

VASSÁNYI MIKLÓS

Eriugena (Johannes Scottus) élete és művei különös tekintettel a *Periphyseon* I. könyvére

*Kultúrtörténeti-filozófiatörténeti bevezetés**

I. *Eriugena* avagy *Johannes Scottus* kora. A Karoling reneszánsz legnagyobb filozófusa és teológusa Írországból született 800 és 825 között, és 870 után halt meg Kopasz Károly nyugati frank király birodalmában – se születésének, se halálának évét nem ismerjük pontosan (utolsó, datálható művét, az *Aulae sidereae* c. költeményt 870-ben írta).¹ A görögül is jól olvasó *magister*, akitől óir glosszák is fennmaradtak,² a IX. század legnagyobb gondolkodója, s egyben az egyetlen a nagy Alcuin szellemi utódai közül, aki korszakalkotó életművet hagyott maga után. Ezen életmű legeredetibb és legfontosabb darabja, a *Periphyseon* c. spekulatív filozófiai-teológiai dialógus a Karoling reneszánsz legjelentősebb, önálló eszmei eredménye.

‘Karoling reneszánsz’-nak azt a kultúrtörténeti korszakot nevezzük, mely a VIII. század utolsó negyedétől a X. század elejéig tartott – elsősorban Nagy Károly (†814), Jámbor Lajos (†840) és Kopasz Károly (†877), másodsorban Vastag Károly (†888) és a Karoling utódkirályok uralkodása alatt – a Karoling területeken, különösen a mai Közép- és Észak-Franciaország, Vallónia, a Rajna-vidék és Észak-Svájc területén, s amelynek sajátossága – a modern *Eriugena*-kutatás atyja, M. Cappuyns meghatározása szerint – az antik és patrisztikus, latin (jóval kisebb részben görög) nyelvű tudomány eredményeinek mélyen keresztény szellemű feldolgozása, összszegzése és átörökítése, tehát nem valamely idejélmúlt kultúrán való túllépés, hanem a kialakulóban lévő középkori művelődés alapjainak lefektetése:

A Karoling kultúra inkább a művelődés felvirágzása, mint újjászületés; nem a kezdődőben lévő középkor szellemisége elleni reakció, hanem hosszú, bár szór-

* Jelen tanulmány a Szent István Társulat könyvkiadójánál 2015-ben megjelenő *Eriugena (Johannes Scottus): Periphyseon I* című kötet bevezetője.

¹ M. W. HERREN, ed., *Johannis Scotti Eriuganae Carmina*. Dublin: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1993, 4 (a korábban elfogadott 877-es datálás ellenében); valamint É. JEAUNEAU, ed., *Jean Scot, Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index. Paris: CERF, 1972, II és 21.

² Autográf óir megjegyzéseket találhatunk *Eriugena* biblikus glosszái között, melyeket J. J. CONTRENI és P. P. Ó NÉILL adtak ki: *Glossae divinae historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1997.



1. kép. Alcuin ábrázolása a Trinity College kápolnájának ólomüvegein, Cambridge. Fotó: Imregy Monika

ványos elsajátítási erőfeszítések eredménye. A Karoling kultúra stabilizálja a középkort. Ellátja különféle eredetű szövegek arzenáljával, teológiai, politikai és más fogalmak együttesével, melyek évszázadokon át a gondolkodás normái lesznek.³

A Karoling reneszánsz magterületét célszerűnek tűnik a határain lévő állami és egyházi központokkal, kolostorokkal pontosabban meghatározni: északnyugaton Saint-Bertin és Corbie, északon Liège, Aachen és Corvey, keleten Fulda, Reichenau és Sankt Gallen, délen-délnyugaton Lyon, Ferrières és Tours a legfontosabb központjai. Időbeli kiterjedését köthetjük a szellemi vezéralakok működéséhez is: ez esetben az Alcuin udvari tevékenységének kezdetétől (781) Auxerre-i Remigius ha-

³ M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène – Sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Paris–Louvain: 1933, 30–31.

láláig (†908) terjedő időszakra gondolhatunk. E kulturális felvirágzásban döntő jelentőségű a terület Nagy Károly kovácsolta politikai egysége (mely Jámbo Lajos halála után, a 843-as verduni szerződéssel felbomlik), a Nagy Károly és Jámbo Lajos uralkodása alatt élvezett viszonylagos békéje, adminisztratív és oktatási fejlesztése, jól képzett külföldi klerikusok és tanítómesterek behívása (Alcuin, Petrus Pisanus, Paulus Diaconus, Aquileiai Paulus, Orléans-i Theodulf, Eriugena, Sedulius Scottus, Martinus Hiberniensis), valamint különösen Nagy Károly és Kopasz Károly kifejezett érdeklődése a tudományok – köztük a rendszeres teológia és filozófia – iránt.⁴

A mélyen vallásos Carolus Magnus – aki rendeleteivel, a *capitulárek*kel megszilárdította a közrendet és az igazságszolgáltatást, betartatta az egyházi kánonokat és regulákat, a kolostori rítus szabályos rendjét⁵ – nemcsak a keresztény *pietas* és az ebből fakadó jó erkölcs megőrzését tartotta fontosnak, hanem a klerikusok művelődését is. Az *Epistola de litteris colendis* (780–800 között) püspöki és kolostori iskolák felállítását rendelte el az egész birodalomban.⁶ Életrajzírója, Einhard szerint Károly maga is példát mutatott e téren, amennyiben jól beszélt latinul, és „a szabad művészeteket szorgalmasan művelte, ezek tanítóit nagyra becsülte, és magas hivatalokkal tüntette ki.”⁷ Ugyanezen életrajz szerint grammatikára az itáliai Petrus Pisanus, retorikára, dialektikára és – ami különösen érdekelte az uralkodót – asztronómiára pedig a yorki Alcuin (‘Albinus’) tanította.⁸

Az angolszász Alcuinról (†804), a Karoling reneszánsz tulajdonképpeni szellemi atyjáról azért is szót kell itt ejtenünk, mert J. Marenbon kutatásai világossá tették, hogy Alcuin körének spekulatív gondolkodása előlegezte meg Eriugena filozófiai kutatásainak tematikáját, így mindenekelőtt az *usia*-fogalmat.⁹ Alcuin, Candidus,

⁴ SZ. JÓNÁS I., „Karoling egyház, állam és kultúra,” in KLANICZAY G., ed., *Európa ezer éve. A középkor I.* Budapest: Osiris, 2005, 183–204.

⁵ Ld. mindenekelőtt az *Admonitio generalis* c. átfogó rendeletet (798), valamint a *Capitulare Haristallensét* (779; MGH Capitularia regum Francorum I/1, 46–48), a *Capitulare Langobardicumot* (802; PL 97 243 A–246 B), a *Capitulare Aquensét* (802; PL 97, 245 C 1–252 A 3) stb. Károly vallásosságáról ld. Einhard beszámolóját: *Religionem christianam, qua ab infantia fuerat imbutus, sanctissime et cum summa pietate coluit* (*Vita Karoli Magni*, 26. fejezet; G. WAITZ, ed., *Einhardi Vita Karoli Magni*, Hannoverae: Hahn, 1880, 22–23).

⁶ MGH Capitularia regum Francorum I/1, 79.

⁷ *Artes liberales studiosissime coluit, earumque doctores plurimum veneratus, magnis adficiebat honoribus* (*Vita Karoli Magni*, 25. fejezet; WAITZ, ed., *Einhardi Vita Karoli Magni*, 22).

⁸ Ibid.; ld. ezzel kapcsolatban Alcuin 798-as leveleit is Károlyhoz, melyekben csillagászati témákat fejtetget a király kérdéseire válaszolva (PL 100, 274 C 4–284 A 6). Ld. Dungal alatt említett levelét is a királyhoz a napfogyatkozás okairól. Egy érdekes dokumentum 809-ből tanúsítja továbbá, hogy az uralkodó kifejezetten érdeklődött az időszámítás problémái iránt is (*Capitula, de quibus convocati compotiste interrogati fuerint; responsiones quoque eorum, quales et ordine quo reddite fuerint, hic pariter ostenduntur*; MGH Epistolae 4, 565–567).

⁹ J. MARENBO, *Early Medieval Philosophy (480–1150). An Introduction*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983, „The Circle of Alcuin” c. fejezet: 48–52; és különösen id., *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Fridugisus és társaik kezdtek el ugyanis a Karoling-korban elsőként érdeklődni az aristotelési logikai kategóriák és azok teológiai alkalmazása iránt. Ennek bizonyítékai – egyebek mellett – az ún. *Müncheneri passzusok*, melyeket feltehetőleg Alcuin kedves tanítványa, Candidus állított össze 790 és 800 között Nagy Károly palota-iskolájában, s amelyek megelőlegezik Eriugena kérdésfelvetését az *usia* (*essentia* = létező, ill. lényeg) és a többi kategória Istenre való alkalmazásának problémájában – ami a *Periphyseon* I. könyvének központi témája.¹⁰ Alcuin kezdte továbbá terjeszteni a tévesen Ágostonnak tulajdonított *Categoriae decem* c. művet, melyből a kor-szak Eriugenával együtt egyáltalán megismerhette Aristotelés kategóriatanát, még ha erősen átdolgozott verzióban is.¹¹ Szerzőnk tehát a két generációval korábban működő tudósok gondolatköréből öröklő főművének tudományos célkitűzését és számos fontosabb fogalmát, melyekre támaszkodva megalkothatja eredeti filozófiai-teológiai szintézisét.

Eriugena alkotó tevékenységét anyagi és szellemi síkon egyaránt Kopasz Károly nyugati frank király pártfogása tette lehetővé. Carolus Calvus ugyanúgy támogatta a tudományokat, mint nagyapja, Nagy Károly. „Palotájából sohasem hiányoztak a szabad művészetek hajtásai” – írja róla a *Gesta episcoporum Autissiodorensium* (*Az auxerre-i püspökök krónikája*). Ugyanez a forrás filozófus-királyként jellemzi őt: „királyként filozofált, és filozófusként igazgatta a királyság gyeplőjét.”¹² Szerzőnk 20. költeménye szintén mint a latin stúdiumok tisztelőjét dicséri Károlyt,¹³ akinek teológiai és filozófiai érdeklődését fémjelzi az is, hogy Eriugenát, a királyi palota tanítómesterét felkéri Ál-Areopagita Szt. Dénes és Hitvalló Szt. Maximos műveinek latinra fordítására. Szerzőnk a király személyes jóindulatának és tudománytisztelőének köszönheti továbbá azt is, hogy a predestináció-vitában játszott, kétesnek érzékelt szerepe miatt (ld. lentebb) nem érte semmilyen komolyabb retorzió.¹⁴

Ír *magister*ünk szempontjából nézve azonban a kultúrapártoló Karoling királyok – Nagy Károly, Jámbor Lajos és Kopasz Károly – fő érdeme mindenekelőtt talán mégis az, hogy uralkodásuk alatt frank területeken előszeretettel fogadták ír bevándorlók érkezését. P. Riché szerint az első ír klerikusok Alcuin idejében érkeztek Nagy Károly udvarába,¹⁵ ahol kivívták az angolszász mester megbecsülését (egy levele szerint a tudós ír *magisterek* régóta nagy szerepet játszanak a kontinens

¹⁰ Ld. az *Usia graece* kezdetű passzust, amely Ágoston *A Szentháromságról* c. műve 5,2 fejezetét kommentálja (MARENBO, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, 152; vö. még 30–43).

¹¹ Ibid., 16, 20 és 31.

¹² Mindkét idézet a *Gesta episcoporum Autissiodorensium* 41. fejezetéből: *Eo siquidem tempore Karolus, nulli virtute secundus, totius orbis gubernabat imperium; quo sospite, felices extitere res mundi, quia et rex philosophabatur et philosophus regni moderabatur habenas; nam licet in diversa, utpote regum omnium potentissimus, extenderetur animus, liberalium artium ferulas a palatio nunquam videns deesse, sed regiae dignitatis aulam totius sapientiae gymnasium mirareris existere.* (MGH Scriptores 13, 400)

¹³ HERREN, ed., *Eriugeneae Carmina*, 108, lin. 5.

¹⁴ Kopasz Károlyról történeti szempontból (esemény- és gazdaságtörténet, anyagi kultúra, forrásismeret stb.) ld. J. NELSON, *Charles the Bald*. London–New York: Longman, 1996.

¹⁵ P. RICHÉ, „Les Irlandais et les princes Carolingiens au VIII^e et IX^e siècle,” in id., *Education et culture*

művelődésében, és ‘Hibernia híres szigetén ma is a szent bölcsesség sok híve él’).¹⁶ A Nagy Károly idején érkező írek csoportjához tartozott – többek között – Saint-Denis-i Dungal, a császár egyik tanácsadója csillagászati kérdésekben.¹⁷ Jámbor Lajos udvarában működött az ír földrajztudós és asztronómus Dicuil;¹⁸ Lajos fia, I. Lothar császár idejében pedig a neves Sedulius Scottus, a „liège-i Vergilius,” a *De rectoribus christianis* (A keresztény uralkodókról) c., részben verses, nagyívű és filozofikus igényű királytükör szerzője.¹⁹ Ez az ‘írbarát’ tendencia érvényesült Kopasz Károly idejében és királyságában is. Mint Eriugena egyik követője, Auxerre-i Heiric írja a *Vita Sancti Germani* (Szent Germanus élete) Kopasz Károlyhoz címzett ajánlásában, „szinte egész Írország – a tenger képezte akadályt megvetve – filozófusok csapatával vándorol partjainkra. Az ügyesebbek közülük önként róják ki magukra e száműzetést.”²⁰ Károly figyelme kiterjedt a korábban létrehozott, de hanyatlásnak indult ír-fogadó házak (*hospitalia Scotthorum*) védelmére is.²¹ E hagyomány részeként

.....
dans l’Occident médiéval. Aldershot (Hampshire)–Brookfield (Vermont): Variorum (Ashgate), 1993, 735–745.

¹⁶ Ld. Alcuin levelét az ír egyháznak 792 és 804 között: *valde me gavisum fateor, quod dominus Iesus in hoc ruinoso cadentis saeculi fine tantos sui sanctissimi nominis laudatores et veritatis praedicatores et sanctae sapientiae sectatores probatur habere, quantos audio inclitam Hiberniae insulam usque hodie possidere* (MGH Epistolae 4, 437 = PL 100, 500 B 9-503 A 4). Ld. még az ír származású Virgilius salzburgi püspök tiszteletére írott versét, amely szintén dicséri az írországi művelődést: *haec inclita tecta / Virgilius fecit, Domini deductus amore, / Egregius praesul meritis et moribus almus, / Protulit in lucem quem mater Hibernia primum, / Instituit, docuit studiis, nutrit, amavit* (MGH Poetae 1, 340; vö. Riché, „Les Irlandais et les princes Carolingiens,” 736–737).

