

SYN EN NIE-SYN.
DIE VIERVOUDIGE VERDELING VAN DIE WERKLIKHEID
VOLGENS DIE *PERIPHYSEON* VAN JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA

deur

WYNAND ALBERTUS DE BEER

voorgelê ter vervulling van die vereistes vir
die graad

MAGISTER ARTIUM

in die vak

GODSDIENSWETENSKAP

aan die

UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA

STUDIELEIER: PROF J S KRÜGER

MAART 2006

Opgedra aan Professor Kobus Krüger
vir die bekendstelling aan Eriugena
en die verrykende ontdekkingsreis.

INHOUDSOPGAWE

<u>Opsomming</u>		7
<u>Summary</u>		8
 <u>Hoofstuk Een: Probleemstelling</u>		
1.1	Wat is die draagwydte van die begrip ‘nie-syn’ in die ontologie van Eriugena?	
1.1.1.	Historiese agtergrond	9
1.1.1.1	Latyns	9
1.1.1.2	Grieks	10
1.1.2	Wyses van syn en nie-syn	11
1.1.2.1	Eerste wyse	12
1.1.2.2	Tweede wyse	13
1.1.2.3	Derde wyse	14
1.1.2.4	Vierde wyse	14
1.1.2.5	Vyfde wyse	15
1.1.2.6	Negatiewe ontologie	17
1.1.3	Vierdeling van die werklikheid	18
1.1.4	Dialektiese metode	23
1.1.5	Rede en gesag	25
1.2	Literatuuoroorsig	27
1.3	Relevansie	32
1.4	Struktuur van die verhandeling	35
1.5	Metodologie	36
1.6	Tegniese aanbieding	37

Hoofstuk Twee: Historiese konteks

2.1	Die lewe en agtergrond van Eriugena	39
2.1.1	Die Ierse verbintenis	39
2.1.2	Die Karolingiese agtergrond	41
2.1.3	Eriugena in Frankryk	43
2.2	Geskrifte	46
2.2.1	Vertalings	46
2.2.2	Kommentare	47
2.2.3	Teologiese werke	48
2.2.4	Filosofiese werke	50
2.2.5	Gedigte	51
2.3	Bronne	53
2.3.1	Plato	54
2.3.2	Neoplatonisme	56
2.3.3	Augustinus	59
2.3.4	Die Grieks-Christelike denkers	60
2.3.4.1	Origenes	62
2.3.4.2	Gregorios van Nyssa	65
2.3.4.3	Pseudo-Dionysios	68
2.3.4.4	Maximos die Belyer	72
2.3.4.5	Samevatting	75
2.4	Invloed	77

Hoofstuk Drie: God as Skepper

3.1	Inleiding	85
3.2	Eienskappe van God	85
3.3	Teofanie	86
3.4	Katafatiese en apofatiese teologie	88
3.5	God en die kategorieë	92
3.6	Goddelike onkunde	94
3.7	God as Drie-eenheid	96

3.8	Die uitgang van die Heilige Gees	99
-----	----------------------------------	----

Hoofstuk Vier: Die voorwêreldse oorsake

4.1	Inleiding	101
4.2	Eienskappe van die voorwêreldse oorsake	102
4.3	Skepping van die voorwêreldse oorsake	104
4.4	Van oorsake tot gevolge	106

Hoofstuk Vyf: Die waarneembare wêreld

5.1	Inleiding	109
5.2	Skepping vanuit niks	110
5.3	Beide ewigdurend en geskape	114
5.4	God as samevalling van teenstellinge	116
5.5	Proses van teofanie	118
5.6	Die ses skeppingsdae van Genesis	120
5.7	Stof en deelname	125
5.8	Die interverbintenis van alle dinge	128

Hoofstuk Ses: Die mens

6.1	Inleiding	130
6.2	Samestelling van die menslike natuur	131
6.3	Geskape volgens die beeld van God	134
6.4	Die mens as hoogtepunt van die skepping	136
6.5	Die paradys as menslike natuur	141
6.6	Man en vrou	145
6.7	Die sondeval	147
6.8	Gevolge van die sondeval	148
6.9	Christus as vervolmaking van die menslike natuur	153

Hoofstuk Sewe: Die terugkeer na God

7.1	Inleiding	156
7.2	Aard van die terugkeer	156
7.3	Stappe in die algemene terugkeer	158
7.4	Christus se rol in die terugkeer	160
7.5	Goddelike oneindigheid	162
7.6	Ewige straf	163
7.7	Algemene en besondere terugkeer	165
7.8	Vergoddeliking	166
7.9	Afsluiting	169

	<u>Hoofstuk Agt: Eriugena en panteïsme</u>	172
--	--	-----

	<u>Samevatting</u>	175
--	--------------------	-----

	<u>Geraadpleegde werke</u>	183
--	----------------------------	-----

Opsomming

In hierdie verhandeling word die ontologie van Eriugena in oënskou geneem, met spesifieke verwysing na sy negatiewe ontologie, oftewel sy opvatting van nie-syn. Ter inleiding word daar na die Latynse en Griekse agtergrond van sy ontologie verwys. Dit word opgevolg deur 'n bespreking van die verskillende wyses van syn en nie-syn waarvan Eriugena in die *Periphyseon* gebruik maak. Klem word geplaas op sy negatiewe ontologie, wat meer gevorderd is as enigiets in die Westerse denke tot heelwat na sy leeftyd. Die historiese konteks van Eriugena se lewe en denke word geskets, met inbegrip van die invloede wat op hom ingewerk het en sy eie nawerking. Sy viervoudige verdeling van die werklikheid word vervolgens bespreek, met aanduiding hoedat die ganse werklikheid gesien kan word as 'n wisselwerking tussen syn en nie-syn. 'n Dinamiese ontologie word dus deur Eriugena voorgedra, eerder as die statiese ontologie wat kenmerkend van veel Judaïsties-Christelike denke is.

Summary

In this dissertation the ontology of Eriugena is reviewed, with specific reference to his negative ontology, in other words his concept of non-being. By way of introduction the Latin and Greek background of his ontology is pointed out. It is followed by a discussion of the various modes of being and non-being that Eriugena employs in the *Periphyseon*. Emphasis is placed on his negative ontology, which is more advanced than anything in Western thought until much later than his time. The historical context of Eriugena's life and thought is sketched, including the influences acting on him and the influence he exerted on others. His fourfold division of reality is then discussed, indicating how the whole of reality can be viewed as an interaction between being and non-being. Eriugena thus postulates a dynamic ontology, rather than the static ontology that is characteristic of much of Judaistic-Christian thought.

Key terms

Apophatic

Being

Deification

Dialectic

Intelligible

Kataphatic

Non-being

Primordial causes

Sensible

Theophany

Hoofstuk Een: Probleemstelling

1.1 Wat is die draagwydte van die begrip ‘nie-syn’ in die ontologie van Eriugena?

In sy ontologie hou Eriugena ‘n dinamiese siening van syn en nie-syn voor, waarin die tradisionele Neoplatoniese hiërargie van syn opgelos word in ‘n perspektiwistiese benadering. Die ganse werklikheid bestaan hiervolgens uit ‘n wisselwerking tussen ongeskape en geskape nature, en tussen nie-syn en syn, sodat daar nie ‘n vaste grenslyn tussen syn en nie-syn is nie. Daar word eerstens na die historiese agtergrond van Eriugena se radikale denke in hierdie verband gekyk.

1.1.1 Historiese agtergrond

1.1.1.1 Latyns

Die vraagstuk van nie-syn is in die Latynse Weste deur verskeie prominente denkers voor Eriugena aangeroen, veral deur Augustinus en Boethius. Reeds in sy vroeë werk *De divina praedestinatione* (Oor goddelike voorbeskikking) het Eriugena aangevoer dat boosheid as nie-syn gesien kan word, en dat dit dus nie deur God geskape is of deur Hom geken word nie. Sy bron hierin is Augustinus, vir wie boosheid nie substantief is nie maar eerder ‘n neiging tot nie-syn in geskape syndes. Vir die groot Latynse denker is alle geskape syndes in hul wese blote niksheid – ‘n standpunt wat Eriugena en later Eckhart sou oorneem. Omdat alle skepsels vanuit die niet ontstaan het (volgens die Judaïsties-Christelike skeppingsleer van *creatio ex nihilo*), vertoon hulle ‘n ingebore begeerte om na die niet terug te keer, behalwe as hul deur God onderhou word. Eriugena is verder beïnvloed deur Augustinus se siening dat vormlose stof naas (*prope*) die niet is (Moran 1989: 212-214).

Dit wil voorkom of Eriugena in sy vyfvoudige klassifikasie van nie-syn wesenlik beïnvloed is deur Marius Victorinus, wat tussen egte en relatiewe nie-syn onderskei. Hierdie onderskeid kan na Plato en Aristoteles teruggevoer word. Marius hou vier wyses

voor waarop 'n ding gesê kan word om nie te wees nie, wat nou aansluit by Eriugena se vyf wyses van nie-syn: ontkenning (*iuxta negationem*), die aard van die andere (*iuxta alterius ad aliud naturam*), potensiële syn (*iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse*), en transendente nie-syn (*iuxta quod supra omnia quae sunt, est esse*). Syn en nie-syn word op hul beurt verdeel in syn (*esse*), nie-egte syn (*non vere esse*), nie-egte nie-syn (*non vere non esse*), en nie-syn (*non esse*) (Moran 1989: 214-215). Op sy beurt is Victorinus beïnvloed deur die metafisika van die Neoplatonis Porphyrios, die volgeling en biograaf van Plotinos (Armstrong 1991: 14).

Sover dit die Karolingiese skrywers betref, is dit moontlik dat Eriugena vertrouwd was met 'n werk van Fredegisus getiteld *Epistola de nihilo et tenebris* (Brief oor Niksheid en Duisternis). Daarin redeneer die skrywer dat die term 'niet' op iets moet dui en nie op niks nie, want alle betekenisvolle terme beteken iets. Omdat alle dinge vanuit die niet geskape is, moet die niet inderdaad iets besonder groots aandui. 'n Meer transendente konsep van nie-syn as die tradisionele Latynse siening word sodoende voorgehou, waarop Eriugena sou voortbou wanneer hy in die *Periphyseon* die niet/nie-syn uitdruklik met God identifiseer (Carabine 2000: 38; Moran 1989: 215).

1.1.1.2 Grieks

Nadat Eriugena met die Grieks-Christelike denkers, veral Pseudo-Dionysios en Gregorios van Nyssa, kennis gemaak het, het die vraagstuk van nie-syn nog meer akuut vir hom geword. Van hulle het hy die hermeneutiese beginsels bekom waarmee sy eie omvattende me-ontologie (oftewel leer van nie-syn: *me on*) uitgewerk is. Eriugena haal onder meer Dionysios se stelling in die *Goddelike Name* dat boosheid nie-syn is, instemmend aan. In die vierde eeu reeds het die Kappadosiërs¹ met hul negatiewe teologie geleer dat nie-syn een van die Godname is. Vir Dionysios is God anderkant syn en nie-syn, en anderkant bevestiging en ontkenning. Op sy beurt identifiseer Gregorios die niet (*nihil*) waaruit die

¹ 'n Generiese term wat betrekking het op die invloedryke Griekse teoloë Basilios van Caesarea, sy broer Gregorios van Nyssa, en sy vriend Gregorios van Nazianzen.

wêreld geskep word met God self in sy supra-wesenlike nie-syn – ‘n standpunt wat deur Eriugena oorgeneem sou word (Moran 1989: 212, 216).

Deur sy leeswerk was Eriugena deeglik vertrouwd met beide die Latynse en Griekse tradisies van nie-syn. Terwyl die Latynse denkers oor die algemeen die berowende (Engels *privative*) aspek van nie-syn beklemtoon, waarvolgens nie-syn op ‘n afwesigheid van syn dui, word ‘n meer bevestigende konsep van nie-syn onder die Griekse denkers aangetref. Vir die Grieke dui nie-syn op ‘n supra-wesenlikheid, oftewel ‘n transendensie van syn. As geoefende dialektikus aanvaar Eriugena beide standpunte, sodat nie-syn in sy me-ontologie vir hom soms as berowend en soms as supra-verhewe kan dien. In werklikheid kan alle dinge, hetsy God, die voorwêreldse oorsake of die stoflike wêreld, volgens Eriugena as nie-syn beskou word, afhangend van die perspektief van die waarnemer (Moran 1989: 217). Eriugena se me-ontologie kan gevolglik as perspektiwisties in inslag beskou word – inderdaad ‘n radikale wending in die Westerse denke.

1.1.2 Wysies van syn en nie-syn

Vroeg in die *Periphyseon* (I 441) word daar verklaar dat die eerste, fundamentele verdeling van die werklikheid is in dit wat is (*ea quae sunt*) en dit wat nie is nie (*ea quae non sunt*): dit wil sê syn en nie-syn. Dit word dikwels in die res van die *Periphyseon* herhaal asook in ander werke van Eriugena, en is ‘n sleutelement in sy invloed op latere denkers. Eriugena is hierin stellig beïnvloed deur Dionysios se ‘*kai panta ouk onta kai onta*’ in sy *Mistieke Teologie* - alle dinge wat is en wat nie is nie (Moran 1989: 217-218). Die Latynse denkers Marius Victorinus en Boethius het ‘n soortgelyke skema van dinge wat is en wat nie is nie voorgestaan (Carabine 2000: 30). Hierdie verdeling spruit uit die rasonale fakulteit van die menslike verstand, en nie outomaties uit die konsep van *natura* nie (Otten 1991: 8-9). Die verdeling van die werklikheid in dinge wat is en dinge wat nie is nie, kan volgens Eriugena op vyf wyses (*modi*) vertolk word. Hulle word vervolgens bespreek.

