

СИСТЕМОТ НА ПОДЕЛБАТА НА ПРИРОДАТА ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ЏОН (СКОТ) ЕРИУГЕНА

Марија Тодоровска

(Abstract)

The text briefly sketches the basic divisions and concepts employed in John (Scott) Eriugena's work *On the Division of Nature*. The four divisions (or species) of nature and the five modes of interpretation of being and non-being, which are the basis of his ontological system, are explained through the major key points about their characteristics, functioning, hierarchy, and interplay. The concept of God as superessential and thus, ineffable, is not explored, in favour of an exposition of the concept of his theophanies – the Primordial Causes and the created creatures as their effects. The division as self-manifestation, and the self-manifestation as creation are shown through God's creation of himself in the Primordial Causes as first-order theophanies. The created creatures as second-order theophanies are shown as exteriorizations of the superexistent nature of God, as manifestations of that which is hidden and otherwise incomprehensible.

Keywords: Eriugena, Nature, mode(s), Primordial Causes, theophany

Четири вида природа и петте начини на интерпретација

Филозофскиот систем од делото *За поделбата на природата* (*Periphyseon, De divisione naturae*) на ирскиот филозоф Џон (Скот) Ериугена е прикажан во дијалогска форма меѓу учител (*nutritor, magister*) и неговиот ученик (*alumnus, discipulus*). Во петте книги од делото е прикажан сложен систем, очигледно неоплатоничко-христијански, иако и под влијание на други учења, во кој сите нешта потекнуваат од Бог и потем се враќаат во него. Преку четири вида на природа, пет

модуси на постоење и непостоење, и бројни објаснувања за речиси сите клучни онтолошки елементи, Ериугена се обидува на јасен и разложен начин да даде компактен систем на постоењето.

Во неговото време на интелектуално дејствување, филозофската слика за светот била доминантно неоплатоничарска, со оглед на тоа што Аристотеловите дела биле речиси наполно непознати низ „латинскиот“ запад, освен преку парафраза на *Калкегоришије* (позната како *Десејшије калкегориш*), и преку *Коменшаришије* на Боетиј. Ериугена не го имал читано Аристотел, знаејќи ја само оваа форма на *Калкегоришије*, веројатно преку Мартијан Капела (Martianus Capella)¹. Принципите од Аристотел што Ериугена ги сретнал во филозофијата на Максим Исповедник, како *dynamis* и *energia*, се интерпретирани на неоплатоничарски начин. Моран (Moran) забележува дека иако раните коментатори често го споменувале Ериугена како претставник на александриската филозофија и ревносен читател на Платон, неговиот платонизам е изведен само од христијански извори – не ги знаел изворните Платоновите текстови² (како грчкиот текст на *Тимај*, како што смета Аро/Наугеау)³, ниту имал пристап до латинските преводи на Платоновите дела од Калкидиј (Calcidius) или Кикерон (Cicero)⁴. Моран пресметува дека Платон кај Ериугена е цитиран само петнаесет пати низ делото *За поделбата на природата*, и иако му пристапува со почит, цитатите се често неточни⁵. Шелдон-Вилијамс (Sheldon-Williams) забележува дека единствениот сигурен контакт со Платон му бил преку *Коменшариој* на *Тимај* од Калкидиј, од кого погрешно ги разбрал клучните поенти⁶. Моран темелно наведува автори спо-

¹J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150): An Introduction*. Routledge&Kegan Paul, London, 1983, 48.

²D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: a Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge University Press, 1990, 104.

³J. B. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*, vol. 1. Durand&Pedone-Lauriel, Paris, 1872, 152.

⁴Види кај P. Duhem, *Systeme du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, vol. 3. Hermann, Paris, 1958, 146.

⁵D. Moran, *op. cit.*, 104.

⁶J. P. Sheldon-Williams, “Eriugena’s Greek Sources” in J. J. O’Meara and L. Bieler, eds., *The Mind of Eriugena*. Irish University Press, Dublin, 1973, 1-15.

ред кои постои јасно директно влијание на Плотин и/или Прокло врз Ериугена, како верувањето во трансцендентно, а сепак сеприсутно Едно; врската меѓу Логосот и интелегibilниот свет; движењето на душата итн., за кои не смета дека се доволно тесни и фокусирани за да може да се сметаат како доказ за ваквите врски⁷. Платиновските тенденции кај Ериугена може да се објаснат преку неговото познавање на кападокиските автори (Василиј Велики, Григориј Ниски, Григориј Назијанзин). Герш (Gersh) смета дека Ериугена е мошне блиску до Профириј или Јамблих кога Ништото го поставува отаде постоењето и ништото (непостоењето), и пронаоѓа бројни врски со доцните писатели од платонистичката традиција⁸. Покрај ова, Моран ја издвојува и врската со Ориген (потсетувајќи дека Ериугена дури и бил сметан за Ориген од Западот, и често помешуван со Ориген, поради сличноста на нивните имиња). Очекувано, неоплатонистите од латинската традиција извршиле силно влијание врз Ериугена, а, исто така, и Августин, кој е најцитираниот автор од *За њоделбаиѝа на ѝриродаиѝа*⁹. Неоспорувано и многукратно потврдено, во голема мера поради честите и точни референции, е влијанието на византиските мислителѝ, како споменатите Кападокијци и Максим Исповедник, така и Псевдо-Дионисиј. Сепак, колку и да е интересно да се открива до кој степен и за кои концепти Ериугена бил инспириран, а каде дивергира од нему познатите учења благодарение на неговата силна иновативност, врските на Ериугена со претходните автори не се предмет на овој површен преглед на неговиот онтолошки систем.

Дијалогот започнува со првична дефиниција на природата: првата и основна поделба на нештата што или може да бидат сфатени со разумот или се отаде неговиот дофат е поделба на нешта што постојат и нешта што не постојат, за кои важи општиот термин „природа“ (1.441A – сите наводи во оваа форма се од *За њоделбаиѝа на ѝриродаиѝа/De div. nat.*). Природата, како што објаснува учителот, е збирот на сите нешта што се и што не се, според начините на постоење и

⁷D. Moran, *op. cit.*, 306.

⁸Види ги воведниот оддел „Библиографски преглед“ и целиот *Вовед*, S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*. Brill, Leiden, 1987, 1-17.

⁹Види Moran, *op. cit.*, 108-109, како и 110-116 во посебниот оддел за влијанието на Августин.

непостоење. Четирите „поделби“ или „видови“ на природа се на она што создава и не е создадено (Бог, Едното, истовремено и Нишгост поради неговата прекрасност и преобилност); она што создава и е создадено (Првите Причини или Идеите); она што е создадено и не создава (создадениот свет, последиците на Причините, „учества“ во Причините); и она што ниту е создадено ниту создава (непостоењето, ништоста поради лишеност [1.442A-B])¹⁰.