¹⁷ Ld. Dungal 811-es levelét a császárhoz a 810-ben történt kétszeres napfogyatkozás okáról (MGH Epistolae 4, 570–578). Az ír csillagász itt – a Cicero *Somnium Scipionis*ához Macrobius által írt kommentárra támaszkodva – a korabeli csillagászati ismeretek szinte teljes leírását adja. A napfogyatkozást éves rendszerességgel megtörténő, de a kedvezőtlen időjárás és más okok miatt nem mindig észlelt jelenségnek tartja. Nagy Károly 804–814 között Dungalhoz írott, a semmi és a sötétség mibenlétével kapcsolatos leveléből pedig arra következtethetünk, hogy Dungal filozófiai-teológiai kérdésekben is tekintélynek számított (ld. ibid., 552; vö. Riché, „Les Irlandais et les princes Carolingiens,” 738).

¹⁸ Dicuil műveiről ld. ibid., 739–740.

¹⁹ *De rectoribus Christianis et regulis quibus est res publica rite gubernanda* (PL 103, 291 D 1-332 C 3 = MGH Poetae 3, 154–166: csak a verses részek).

²⁰ *Quid Hiberniam memorem contempto pelagi discrimine paene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem. Quorum quisquis peritior est, ultro sibi indicit exilium* (MGH Poetae 3, 429).

²¹ Ld. a Wenilo és Rudolf püspökök, valamint Hincmar érsek részvételével 845-ben, Meaux-ban megkezdett, és 846-ban Gunbald püspök és különösen Kopasz Károly jelenlétében és jóváhagyásával Párizsban folytatott zsinat 40. határozatát, mely a királyt emlékezteti a vendégházak védelmére, és súlyos büntetést ír elő az ilyen helyek megrontóinak: *Admonenda est regia magnitudo de hospitalibus, quae tempore praedecessorum suorum et ordinata et excolta fuerunt et modo ad nichilum sunt redacta. Sed et hospitalia Scotthorum, quae sancti homines gentis illius in hoc regno construxerunt et rebus pro sanctitate sua ampliaverunt, ab eodem hospitalitatis officio funditus sunt alienata. Et non solum supervenientes in eadem hospitalia non recipiuntur, verum etiam ipsi, qui ab infantia in eisdem locis sub religione Domino militaverunt, et exinde eiciuntur, et ostiatim mendicare coguntur... qui huius sceleris auctor et perpetrator esse dinoscitur, praesenti et perpetuo est anathemate feriendus* (MGH Capitularia 2, 388–421; ezen belül 408). A *hospitalia Scotthorum*ot említi a Hincmar rheimsi érsek által 858-ban, a quierzy-i zsinatról Német Lajos keleti

az utolsó Karoling császár idejében nemcsak Eriugena érkezett Írországból, hanem mások mellett Laoni Martin (Martinus Hiberniensis) is, aki Sedulius Scottusszal és Eriugenával együtt később görögtudásáról is ismertté vált.

A Karoling reneszánsz továbbbi megkülönböztető jegye a görög stúdiumok bizonyos fokú fellendülése. A frank királyságok folyamatosan politikai kapcsolatban álltak a görög nyelvű Bizánci Birodalommal – e kapcsolattartás egyik eseményeként érkezett Bizáncból Jámbor Lajos udvarába az Ál-Areopagita Szt. Dénes műveit tartalmazó kódex 827-ben.²² Az Alpoktól északra azonban csak kevesen tudtak görögül olvasni: az eredeti Karoling területek északi (Liège, Corbie, Laon, Compiègne, Saint-Denis) és keleti részein (St. Gallen, Reichenau) voltak a görögtudás centrumai, melyek egy részében ír mesterek is működtek.²³ Itália – melynek jelentős része a Karoling császárok ellenőrzése alatt állt – szerencsésebb helyzetben volt: a IX. század közepének „Rómája – a kolostorok vagy a Laterán – görögül tudó emberek találkozóhelye volt,” írja P. Riché. Mint ugyanő rámutat, „Kopasz Károly maga ugyan nem



2. kép. Ál-Areopagita Szent Dénes a Trinity College kápolnájának ólomüveg-ábrázolásán, Cambridge. Fotó: Imregh Monika

frank királynak írott levél 10. pontja is (*Epistola synodi Carisiacensis ad Hludowicum regem Germaniae directa*; *ibid.*, 434).

²² P. RICHÉ, „Le grec dans les centres de culture d’Occident,” in HERREN, M. W., ed., *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the early Middle Ages*. London: King’s College, 1988, 143–168, ezen belül 149–151.

²³ *Ibid.*, 149 és 154; valamint HERREN, ed., *Eriugeneae Carmina*, 47.

tudott görögül, de olyan klerikusok és szerzetesek társaságát kereste, akik tudtak.”²⁴ Ilyen, görög műveltségű tudós volt Eriugena is.

II. *Eriugena neve és élete.* Szerzőnknek már a neve is filológiai probléma. A mai szakirodalom egyes kivételektől eltekintve általában az összetett és redundáns ‘Johannes Scot(t)us Eriugena’ (‘Írország szülötte Ír János’) névalakot használja, mely egyrészt nem tekinthető a szó szoros értelmében vett tulajdonnévnek, másrészt így sohasem fordul elő a korabeli dokumentumokban. Azért terjedhetett el mégis – J. Ussher armaghi püspök kezdeményezésére és Th. Gale Eriugena-kiadása nyomán²⁵ –, mert szerzőnk ilyen módon megkülönböztethető más Johannes Scot(t)usoktól, mindenekelőtt Johannes Duns Scotustól, a nagy késő középkori skót filozófustól. Kortársai ezzel szemben egyszerűen csak ‘Johannes,’ ‘Johannes Scot(t)us’ vagy ‘Johannes Scotigena’ (‘az ír János’) néven emlegették Eriugenát a fennmaradt szövegekben, de általában ő maga is csak ‘Johannes’-nak nevezte önmagát (verseiben vagy műveinek címében).

Nem bizonyos azonban, hogy a ‘Johannes’ nevet születésétől kezdve viselte, mivel ez a IX. századi Írországból még nem volt használatos. Ezért fölmerül annak lehetősége, hogy eredeti ír keresztnévét – amely J. J. Contreni és P. P. Ó Néill szerint esetleg ‘Éogan’ lehetett – saját maga cserélte le a hangzásában közel álló ‘Johannes’-re, hogy frank környezete könnyebben meg tudja nevezni őt e latinizált biblikus néven.²⁶ Ami a ‘Scot(t)us’ terminust illeti, ez a XI. századig ‘ír nemzetiségű’-t jelentett (Írország latin neve ezidőtájt *Scotia Maior*). Az ír-görög összetételű ‘Eriugena,’ azaz ‘Ériu (Írország) szülötte’ nevet pedig szerzőnk adta önmagának *A mennyei hierarchiáról* c. Dénes-mű fordításának *incipit*jében.²⁷ Ennek későbbi, nem autentikus változatai az ‘Erigena,’ illetve ‘Ierugena’ névalakok.

Eriugena életéről igen keveset tudunk. Minden valószínűség szerint Írországból tanult, de itt szerzett görög tudása a szakértők szerint még kezdetleges lehetett.²⁸ Legkésőbb 851–852-ben már a kontinensen találjuk, mert neve ekkor szerepel először egy ránk maradt, jól datálható dokumentumban, Laoni Pardulus – Remigius lyoni püspök idézte – levelében, melyből azt is megtudjuk, hogy szerzőnk Kopasz

²⁴ RICHÉ, „Le grec dans les centres de culture d’Occident,” 152.

²⁵ I. USSER, *Veterum epistolarum Hibernicarum sylloge*, Parisiis: L. Billaine, 1665, 40: *Epist. xxii, Ioannis Scoti Erigene, ad Carolum Calvum, Francorum regem*; valamint [Th. Gale (ed.)], *Joannis Scoti Eriugenae de Divisione Naturae libri quinque, diu desiderati*. Accedit appendix ex Ambiguis S. Maximi Graece & Latine. Oxonii: e Theatro Sheldoniano, 1681; reprint: Unveränderter Nachdruck, Frankfurt a. M.: Minerva GmbH, 1964.

²⁶ CONTRENI–Ó NÉILL, edd., *Glossae divinae historiae*, „Introduction,” 83.

²⁷ *Incipiunt libri sancti Dionysii Ariopagitae, quos Johannes Eriugena transtulit de graeco in latinum* (PL 122, 1035 A 11–13). A névprobléma klasszikus expozícióját ld. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, 3–8; I. P. Sheldon-Williams, ed., *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae)*, Liber primus. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968, 1; újabban még alaposabban, óir források bevonásával CONTRENI–Ó NÉILL, edd., *Glossae divinae historiae*, „Introduction,” 82–84.

²⁸ CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, 13–29; és CONTRENI–Ó NÉILL, edd., *Glossae divinae historiae*, „Introduction,” 81–82.

Károly palotájában élt.²⁹ Troyes püspöke, Prudentius egy nyilatkozatából pedig arra következtethetünk, hogy Eriugena nem vett fel egyházi rendet, hanem laikus tudós és tanár volt.³⁰ 'Ír János' – az őt különben elítélő – lyoni Florus diakónus szerint is iskolázott és tudós ember hírében állt,³¹ Az *auxerre-i püspökök krónikája* pedig egyenesen úgy fogalmaz, hogy „Gallia-szerte ontotta a bölcsesség sugarait.”³² Ha továbbá hinni lehet egy valószínűleg releváns forráscsoportnak, akkor Eriugena az orvostudományt is művelte.³³ A római tudós, Anastasius Bibliothecarius, szerzőnk kortársa és Szt. Dénes-fordításának ellenőrzője mindehhez hozzáteszi: hallomásból úgy tudja, 'Joannes Scotigena' szent életű ember.³⁴

Ezzel azonban nagyjából ki is merítettük a kortárs elsődleges információforrások körét – amit ezen túlmenően állíthatunk *magister*ünk életéről, az másodlagos forrásokon és ezekből levonható következtetéseken alapul. Az előbb Prudentius troyes-i, majd Hincmar reimsi érsek által vezetett, a nyugati frank királyság ügyeiről igen tájékozott *Annales Bertiniani* (*Saint-Bertini évkönyvek*) ugyanis nem említi Eriugena nevét. E hallgatás azonban negatív következtetésekre sem adhat alapot, hiszen a krónika mindenekelőtt Jámbor Lajos, majd Kopasz Károly tetteit tárgyalja, ezeken kívül pedig szinte kizárólag állami és egyházi vezetőket, nemzetközi rangú politikai eseményeket említ.³⁵ A Martinus Hiberniensis, Eriugena honfitársa vezette *Annales Laudunenses* (*Laoni évkönyvek*) sem említi szerzőnket, bár rövidsége ellenére megnevezi a laoni püspöki iskola *scolasticus*sait, tanítómestereit.³⁶

Másodlagos források és közvetett bizonyítékok alapján azonban állíthatjuk, hogy Johannes Scottus elsősorban Kopasz Károly frank király legkedveltebb, északkelet-franciaországi, compiègne-i palotájában (*palatium Compendium*) mű-

²⁹ *Sed quia haec inter se valde dissentiebant, Scotum illum, qui est in palatio regis, Joannem nomine scribere coegimus* (Remigius Lugdunensis lyoni püspök *De tribus epistulis liber* c., a predestináció-vitához kapcsolódó művében idézi így Laoni Pardulus *Epistola ad ecclesiam Lugdunensem* c. levelét, PL 121, 1052 A 12–15). Contreni-Ó Néill szerint Eriugena már a 930-as években a frank királyságban volt (CONTRENI-Ó NÉILL, edd., *Glossae divinae historiae*, „Introduction,” 81).

³⁰ Prudentius püspök így szól ki a szövegből Eriugenához: *quis enim te barbarum et nullis ecclesiasticis gradibus insignitum... adversus... apostolicae sedis antistitem Gregorium... audiat oblatrantem* (*De praedestinatione contra Joannem Scotum*, PL 115, 1043 A 6–12).

³¹ *idem homo quasi scholasticus et eruditus admirationi habetur* (M. BRENNAN, „Materials for the Biography of Johannes Scottus Eriugena,” *Studi Medievali*, 3a serie, 27 [1986], 428 = PL 119, 103 A 6–8).

³² *Iohannis Scotti, qui ea tempestate per Gallias sapientiae diffundebat radios* (*De gestis episcoporum Autissiodorensium*; in BRENNAN, „Materials,” 432 = MGH Scriptores 13, 399).

³³ Kérdés, hogy e korabeli szövegekben említett *Johannes medicus* vajon azonos-e Eriugenával, vö. *Testimonia* 1–4 in BRENNAN, „Materials,” 416–421. Az azonosság mellett érvel J. J. CONTRENI, „The Study and Practice of Medicine in Northern France during the Reign of Charles the Bald,” *Studies in Medieval Culture* VI–VII (1974), 43–54.

³⁴ *Joannem innuo Scotigenam, virum quem auditu comperi per omnia sanctum* (BRENNAN, „Materials,” 431 = PL 122, 1027 5–6).

³⁵ *Annales Bertiniani* (MGH Scriptores 1: „Annales et chronica aevi Carolini,” 419–515).

³⁶ MGH Scriptores 15/2, 1294–1295. Ugyanez az évkönyv a 954-es évről feljegyezi egy pusztító magyar betörést is... (*gens Hungarorum propter peccata nostra a suis est finibus egressa et nostras deveniens in partes multa nobis intulit mala*; *ibid.*).

ködött tanítómesterként és tudósként a IX. század harmadik negyedében, s hogy rövidebb-hosszabb ideig más szellemi központokban (Reims, Soissons, Laon) is megjelent, az ott dolgozó *magisterekkel* széles körű kapcsolatokat ápolt.³⁷ (Az újabb kutatások fényében nem valószínű, hogy a laoni katedrális iskolájának tanítómestere lett volna.³⁸) A politikai és szellemi központként egyaránt működő palota *magistereként* nemesifjakat és egyházi szolgálatra készülő fiatalokat is kellett tanítania,³⁹ bár a király más feladatokkal – mint például Ál-Areopagita Szt. Dénes műveinek latinra fordításával – is megbízta (J. Marenbon valószínűsíti, hogy szerzőnknek tudományos feladatai ellátásához több írnok is rendelkezésére állt⁴⁰). A királyi palota oktatási-nevelési funkcióját érzékletesen írják le különböző korabeli dokumentumok, így például az Auxerre-i Heiric által Kopasz Károlyhoz címzett ajánlás Szt. Germanus *vitájának* bevezetőjében,⁴¹ *Az auxerre-i püspökök krónikájának* Herifridus nemesifjával kapcsolatos részlete,⁴² és Radbod utrechti püspök *vitájának* I. fejezete.⁴³ E forrásokból látható, hogy Károly palotája a király tudós híre és tudományokat pártfogoló habitusa miatt kifejezetten kedvelt ‘képzési hely’-ként működött, ahol előkelő származású ifjak nem kis számban tanulták a hét szabad művészetet egy (vagy időnként több), tudása miatt tisztelt mester vezetése alatt. *Magister* és *discipulus* között a hosszú tanulmányok során szoros baráti kapcsolat alakulhatott ki – ez tükröződhet a *Periphyseon* mester és tanítvány párbeszédéeként való megformálásában is. *Az auxerre-i püspökök krónikája* révén Eriugena tanítványai közül név szerint is ismerjük Wibaldot, Auxerre későbbi püspökét.⁴⁴

³⁷ R. MCKITTERICK, „The Palace School of Charles the Bald,” in ead., *The Frankish Kings and Culture in the Early Middle Ages*, Aldershot: Variorum, 1995, 326–339; valamint J. J. CONTRENI, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930 – Its Manuscripts and Masters*, München: Ardeo-Gesellschaft, 1978, Chapter Seven: „John Scottus and the Irish ‘Colony’ at Laon,” 81–94.