1.1.2.1 Eerste wyse

Die eerste wyse van syn en nie-syn word *primus* en *summus* genoem, en is die mees algemene wyse wat in die *Periphyseon* aangetref word (Moran 1989: 218): dit wat sintuiglik waarneembaar of intellektueel verstaanbaar is, is syn en dit wat nie sodoende waarneembaar of verstaanbaar is nie, is nie-syn (*Per* I 443). Dat God vir Eriugena onder nie-syn ressorteer, blyk uit sy aanhaling uit Dionysios se *Hemelse Hiërargie*: ‘die syn van alle dinge is die Godheid wat bokant syn is’ (*to gar einai panton estin he hyper to einai theotes* – wat Eriugena in Latyn vertaal as *esse enim omnium est superesse divinitas*). As gevolg van sy transendensie is God ‘niksheid deur uitnemendheid’ (*nihil per excellentiam*) (Moran 1989: 219; 2003: 8). God word van syn uitgesluit omdat Hy nie deur denke of sintuie begryp kan word nie – Hy is supra-wesenlik (Gardner 1993: 119), oftewel anderkant die verstaanbare en waarneembare sfere.

Die transendensie van God is vir Eriugena van ‘n inklusiewe eerder as ‘n eksklusiewe aard, want vanuit die oorfloed van sy nie-syn oortref God alle syn en skep Hy alle syn. Nie-syn en syn is volgens hierdie insig onlosmaaklik verbind (Otten 1991: 10-11). Eriugena se onderwerping van syn aan nie-syn is direk van die Griekse negatiewe teologie ontleen. Absolute nie-syn (*haplos me on*) word egter van hierdie wyse uitgesluit, omdat dit nie die intellek deur die voortreflikheid van die bestaan daarvan oortref nie (Moran 1989: 219). Hierdie wyse van syn en nie-syn dien as grondslag vir die oorblywende wyses, en verskaf die raamwerk vir baie van die idees in die *Periphyseon* (Carabine 2000: 39).

In ‘n latere byvoeging tot hierdie wyse van syn en nie-syn bespreek Eriugena die konsepte van afwesigheid (*absentia*) en berowing (*privatio*). Hy was vertrouwd met die betekenis van berowing deur sy studie van Latynse logika, maar onderskei dit nie van eenvoudige afwesigheid of teenstelling (*oppositio*) nie. Berowing kan vir hom die betekenis inhou van algehele afwesigheid van vorm of eienskap, of dit kan dui op die ‘vermistheid’ (*remotio*) van iets wat normaalweg of wesenlik aanwesig is. Eriugena bly

onseker oor die kwessie van berowing, en sien dit soms as ‘n soort nie-syn wat nietemin nie algehele nie-syn (*omnio nihil*) is nie (Moran 1989: 219-221).

1.1.2.2 Tweede wyse

In terme van die hiërargiese orde van geskape nature (dit wil sê vanaf die intellektuele magte en engele afwaarts tot by die laagste irrasionele skepsel), indien daar gesê word dat ‘n bepaalde vlak syn is, dan is die vlakke bokant en onderkant dit nie-syn. Die bevestiging van die orde ‘mens’ is dus ‘n ontkenning van die orde ‘engel’, en omgekeerd (*Per I 444*). Hierdie wyse van syn en nie-syn is slegs op geskape syndes van toepassing, sodat God en algehele nie-syn daarvan uitgesluit is. Dit impliseer dat God anderkant syn en nie-syn is (Moran 1989: 221). Hierdie wyse behels dus ‘n meer radikale siening as dié van die eerste wyse waarvolgens God onder nie-syn ressorteer.

Met hierdie wyse wyk Eriugena af van die tipies Neoplatoniese hiërargie waarvolgens ‘n hoër vlak verantwoordelik is vir ‘n laer vlak, wanneer hy sê dat ‘n bevestiging van ‘n laer vlak die hoër vlakke ontken. Syn en nie-syn word sodoende ‘n kwessie van perspektief eerder as ‘n ketting van hoër na laer, wat kenmerkend is van Eriugena se negatiewe dialektiek. Dit is ‘n vindingryke manier om die tradisionele Neoplatoniese hiërargie van syn op te los in ‘n dialektiek van bevestiging en ontkenning: om een vlak te bevestig is om die ander vlakke te ontken (Moran 1989: 222; 2003: 8). Of soos Maximos die Belyer, een van die vernaamste invloede op Eriugena, dit gestel het: ‘n bevestiging omtrent die Skepper is ‘n ontkenning rakende die skepsel, en omgekeerd. Die bevestiging van ‘n supra-essensie is die ontkenning van syn, en die bevestiging van syndes is die ontkenning van ‘n supra-essensie (Sheldon-Williams 1967: 494).

Hierdie wyse kan beskou word as ‘n onderskeid tussen geken en kenbaar enersyds, en nóg geken nóg kenbaar andersyds. Denke en syn is onlosmaaklik verbind; ontologie is afhanklik van epistemologie (Gardner 1993: 120). Deur die apofatiese teologie van Dionysios op die hele skepping toe te pas, voer Eriugena met hierdie wyse aan dat syn en nie-syn relatiewe terme is, en dat ‘n perspektiwistiese sinsleer in orde sou wees. Hy

ondernem in die proses 'n radikale afwyking van beide die Latynse en Griekse filosofiese tradisies (Murdey 1994: 3; Moran 1989: 222).

1.1.2.3 Derde wyse

'n Derde wyse om tussen syn en nie-syn te onderskei, is gebaseer op die onderskeid tussen werklike en potensiële dinge. Die gelyktydige skepping van alle mense deur God in die eerste mens is dus nie-syn, en hul manifestasie in ruimte en tyd is syn (*Per I 445*). Dus word die onsigbare oorsake van dinge as nie-syn en hul sigbare gevolge as syn beskou. Soos wat die geval met die tweede wyse was, is hierdie wyse slegs op die geskape nature van toepassing. Een van Eriugena se gunsteling-frases vir die voorwêreldse oorsake, 'in die geheime voue van die natuur' (*in secretissimis naturae sinibus*), word hier aangetref (Moran 1989: 222). Die derde wyse van syn en nie-syn kan as 'n afdeling van die eerste wyse beskou word, waarvolgens syn vernou vanaf alle verstaanbare en waarneembare dinge tot slegs waarneembare dinge. Hiervolgens word die voorwêreldse oorsake as nie-syn beskou (Moran 1989: 223-224). Met hierdie wyse word 'n onderskeid tussen oorsaak en gevolg getref: terwyl oorsaak en gevolg in die eerste wyse een is, word syn hier aan gevolge toeskryf en nie-syn aan oorsake (Murdey 1994: 3).

'n Belangrike implikasie hiervan hou verband met die menslike natuur. Volgens die derde wyse word die menslike natuur wat nog nie as gevolg gemanifesteer het nie as nie-syn beskou, terwyl die vyfde wyse syn toeskryf aan die volmaakte menslike natuur en nie-syn aan die gevalle menslike natuur. Dus kan die menslike natuur beide syn en nie-syn wees (Moran 1989: 224) – 'n uitstaande voorbeeld van Eriugena se perspektiwistiese ontologie.

1.1.2.4 Vierde wyse

Volgens die vierde wyse is slegs dinge wat intellektueel peilbaar is werklik syn, terwyl dinge wat verander en oplos (soos fisiese liggame) nie-syn is (SW I 45). Dit wil voorkom

asof Eriugena hier syn aan denke toeskryf en nie-syn aan die stoflike werklikheid (Murdey 1994: 3). Met ander woorde: die onveranderlike, verstaanbare wêreld bestaan werklik en die veranderlike, waarneembare wêreld is onwerklik. Eriugena span hier 'n Augustynse raamwerk van tyd en tydloosheid in. Hierdie wyse is meer Platonies en idealisties as die voriges, en is die teenoorgestelde van die eerste en derde wyses. Die syn van dinge is dus geleë in hul kennis deur die verstand (Moran 1989: 224-225).

Omdat alle dinge in die goddelike intellek geken word, kan daar volgens hierdie wyse verklaar word dat alle dinge werklik is (Carabine 2000: 40), wat sou meebring dat syn en nie-syn saamval. Weer sien ons hoe dinamies Eriugena se ontologie is. Die verband wat Eriugena tussen ontologie en verstaanbaarheid trek, getrou aan die Neoplatoniese tradisie, word een van die pilare waarop die *Periphyseon* se universele harmonie berus (Otten 1991: 203, 205, 208).

1.1.2.5 Vyfde wyse

Die vyfde wyse van syn en nie-syn lui dat wanneer die menslike natuur deur sonde die goddelike beeld waarin dit geskape is verloor, dit nie-syn is; en wanneer dit deur die genade van die Seun van God herstel word, dit syn is. Daardeur word die beeld van God in die mens herstel (*Per* I 445). Hierdie wyse wat eweneens 'n Augustynse raamwerk volg, staan apart van die vorige vier, want dit het op die menslike natuur en die verlossing daarvan betrekking. Die mens se oorspronklike geskape toestand as beelddraer van God het met syn te make en die gevalle menslike natuur met nie-syn (Moran 1989: 225; Otten 1991: 13). Die syn van 'n skepsel wat van God weggedraai is, kan hiervolgens beskryf word in apofatiese terme as nie-bestaande, en in katafatese terme as 'anders as' God. Deur die gawe van genade word syn geskenk aan diegene wat dit wil aanneem, waardeur daar in die goddelike volheid deelgeneem word (Castleman 2004: 124). Die hele geskape wêreld wat saam met die mens van God weggeval het, is dus vir Eriugena nie-syn terwyl God en die verrese Christus syn is. In terme van hierdie wyse neem die huidige menslike wêreld deel in nie-syn (Moran 1989: 225-226).

Die vyf wyses van syn en nie-syn kan soos volg opgesom word:

<u>Wyse</u>	<u>Syn</u>	<u>Nie-syn</u>
Eerste	Alle dinge wat verstaanbaar of waarneembaar is	Alle dinge anderkant intellek en gewaarwording
Tweede	Bevestiging van 'n sinsorde	Ontkenning van 'n sinsorde
Derde	Sigbare gevolge	Onsigbare oorsake
Vierde	Alle dinge wat intellektueel peilbaar is (verstaanbaar)	Alle dinge wat in wording verkeer (waarneembaar)
Vyfde	Die herstelde menslike natuur	Die gevalle menslike natuur

In die res van die *Periphyseon* gebruik Eriugena nog meer wyses waarvolgens syn en nie-syn verstaan kan word. 'n Verdere drie wyses word deur Moran (1989: 226-227) uitgewys: God as syn en die skepsel as nie-syn; substansie as syn, en toevallighede of verhoudings as nie-syn; en beide die moontlike en die onmoontlike as syn, wat nouliks iets aan nie-syn oorlaat. In die praktyk gebruik Eriugena egter 'n eenvoudiger klassifikasie van syn en nie-syn wat dwarsoor sy formele skema van vyf wyses sny: God is nie-syn, ongevormde stof is nie-syn, en beide (onsigbare) oorsake en (sigbare) gevolge neem ook deel aan nie-syn, afhangend van die wyse waarop die skeppingsdaad verstaan word (Moran 1989: 228). Hieruit kan gesien word hoe omvattend Eriugena se me-ontologie is: God, die onsigbare oorsake, die sigbare gevolge, en ongevormde stof kan almal vanuit bepaalde perspektiewe as nie-syn beskou word.

Hoewel Eriugena se ontologiese struktuur as teenstrydig mag voorkom, gebruik hy 'n dialektiek wat op die vlak van geestelike intellek (Grieks *nous*) beweeg en wat die beperkinge van diskursiewe rede (Grieks *dianoia*) transendeer. Hy ontwikkel die logika van Dionysios, waarin bevestigings en ontkennings nie noodwendig teenstrydig is nie. Soos Plato, Hegel en Heidegger probeer Eriugena wegbeweeg van ontologiese denke na oneindigheidsdenke (Moran 1989: 227). Daar moet voorts in gedagte gehou word dat syn en nie-syn nie fisiese groothede is nie, maar denkwyses wat nuttig is vir die oordenking

van metafisiese probleme (Murdey 1994: 3). Wat dus as logies teenstrydig in Eriugena se klassifikasie mag voorkom, is bepaald nie die produk van begripsverwarring nie.

1.1.3 Negatiewe ontologie

Met sy klassifikasie van wyses van syn en nie-syn loods Eriugena 'n radikale aanslag op die metafisiese leerstuk van die voorrang van syn. Eerder as om 'n substantiewe siening van syn voor te hou, voer hy aan dat syn 'n kwessie van perspektief is en dus in relatiewe terme verstaan moet word (Moran 1989: 218). Sy dinamiese me-ontologie kan gesien word as 'n alternatief tot 'n statiese metafisika wat verband hou met God se stelling teenoor Moses in Exodus 3: 14 ("Ek is wat Ek is"). Eriugena se negatiewe ontologie kan teruggevoer word na Gregorios van Nyssa se siening dat alle syn (*ousia*) onkenbaar is (Carabine 2000: 41). Vir Eriugena is syn en nie-syn dus nie absolute werklikhede nie, maar relatiewe werklikhede. Die onderwerp en die waarnemer speel 'n beslissende rol in sy sinsleer: die perspektief van die waarnemer kan nie van die syn van die onderwerp uitgesluit word nie.

Daar moet in gedagte gehou word dat wanneer Eriugena na God as niks verwys en na stof as niks, dit geensins as 'n gelykstelling van God met stof verstaan moet word nie. God is 'niksheid deur uitnemendheid' (*nihil per excellentiam*) of 'niksheid deur oneindigheid' (*nihil per infinitatem*). Daarenteen is stof 'niksheid deur berowing' (*nihil per privationem*). Insgelyks word geskape dinge 'niks' genoem, omdat hulle geen bestaan in sigself het nie (Moran 2003: 9). Dit kan as 'n onderskeid tussen absolute nie-syn (God) en relatiewe nie-syn (geskape dinge) beskou word.