Меѓу овие видови постојат два пара на спротивности, објаснува учителот: третиот вид е спротивен на првиот, а четвртиот – на вториот, но четвртиот е сместен меѓу невозможните нешта, затоа што во неговата суштина е дека не може да биде. Ваквиот концепт на природата (нештата што се и нештата што не се), не се споменува после ова иницијално артикулирање на идејата. Забележувајќи го ова како проблем, О'Мира (O'Meara) се обидува да го изолира значењето на ваквиот концепт на природата, разгледувајќи ги изворите што го инспирирале Ериугена; како и да определи како тој се однесува во

¹⁰ Четирите поделби на природата се инспирирани или адаптирани од порани верзии присутни кај Августин (*De civitate Dei*, V. 9, PL xli.151) и Мариј Викторин/ Marius Victorinus (*Ad Candidum*), Moran, D. (2008). “John Scottus Eriugena.” E. N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriuena/>>; D. Moran, “Iohannes Scottus Eriugena” in G. Oppy, N. N. Trakakis, eds., *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy*, vol. 2, Routledge, London and New York, 34. Моран не смета дека поделба во ваква форма се наоѓа кај кој било претходен автор, иако постојат неколку непрецизни извори, како Боетиј, Августин, Беде и Мариј Викторин. Моран претпоставува дека за триделната дистинкција кај Августин меѓу нештата што прават (*facit*) и не се направени (Бог), нештата што прават и се направени (Првите причини), и нештата што се направени, но не прават (последниците на тие Причини) да стане четворна идеја кај Ериугена, морал да ја воведат грчката идеја за Бог како непостоење што го надминува и правењето и бидувањето направен (D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, 250). Моран не се согласува со скорешните истражувања според кои Ериугена е директно инспириран од делото *De rerum natura* на Беде, што Ериугена на неколку места го цитира без да го именува, затоа што Беде, забележува Моран, има идеја за четворноста на природата различна од таа на Ериугена, и не обрнува соодветно внимание на начините на поврзување на природата и чинот на создавање. Моран нагласува дека за Ериугена е извонредно важно поделбата да биде логично, систематично и сеопфатно разработена (D. Moran, *op. cit.*, 251; види и I. P. Sheldon-Williams, “The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena” in A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 532).

однос на целото истражување во *За ѿделбаѿа на ѿприродаѿа*, почнувајќи од односот со концепциите наведени веднаш после иницијалната артикулација на поделбата – четирите поделби на природата и петте начини на интерпретација на постоењето и непостојењето¹¹. О’Мира забележува дека после поставувањето на тоталитетот на она што може да биде разбрано и она што го надминува нашето разбирање, претставено како првата и највисока поделба – нештата што се и што не се, се јавува (1.441B) четириделната поделба на видовите природа, прашувајќи се за тоа каква е врската меѓу дводелната поделба (нешта што се и нешта што не се), и четириделната поделба. О’Мира ја разгледува можноста според која четириделната поделба е подвид на дводелната; можноста според која тие се сосема различни и непомирливи поделби или напротив, само резултат на задоволството на средновековен граматичар во играта со зборови и дистинкции (133)¹². Потем ја разгледува поделбата на петте начини на интерпретација, обидувајќи се да определи каква е врската на таа поделба со иницијалната (и заборавена) дефиниција на природата¹³.

Поделбата е гранка на дијалектиката, која не е само начин на организација на мислите и на зборовите, туку ја опишува самата структура на стварноста. Филозофијата произлегува од дијалектиката, смета Ериугена, така што умот се подобрува, постепено остварувајќи го интелектуалниот потенцијал на индивидуата. Постепено се оддалечува од сетилата и нивните фантазии, преку разумот и размислувањето стремејќи се до највисока контемплација – умот дијалектички се проширува нанадвор кон разум и смисла, движејќи се од универзалност кон партикуларност, од непостојење кон постојење, од непознатото кон познатото, од незнаењето кон знаењето. Во трактатот *De praedestinatione* 358a, Ериугена ја дели дијалектиката на дијалектика, хористика, аподиктика и аналитика, иако во *За ѿделбаѿа на ѿприродаѿа* повеќе внимание обрнува на две гранки – поделбата, делењето (*divisione, diaireitike*), што претседава со сите поделби, го дели единството на супериорните родови од нагоре кон на-

¹¹ D. J. O’Meara, “The Concept of Nature in John Scottus Eriugena (De divisone naturae Book I)”, *Vivarium*, Vol. 19, No. 2 (1981), 126-145.

¹² D. J. O’Meara, *op. cit.*, 133.

¹³ Разработката на овие проблеми во D. J. O’Meara, *op. cit.*, 133-142.

долу сè до индивидуите со кои поделбата завршува, и враќање, или аналитика (*analytike*), што почнува со индивидуите што ги собира и одново поврзува, исклучувајќи се по истите фази по кои поделбата се симнала, враќајќи сè кон единството на повисоките родови¹⁴.

Ерисман (*Erismann*) смета дека онтологијата на сетилно достапниот свет што Ериугена ја гради е филозофскиот центар на неговото учење. Ерисман ја определува онтологијата на Ериугена како дијалектичка поради два разлога. Прво, сетилно достапниот свет е подрачјето на кое може да се применат категориите, подрачје на поделба на родови и видови, додека целата дискусија за проблемот на категориите се однесува на исклучувањето на Бог и на примордијалните Причини од досегот на категориите и предидирањето, затоа што Бог никако не е супстанција, никако не е род. Распонот на досегање на категориите ги опфаќа само сетилно достапните реалности, што ги поставува како централни во метафизичкиот пристап. Второ, онтологијата на Ериугена се базира на категориите разбрани како принципи на мноштвеност (што е типично за Порфириј, на пример, и лесно вклопливо во неоплатонизмот), и на поделба на супстанцијата позната како Дрвото на Порфириј (*Isagoge* 4.21-25; 5.1-5). Резултатот на синкретизмот на Ериугена, Ерисман резимира, се состои во тоа што категориите се применуваат на сетилно достапниот свет и се интегрираат во пошироката метафизика¹⁵.

Четири поделби не се хиерархија во вообичаената, очекувана неоплатоничарска смисла со повисоки и пониски слоеви на постоење, затоа што и првиот и четвртиот вид се однесуваат на Бог како Почетокот и Крајот на сите нешта, а вториот и третиот вид може да се замислат како изрази на важноста на каузалните врски (првите причини и темпоралните последици). Поделбата ја покажува природата како дијалектички збир на постоењето и непостоењето. Создавањето вообичаено се смета за настанување на постоење од непо-

¹⁴ Види D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, 138 за овие категории. За определбите на анализа и аналитика, *De div. nat.* 1.472B, 2.526B – имајќи предвид дека Ериугена употребува бројни термини низ целото дело, како *reductio*, *reditus*, *restauratio*, *resolutio*.