³⁸ Az ellenkező – klasszikus – nézetet képviseli CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, 66. Ezzel szemben Eriugena laoni működése ellen meggyőzően érvel MCKITTERICK, „The Palace School of Charles the Bald,” *passim*; valamint CONTRENI, *The Cathedral School of Laon*, 83–87.

³⁹ MCKITTERICK, „The Palace School of Charles the Bald,” 329.

⁴⁰ MARENBN, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, 97–98.

⁴¹ MGH Poetae 3, 429: *ita, ut merito vocitetur scola palatium, cuius apex non minus solaribus quam militaribus consuescit cotidie disciplinis* (vö. MCKITTERICK, „The Palace School of Charles the Bald,” 326).

⁴² MGH Scriptores 13, 400: *regie dignitatis aulam totius sapientiae gymnasium mirareris existere. Ad hunc locum quique nobiles et regni optimates discendi gratia humani et ecclesiastici habitus soboles destinabant* (vö. MCKITTERICK, „The Palace School of Charles the Bald,” 329).

⁴³ MGH Scriptores 15/I, 569: *Radbodus... Karoli regis Francorum... adiit palatium, non palatini honoris avidus, sed quia tunc temporis infra domesticos praefati regis parietes insigne septiformis philosophiae vixit exercitium. Huius gymnasii curam Manno philosophus freno sapientiae regebat, cui sanctus puer litterarum pollens studio sagaciter adhibebat*. Ld. még Godescalcus versét Corbie-i Ratramnushoz, mely szerint a *magisterek* közül sokan tartózkodnak a királyi palotában: *Denique sunt multi Domino donante magistri / Hac regione siti ingenio locuplete beati / Unde palatina plerique morantur in aula* (*Carmen ad Ratramnum* [„Septeno Augustas decimo...”), 849; MGH Poetae 3, 736, linn. 107–109; vö. MCKITTERICK, „The Palace School of Charles the Bald,” 329).

⁴⁴ *Wibaldus... a primo aetatis tyrocinio spiritualibus inbuitor disciplinis, liberalium artium studiis adprime instructus, Iohannis Scotti, qui ea tempestate per Gallias sapientie diffundebat radios, factus pedissequus, cuius*

A kontinensre, Kopasz Károly birodalmába nagy számban érkező ír honfitársainak kisebb csoportjait Eriugena minden bizonnyal ír nyelven is tanította, mint erről szerzőnk óír nyelvű biblikus glosszái tanúskodnak (ld. lentebb).⁴⁵ ‘Ír János’ egy latin disztichonja pedig arra utal, hogy e honfitársi tanár-diák kapcsolat időnként vidám, sőt, bohém is tudott lenni.⁴⁶

Eriugena sokat tárgyalt (és vitatott színvonalú) görögtudásával külön is kell foglalkoznunk. Kétségtelen, hogy Kopasz Károly idejében és királyságában, tehát a IX. század végi Nyugaton Johannes Scottus olvasott – sőt, verselt! – legjobban ezen a nyelven. M. W. Herren szerint „Eriugena volt a görög tanulmányok Karoling-kori megújulásának fő motorja, akinek képessége a görög források önálló feldolgozására újra kapcsolatba hozta a Nyugatot a görög teológia és filozófia gazdagságának egy részével.”⁴⁷ Tény ugyanakkor, hogy görögből készült műfordításai mai mércével mérve pontatlanok vagy hibásak. Ezt különösen két körülmény magyarázza: a korabeli görög kéziratok sajátos kivitelezése (ld. lentebb) és a tanulási segédletek (szótárak, nyelvtanok és nyelvkönyvek) hiánya vagy gyenge minősége. Elsősorban A. C. Dionisotti kutatásai nyomán vált világossá, hogy a klasszikus görög nyelven tanulni vágyók – képzett görög anyanyelvű tanár hiányában – milyen siralmas helyzetben voltak a IX. századi Karoling királyságokban.⁴⁸ Az ekkor rendelkezésre álló görög szótárak, glosszáriumok, nyelvtanok és nyelvkönyvek túlnyomó része ugyanis nem a kezdő görögösök, hanem a latinul tanulni akaró görögök számára íródott több évszázaddal korábban, és a mai alkalmazott nyelvészeti és didaktikai elvárásokkal és normákkal köszönő viszonyban sem volt. E nyelvtanulási segédkönyvek, valamint kétnyelvű – különösen biblikus – szövegek és patrisztikus kommentárok tanulmányozása révén ugyanakkor legalábbis nem volt teljesen lehetetlen az önálló olvasás szintjén megtanulni görögül. Szerzőnk fordításai ilyen körülmények között tehát egészen más színben tűnnek fel: különleges szellemi képességekről tanúskodnak.⁴⁹

A későbbiekben, szerzőnk ismeretlen időpontban bekövetkezett halála után keletkezett másodlagos források nagy számban tanúsítják, hogy már a X. századtól kezdve fokozatosan kialakul egy Eriugena-legenda, melynek különböző változatai szerint Johannes előbb Athénba utazott, majd Angliába, ahol Alfréd király tanítómestere volt, mártírhálált halt, és boldoggá avatták. E – gyakorta kronológiai-

.....
discipulatus longo inherens tempore, divina simul et humana prospicere, prospera aequae et sinistra aequali lance didicit ponderare. Debinc juventutis solidum robur adeptus, ad aulam introductus est regiam... (MGH Scriptores 13, 399; vö. Contreni, *The Cathedral School of Laon*, 87.

⁴⁵ CONTRENI, *The Cathedral School of Laon*, 93.

⁴⁶ *Bacchus abest siccis Scottorum faucibus estu [aestu] / Et uentres nostros morbida replet aqua* (Bor nem bíti az ír gégek sivatagját, / posadt már az a víz, mely megtölti hasunk; ford.: Imregh Monika); 19. költemény; HERREN, ed., *Eriugena Carmina*, 104; vö. CONTRENI, *The Cathedral School of Laon*, 93).

⁴⁷ HERREN, ed., *Eriugena Carmina*, 10. Eriugena e téren való jelentőségét hangsúlyozza P. RICHÉ is: „Le grec dans les centres de culture d’Occident,” in HERREN, ed., *The Sacred Nectar of the Greeks*, 153–154.

⁴⁸ A. C. DIONISOTTI, „Greek Grammars and Dictionaries in Carolingian Europe,” in HERREN, ed., *The Sacred Nectar of the Greeks*, 1–56.

⁴⁹ Ibid., 4–5 és 26.

lag lehetetlen mozzanatokot tartalmazó – mondakör meghatározó elemei továbbá Eriugena mesés bölcsessége és a predestináció-vita kapcsán szerzett eretnekgyanus híre.⁵⁰ Ír *magister*ünk életéről és gondolkodásáról azonban legtöbbet a művei mondanak, melyek ismertetésére most térünk rá.

III. *Eriugena művei*. Johannes Scottus életműve terjedelmes és még nem teljesen tisztázott körvonalú – műveinek nincs két azonos listája a szakirodalomban, számos kisebb jelentőségű mű (különösen egyes glosszák és kommentárok) szerzősége változatlanul vitatott. Az életmű öt nagyobb műfaji csoportra osztható: önálló művek; műfordítások; kommentárok; költemények; levelezés.⁵¹

A) Önálló értekezések és szentbeszéd

1. *De divina praedestinatione liber* (Az isteni eleve elrendelésről, 850–851).⁵² Eriugena első filozófiai-teológiai műve, melyet a IX. századi nagy predestináció-vita részeként,⁵³ Hincmar reimsi érsek és Pardulus laoni püspök kérésére, Kopasz Károly tudtával írt.⁵⁴ A felkérés tárgya az volt, hogy Eriugena cáfolja meg a Godescalcus – más írásmód szerint Gottschalk – által 848-ban megfogalmazott kettős predestináció (*gemina praedestinatio*) tanát, mely szerint „az eleve elrendelés kettős: vagy a kiválasztottaké megpihenésre, vagy a rosszaké a halálra.”⁵⁵ Az ír *magister* cáfolata a nem létező megismerhetetlenségére való hivatkozással tagadja, hogy Isten előre tud a bűnről és a büntetésről, hiszen ezek bizonyos értelemben nem léteznek (*ea quae non sunt nec a deo sciri nec praesciri posse*),⁵⁶ s ezért elveti a bűnösök predestinációját. Álláspontja szerint az isteni szubsztancia egysége (*unitas diuinae substantiae*) miatt az eleve elrendelés csak egyszeres lehet, és csak az üdvösségre kiválasztottakra vonatkozhat. Eriugena számos morálteológiai következtetése azonban túl messzire megy, vagy nem elég pontosan meghatározott, és kiváltja több egyházi vezető – így

⁵⁰ Ld. *Testimonia* 14–37 in BRENNAN, „Materials for the Biography of Eriugena,” 433–460.

⁵¹ Eriugena műveinek különböző listáit ld. I. P. SHELDON-WILLIAMS, „A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena,” *The Journal of Ecclesiastical History*, X/2 (October 1959), 198–224; CONTRENI-Ó NÉILL, ed., „Introduction,” in iid., ed., *Glossae divinae historiae*, 74–75; valamint M. W. HERREN, ed., *Iohannis Scotti Eriugena Carmina*, Dublin: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1993, 5–10. Ld. továbbá I. P. SHELDON-WILLIAMS, „A List of the Works doubtfully or wrongly attributed to Johannes Scottus Eriugena,” *The Journal of Ecclesiastical History*, XV/1 (April 1969), 76–98.

⁵² Kritikai kiadása: MADEC, G., ed., *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber*, Turnholt: Brepols, 1978. (CC CM 50)

⁵³ A IX. századi predestináció-vitát részletesen ismerteti É. AMANN, *L'époque carolingienne*, Paris: Bloud et Gay, 1937, „La controverse prédestinatoire” c. fejezet, 320–344.

⁵⁴ MADEC, ed., *De divina praedestinatione*, [Praefatio], 3.

⁵⁵ „...*gemina est praedestinatio siue electorum ad requiem siue reproborum ad mortem* (Fr. 15, melyet Reimsi Hincmar *Liber de praedestinatione Dei et libero arbitrio* c. műve őrzött meg számunkra; in C. LAMBOT, ed., *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain: „Spicilegium Sacrum Lovaniense” Bureaux, 1945, 38). Godescalcus ugyanezt a – mindent előre tudás isteni attribútumára alapozott – tézist fejti ki két *Confessió*jában is (ld. *ibid.*, 53 és 55–56).

⁵⁶ [Praefatio], in MADEC, ed., *De divina praedestinatione*, 4.

például Florus diakónus és Prudentius püspök – szigorúan elítélő állásfoglalásait,⁵⁷ a 855 januárjában összehívott valence-i és a 859 májusában összeült langres-i zsinat pedig kemény szavakkal veti el az Eriugena művéből kiemelt 19 tételt.⁵⁸ A szerző a botrány ellenére sem veszíti el a király jóindulatát, de műve évszázadokra feledésbe merül – egyetlen (párizsi) kéziratban maradt fenn napjainkig.

2. *Periphyseon* 1–5. (A természetekről, 864–866). A filozófiai főmű, melynek hagyományos, de téves címe: *De divisione naturae* (A természet felosztásáról). Részletesebb ismertetése a III.-IV. pontban.

3. *Homilia in prologum sancti Evangelii secundum Joannem* (Szentbeszéd a János-evangélium prologusáról, 870–872),⁵⁹ melyet a szakirodalom az *incipit* alapján gyakran *Vox spiritualis aquilae* cím alatt idéz. 23 fejezetből álló homília, amely lényegileg mondatról mondatra haladó, értekezésszerű filozófiai meditáció Jn 1, 1–14-ről. A gondolatmenet János apostol laudációjával kezdődik, aki a létezőt és a gondolkodást meghaladva emelkedett fel az isteni 'lényegfelettség' (*superessentialitas*) szemléletéhez, s akit a szerző időnként a szövegből kiszólva meg is szólít. A János-evangélium prologusa alkalmat ad Eriugenának a létfogalom sajátos, a *Periphyseon*-ból már ismert értelmezésére, továbbá Atya és Fiú viszonyának részletes tárgyalására is. Krisztológiai szempontból érdekes a teremtés itt vázolt elmélete is, mely szerint az Igében időfeletti, örökkévaló módon eleve létezik a teljes valóság. E filozofikus meditáció vagy értelmezés, mely nélkülözi a hagyományos szentbeszéd formai elemeit, az isteni dicsőség tárgyalásával ér véget.

4. *Tractatus de visione Dei*. A szakirodalom e címen említi azt a szöveget, melyet az észak-franciaországi Clairmarais ciszterci apátság könyvtárának egyik kódexe tartalmazott a könyvtár XIII.-XIV. századi katalógusa szerint. A katalógus a *Joannes Scotus de visione Dei* cím alatt tünteti fel a szöveget.⁶⁰ A XVII. századi tudós szerzetes, J. Mabillon OSB még látta a művet, melynek *incipitje Omnes sensus corporei ex coniunctione nascuntur animae et corporis...* volt.⁶¹ A kódex az apátság könyveinek

⁵⁷ Ld. Florus, *Adversus Joannis Scoti Erigenae erroneas definitiones liber* (PL 119, 101 B 1–250 A 13); valamint Prudentius igen terjedelmes vitairatát *De praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Eriugenam* (PL 115, 1009 C 1–1366 A 13) címen, melynek végső *Recapitulatioja* több tucat, részben valóban szerencsétlen megfogalmazású erigenai tételt vet el. Kopasz Károlyhoz írott levelében maga az Eriugenát felkérő Hincmar is elítélően nyilatkozik a műről (PL 125, 56 A 5–10.)

⁵⁸ Az elítélő kánonok szövegét ld. J.-D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 15 (855–868), Venetiis: A. Zatta, 1770, „Concilium Valentinum III,” IV. kánon, col. 5; és uo., „Decreta seu canones synodi Lingonensis,” IV. kánon, col. 538.

⁵⁹ A PL 122, 283 A 9–10 alapján elterjedt szerkesztői cím. A kritikai kiadás szerkesztője, É. JEAUNEAU az *Omelia Iohannis Scoti translatoris Ierarchiae Dionisii* címet fogadja el szerzői címnek (vö. É. JEAUNEAU, ed., *Jean Scot, Homélie sur le prologue de Jean*, Paris: CERF, 1969, 200).

⁶⁰ Ld. az apátsági könyvtár középkori katalógusának 1751-es másolatát: H. de LAPLANE, „Catalogue inédit de l'ancienne bibliothèque de l'abbaye de Clairmarais,” *Bulletin historique trimestriel de la Société des antiquaires de la Morinie* 1 (1853–1854), 216–226, ezen belül 223. A katalógus javított átiratát közli ugyanő, *L'Abbaye de Clairmarais, d'après ses archives*, Saint-Omer: Fleury-Lemaire, 1863, ld. különösen 260 (*Mémoires publiées par la Société des Antiquaires de la Morinie*).

