karfíková

Pokud tedy (vůbec nějak) nahlížíme nepochopitelného (Boha), nazýváme jej pro jeho vyvýšenost poprávu "nic"; až když se začne zjevovat ve svých theofaniích, říkáme, že jakoby přechází z "nic" v "něco". Ten, jehož ve vlastním smyslu pokládáme za vyvýšeného nad veškerou bytnost, je pak ve vlastním smyslu poznáván i v každé bytnosti. Proto lze každé viditelné i neviditelné stvoření označit jako theofanii, tj. jako božské zjevení.^{1/}

KAROLÍNSKÁ RENESANCE

Evropské dějiny jsou dějiny renesancí, jak alespoň soudí někteří učenci^{2/}. Evropa - ať přímá nástupkyně Římské říše jako v Byzanci, ať vybudována na troskách impéria, jež podlehl náporu vitálnějších "barbarů", jako v případě evropského Západu - se odevždy chápala jako dědička antické vzdělanosti a kultury, řecké i (z ní odvozené) římské, klasické i (do ní se vtělivší) křesťanské. V Byzanci byla antická vzdělanost uchováována v procesu uctívání a pečlivého tradování (až do pádu Konstantinopole roku 1453, kdy bylo i toto duchovní dědictví s útekem východních učenců přeneseno na Západ, aby se stalo mízou té největší z evropských renesancí). Na Západě, zrozeném z bojů a zmatků 5.-8. století a prostoupeném římským duchem morálky, práva a činu, bylo toto dědictví chápáno spíše jako úkol, tanulo před očima jako ideál, jehož je třeba teprve dosíci. Víze Římské říše, tj. politického sjednocení Evropy na základě společného kulturního a duchovního dědictví, nikdy nepřestala, byť ve velmi různých (a ne vždy právě šťastných) podobách, žít v srdci Evropanů. Vědomí zavazujícího nástupnictví bylo a zůstává podhoubím evropské kultury v jejích geografických variacích i historických metamorfosách. Ono je též základem sebeporozumění Evropy jako stálé či opakované renesance: *Europa semper renascenda*.

Vedle renesance 12. století^{3/}, vedle velké italské renesance 14. až 16. století^{4/} je jedním, snad vůbec prvním ze slavných evropských "znovuzrození" renesance 9. století, zvaná též karolínská^{5/}. (Připomeňme

jen na okraj, že časově spadá částečně v jedno s Fotiovou renesancí v Byzanci, již se dal nadchnout i Konstantin Filosof, pozdější misionář Velké Moravy^{6/}.) Karolínské obnovné hnutí bylo vyvoláno v život Karlem Velikým^{7/}, kterému se nakrátko podařilo sjednotit evropský Západ pod jediným žezlem. Korunu (západo)římského císaře přijal slavnostně z rukou papeže Lva III. o vánocích roku 800 jakožto "nový Konstantin", "milovaný David", "otec Evropy"^{8/}. Obnovená západní Římská říše měla být stmelena nejen společnou vírou, ale i společnou kulturou. Karel proto pozval na svůj dvůr nejlepší učence celé říše, aby vypracovali nový program vzdělání a kultivace, a to nejen kléru, ale i laiků v královských službách^{9/}. Hlavou tohoto kruhu (*schola palatina*) byl Anglosas Alcuin ze slavné školy v Yorku, který přibyl na Karlův dvůr roku 782. Nový program vzdělání, vedoucí po "sedmi stupních filosofie" (*septem gradus philosophiae*) - tj. sedmi svobodných uměních (gramatika, rétorika, dialektika = trivium; aritmetika, geometrie, musika, astrologie = quadrivium) - ke křesťanské moudrosti^{10/}, představil Alcuin v krátkém dialogu *Disputatio de vera philosophia*^{11/}. Alcuin zde vychází ze starozákonního obrazu personifikované Moudrosti, která si vystavěla dům na sedmi sloupech (Př 9,1), tj. (již tradičně) na sedmi svobodných uměních^{12/}.

Za vlády Karlova syna Ludvíka Pobožného (814-840) dvorní škola poněkud upadla a mohla jen stěží konkurovat školám klášterním (kupř. Corbie, St. Amand, Tours, St. Gallen, Reichenau, Fulda) či katedrálním (nejznámější v Laonu). Teprve po Ludvíkově smrti a rozdělení říše mezi jeho syny Lothara I., Ludvíka Němce a Karla Holého verdunskou úmluvou z roku 843 čekal dvorní školu západofranckého krále nový rozkvět, někdy dokonce zvaný "druhá karolínská renesance"^{13/}.

Mladý král Karel, zv. Holý (nar. 823, vládl 840-877 do své smrti, 875 císařem), od svých šesti let vychováván vynikajícím učencem své doby Walahfridem Strabonem, pozdějším opatem v Reichenau (808 či 809-849)^{14/}, zvaný již ve své době "král filosof" (s narážkou na platonský ideál) či nový Salomoun^{15/}, byl milovníkem knih, vzdělanosti a múz a shromáždil opět na královském dvoře okruh učenců a umělců^{16/}. Lokalizace jeho "dvorní školy" zůstává pro historiky dodnes oříškem: Bylo to Compiègne, které chtěl Karel po vzoru Konstantinopole pojmenovat Karlopolis a kde roku 866 nechal vystavět skvostný chrám konkurující *capella palatina* jeho děda v Cáchách^{17/}? Bylo to Quierzy, kam Karel častokrát zajížděl, jak dosvědčují jeho itineráře? Byl to Laon, kde je z Karlovy doby doložena kvetoucí škola, arcikatedrální, vedená Martinem Irem^{18/}? Ať byla tato škola kdekoli (byla-li vůbec pevně loka-

lizována), jisté je, kdo byl jejím vůdčím duchem: Johannes, zvaný Scot(t)us či Eriugena.

JAN IR NA DVOŘE KARLA HOLÉHO

Jan Eriugena je jednou ze šťastných postav evropských dějin, jejichž osud se zcela ztrácí za jejich dílem^{19/}. Jisté je, že pocházel z Irska, zvaného tehdy *Hibernia* či *Scot(t)ia maior*. Dokládají to jednak svědectví jeho současníků - tak (patrně ironicky^{20/}) biskup Prudentius z Troys: "tebe jediného, ze všech nejbystřejšího dala Hibernie Gallii"^{21/} -, jednak přídomek *Scot(t)us* (= Ir) či *Eriugena* (= narozený v Irsku), který k jeho jménu připojují rukopisy a jehož snad užíval i Jan sám^{22/}.

Datum ani přesné místo jeho narození neznáme, roku 851 však již byl jako učenec na dvoře Karla Holého. Někteří historikové předpokládají, že se po svém příchodu na kontinent zdržoval jako učitel svobodných umění (srv. jeho komentáře k Martianu Capellovi) zprvu poblíž Strasburku^{23/}, později snad v Laonu, kde se velmi významně uplatňoval kulturní vliv irské "kolonie"^{24/}. Těžko je rovněž možné s jistotou tvrdit, jaké vzdělání si Jan přinesl ze své vlasti. Irsko, na rozdíl od Británie nikdy nepodrobené Římany, christianizované od roku 432 misí sv. Patrika, s kvetoucím mnišstvím "klanového" (rodinného) typu, s klášterní vzdělaností, která uchovávala tradici řecké a latinské biblické exegeze, avšak neuzavírala se ani přírodní moudrosti keltských druidů, je ve své spiritualitě a ve svém vlivu na tehdejší Evropu dodnes předmětem barvitých spekulací^{25/}. Střízlivě lze snad předpokládat, že Eriugena přinejmenším část svého života v Irsku strávil v některé z klášterních škol, kulturních a duchovních center vedených rodinnými církevními^{26/}. V Eriugenových biblických glosách nacházíme skutečně staroirské výrazy svědčící o Janově vzdělání v jeho vlasti: označení květeny a zvířectva, nástrojů, právních vztahů^{27/} atd.