¹⁵ C. Erismann, “The Logic of Being: Eriugena’s Dialectical Ontology”, *Vivarium* 45 (2007), 203-218.

стоење, а Бог, како создател, е трансцендентно непостоење отаде постоењето на создаденото.

Петте модуси се всушност пет начини на интерпретирање (*quinque modi interpretationis*) на начините според кои за нештата може да се каже дека постојат или не постојат (1.443C-1.446A). Нештата што се перципираат од сетилата или во кои може да се проникне преку умот се нешта што постојат, додека нештата што ги надминуваат способностите на умот се нешта што не постојат. Нештата што не се актуализирани, скриени во нивните *semina* не постојат, а нештата што се развиле од нивното семе постојат. Објектите на разумот се нешта за кои може да се каже дека постојат, додека чисто материјалните објекти, подложни на просторот, времето и на уништувањето, може да се каже дека не постојат. За човековата природа, доколку е оддалечена од Бога поради гревот, се вели дека не постои, а кога се помирува со Бога преку неговата милост, се вели дека постои 1.443B¹⁶. Бог е несфатлив, според Ериугена, и ова е една од централните точки на неговата негативна теологија, сериозно застапувана низ целото дело.

Првиот модус е оној преку кој умот нè убедува дека за сите нешта што потпаѓаат под перцепцијата на телесните сетила, или се во рамките на дофатот на интелектот, велиме дека се вистински и разумно постоечки, а за оние што, поради извонредноста на нивната природа им се измолкнуваат на сите осети и на умот, се вели дека се непостоечки – Ериугена (преку учителот) во оваа група ги вбројува Бог и материјата, и разложите и суштините на сите нешта од Него создадени. Ериугена реферира на Псевдо-Дионисиј, според кого Бог

¹⁶ Петте начини на интерпретација соодветствуваат со божествените имиња Добро, Постојење, Живот, Мудрост и Едно(то), и се протегаат преку произлегувањето на создадениот свет, барем онака како што се опишани кај Псевдо-Дионисиј, забележува Фурније (Fournier). Првиот начин кај Ериугена е, како Доброто кај Псевдо-Дионисиј, наполно сеопфатен, протегајќи се од Бог кон материјата, и сè до непостоењето. Вториот начин го опфаќа сето она што учествува во Постојењето според Псевдо-Дионисиј. Третиот начин се однесува на сето она што има способност за Живот, четвртиот го третира само она што добива дел од Мудроста, а петтиот се однесува на целосното враќање, третирајќи ја човековата природа што за Ериугена е место на создавање, причина на падот, и средство преку кое сè се враќа кон Бога – види М. Fournier, „Five modes of being“, *The Heythrop Journal*, 582-586.

е суштината на сите нешта, и само тој навистина е – постоењето на сите нешта е божеството над постоењето¹⁷.

Ериугена реферира и на Григориј, кој со различни аргументи докажувал дека ниедна супстанција или суштина на ниедно суштество, видливо или невидливо, не може да биде сфатена од интелектот онака како што е. Како што Бог, онака како што е во себе, отаде сите суштества, не може да биде разбран од интелектот, тој е еднакво неразбирлив кога бидува разгледуван од највнатрешните длабочини од суштеството кое од него било создадено и кое постои во него 1.443В-С. Бог е врвно неразбирлив, но Ериугена има сличен став и за суштините на постоечките суштества. Суштеството што се перципира преку сетилата или се контемплира преку интелектот се знае преку квалитет или квантитет или форма или материја, или некаква разлика, или преку местото или времето, не како што тоа е, туку дека тоа е (1.443С). Според овој модус, значи, за нештата достапни на сетилата и на моќите на умот се вели дека постојат, додека за она што поради преобилноста на неговата природа ги надминува нашите способности, се вели дека не постои. Оваа силна апофатичка определба го поставува Бог како непостоечки поради неговата врвна трансцендентност. Бог е ништо преку неговата (неразбирлива) преобилност, односно *nihil per excellentiam*¹⁸.

¹⁷ Парадоксот „постоењето на сите нешта е над постоењето“ кај Псевдо-Дионисиј ги спојува и парадоксите на учеството и идентификацијата на Ериугена, смета Селс (Sells). Според Псевдо-Дионисиј, Доброто ги повикува суштествата при него, но, исто така, смета дека ова бидување при (или заедно), односно учеството, е нивното постоење. Ова е особено интересно, забележува Селс, имајќи предвид дека дискусијата пред оваа клучна изјава се однесува на прашањето за „онтолошката сенка“ – прашањето за тоа што биле суштествата пред да бидат повикани во постоење, за да може воопшто да бидат повикани, или воведени, во постоење. Селс смета дека ваквиот парадокс го дестабилизира временското значење на „пред“ – се работи за фазата на идентификација и иманентност, во која суштествата учествуваат во постоењето на Доброто, тие се тоа постоење, или тоа е нивното постоење, по што Ериугена реферира на Псевдо-Дионисиј за да го направи последниот чекор кон целосен парадокс (постоењето на сето е божеството над постоењето, M. A. Sells, *Mystical Languages of the Unsayings*. Chicago University Press, Chicago, 1994, 49-50).

¹⁸ Поделбата во рамките на првиот начин, во рамките на последиците на Доброто, поделба врз база на перцепцијата, е разликата меѓу последиците на Доброто, и оние на Постоењето. Идејата, објаснува Фурние, е во тоа што

Вториот начин на постоење и непостоење се однесува на редовите и разликите на создадените природи, од највисоката, најблиска до Бог интелектуална моќ, до најоддалечениот степен на рационалните и ирационалните суштества, од највозвишениот ангел, до далечниот нерационален дел на душата. Преку прекрасен начин на разбирање, разложува учителот, за секој ред, вклучително последниот, најнискиот крај (сферата на телата, во која сета поделба завршува) може да се каже дека и е и дека не е (1.44A), по принцип на исклучителност: ако за едно ниво на природата се вели дека постои, за редот под него или над него се вели дека не постои, според дијалектички спротивности на афирмации и негации. Така, објаснува учителот, афирмација што се однесува на пониското (во смисла на понискиот ред на природа) е негација на повисокото (повисокиот ред), а негација што се однесува на пониското (понискиот ред) е афирмација што се однесува на повисокото (повисокиот ред). Затоа, афирмација на „човек“ (додека е во смртна состојба) е негација на „ангел“, а афирмација на „ангел“ е негација на „човек“ (1.44B). Ова правило се применува на небесните суштини, сè додека не се стигне до највисокиот ред. На овој начин, меѓутоа, се поништува највисоката негација (одејќи нагоре), затоа што нејзината негација не го потврдува постоењето на највисоко суштество (1.44C). Потоа Ериугена наведува хиерархија очигледно преземена од Псевдо-Дионисиј. Од аспект на познанието, Ериугена определува дека за секој ред на рационални или интелектуални суштества се вели дека е и дека не е: доколку е спознаван од редовите над него и од самиот себе, тогаш тој е, а доколку не дозволува да биде спознаван од редовите кои се под него, тој не е, не постои.