Eriugena se negatiewe ontologie verskaf die hermeneutiese raamwerk waarbinne die self-skeppende proses van God onder die loep geneem word. Hy gaan selfs verder as Gregorios en Dionysios met sy konstante strewe om essensialistiese denke te ondermyn. Sy ganse bespreking van die werklikheid word onderlê deur die spanning tussen die onkenbaarheid van essensie enersyds, en teofanie as self-openbaring van God andersyds. Deur die hele werklikheid (*natura*) in terme van 'n dialektiek van syn en nie-syn voor te

hou, bied Eriugena aan sy lesers ‘n dinamiese siening van die werklikheid, waarin ‘n voortdurende verskuiwing van perspektief meebring dat alle konsepte vloeibaar is en dat niks finaal is nie (Carabine 2000: 43).

Dit is belangrik om daarop te wys dat Eriugena se vierdeling van die werklikheid in die *Periphyseon* voorafgegaan word deur hierdie wyses van syn en nie-syn. Elk van die vier verdelings van *natura* vertoon gevolglik ‘n dubbele aspek van syn en nie-syn. Hoe innoverend en gevorderd Eriugena se me-ontologie was, word soos volg deur Carabine (2000: 38) beskryf:

“The dialectical tension between being and non-being is one of the great innovative themes of the *Periphyseon*, and indeed it can be regarded as the primary framework against which Eriugena’s metaphysical scheme can be examined. It is because of the constant tension between the concepts of being and non-being, in the sense that non-being becomes being while remaining non-being, that we can conclude that Eriugena’s understanding of these concepts is more differentiated than that of other authors before him; indeed it is not until the fourteenth century that a similar account of the relationship between being and non-being appears in Meister Echart’s thought.”

1.1.4 Vierdeling van die werklikheid

Vir Eriugena behels *natura* die totaliteit van alle dinge (*universitas rerum*). Dit sluit alles in wat is (*ea quae sunt*) en wat nie is nie (*ea quae non sunt*). Beide syn en nie-syn word sodoende omvat in die term *natura*, wat ‘n genus is wat in vier spesies verdeel kan word (*Per I 441-442*; Moran 2004: 3). Die vier verdelings is die natuur wat ongeskape is en wat skep (*creat et non creatur*), die natuur wat geskape is en wat skep (*creatur et creat*), die natuur wat geskape is en wat nie skep nie (*creatur et non creat*), en die natuur wat ongeskape is en wat nie skep nie (*nec creat nec creatur*). Hierdie vier spesies behels twee pare teenstellinge: die eerste teenoor die derde, en die tweede teenoor die vierde. Die vierdeling van Eriugena kan soos volg saamgevat word (Gardner 1993: 40-41):

- (i) Die eerste beginsel van alle dinge, oftewel God as Drie-eenheid;
- (ii) Die voorwêreldse oorsake, waaruit alle dinge voortkom en waartoe alle dinge moet terugkeer;
- (iii) Die sintuiglik waarneembare wêreld;

- (iv) Die Godheid as die rus wat verrys uit die terugkeer van alle dinge tot die primale eenheid.

Daar is al heelwat bespiegel oor die moontlike bronne van hierdie vierdeling. Soortgelyke vierdelings word aangetref by Augustinus (in *De civitate Dei*) en Marius Victorinus (in *Ad Candidum*) (Moran 2003: 7). 'n Meer waarskynlike opsie is die Pythagoreaanse syferteorie, wat Eriugena moontlik via Origenes van Philo van Alexandrië bekom het (Carabine 2000: 31). Eriugena se vierdeling sluit aan by die leer van sisigië, soos in sy vroeë werk *Annotationes in Marcianum* aangetref word. Daarvolgens is elk van die vier elemente verbind aan die een naasaan dit: vuur is droog en warm, lug is warm en vogtig, water is vogtig en koud, en aarde is koud en droog. Dit verteenwoordig twee pare sisigië: vuur staan teenoor water, en lug staan teenoor aarde. Die leer van sisigië is 'n toepassing van die dialektiese skema van teenstellinge op die fisiese wêreld, soos Eriugena dit van Boethius bekom het (Sheldon-Williams 1967: 520-521).

Eriugena erken dat sy verdeling versoenbaar is met Maximos die Belyer se skema, wat soos volg daar uitsien, met die laaste term telkens onder verdere verdeling: tussen ongeskape en geskape nature; tussen verstaanbare en waarneembare nature; tussen hemel en aarde; tussen die paradys en die bewoonde aarde; en tussen man en vrou. Hierdie verdeling kom ooreen met Eriugena se eerste drie verdelings, en onderverdeel sy derde verdeling in drie dele. Soos verderaan gesien sal word, verteenwoordig dit die omgekeerde van die terugkeer van die mens tot God (O'Meara 1988: 94-95).

In Neoplatoniese terme gestel, kan Eriugena se skema gesien word as 'n goddelike ontvouing in vier fases, waardeur die heelal vanuit God uitstraal (Feibleman 1959: 172). Die eerste drie verdelings weerspieël die Neoplatoniese driedeling van die heelal: God, die Vorme en waarneembare stof. Dit is deur Augustinus voorgehou as Oorsaak, doelmatige oorsake en liggaamlike gevolge (Sheldon-Williams 1967: 522). Die vierde verdeling is volgens Eriugena 'n onmoontlikheid (*impossibilia*), want die essensie daarvan kan nie bestaan nie (*Per I 442*). Hoewel hy die vierde aspek as 'n nuwigheid voorhou, word dit aangetref in die Pythagoreaanse syferteorie wat getalle in vier

kategorieë verdeel: dit wat nie voortbring is nie en wat voortbring, die Monade; dit wat voortbring is en voortbring, die Tetrade; dit wat voortbring is en nie voortbring nie, die Ogdoade; en dit wat nie voortbring is nie en nie voortbring nie, die Hebdomade. Vir die Pythagoreërs was getalle die universele beginsels van die natuur, sodat Eriugena dit sonder huiwering met Augustinus se driedeling kon kombineer in sy eie vierdeling van *natura* (Sheldon-Williams 1967: 522-523).

Aanvanklik bied Eriugena sy vierdeling aan in terme van ‘n dalende Neoplatoniese hiërargie: God, primêre oorsake, geskape gevolge, en Nie-syn. Deur die loop van sy bespreking dekonstrueer hy egter hierdie Neoplatoniese skema, want hy wil aantoon dat die vier spesies in werklikheid dieselfde ontologiese status beklee. In navolging van Dionysios bevestig hy dat die verdelings almal van God uitstroom, sonder om Hom te verminder (Moran 1989: 254). Nie alleen die Neoplatonisme word gedekonstrueer nie; met sy dinamiese stelsel van vier verwante spesies van die werklikheid wysig Eriugena ook die klassieke Christelike kosmologie van ‘n tweedeling tussen God en skepping (Otten 1991: 19). Nietemin maak Eriugena dit deur die loop van die *Periphyseon* duidelik dat hy die fundamentele verdeling tussen ongeskape en geskape nature handhaaf, wat kenmerkend van die Christelike metafisika is.

Die vierdeling van die werklikheid kan tot ‘n tweedeling en eindelijk tot ‘n eenheid gereduseer word, gebaseer op Maximos se beskrywing van die terugkeer van die skepsel tot God (Moran 1989: 256). Eers bring Eriugena die tweede en derde verdelings byeen, dit wil sê die primêre oorsake en hul gevolge. Oorsaak en gevolg bestaan op dieselfde ontologiese vlak, en voorts ressorteer beide spesies onder dieselfde kategorie, naamlik geskape syn (*ousia*). Daarna reduceer Eriugena die eerste en vierde verdelings tot dieselfde ontologiese vlak: beide het op God betrekking, as die Begin en die Einde van alle dinge. Buitendien bestaan die eerste en vierde verdelings nie in werklikheid (*in re*) nie, maar slegs in die menslike denke (Moran 1989: 261). ‘n Analogie kan aangetoon word tussen Eriugena se onderskeid tussen God as ongeskape skepper (eerste verdeling) en ongeskape nie-skeppende (vierde verdeling) enersyds, en die kardinale Oosters-

Christelike onderskeid tussen die ongeskape energieë en die ongeskape essensie van God andersyds, waarvan Gregorios Palamas die vernaamste formuleerder was (Ready s.j.: 8).

Met die eerste en vierde verdelings gereduseer tot God, en die tweede en derde verdelings tot geskape syn, kan die twee oorblywende verdelings beskryf word as God en skepsel. Wanneer die Skepper en die skepsel byeengebring word (want niks kan buite God bestaan nie), word die vier dele tot 'n onverdeelbare Een vereenvoudig: God as Beginsel, Oorsaak en Einde (SW II 9-13). Dit is veral op grond van hierdie stelling dat Eriugena later van panteïsme aangekla sou word: hy het Skepper en skepsel tot 'n enkele geheel (*universitas*) verenig (Moran 1989: 258).

Terwyl Eriugena se eerste drie spesies die proses van verdeling daarstel, dui die vierde spesie op die terugkeer van 'n verspreide heelal tot hernude homogeniteit (Otten 1991: 87-88). Tot hoe 'n mate Eriugena sy vertrouwe in die mens se rasonale fakulteit stel, blyk daaruit dat beide die aanvanklike verdeling van *natura* in syn en nie-syn en die verdere vierdeling op 'n rasonale grondslag berus. In Eriugena se rasionalistiese benadering tot die werklikheid word feitelikheid ondergeskik gestel aan dialektiese metode. Ontologie en verstaanbaarheid speel 'n vername rol in beide verdelings (Otten 1991: 32, 36, 39). Dit herinner aan Plotinos se standpunt dat die kosmos 'n rasionale synsorde behels, wat toegeskryf word aan die rasonale aktiwiteit van die Een wat alles voortbring (Oosthuizen 1974: 162).

Hoe diepsinnig Eriugena se denke is, blyk verder daaruit dat hy die vierdeling van die werklikheid verstaan as geheimenisse, simbole, of sakramentele epifanieë. *Natura* is vir hom nie bloot die uiterlik bestaande wêreld nie, maar 'n dialektiek van oneindige subjektiwiteit waardeur die verstand met God herenig word. Hoewel Eriugena soms die konsep van *natura* op God van toepassing maak, sê hy ook dikwels dat God nie enige van die dinge is wat is nie: Hy is *hyper physis*, oftewel supra-natuurlik. Hierin volg Eriugena die Grieks-Christelike denkers, teenoor die Latynse tradisie wat 'n skerp onderskeid tussen natuur en genade voorgehou het. Volgens die Griekse tradisie skenk God aan as 'n natuur wat dit as 'n substansie vestig, maar ook genade om die natuur te vervolmaak

(Moran 1989: 242, 249). Nietemin omvat *natura* beide God en die skepping, wat 'n afwyking van die tradisionele Neoplatonisme verteenwoordig (Moran 2003: 2). Vir Eriugena is die werklikheid (*natura*) dus veel meer omvattend as die fisiese wêreld (*physis*), wat sedert die Skolastiek in die Weste foutiewelik met die ganse werklikheid gelykgestel word, met 'n materialistiese werklikheidsbeeld wat daaruit vloei.

Dit is in hierdie lig dat die vierde verdeling van die werklikheid, God as nie-syn wat nogtans die grond van syn is, beskou moet word. Vir Eriugena is hierdie verdeling 'n onmoontlikheid, want as dit nie geskape of ongeskape is nie, kan dit logies gesproke nie bestaan nie. Dit word egter juis deur Eriugena ingespan om die geheimenis wat die ganse werklikheid onderlê aan te toon. Nieteenstaande die besonder hoë premie wat hy op rasionaliteit plaas, erken hy die grense van menslike denke weens die sondeval (Carabine 2000: 31). Dit is 'n standpunt wat ver verwyderd is van die misplaaste vertrouwe in die outonome menslike rede wat veral sedert die agtiende-eeuse *Aufklärung* kenmerkend van die Westerse denke geword het.

Maximos se driedeling van God as begin, middel en einde van alle dinge vind weerklank in Eriugena se vierdeling soos in Boek III van die *Periphyseon* uiteengesit word: God as begin is die ongeskape en skeppende natuur; God as middel skep sigself in die voorwêreldse oorsake, en word geskape in die gevolge daarvan; en God as einde is nóg geskape nóg skeppend (*Per* III 688-689). Die vierdeling van die natuur is van God en in God (*de deo et in deo*, *Per* III 690). Alle dinge is in God, want dit word bevat in die goddelike verstand (*Per* V 925). Hierdie standpunt van Eriugena wat dwarsdeur die *Periphyseon* beredeneer word, kan as 'n soort filosofiese idealisme beskou word (Moran 2004: 3).

Dit is belangrik om daarop te let dat verdeling deur Eriugena in sy *De divina praedestinatione* omskryf is as 'n vertakking van dialektiek. Voorts is dialektiek nie slegs gemoeid met woorde en denke nie, maar beskryf dit die struktuur van die werklikheid. Eriugena se vierdeling kan gevolglik gesien word as 'n poging om aan te toon dat *natura*

‘n dialektiese wisselwerking tussen syn en nie-syn is, met God as transendente nie-syn bokant die syn van die skepping (Moran 2003: 8).

Is daar enige raakpunte tussen Eriugena se verdeling en die Indiese metafisika? Inderdaad: sy vierdeling stem tot ‘n mate ooreen met die Vedanta se leer rakende die verwantskap tussen die Ongemanifesteerde en manifestasie. God kan gesien word as analoog aan die Ongemanifesteerde, die oorspronklike oorsake aan vormlose manifestasie, en die gevolge van die oorsake aan formele manifestasie (Guénon 1945: 34). Geen beïnvloeding hoef hierin gesien te word - eerder ‘n verwantskap volgens die rasonale struktuur van die werklikheid.