Patrně již v Irsku se Eriugena rovněž naučil řecky a zdokonalil se v tom později (?) natolik, že platil za jednoho z nejlepších grécistů své doby (srv. podiv papežského knihovníka Anastasia, že tento "barbar" pocházející z konce světa dokáže překládat z řečtiny do latiny, i když ne zcela bezvadně^{28/}). Nejspíše vikingské nájezdy, které od roku 795 pustošily irská klášterní seskupení, vyhnaly Eriugenu z vlasti podobně jako množství jeho krajanů. Jejich příchod znamenal pro kulturu evropského kontinentu nesporný přínos, jehož rozsah a povaha jsou dodnes předmětem zkoumání (styky tajuplných "ostrovů" s kontinentem exis-

tovaly samozřejmě již mnohem dříve, irská misijní činnost, konkurující tak či onak římské církevní správě, se však nesetkávala vždy s tak vřelým přijetím jako v době karolínské renesance)^{29/}. Těžiště irské vzdělanosti spočívalo v glosování Písma, četbě Církevních otců a znalosti sedmi svobodných umění. Eriugenova úchvatná theologicko-filosofická spekulace není z těchto spíše konzervujících zdrojů v žádném případě odvoditelná, ani jim patrně nelze přičítat rozhodující vliv.

Daleko větší význam mělo pro Eriugenu setkání se světem řeckých Církevních otců, jak mu jej otevřela jeho znalost řečtiny. Snad to byl sám král Karel, velký ctitel Byzance^{30/}, kdo v Eriugenovi posílil tento zájem? Nebo si naopak Eriugena již jako znalec řecké křesťanské tradice získal královovy sympatie? Každopádně na zadání Karla Holého se Eriugena pustil do překládání nejprve děl Dionysia Areopagity (asi v letech 860-862), pak Maxima Vyznavače. (U překladu spisu *De opificio hominis* Řehoře Nyssenského - v Eriugenově podání zní název *De imagine*, rozuměj o Božím obraze v člověku - není královo zadání známo, Eriugena jej patrně pořídil na začátku své učitelské dráhy. Snad byl Eriugena také autorem překladu *Solutiones ad Chosroem Prisciana* Lyda^{31/2/}).

Především dílo Dionysia Areopagity, tajuplného Syřana z přelomu 5. a 6. století^{32/}, je neodmyslitelným pozadím a základní inspirací Eriugenova myšlení. Proto si zaslouží, abychom je blíže představili.

Hierarchické areopagitské universum je jakási křesťanská metamorfosa novoplatonské spekulace o božském Jednu a z něho sestupně vycházející potrojně uspořádané mnohosti, jež se - rovněž ve třech krocích: očištění, osvětlení a sjednocení - má opět vrátit do svého Počátku. Dionysios rozpracoval toto základní schéma *proodos-epistrofé*, tj. *egressus-reditus*, tj. vyvěrání-návrat (mnohosti z jednoty a v jednotu) v křesťanskou vizi hierarchicky uspořádaného stvoření a jeho návratu k Bohu. Svět inteligibilních bytostí (lidských a andělských duchů) je podle Dionysiovy nauky členěn v komplikovanou soustavu trojčlenných hierarchií, tří nebeských (tj. andělských) a dvou církevních. Tyto skupiny andělských a lidských duchů (serafové - cherubové - trůny čili první nebeská hierarchie, panstva - síly - mocnosti čili druhá nebeská hierarchie, knížetstva - archandělé - andělé čili třetí nebeská hierarchie; biskupové - kněží - pomocníci čili první církevní hierarchie, mniši - svatý lid - očišťování čili druhá církevní hierarchie) samou svou hierarchizací čili posvátným řádem (*taxis*), svou hierarchickou činností (*energeia*) a svým poznáním (*epistémé*) si navzájem (shora dolů) prostředkují očištění, osvětlení a sjednocení, a tak se navracejí k Bohu. Duši

celého tohoto hierarchického děje je božská milost, jeho prostředníkem Kristus, božský Hierarcha, který ve svém vtělení sestoupil až do smyslového světa a umožnil a zahájil tak jeho posvěcení a jeho návrat k Bohu. Tento pohyb má nyní pokračovat cestou hierarchických aktivit, v nichž má každý duch, ať andělský ať lidský, své nezaměnitelné místo a poslání.

Dionysios popsal tento děj posvěcení a návratu stvoření k Bohu ve svých dílech *Nebeská hierarchie* (tento spis Eriugena nejen v rámci celého Dionysiova díla přeložil, ale později i zvláště komentoval) a *Církevní hierarchie*. Dva další, neméně důležité spisy věnoval Dionysios samé Thearchii, vševládnému Božství, nakolik o něm lidský duch vůbec může mluvit a uvažovat: Traktát *O božských jménech* probírá jednotlivá označení Boha, jak je nacházíme v Písmu či jak se je osměluje dovodit theologická spekulace: Dobro, Světlo, Krása, Láska, Bytí, Život, Duch, Moudrost, Moc, Spravedlnost, Spása, Vykoupení, Totožnost, Pokoj, Dokonalost, Jednota... Bůh přitom ve vlastním smyslu není Dobro (jež není myslitelné bez svého opaku), nýbrž Více-než-dobro (*hé hyperagathos agathotés*^{33/}), není Bytí, nýbrž Více-než-bytí (*to ontós hyperusion*^{34/}) atd. Tuto výminku vůči každému pojmenování Boha, které zná lidská řeč a které umožňuje lidská zkušenost, rozvíjí Dionysios zvláště ve své *Mystické theologii*: Ačkoli říkáme, že Bůh je přemíra světla, zakoušíme jej jako Temnotu, jako čirou pozbavenost všeho stvořeného. Proto je výstižnější a oprávněnější říkat, co Bůh není (není Světlo, není Bytí, není Dobro atd.), než co je (přednost apofatické čili negativní theologie před katafatickou neboli afirmativní). Proto také cesta sjednocení s Bohem znamená postupné oprošťování od všeho smyslového a posléze i inteligibilního, překročení všeho stvoření k temnotě ryzí Transcendence.

Dionysiova nauka - také a právě v Eriugenově překladu - neodmyslitelně ovlivnila západní křesťanskou theologickou spekulaci, spiritualitu, ekklesiologii i umění nejen pro své fascinující kouzlo, ale i pro autoritu, již se Areopagita těšil. Platil totiž (přes určité protesty^{35/}) až do časů Vallových a Erasmových jednak za apoštolského žáka, za onoho Dionysia, který podle Sk 17, 16-34 poslouchal na athénském Areopagu apoštola Pavla, jednak byl ztotožněn s pařížským biskupem umučeným na Montmartru a pohřbeným v královském klášteře sv. Diviše u Paříže. Tento biskup mučedník dal opatství sv. Diviše (St. Denis) jméno (Denis = Dionysios, tj. Diviš). Jeho ztotožnění s autorem areopagitských spisů provedl až v 9. století opat kláštera sv. Diviše Hilduin, první latinský překladatel Dionysiových děl, ve svém *Utrpení přesvatého Dionysia*^{36/},

inspirován darem Dionysiových spisů, které byzancký císař Michael II. roku 827 poslal Ludvíku Pobožnému, otci Karla Lysého.

Mladý král Karel chtěl mít patrně nový překlad tak závažného díla a svěřil tuto práci Eriugenovi. Nebyl to ostatně jediný ani první úkol, který Jan jako "dvorní učenec" od Karla Holého obdržel. Vzdělaný Ir byl požádán o odborné vyjádření již v theologické kontroverzi, která na dvě desetiletí rozbourila celou tehdejší Evropu od Fuldy až po Ferrière: ve sporu o predestinaci, tj. Boží předurčení^{37/}

Augustinovské téma Božího předurčení^{38/} otevřel v západní theologii po třech staletích (srv. synoda v Orange roku 529 proti semi-pelagianismu) znovu horlivý kazatel saského původu Gottschalk, "předurčený" svými rodiči pro dráhu mnicha v klášteře Fulda. Gottschalk odtud ovšem odešel do Reichenau a posléze do Orbais (diecéze Soissons), kde byl vysvěcen na kněze. Z děl pozdního Augustina, zdůrazňujících Boží milost nutnou k lidské spáse, Gottschalk vyčetl, že o věčném osudu člověka rozhoduje výlučně Bůh, bez jehož přispění člověk nemůže být spasen. Tak Bůh vlastně někoho předurčil ke spáse, jiného k záhubě: tzv. podvojně předurčení (*praedestinatio gemina*^{39/}). Toto dvojí předurčení se podle Gottschalka projevuje již v pozemském životě dotyčného: Pokřtěný člověk, který vede mravný život, může doufat, že to je znamením božského vyvolení (Bůh v něm přemáhá sklon ke zlému, způsobený dědičným hříchem). Naopak nepokřtěný nebo ten, kdo milost křtu porušuje nenáležitým jednáním, osvědčuje, že byl Bohem ponechán napospas záhubě, zaviněné dědičným i osobním hříchem. Gottschalk chtěl patrně tímto výkladem nauky o předurčení čelit omylu, jemuž karolínské křesťanstvo (a zvláště snad klérus) částečně podléhalo, že by totiž sám křest zaručoval spásu (proti takovému mínění protestovala také synoda v Paříži roku 829). Gottschalk chtěl tedy snad - paradoxně - zdůraznit mravní jednání pokřtěného, jak pro to svědčí i jeho misijní úsilí v různých zemích Evropy. V jeho základním rozvrhu však člověk nenese poslední odpovědnost za své činy, nýbrž je vlastně pouhým předmětem božského úradku nebo pouhým předmětem dědičné záhuby, projevující se osobním hříchem.