Во третиот начин (1.44C-445B) се сопоставува постоењето на актуалните нешта, од кои е составена видливата обилност на светот,

последниците на Постоењето може да се перципираат, а последниците на Доброто што го надминуваат Постоењето, ја надминуваат перцепцијата. Постоењето во вториот начин е, за разлика од едноставната разлика што припаѓа на Доброто, артикулирано и разновидно. Дистинкцијата меѓу Бог и создаденото што го карактеризира првиот начин додатно се комплицира во вториот начин кога се покажува дека сè и постои и не постои. За логиката наметната од Постоењето, односно „логика на неконтрадикција“ што произлегува од Постоењето, види M. Fournier, „Five modes of being“, 586.

на непостоењето на потенцијалните (или можните) нешта кои им претходат, сè уште содржејќи се во најтајните набори на природата. Нештата што сè уште се наоѓаат во нивните причини не постојат, додека нештата што се вовеле во постоење (настанале), последиците на причините, постојат. Актуалните нешта, како последици на Причините, имаат постоење, а оние кои сè уште се во Првите причини, не постојат.

Четвртиот начин, одредува Ериугена, е оној во кој постојат само оние нешта што се контемплирани од интелектот, додека оние што се во создавање, преку ширењето или стеснувањето на материјата, и што се менуваат преку интервали на места и движења на времето, се составуваат или разделуваат, не постојат вистински (1.445C). Ова наликува на родот на раѓањето од *Тимај*, и е очигледно платоновска поделба. Идејата е дека нештата што потпаѓаат под нестабилноста на настанувањето и уништувањето, преку материјата, местото и времето, не постојат навистина, додека пак нештата што се сфаќаат со умот не се ограничени од материјалното, менливо и пропадливо подрачје, туку се безвремени.

Петтиот начин се однесува само на човековата природа: кога преку гревот се одрекува од честа на божествената слика според која била основана, таа го губи своето постоење, и затоа за неа се кажува дека не е, но кога, преку милоста Божја се враќа на претходната состојба на нејзината супстанција, направена според Божјите слика и подобие, почнува да биде (1.445C-1.445D). Постоењето и непостоењето во ваквата схематизација се флуидни и корелирани категории: за нешто може да се каже дека постои според еден начин на интерпретација, а дека не постои според друг начин на интерпретација¹⁹.

Во третата книга Ериугена дава сложено објаснување на значењето на 'ex nihilo' во ex nihilo создавањето, користејќи дел од овие

¹⁹ Додека Моран го препознава приоритетот на првиот начин (D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, 218ff), не забележува сличен редослед кај останатите начини, и Фурније смета дека Моран го чита ова небаре после првиот начин Ериугена можел едноставно да мисли „уште еден начин, и уште еден, и уште еден“ (M. Fournier, „Five modes of being“, 581). Покрај ова, петте начини се интерпретација на изворната поделба (1.441A), што не зависи само од перспективата. Првата и највиша поделба на сите нешта не е само перципирана од човековата душа, туку и создадена од неа, забележува Херингтон (Harrington),

начини на интерпретација. Бог е „ништо“ во смисла на тоа дека го надминува сето постоење, тој е ништо поради неговата преобилност (во смисла на *excellencia* – Бог е *nihil per excellentiam*, или според неговата бесконечност). Кај Еригуена има степени, или видови на ништо. Така, за материјата, исто така, се вели дека е „ништо“, но таа е ништо поради нејзината лишеност (*nihil per privationem*). Создадените нешта се „ништо“ во смисла на тоа дека не ги содржат во себе принципите за нивното постоење. *Нишито* во системот на Еригуена може да значи „ништо поради лишеност“ или „ништо поради преобилност“: создадената, бесформна, неформирана материја, на најниското ниво во онтолошката хиерархија е речиси ништо, односно ништо поради нејзината лишеност. Преобилноста на бесконечната надсуштинскост на Бог е, исто така, ништо, но Бог е ништо поради преобилност, трансцендирајќи го сето постоење. Создавањето од ништо значи создавање поради Божјата преобилност, односно ништост.

Примордијалните причини и создадените последици

Првиот вид од природата е Бог, причината на сите нешта кои се и сите нешта кои не се (1.442B). Првите причини, или *praedestinationes*, се прототипови на сите создадени суштини. Тие се божествени идеи, слично како во онтолошката концепција на Плотин, но не се наоѓаат во Умот, туку во Словото Божјо. Тие се „создадени“ во смисла на вечно создавање на Словото, односно Синот (слично како Умот кај Плотин), што значи дека тие вечно се содржат во Словото како архетипални идеи. Словото се создава вечно, а не во единствен чин

признавајќи ја тензијата меѓу оваа позиција и спротивното тврдење од *Za ÷ogelbaiaa* на *ñpurodaiaa*, според кое поделбите постојат во самата природа. Додека се чини дека првиот став ја потврдува идејата дека поделбата зависи од субјектот што ја перципира, значи, зависи од перспективата, Херингтон го цитира заклучокот на Герш, дека учењето за двојното создавање ја разрешува оваа тешкотија (L. M. Harrington, *Human Mediation in Eriugena's Periphyseon*. MA thesis, Dalhousie University, 1997, 5). Идејата дека суштествата се создадени во човековата природа (4.763C-773A) ѝ дава сосема различна смисла на идејата дека поделбите се создадени од познавателниот субјект – тие се создадени, во одредена смисла, од страна на човековата природа, но тоа не значи дека не се реални поделби во природата, независни од познавателниот субјект (M. Fournier, „Five modes of being“, 581).

на создавање, ниту темпорален процес. Во оваа смисла, Словото има логички приоритет – иако во оваа концепција не постои време во кое Словото било без Првите причини, не е дека тие се токму ко-вечни со него. Исто така, создавањето и содржењето на Првите причини во него подразбира логичка, а не временска секундарност.