1.1.5 Dialektiese metode

In sy oorsig van die werklikheid (*natura*) maak Eriugena deurentyd gebruik van die Neoplatoniese skema van uitgang (*exitus, processio*) en terugkeer (*reditus, reversio*). Hy ontleed die werklikheid met behulp van die konseptuele apparaat van verdeling (Latyn *divisoria*, Grieks *diairetikê*) en oplossing (Latyn *resolutiva*, Grieks *analytikê*). Verdeling en oplossing kan beskou word as ‘n intellektuele poging om ‘n mate van begrip rakende die onbegryplike goddelike essensie daar te stel (Carabine 1995: 308). Hierdie dubbele beweging moet nie as afsonderlike prosesse gesien word nie; intendeel, vir Eriugena word hul verbind deur die menslike rede wat hul oorweeg, soos in Boek II van die *Periphyseon* beskryf word. Die skakel tussen die twee bewegings is die Woord (*Logos*): verdeling vind plaas deur die Woord, en die Woord is insgelyks die beginsel van oplossing (*Per* II 526, III 642; Carabine 2000: 29, 53). Die Woord, oftewel Christus, is die skakel tussen die uitgang van alle dinge vanuit God en die terugkeer van alle dinge tot God.

Vir Eriugena is dialektiek die moeder van die kunste (*Per* V 870B): dit kan neerdaal van genus na spesie of opstyg van spesie na genus. Die dialektiese metode is werksaam op sowel die ontologiese vlak as die epistemologiese vlak: hoe die werklikheid gestruktureer is en hoe die menslike verstand dit sien, kan nie van mekaar losgemaak word nie. Die

grense van die werklikheid en die grense van die menslike rede val in Eriugena se skema saam, sodat sy kosmologie op menslike insig gebaseer is. Nogtans word die beperkinge van menslike rasionaliteit wat uit die sondeval spruit, erken (Carabine 2000: 29, 30). Weer sien ons hoedat Eriugena se Neoplatoniese inslag deur sy Christelike geloof gewysig word.

Die dialektiese skema van uitgang en terugkeer verskaf voorts die grondslag vir Eriugena se aanwending van katafatiese en apofatiese teologie, soos hul betrekking het op die geskape en ongeskape nature onderskeidelik. Daardeur word God verstaan as begin of beginsel (Grieks *archê*, Latyn *principium*) en einde (Grieks *telos*, Latyn *finis*). Dus begrond die metafisiese konsepte van *processio* en *reversio* die twee teologieë wat by Eriugena aangetref word, en word die skepping gesien as 'n massiewe kosmiese siklus waarin God homself manifesteer en weer tot homself terugkeer (Carabine 1995: 304, 306). Met ander woorde: beide die ontologiese dialektiek van uitgang en terugkeer en die konseptuele dialektiek van verdeling en oplossing weerspieël die dubbele beweging van nie-syn na syn en van syn na nie-syn.

Tereg wys Sheldon-Williams (1967: 524) daarop dat Eriugena se vierdeling van die werklikheid streng gesproke nie die verdeling van 'n geheel in dele of van 'n genus in spesies is nie, maar eerder 'n soort meta-dialektiek. Hierdie meta-dialektiek is van toepassing op die hele *natura*, op Skepper en skepping, op verstaanbare en waarneembare wêrelde. Dit behels steeds die teenoorstaande prosesse van verdeling en oplossing, maar is gemoeid met die hele werklikheid, insluitend denke. Eriugena identifiseer hierdie prosesse van *diairetikê* en *analytikê* as die uitgang (*proodos*) en terugkeer (*epistrophê*) waarvan Dionysios geleer het. Die rede waarom die dialektiese prosesse van verdeling en oplossing mekaar balanseer, is juis omdat die goddelike meta-dialektiek 'n balans van *proodos* en *epistrophê* behels (Sheldon-Williams 1967: 525-526, 529).

In die Sjinese filosofie vind die dialektiese skema van uitgang en terugkeer 'n parallel in die naasmekaarstelling van bestaan (*you*) en nie-bestaan (*wu*). Volgens die latere Taoïsme verrys alle bestaan vanuit nie-bestaan, en keer dit tot nie-bestaan terug. Vorm (bestaan)

en leegheid (nie-bestaan) word teenoor mekaar gestel, met leegheid as primêre pool. Daarenteen word vorm en leegheid in die Sjinese Boedhisme met mekaar gelykgestel, soos dit in die *Hart sutra* gestel word: vorm is leegheid, leegheid is vorm (Lusthaus 1998a: 1). Hierdie denkwyse kan beskou word as 'n variasie op Eriugena se ontologie waarvolgens syn vanuit nie-syn verrys en na nie-syn terugkeer.

Op 'n vindingryke wyse pas Eriugena sy negatiewe dialektiek op alle dinge toe. Hy redeneer byvoorbeeld dat alle dinge beide ewigdurend en nie ewigdurend is nie, dat hulle beide geskape en ongeskape is, en dat hulle is en nie is nie (*Per* III 665). Dit is van belang om daarop te let dat hierdie dialektiek nie 'n blote verstandelike spel is nie, maar 'n geestelike wyse om die geskape toestand te oortref en deelname aan die eenheid van die goddelike oneindigheid te bekom. Dit is 'n dialektiek wat die verstand bevry van aanklewing aan die syn van skepsels, sodat alle dinge as godsverskynings gesien word en nie as self-bestaande substansies nie (Moran 1989: 240).

1.1.6 Rede en gesag

Reeds aan die begin van sy *De divina praedestinatione* het Eriugena aangevoer dat ware filosofie en ware godsdiens inderwaarheid een is. Die taak van ware filosofie is om die reëls uiteen te sit van die ware godsdiens, waarvolgens God as hoogste oorsaak van alle dinge sowel nederig gedien en rasideel ondersoek word. In sy kommentaar op Martianus gaan Eriugena selfs sover om te verklaar dat niemand die hemel binnegaan sonder filosofie nie (*nemo intret in celum nisi per philosophiam*). Nogtans kan die rede nie van die Skrif losgemaak word nie, want dit moet in samehang met geloof aangewend word om die Skrif te vertolk. In sy *Preek oor die Evangelie van Johannes* gebruik Eriugena die voorbeeld van Johannes as simbool van begrip en Petrus as simbool van geloof wat op die eerste Paassondag na Christus se graf gehardloop het. Hoewel Johannes eerste die graf bereik het, het hy gewag sodat Petrus dit eerste kon binnegaan. Dit impliseer vir Eriugena dat geloof die monument van die Skrif eerste binnegaan, gevolg deur die rede (McInerny s.j.: 2, 3). Met ander woorde, menslike rede is nie outonoom nie – dit moet deur geestelike geloof verlig word om tot die kern van dinge deur te dring.

In Boek I van die *Periphyseon* poog Eriugena om 'n versoening tussen die Skrif en die rede daar te stel. Hoewel die Skrif in alle dinge nagevolg moet word, moet die leer daarvan rakende die goddelike natuur nie letterlik vertolk word nie. Die Skrif maak gebruik van allegorieë ter wille van ons swakheid van begrip. Die rede wil met akkurate ondersoek aantoon dat niks positiefs omtrent God gesê kan word nie, omdat Hy elke intellek oortref. Ware gesag verkeer nie in konflik met korrekte rede nie, want beide vloei uit dieselfde bron, naamlik die Wysheid van God. Dus is ware gesag die waarheid wat ontdek is deur die mag van die rede en wat deur die kerkvaders te skrif gestel is (O'Meara 1988: 92; Gardner 1993: 16). Of soos Gregorios van Nazianzen dit in sy *Orationes* stel: geloof vertel vir ons *dat* die gebeure in die Skrif waar is, en rede vertel vir ons *hoe* dit waar is. Die rede verdeel die skriftuurlike gebeure in vier kategorieë: die antropofomismes wat genoodsaak is weens ons beperkinge; die onuitspreeklike konsepte wat deur aflegging (*aphairesis*) agtergelaat word; die niks (*nihil*) waaruit God skep; en die gebeure wat letterlik en histories waar is (Sheldon-Williams 1967: 440-441).

Soos Dionysios sien Eriugena die Skrif as 'n verstaanbare wêreld bestaande uit vier vlakke (*Per I* 599; Carabine 1995: 303): die praktiese (*praktikê*), die fisiese (*physikê*), die etiese (*ethikê*), en die teologiese (*theologikê*). Dit weerspieël die vier vlakke van skrifuitleg wat teen die vierde eeu al algemeen in die Oosterse Christendom was: letterlik-histories, wat selfverduidelikend is; allegories-dogmaties, waarin die Ou Testament in terme van Christus en die Kerk vertolk word; tropologies-moreel, waarin die allegoriese strekking op die Christelike lewe toegepas word; en anagogies-eskatologies, wat die huidige oorpeinsing van die toekomstige Koninkryk behels (Meyendorff 1999: 25). Die laaste drie vlakke word as onderverdelings van die geestelike betekenis van die teks gereken, sodat hul sou inpas by Eriugena se siening van die Skrif as 'n verstaanbare wêreld.

Die Skrif en die skepping is vir Eriugena verskillende bekledings van dieselfde inhoud, en beide het te make met die manifestasie van die goddelike. Omdat beide Skrif en skepping teofanies van aard is, kan 'n rasonele ondersoek daarvan nie 'n bedreiging

inhou vir ware gesag nie (Otten 1991: 103). Die twee gewade van Christus tydens Sy verheerliking op die berg kan vertolk word as die Skrif en die natuurlike werklikheid: elk kan gebruik word om die ander te ondersoek (Carabine 2000: 51). Of soos Eriugena dit in sy *Preek* stel: die Skrif en die natuur is die twee skoene van Christus, wat Johannes die Doper nog nie gereed was om los te maak nie (Bamford 1986: 21). Daar kan dus gepraat word van 'n dubbele godsopenbaring vir Eriugena: Skrif en skepping dien beide as sakrament en simbool vir ons (Finan 1995: 175). Soos wat die res van die skepping wesenlik oneindig is, hou die Skrif 'n oneindige rykdom van vertolkings in (*sacra scriptura interpretatio infinita est, Per II 560*). Eriugena gebruik die beeldspraak van povere om die saak te illustreer: die aantal vertolkings van die Skrif is soos die ontelbare kleure in die stertvere van 'n pou (*Per IV 749; Moran 2003: 14*).

Die verhouding tussen rede en teologiese gesag was insgelyks 'n belangrike kwessie vir Eriugena se Arabiese tydgenoot Al-Kindi. Hy was daarvan oortuig dat goddelike openbaring en die menslike rede mettertyd tot dieselfde gevolgtrekkings kom, al word verskillende weë gevolg. Wanneer daar 'n botsing tussen die twee blyk te wees, moet rede egter aan die Skrif onderwerp word (Walzer 1967: 650). Al-Kindi neem dus 'n meer onderwerpnde houding teenoor teologiese gesag in as Eriugena, wat die Skrif hoog aanslaan maar vir wie korrekte rede (*recta ratio*) die vernaamste riglyn in die ondersoek van die werklikheid is (Carabine 1995: 303).

1.2 Literatuuroorsig

In die vroeë negentiende eeu het Eriugena ná eeue se veroordeling en verwaarlosing 'n terugkeer tot die filosofiese terrein begin maak. In 1834 het Staudenmeier sy *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit* in Frankfurt die lig laat sien. Daarin voer hy aan dat Eriugena op die idees van Plato, Aristoteles, Clement van Alexandrië, Origenes en Augustinus uitwei, en dié van Spinoza, Leibniz, Schelling en Hegel deel. Slegs vier jaar later is 'n uitgawe van die *Periphyseon* deur Schlüter in Münster gepubliseer (O'Meara 1988: 217-218). 'n Franse oorsig van Eriugena en die skolastiese filosofie deur Saint-René Taillandier het in 1843 in Strasbourg verskyn. 'n

Standaarduitgawe van die *Periphyseon* is in 1853 deur Heinrich Joseph Floss gepubliseer, as Volume 122 in die *Patrologia Latina* (geskrifte van die Latynse kerkvaders). Tot vandag dien dit as die enigste uitgawe van Eriugena se versamelde werke (Moran s.j.: 472). In die vroeë 1860's het die Hegeliaanse denkers T. Christlieb en Johannes Huber studies oor Eriugena in Duitsland gepubliseer.

Kort voor die eeuwending het 'n werk in Russies oor Eriugena uit die pen van Alexander Brilliantof verskyn. Dit is in 1898 in Sint Petersburg uitgegee, en handel oor die wisselwerking tussen die Oosters-Christelike en Westers-Christelike teologieë in die denke van Eriugena (Lossky 1991: 96). Myns insiens is hierdie aspek 'n veld wat met groot vrug verder ondersoek kan word.

Die twintigste eeu het 'n merkwaardige oplewing van belangstelling in Eriugena aanskou. Met die eeuwending in 1900 het die Britse geleerde Alice Gardner se pionierswerk in die Engelse taal, *Studies in John the Scot (Erigena): A Philosopher of the Dark Ages*, verskyn. Dit is 'n kwarteeu later gevolg deur Henry Bett se *Johannes Scotus Erigena: A Study in Medieval Philosophy*. In 1933 het die Belgiese geleerde Maiul Cappuyns se *Jean Scot Erigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée* verskyn, wat as die eerste ware akademiese oorsig van Eriugena se lewe en werk beskou word. Dit word steeds as 'n goudmyn van inligting vir navorsing omtrent die Ierse denker geag. Die eerste kritiese uitgawe van Eriugena se werk was Cora Lutz se redigering van sy kommentaar op Martianus Capella getiteld *Annotationes in Marcianum*, wat in 1939 verskyn het (Moran s.j.: 471).

In samehang met die hedendaagse herlewing van Eriugena-studies het Inglis Patrick Sheldon-Williams die eerste drie boeke van die *Periphyseon* geredigeer. Dit is in 1968, 1970 en 1981 onderskeidelik in Dublin gepubliseer, terwyl materiaal vir Boeke Vier en Vyf ook deur Sheldon-Williams versamel is. Ná sy afsterwe in 1973 is die redigeerwerk deur John J. O'Meara en Edouard Jeuneau voortgesit, met Boek Vier wat in 1995 verskyn het. Intussen het Jeuneau in die lig van tekortkominge in Sheldon-Williams se redigeerwyse, soos om verskeie weergawes van die teks te versmelt, besluit om 'n nuwe kritiese uitgawe van die *Periphyseon* daar te stel. Dit word deur die *Corpus*

Christianorum Continuatio Medievalis in Turnhout gepubliseer, met die eerste drie boeke wat in 1996, 1997 en 1999 onderskeidelik die lig gesien het (Moran s.j.: 472-473).