⁶¹ J. MABILLON, ed., *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti in saeculorum classes distributa*. Saeculum

– Saint-Omer város könyvtárába került – maradékát számba vevő, XIX. századi katalógusban már nem szerepel.⁶² Minden valószínűség szerint megsemmisült a francia forradalom alatt a szerzetesrendek 1791-es feloszlatását és a kolostorok kifosztását követő káoszban. A szöveg címében szereplő ‘Joannes Scotus’ név sok szerzőre utalhat ugyan, a szakirodalom álláspontja szerint azonban a *Periphyseon* 2 egyik passzusa – *exterior [sensus] coniunctio quaedam est animae et corporis*⁶³ – alapján Eriugenára kell gondolnunk.⁶⁴

B) Klasszikus filozófiai-teológiai művek fordítása görögből latinra

5. A teljes *Corpus Dionysiacum* fordítása (860–864), majd e fordítás revíziója (865–875).⁶⁵ Ál-Areopagita Szt. Dénes négy értekezésének és tíz teológiai levelének *scriptio continuával* (a szóközök jelölése nélkül), uncialis írással (sajátos stílusú nagybetűkkel) írt kéziratát Dadogó Mihály bizánci császár 827-ben küldte ajándékba Jámbor Lajos frank királynak, egyben római császárnak. A szöveget először Hilduin, Saint-Denis apátja, majd – Kopasz Károly kérésére – Eriugena fordította latinra.⁶⁶ Fordítása minőségben messze felette áll Hilduinének, mégis javításra szorult, mert első kidolgozásának szintaxisa és fogalmazása helyenként az érthetlenségig szorosan követte a görög eredetit. A javított fordítást azután Anastasius Bibliothecarius, a római egyház főlevéltárosa korrigálta és magyarázta,⁶⁷ és századokkal később Szent-Viktori Hugó (†1141) is használta és idézte a Dénes értekezé-

quantum, quod est ab anno Christi DCCC ad DCCCC. Pars secunda. Venetiis: Coleti & Bettinelli, 1738, Praefationis pars secunda, xlvii, 135: *Librum de visione Dei ego deprehendi in ms. codice Claromariensi prope Audomaropolim, cum hoc titulo et initio: Tractatus Johannis Scotti de visione Dei. Omnes sensus corporei ex coniunctione nascuntur animae et corporis etc.*

⁶² *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Tome III: Manuscrits de la Bibliothèque de Saint-Omer etc., Paris: Imprimerie Impériale, 1861.

⁶³ *Periphyseon* II. [28.]: PL 122, 569 A 6-10; és JEAUNEAU, É. A., ed., *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*. Liber secundus. Turnholti: Brepols, 1997, 59–60.

⁶⁴ CAPPUYNS, Jean Scot Érigène, 98; és Sheldon-Williams, „Bibliography,” 221.

⁶⁵ A görög eredetivel együtt Hilduin apát, Eriugena és mások fordítását is tartalmazza a P. CHEVALLIER szerkesztette szinoptikus kötet: *Dionysiaca*. Recueil donnant l’ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l’Aréopage... Tomes I-II. Bruges: Desclée de Brouwer & Cie. Éditions, s. d. [1937]; ld. még PL 122, 1029-1194.

⁶⁶ A kódex leírását ld. H. OMONT, „Le manuscrit des oeuvres de saint Denys l’Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827,” *Revue des études grecques*, XVII (1904), 230–236.

⁶⁷ Ld. erről Anastasius Bibliothecarius 875 áprilisában Kopasz Károlyhoz írott levelét (PL 122, 1025-1030). A kiváló görög filológus, Anastasius egyfelől csodálkozását fejezi ki, hogy a számára csak halomásból ismert *vir barbarus*, az „ír születésű János” a Szentlélek segítségével meg tudta érteni Dénes rendkívül nehéz szövegét, másfelől szóvá teszi, hogy a fordítás – túlságos szövegghűsége miatt – maga is értelmezésre szorult. Az eszmetörténeti szempontból igen fontos levél következő szakasza arról számol be, hogy Anastasius támpontot keresvén Dénes műveinek értelmezéséhez megszerezte és lefordította a Scythopolisi János, illetve Hitvalló Maximos által írott magyarázatokat, és a saját megjegyzéseivel kiegészítve beillesztette őket Eriugena fordításába. E nagy jelentőségű szöveget, mely támpontul szolgál a *Corpus Dionysiacum*hoz írott görög kommentár szerzőinek azonosításához, Beate R. Suchla nemrég megtalálta (vö. B. R. SUCHLA, ed., *Iohannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum*. Berlin–Boston: Gruyter, 2011, 21).

séhez (A *menyzei hierarchiáról*) írott kommentárjában – így alakult ki a latin *Corpus Areopagiticum*.⁶⁸

6. Hitvalló Szt. Maximos (†662) *János-Ambigujának* (*Ambigua ad Johannem*) fordítása latinra (862–864).⁶⁹ A nagy bizánci misztikus e műve Nazianzoszi Szt. Gergely 66 nehezen értelmezhető passzusához írott magyarázat. E fontos és terjedelmes művet Eriugena szintén Kopasz Károly kérésére fordította latinra. Az amúgy is igen nehéz szintaxisú szöveg az ír *magistertől* megszokott tömörség és a – görög kézirat minőségéből fakadó – téves értelmezések folytán nem könnyen érthető ugyan, de Maximos misztikus teológiája és antropológiája ettől függetlenül nagy mértékben befolyásolta Eriugena filozófiáját, amint ezt a *Periphyseon* I is lép-ten-nyomon tanúsítja. A fordítást bevezető ajánlás is rámutat a feladat nehézségére (*difficillimus labor*), amelyet Eriugena – mint mondja – azért vitt mégis végig, mert Maximos magyarázataiban komoly segítséget talált Ál-Areopagita Dénes kijelentéseinek megértéséhez. E bevezető tehát elsősorban Dénes interpretálásában látja Maximos jelentőségét.

7. Hitvalló Szt. Maximos *Quaestiones ad Thalassium* (*Válasz Thalassios apát kérdéseire*) c. művének fordítása (864–866).⁷⁰ Eriugena egyidejűleg dolgozott a *Periphyseonon* és a bizánci vértanú atya e második legfontosabb művének fordításán, amelynek két fennmaradt kéziratát az 1960-as évek elején fedezte fel P. Meyvaert.⁷¹ Maximos e műve – mint az *Ambigua* is – hermeneutikai jellegű: 64 homályos bibliai szöveghely, valamint egy morálteológiai kérdés megvilágítása a szerző barátja, Thalassios apát által küldött problémalista alapján (részben Maximostól, részben Eriugenától származó *scholionokkal* kiegészítve). A *Quaestiones* e latin fordítása egyben a mű leg-
régebbi – bár közvetett hagyományozású – szövegét is adja, mert a ránk maradt eredeti görög kéziratok mind későbbiek. A görög szintaxist szorosan követő fordítás minőségét a görög filológia korabeli, nyugat-európai állapotához kell mérni: a téves értelmezések nem kis részét – mint Eriugena más fordításaiban is – az magyarázza, hogy a fordító minden valószínűség szerint *scriptio continuá*val, azaz

⁶⁸ A *menyzei hierarchiáról* c. mű Eriugenára gyakorolt hatásáról ld. P. ROREM, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York–Oxford: Oxford University Press, 1993, 77–83. A Szent-Viktori Hugó által Eriugena Dénes-fordításához írt kommentárt ld. PL 125, 923 A 9–1154 C 10. A tíz könyvből álló kommentár a második könyvtől kezdve először mindig idézi Eriugena javított fordítását, majd magyarázza azt (*expositio*).

⁶⁹ Kritikai kiadása: É. JEAUNEAU, ed., *Maximi Confessoris Ambigua ad Johannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem*, Turnhout: Brepols–Leuven: University Press, 1988 (CC SG 18).

⁷⁰ A fordítás kritikai kiadása és egyben *editio princeps*: C. LAGA–C. STEEL, edd., *Maximus Confessor, Iohannes Scotus Eriugena, Quaestiones ad Thalassium I*, *Quaestiones I–LV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena*, Turnhout: Brepols, 1980 (CC SG 7); és iid., edd., *Maximus Confessor, Iohannes Scotus Eriugena, Quaestiones ad Thalassium II*, *Quaestiones LVI–LXV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena*, Turnhout: Brepols, 1990 (CC SG 22).

⁷¹ Ld. P. MEYVAERT, „Eriugena’s Translation of the *Ad Thalassium* of Maximus: Preliminaries to an Edition of this Work,” in J. J. O’MEARA–L. BIELER, edd., *The Mind of Eriugena*, Dublin: Irish University Press, 1973, 78–88.

folyamatos (szóköz nélkül) írással készült unciális görög kéziratot használt. Az unciális írás szépen írott, gömbölyded betűi jól olvashatóak ugyan, de a hangsúlyt és a hehezeteket általában nem jelölték. A 64 magyarított passzus között egyaránt vannak ó- és újszövetségek, a morálteológiai kérdésfelvetés pedig (mellyel Maximus a *prooimion*ban, a mű bevezetőjében is foglalkozik) a fájdalom, gyönyör, vágy és félelem szerepére, Maximus szerzetesi etikájának kedvenc témáira irányul.

8. Nüsszai Szt. Gergely (†395 körül) *De hominis opificio* (Az ember teremtéséről) c. művének fordítása *De imagine* cím alatt (862–864).⁷² Eriugena a *Periphyseon*ban – különösen annak antropológiai témájú IV. könyvében – összesen 23-szor idézi szó szerint a kappadókiai atya e fontos művét, leggyakrabban annak lélekfilozófiai tárgyú 15–18. fejezeteit, és a feltámadással kapcsolatos 27. fejezetét. Az ír *magister* a teljes művet lefordította latinra.

9. Epiphanius (†403) *Ancoratus* c. művének hosszabb részletei bukkannak fel *Liber de fide* cím alatt a *Periphyseon* 2, 4 és 5 egyes részeiben.⁷³ A részletek arra engednek következtetni, hogy Eriugenának rendelkezésére állt a teljes mű fordítása, bár a fordítás további részei nem maradtak fenn. A szakirodalom valószínűnek tartja, hogy a fordító maga Eriugena volt.⁷⁴

C) Kommentárok, jegyzetek, glosszák

10. *Glossae divinae historiae* (830–850).⁷⁵ A nagyjából 5 fólió-oldal terjedelmű latin és óír nyelvű, helyenként görög szavakat is használó ótestamentumi glosszákat, szómagyarázatokat csak körülbelül egy évszázada tulajdonítják feltételesen Eriugenának, és csak szűk két évtizede tekintik bizonyítottnak a szerzőségét. A kézirat célja a biblikus tanulmányok elősegítése a ritkább latin szavak és a görög vagy héber eredetű kifejezések tömör magyarázata révén. A két-három szóból vagy legfeljebb két-három mondatból álló magyarázatok gyakran tartalmaznak óír segítő szavakat. A mű Contreni–Ó Néill szerint a Karoling pedagógiai program részét képezte,⁷⁶ az óír magyarázatok pedig minden valószínűség szerint arra utalnak, hogy Eriugena a kontinensen is tanította ír honfitársait bibliatudományra.

11. *In Priscianum* (850-es évek). Nyelvtani-filozófiai glosszák Priscianus (500 körül) *Institutiones grammaticae* c. műve I. könyvének I. fejezetéhez (*De uoce*). Eriugena szerzősége nem teljesen bizonyított, csupán valószínű. A szövegből egyelőre csak a három oldalas *accessus* (bevezetés) jelent meg, mely a 7 περιοχή (*circumstantia*, körülmény) retorikai eszközének alkalmazásával vezeti be magát a kommentárt.⁷⁷

⁷² Kiadása: M. Cappuyns, ed., „Le *De imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène,” *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, tome XXXII, 1965 Juillet-Décembre, 205–262.

⁷³ Ld. különösen *Periphyseon* IV., PL 122, 741 C 11–742 C 12 és 745 A 13–746 C 8; *Periphyseon* V., PL 122, 899 C 14–900 C 8; és sok más helyen.

⁷⁴ CONTRENI–Ó NÉILL, edd., *Glossae divinae historiae*, 75, 273. lj.; és SHELDON-WILLIAMS, „Bibliography,” 198 és 206.

⁷⁵ A teljes szöveg kritikai kiadása: CONTRENI–Ó NÉILL, edd., *Glossae divinae historiae*.

⁷⁶ Ibid., 72.

⁷⁷ Ld. DUTTON, P. E.–LUHTALA, A., „Eriugena in Priscianum,” *Mediaeval Studies* 56 (1994), 153–163.

12. *Annotationes in Marcianum* (Jegyzetek Martianus Capellához, 840-es évek vagy 859–860). Martianus Capella (V. század) *De nuptiis Philologiae et Mercurii* c. művéhez írott nagyszabású kommentár, mely egyetlen párizsi kéziratban maradt fenn.⁷⁸ Felépítése hagyományos: minden bejegyzés *lémmára* (magyarázandó kifejezésre) és magyarázatra tagolódik. A kommentár sajátossága, hogy Eriugena saját filozófiai gondolatait is beleszövi különösen az első két könyv magyarázataiba. Ilyen – a *Periphyseon*-ból is ismert – motívum a filozófia és a racionalitás dicsérete (57, 15: csak a filozófia útján lehet az égbe jutni; 17, 5: az értelem tesz erényessé; 17, 12: a bölcsesség tanulmányozása teszi halhatatlanná a lelket).⁷⁹ Szerzőnk – a *De praedestinatione*-ben mondottakhoz hasonlóan – hangsúlyozza az akarat szabadságát (*liberum arbitrium*: 8, 1) is.⁸⁰ Tudománytörténeti szempontból igen jelentős ama, a platonikusoknak tulajdonított kozmológiai álláspont ismertetése, mely szerint a Merkúr, Vénusz, Mars és Jupiter nem a Föld, hanem a Nap körül keringenek (tehát csak a Hold, a Nap és a Saturnus kering a Föld körül: 13, 23).⁸¹ E geo-heliocentrikus állásponttal talán maga Eriugena is szimpatizál, hisz ez megelőlegezi saját hasonló állásfoglalását a *Periphyseon* 3., kozmológiai és részben csillagászati könyvében.⁸² Szerzőnk elfogadja továbbá az antipódusok létezését is (tehát a Földet gömb alakúnak gondolja: 298, 21 és 23).⁸³ Az egyedi emberi lélek és – a *Periphyseon* 1-ben is említett – világlelek (*generalis mundi anima*) viszonyát pedig a IV. századi Calcidius *Timaios*-kommentárja alapján magyarázza (490, 15).⁸⁴

13. *Expositiones in Ierarchiam coelestem* (865–870).⁸⁵ Ál-Areopagita Szent Dénes *A mennyei hierarchiáról* c. művéhez írott, mondatról mondatra haladó, bő 200 oldalas kommentár. Eriugena a *Corpus Dionysiacum* négy értekezéséből csupán ezt az egyet magyarázta – a H. J. Floss által neki tulajdonított két másik Dénes-kommentárt (*Expositiones super Ierarchiam ecclesiasticam* és *Expositiones seu glossae in Mysticam theologiam*)⁸⁶ nem ő írta.⁸⁷ *A mennyei hierarchiáról* kommentárja mondatonként vagy tagmondatonként idézi a latin szöveget (*lémma*) Eriugena első, korrigálatlan fordí-

⁷⁸ Kritikai kiadása: C. E. LUTZ, ed., *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, Cambridge (Massachusetts): The Mediaeval Academy of America, 1939. A kommentár kéziratáról ld. a bevezető xii. oldalát.