Првите, или Примордијалните Причини, се парадигмите на сите нешта, се наоѓаат во Божјиот ум (концепт во неоплатоничарски дух), и служат како непроменливи и вечни причини за создадените суштества²⁰. Божјиот ум, како што беше споменато, е повеќе како христијанскиот Логос (Словото) отколку како Умот кај Плотин; тој како неподелена форма ги содржи сите причини (rationes, односно logoi) за сите сингуларни, индивидуални нешта. Причините (парадигмите, схемите) ги произведуваат нивните последици – создадениот свет²¹. Првите причини се и први теофани, во онтолошка и во хронолошка смисла, тие се првиот ред на екстериоризација на Божјата надсуштинскост. Создадената природа произлегува од нив; произлегувањето на последиците го

²⁰ Во ова концепција очигледни се влијанија на Платоновата теорија за Идеите, стоичките концепти за вечните причини, реактуализирани во филозофијата на Августин; во дискусијата од *Книга виџора*, каде учителот и ученикот ја разгледуваат оваа поделба на Природата, како и насекаде низ делото, е јасно и влијанието на Псевдо-Дионисиј, во овој случај се работи за дел од неговиот концепт за божествените имиња.

²¹ Интересно е што на онтолошки план, Првите причини не се плурални. Идејата е дека во нивното потекло, во Едното (Бог), тие не формираат мноштеност, и затоа се онтолошки неподелени и неоделени „едни од други“ (нема „едни“ и „други“, затоа што има само монада). Примордијалните причини во Словото се едно нешто, неоделни (затоа е чудно да се употребува граматичка множина). Сепак, со оглед на тоа што се архетипални причини, и што произведуваат, односно овозможуваат создадено суштествување, тие добиваат бројност во уредената мноштеност на создадената природа. Едното, Монадата, не се троши, не се намалува низ произлегувачката мноштеност, ниту Причините се редуцираат преку произведувањето на нивните последици, иако се содржат во нив. Коплстон (Copleston) нотира дека Ериугена и во ова се држи до неоплатоничарската позиција, според која принципот не се менува ниту се намалува преку последицата, и дијагностицира иста тензија како и во неоплатонизмот – конфликт меѓу теоријата на еманација, и одбивањето да се дозволи еманацијата или произлегувањето да го попречува интегритетот, еманацијата на принципот, F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2. Image Books-Doubleday, New York, 1993, 122.

претставува создадениот свет, од највисокиот род до најниските видови, тела и индивидуи²².

Светот на природата во тесна смисла, природата што е создадена и не создава, се состои од суштества што учествуваат (поради што и се наречени „учества“) во Примордијалните причини, онака како што Причините директно учествуваат во Бог. Сепак, учествувањето е повеќе во смисла на произлезеност – пониска суштина произлегува од повисока. Сè што постои, објаснува Ериугена, е или учествувач, или нешто во што се учествува, или учество, или (и) нешто што учествува и во кое се учествува. Она во кое само се учествува е она што не учествува во ништо над него, што се подразбира само за Врховниот Принцип на сите нешта, за Бог, во кого учествуваат сите нешта што од него доаѓаат, некои директно преку самите нив, некои преку меѓупоставени посредништва. Она што е само учествувач, пак, е она што учествува во она што е природно поставено над него, но во кое не учествува ништо пониско, затоа што понизок ред на природата не постои – ова се телата, под што Ериугена не подразбира прости, неделиви и општи тела, туку оние составени од нив, достапни на сетилата и подложни на уништување, на разградување. Сè друго што се наоѓа помеѓу, под Едниот Принцип на сите нешта и над пропадливите тела, се нешта што и учествуваат и во кои се учествува – како, на пример, Примордијалните причини (3.630A-B). Примордијалните причини, конституирани во и според Бог, Едниот (Универзален) Принцип, меѓу кои и Бог ништо не се испречува, учествуваат во Бог директно, и се принципите на сите нешта, а суштините што следу-

²² Неоплатоничарската обоеност на онтологијата на Ериугена е постојано очигледна. Во однос на каузалното произлегување на последиците од Причините, принципите се, исто така, неоплатоничарски, во смисла на тоа дека сличното произведува слично, што значи дека вечна причина произведува вечна последица. Причините се бестелесни, вечни, нематеријални, и интелигибилни, што би значело дека и последиците се бестелесни, вечни, нематеријални, и интелигибилни. На прв поглед, ова се чини несоодветно во замислата на создадената несоздавачка природа како временски ограничена, сетилно достапна, пропадлива и оддалечена од првите родови на постоењето, но, во суштина, сите наведени карактеристики се исполнуваат во идејата за учеството на сите нешта во Бог, манифестирањето на Бог низ сите нешта, и идејата за нужното враќање во создадената несоздавачка природа, односно во целосната вечност, неподвижност, неменливост, нематеријалност, интелигибилност и така натаму.

ваат после нив постојат преку учество во нив. Така, првиот ред на создадената вселена и учествува во Едниот принцип на сите нешта, и во него учествуваат суштествата што доаѓаат по него, а истото треба да се разбере и за другите редови. Секој ред што е поставен меѓу она што само учествува и она во кое само се учествува, од највишиот надолу, односно од Бог до видливите тела, и учествува во редот над него, и бидува учествувано од редот под него. Учествување треба да се подразбере за сè во светот. Распределувањето на природните редови се смета за учествување, но спојувањето на сите овие делови е универзална Љубов, еден вид на неискажливо пријателство што ги прибира сите нешта во едно. Затоа, учеството не е земање на некаков дел, туку распоредување на божествената милост и дарови, од највисоките до најниските редови, почнувајќи од дарот на постоењето и милоста на добросостојбата (3.630C-631B). Очигледна е неоплатоничарската концепција за еманациите. Како што реката извира и низ нејзиното корито водата што прво се собира во изворот продолжува да тече, така и божествената Добрина, и Суштина, и Живот и Мудрост, и сè она што е изворот на сите нешта прво додекува во Примордијалните причини и предизвикува тие да бидат, а потоа на неискажлив начин се симнува низ редовите на светот, течејќи континуирано од повиоското кон пониското, за да се врати повторно кон изворот, преку најтајните корита и со најтаинствен правец (3.632C). Идеите за учеството го објаснуваат она што може да се смета за пантеистичка обоеност кај Ериугена. Како што самиот многукратно објаснува, начините на учество на божествената суштина во сите нешта го овозможуваат создавањето и одржувањето на светот, што е мошне јасна платонистичка концепција, присутна низ платонизмот и, иако трансформирана, неоплатонизмот, како и кај Августин и кај Григориј Ниски, според која Бог е постоењето, а сите нешта што произлегуваат од неговото постоење, на ваков или онаков начин учествуваат во него (1.516C; 1.518B; 1.523D; 2.528B).