Verdere kritiese uitgawes het vanaf 1975 tot 1990 in Turnhout en Leuven van die volgende Eriugena-werke verskyn (Moran 2003: 15-16):

De divina praedestinatione (geredigeer deur Goulven Madec);

Iohannis Scotti Eriugeane Expositiones in Ierarchiam coelestem, sy kommentaar op Pseudo-Dionysios se *Hemelse Hiërargie* (deur Jeanne Barbet);

Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugeane latinam interpretationem, sy Latynse vertaling met kommentaar van Maximos die Belyer se *Ambigua ad Iohannem* (deur Edouard Jeuneau);

Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium una cum latina interpretatione Iohannis Scotti Eriugena, sy Latynse vertaling van Maximos die Belyer se *Quaestiones ad Thalassium* (deur Carl Laga en Carlos Steel);

Glossae divinae historiae, sy kanttekeninge op Bybeltekste (deur John Contreni en Padraig O'Neill).

Etlike Engelse vertalings van Eriugena se hoofwerke het oor die afgelope aantal dekades die lig gesien, waarvan die volgende van belang is (Moran s.j.: 472, 474):

Boeke I-III van die *Periphyseon*, deur Sheldon-Williams; Dublin, 1968, 1972 en 1981.

Die grootste deel van die *Periphyseon*, deur Myra Uhlfelder en J. Potter; Indianapolis, 1976.

Die hele *Periphyseon*, deur Sheldon-Williams en O'Meara; Parys en Montreal, 1987.

Boek IV van die *Periphyseon*, deur Sheldon-Williams en O'Meara; Dublin, 1995.

Treatise on Divine Predestination, deur Mary Brennan; Notre Dame, 1998.

'n Bruikbare Engelse opsomming van die *Periphyseon* word in O'Meara se monografie oor Eriugena (1988) aangebied. Voorts is kritiese uitgawes, met Franse vertalings, deur Edouard Jeuneau van Eriugena se preek oor die proloog van die Johannesevangelie en sy gedeeltelike kommentaar op dieselfde evangelie in 1969 en 1972 onderskeidelik in

Parys gepubliseer. Vertalings van Eriugena-werke het ook in Duits, Spaans, Frans en Italiaans die lig gesien (Moran s.j.: 474).

Waardevolle bibliografiese en biografiese navorsing is onderneem deur Mary Brennan, wat 'n bibliografie van publikasies omtrent Eriugena vir die tydperk 1800 tot 1975 te boek gestaan het. Sy het dit in 1986 opgevolg met 'n versameling biografiese materiaal, en drie jaar later is haar oorsig van publikasies in die veld van Eriugena-studies vir die tydperk 1930 tot 1987 in Parys gepubliseer. Die Eriugena-bibliografie is in 1995 tydens die negende SPES-konferensie in Leuven deur Gerd van Riel opgedateer (Moran s.j.: 471).

In die laaste kwart van die tweede millennium het 'n groot aantal studies omtrent Eriugena verskyn, waaronder die volgende tel (Moran 2003: 16-18):

Beierwaltes, Werner (red.) *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens in Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit* (Heidelberg, 1987).

Beierwaltes, Werner (red.) *Begriff und Metaphor. Sprachform des Denkens bei Eriugena* (Heidelberg, 1990).

Beierwaltes, Werner *Eriugena: Grundzüge seines Denkens* (Frankfurt-am-Main, 1994).

Carabine, Deirdre *Great Medieval Thinkers. John Scottus Eriugena* (Oxford & New York, 2000).

Gersh, Stephen *From Iamblichus to Eriugena* (Leiden, 1978).

- Marenbon, John *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages* (Cambridge, 1981).
- Moran, Dermot *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages* (Cambridge, 1989).
- O' Meara, John J. *Eriugena* (Oxford, 1988).
- Otten, Willemien *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* (Leiden, 1991).
- Sheldon-Williams, I.P. 'The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena', in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. A.H. Armstrong (editor). (Cambridge, 1970).

'n Aantal tendense in die studie van Eriugena kan uitgewys word:

- (i) Contreni (1997), Marenbon (1981) en O'Meara (1988) het die Karolingiese agtergrond van Eriugena en sy kontinuïteit met Latynse skrywers beklemtoon.
- (ii) Sheldon-Williams (1967) het Eriugena in die Grieks-Christelike Platoniese tradisie van die Kappadosiërs, Pseudo-Dionysios en Maximos die Belyer geplaas.
- (iii) Beierwaltes (1987, 1990 en 1994), Gersh (1978) en Moran (1989, 1992 en 1999) het bevind dat Eriugena 'n hoogs oorspronklike metafisikus en spekulatiewe denker was, wie se werk die beperkinge van sy tyd en uitdrukkingswyse transendeer.
- (iv) Gardner (1900) en Moran (1989) het 'n sterk saak uitgemaak dat Eriugena as 'n filosofiese idealis gesien kan word.
- (v) Otten (1991) het 'n insiggewende studie van Eriugena se antropologie onderneem, wat ook waardevolle insigte in die *Periphyseon* oor die algemeen verskaf.
- (vi) Carabine (2000) het Eriugena se negatiewe ontologie en dialektiek beklemtoon.

1.3 Relevansie

Sonder enige twyfel kan Eriugena as die grootste Westerse denker van die vroeë Middeleeue beskou word, dit wil sê in die agt eeue tussen Augustinus (vyfde eeu) en Aquinas (dertiende eeu). Hy was meer bepaald die uitstaande intellektuele figuur van die hele Karolingiese tydperk, wat Alcuin ingesluit het (Moran 2004: 5). Voorts merk Underhill (1960: 457) op dat Eriugena die enigste mistikus is wat Wes-Europa in hierdie tyd opgelewer het, en dat hy met sy vertalings van Dionysios sowel as sy oorspronklike werk 'n volwaardige mistieke tradisie ingelui het. Dat die skerpsinnige Ier op die intellektuele terrein kop en skouers bo sy tydgenote en meeste van sy volgelinge uitgestaan het, is 'n feit.

Eriugena se vertrouetheid met die Grieks-Christelike denke het hom in staat gestel om die geestelike tradisie wat hy van die Ierse heiliges geërf het, te midde van 'n vyandige Augustynse omgewing te handhaaf (Ready s.j.: 17). Tereg het Alice Gardner (1993: 22, 45) daarop gewys dat indien die Weste die intellek en toewyding van Eriugena in die Middeleeue voortgesit het, daar geen Skolastiek sou gewees het nie – dit wil sê minder angstigheid om die ondefinieerbare te definieer, en meer geduldige berusting in die beperkinge van menslike vermoëns. In die huidige tydperk van ekumeniese dialoog tussen die Westerse en Oosterse Christendom kan Eriugena as die laaste groot Westerse Ortodokse denker (Ready s.j.: 18) dus 'n betekenisvolle bydrae as bemiddelaar lewer.

Die teologies-filosofiese sintese van Eriugena word deur sommige kommentators as 'n voortsetting van die Grieks-Christelike Neoplatonisme beskou. Vir teoloë is hy te filosofies, en vir filosowe te teologies (O'Meara 1988: vii). Hierdie beskouing is niks nuuts nie: die groot Midde-Oosterse godsdienste (te wete Christendom, Islam en Judaïsme) word histories gekenmerk deur 'n spanning tussen filosofie en teologie, waarin filosofie noodwendig op die uiterlike vlak die onderspit delf maar heimlik tot die kern van elke religie deurdring (Dillon 1991: 66). Hierdie konflik kan in die geval van die Christendom teruggevoer word na die groot Hellenisties-Joodse denker Philo van Alexandrië, wat gepoog het om die Platoniese filosofie met die Mosaïese wet te versoen.

Soos Philo se opvolgers Origenes, Augustinus en andere het Eriugena met hierdie konfrontasie geworstel, 'n moeisame arbeid wat 'n omvangryke metafisiese stelsel tot gevolg sou hê.

Histories kan daar drie benaderings in die Christendom teenoor 'heidense' geleerdheid onderskei word: eerstens, 'n klakkelose aanvaarding, soos in die Gnostiek; tweedens, 'n algehele verwerping, soos in die Antiochiese skool van skrifuitleg, die beeldestormers (ikonoklaste), en sommige vorme van moderne Protestantisme; en derdens, beheerde aanvaarding. Laasgenoemde benadering is veral aangetref in die Alexandrynse skool en die denkers wat daardeur beïnvloed is, soos die Kappadosiërs, Pseudo-Dionysios, Maximos die Belyer, en Eriugena (Sheldon-Williams 1967: 425). Die denke van Eriugena kan as 'n samevatting en verfyning van sy voorgangers beskou word, soos uit hierdie verhandeling sal blyk. Deur Eriugena het hierdie Platonies-Christelike tradisie die Westerse denke binnegedring, waarin Meister Eckhart, Jan van Ruysbroeck en Nicholas van Cusa belangrike figure sou word. Dus kan Eriugena beskou word as 'n invloedryke skakel tussen die Griekse Ooste en die Latynse Weste, en stellig as die diepsinnigste een.

Eriugena en die bogenoemde denkers word as verteenwoordigers van die apofatiese mistiek gereken. Die term apofaties is ontleen van die Griekse *apophasis* (*apo* = weg van, *phasein* = spraak): dit het te make met die ineenstorting van spraak voor die onkenbaarheid van God. Dit behels teologie wat verrig word in die konteks van menslike onkunde omtrent die goddelike natuur. Apofatiese denke het niks te make met 'n pre-kritiese onkunde rakende God soos byvoorbeeld in fundamentalistiese Protestantse kringe aangetref word nie, maar is eerder 'n aangeleerde onkunde (*docta ignorantia*), soos Nicholas van Cusa dit gestel het (Turner 1995: 19-20). 'n Belangrike verskil tussen Eriugena en apofatiese denkers soos Dionysios en Eckhart kan nogtans uitgewys word, deurdat die Ier meer konsekwent as hulle op die onkenbaarheid van die goddelike essensie en die self-manifestasie daarvan aandring. Sowel die geskape as ongeskape nature vorm vir hom 'n geheimsinnige geheel (Carabine 2000: 110-111).

Die holistiese benadering van Eriugena tot die geskape werklikheid verteenwoordig 'n skrilte kontras tot die moderne tweedeling tussen die mens en die nie-menslike natuur, met al die rampspoedige ekologiese gevolge van laasgenoemde. Indien die mensdom kon insien dat alle dinge (dit wil sê mense, diere en plante, sover dit die waarneembare wêreld betref) wesenlik met mekaar verbind is, sou dit ongetwyfeld tot 'n meer respekvolle benadering tot die aarde en al haar lewensvorme gelei het. In die lig van die heersende globale kultuur van media-gedrewe materialisme en egosentrisme is dit helaas te betwyfel of Eriugena se ekosensiwiteit genoegsaam waardeer sal kan word.

Met sy diepsinnige mensleer het Eriugena voorts 'n insiggewende bydrae om te lewer tot die debat rondom die verhouding tussen man en vrou, oftewel menslike seksualiteit. In skrilte kontras met die negatiewe gesindheid teenoor seksualiteit wat kenmerkend van die Westerse Christendom, beide Rooms-Katoliek en Protestants, was en in sommige kringe steeds is, huldig die groot Ier 'n heel positiewe beskouing van geslagsverdeling. Histories het die Weste menslike geslagsverdeling en voortplanting gesien as gekoppel aan die sondeval, selfs as oorsaak daarvan. Hierdie foutiewe beskouing het gelei tot die uiterstes van Victoriaanse onderdrukking enersyds en Freudiaanse vrysinnigheid andersyds. Daarenteen voer Eriugena in navolging van Gregorios van Nyssa en Maximos die Belyer aan dat God geslagsverdeling ingestel het omdat Hy die sondeval voorsien het. Deur geslagsvoortplanting word die mens in staat gestel om sy sterflikheid wat deur die sondeval meegebring is te oorkom. Dus is menslike seksualiteit nie 'n oorsaak van ons sterflikheid nie, maar eerder 'n relatiewe teenmiddel daarvoor (Lossky 1978: 76-77).

Ook Eriugena se eskatologie het 'n positiewe bydrae te lewer. Die ganse skepping keer terug tot die Bron daarvan, nie om deur 'n kwaai God gestraf te word, maar om 'n teofanie te ontvang volgens die soort lewe wat gelei is. Soos wat die menslike natuur vir sy eie sondeval verantwoordelik is, net so is dit vir sy eie hemelse beloning verantwoordelik (Carabine 2000: 111). Hierdie siening, wat soos vele ander van Eriugena by die Oosters-Christelike denke aansluit, verskil hemelsbreed van die tradisionele Westers-Christelike beskouing van verdoemenis en ewige straf wat op die goddeloses wag. Dit hang saam met die Oosters-Christelike aandrang op vrye wil en die

gepaardgaande samewerking (*synergeia*) tussen God en mens in die verlossing van die hele geskape werklikheid.

Daar is voorts merkwaardige parallels tussen Eriugena se Neoplatonies-Christelike mistiek en aspekte binne die Hindoeïsme, Sjinese filosofie, Boeddhisme en Islam. Ek wil aantoon hoedat die *Periphyseon* op bepaalde punte aansluiting vind by die Vedanta, Taoïsme, Yogacara en Hua-Yen Boeddhisme, en Sufisme. Volgens alle aanduidings was daar geen kontak tussen die groot Ierse denker en hierdie denksisteme nie. Eerder is dit 'n geval dat die ewige Woord wat die kosmos skep, op verskillende tye en in verskillende dele van die mensdom verwoord word. Hierdie manifestasies van die Woord verskil weliswaar in uiterlike vorm, maar die innerlike kern is tot 'n hoë mate dieselfde. Inderdaad kan Eriugena beskou word as 'n belangrike woordvoerder van die *Sophia perennis*, die standhoudende wysheid wat die geestelik-intellektuele erfenis van die mensdom is. In 'n wêreld wat toenemend deur godsdienstige pluralisme gekenmerk word, kan Eriugena se wydlopende en diepsinnige denke as vrugbare grondslag vir sinvolle gesprekvoering tussen volgelinge van die groot religieë van die mensdom dien.