⁷⁹ Ibid., xvi-xvii; 27; 64. – A *lémmák* számozása A. DICK Martianus Capella-kiadásának oldal- és sorszáma alapján (Leipzig: Teubner, 1925).

⁸⁰ LUTZ, ed., *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, xvii és 12.

⁸¹ Ibid., xviii-xix és 22.

⁸² Ld. PL 122, 698 A 9-13 és 721 B 13-C 2; vö. LUTZ, ed., *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, xviii, 8. lj.

⁸³ LUTZ, ed., *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, xix-xx és 143.

⁸⁴ Ibid., xxii, 1. és 2. lj., valamint 202. A világlelket Eriugena említi még az *Annotationes* 7, 10-ben is (ibid., 10), a *Periphyseon* 1-ben pedig a [31.] pont alatt (PL 122, 476 C 6-14 = JEAUNEAU, ed., *Periphyseon* I, 49–50).

⁸⁵ Kritikai kiadása: J. BARBET, ed., *Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam coelestem*, Turnholt: Brepols, 1975 (CC CM 31). Vö. ROREM, P., *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005.

⁸⁶ PL 122, 265 D 1-268 C 2, illetve 267 D 1-284 A 5.

⁸⁷ Atéves tulajdonítás történetét ld. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, 217. Vö. még G. THÉRY, „L'inauthenticité

tásából (melyet a kommentár ilyen módon megőrzött), majd hosszasan és értően magyarázza azt.⁸⁸ A részletes, filozófiailag elmélyült magyarázatokban Eriugena mintegy belehelyezkedik Dénes teológiájába, melyben termékeny módon ötvöződik a kereszténység és az Egy újplatonikus – végső soron proklosi – ontológiája. A kommentár (mely a *Periphyseon*nal nagyjából egyszerre íródott) kitér a görög szöveg szintaxisára, és időnként expliciten tárgyalja Eriugena saját fordítási módszerét, görög szövegértelmezését is.

14. *Commentarius in Euangelium Johannis* (Kommentár János evangéliumához, 870-es évek).⁸⁹ Körülbelül százötven éve tulajdonítják az egyetlen fennmaradt, az elején csonkolódott (s emiatt szerző és cím nélküli) kézirat szerzőségét Eriugenának. A laoni katedrális könyvtárában őrzött mű feltehetőleg a szerző saját példánya volt.⁹⁰ A kommentár nem terjed ki az evangélium teljes szövegére, csak a következő szakaszokat magyarázza: Jn I, 11-29; 3, 1-4, 28a; és 6, 5-14.⁹¹ A befejezetlenség oka talán Eriugena halála lehetett.⁹² A szöveg a műfaj hagyományainak megfelelően épül fel: az idézett (tag)mondatot, a *lémmát* mindig követi a rá vonatkozó bőszeges, nem ritkán 2–3 oldalas magyarázat. Ezt egészítik ki fajsúlyos teológiai és filozófiai kitérők,⁹³ melyek némelyike a *Periphyseon*ból is ismert témát tárgyal. E kiegészítések közül kiemelhető az eredendő bűn sajátos elmélete (I, xxx, 13–17. sor és xxxi, 49–56. sor),⁹⁴ az ennek kapcsán – Szt. Maximos alapján – kifejtett összefüggés Krisztus *enanthrópésisa*, emberré válása és az ember *theósisa*, megistenülése között (III, v, 21–37. sor és I, xxi, 20–30. sor),⁹⁵ valamint a *visio Dei* lehetőségét magyarázó teofánia elmélete (I, xxv, 65–99. sor és I, xxxii, 33–43. sor).⁹⁶ Visszaköszön itt a létezők és nem létezők sajátosan eriugenai megkülönböztetése is (I, xxvii, 94–96. sor és III, xi, 7. sor).⁹⁷ A kommentár tematikailag nem kapcsolódik közvetlenül a szerző által ugyanezen evangéliumról írott szentbeszédhez.

15. *Defloratio de libro Ambrosii Macrobiani Theodosii* (Szemelvények A. Macrobius nyelvészeti értekezéséből).⁹⁸ Macrobius (400 körül) római nyelvész és filozófus görög-latin

.....
du commentaire de la *Théologie mystique* attribué à Jean Scot Érigène,” *Vie spirituelle* 1923, t. VIII, Supplément, 137–153.

⁸⁸ BARBET, ed., *Eriugeneae Expositiones*, x.

⁸⁹ Kritikai kiadása: É. JEAUNEAU, ed., *Jean Scot, Commentaire sur l’Évangile de Jean*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index. Paris: CERF, 1972 (SC 180).

⁹⁰ SHELTON-WILLIAMS, „Bibliography,” 220; és JEAUNEAU, ed., *Jean Scot, Commentaire*, 20, 44. lj.; és 83.

⁹¹ Ibid., 13.

⁹² Ibid., 20.

⁹³ Ibid., 42.

⁹⁴ Ibid., 158–160 és 174 (a szöveg könyvekre és fejezetekre való felosztása a szerkesztőtől származik); vö. ibid., 50.

⁹⁵ Ibid., 224–236 és 100–102; vö. ibid., 51.

⁹⁶ Ibid., 122–126 és 182; vö. ibid., 53–54.

⁹⁷ Ibid. 142 és 262; vö. ibid., 18.

⁹⁸ A. C. DIONISOTTI, „Greek Grammars and Dictionaries in Carolingian Europe,” in HERREN, M. W., ed., *The Sacred Nectar of the Greeks*, London: King’s College, 1988, 1–56, ezen belül 19–21. és 39–40; valamint HERREN, ed., *Eriugeneae Carmina*, 6.

komparatív nyelvészeti értekezésének (*De differentiis et societatibus Graeci Latiniq[ue] uerbi*) szemelvényes kijegyzetelése. Mint a *Periphyseon* is tanúsítja, Eriugena sűrűn használta forrásként Macrobius fő művét, a *Saturnaliát*. Az egyetlen kéziratban fennmaradt *Defloratio* ezzel szemben pedagógiai célú jegyzet görögül tanulók számára. Nem régóta tulajdonítják Eriugenának e – nyomtatásban még meg nem jelent – kéziratot. A szakirodalom nem közli a keletkezés valószínű dátumát.

D) Költemények

16. *Carmina* (850–870). Eriugena pályafutásának elejétől végéig kiváló költő is volt, aki huszonöt mélyen vallásos, többnyire krisztológiai, illetve filozófiai tárgyú, időmértékes verset hagyott hátra.⁹⁹ Hét költeménye (II., 12b, 13–17) görög nyelvű, de a latin nyelvűekben is felbukkannak díszítésképpen görög szavak vagy kifejezések, helyenként egész sorok. A versek közül 20 önálló mű, 5 pedig előszóként szerepel Eriugena görög fordításai – a *Corpus Dionysiacum*, illetve Maximos *Ambiguája* – előtt. A bizonyosan autentikus versek mellett további 16 tulajdonítható nagy valószínűséggel szerzőnknek. Különösen a hosszú, filozofikus költemények olvasása győz meg afelől, hogy Eriugena a költészetet az egyik legfontosabb alkotó tevékenységének tekintette (királyi költő is volt 859-től 870-ig).¹⁰⁰ E versek többnyire Krisztus megváltó cselekedeteire reflektálnak (megtestesülés, kereszthalál, feltámadás),¹⁰¹ de a teológiai tartalom mellett megjelenik a filozófiai is (különösen a 8. költemény bővelkedik Eriugena sajátos metafizikai fogalmaiban), a versek zárása pedig gyakran aktuálpolitikai: a király üdvéért és a birodalom békéjéért való, a történeti-politikai helyzethez illeszkedő közbenjáró imádság.¹⁰² Történeti szempontból érdekes a verszárlatban gyakran megjelenő panasz a Kopasz Károly és testvérei között dúló háborúk miatt; valamint a – IX. század során gyakori – viking betörésekre való többszöri utalás.¹⁰³ A filozófiai tematikából említésre méltó a *theósis* maximosi elméletét felidéző 1. költemény.¹⁰⁴ A 21. vers érzékletes képekkel magasztalja Ál-Areopagita Szt. Dénest, a 24. pedig Hitvalló Maximos alakját rajzolja meg, és a negatív teológia feladatait részletezi.¹⁰⁵ A kronológiailag utolsó, 25. költemény Eriugena legkésőbbi ismert műve (*Aulae sidereae...*). E nagy összegző filozófiai-teológiai vers érdekessége az asztronómiai-asztrológiai elméletet kifejtő bevezető.¹⁰⁶

⁹⁹ Bevezető tanulmánnyal és részletes jegyzetekkel ellátott kritikai kiadásuk: M. W. HERREN, ed., *Johannis Scotti Eriugenae Carmina*, Dublin: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1993.

¹⁰⁰ HERREN, ed., *Eriugenae Carmina*, 3.

¹⁰¹ Ld. pl. 3, 57: *ex uno ueniens mors est expulsa per unum* (ibid., 70).

¹⁰² A 4. költemény ezzel szemben Károly feleségéhez, Irmintrude királynőhöz íródott (ibid., 54–55).

¹⁰³ I. vers, 55. sor; 4. vers, 47 sor; és 10. vers, 2. sor (ibid., 60, 74 és 96).

¹⁰⁴ Ld. 28. sor: *sanguis mortales nos facit esse deos* (ibid., 58).

¹⁰⁵ Az *on* („létező”) görög terminust is alkalmazó 20. sor így fogalmaz a teológiáról: *ON quod, quod non ON, denegat omne simul* (ibid., 114).

¹⁰⁶ Ezt az alkalmi költeményt Eriugena a Kopasz Károly által az észak-franciaországi Compiègne-ben Szűz Mária tiszteletére épített templom felszentelésére (870) írta. A verset M. W. HERREN 870-re da-

E) Levelezés

Eriugenától – a különböző művei elé írt ajánlólevelektől eltekintve – sajnos csupán egyetlen, bizonyos *Dominus Winibertus*hoz írott levél maradt fenn, de mint J. J. Contreni és P. P. Ó Néill megjegyzik, ez a körülmény nem jelenti azt, hogy ne lett volna kiterjedt levelezése, hiszen a korszak minden ismertebb szerzőjétől jelentős episztolárium maradt hátra (így például Alcuintól 200–300 levél).¹⁰⁷

Az általánosan autentikusnak tartott művek után külön is meg kell említenünk az A. M. S. Boëthius (†524) *De consolazione philosophiae* c. műve III. könyvének 9. metrumához (*O qui perpetua mundum ratione gubernas...*) írott, nyolc hasábnyi, egyetlen anonim brüsszeli kéziratban megőrzött kommentárt (859–862; *incipit: Expositio rationem...*), melyet kiadója, H. Silvestre 1952-ben Eriugena műveként azonosított.¹⁰⁸ Az Eriugenának való tulajdonítás nagy vitát váltott ki. A kommentár ugyanis valóban egy szabadon gondolkodó és önállóan érvelő, a logikai és kozmológiai fejtegetések iránt érdeklődő, görög terminusokra és etimológiákra (*logos, idea, zinzugia, microcosmus*) támaszkodó, és Ágostonra előszeretettel hivatkozó szerző műve. A *Periphyseon* tematikájából is megjelenik itt az isteni mozdulatlanság tézise (*Deus vero nec loco movetur nec tempore*, 52), az Isten elméjében lévő teremtmények (ab illo exemplari, quod fuit in mente divina, 54), a teremtmények tervszerű előjövetele az isteni értelemben lévő preegzisztenciából (*in ipso enim omnia vivebant antequam fierent*, 55), valamint a platonikus ihletésű világlélek-elmélet (59).¹⁰⁹ H. Silvestre továbbá számos helyen eléggé messzemenő szövegszerű, illetve tartalmi egyezéseket mutat ki e passzusok és a *Periphyseon* különböző részei között.¹¹⁰ Ugyanakkor azonban tény, hogy egyetlen jellegzetesen eriuogenai *terminus technicus* sem fordul elő e rövid szövegben. Az Eriugenának való tulajdonítást ezért (és tartalmi okokból is) végül elutasította a szakma, különösen G. d’Onofrio részletes állásfoglalása után, mely szerint az Eriugena kétségtelen hatásáról tanúskodó kommentár a szerzőnk filozófiáját jól ismerő Auxerre-i Remigius vagy egy tanítványa műve.¹¹¹

tálja: „Eriugena’s *Aulae sidereae*, the *Codex Aureus*, and the Palatine Church of St. Mary at Compiègne,” *Studi Medievali* 28 (1987), 593–608.

¹⁰⁷ A Winibertus-levelet, mely a laoni katedrális könyvtárának 24. kéziratába illesztve őrződött meg, röviden ismerteti CONTRENI, *The Cathedral School of Laon*, 85–86. Ld. még CONTRENI–Ó NÉILL, edd., *Glossae divinae historiae*, „Introduction,” 73.

¹⁰⁸ SILVESTRE, H., „Le commentaire inédit de Jean Scot Érigène au metre ix du livre iii du *De consolazione Philosophiae* de Boèce,” *Revue d’histoire ecclésiastique* XLVII (1952), 44–122.

¹⁰⁹ Hivatkozások a Silvestre-féle kiadás oldalszámaira.

¹¹⁰ Ezen egyezések közül kiemelkedik Krisztus – ágostoni eredetű – jellemzése a Boëthius-kommentárban a *pondus sine pondere, numerus sine numero* kifejezéssel, amely szinte ugyanígy fordul elő a *Periphyseon* 2-ben is Isten jellemzéseként (*numerus sine numero, pondus sine pondere*; PL 122, 590 B 8–9).

¹¹¹ G. d’ONOFRIO, „Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio,” *Studi medievali*, Serie terza 22 (1982), 587–693, ezen belül 598–608 és különösen 628–630; ld. még MARENBO, *Early Medieval Philosophy*, 179. I. P. SHELDON-WILLIAMS még elfogadta Eriugena szerzőségét: „A Bibliography of the Works of J. S. Eriugena,” 198 és 202–203. A kora középkori Boëthius-kommentárokról összefoglalóan ld. P. COURCELLE könyvét: *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, Paris: Études augustiniennes, 1967.