Tehdejší nositelé církevní odpovědnosti, především Rabanus Maurus, opat ve Fuldě a později arcibiskup v Mohuči, dále remešský arcibiskup Hincmar (806-882, arcibiskupem od roku 845^{40/}) a laonský biskup Pardulus, byli zděšeni následky, jaké by Gottschalkova nauka o dvojím předurčení mohla mít pro lidskou svobodu a mravní jednání, a Gottschalk byl odsouzen na synodách v Mohuči (848) a Quierzy (849), jeho spisy spáleny a nešťastník sám uvězněn v opatství Haut-

villers u Remeše. Gottschalk se bránil dvěma spisy, svým *Vyznáním* zv. *kratší* (ještě před synodou v Quierzy) a svým *Delším vyznáním* (849/850)^{41/}; určité opodstatnění jeho pozdně augustinovských dedukcí potvrdili i významné církevní a theologické autority jeho doby, tak Prudentius z Troys^{42/}, Lupus z Ferrière^{43/}, Rathramnus z Corbie^{44/}. V této situaci, která samozřejmě nebyla lhostejná ani králi Karlovi (srv. jeho účast na synodě v Quierzy, jeho žádost o dobrozdání Lupa z Ferrière a Rathramna z Corbie), se biskup Pardulus z Laonu na žádost remešského arcibiskupa Hincmara obrátil na královského dvorního učence Eriugenu, laika^{45/}, jehož dobrozdání nemělo mít váhu církevní autority, nýbrž theologické přesvědčivosti. Eriugena se nijak netajil svým nesouhlasem s Gottschalkovým výkladem Boží predestinace, jeho kritika však přesto nenaplnila očekávání zadavatelů, ba vyvolala nový theologický skandál.

S určitým zjednodušením můžeme říci, že proti spekulacím o dvojím předurčení vyvozeným z nauky o milosti pozdního Augustina argumentuje Eriugena ve prospěch lidské svobody opíraje se o spisy raného Augustina^{46/}: ne ještě hipponského biskupa polemizujícího s přepjatým mravním heroismem pelagiánů (začátek polemiky spadá do roku 410), nýbrž filosofujícího konvertity, který proti manichejskému kosmickému dualismu vášnivě hájí lidskou svobodnou vůli a její odpovědnost za zlo. Zkreslený obraz člověka jako pasivního předmětu božské vůle či dědičné zkaženosti není však to jediné, co Eriugena vytýká Gottschalkově nauce. Je to právě tak - ne-li ještě spíše - zkreslený obraz Boha jako bytosti rozpolcené mezi dobro a zlo, či dokonce podléhající jakési nutnosti, co žák řeckých Otců a Augustina-filosofa v Gottschalkových spisech shledává neudržitelným^{47/}. V Bohu, který je nedílná jednota, nejsou dvě, nýbrž jen jediná vůle, totožná s jeho jednoduchou bytostí. Bůh je svá vůle, je své předurčení, proto nemůže být dvojitý, nýbrž jen jediná predestinace^{48/}. Bůh sice ví předem o dobru a zlu, neovlivňuje však obojí stejnou měrou, neboť jediná a jednoduchá příčina (Boží podstata, která je dobro) nemůže mít dva zcela protichůdné důsledky, nýbrž toliko jeden: spásu^{49/}. Zlo a záhada, která zlo provází, musejí být přičteny na vrub jiné příčině, totiž lidskému svobodnému rozhodnutí^{50/}. Eriugena tak Gottschalkovy myšlenky vyvrací jakousi logickou argumentací. Svá vlastní tvrzení rozvíjí pak na základě obsahů víry: Věříme, že Bůh je zcela svoboděn ve své milosti a že rovněž člověk byl stvořen jako svobodný. I po tragickém pádu prvních lidí, který nezůstal bez následků pro celý jejich rod, je člověk vybaven dobrem vůle, a proto nese odpovědnost za svá zlá rozhodnutí. Věříme tedy ve svobodné

lidské rozhodování podpírané darem milosti, ne však v předurčení ke zlu ani v nezvratitelnou nutnost ovládající člověka nebo dokonce Boha^{51/}. Za zlo odpovídá svobodné rozhodnutí (*liberum arbitrium*) lidské vůle (*uoluntas*), která jako sama o sobě dobrá jistě není Bohem trestána. Bůh netrestá nic z toho, co stvořil, jakkoli zlo i trest dopouští. Trestem hříšníka - a to i ve věčnosti - je jeho vlastní hřích, diskrepance mezi jeho přirozeným určením k dobru a jeho volným rozhodnutím pro zlo^{52/}. Hovoří-li snad Písmo či Otcové o implicitním předurčení člověka k hříchu či trestu, je třeba to chápat *e contrario*, totiž jako vyjádření opaku: ke zlu ani k trestu Bůh právě nepředurčuje, to by odporovalo jeho bytnosti^{53/}.

Eriugenovo dobrozdání ke Gottschalkovu případu z let 850-851 vyvolalo nejen zklamání ze strany zadavatelů, ale též bouřlivou reakci "augustinovský" orientovaných učenců, nakloněných Gottschalkovi, biskupa Prudentia z Troys^{54/} a zejména Flora z Lyonu^{55/}. Na Eriugenově spise nebyl iritující jen jeho obsah, ale i jeho metoda, neboť Eriugena se záměrně pokoušel tradované obsahy víry dokládat nejen autoritou Otců, nýbrž především logickou argumentací (*ratiocinatio*, ekvivalent řec. výrazu *sylogismos*). Svým bývalým žákem Prudentiem, nyní biskupem v Troys, byl proto Eriugena jako nabubřelý bludař vyvolán, aby vyměnil *quadrivium vanitatis* (čtvernauku marnosti, narážka na Eriugenův zájem v oblasti svobodných umění) za quadrigu (čtyřkolí, vůz) evangelií, quadrigu ctností, quadrigu čtverého výkladu Písma^{56/}. Jeho spis o predestinaci byl ohodnocen jako *pultes Scotorum* (= irská kaše, posměšné označení, které o pět staletí dříve užil Jeroným pro nauku ostrovního mnicha Pelagia^{57/}) a byl odsouzen na synodách ve Valence (853) a v Langres (859).

Nemáme žádný doklad, že by se byl Eriugena dalšího průběhu sporu "pelagiánštějšího Severu" (Hincmar z Remeše) a "rigorózně augustinovského Jihu" (Florus z Lyonu)^{58/} dále jakkoli účastnil či že by se pokoušel své učení vysvětlovat a hájit. Ochrana a přízeň krále Karla mu měla i do budoucna zajistit klidný život nezávislého vzdělance (snad na královském dvoře, snad v Laonu pod ochranou biskupa Pardula, snad později v klášteře sv. Medarda v Soissons, kde měl rozhodující slovo Eriugenův přítel Wulfald, od roku 866 biskup v Bourges^{59/}). Po smrti krále Karla Holého roku 877 se z dějin ztrácí i stopa jeho oblíbeného učence^{60/}. Legendy o Eriugenově útěku do Británie, kde měl Jan podle jedné z verzí najít mučednickou smrt, ubodán písátky svých nehodných žáků^{61/}, mají váhu spíše jako doklad Eriugenova vlivu v Británii než jako historický dokument o Janově životě.