1.4 Struktuur van die verhandeling

Voordat Eriugena se vierdeling van die werklikheid soos in die *Periphyseon* uiteengesit onder die loep geneem word, is dit nodig dat sy lewe en agtergrond geskets word, die karige biografiese materiaal omtrent die groot denker nieteenstaande. Beide sy Ierse agtergrond en Karolingiese omgewing word aangeroe. Dit word gevolg deur 'n oorsig van sy geskrifte, die invloede wat op hom ingewerk het, en die invloed wat hy vanaf sy leeftyd tot vandag sou uitoefen.

Eriugena se vernaamste werk, die *Periphyseon*, bestaan uit vyf boeke, wat merendeels ooreenstem met sy viervoudige verdeling van die werklikheid. Eriugena se oorspronklike plan was om 'n boek aan elk van die vier verdelings te wy, maar sy uitgebreide bespreking van die skepping van die menslike natuur het hom genoodsaak om 'n vierde boek hieraan te wy, sodat die terugkeer van alle dinge tot God 'n vyfde boek vereis het

(Moran 2003: 6). Eriugena se omvattende bespreking van die werklikheid in die *Periphyseon* word bespreek onder die volgende hoofde:

- God as Skepper;
- Die voorwêreldse oorsake;
- Die waarneembare wêreld;
- Die mens; en
- Die terugkeer na God.

Na afloop van hierdie wydlopende kosmologiese, antropologiese en eskatologiese bespreking word die beskuldigings van panteïsme wat sedert die dertiende eeu teen Eriugena gemaak is, in oënskou geneem. Dit word gevolg deur 'n samevatting waarin Eriugena se betekenis aangedui word. Ten slotte word 'n lys van geraadpleegde bronne aangebied.

1.5 Metodologie

1.5.1 Primêre bronne

Sover dit die *Periphyseon* betref, het ek van I.P Sheldon-Williams se Engelse vertaling van Boeke I tot III (1968, 1972, 1981) gebruik gemaak. Daarby het ek die volledige Engelse vertaling van Sheldon-Williams en John J. O'Meara (1987) benut, asook O'Meara se opsomming (1988) van die *Periphyseon*. Aanhalings uit die *Periphyseon* is my eie vertalings vanuit hierdie Engelse vertalings.

1.5.2 Sekondêre bronne

Die sekondêre literatuur omtrent Eriugena waarvan die meeste in hierdie verhandeling gebruik gemaak is, was die werke van Alice Gardner (1900/1993), I.P. Sheldon-Williams (1967), John J. O'Meara (1988), Dermot Moran (1989, 2003 en 2004), Willemien Otten (1991), en Deirdre Carabine (1995 en 2000). Daar is veral swaar op Moran en Carabine se werke geleun, synde hedendaagse Ierse geleerdes wat intiem met die denke van hul groot landgenoot vertrou is.

1.5.3 Onderhoude

Om nader aan die kap van die byl te kom, is persoonlike onderhoude in Ierland gevoer met die Eriugena-kenners Dermot Moran (University College, Dublin) en James McEvoy (Queen's University, Belfast). Prof. Moran het my van bykomende publikasies waartoe ek tevore nie toegang gehad het nie voorsien. Voorts het hy my aandag gevestig op die toenemende belangstelling in Eriugena onder Boeddhistiese geleerdes in Japan en elders. Hoewel ek nie direk van laasgenoemde se insigte kon gebruik maak nie omdat hul werke nog nie in Engels vertaal is nie, het ek op verskeie plekke in die verhandeling parallelle tussen Eriugena se ontologie enersyds en Mahayana-skole soos Yogacara en Hua-Yen andersyds aangetoon. Prof. McEvoy se bydrae het merendeels bestaan uit verwysings na ander Eriugena-kenners in Ierland met die oog op verdere navorsing. Dit sluit in Dr. Catherine Kavanagh van University College, Dublin, met wie ek vroeër al kontak maak het in verband met haar werk oor die invloed van Maximos die Belyer op Eriugena.

1.6 Tegniese aanbieding

1.6.1 Spelling van eiename

Ek het die konvensie gevolg om die name van Latynse denkers op *-us* te laat eindig: Ambrosius, Augustinus, Boethius, ensomeer. Sover dit Griekse denkers betref, verkies ek om hul name op *-os* te laat eindig, soos dit in Grieks gespel word: Plotinos, Proklos, Gregorios, Dionysios, Maximos, ensomeer.

1.6.2 Taalstyl

Omdat Afrikaans onder die Wes-Germaanse tak van die Indo-Europese taalfamilie tuishoort, verkies ek om sover dit binne my vermoë val Germaanse Afrikaans te besig, in plaas van die verlatiniseerde Afrikaans wat oorheersend in die akademiese wêreld is. Dus: werklikheid i.p.v. realiteit, hedendaagse i.p.v. kontemporêre, geestelike i.p.v. spirituele, stoflike i.p.v. materiële, onlangse i.p.v. resente, ensomeer.

1.6.3 Voornaamwoorde

Manlike voornaamwoorde sluit die vroulike betekenis in, en omgekeerd.

1.6.4 Verwysings en aanhalings

Daar word in die meeste gevalle na die *Periphyseon* verwys as *Per*, gevolg deur boek- en paragraafnummers; dus verwys *Per* IV 777 na Boek IV van die *Periphyseon*, paragraaf 777. Verwysings na die eerste drie boeke van die *Periphyseon* wat deur Sheldon-Williams geredigeer en in Engels vertaal is, word met SW aangedui.

1.6.5 Grieks-Christelike teoloë

Om onnodige herhaling te vermy, word daar na Gregorios van Nyssa, Pseudo-Dionysios en Maximos die Belyer in die meeste gevalle bloot as Gregorios, Dionysios en Maximos onderskeidelik verwys.

Hoofstuk Twee: Historiese konteks

2.1 Die lewe en agtergrond van Eriugena

Nieteenstaande omvattende navorsing wat sedert die vroeë twintigste eeu gedoen is in 'n poging om 'n biografie van Eriugena op te stel, bly sy lewe 'n enigma. Bykans als wat oor hom gesê word, kan bevraagteken word: ons weet nie presies wanneer en waar hy gebore is nie, en hy verdwyn uit die geskiedenis in die laat 870's, ná 'n openbare aktiwiteit van nouliks vyf-en-twintig jaar. Vir 'n duisend jaar daarna sou hy slegs in verband met sekere omstredenhede en legendes op die toneel verskyn (Carabine 2000: 13). Hoe tragies is dit nie dat so 'n lot een van die grootste Westerse denkers van alle tye moes tref nie. Ons sal vervolgens poog om enkele feite en waarskynlikhede rondom Eriugena se lewe en agtergrond uit te lig.

2.1.1 Die Ierse verbintenis

Johannes (Engels *John*) Scottus Eriugena het merendeels na homself as Johannes verwys, hoewel die manuskrip van sy vertaling van Dionysios as Eriugena ('van Ierse geboorte') geteken is. In die vroeë Middeleeue het Ierland in Latyn bekendgestaan as *Scotia Maior*, en die inwoners daarvan as *Scotti*, sodat die Vatikaanse bibliotekaris Anastasius na die Ierse denker kon verwys as 'Joannes Scotigena'. Sy Iersheid word bevestig deur die bestaan van kanttekeninge wat aan hom toegeskryf word, waarin moeilike Latynse Bybelterme in Oud-Iers verduidelik word (Moran 2004: 1).

Eriu is die Oud-Iers vir Ierland. Eriugena se volle name beteken dus 'Johannes die Ier, van Ierse geboorte'. Hy het laasgenoemde stellig bygevoeg om hom te onderskei van sy landgenote in Skotland en die talle Iere op die Europese vasteland in sy tyd (Ready s.j: 3). Volgens die oudste manuskripte is Eriugena die korrekte spelling, en nie Erigena soos dit soms aangetref word nie. Sedert die sewentiende eeu is dit die gebruik om na Johannes Scottus as Eriugena te verwys, om hom van die dertiende-eeuse Skotse denker Johannes

Duns Scotus te onderskei (O'Meara 1988: 1; Moran 2003: 1). Vervolgens maak ons uitsluitlik van die naam Eriugena gebruik.

Navorsing dui daarop dat Eriugena rondom die laaste dekade van die agste eeu of die eerste dekade van die negende eeu, dit wil sê tussen 790 en 810, in Ierland gebore is (Moran 2003: 3; 2004: 1). Dit was kort nadat Wiking-strooptogte op die eiland 'n aanvang geneem het, 'n verskrikking wat groot dele van Europa vir die volgende twee eeue sou tref. Die eerste veertig jaar van die Wiking-strooptogte (ongeveer 795-835) het relatief min impak op die Ierse samelewing gemaak. Vanaf die laat 830's het die Skandinawiërs hulself blywend in Dublin gevestig, waarna hul aktiwiteite in Ierland toegeneem het. Groot monastiese sentrums soos Armagh, Bangor, Clonfert en Clonmacnoise is deur die Wikingers geplunder of verwoes, sodat 'n uittog van Ierse geleerdes na die Europese vasteland plaasgevind het. Hulle het vele Ierse boeke en manuskripte saamgeneem, maar in Ierland self is die kloosterbiblioteke verloor en daarmee gepaard meeste van die bronne vir die vroeë Ierse geskiedenis en kultuur. Die intellektuele trekpleister van die Karolingiese hof het stellig tot die Ierse uittog bygedra, insoverre Frankryk as 'n geskikte bestemming gesien is (O'Meara 1988: 5; Carabine 2000: 9; Streit 1984: 211).

Die Ierse uitgewekenes na die vasteland het hul geleerdheid saamgeneem, insluitend 'n reputasie vir kennis van Grieks ver bokant dit wat indertyds kontinentaal aangetref kon word. Die Ierse monnike het hulself veral bemoei met die Grieks van die Bybel, die kerkvaders en die Bisantynse Ryk. Daarby het die Iere uitgeblink in skrifuitleg en grammatika: in die sewende en agste eeue het hul produksie daarvan dié van Spanje, Engeland en Italië oortref (O'Meara 1988: 156). Naas Grieks is Hebreeus en Latyn in die Ierse kloosters bestudeer, totdat die Roomse kerk vanaf die agste eeu gepoog het om Latyn as enigste taal te vestig. Volgens oorblywende getuienis het die Ierse monnike naas klassieke tale 'n indrukwekkende kennis van aardsrykskunde en sterrekunde gehad. Só het Fergal, wat vanaf 744 tot 784 biskop van Salzburg was, gemeen dat die aarde eerder sferies as plat is, waarvoor hy deur Rome as kettters veroordeel is. Vroeg in die agste eeu het Dicuil van Clonmacnoise 'n boek geskryf waarin die middernagson in die noorde

beskryf word, asook die Nyl. Voorts kon Dungal van Bangor 'n dubbele sonsverduistering van 810 in Kopernikaanse terme in 'n brief aan Karel die Grote verduidelik (Streit 1984: 101-102). Dit is duidelik dat Ierland tydens die vroeë Middeleeue die res van Wes-Europa in geleerdheid ver vooruit was.

Eriugena is waarskynlik opgevoed aan een van die Ierse kloosterskole, 'n opsie wat vir die hele bevolking beskikbaar was en nie slegs vir monnike of priesters nie. Onder die bekendste sentrums tel die skole van Inishmore, Bangor, Clonard en Clonmacnoise, wat almal in die laat vyfde en sesde eeue gestig is. Hierdie kloosters het 'n welverdiende reputasie vir geleerdheid en heiligheid gehad. Eriugena se gekultiveerde agtergrond sou hom in staat stel om die beste vertaler uit Grieks van sy tyd te word (Streit 1984: 101; O'Meara 1988: 5, 8).

2.1.2 Die Karolingiese agtergrond

Op Kersdag van die jaar 800 is Karel I, oftewel Karel die Grote, as eerste keiser van die Heilige Romeinse Ryk deur Pous Leo III in Rome gekroon. Daardeur is die Westerse Christendom polities gevestig, nadat dit oor die voorafgaande vyf eeue sedert Keiser Konstantyn geloofsvryheid aan die Christene toegestaan het, grotendeels onafhanklik van sekulêre heersers versprei het. Soos in die geval van die Oosterse Christendom en die Bisantynse Ryk in die Ooste, sou die alliansie van kerk en staat in die Weste 'n veelbewoë geskiedenis beleef. Nog voordat hy keiser geword het, in 789, het Karel opdrag gegee dat alle katedrale en kloosters skole moes open vir die bestudering van die Skrif, musiek en sang, rekenkunde, en grammatika (Carabine 2000: 6). Dit sou tot 'n indrukwekkende oplewing van geleerdheid in Frankryk lei, veral sover dit die liberale kunste betref.

Teen die negende eeu was Boethius en Martianus Capella die vernaamste bronne vir bestudering van die liberale kunste in die Karolingiese wêreld. Eersgenoemde se geskrifte was 'n skakel tussen die Latynse en Griekse wêreld, en met sy aandrang op die rede as gids het hy bygedra tot meer interaksie tussen filosofie en teologie in die Weste. Van

Martianus is die klassieke indeling van die liberale kunste bekom: die *trivium* van grammatika, retoriek, en dialektiek; en die *quadrivium* van rekenkunde, meetkunde, sterrekunde, en musiek. Soos Augustinus dit gestel het, is die sewe liberale kunste beskou as gawes van God wat tesame met die Skrif bestudeer moes word (Carabine 2000: 7-8). Dit was 'n groot vooruitgang op die vyandigheid van vroeëre Latynse kerkvaders soos Tertullianus teenoor sekulêre geleerdheid, en veral filosofie.