Моран соодветно забележува дека со тоа што создавањето на светот често се поставува како себе-екстернализација на Бог, и со тоа што човековата природа е слика на Бог, и нешто како медиум за таквото себе-протегање (особено што Бог е и божествен и човечки), очекувано е да се појавува проблемот на пантеизмот. Во врска со Ериугена и

автори со слични, (навидум) пантеистички концепции, поврзано со обвинувањето за пантеизам, често се наоѓа и тврдењето дека според пантеистите создавањето е нужна еманација без независност од божественит прв принцип, што е во спротивност со христијанското учење за ненужно (односно „слободно“) создавање што произведува зависно, но сепак на полно одделно подрачје на суштества. Моран потсетува и дека за христијанските неоплатонисти (и Тома Аквински), еманацијата често се зема како *создавање*, и видот на нужна релација меѓу создаденото и Создателот е еднострана: нужна од гледна точка на зависното создадено суштество, и ниту нужна за, ниту позната на Создателот, чија „едност“ ја надминува секоја релација кон нешто друго. Со тоа што нема ништо надвор од Бога, и Бог нема релации надвор од себе, и нема акциденции, постоењето на создаденото мора да биде едно со Бог, или дел од некаква внатрешна релација²³.

Во природата на сите создадени нешта, сите последици, е да се вратат назад при нивните причини. Овој процес на враќање на сите нешта во Бог подразбира дека телесните нешта ќе се вратат при нивните нетелесни причини, темпоралните нешта ќе се вратат кај вечните примордијални причини, конечното ќе се врати при бесконечното. Телесниот, временски ограничен, материјален свет преку процесот на враќање станува бесконечен, безграничен и интелектуален, човековиот ум се спојува со Божјиот ум, а човековата природа се враќа во нејзината идеја во Божјиот Логос²⁴. Сите нешта произлегуваат од Бог, и сите нешта се враќаат во Бог. Дури, не се работи за

²³ Во 1.517Bff, тврдењето дека Бог нема акциденции води кон тврдењето дека Бог не е комбинација на суштина и акциденција, затоа, кога се вели дека Бог прави нешто, со тоа не треба да се сфати ништо освен дека Бог е сето во сите нешта, суштината на сето она што построи D. Moran, “Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, winter 1990, no. 1, 137.

²⁴ Ериугена го замислува и човековиот ум како форма на нишгост, што се измолкнува на секаква граница и дефиниција. Во природата на сите нешта е последиците да се враќаат кај нивните причини; сите нешта се враќаат назад кај Бог. Така, телесните нешта се враќаат кај бестелесни причини, привремените нешта бидуваат апсорбирани од бесконечноста, човековото тело се враќа во умот, и умот постигнува повторно поврзување со божественото. Човековата природа се враќа кон нејзината идеја во Умот на Бог, потсетува Моран, а „рајот“ е библиското име за оваа совршена човекова природа во Божјиот ум [D. Moran, “A Western Thinker of Nothingness: John Scottus Eriugena (c. 800-c.877 CE)”, Presentation, World

одделни движења или процеси, затоа што се наполно комплементарни, и едното не би можело без другото (2.528A, 2.532A)²⁵.

Создадената природа како теофанија во системот на Ериугена

Создадените суштества се теофаниии во онтолошкиот систем на Ериугена. Бог се пројавува низ создадената природа: со навестување за тоа како функционира оваа релација се здобиваме со примери од нашата сопствена природа – онака како што умот е невидлив и неразбирлив, а станува видлив и разбирлив, затоа што се пројавува низ изразените зборови и направените знаци, така невидливиот и неразбирлив Бог се пројавува за да биде, на некаков начин, очигледен и разбирлив (3.633C). Бог се открива себе во природата, што е следен ред на теофанија после редот на Првите причини. Создавањето е себеманифестирање, во кое скриениот трансцендентен Бог се создава себеси, пројавувајќи се во она што произлегува од него (1.446D, pass). Бог метафорички преминува од темнина кон светлина, од себенеознаење кон себепознание, што е всушност незнаење како врвна мудрост.

Божественото себесоздавање низ теофаниите (1.455B) е безвременско манифестирање на Словото, а со тоа и на сите други нешта, со оглед на тоа што сè се содржи во Логосот. Создавачката природа не дозволува ништо надвор од неа, затоа што надвор од неа ништо не може да постои. Сепак, го содржи во себе сето што веќе го создала или го создава, но на таков начин што таа е нешто различно од создаденото (она што во себе го создава), затоа што е надсуштинска (3.675C)²⁶. Идеите, односно Примодијалните причини на сите нешта

Congress of Sinology, Renmin University, 5-7 Sept 2014, 11], <https://www.academia.edu/3092347/Dermot_Moran_List_of_Conference_Presentations_2016>.

²⁵ Околку идејата четирите поделби на природата, од кои првата и четвртата реферираат на Бог, да се редуцираат на тријадата на св. Максим Исповедник на Бог како Почеток, Средина и Крај, I. P. Sheldon-Williams, „John Scottus Eriugena“, 523–526; за спротивставувањето на целосната идентификација на првата и на четвртата природа, и општо за Бог како враќање и Бог како Крај во *За ѱогелбаѱа на ѱѱрогаѱа*, W. Otten, “The Dialectic of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*”, *Harvard Theological Review*, Vol. 84, Issue 04, October 1991, 399–421.

²⁶ Оваа јасна разлика меѓу Бог и создаденото, фактот дека суштествувачкото е во Бог, без да биде наполно идентично со него, ја потврдува конзистентната

се содржат во Логосот, што уште еднаш потврдува дека сите нешта секогаш се наоѓаат (односно „веќе“ се) во Бога. Така, сè што постои претставува пројава на непојавувачкото, наведува Ериугена, манифестација на скриеното, афирмација на негираното, разбирање на неразбирливото, говорење на неискажливото, пристапување кон непристапното, разбирање на неинтелигибилното, тело на бестелесното, суштина на надсуштинското, форма на бесформното, мера на немерливото, број на небројното, тежина на бестежинското, место на несместеното и време на безременото, дефиниција на бесконечното, граница на безграничното (3.633В).

Ако создадениот свет е теофанија, односно откривање на божествената добрина што по себе е невидлива, неразбирлива, скриена, се поставува прашањето за можна инаква интерпретација на ништото од кое произлегува создаденото²⁷. *Ништин* е неискажливата, неразбирлива и недостапна јасностија на божествената добрина – неразбирливото е *ништин* според неговата преобилност (*nihil per*

трансцендентност, без да ја негира иманентноста на Бог во светот. Со идејата за учествувањето на редовите постојење во редовите над нив, Божјата иманентност во светот е во исто време и иманентност на создаденото во Бог. Сепак, со тоа што Бог е суштината на сите нешта, и формата на сето, Бог и создаденото се исто – учителот објаснува дека не треба да се разберат Бог и создаденото како две нешта различни едно од друго, туку како едно исто нешто. Овој став се оправдува преку концепцијата дека создаденото суштествување, со тоа што под-постои, се наоѓа во Бог, а Бог се манифестира низ него, на прекрасен и неискажлив начин, така што се создава себеси во создаденото (3.678С). Ова не значи дека Ериугена заслужува обвинувања за бришење на разликата меѓу Бог и создадениот свет, затоа што не се работи за космолошка концепција во која Бог е родот, или целината, од која создадените суштества се видови, или делови. Бог е целината на сето постојење, но на метафорички начин, не во смисла на склопено постојење, конгломерат од слични нешта. За Бог не може да се каже дека е што било, и затоа никако не може да биде (како) некое од создадените суштества, или прост збир на создадените суштества, и затоа во разрешување на овој проблем помага негативната теологија. Во системот на Ериугена е постојано јасна избалансираната позиција на Бог како иманентен во светот, кој е негова теофанија, и како трансцендентен, неопределив, формата на сите нешта, но бесформен, безграничен, бесконечен, неискажлив, непознатлив, дури и непостоечки поради тоа што е надпостоечки.