M. W. Herren valószínűsíti továbbá, hogy Eriugena még öt kézirat előállításában működött közre, illetve hogy ezek szerzője részben ő maga.¹¹² Ezek a következők: egy, a görög nyelv tanulását elősegítő kódex; Priscianus Lydus *Solutiones ad Chosroem* c. művének fordítása; egy interlineáris (a görög szöveg sorközeibe írt) evangélium-fordítás; Boëthius *Opuscula sacra* c. műveihez írott kommentár;¹¹³ és Vergilius *Aeneis*ének VI. énekéhez írott jegyzetek.¹¹⁴ E – részben már Herren előtt is előterjesztett – tulajdonításokról szakirodalmi konszenzus még nem alakult ki, eltekintve a Boëthius-kommentártól, melyet a szakértők ma már egyértelműen elvitatnak Eriugenától, és Auxerre-i Remigiushoz tulajdonítanak.¹¹⁵ A *Patrologia Latina* 122-es kötetében Eriugena neve alatt szereplő többi művet pedig a mai kutatás nem tekinti autentikusnak.¹¹⁶

IV. A *Periphyseon* címe, keletkezése és felépítése. Mint É. Jeaneau megállapította, a mű hagyományos címe: *De divisione naturae* (A természet felosztásáról) téves, ez valójában az első könyv első részének alcíme.¹¹⁷ Eredeti, szerzői címe görög kifejezés: *Periphyseon* (περι φύσεων, A természetekről). Eriugena 864–866 között írta ezt a latin nyelvű, öt könyvből álló, körülbelül 600 oldalas filozófiai-teológiai művet, mely formailag dialógus Mester és Tanítvány között (a dialógusformát már Alcuin is kedvelte, és az ő körében keletkezett *Müncheneri passzusok* között is találunk filozófiai beszélgetést).¹¹⁸ E dialógusban a Tanítvány szerepe általában a fejtegetés dialektikus taglalására, kérdések és – időnként filozófiailag súlyos – nehézségek felvetésére korlátozódik, a végső szót mindig a Mester mondja ki.

A *Periphyseon* szövege négy különböző változatban maradt fenn, melyeket összesen három – egy rheimsi, egy bambergi és egy párizsi – kódex tartalmaz. A változatok fő oka az, hogy Eriugena folyamatosan javította – illetve javíttatta – saját művét: a szöveg egymást követő revíziós hullámok során mindig alakult, fejlődött,

¹¹² HERREN, ed., *Eriugena Carmina*, 6–7 és 9.

¹¹³ E. K. RAND, *Der Kommentar des Johannes Scottus zu den Opuscula sacra des Boethius*, München: 1906; és D'ONOFRIO, „Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre.” J. MARENBNON elveti a tulajdonítást, vö. *Early Medieval Philosophy*, 75.

¹¹⁴ J. J. SAVAGE, „The Scholia in the Virgil of Tours, Bernensis 165,” *Harvard Studies in Classical Philology* 36 (1925), 91–164.

¹¹⁵ Eriugena szerzősége mellett először E. K. RAND érvelt, aki közölte a szerzőnknek tulajdonított kommentár szövegét is: *Johannes Scottus I: Der Kommentar des Johannes Scottus zu den Opuscula sacra des Boethius*, München: C. H. BECK, 1906 (ezen belül a kommentár: 30–80). G. D'ONOFRIO („Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre,” 593–598) és J. MARENBNON (*Early Medieval Philosophy*, 75) azonban meggyőző érveléssel elvetik Eriugena szerzőségét, és a glosszákat Auxerre-i Remigiushoz tulajdonítják.

¹¹⁶ SHELDON-WILLIAMS, „A List of the Works doubtfully or wrongly attributed to Johannes Scottus Eriugena.”

¹¹⁷ Ld. É. A. JEAUNEAU, ed., *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon. Liber primus*, Turnholt: Typographi Brepols editores pontificii, MCMXCVI, 1996 (CC CM, vol. CLXI), Chapitre I: Présentation du *Periphyseon*, v–xi.

¹¹⁸ Ld. J. MARENBNON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge: CUP, 1981, 154–157.

bővült.¹¹⁹ É. Jeauneau filológiai kutatásai szerint az első fázisban leírt szöveget maga a szerző is javította egy második fázisban. A harmadik fázisban idegen kéz által, de még szerzői felügyelet mellett történtek további változtatások. Mint a kéziratban árukodó jelek tanúsítják, a 4. fázisban azután már nemcsak a szerzői szándéknak megfelelő, hanem attól független, értelemmódosító betoldások is keletkeztek idegen kéztől. A Jeauneau által kiadott, történetileg-kritikailag rekonstruált főszöveg a második fázis végeredményét mutatja; ezt tartalmazza megjelenés előtt álló fordításunk.¹²⁰

Eriugena eredeti tervei szerint a mű négy könyvből állt volna, melyek mindegyike a 'természet' alatt ismertetett négyszeres felosztásának egy-egy kategóriáját tárgyalta volna. Mint azonban Jeauneau kimutatta, a szerző menet közben öt könyvre kényszerült kibővíteni a tervet.¹²¹ A végső kidolgozásban az egyes könyvek ennek megfelelően a következő – itt csak jelzésszerűen összefoglalt – témákat tárgyalják: az *I. könyv* (melyet a következő pontban részletesen is ismertetünk) témája a „teremtő, de nem teremtett természet,” tehát Isten. A fő kérdésfelvetés itt onto-teológiai: Isten és a lét viszonyának meghatározására irányul, de a könyv fontos motívuma ehhez kapcsolódóan még a teológia mint Istenről való beszéd megfelelő módozata (állító vagy tagadó) is. A *II. könyv* a „teremtő és teremtett természet” kategóriáját tárgyalja, tehát az ún. eredendő okok elméletét, melyet röviden már az *I. könyv* is érint. A *III. könyv* témája a „teremtett, de nem teremtő természet,” tehát az időben és térben kibontakozó világ. Eriugena e kozmológiai részt a biblikus teremtéstörténet hatnapos sémája szerint fejti ki, gyakran visszatérve még a megelőző könyv témájára is. A *IV. könyv* Eriugena filozófiai antropológiája: a főbb témák itt – Mózes *I. könyvére* reflektáló kommentár formájában – az ember teremtése és a bűnbeesés. Az utolsó, *V. könyv* a teremtés Istenbe való visszatérését tárgyalja. A teljes mű gondolatmenete így az Istenből való kiáradás (*processio*)–Istenbe való visszatérés (*reditus*) újplatonikus sémáját követi.

V. A *Periphyseon I. tartalmi ismertetése*. A *Periphyseon I.* az Alcuin (†804) körében meghonosodott módon logikai analízishoz kapcsolja az ontológiai felosztást.¹²² Az [*I.*] fejezet kiindulási tétele a 'természet' (*natura*) mint legáltalánosabb jelentésű terminus felosztása létezőkre és nem létezőkre (*quae sunt et quae non sunt*).¹²³ Az ilyen értelemben vett 'természet'-nek a Mester fejtegetése szerint négy fajtája van: 1. teremtő, de nem teremtett (Isten); 2. teremtő és teremtett (az ún. eredendő okok); 3. nem teremtő és teremtett (a világ); 4. nem teremtő és nem teremtett (a világ az

¹¹⁹ Jeauneau szerint „nem egy befejezett művel állunk szemben, hanem egy folyékony állapotú anyaggal; nem kanonikus módon rögzített és lezárt, hanem folyamatosan keletkezésben lévő szöveggel.” (JEAUNEAU, ed., *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*. Liber primus, xix.)

¹²⁰ A szöveg keletkezési fázisainak rekonstrukciójáról ld. JEAUNEAU, ed., *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*. Liber primus, xix-xx

¹²¹ Ibid., xi-xv.

¹²² MARENBO, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, 154–157.

¹²³ E híres felosztás hatása érezhető a pseudo-augustinusi *Categoriae* *decem*hez írott kora középkori gloszákon is, ld. *ibid.*, 121–123 és 185–186.

Istenbe való visszatérés, *reditus* után). Bár e második kategorizálás is a ‘természet’ felosztása, a létezés fogalmára támaszkodó kétszeres, illetve a teremtés fogalmára támaszkodó négyszeres felosztás egymáshoz való logikai viszonyát mégsem könnyű meghatározni. Annyi bizonyos, hogy a Mester a nem létező kategóriáját meghatározott értelemben azonosítja a teremtés-szempontú felosztás 4. kategóriájával.

Eriugena ezután tovább finomítja az első, létezőkre és nem létezőkre való felosztást, melyet a [2–7.] fejezetekben öt módon értelmez: 1. létezik az, ami érzékkel vagy értelemmel felfogható, és nem létezik az, ami ezeket meghaladja; 2. létező a magasabb létrend az alacsonyabbhoz képest, az alacsonyabb pedig nem létező a magasabbhoz képest; 3. létező a megvalósult világ, a még okaiban lévő világ pedig nem létező; 4. létező a tisztán értelmi természetű valóság (ideális világ), nem létező az anyagi valóság (reális világ); 5. létező a megváltott ember, nem létező a bűnbeesett ember. Látható, hogy az ötödik értelmezési módozat nem egyetemes érvényű, hanem csak a filozófiai antropológiára terjed ki. Az első, második és negyedik értelmezés relatív, aspektuális felosztást eredményez. Csak a harmadik értelmezés nevezhető szorosabb értelemben ontológiaiinak. Eriugena fundamentálteológiájának kiindulási kategóriája azonban mindenképp a létező fogalma, melyet az aristotelési kategóriatan keretei között való vizsgálódás után, negatív teológiai értelemben tagadni fog Istenről, de ugyanakkor állítani fogja, hogy a létező Isten-től ered. Az I. könyv ezt a dialektikai programot hajtja végre számos, részletekbe menő, de filozófiaiag termékeny kitéréssel.

Ilyen kitérő mindjárt a [7.] fejezet második része is, mely a létezőkre és nem létezőkre való ötszörös felosztás harmadik értelmezése – a megvalósult, illetve a még okaiban rejlő világ megkülönböztetése – kapcsán vet fel egy problémát Szt. Ágostonra (†430) való hivatkozással. A legnagyobb latin egyházatyá tanítása szerint ugyanis Isten elméje olyan, teremtő ideák tárháza, melyeket az angyalok értelmi szemlélettel szemlélhetnek, s így már a teremtés előtt megismerik a még nem létező világot. Eriugena szerint viszont csak az ideák redukált képe szemlélhető az anyagi értelem számára.

Ez a diszkusszió vezet a kitérő tulajdonképpeni tárgyához, a *teofánia* elméletéhez. A teofánia a teremtmény (angyal vagy ember) felfogóképességével arányosra redukált isteni megmutatkozás, melyet a teremtmény egyfajta istenlátással vagy üdvözítő látással szemlél (*visio beatifica*, [8.] fejezet). Eriugena szerint az elme nemcsak az üdvösség állapotában lehet képes teofániák látására, hanem az elragadtatás (*excessus mentis*) állapotában már az evilágon is. Fontos megszorítás azonban, hogy az üdvözítő látás tárgya minden esetben csak a teofánia, nem maga az isteni lényeg közvetlenül.

A Mester ezután Hitvalló Szt. Maximos (†662) álláspontját ismerteti a teofániáról, aki szerint ennek feltétele az emberi természet *theósisa*, megistenülése. Eriugena e tan kapcsán – egy kitérő nagy ívű kitérőjeként – tárgyalja az *unio mystica* elméletét: a fénnel átjárt levegő hasonlatát, valamint az izzó vas és a tűz órigenési és maximosi eredetű példáját. E hasonlatok teológiai jelentősége az, hogy lehetségesnek

mutatják az isteni és az emberi természet egy alanyban való egyesülését (pontosabban összeolvadás nélküli összekapcsolódását), de nem mutatják lehetségesnek e természetek konszubsztancialitását (azonossá válását): mindkét természet megőrzi a maga sajátos differenciáját az egyesülésben is. Bár a Mester figyelmeztetése ezek után – a [10.] fejezet végén – jelzi, hogy a teofánia és a misztikus unió egész tárgyalása csak kitérő volt, mégis úgy érezzük, hogy e kitérő szinte nagyobb antropológiai-teológiai jelentőségű (és ezért Eriugena számára fontosabb), mint maga az alap-problematika, melynek tárgyalását a kitérő kedvéért megszakítottuk.

A [11.] és [12.] fejezetek visszatérnek a fundamentál-teológiára, és bevezetik az I. könyv fő témáját, ami tág értelemben az Istenről való állítások lehetősége egyáltalán. Isten a teremtés-szemponút, négyszeres felosztás első kategóriájában úgy jelenik meg, mint a világ kezdete (hatóoka), médiuma (közege) és vége (céloka), aki mindent magában foglal, mindent mozgat, és minden lényeket meghatároz. Ez a megfogalmazás arra engedne következtetni, hogy Eriugena istenfogalma egyfajta szubsztanciális monizmus keretei között helyezkedik el, de az ontológiai fejtegetés későbbi részei – különösen a [62–63.] szakaszok – ettől eltérően fogják meghatározni Isten és a létező viszonyát.

A tételes fundamentál-teológia következő problémája ([13.] szakasz) lényegileg a teremtés-szemponút, négyszeres felosztás második-harmadik kategóriáinak értelmezése, illetve Istenre való alkalmazása. Miután az egész teremtés Isten megnyilatkozása, automanifestációja, ezért e kategóriákon belül Isten ebben a meghatározott értelemben „teremtetik.” E megfontolás hosszabb teremtés-teológiai fejtegetést vezet be, melynek fő tétele az, hogy Istenről a lényegi megismerhetetlensége ellenére is állíthatjuk, hogy létezik, hogy bölcs, és hogy él. A Tanítvány újabb kérdésfelvetése nyomán a fejtegetés e ponton kitérőbe bocsátkozik a szentháromság-teológia irányában. Eriugena érvelése szerint a három isteni személy csupán a 'viszony' értelmében vett *habitus* révén különíthető el az egyetlen isteni lényegben, tehát e lényegbe csak aspektuális megkülönböztetéseket visz be.

A szakasz végén a diszkusszió ismét visszakanyarodik az Istenről való beszéd alapvető problémájához. A (lényegileg változatlan) fő kérdés itt abban a konkrét formában merül fel, hogy az aristotelési kategóriák vajon állíthatóak-e tulajdonképpeni értelemben Istenről? A tárgyalás innét kezdve sokkal rendszeresebb lesz.

A [14.] szakasz az I. könyv egyik kitüntetett témáját, az állító és a tagadó teológia különbségét hozza válaszul az előbbi kérdésre. Eszerint – az isteni lényeg abszolút transzcendenciájából és felfoghatatlanságából fakadóan – Istenről nem állíthatóak olyan tulajdonságok, amelyeknek van ellentétük. Isten tulajdonképpeni nevei (pl. 'több mint jó') így csupán a hagyományos isteni attribútumok meghaladását fejezhetik ki. Az Istenről való beszéd egyedül helyes módozata ezért a negatív (apofatikus) teológia, szemben a pozitív (katafatikus) istentannal. A negatív és a pozitív teológia ugyanakkor azonban nem állnak szemben egymással, hanem kiegészítik egymást.

Eriugena itt szakaszok során át tételesen bizonyítja, hogy a tíz aristotelési kategória (szubsztancia, mennyiség, minőség, hely, idő, helyzet, viszony, birtoklás,

cselekvés, elszenvedés) – melyeket ő csupán a pseudo-ágostoni *Categoriae decem* platonikus átértelmezésében ismer – tulajdonképpeni értelemben nem alkalmazható Istenre, csak *secundum causam*, az okozatról az okra átvitt értelemben. A mű gerincét innen kezdve az aristotelési kategóriatan tárgyalása adja, különös tekintettel a szubsztancia (*οὐσία*, *usia*) kategóriájára.