Karel I is in 814 as keiser opgevolg deur sy seun Lodewyk die Vrome, wat tot 840 geheers het. Met Lodewyk se dood in 840 het 'n reeks oorloë tussen sy drie seuns uitgebreek, wat beëindig sou word deur die Verdrag van Verdun in 843. Daarvolgens is die ryk tussen die drie broers verdeel in wat vandag rofweg ooreenstem met Frankryk, Italië en Duitsland. Verder is die eed waardeur die verdrag bevestig is, afgelê in wat beskou word as die vroegste voorbeeld van die Franse taal (Gardner 1993: 2; Carabine 2000: 6). Frankryk sou regeer word deur Koning Karel II, die jongste kind (gebore 823) van Lodewyk die Vrome by sy Swabiese vrou Judith. Op Kersdag 875 is Karel deur Pous Johannes VIII tot keiser van die Heilige Romeinse Ryk gekroon (O'Meara 1988: 10). Die laaste twintig jaar van Karel se bewind tot sy dood in 877 is gekenmerk deur periodieke oorloë teen sy halfbroer Lodewyk die Duitser en sy neef Karel van Provence, en teen die Bretons en die Noormanne. Daardeur is sy koninkryk verarm en die Karolingiese dinastie verswak. Hy is opgevolg deur sy seun Lodewyk die Stotteraar, wat sy vader met slegs twee jaar oorleef het (Swart 1963: 86-87).

Hoewel Karel II nie as 'n groot heerser beskou word nie, het hy op kulturele vlak die tradisies van die koningshuis voortgesit deur geleerdes na sy hof te nooi, soveel so dat daar na sy bewindstyd as die Tweede Karolingiese Renaissance verwys word. Daarby was Karel lief vir die kloosterlewe, en het hy dikwels feesdae in kloosters deurgebring. Twee van sy seuns het kloostervoogde geword, en die koning was self in 867 ab van die bekende Saint-Denis klooster in Parys. Karel was 'n liefhebber van boeke, en in sy leeftyd is hy as 'n filosoof-koning in die tradisie van Plato beskou (O'Meara 1988: 10).

Anders as sy grootvader Karel I wat sy bes gedoen het om die kerk van Griekse invloede te ontnem (soos blyk uit sy anti-Griekse *Libri carolini*), het Karel II 'n lewendige belangstelling in die Griekse taal en Bisantynse kultuur vertoon. Hy is in 863 met die Griekse title *basileus* deur Pous Nikolaas I aangespreek. Eriugena sou Griekse gedigte vir hom skryf en hom met titels soos *archos*, *monarchos*, *orthodoxos* ensomeer aanspreek, wat die koning se goedkeuring weggedra het. Nadat hy tot keiser gekroon is, het Karel tydens kerkdienste Bisantynse gewade gedra (O'Meara 1988: 10-11). Dat hy minstens 'n mate van intellektuele belangstelling in die Griekse denke moes had, blyk uit sy besonder geskikte keuse van Eriugena om die werke van die groot mistieke teoloog Pseudo-Dionysios uit Grieks in Latyn te vertaal (Gardner 1993: 4). 'n Meer simpatieke koninklike beskermheer as Karel II kon Eriugena beslis nie verlang het nie.

2.1.3 Eriugena in Frankryk

Sedert die tyd van Karel I was daar 'n beduidende getal Ierse geleerdes aan die Frankiese hof, wat wyd bekend was vir hul geleerdheid (Moran 2003: 3). Dit sou steeds die geval wees met sy kleinseun Karel II, wat 'n paleisskool met 'n kontingent Ierse geleerdes in Laon gehad het. Onder hulle het naas Eriugena ook Martin Hibernensis en Sedulius Scottus bekendheid verwerf (O'Meara 1988: 52). Dit is hierheen dat Eriugena omstreeks 845 genooi is. Hy sou die grootste deel van die res van sy lewe in Frankryk as hoof (*magister*) van die paleisskool deurbring (O'Meara 1988: 14; Turner 1999: 1). Sy aansien blyk uit die verwysings na sy geleerdheid deur beide ondersteuners en vyande. Biskop Florus verwys na hom as geleerd en belese (*scholasticus et eruditus*), terwyl die Vatikaanse bibliotekaris Anastasius hom daaraan verwonder dat 'n barbaar (*vir barbarus*) vanuit 'n verre land Grieks ken (Moran 2004: 1).

In ongeveer 851 betree Eriugena die geskiedenis met die skryf van *De divina praedestinatione* (Oor goddelike voorbeskikking). Die werk is onderneem in opdrag van Aartsbiskop Hincmar van Rheims en Biskop Pardulus van Laon, ten einde die leer van dubbele voorbestemming van die Saksiese monnik Gottschalk te weerlê. Gottschalk het hom op geskrifte van Augustinus en Isidorius beroep, en is ondersteun deur Biskop

Prudentius van Troyes (Moran 2004: 1). Daar word in dié tyd na Eriugena verwys in ‘n brief deur Pardulus as ‘n ‘sekere Ier genaamd Johannes, wat by die koninklike paleis is’ (Moran 2003: 3). Met sy boek oor goddelike voorbeskikking, waarin Eriugena met behulp van ‘n rasionalistiese, dialektiese ontleding duidelik standpunt ten gunste van menslike wilsvryheid inneem, het hy behoorlik ‘n teologiese byenes oopgekrap. Sy gebruik van dialektiese redenering in teologiese argumente is veroordeel, en die verhandeling is tydens plaaslike konsilies in 855 en 859 verdoem (Carabine 2000: 12).

Ten spyte van sy kerklike veroordeling het Eriugena voortgegaan om die beskerming en guns van Koning Karel II te geniet. Omstreeks 860 is hy deur sy beskermheer versoek om die volledige werke van Pseudo-Dionysios, die *Corpus Dionysii*, in Latyn te vertaal. ‘n Kopie van die *Corpus Dionysii* is in 827 deur die Bisantynse Keiser Migaël die Stotteraar aan Karel se vader Lodewyk die Vrome geskenk (Moran 2003: 4, 5). Die rede vir Karel se opdrag aan Eriugena is stellig omdat Pseudo-Dionysios in die negende eeu beskou is as die bekeerling van die apostel Paulus, Dionysios die Areopagiet (volgens Handeling 17:34), wat die eerste biskop van Parys geword het en beskermheilige van die koninklike abdy wat sy naam dra (O’Meara 1988: 55). Hoewel Eriugena se vertaling lomp vertoon weens ‘n woordelike getrouheid aan die Griekse teks, wat toegeskryf kan word aan sy bescheidenheid (O’Meara 1988: 68), vergoed hy daarvoor met ‘n besondere insig in Dionysios se bedoeling. Dit moes vir die Ierse geleerde aan die Frankiese hof ‘n opwindende ontdekking gewees het om te beseft dat hy ‘n instinktiewe simpatie met die Grieks-Christelike denkwyses het (Sheldon-Williams 1967: 519). Die mistieke geskrifte van Dionysios het Eriugena in staat gestel om Augustinus, die vernaamste gesag in die Latynse Christendom, in ‘n nuwe lig te lees, waarin die nie-syn en transendensie van God bokant syn en essensie beklemtoon sou word (Moran 2004: 2). Eriugena se ontdekking van Dionysios het ‘n dus beslissende uitwerking op sy denke gehad, wat daarna in al sy oorspronklike werke tot uiting sou kom, veral in sy meesterwerk, die *Periphyseon*.

Eriugena se vertaling van Pseudo-Dionysios is in ongeveer 862 voltooi, en in 875 het die pouslike bibliotekaris Anastasius ‘n hersiening daarvan gepubliseer (Leclercq 1987: 26-27). Verdere Grieks-Christelike tekste sou deur Eriugena vertaal word. Die eerste

daaronder was Maximos die Belyer se *Ambigua ad Ioannem*, in opdrag van Koning Karel wat van Maximos se kanttekeninge op die manuskrip van Pseudo-Dionysios te hore gekom het (O'Meara 1988: 69). Skynbaar op Eriugena se eie inisiatief het gevolg 'n vertaling van Gregorios van Nyssa se *De hominis opificio*, onder die titel *De Imagine*, moontlik omdat Eriugena onder die indruk was dat die skrywer Gregorios van Nazianzen was, op wie se leer Maximos in sy *Ambigua* voortgebou het (Sheldon-Williams 1967: 519). Verdere vertalings is onderneem van Maximos se *Quaestiones ad Thalassium*, en moontlik van Epiphanius se *Anchoratus de Fide*. Daarby het Eriugena kommentare geskryf op Dionysios se *Hemelse Hiërargie* en Maximos se *Ambigua* (Moran 2003: 5). Deur 'n sameloop van omstandighede het Eriugena dus met drie van die belangrikste denkers van die Grieks-Christelike Ooste bekend geraak. Beide sy vertalings en sy oorspronklike werke sou dien as kanale vir die bekendstelling van hierdie waardevolle geestelik-intellektuele erfenis in Wes-Europa (Sheldon-Williams 1967: 520).

Die werk wat vir Eriugena sy grootste roem en ook sy meeste teenkating sou bring, die *Periphyseon* (subtitel *De divisione naturae*: Oor die verdeling van die natuur), is waarskynlik in die vroeë 860's begin, kort na die voltooiing van sy Dionysios-vertaling. Dit is opgedra aan sy vriend Wulfad, as *frater in Christo* (broeder in Christus), en moes teen 867 voltooi gewees het, want in daardie jaar is Wulfad tot biskop gewy, wat so 'n aanspreekvorm onvanpas sou maak (Moran 2003: 5). Die inhoud van die *Periphyseon* verteenwoordig die grootste deel van hierdie verhandeling.

Die gemoedelike verhouding wat Eriugena met Koning Karel II geniet het, blyk uit 'n staaltjie wat deur sy twaalfde-eeuse biograaf William van Malmesbury vertel is. By geleentheid het Eriugena en Karel teenoor mekaar aan tafel gesit, en het die koning gevra, 'Wat is die verskil tussen 'n Skot [dit wil sê 'n Ier] en 'n sot?' Waarop Eriugena geantwoord het, 'Net 'n tafel' (PIMS 2002: 2).

Dit is onwaarskynlik dat Eriugena 'n priester of 'n monnik was. Hy het wel kommentare op die Skrif geskryf (*Glossae Divinae Historiae*) asook 'n Kersfeespreek, die *Vox spiritualis*. Soos meeste van die mistieke denkers in die Christendom moes hy 'n

voorliefde vir die Johannesevangelie gehad het, soos blyk uit 'n gedeeltelike kommentaar (*Commentarius in Evangelium Iohannis*) en 'n preek oor die Proloog tot die Evangelie (*Homilia in Johannim*) wat in die laat 860's of vroeë 870's uit sy pen gevloei het. Hy was teen 875 nog in Frankryk, want in dié jaar het hy 'n gedig getiteld *Aulae sidereae* geskryf vir die wyding van Koning Karel se Notre Dame-kerk in Compiègne (Moran 2003: 6).

Volgens William van Malmesbury is Eriugena na die dood van Karel II in 877 deur die Engelse Koning Alfred na sy land genooi, waar hy hoof van die kloosterskool in Malmesbury geword het. Daar is hy deur sy leerlinge met hul inkpenne doodgesteek (Ready s.j: 4; Moran 1989: 36-37). William se weergawe van Eriugena se laaste jare en dood is heel waarskynlik apokrief, aangesien dit nie in eietydse dokumente gestaaf word nie (Turner 1999: 1). Dit is moontlik dat Eriugena kort voor sy dood na sy geboorteland teruggekeer het (McInerney s.j: 1). Ongeag of Eriugena in Frankryk, Engeland of Ierland sy laaste asem uitgeblaas het, het hy as deel van die Ierse diaspora 'n waardevolle bydrae tot die Westerse denke gemaak - 'n bydrae wat ná eeue se onderdrukking en verwaarlosing eindelijk die verdiende erkenning begin verkry.

2.2 Geskrifte

Eriugena se geskrifte kan in die volgende vyf kategorieë ingedeel word (Turner 1999: 2): vertalings, kommentare, teologiese werke, filosofiese werke, en gedigte. 'n Oorsig daarvan word vervolgens onderneem.

2.2.1 Vertalings

Eriugena het die volledige werke van Pseudo-Dionysios vertaal, gevolg deur Maximos die Belyer se *Quaestiones ad Thallasium* en 'n deel van sy *Ambigua ad Johannes*, en Gregorios van Nyssa se *De hominis opificio* (wat as *De imagine* vertaal is). Daardeur het Eriugena 'n filosofiese woordeskat in die Weste ingedra wat die apofatiese teologie van Dionysios, die kosmologie van Gregorios en die geestelike benaderings van Maximos bekendgestel het (O'Meara 1988: 55). Dit is moontlik dat Eriugena ook 'n vertaling van

Epiphanius van Salamis se *De fide* gemaak het, maar indien wel het dit verlore geraak (O'Meara 1988: 79). Onder hierdie Griekse denkers sou Dionysios die meeste invloed in die Weste uitoefen, danksy Eriugena wat hom in Latyn bekendgestel het. Moran (2004: 2) wys daarop dat selfs indien Eriugena niks anders gedoen het nie, hy steeds roem vir sy vertaling van Dionysios se volledige werke sou verwerf het. Soos Carabine (2000: 16) dit treffend stel, was Eriugena op dié wyse verantwoordelik vir die ontmoeting van Athene en Rome in Frankryk.