Vedle překladů a komentářů areopagitských spisů i dalších děl řeckých Otců, vedle glos k mythologicko-pedagogickému dílu Martiana Capelly *Svatba Filologie a Merkura*^{62/} (jež sloužila po dlouhá staletí jako učebnice svobodných umění), vedle polemického traktátu *O předurčení* a vedle biblických kázání a komentářů (homilie k Prologu Janova evangelia, fragmentární komentář k Janovu evangeliu) je Jan Eriugena znám také a především jako autor pozoruhodného spekulativního spisu *De divisione naturae*, rozšířeného též pod řeckým názvem *Perifyseon* (čili *Peri fyseón merismů*), tj. *O rozdělení přírody* (či *přirozenosti*).

"Příroda" (*natura, fysis*) znamená pro Eriugenu veškerenstvo, celek "všeho, co je a co není"^{63/}, a to v každém myslitelném významu těchto mnohoznačných pojmů: 1. Jako jsoucí můžeme označovat vše, co je přístupné smyslům či myšlení, jako nejsoucí pak to, co takto pojaté jsoucno překračuje, tj. samého transcendentního Boha, hmotu a důvody i bytnosti stvořených věcí. 2. Oběma pojmy v jejich souvztáhnosti lze mínit celek stvoření, v němž se v rámci hierarchického řádu jedno prostřednictvím afirmace a negace vymezuje od druhého. 3. Jako nejsoucí můžeme "podle jakési lidské zvyklosti" chápat skryté příčiny stvoření, jako jsoucí jejich viditelné časoprostorové účinky. 4. "Filosofové" chápou naopak jako jsoucí pouze inteligibilní, jako nejsoucí pak vše, co jakožto časoprostorové podléhá změně a zániku. 5. V lidské přirozenosti můžeme konečně vykládat nejsoucí jako stav, kdy byl hříchem zničen Boží obraz v člověku, jsoucí naopak jako obnovení Božího obrazu milostí vykoupení^{64/}.

Takto vymezená *natura* se pak dle Eriugeny čtyřčteně dělí: *natura non creata creans* (nestvořená tvořící), *natura creata creans* (stvořená tvořící), *natura creata non creans* (stvořená netvořící), *natura non creata non creans* (nestvořená netvořící)^{65/}. V tomto zprvu těžko srozumitelném výčtu, jímž se *Perifyseon* otvírá, je obsažen celý Eriugenův theologicko-filosofický rozvrh, je to jakási šifra uchvatného děje Božího tvoření a návratu stvoření k Bohu Původci, jak o nich Eriugena, inspirován novoplatonskou vizí vycházení mnohosti z jednoty a návratu v ní^{66/}, ve svém díle přemýšlí. Klíčem k Eriugenově spekulaci bude pro nás otázka, v jakém smyslu lze (a je nezbytné) tvrdit, že *natura* ve všech čtyřech svých modalitách či lépe stádiích je Bůh sám (*quomodo quadripartita totius naturae discretio deo conueniat*^{67/}). Bůh sice zůstává vyvýšen nade vše jsoucí i nejsoucí, zároveň je však ve všem přítomen. Proces světa je tak nesen Bohem samým, ba je to v jistém smyslu děj

samého Boha, aniž by tím zároveň Bůh byl ve své transcendenci dotčen (*dum in omnibus fit super omnia esse non desinit*^{68/}).

V dalším výkladu se přidržím jednotlivých stadií přírody, jak o nich Eriugena v pěti knihách svého *Perifyseon* mluví. Každé modalitě přírody odpovídá jedna kniha celého dialogu (*Perifyseon* je koncipováno jako dialog mezi učitelem a žákem), jen líčení poslední fáze kosmického děje se rozpadá do dvou knih.

Natura non creata creans, přirozenost či příroda nestvořená tvořící je Bůh jako Původce stvoření^{69/}. Bůh, překračující veškeré kategoriálně vymezitelné jsoucno, nevymezitelný, protože nevymezený, a v tomto smyslu nejsoucí, dává vznik čemuśi vymezenému, a tedy vymezitelnému a pojmenovatelnému, a sám se v tomto vymezitelném zjevuje, sestupuje z nevymezitelnosti k vymezenosti, od skrytosti k zjevnosti. "Nic", ze kterého podle křesťanské víry Bůh stvořil svět, je podle Eriugeny Bůh sám jakožto transkategoriální, transjsoucí (jsoucno i jsoucnost překračující):

Tímto slovem (tj. "nic") je nutno nazvat Boha, jehož jediného v pravém smyslu míníme popřením všeho, co je, poněvadž je vyvýšen nade vše, co říkáme a nahlížíme, Jeho, který není nic z toho, co je a co není, který je lépe poznán nevěděním.^{70/}

Pohyb tvoření z ničeho pak není nic jiného než děj sebezjevení, sebevymezení skrytého a nevymezeného Boha, theofanie, tj. zjevení Boha ve stvoření:

(Ve stvoření) sám sebe zjevuje, neviditelný se činí viditelným, nepochopitelný pochopitelným, skrytý zjevným, neznámý známým, nemaje formy ani tvaru, nabývá krásné formy a krásného tvaru, transcendentní (dosl. nadbytnostný) přijímá bytnost, překračující přírodu stává se přírodou, jednoduchý stává se složeným, nemaje nic přírůdného podléhá případkům, ba sám se stává případkem, jako nekonečný stává se konečným, jako nevymezitelný vymezeným, nadčasový časným, Tvůrce všeho je ve všem tvořen, Původce ve všem učiněn, jako věčný začíná být, jako nehybný sestupuje (dosl. pohybuje se) do všeho a ve všem se stává.^{71/}

Když tedy Bůh tvoří svět, tvoří tak vlastně sám sebe, je tvořící i tvořený zároveň: "... ve všem, co tvoří, je sám tvořen a sám se děje a obsahuje vše, v čem je tvořen a v čem se děje"^{72/}.

Toto druhé "ontologické" stadium - Bůh jako sám sebe tvořící (*natura creata creans*) - nazývá Eriugena *causae primordiales*, prvotní příčiny všech věcí^{73/}. Bůh sám sebe tvoří v prvotních příčinách, ony jsou jeho prvním sestupem (*condescensio*). Prvotní příčiny nejsou ještě smyslový svět, nýbrž první předpoklad jeho vzniku, jakýsi moment možného rozrůznění přítomný v Bohu samém.

Současní badatelé o Eriugenově díle si kladou otázku, zda lze tyto prvotní příčiny ztotožnit s idejemi, formami věcí v Boží mysli, které se na Západě zejména díky Augustinovi^{74/} staly na několik staletí samozřejmou figurou křesťanského myšlení^{75/}. Zdá se, že Eriugena chtěl užitím nezvyklého termínu *causae primordiales*^{76/} vyjádřit něco jiného, nebo se přinejmenším snažil vymezit proti hrozícímu zploštění platonských idejí v jakousi zásobárnu vzorů v Boží mysli. Eriugena zná a na některých místech užívá augustinovský pojem *rationes (aeternae)*, nikoli však ve smyslu formy, druhu či vzoru, nýbrž spíše souznačně s pojmem *causae (primordiales)*^{77/}. Tímto výrazem Eriugena míní jakési "fundamenty a principy" všech věcí^{78/}, v nichž jsou věci jako ve svých zárodcích cele obsaženy, ačkoli ještě nepřešly do svých účinků. Vždy v plurálu užívaný výraz *causae primordiales* nevjadřuje formu, předobraz ani druh určité věci, nýbrž jakýsi důvod vzniku vůbec.

Od prvotních příčin odlišuje ovšem Eriugena *substantie* věcí, v prvotních příčinách obsažené. Základní struktura prvotních příčin jakoby se v substancích vždy určitým způsobem konkretizovala:

Příčinami nazýváme nejvšeobecnější důvody všech věcí naráz, jak jsou založeny v Božím Slově. Substancemi pak nazýváme jednotlivé a zcela určité vlastnosti a důvody jednotlivých a zcela určitých věcí, jak jsou rozděleny a založeny v těchto příčinách.^{79/}

Na dvou místech *Periphyseon* jmenuje Eriugena, inspirovan Dionysiovými "božskými jmény" řadu čtrnácti, resp. patnácti^{80/} prvotních příčin, které nevytvářejí jednoznačnou hierarchii, ale jsou vždy znovu pořádány lidským duchem jako vnitřní možnosti, jako základ a umožnění stvořených věcí: Dobro samo o sobě (*per-se-ipsam-bonitas*), jsoucnost sama o sobě (*per-se-ipsam-essentia*), život sám o sobě (*per-se-ipsam-uita*) atd. Dobro každé konkrétní věci je vždy umožněno Dobrem o sobě, jež platí jako podmínka možnosti nejen tohoto konkrétního dobra, nýbrž každého dobra. Daná věc, resp. její substance, pak vzniká vždy souběhem více prvotních příčin, jež se v ní "zhmotňují", resp. konkretizují^{81/}.