A [22–25.] szakaszok két átfogó kategória, az ‘állás’ és a ‘mozgás’ alá rendezik el a tíz kategóriát. Eriugena itt többek között bizonyítani kívánja, hogy a *habitus* (azaz viszony), valamint az összefüggés¹²⁴ kategóriája a mozgás, míg a mennyiség, a hely és a helyzet az állás magasabb kategóriájába tartozik. A Mester ezután az *οὐσία* aristotelési kategóriáját (szubsztancia, egyedi létező) kezdi átértelmezni ‘egyetemes létező’-vé, amivel kezdetét veszi a mű metafizikai főmotívumának részletesebb kidolgozása.

Az itt következő hosszabb rész [26–46. szakaszok] szerint az *οὐσία* a legáltalánosabb nem, a *genus generalissimum*. A további aristotelési kategóriák sajátosságainak tárgyalása során szembeűnő, hogy Eriugena idealizálja – anyagtalannak fogja fel – ezeket. A [33.] szakasz vége vonja le végül azt a következtetést, hogy az *οὐσία* nem testi, hanem testetlen természetű, és így a kategóriák sem testiek (ezért nem is anyagiak). Az anyagi természet eszerint bizonyos, önmagukban testetlen kategóriák együttműködése, egymásba hatolása révén áll elő ([42.] szakasz). A ‘határ, behatárolás’ (*diffinitio*) fogalmának tárgyalása is a geometriai alakzatok és végül a testek és az anyag testlenségének, immaterialitásának, idealitásának belátásához vezet. A ‘hely’ sem más, mint az értelmes lélekben lévő meghatározás, tehát szellemi jelenség, mivel a létező önmagában véve nem érzékelhető, és értelem által sem felfogható – csak annyit tudunk róla, hogy létezik. Ezért a fizikai hely nem a létező tényleges vagy valóságos helye: a hely és az idő egyaránt csupán a teremtettség elengedhetetlen feltételei (*sine qua non*, *ὡν ἄνευ*), nem önálló létezők, és nem is hagyományos értelemben vett járulékok ([45–46.] szakaszok).

A létező metafizikai karakterisztikájának további taglalása során (a [47–49.] szakaszokban) Eriugena test és létező szembenállására mutat rá: miután a test lényege szerint pusztulásra képes, ezért a romolhatatlan, a maga *dynamis*ától és *energeiá*jától elválaszthatatlan *οὐσία* nem lehet anyagi test. A ‘létező’ fogalma ezenkívül kombinálja magában a lényeg és a lét jelentésmozzanatait: az *οὐσία* – latin írásmóddal *usia* – participált prototípus, platonikus ősforma. Olyan lényeg, amely létezés; illetve a lét vagy létező mint lényeg. Leggyakoribb latin fordítása, az *essentia* terminus szintén tartalmazza az *esse* elemet is, tehát a létezésre való utalást.

A létező fogalmának kiemelkedően fontos határozománya az *unicitása*, *egyetlensége*, miáltal az *usia* terminus kiváltképpen az egyetemes létezőt jelöli Eriugena ontológiájában (ez az álláspont bizonyos fokig hasonló a szubsztancia unicitásának (egyedülvalóságának) spinozai téziséhez):

¹²⁴ Ez a görög *πρὸς τι* = *ad aliquid* (ld. 463 A és 466 D), ami a későbbiekben *relatio* néven szerepel a szövegben (először 464 D-ben, később végig folyamatosan 469 B végétől).

Az *οὐσία* ellenben, bár egyedül az ész által fölosztható a maga nemeire s fajaira és egyedeire, a maga természetes képessége révén mégis megmarad oszthatatlanul, és semminő látható cselekvés vagy működés útján sem darabolható fel; mert teljes egészében áll fenn egyszerre és mindig a maga tagolódásaiban örökké s változhatatlanul, s őbenne ez az összes tagolódás egyszerre és mindig egyetlen fölbonthatatlan egység.

Az *usia* tehát az egyetlen egyetemes létező, mely egyszersmind lényeg is, és amely az hiperbolikusan (túlzóan) transzcendens Isten immanens okozata.

A következő nagyobb tartalmi egység – az [50–53.] szakaszok – a test fogalmát határolja el az *usia* fogalmától. Eriugena szerint a test az *usia* bizonyos meghatározott mennyisége, amely képes nem létezni: „más a test, és más az *οὐσία*, minthogy a test olykor nem rendelkezik *οὐσία*-val, máskor viszont az *οὐσία*-hoz kapcsolódik, hogy valóságossá váljék.” A látható világ s benne az anyagi testek ennek megfelelően az *usiából* mint láthatatlan, érzékfeletti hordozóból állnak elő a mennyiség és a minőség kategóriáinak közvetítésével. Ezért talán fogalmazhatunk úgy, hogy az egyetemes létező *második* derivátuma a látható anyagi test:

Az *οὐσία* azonban mindig csupán az értelem révén ismerhető fel, mivel semmiben sem jelenik meg láthatóan; míg a mennyiség és a minőség oly módon vannak láthatatlanul az *οὐσία*-ban, hogy egy bizonyos meghatározott mennyiségben s egy bizonyos meghatározott minőségben nyilatkoznak meg látható módon, amennyiben egymáshoz kapcsolódva érzékelhető testet képeznek.

Ez tág értelemben alanyok egymásból fakadó kaszkádját, eredését jelenti: „A mennyiség ugyanis mintegy a második alany az *οὐσία* után.” Ilyen módon tehát végső soron az anyagtalan *usiától* származik az anyag is, és ennyiben Eriugena joggal nevezhető idealistának.

Ezt az álláspontot veti alá részletes kritikai vizsgálatnak az [54.]-től a [60.] szakaszig tartó fejtegetés, mely először az emberi test konkrét példáját elemzi. Az ember lényege eszerint a testetlen természet, és csak tulajdona (járuléka) a test: „saját lényegünk vagyunk, amely megelevenítő erejű és értelmi természetű.” Változatlanul problémának tűnik azonban, hogy miként jöhet létre az *usia* anyagtalan attribútumaiból az anyagi test? A Tanítvány – Boëthiusra (†526) alapozott – kérdésfelvetésére a Mester tekintélyes szerzők definícióit idézi: az anyag „formák befogadására képes változékonyság,” ill. „formahiány.” A test ezért – különösen Nüsszai Szt. Gergelyre (†395 körül) való hivatkozással – felbontható testetlen, anyagtalan összetevőkre. A test mindezek alapján az *οὐσία* járulékainak – különösen a mennyiségnek és a minőségnek – az egybekapcsolódása. Tágabb metafizikai értelemben azonban természetesen minden forma és formahiány egyaránt a formát meghaladó, magasabb formahiányból árad ki, ami Isten Igéje ([59.] szakasz).

Az anyagfogalom tárgyalása után Eriugena rátér két újabb kategória: a cselekvés és az elszenvedés értékelésére, melyek szintén nem állíthatók Istenről szigorú értelemben ([61–63.] szakaszok). A fejtegetés az *usia*-fogalomra támaszkodik, melyet a Mester ezúttal az egyedi szubsztanciához való viszonyában is meghatároz:

magából a létezőből, mely mindenekben egyetlenként s egyetemesként teremtetett, és amely mindenekben közös, minélfogva – minden benne részesülőnek tulajdona lévén – egyetlen benne részesülő egyedi dolog sajátjának sem nevezhető, árad ki természetes haladással bizonyos saját szubsztancia, mely semmi másé azon az egy dolgon kívül, amelyiké.

Az *usia* ezek szerint szintén teremtett létező: univerzális szubsztancia, amelyből emanációval, kiáradással az alapszubsztancia járulékaiként jönnek létre az egyedi. Az egyetemes *usia* e járulécai maguk is hordozhatnak további (másodlagos) járulékokat. Ilyen például az idő, amely definíciója szerint „a változni képes dolgok tartamának s mozgásának szabályozott és értelmi kiterjedése.” Az *usia* teremtője, Isten azonban nem fogad be semmilyen járulékot, így a cselekvést és az elszenvedést sem. Ezek alapján előzetesen megfogalmazhatóak az I. könyv fundamentálteológiai eredményei: az aristotelési kategóriatan nem alkalmazható Istenre, aki az egyetemes létezőt, az *usiát* is meghaladja, hiszen azt is Ő teremtette.

A Szentírás fentiekkel ellentétes, antropomorfizáló teológiai kijelentéseit az magyarázza, hogy a szent szöveg próbál valamit megértetni a felfoghatatlan isteni természetből, ezért az antropomorfizmusokat átvitt értelemben kell érteni ([64–69.] szakaszok). Miután pedig Isten hiperbolikusan transzcendens, ezért a róla való beszéd igazabb módzata a tagadás, a negatív teológia, bár az állító, pozitív teológiát is megalapozza Isten oki működése. A Szentírás ilyen kijelentéseinek tehát valójában pedagógiai szerepük van, helyes értelmezésük az „helyes gondolkodás” (*vera ratio*) feladata. Az auktoritás értelmezője így a természetes racionalitás lesz, de végső soron mindkettő forrása az isteni bölcsesség. A pozitív teológiát pedig összességében véve úgy értékelhetjük, hogy Istenről, a teremtő természetről (*natura conditrix*) tökéletes transzcendenciája miatt csak metaforikus értelemben tudunk állítani olyan tulajdonságokat, melyeket a teremtett természetről (*natura condita*) viszünk át rá.

A következő részvizsgálat tárgya az a kérdés, hogy a mozgás állítható-e Istenről ([70.] szakasz). Minden teremtmény (akár aktív, akár passzív) mozog, de a Teremtő nem – érvel Eriugena –, mert neki nincs hová mozognia, hiszen Ő a többi dolog forrása és végcélja. Így például az eszes teremtménynek közelebbről az a végcélja, hogy megérkezzen Istenbe, és teljesen azonosuljon vele a misztikus unióban. De a teremtett világ általánosságban is mozog Istenből, Istenben és Istenbe. A misztikus unióban megvalósuló teljes és kölcsönös azonosulás speciális esetét hosszú Hitvalló Maximós-idézettel támasztja alá. Ennek kapcsán érdemes röviden említenünk, hogy ez és a többi görög idézet is Eriugena saját fordítása. Az ilyen passzusok szintaxisa szorosan követi a görög mondat szerkezetet, igen nehezen követhető, sőt,

valójában csak úgy érthető, ha hozzáolvassuk az idézett szerző eredeti szövegét is. – A részvizsgálódást Maximos mozgásdefiníciói zárják.

Isten mindezek alapján nem mozog ([71–73.] szakaszok). Csupán képletes értelemben állítható, hogy Isten ‘keletkezik’: „Isten egyetemesen keletkezik a maga teremtményeiben, mert felismerjük, hogy ezekben Ő nemcsak a létezés, mely nélkül nem létezhetnek, hanem Ő a lényegük is.” Ezt az ontológiai tételt szerzőnk Ál-Areopagita Szt. Dénes (500 körül) híres tézisére való hivatkozással állítja, mely szerint „a lét fölött álló istenség az összes dolgok léte” (*A mennyei hierarchiáról* 4, 1). Isten – ugyancsak képletesen – a hit által is ‘létrejön’ a hívő lelkében. A világ Teremtőjének lényegéhez azonban a szó szoros értelmében véve nem tartozhat a mozgás, mivel nincs hová mozognia, hiszen rajta kívül nincs semmi: „Őbenne vannak mindenek, sőt Ő maga a mindenség.” Istennek továbbá nemcsak a lényege, hanem a járuléka sem lehet a mozgás, mert ez ellentétben állna az isteni egyszerűség attribútumával. Miután azonban a teremtés kétségkívül egyfajta mozgás vagy legalábbis változás, ezért az isteni impassibilitás védelmében át kell értelmeznünk a teremtés-fogalmat. Isten teremtő cselekvése ezért egyfelől vele egyformán örökkévaló („így hát Istennel egyformán örökkévaló és vele azonos lényegű az ő készítő cselekvése”), másfelől pedig ‘teremtés’ alatt azt kell érteni, hogy Isten a dolgok lényege:

Amidőn mármost azt halljuk, hogy Isten alkot mindeneket, ez alatt nem más kell értenünk, mint azt, hogy Isten van mindenekben, tehát hogy Isten minden dolog lényege. Mert egyedül Ő létezik önmaga által valóságosan, s amiről csak azt mondjuk, hogy valóban a létező dolgok között van, mindaz egyes-egyedül Ő. Elvégre a létező dolgok egyike sincs önmaga által valóságosan; amit pedig valóban megértünk egy létező dologban, azt e dolog azon egyetlen lényben való részesülés folytán kapja, aki egyedül létezik valóságosan önmaga által.

Eriugena e ponton is megelőlegezi az I. könyv végkövetkeztetését, mely szerint „Istenre egyetlen kategória sem vonatkozik.” Istenről tehát egyrészt nem a teremtményekre vonatkozó értelemben állíthatók „a lét s az akarás és alkotás és szeretet és kedvelés s a látás és a többi ilyesféle,” másrészt pedig őbenne mindezek magasabb értelemben egybeesnek a kimondhatatlan lényegében.

Az utolsó tartalmi egység – [74–78.] szakaszok – a(z elvetendő) mozgásattribútum egy speciális esetét: az isteni szeretetet elemzi. Ezt is sajátosan át kell értelmeznünk. Isten ugyanis a szerető és a szeretett minden valóságos mozgásától mentes, és csupán annyiban nevezhető ‘szeretet’-nek, hogy Ő minden szeretet oka és a világ egységprincípiuma, valamint minden szeretet tárgya. Ez azonban nem azt jelenti, hogy – akár mozgatóként is – bármilyen értelemben mozogná. Hiszen mint Aristotelész is mondja – érvel Eriugena –, Isten mozgás nélkül mozgat: „a mindenség oka is önmagához vezet vissza mindent, ami őbelőle veszi eredetét, anélkül hogy maga mozogná, csupán szépségének ereje folytán.” Újfent belátjuk tehát, hogy a Teremtő csak átvitt értelemben mozog és mozgat:

míg egyfelől önmaga révén és önmagában változhatatlanul s örökkévalóan áll, addig másfelől azt mondjuk róla, hogy mindeneket mozgat, mivel őáltala s őbenne áll fenn és halad a nemlétből a létezés felé minden; mert azáltal, hogy Ő a minden, vonul minden a semmiből a létbe, illetve Ő vonz mindeneket önnön magához. Azt is mondjuk, hogy mozgatás tárgyát képezi, miután önmagát mozgatja önmagához, minélfogva saját magát mozgatja, és úgyszólván önnön mozgatásának tárgya.

Az Istenről való beszéd lehetőségeinek áttekintése a katafatikus, ill. apofatikus (a meghaladás értelmében tagadó) teológiák összegző értékelésére is alkalmat ad:

először a pozitív, tehát állító teológia szerint kell mindent, akár névszókat, akár igéket állítanunk róla, de nem a szó szoros értelmében beszélve, hanem átvitt értelemben; azután pedig mindazt, amit állítunk róla a pozitív teológia útján, tagadjuk róla a negatív, azaz tagadó teológiának megfelelően, de nem átvitt értelemben, hanem a szó szoros értelmében szólva.