²⁷ На пример, F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2, 124. Ова не е којзнае каков проблем (што и Коплстон се чини дека признава), затоа што Ериугена антиципира прашања за можните интерпретации на ништото, и неколкукратно се навраќа на објаснувања на видовите нишгост.

excellentiam), а кога Бог се пројавува низ теофаниите, може да се каже дека произлегува *ex nihilo in aliquid*. Божествената Добрина по себе е Ништо, а низ создаденото почнува да биде, со тоа што е суштината на целата вселена²⁸. Односот на Бог и создадениот свет е комплексен, но не страда од инконзистентност во системот на Ериугена. Вечното воведување на сите нешта од Бог подразбира дека сите нешта се и направени и вечни, и дека сè за што се подразбира дека вистински подпостои во нив не е ништо друго освен неискажливата природа на божествената Добрина (3.678A).

Светот е вечен во неговите Причини, и во Божјата волја за создавање. Ериугена, меѓутоа, не мисли просто дека светот е вечен во тоа што е предвиден од Бог и во неговата волја, а надвор од Бог е временски ограничен, туку мисли дека светот не е надвор од Бог, напротив, тој е и вечен и создаван во Бог. Светот не е надвор од Бог, затоа што создаденото суштествување учествува во Бог. Ериугена мошне јасно и разделно става до знаење дека суштествата, произлезени од Бог, сега реалност му ја должат нему, и во оваа смисла светот не може да постои без божествената надсуштвеност и божеските дејства на произведување. Бог знае што сака да создаде од аспект на вечноста. Ако Бог го гледа од вечноста она што со неговата волја го создава,

²⁸ Коплстон смета дека би било анахронизам кога на Ериугена би му се припишувале апсолутистички тонови, и кога би се заклучило дека сметал дека Бог, разгледуван по себе, одделно од теофаниите, е логичка апстракција. Сепак, не може да се негира присуството на две јасни линии во учењето за создавањето – христијанското учење за создавање „во времето“ и неоплатоничарското учење за нужно распоредување на божествената добрина преку еманација. Коплстон смета дека Ериугена веројатно имал намера да ја задржи христијанската линија, но истовремено верувал дека ѝ дава легитимно филозофско објаснување, обид што бил олеснет преку фактот дека во неговото време и не постоела јасна дистинкција меѓу теологијата и филозофијата. Така, во тоа време, мислителот можел, без да биде она што сега би се нарекло „рационалист“, да прифати некаква откриена догма, за да ја објасни потоа, или „дедуцира“ на таков начин што објаснувањето ќе ја промени догмата во нешто сосем друго. Коплстон е внимателен – „ако сакаме да го нарекуваме Џон Скот хегелијанец пред Хегел, мора да запаметиме дека е екстремно неверојатно дека бил свесен што прави“ (*Ibid.*). Впрочем, не е ни важно дали „бил свесен“, затоа што свежината на неговите (и на другите мислител како него) се состои токму во тоа што не прави намерна промена на парадигмите, или извртување на концепциите, туку таквите свежи, нови концепти органски произлегуваат од синергијата меѓу теолошкото и филозофското размислување.

тогаш и создава од вечноста (не може да не биде од позиција на вечност). Кога гледа од вечноста, ги гледа создадените суштества во себе, и ги создава во себе, со што се потврдува дека Бог и суштествата се едно исто нешто (3.675B)²⁹. Може да се каже, со резерва, дека се комплементарни (иако комплементарност се очекува од две дистинктни нешта, но во недостиг на подобра релација) – природата подпостои во Бог, а Бог се произведува, се создава и се пројавува во природата на прекрасен и неискажлив начин.

Бог ја содржи и опфаќа природата на сите сетилни нешта, не во смисла дека тој во себе содржи нешто покрај самиот себе, туку затоа што тој е супстанцијално сè што содржи, создавајќи ја суштината на сите нешта. Бог е сè, од надсуштинскоста (на својата природа), се создава себеси во примордијалните причини, а потоа во теофаниите.

Последиците се вечни и непропадливи според нивната природа, иако навидум се спацио-темпорално лоцирани и подложни на трансформација и пропаѓање. Кај Ериугена има концепција за неменливо време, Причината во божествениот ум (5.906A), и пропадливо време. Местото и времето се дефиниции што ги лоцираат нештата што ги ограничуваат, а со оглед на тоа што дефинициите се наоѓаат во умот, таму се и местото и времето (1.485B). Спацио-темпоралните околности на местото и времето ги даваат сетилните, телесни, просторно-временски пројави на нештата. Во христијанска, но и во неоплатоничарска линија на аргументација, идејата е дека просторно-временскиот свет на телесното постоење е резултат на Падот, односно на еманација на умот³⁰.

Поделбата и враќањето, како компоненти на божествената дијалектика што соодветствува со интелегивилната дијалектика на чо-

²⁹ За концептот на гледањето на невидливиот Бог, и за тоа како се манифестира во конечност (во она што е создадено или видено, во значење на класична теофанија, како гледање на Бога), и за објаснувањето на Ериугена на светот како создавање од страна на Бог во себе, гледајќи сè во себе, види M. J. Soto-Bruna, „La manifestación del *Lógos* en la visión divina: Nicolas de Cusa y Eriúgena“, *Cauriensia*, Vol. 9 (2014), 150-153.