Konkrétní časoprostorová smyslově zakusitelná věc je tedy jakýmsi "zviditelněním" prvotních příčin, jejich vystoupením ze skrytosti zárodku k zjevnosti plodu, smyslového účinku. Tento pohyb zjevení prvotních příčin, jejich přechod či sestup ve smyslové účinky (*effectus*) je podle Eriugeny druhá fáze theofanie či kondescendence Boží: *Natura creata creans* - Bůh sám sebe tvořící v prvotních příčinách - sestupuje až do *natura creata non creans*, smyslových účinků, jež představují mezní bod kosmogonického děje. Eriugena popisuje obě fáze Boží theofanické descendance kupř. těmito slovy:

Z transcendence (dosl. nadbytnosti) své přirozenosti, v níž se nazývá nebytí, sestupuje (božská přirozenost) napřed v prvotních příčinách a sama sebe tvoří a stává se počátkem vši bytnosti, všeho života, všeho ducha i vůbec všeho, co duchovní vize (*theoria gnostica*) v prvotních příčinách spatřuje. Pak sestupuje z prvotních příčin, které představují jakýsi střed mezi Bohem a stvořením, ... a děje se v účincích prvotních příčin a viditelně se zjevuje ve svých theofaniích.^{82/}

(Božská přirozenost) je tak tvořena i tvoří v prvotních příčinách, v jejich účincích pak je tvořena, avšak netvoří. Zcela právem, neboť v nich stanovila konec svého sestupu; proto také Písmo nazývá každé tělesné a viditelné, smyslům přístupné stvoření poslední stopou božské přirozenosti.^{83/}

Každá jednotlivá věc i svět jako celek v tomto smyslu zjevují Boha, jsou metaforou^{84/}, ba theofanií Boha:

Neboť vše, co nahlížíme a vnímáme, není nic jiného než zjevení Nezjevného, odhalení Skrytého, tvrzení Popřehého, pochopení Nepochopitelného, vyslovení Nevýslovného, přístup k Nepřístupnému, nahlédnutí Nenahlédnutelného, tělo Netělesného, bytnost Nadbytnostného, forma Toho, který nemá formu, míra Nezměrného, počet Nesčetného, váha Toho, jenž je váhy prost, zhmotnění Ducha, viditelnost Neviditelného, místo Toho, který nemá místo, časovost Bezčasého, vymezení Nekonečného, popis Nepopsatelného.^{85/}

Ten, jehož ve vlastním smyslu pokládáme za vyvýšeného nad veškerou bytnost, je pak ve vlastním smyslu poznáván i v každé

bytnosti. Proto lze každé viditelné i neviditelné stvoření chápat jako theofanii, tj. jako božské zjevení.^{86/}

Dva theofanické pohyby, jak o nich výše byla řeč (*causae primordiales - effectus*), vykládá přitom Eriugena - a to je závratný i riskantní vrchol jeho kosmogonické spekulace - jako *trinitární děj*: Bůh sám sebe od věčnosti tvoří v prvotních příčinách tímž pohybem, kterým Bůh Otec od věčnosti plodí soupodstatného Boha Syna: "... který mě plodí (říká Syn o Otci) z tajemného lůna své podstaty a vše tvoří skrze mne, tj. tím, že mne plodí"^{87/}. Syn sám není stvořený, nýbrž zplozený, avšak prvotní příčiny jsou v něm tvořeny v samém ději jeho zplození, stvořeně i věčné zároveň; obojí pohyb, ač zásadně odlišný, nelze myslet odděleně.

Duch svatý, třetí hypostaze jediného božství, v Písmu dosvědčený jako "dispenzátor" a "distributor" darů milosti (srv. 1 K 12,8-11), je v rámci Eriugenovy spekulace myšlen jako dispenzátor a distributor prvotních příčin s jejich účinky^{88/}. Duch je láskyplný prostředkovatel časoprostorové theofanie, jako je Syn, Boží Moudrost, "místem" či nositelem theofanie prvotních příčin^{89/}. V božské Moudrosti, Synu, bylo vše od věčnosti stvořeno a založeno a Dech božské lásky nechává tento zárodek uzrát v časný plod.

Eriugenova velkolepá trojiční spekulace budí u theologů podezření, že se zde trojjediný Bůh redukuje na kosmogonický proces^{90/}, také někteří filosofové v něm vítají o téměř tisíc let staršího předchůdce Hegelova^{91/}. Domnívám se, že je to omyl. Učený Ir, žák Dionysiův, ačkoli hovoří o Boží procesuální imanenci ve světě, je si až příliš dobře vědom Boží vyvýšenosti a zásadní odlišnosti od všeho stvořeného: "(Bůh) se stává všechno ve všem a navrácí se k sobě tím, že vše volá zpět k sobě; ačkoli se však ve všem děje, nepřestává být nade vším"^{92/}; "ačkoli je ve všem celý, nepřestává být celý mimo vše"^{93/}.

Pokud lze hovořit o redukci, pak spíše o "redukci světa na Boha": Vždyť svět není pro Eriugenu nic jiného než zjevení Boha, ba sám sestupně až ke smyslovosti zjevivší se Bůh. Svět je založen a nesen Bohem samým, je neustávajícím kondescendentním pohybem Boha od skrytosti k zjevnosti:

Neboť stvoření spočívá v Bohu a Bůh je ve stvoření podivuhodným a nevýslovným způsobem tvořen, a tak sám sebe zjevuje, neviditelný se činí viditelným, nepochopitelný pochopitelným, skrytý zjevným, neznámý známým, nemá formy ani tvaru, nabývá krásné formy a krásného tvaru...^{94/}

"Redukce světa na Boha" je vskutku eriugenovským tématem, ba je - v plném významu slova *redukce* (= přivedení zpět) - vlastním cílem stvoření.

Stvořený svět, vzešlý z Boha v theofanickém ději, se má totiž k Bohu vrátit v pohybu poznání a lásky, a tak završit svou *formatio*, nalézt svou plnou formu. Tuto augustinovskou (a ovšem již plotinovskou) figuru^{95/} domýšlí Eriugena v rámci svého rozvrhu, inspirován četbou řeckých Otců: Návrat stvoření k Bohu znamená pro svět, jenž není nic než theofanická descendance Boha, nalezení vlastní plné formy, totiž rozvinutí světa v dokonalou theofanii. Pohyb stvoření zpět k Bohu je nesen svobodou a nazíráním, jímž se k svému Původci obrací svobodná a inteligibilní bytost. Její láskyplný a kontemplativní přívrat k Tvůrci završuje theofanii světa, v ní samé je pak theofanie, transparence Boha, dokonalá až ke zbožštění (*theosis*), sjednocení s Bohem. Theofanie zde dospívá k svému cíli, k naprosté Boží transparenční v jiném: Bůh je "všechno ve všem" (1 K 15,28):

Podobně jako se celý (světlem prosvícený) vzduch zdá být světlo a jako se celé rozžhavené železo zdá ohnivé, ba oheň, ačkoli jejich substance zůstávají zachovány, tak je bystrému duchu zřejmé, že po konci tohoto světa se bude veškerá příroda, tělesná i netělesná, jevit jako sám Bůh, ačkoli integrita přírody zůstane uchována; a také Bůh, sám o sobě nepochopitelný, bude jakýmsi způsobem chápán ve stvoření, které se nevypověditelným zázrakem promění v Boha.^{96/}