Isten tehát végső soron lényegfölötti természet, és csak mint okról állíthatjuk róla a létezést, a cselekvést, az elszenvedést, a készítést, a keletkezést stb. Ezzel a következőtetéssel a *Periphyseon* I. könyve teljesítette a kitűzött filozófiai-teológiai programot.

VI. A *Periphyseon* I. *filozófiai értékelése*. Mint a *Periphyseon* I. könyvének fenti lineáris ismertetése mutatja, a nagy szintetizáló mű ezen első részének fő témája az Isten és a létező közötti viszony meghatározása, mely a létező fogalmának (*usia*) egyetemes szubsztanciaként való, sajátos értelmezésén alapul. Isten úgy viszonyul az *usiához*, hogy – annak teremője lévén – meghaladja azt. E tézis, miszerint Isten túl van a létezőn (és a léten), lényegileg a klasszikus újplatonikus metafizika alaptételének behozatala a keresztény fundamentálteológiába (történetileg természetesen nem Eriugena az első, aki erre vállalkozik, hiszen legkésőbb Dénes megteszi ezt, de már a kappadókiai teológia is hasonlóan gondolkodik az isteni természetről). Isten mindent meghaladó természete miatt az aristotelési kategóriatan és tágabb értelemben a nyelv sem alkalmazható rá. Isten ugyanakkor egyetemes hatóok is, amely a szó szoros értelmében véve csak addig és annyiban érintkezik a léttel, ameddig megteremti azt. Ezért Isten lényege megismerhetetlen és kimondhatatlan – a kauzalitására alapuló kijelentések (*principium*, ἀρχή) sem írják le, bár Isten oki működéseibe bizonyos távolságra bevilágítanak. Eriugena ilyen módon a negatív teológiai hagyomány része, hiszen Isten alapvető természetét – az isteni megismerhetetlenség attribútuma révén – módszertanilag éppen a negatív teológia eszközeivel határozza meg, amennyiben az istenfogalmat első közelítésben lényegileg a világtól határolja el az anyagi szubsztancia aristotelési attribútumainak, illetve járulékaiknak egymás utáni tagadásával. Ennyiben tehát nem panteista.

Metafizikájának átfogó értelmezését azonban nehezíti, Isten és az *usia* viszonyának elgondolását erősen árnyalja ama számos, különböző megfogalmazású kijelen-

tése, melyek szerint a világ Istenből jön, Istenben van, és Istenbe is tér vissza (ill. a világ kezdete, közege és végcélja Isten stb.). Isten ebben a megközelítésben az egyetlen valóságos vagy a szó szoros értelmében vett létező, melyhez képest a világ nem létezik, illetve nem önállóan létezik. A későbbi skolasztikus terminológiával élve, Isten így *ens a se* (önmagától való létező), a teremtés pedig *ens ab alio* (mástól való létező).

Isten ebben a felfogásban továbbá nemcsak az egyetlen igazi létező, hanem az egyetlen valóságos lényeg is, mely minden lényeket meghatároz, sőt, amely minden dolog lényege. Az egyedi létezők léte tehát nem valóságos lét, amennyiben nem önmaga általi lét; és lényegük nem önálló lényeg, hanem ontológiailag Istentől függő lényeg, illetve Isten maga. Isten ilyen szemlélettel nézve az egész mindenség. Ezek a tézisek a fentiekkel – Istennek a világtól való metafizikai eltávolításával – szemben Isten és a világ azonosítását sugallják, tehát azt, hogy Eriugena panteista.

Ugyanez az értelmezési nehézség jelentkezik a teremtésfogalom kapcsán is. Miután Istenben Eriugena fundamentálteológiája értelmében nem gondolható el mozgás vagy változás, ezért a világ szükségképp koeternus, egyformán örökkévaló Istennel. A teremtés így nem más, mint a dolgok Isten létezése általi örök létesítése, Isten örökös és változatlan kauzalitása, melynek révén Isten léte egyszersmind az egyedi létezők léte is. Az örök teremtés ezen elmélete erős olvasatban ismét Isten és a világ azonosítását jelentené, s filozófiatörténeti tekintetben különösen élesen veti fel az újplatonikus emanációtan és a keresztény teremtésteológia összeegyeztethetőségének kérdését.

Ezt a dialektikai feszültséget talán úgy oldhatjuk fel, ha a *Periphyseon* I. metafizikai alaptónusának a – lényegesen többször hangoztatott és rendszeresen-módszerűen bizonyított – hiperbolikus isteni transzcendencia tézisért tartjuk, az ennek elmentmondó megnyilatkozásokat pedig a kauzalitás értelmében vesszük. Isten eszerint abban a meghatározott értelemben a létező és a lényeg, hogy a teremtés nélkül nem lenne se létező, se lényeg. Isten és a világ azonossága ebben az értelmezésben tehát a világ teljes ontológiai függését jelenti Istentől.

Isten gyökeres másságának, ontológiai különbségének tézisért támasztja alá az Isten-ember-viszonyt meghatározó teofánia elmélete is. A teofánia Eriugena szerint még az üdvösségben is csak erősen korlátozott, nem lényegi istenismeretet tesz lehetővé, amely inkább imaginatív (képileg megjelenítő), mintsem fogalmi-intellektuális jellegű. Eriugena ugyanakkor az isteni természet megismerhetetlensége ellenére is lehetségesnek tartja az isteni és emberi lények egyetlen alanyban való egyesülését. Az emberi természet ilyenformán a végső *theósis*-ban egy olyan Istennel kapcsolódik össze, aki egyfelől lényegében mindörökké megoldhatatlan talány marad, másfelől viszont az egyetlen valóságos valóság, amely minden lények lényege.

Eriugena metafizikájának fontos és sajátos vonása az anyag eredeztetésének elmélete is, mely szerint az Isten teremtette anyagtalan *usiá*ból, az egyetemes létezőből második fokon, az *usia* elsőrendű járulékainak közvetítésével jön létre az anyag. Az anyag tehát a teremtett világnak sem elsőrendű sajátossága, hanem ideális ter-

mészetű tényezők működésének okozata, így saját aktív princípiuma sem lehet. Ilyenformán pedig az egész teremtettség eredendően és lényegileg inkább intelligibilis, mintsem érzékelhető természetű.

Eriugena mindezeket a természetes racionalitásra és az egyetemesen elismert egyházatyák *auctoritas*ára egyaránt támaszkodva fejti ki, ezért ész és tekintély viszonyát e téren kiegyensúlyozottnak mondhatjuk nála. A Szentírás gyakran antropomorfizáló, pozitív teológiai kijelentéseinek helyes értelmezését pedig általában a „helyes gondolkodás”-ra (*vera ratio*) bízza. A biblikus *auctoritas* értelmezője így a természetes racionalitás lesz – de Eriugena szerint végső soron mindkettő forrása az isteni bölcsesség. Ez az elgondolás John Locke álláspontját előlegezi meg az *Értekezés az emberi értelemről* IV, 18-ban.

VII. *Eriugena forrásai*. Eriugena enciklopédikus műveltségű szerző. Legfontosabb latin auktoritása Szt. Ágoston (*Vallomások, A Teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* és más művek), de jól ismeri és sokat idézi a késő antik enciklopédistákat, Martianus Capellát, Marius Victorinust, Macrobiust is. Fontos forrásai továbbá Quintilianus, a Platón-fordító Calcidius, valamint Cassiodorus, Boëthius (*De institutione arithmetica*), Isidorus (*Etymologiae*) és Beda Venerabilis is. A görög atyák közül az I. könyv legtöbbször az Eriugena által latinra fordított nagy bizánci misztikus teológust, Hitvalló Szt. Maximost (*János-Ambigua*) és a platonizáló Ál-Areopagita Szt. Dénest idézi, akin keresztül még Proklos ontológiájának hatása is érezhető a szövegben. Eriugena igen gyakran hivatkozik továbbá Nüsszai Szt. Gergelyre (*De hominis officio, Az ember teremtéséről*), valamint Nazianzoszi Szt. Gergelyre is.¹²⁵ A Karoling-kori filozófus fontos szellemi öröksége mindezekon kívül az aristotelési kategóriatan platonizáló, logikai-ontológiai alkalmazása, melynek gyakorlata még Alcuin körében alakult ki.¹²⁶

VIII. *Kiadástörténet*. A mű *editio princeps* Thomas Gale műve (Oxford, 1681).¹²⁷ A *Patrologia Latina* 122. kötetében közölt, mára erősen túlhaladott szöveget H. J.

¹²⁵ Eriugena forrásairól általában ld. BEIERWALTES, W., ed., *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1980; valamint MADEC, G., *Jean Scot et ses auteurs. Annotations Érigéniennes*, Paris: Études Augustiniennes, 1988. Görög forrásairól ld. I. P. SHELDON-WILLIAMS, „Eriugena’s Greek Sources,” in O’MEARA, J. J.–BIELER, L., edd., *The Mind of Eriugena*, Dublin: Irish University Press, 1973, 1–12. Az Ágoston által Eriugenára gyakorolt hatással kiterjedt szakirodalom foglalkozik: RUSSELL, R., „Some Augustinian Influences in Eriugena’s *De Divisione naturae*,” in O’MEARA–BIELER, edd., *The Mind of Eriugena*, 31–39; O’MEARA, J. J., „Eriugena’s Use of Augustine in his Teaching on the Return of the Soul and the Vision of God,” in ROQUES, ed., *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, 191–200; MADEC, G., „Observations sur le dossier augustinien du »Periphyseon«,” in BEIERWALTES, ed., *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, 75–84; MADEC, G., „Le dossier augustinien du *Periphyseon* de Jean Scot,” in MADEC, *Jean Scot et ses auteurs*, 73–137.

¹²⁶ Ld. a *Categoriae* decemhez írott anonim glosszákat: MARENBN, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, 173–206.

¹²⁷ [Th. Gale], ed., *Joannis Scoti Eriugena de Divisione Naturae libri quinque, diu desiderati*. Oxonii: e Theatro Sheldoniano, anno MDCLXXXI. Reprint: Unveränderter Nachdruck, Frankfurt a.M.: Minerva GmbH, 1964.

Floss adta ki (Párizs, 1853).¹²⁸ A megjelenés előtt álló magyar fordítás alapjául az É. A. Jeaneau szerkesztette történeti-kritikai kiadás szolgált: *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*, liber primus, Turnholti: Brepols, 1996 (CC CM 161). A legátfogóbb Eriugena-bibliográfia M. Brennan műve,¹²⁹ az általa kezdett munkát G. Van Riel folytatta.¹³⁰

A műből magyarul eddig csak a Redl Károly szerkesztette *Az égi és a földi szépről* c. antológiában jelentek meg válogatott, esztétikai szempontból fontos részek (*A természet felosztásáról* cím alatt) Horváth Judit fordításában.¹³¹ E fordítás alapjául a *Patrologia Latina* 122. kötetének szövege szolgált, bár ekkor már rendelkezésre állt I. P. Sheldon-Williams kritikai kiadásának három kötete.¹³² 2013 végén jelent meg továbbá saját fordításom egy részlete az *Ókor* c. folyóiratban.¹³³

Eriugena és a Karoling-kori filozófiatörténet ma Magyarországon teljesen elhanyagolt kutatási terület. Jelen áttekintés és a *Periphyseon* I. könyvének fordítása csak az első lépések közé tartozhatnak ezen a területen. Szeretnénk, ha e rendkívüli, kereszténységet és újplatonizmust eredeti módon ötvöző szerző további kutatások és fordítások révén egyre ismertebbé válna hazánkban is, hiszen Nyugaton már régóta igen komoly tudományos érdeklődés övezi.

¹²⁸ H. J. FLOSS, ed., *Joannis Scoti opera quae supersunt omnia ad fidem Italicorum etc. codicum partim primus edidit, partim recognovit* H. J. FLOSS. Paris: 1853 (PL 122). Reprint: Turnhout: Brepols editores pontificii, 1978.

¹²⁹ *Guide des études érigéniennes – A Guide to Eriugenian Studies*. Bibliographie commentée des publications 1930-1987. A Survey of Publications 1930-1987. Fribourg, Suisse: Éditions Universitaires-Paris: Éditions du CERF, 1989. E művet megelőzte egy, a szerző által magánúton terjesztett, nyomtatásba nem került gépirat: BRENNAN, M., *A Tentative List of Publications in the Field of Eriugenian Scholarship from 1924 to the Present*, Dublin: University College, 1964.

¹³⁰ G. VAN RIEL, „A Bibliographical Survey of Eriugenian Studies 1987-1995,” in Van Riel *et al.*, edd., *Iohannes Scottus Eriugena*, 367-400. Ez az összefoglaló BRENNAN, *Guide des études érigéniennes* folytatása az 1987-től 1996-ig terjedő időszakra, 1997-től évente kiegészítve a SPES (Society for the Promotion of Eriugenian Studies) gépirásos hírlevelében. Ezt a hírlevelet, mely 1991-től 1999-ig jelent meg, és az *Eriugena—The Annual Bulletin of SPES* címet viselte, csak a társaság tagjai és néhány könyvtár kapták. Minden szám tartalmazta a legfrissebb publikációk bibliográfiáját, az első 4 számban anonim szerzőtől, az 5-8. számokban G. Van Rieltől. VAN RIEL további fontos bibliográfiai műve az „Eriugenian Studies 1995-2000,” in J. McEVoy-M. DUNNE, edd., *History and Eschatology in John Scottus Eriugena*, Leuven: Leuven University Press, 2002, 611-626.

¹³¹ Redl K., ed., *Az égi és a földi szépről*. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez. Szerk. Redl K. Budapest: Gondolat, 1988, 249-267, jegyzetekkel.

¹³² Sheldon-Williams, I. P., ed., *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione naturae)*, Liber primus, secundus, tertius. Edited with the collaboration of L. Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968, 1972, 1981. (Scriptores Latini Hiberniae, voll. VII, IX, XI.)

¹³³ Vassányi M., ford., „*Iohannes Scottus Eriugena: Periphyseon. Részlet az I. könyvből.*” Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia. *Ókor*, 2013/4, 56-67. A részlet az 1. könyv [I-12.] pontjait tartalmazza.

*The Life and Work of Eriugena or John the Scot with Especial Respect to Periphyseon I
A Historical and Philosophical Introduction*

Abstract

In this paper the author offers a historical introduction into what is called the Carolingian Renaissance and, especially, into the life and oeuvre of the greatest theologian and philosopher of the time, John the Scot, also called Eriugena. The paper enumerates and briefly characterizes every single known work of this epoch-making Irish scholar, and identifies the dubia and spuria with the help of the most recent literature. In the central part, the content of Book I of the Periphyseon, John's main work, is outlined in detail. This is followed by a short philosophical evaluation of the metaphysical character of Eriugena's teaching, in which the difficulties of interpretation are pointed out. A short presentation is given of John's sources, and the paper closes with a review of both translation-related terminological problems and philological instruments of research.