³⁰ Иако генезата не е особено јасна, се чини дека Бог, предвидувајќи го падот, ги создал телесноста и телесниот свет како „план за особени околности“. Ако конзистентно се следи идејата за сличноста што произведува сличност, односно соодветствувањето на последиците со нивните причини, тогаш телесниот свет не

вековиот ум функционираат така што поделбата на родовите во видови, и враќањето на видовите во нивните родови не се наметнуваат врз природата од страна на умот, туку се откриваат од страна на умот, како начини на кои принципите на природата се наоѓаат во божествениот ум (4.749A). Кога не би постоела оваа врска, ни Бог ни интелегибилниот свет не би биле спознатливи. Умот се познава само доколку е одделен од мислите што ги мисли, а тие зависат од дистинкциите во природата. Така, Умот Божји (што е самиот Бог), се знае само преку неговите мисли, како принципи на дистинкциите. Поделбата е процес на себеманифестација, а себеманифестацијата значи себесоздавање. Во оваа смисла, умот кој нема постоење надвор од неговите мисли се создава себе во мислењето, а Бог се создава себе во Примордијалните причини (Бог се создава самиот себе во Примордијалните Причини во почетокот за да има пројава низ теофаниите, 3.689A-B). Во првиот аспект, како несоздадениот Создател на сите нешта, Бог е Првата Личност на Тројството, во вториот аспект како создаден Создател, како Логос, Слово Божјо, божествена Мудрост, е плерома на божествените мисли, Примордијалните причини. Логосот е вечен, и затоа и тие во нивната вистинита, единствена природа се вечни³¹. Логосот е бесконечен, со што и тие, кога се актуализираат во нивните последици, се протегат во бесконечност. Ова се подразбира, смета Ериугена, затоа што исто како што Првата причина на сето што постои (и од што, во што, преку што, и

и припаѓа суштински на човековата природа, поради што телата се апсорбираат во духовното тело и во умот, навраќајќи се во нивната бестелесна суштина во процесот на враќање на сите нешта (5.889D).

³¹ Дискусијата според која Словото им претходи на сите нешта не темпорално, туку каузално, во 2.556C-D; идејата дека сè што е направено од Бог ќе постои засекогаш – 2.561B. Неколкупати парафразиран е ставот за настанувањето на Примордијалните причини – тие се направени од Отецот во неговиот еднороден Логос, односно, во неговата Мудрост, сите наеднаш и еднаш засекогаш. Како што Мудроста на Отецот е вечна и ко-вечна со Отецот, така и сето што е направено е вечно. Сепак, треба да се има предвид дека во нивните Примордијални причини сите нешта се вечни во Мудроста на Отецот, но не се ко-вечни со неа, затоа што причината им претходи на последиците (концептот на Создателот претходи на концептот на неговата творба). За идејата дека во Мудроста на Отецот сите нешта се вечни, но не ко-вечни со неа, види на пример, 3.635C-636A. За создавањето на животот во вечноста преку умот, односно, преку создавањето на Примордијалните причини, во 3.667C.

за што тие се создадени) е бесконечна, и тие не може да познаваат граница што би ги затворила (3.623D).

Бесконечните Примордијални причини се распоредуваат низ мноштвеноста на нивните последици преку процес на одделување, што во интелигибилниот свет се смета за дефиниција, а во сетилниот свет се смета за место, тврди Ериугена. Не сета дефиниција е место, зашто сместеноста подразбира простор и телесност, но секое место е дефиниција, што е дел од поделбата, како вид дијалектика (која, пак, се наоѓа во Умот, 1.475B). Во човековиот ум се наоѓаат дефинициите и сместеноста на интелигибилниот и на сетилниот свет, а поделбата што човековиот ум ја открива во природата, се наоѓа во Божјиот Ум, со што човекот е нешто како подреден создател – неговата мисла е спацио-темпоралното настанување на природата како божествена Мудрост во нејзината вечна суштина.

Примордијалните причини се во божествениот Логос (односно се Логосот), а нивните последици се (во) човековиот разум, кој, како и божествениот, е сето она што го знае. Примордијалните причини се неиздиференцирани во Умот Божји, значи се едно, а така и последиците се едно во Умот човечки (4.779B-C). Шелдон-Вилијамс го лоцира како финална поента ставот на Ериугена дека со тоа што единственоста секогаш ѝ претходи на диференцијацијата, Бог е пред неговите мисли, а човекот пред неговото познание, последиците постојат на повистинит и подобар начин во единственоста на човековата природа, отколку во мноштвеноста на нивната сетилна манифестација, исто како што Примордијалните причини имаат повисоко постоење во единството на божествениот Логос, отколку во мноштвеноста на последиците во создадениот свет (2.527).

Беше направен обид да се скицираат главните поенти од онтолошкиот систем на поделбата на природата на Ериугена. Четирите поделби (или видови) на природата и петте начини (модуси) на интерпретација на постоењето и непостоењето беа покажани како основа на неговиот систем, врз кои ги гради и своите останати онтолошки и теолошки, а и гносеолошки и психолошки концепции.

БИБЛИОГРАФИЈА:

- Copleston, F., *A History of Philosophy*, vol. 2. Image Books-Doubleday, New York, 1993.
- Duhem, P., *Systeme du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, vol. 3. Hermann, Paris, 1958.
- Erismann, C., “The Logic of Being: Eriugena’s Dialectical Ontology”, *Vivarium* 45 (2007), 203-218.
- Fournier, M., “Five modes of being“, *The Heythrop Journal*, 581-589.
- Gersh, S., *From Iamblichus to Eriugena*. Brill, Leiden, 1987.
- Harrington, L. M., *Human Mediation in Eriugena’s Periphyseon*. MA thesis, Dalhousie University, 1997.
- Haureau, J. B., *Histoire de la philosophie scolastique*, vol. 1. Durand & Pedone-Lauriel, Paris, 1872.
- Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150): An Introduction*. Routledge&Kegan Paul, London, 1983.
- Moran, D. “Iohannes Scottus Eriugena” in G. Oppy, N. N. Trakakis, eds., *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy*, vol. 2. Routledge, London and New York, 2013.
- Moran, D., “A Western Thinker of Nothingness: John Scottus Eriugena (c. 800-c.877 CE)”, Presentation, World Congress of Sinology, Renmin University, 5-7 Sept 2014, 11, <https://www.academia.edu/3092347/Dermot_Moran_List_of_Conference_Presentations_2016>.
- Moran, D., “John Scottus Eriugena” in E. N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriugena/>.
- Moran, D., “Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, winter 1990, no. 1, 131-151.
- Moran, D., *The Philosophy of John Scottus Eriugena: a Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- O’Meara, D. J., “The Concept of Nature in John Scottus Eriugena (*De divisonem naturae* Book I)”, *Vivarium*, Vol. 19, No. 2 (1981), 126-145.
- Otten, W., “The Dialectic of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*”, *Harvard Theological Review*, Vol. 84, Issue 04, October 1991, 399-421.
- Sells, M. A., *Mystical Languages of the Unsayings*. Chicago University Press, Chicago, 1994.
- Sheldon-Williams, I. P., “The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena” in A. H. Armstrong, ed.,

The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy,
Cambridge University Press, Cambridge, 1967, 425-537.
Soto-Bruna, M. J., “La manifestación del *Lógos* en la visión divina: Nicolas
de Cusa y Eriúgena”, *Cauriensia*, Vol. 9 (2014), 131-154.