Jak nyní probíhá tato poslední fáze theofanie, totiž návrat stvoření k Bohu, resp. sjednocení s Ním? Pohyb návratu postupuje podle Eriugeny také v jakýchsi "ontologických krocích", podobně jako sestupná část theofanie: Smyslové účinky se vracejí do svých inteligibilních příčin, inteligibilní příčiny se vracejí do Boha. "Mezistupněm" (nebo jedním z mezistupňů) mezi smyslovými účinky a samým Bohem jsou přitom - a to je druhý závratný vrchol Eriugenovy spekulace - pojmy (*notiones*) všech věcí přítomné v lidské mysli. Návrat smyslových účinků k jejich inteligibilním příčinám (první krok reditu stvoření) znamená tedy návrat do prvotních příčin, *jak jsou přítomny v lidské mysli*, tj. do pojmů přítomných v člověku. Člověk, křehká spojnice smyslového a inteligibilního, je totiž podle Eriugeny středem (*medietas*) a sumou stvoření (*continet omnia*), dílnou světa (*officina mundi*):

V něm, totiž v člověku, je založeno veškeré viditelné i neviditelné stvoření. Proto je nazýván "dílou všeho", neboť v něm je obsaženo vše, krom Boha. Z téhož důvodu bývá rovněž označován jako "střed", neboť v sobě jako tělo a duše zahrnuje a sjednocuje nejvzdálenější krajnosti, totiž duchovnost a tělesnost.^{97/}

Lidská bytost (dosl. lidská příroda) je celá ve veškerenstvu celé stvořené přírody, neboť v ní je založeno všechno stvoření, v ní je spojeno, v něj (tj. v člověka) se má navrátit a v něm být spaseno.^{98/}

Člověk zahrnuje a obsahuje celý svět na způsob pojmů, jež v něm byly od počátku stvořeny a díky nimž může poznávat. Tyto pojmy věcí v lidské mysli jsou obrazem božského poznání, jímž Bůh věci tvoří. Proto lze říci, že lidské pojmy o věcech jsou samy substance věcí:

Není tedy nic divného, jestliže pojem věcí, jak je přítomen v lidské mysli, poněvadž v ní byl stvořen, je chápán jako substance věcí samých, jichž je pojmem. Je to podobenství o božské mysli, jejíž pojem stvořeného veškerenstva je nesdělitelná substance samého veškerenstva.^{99/}

Bytí věcí tak spočívá nejen v tom, že jsou rozvinutím svých prvotních příčin, nýbrž také v tom, že jsou nahlíženy lidským duchem: "A kde podle tvého náhledu spočívají, ne-li ve svých pojmech, jež jsou v duši mudrce? Neboť kde jsou nahlíženy, tam jsou, ba jsou svůj náhled."^{100/} Eriugena neváhá dokonce říci, že člověk sám "je tvořen ve všem, co poznává"^{101/} (jako je Bůh tvořen v tom, co poznává a co tímto poznáním zároveň tvoří).

Lidská mysl tedy obsahuje pojmy všech věcí; v tom smyslu je člověk vším, a může na něj vše být "redukováno" a zároveň zůstat uchováno (pojmy jsou přece substance věcí samy!). Jedině pojem člověka samotného není v člověku, nýbrž v Bohu ("člověk je jakýsi intelektuální pojem, od věčnosti stvořený v Boží mysli"^{102/}). Proto také člověk není schopen poznat, "co" sám je, nýbrž jen "že" je, tj. zná se i nezná zároveň (i v tom je člověk podobou Boha, neboť ani Bůh jako nevymezené "nic" nepoznává, co sám je, tj. nevymezuje se^{103/}).

Redukce světa na člověka je však jen první krok návratu věcí do Boha. Jak se nyní sám člověk-světonoš vrátí k Bohu, a to zvláště po svém tragickém pádu (Gn 3), který zavedl na scestí celé veškerenstvo?

Návrat člověka - a v něm všeho stvoření - k Bohu je podle Eriugeny,

v souladu s jeho vírou, započat a umožněn inkarnací samého Boha v člověku Ježíši, tímto krajním zhuštěním Boží descendance a theofanie ve smyslovosti. Reditus čili vykoupení člověka začíná Ježíšovým tělesným vzkříšením. V něm je vykoupeno a oslaveno celé veškerenstvo, v člověku obsažené, jakkoli na své "všeobecné obnovení" na konci časů člověk i svět teprve čekají:

Celý svět je tedy již v užším smyslu (*specialiter*) obnoven v jedno-rozeném Božím Slově, které se stalo tělem, které se stalo člověkem. Na konci světa pak v něm bude obnoven všeobecně a v nejširším smyslu (*generaliter et universaliter*). Co totiž (vtělené Slovo) samo na sobě vykonalo v užším smyslu, vykoná všeobecně na všem. Neříkám jen na všech lidech, ale na všem smyslovém stvoření. Neboť když na sebe Boží Slovo vzalo lidskou přirozenost, nepominulo žádnou stvořenou substanci, kterou by v ní nepřijalo. Když na sebe vzalo lidskou přirozenost, vzalo na sebe celé stvoření. A jestliže tedy spasilo a obnovilo lidskou přirozenost, kterou přijalo, pak zároveň obnovilo veškeré viditelné i neviditelné stvoření.^{104/}

Vzhledem ke svobodě člověka a její relevanci pro spásu (jak ji Eriugena neváhal hájit proti Gottschalkovi) se však reditus lidských bytostí rozpadá do dvou částí: Jednak se lidská přirozenost vrací do svého původního stavu před pádem; jednak se vyvolení, tj. ti, kdo se svobodně obrátili k Tvůrci, sjednocují s Bohem^{105/}.

V celém zpětném pohybu stvoření, který Eriugena na různých místech rozvrhuje v detailu různě, je rozhodujícím principem zahrnutí nižšího ve vyšší (*inferioribus semper a superioribus consummatis*^{106/}): kupř. pozemské tělo je zahrnuto do vegetativního pohybu (*vitalis motus*); vegetativní pohyb je zahrnut do smyslovosti (*sensus*); smyslovost v rozum (*ratio*); rozum v ducha (*animus*); duch v poznání všeho krom Boha (*scientia*); toto poznání v moudrost (*sapientia*), tj. vnitřní zření pravdy (*contemplatio intima veritatis*); konečně duch takto očištěný se nadpřirozeně sjednocuje s Bohem (*in ipsum Deum supernaturaliter occasus*)^{107/}.

Pohyb redukce pro Eriugenu ovšem neznamená, že se vše vrátí do bodu "nula" na počátku, "jako by se nic nebylo stalo". Rozdíl počátku a konce je rozdíl mezi *natura non creata creans* a *natura non creata non creans*, mezi theofanicky tvořícím Bohem a Bohem jako cílem zpětného pohybu stvoření. Tento rozdíl mezi Bohem jakožto nevymezeným

"nic" na jedné straně a dokonalou theofanií, naprostou transparentí Boha v oslaveném světě na druhé straně je ovšem rozdíl, který zaznamenává lidský duch, který je relevantní z hlediska světa, není to změna, jíž by podléhal Bůh: *Pro Boha*, vyvýšeného nad bytí a nebytí, je *natura non creata creans* počátku a *natura non creata non creans* cíle jedno a totéž, *pro nás* je však v tomto rozdílu obsažen celý proces světa, celý theofanický děj dvoustupňové Boží descendance a inkarnací započatého a neseného reditu:

Vidíš snad tedy, proč můžeme jedinou a touž přirozenost, totiž božskou, nazývat nestvořenou, ale tvořící, uvažujeme-li z hlediska počátku, avšak nestvořenou i netvořící, díváme-li se z hlediska cíle.^{108/}

Počátek a cíl nejsou vlastní pojmenování božské přirozenosti, nýbrž jejího vztahu k tomu, co bylo stvořeno. V ní má totiž stvoření svůj původ, proto o ní hovoříme jako o počátku, a k ní stvoření směřuje, aby v ní spočinulo, proto je právem nazývána cíl.^{109/}

Co této Eriugenově smělé vizi dodává na strhující úchvatnosti, zároveň však znamená její riziko, není jen křehká a úzkostlivě strážená rovnováha mezi Bohem vyvýšeným nad bytí a nebytí a Bohem jako procesem světa, ale také význam, jaký v theofanickém ději stvoření a návratu připadá člověku: On je místem, kde se rozhoduje o završení theofanie světa, jemu bylo svěřeno dokončit, co *Trinitas creatrix*, Trojice Stvořitelka, svou dvojitou descencí započala. Eriugena má ovšem na mysli především dílo vtělené Moudrosti, člověka Krista, které reditus stvoření umožňuje. Avšak myšlenka lidského završení božského díla, ba vydání theofanie všanc člověku, se měla stát důsažným i riskantním zárodkem v lůně západního křesťanství.

ZÁVĚREČNÁ POZNÁMKA

K Eriugenovu vlivu a dnešnímu eriugenovskému bádání aspoň heslovitě nejdůležitější data a jména: Přes nepopiratelnou ojedinečnost svého myšlení nebyl Eriugena patrně svými současníky tak beznadějně nepochopen, jak se někdy předpokládá. Vedle svých přátel a kolegů Wulfalda (od 858 opata kláštera sv. Medarda v Soissons a po 860 biskupa v Bourges) a Winiberta (snad opata v Schuttern u Štrasburku) byl Eriugena ve styku se svými krajany sdruženými kolem Martina Ira, učitele v Laon, mezi nimiž měl spolupracovníky (krom

Martina jsou známi Sedulius a Fregus) i žáky, budoucí biskupy Prudentia z Troys, Eliáše z Angulemu, Wicbald z Auxerre. Celá (v 9. století významná) klášterní škola sv. Heřmana v Auxerre byla silně ovlivněna Eriugenovým učením, zejména jeho výklady Martiana Capelly (Heiric a Remigius z Auxerre). (Přehled Eriugenova bezprostředního vlivu podává J. J. O'Meara, *Eriugena* [viz níže], s. 198-212.) Tato recepce Eriugenovy nauky se však týkala převážně oblasti svobodných umění. Jeho theologické dílo mělo mít složitější osud.

Ještě za Eriugenova života byl odsouzen jeho spis *O předurčení* (synody ve Valence 855 a Langres 859). Nedopatřením bylo též Eriugenovo jméno spojeno s eucharistickou naukou jeho současníka Rathramna z Corbie (*De corpore et sanguine Domini*, vyd. J. de Brink, Amsterdam 1954), odsouzenou roku 1050 ve Vercelli (srv. k tomu M. Cappuyns, Jean Scot Eriugène [viz níže], s. 88-91; J.-P. Bouhot, *Rathramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris 1976, 135nn). Jako autor spisu *Periphyseon* (ve středověku známého pod názvem *De decem categoriis in Deum*) a jako překladatel a komentátor Dionysiova díla byl Eriugena velmi ceněn zvláště ve 12. století: Hugo ze Sv. Viktora jej jmenuje jako jediného "theologa našich dnů" (*Didascalicon* III,2 - Buttner 49,3n), Honorius Augustodunensis popularizuje *Periphyseon* svým spisem *Klíč přírody* (*Clavis physicae*, PL 172; nově vyd. P. Lucentini, Roma 1974), jenž se dočkal nesmírného rozšíření (srv. k tomu, M.-Th.d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle d'après la Clavis Physicae d'Honorius*, in: Archives d'Hist. Doctr. et Littér. du Moyen Age 20 [1953], s. 31-81; P. Lucentini, *La "Clavis physicae" di Honorius Augustodunensis e la tradizione eriugeniana nel secolo XII*, in: Jean Scot Erigène et l'Histoire de la Philosophie [viz níže], s. 405-414; E. Jeuneau, *Le renouveau érigénien du XIIe siècle*, in: *Eriugena redivivus* [viz níže], s. 26-46; S. Gersh, *Honorius Augustodunensis and Eriugena. Remarks on the Method and Content of the Clavis Physicae*, in: *Eriugena redivivus* [viz níže], s. 162-173).

Pantheistická desinterpretace Amalricha z Beny (zemř. 1207) a jeho stoupenců zapříčinila odsouzení *Periphyseon* papežem Honoriem III. 1225 (srv. k tomu P. Lucentini, *L'eresia di Amalrico*, in: *Eriugena redivivus* [viz níže], s. 174-186), jehož následkem se Eriugenovo jméno z povědomí křesťanské theologie téměř vytratilo, ne tak ovšem jeho nauka, v předchozích téměř čtyřech staletích příliš hluboce zakořeněná. K nepočetným čtenářům Eriugeny po jeho odsouzení patřil kupř. Mikuláš Kusánský, pro nějž znamenalo dílo karolinského theologa velkou inspiraci (srv. k tomu W. Beierwaltes, *Eriugena und Cusanus*, in: *Eriugena redivivus* [viz níže], s. 311-343).

Renesance zájmu o irského myslitele nastává ve 20. letech minulého století v prostředí německého idealismu, vyvolána studií Seveřana P. Hjorta *Johann Scotus Eriugena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf* (Kopenhagen 1823), která na Eriugenovo dílo upozornila mj. Hegela (k znovuobjevení Eriugeny v německém idealismu srv. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972, s. 188-201).

Z anachronistického hegelovského zakletí vyvedla Eriugenu postupně řada prací z druhé půle minulého století, přihlížejících pečlivěji k historickému kontextu díla karolinského učence (mezi nimi též W. Kaulich, *Das spekulative System des Johannes Scotus Eriugena*, Prag 1860; týž, *Die Entwicklung der scholastischen Philosophie von Johannes Scotus Eriugena bis Abälard*, Prag 1863). Základní práci eriugenovského bádání v našem století byla monografie benediktina M. Cappuyne *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée* (Louvain-Paris 1933), která dodnes neztratila svou hodnotu, jakkoli mezitím mohutná vlna zájmu o irského myslitele, patrná od pozdních 60. let až po současnost, přinesla některá zpřesnění a nové podněty.

Cenné dílčí historické studie z pera E. Jeauneau (kupř. *Jean Scot Erigène et le Grec* a další práce souborně přetištěné ve svazku: týž, *Etudes Erigéniennes*, Paris 1987), J. J. Contreniho (kupř. *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters*, München 1978; *John Scottus, Martin Hiberniensis, the Literal Arts, and Teaching*, in: *Insular Latin Studies*, vyd. M. Herren, Toronto 1981, s. 23-44), J. Marebona (zejm. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge 1981), M. Brennanové (*Materials for the Biography of Johannes Scottus Eriugena*, in: *Studi Medievali*, 3. série, 27/1986, s. 413-460) a dalších zpracoval J. J. O'Meara, *Eriugena*, Oxford 1988 (podstatně rozšířená verze oproti stejnojmenné útlé monografii, Cork 1969; odkazy v této přednášce se vztahují k publikaci z roku 1988).

Důležitý pokrok zaznamenaly též ediční práce. Vedle vícekrát kritizovaného Flossova vydání v PL 122 z roku 1853 jsou dnes k dispozici některé další edice (uvádím v pořadí dle předpokládané chronologie Eriugenových spisů): *Annotationes in Martianum*, vyd. C. E. Lutz, Cambridge, Mass. 1939 (repr. New York 1970); *De divina praedestinatione liber*, vyd. G. Madec, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CChrCM) 50, 1978; *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena Latinam Interpretationem*, vyd. E. Jeauneau, *Corpus Christianorum Series Graeca* 18 (1988); *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, vyd. J. Barbet, CChrCM 31, 1975; *Periphyseon I-III*, kniha, vyd. I. P. Sheldon-Williams - L. Bieler, *Scriptores Latini Hiberniae* (SLH) 7 (1968), 9 (1972), 11 (1981); *Homélie sur le Prologue de Jean. Introd., texte critique, trad. et notes*, vyd. E. Jeauneau, *Sources Chrétiennes* (SC) 151 (1969); *Commentaire sur l'Evangile de Jean. Introd., texte critique, trad. et notes*, E. Jeauneau, SC 180 (1972); *Johannis Scotti Carmina*, vyd. L. Traube, *Monumenta Germaniae historica* (MGH), *Poetae III*, s. 518-553.

Z novějších interpretací Eriugenova díla zmíníme aspoň nejvýraznější pozice: G. Kaldenbach, *Die Kosmologie des Johannes Scottus Eriugena. Versuch einer Interpretation seines philosophischen Hauptwerkes De divisione naturae libri V unter kosmologischen Grundaspekt*, München 1963 (Bůh jako kosmogonický proces). - R. Roques, *Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène*, in: *Miscel. A. Combes*, Roma 1967, I, s. 245-329; C. Allegro, *Fede e ragione in Giovanni Scoto Eriugena*, Roma 1974 (obě naposled uvedené práce

ukazují nerozlučitelnost rozumu a víry v Eriugenově myšlení, základ jeho spekulace ve zjevení). - G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon*, München 1982 (Eriugenův ideál "vědeckosti" theologické práce jako klíč k *Periphyseon*). - T. Gregory zpracovává v několika člancích vybrané aspekty Eriugenovy spekulace s přihlédnutím k celkovému theologickému konceptu jeho díla: *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Firenze 1963 (obsahuje: *Dall'uno al molteplice; Mediazione e incarnazione; "Contemplatio theologica" e storia sacra*); týž, *Note sulla dottrina delle "teofanie" in Giovanni Scoto Eriugena*, in: *Studi Medievali*, 3. série, 4 (1963), s. 75-91; týž, *L'eschatologia di Giovanni Scoto*, in: *Studi Medievali*, 3. série, 16 (1975), s. 497-535. - W. Beierwaltes ukazuje novoplatonské východisko Eriugenova myšlení: *Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena. Divina ignorantia summa ac vera est sapientia*, in: *Philos. Jb.* 73 (1966), s. 264-284, týž, *Negati affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, in: *Philos. Jb.* 93 (1976), s. 237-265, přetištěno in: *Jean Scot Erigène et l'Histoire de la Philosophie* (viz níže), s. 263-275; týž, *Eriugena. Aspekte seiner Philosophie*, in: H. Löwe (vyd.), *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1982, II, s. 799-818; týž, *Marginalien zu Eriugenas "Platonismus"*, in: H. D. Blume - F. Mann (vyd.), *Platonismus und Christentum* (FS H. Dörrie), Münster 1983, s. 64-74; týž, *Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache*, in: *Zeitschr. für philos. Forsch.* 38 (1984), s. 523-543; týž, *Duplex theoria. Zu einer Denkform Eriugenas*, in: *Begriff und Metapher* (viz níže), s. 39-64; týž, *Der Harmonie-Gedanke im frühen Mittelalter*, in: *Zeitschr. für philos. Forsch.* 45 (1991), s. 1-21. - D. B. Moran, *Nature and Mind in the Philosophy of John Scottus Eriugena*, Yale 1986 (pokus číst Eriugenu ve světle něm. idealist. filosofie a M. Heideggera; zdůrazňován zejm. podíl lidského ducha na hierarchizaci universa). - U. Rudnick, *System des Johannes Scottus*, Saarbrücken 1990 (autor vyzvedá Eriugenův "monismus", inspirovaný údajně iro-keltským dědictvím).

Zajímavý mezioborový obraz eriugenovského bádání přináší řada sborníků z kolokvií: J. J. O'Meara - L. Bieler (vyd.), *The Mind of Eriugena*, Dublin 1973; R. Roques (vyd.), *Jean Scot Erigène et l'Histoire de la Philosophie*, Paris 1977; W. Beierwaltes (vyd.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg 1980; G. H. Allard (vyd.), *Jean Scot Ecrivain*, in: *Cahiers d'Etudes Médiévales* (cahier spécial 1), Montreal - Paris 1986; W. Beierwaltes (vyd.), *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg 1987; C. Leonardi - E. Menestò (vyd.), *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in et carolingia*, Spoleto 1989; W. Beierwaltes (vyd.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg 1990.

Přehled eriugenovské bibliografie uveřejnila naposled M. Brennan, *A Bibliography of Publications in the Field of Eriugenian Studies 1800-1975*, in:

Studi Medievali 18 (1977), s. 401-477; táž, *Guide des Etudes Erigéniennes. Bibliographie commentée des publications 1930-1987*, Fribourg 1989. Výběrovou bibliografii sestavil kupř. W. Beierwaltes pro reedici něm. překladu *Perifyseon* (*Über die Einteilung der Natur*, přel. L. Noack, Hamburg 1984); E. Jeuneau pro lat.-franc. vydání *Homilie k Janovu prologu* (SC 151); J. J. O'Meara ve své knize *Eriugena* (viz výše).

Poznámky

- 1/ Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito uocatur, at uero in suis theophaniis incipiens apparere ueluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, et quae proprie super omnem essentiam existimatur proprie quoque in omni essentia cognoscitur ideoque omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophania, id est diuina apparitio, potest appellari (*Perifyseon* III, 19 - SLH 11, 166, 26-32).
- 2/ Z posledních let srv. kupř. W. Treadgold (vyd.), *Renaissances before the Renaissance: Cultural Revivals of the Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford (California) 1984.
- 3/ Srv. Ch. H. Haskins, *Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard 1927. Mezioborový obraz renesance 12. století přináší sborník *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, vyd. R. L. Benson - G. Constable, Oxford 1982 (k pojmu "renesance 12. století" viz zejm. úvod vydavatelů, s. xvii-xxx, a příspěvek G. B. Ladnera *Terms and Ideas of Renewal*, s. 1-33, který obsahuje též bibliografii).
- 4/ K tomuto mnohavrstevnatému jevu a jeho označení srv. sborník *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, vyd. A. Buck, Darmstadt 1969.
- 5/ Označení karolínské doby jako "renesance" není zcela neproblematické: Jeho oprávněnost popírá E. Patzelt ve své slavné práci z 20. let *Die karolingische Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalters* (Graz 1965); autorka hledá již ve zmatcích 5.-8. století kontinuitu s římskou kulturou. O "karolínské renesanci" ve smyslu kulturního znovuzrození s navázáním na antické vzory naopak mluví a její existenci dokládá P. Lehmann, *Das Problem der karolingischen Renaissance*, in: týž, *Erforschung des Mittelalters II*, Stuttgart 1959, s. 109-138. Z pozdějších desetiletí srv. kupř. G. W. Trompf, *The Concept of the Carolingian Renaissance*, in: *Journal of the History of Ideas* 34 (1973)

3-26. J. J. Contreni, *The Carolingian Renaissance*, in: *Renaissances Before the Renaissance* (viz pozn. 2), s. 59-74. - Výmluvným svědectvím o sebepochopení karolínské doby jako renesance je kupř. následující verš Muaduina "Nasona", dvorního básníka Karla Velikého: *Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi* (Ecloga I, 27 - *Monumenta Germaniae historica* [dále jen MGH], *Poetae* I, 385).

- 6/ K byzancké renesanci spojené s osobností učeného konstantinopolského patriarchy Fotia (patr. 875-867 a 878-886) srv. kupř. F. Dvorník, *Patriarch Photius: Scholar and Statesman*, in: týž, *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, Variorum reprints, London 1974, studie č. VII, a další práce věnované Fotiově době. S Dvorníkem částečně polemizuje P. Lemerle ve své střizlivé studii *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971. K Fotiově renesanci, zvané dle panovnické dynastie též renesance makedonská, srv. též W. Treadgold, *The Macedonian Renaissance*, in: *Renaissances Before the Renaissance* (viz pozn. 2), s. 75-89. O určité byzancké renesanci se někdy hovoří již s ohledem na ikonoklastické období před Fotiem, srv. kupř. W. Treadgold, *The Byzantine Revival 780-842*, Stanford (California) 1988.
- 7/ K osobnosti a významu Karla Velikého srv. zejm. pěťisvazkovou kolektivní práci *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, vyd. W. Braunsfels, Düsseldorf 1965-1968: 1. Persönlichkeit und Geschichte; 2. Das geistige Leben; 3. Karolingische Kunst; 4. Das Nachleben; 5. Registerband.
- 8/ Srv. k tomu P. Riché, *Les Carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, Hachette 1983, 126nn.
- 9/ Srv. kupř. F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. I: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, München 1975, s. 243-315.
- 10/ Srv. *Patrologia Latina* (dále jen PL) 101, 853c-854a.
- 11/ PL 101, 849c-854a; v tomto vydání je spis začleněn do dialogu *Grammatica*; není ostatně jisto, zda název spisu pochází od Alcuina, v tomto znění je doložen až v rukopise z druhé půle 9. stol. - K dialogu a jeho významu pro vývoj evropského konceptu vzdělání srv. G. Schimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena* s. 23-35; celkově ke karolínské výchově viz W. Edelstein, *Eruditio und sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit* (*Untersuchung zu Alcuins Briefen*), Freiburg i. Br. 1965; F. Brunhölzl, op. cit., I, s. 268-286, kde je uvedena i další literatura: I, s. 546-549.