2.2.2 Kommentare

Eriugena het kommentare geskryf op die Johannesevangelie, waarvan die Proloog en enkele fragmente behoue gebly het; op Dionysios se *Hemelse Hiërargie* en Maximus se *Ambigua*; en op werke van Boethius en Martianus Capella. Eriugena se kommentaar op Martianus, die *Annotationes in Marcianum*, behels 'n kosmologiese vertolking van die reis van Mercurius en Virtus deur die hemelse sferes na die songod Apollo en terug. Vir Eriugena dui dit op die reis van siele vanaf hul hemelse tuiste tot in die liggaam, en omgekeerd. Die son simboliseer God as die *anima mundi*, die siel van die wêreld, wat die bron van alle lewe is. Hierdie waaghalsige vertolking is aangeval deur die Ier se teenstander Prudentius, wat in 846 biskop van Troyes geword het (Liebeschütz 1967: 576-578).

Die fragmente wat bewaar gebly het van Eriugena se kommentaar op Johannes getuig van beide Griekse en Latynse invloed. Alhoewel dit nie 'n wye verspreiding geniet het nie, het niemand minder nie as Thomas Aquinas daaruit aangehaal (O'Meara 1988: 156). Eriugena se kommentaar op die Proloog van die Johannesevangelie, wat in die vorm van 'n preek geskryf is, het wel wye bekendheid tydens die Middeleeue verwerf. Vir 'n lang tyd is dit egter toegeskryf aan Origenes, en selfs aan Johannes Chrysostomos of Gregorius Nazianzen – 'n verdere voorbeeld van die miskennings wat Eriugena te beurt geval het. Dit sou Eriugena se gewildste werk naas sy vertaling van Pseudo-Dionysios word, deels omdat dit geskikte leesstof oor Kersfees in kloosters was. Dit word beskou as 'n aanvulling tot die *Periphyseon* en verteenwoordig die skrywer se filosofiese denke op

hul mees volwasse. Kenmerkende temas van Eriugena kom daarin voor, soos die onderskeid tussen die dinge wat is en dit wat nie is nie; die Idees as voorafbestaande in die Woord; die goddelike duisternis; Skrif en natuur as die twee bronne van kennis; en die mens as samevatting van die heelal (O'Meara 1988: 157-158). In sy preek verklaar Eriugena onder meer dat die vier vlakke van skrifvertolking ooreenstem met die vier verwante vlakke van die waarneembare wêreld: die historiese, letterlike, etiese, en teologiese. Laasgenoemde is die hoogste vlak, waarop die goddelike natuur oorpeins word. Eriugena se voorkeur vir Johannes bo Moses kan beskou word as 'n wysiging van Gregorios van Nyssa en Pseudo-Dionysios se beskrywings van die geestelike reis (Carabine 2000: 18-19).

2.2.3 Teologiese werke

Die enigste teologiese werk waarvan die outeurskap ongetwyfeld Eriugena s'n was, is *De divina praedestinatione* (Oor goddelike voorbeskikking). In die Middeleeue is 'n verhandeling oor die Eucharistie getiteld *Oor die Liggaam en Bloed van die Here* ook aan Eriugena toegeskryf. Dit is in 1050 tydens die Konsilie van Vercelli veroordeel, maar word tans beskou as die werk van Ratramnus van Corbie (Carabine 2000: 10). *De divina praedestinatione* is op versoek van Aartsbiskop Hincmar van Rheims en Biskop Pardulus van Laon geskryf, ten einde die omstrede leer van die Saksiese monnik Gottschalk dat daar 'n dubbele voorbeskikking is te weerlê. Gottschalk se vernaamste bron was die latere geskrifte van Augustinus, waarin die Latynse kerkvader poog om hom van sy vroeëre Neoplatonisme te distansieer (Liebeschütz 1967: 579).

In sy weerlegging wou Eriugena aantoon dat daar 'n enkele voorbeskikking is en nie 'n dubbele een nie: daar is 'n voorbeskikking tot genade en geluksaligheid, maar nie tot sonde en straf nie. Hy beroep hom op die eenheid, transendensie en goedheid van God (Moran 2003: 4). Augustinus word aangedui as die vernaamste gesag, maar Eriugena sluit eerder aan by die Neoplatoniese siening van boosheid as nie-bestaande, oftewel 'n afwesigheid van goedheid. Dus kan God nie boosheid voorbeskik nie, want selfs die alwetende kan nie die nie-bestaande ken nie (Gardner 1993: 49-54; Turner 1999: 2-3).

Eriugena redeneer verder dat die menslike natuur rasioneel geskape is, en rasionaliteit vereis vryheid. ‘n Dubbele voorbeskikking sou menslike wilsvryheid tot niet maak, en sou God verantwoordelik maak vir boosheid (Liebeschütz 1967: 582). Voorts span Eriugena negatiewe teologie in teen Gottschalk se leer: God is buitekant tyd, en dus kan Hy nie voor-ken of voor-bestem nie, want hierdie terme impliseer tyd (Moran 2003: 4).

Die laaste hoofstukke van *De divina praedestinatione* is gemoeid met die omstrede kwessie van ewige straf, waartoe Eriugena in Boek V van die *Periphyseon* sou terugkeer. Volgens Eriugena is die hel waarna die Evangelie verwys in die hoër lae van die kosmos geleë, want beide die vrome en bese siele is daar gegroep. Hoewel die omgewing dieselfde is, word dit verskillend deur elke groep beleef – net soos sonlig heilsaam is vir gesonde oë en skadelik vir gestremde oë. Met hierdie redenering word Augustinus op die agtergrond geskuif ten gunste van Martianus, en nog meer ten gunste van Origenes, wie se *De principiis* deur Rufinus in Latyn vertaal is. Soos Origenes sien Eriugena die wêreld as ‘n plek van opvoeding, waarin die mens met behulp van die goddelike genade die skade wat hy deur die misbruik van sy vrye wil aan homself gerig het, kan herstel (Liebschütz 1967: 583-4).

In hierdie vroeë teologiese werk maak Eriugena staat op rasionalistiese, dialektiese analise van sleutelbegrippe eerder as op skrifaanhaling. Om sy benadering te regverdig, haal hy Augustinus se gelykstelling van ware religie met ware filosofie goedkeurend aan. Volgens Eriugena lei die viervoudige metodiek van filosofiese redenering (dit wil sê verdeling, omskrywing, aanduiding en oplossing) tot die waarheid. Voortaan sou sy denke deur hierdie aandrang op dialektiek gekenmerk word (Moran 2003: 4).

Soos verwag kon word, is Eriugena kort voor lank beskuldig van ‘Origenisme’ en ‘Pelagianisme’. ‘n Opponerende verhandeling is geskryf deur Biskop Prudentius van Troyes, ‘n eertydse bewonderaar van die Ier. Hy het Eriugena daarvan beskuldig dat sy redenering te dialekties is en nie genoegsaam op die Skrif gebaseer is nie. *De divina praedestinatione* is gevolglik veroordeel tydens plaaslike konsilies wat gehou is te Valencia (855) en Langres (859). Dit is betreurenswaardig dat Eriugena se eskatologiese

denke nie meer positief deur die Westerse Christendom ontvang is nie. Sewe eeue later sou Calvyn die leer van dubbele voorbeskikking as grondslag van sy teologiese stelsel aanvaar, met die onvermydelike gevolge van puritanisme enersyds en fatalisme andersyds in die lande wat deur die Calvinisme oorheers sou word.

2.2.4 Filosofiese werke

Eriugena se filosofiese werke behels die *Periphyseon* (subtitel *De divisione naturae*); en 'n verhandeling oor die uitgang en terugkeer van die Gees tot God. Die *Periphyseon* is sy vernaamste werk, en word as 'n dialoog tussen 'n meester (*Nutritor*) en sy leerling (*Alumnus*) aangebied. Carabine (2000: 22-23) wys daarop dat hierdie literêre tegniek 'n menslike dimensie aan 'n besonder moeilike werk verleen. By tye is die leerling verward, verbaas, geskok of verveeld, en hou dan aan om die meester te ondervra totdat die punt onder bespreking tot sy bevrediging opgelos is. Nogtans moet hierdie tegniek van Eriugena nie met die neem-en-gee van 'n Platoniese dialoog verwar word nie, want die meester verklaar bloot en stel sieninge. Die leerling dra dus nie by tot 'n dialektiese vooruitgang nie (McInerny s.j.: 4).

Die *Periphyseon* bestaan uit vyf boeke. Boek I behandel die vyf wyses van syn en nie-syn, stel die viervoudige verdeling van die werklikheid bekend, en beskou die eerste verdeling, naamlik God as ongeskape Skepper. In Boek II word die tweede verdeling, die voorwêreldse oorsake, bespreek as bron van die verskeidenheid in die waarneembare wêreld. Boek III is gemoeid met die derde verdeling van die geskape natuur, naamlik die geskape gevolge. Die boek bevat 'n kommentaar op die ses skeppingsdae van Genesis (*Hexaemeron*), en eindig op die vyfde dag. In Boek IV behandel Eriugena die sesde skeppingsdag, die skepping van die mens. Dit word 'n uitgebreide bespreking van die menslike natuur. Boek V is die langste en het te make met die proses van terugkeer van alle geskape dinge tot hul oorsaak: God as ongeskapene wat nie skep nie, die vierde verdeling (Carabine 2000: 23-24).

In die *Periphyseon* word Grieks-Christelike en Latyns-Christelike geestelikheid op 'n sistematiese wyse byeengebring, met 'n stewige dosis oorspronklike denke daaraan toegevoeg. Die ganse werklikheid (*natura*) word in 'n samehangende Neoplatoniese kosmologie van uitgang en terugkeer geïntegreer. In die proses word nie alleen 'n sintese van Christelike geestelikheid daargestel nie, maar word die Neoplatoniese stelsel verder ontwikkel. Dus kon Eriugena aan die begin van Boek Vier van die *Periphyseon* na sy projek verwys as 'n *physiologia*, 'n studie van die natuur waarin *natura* beide die geskape natuur en die ongeskape Skepper insluit (Moran 2004: 2-3).

Heel aan die einde van die *Periphyseon* vertoon Eriugena 'n onrustige voorgevoel oor die ontvangs van sy grootse werk. Die geskiedenis sou hom korrek bewys, want die *Periphyseon* is ingesluit in veroordelings van 1050, 1059, 1210 en 1225. Dit is in 1681 deur Thomas Gale van Oxford vir die eerste keer gedruk, en nouliks drie jaar later is die *Periphyseon* op die Rooms-Katolieke *Index Librorum Prohibitorum*, die indeks van verbode boeke, geplaas. Eriugena se *magnum opus* is in 1865 deur Heinrich Joseph Floss as volume 122 van die *Patrologia Latina* gepubliseer, maar die *Periphyseon* sou tot die afskaffing van die Indeks in die 1960's deur die Roomse kerk as verbode behandel word (Carabine 2000: 23; Moran 2004: 5). Eriugena het dus dieselfde paadjie geloop as groot Platonies-Christelike denkers soos Origenes en Eckhart, wie se werke nadoods deur kerklike owerhede verban is (in Origenes se geval op imperiale aandrang).

2.2.5 Gedigte

Die gedigte van Eriugena is deels in Grieks en deels in Latyn geskryf, met 'n hele aantal wat aan Koning Karel opgedra is. In sy Latynse gedigte is Eriugena merendeels deur Vergilius beïnvloed, synde die digter waarmee hy die meeste vertrouwd was (Herren 1991: 99). Interessant genoeg het hierdie gedigte geleerdes gehelp met die datering van gebeure in Eriugena se lewe, want hulle het dikwels met groot Christelike feesdae saamgeval. Een van die bekendstes daaronder is die *Aulae siderea*, wat Neoplatoniese temas bevat (Carabine 2000: 15). Die gedigte kan in drie klasse ingedeel word: langer gedigte wat die vernaamste Christelike misteries behandel, verweef met gebeure in Karel se lewe; korter

gedigte wat as voorwoorde tot sommige van Eriugena se teologiese werke en vertalings dien; en kort epigramme oor 'n verskeidenheid temas. Sy langer gedigte is vir Kersfees en Paasfees geskryf, en behandel dus die groot gebeure van die Christelike godsdiens: die Inkarnasie, die geboorte van Christus, die Kruisdood, die Opstanding, en die berowing van die hel (Herren 1991: 94, 103).

Die *Aulae sidereae* is volgens verskeie geleerdes geskryf vir die inwyding van die Notre Dame-kerk te Compiègne in 875 of 877, wat dit heel aan die einde van Eriugena se lewe sou plaas. Dit beskryf 'n harmonieuse heelal wat eerstens in die verstand van God bestaan: alle tye en plekke is vervul met die Woord van God, sodat die ganse heelal die simbole van Christus se geboorte vertoon (Herren 1991: 97, 105). In sy latere gedigte transformeer Eriugena die tradisionele Christelike etos met die Neoplatoniese konsep van *theoremata*, die goddelike vorme in die Woord waardeur die heelal gedig word. Dit weerspieël die eerste drie verdelings van die werklikheid volgens die *Periphyseon*: God as skepper, die ewige vorme, en die geskape wêreld, insluitend die mens. Die laaste verdeling, God as uiteinde, is onuitspreeklik en kan dus nie in poësie verwoord word nie (Herren 1991: 106).

2.2.6 Chronologie

In chronologiese volgorde sien Eriugena se geskrifte wat tans as eg beskou word soos volg daar uit, met hul benaderde datums van opskrifstelling (O'Meara 1988: 221-222):

851	<i>De divina praedestinatione</i>
859/60	<i>Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum</i>
860-2	<i>Versio operum San Dionysii Areopagitae</i>
	<i>De caelesti ierarchia</i>
	<i>De ecclesiastica ierarchia</i>
	<i>De divinis nominibus</i>
	<i>De mystica theologia</i>
	<i>San Dionysii epistolae</i>
862-4	<i>Maximi Confessoris Ambigua ad Johannem, latina interpretatio</i>

- 862-4 *De hominis opificio*
- 864-6 *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium una cum latina
interpretatione Ioannis Scotti Eriugena*
- 864-6 *Periphyseon (De divisione naturae)*
- 865-70 *Expositiones in ierarchiam coelestem*

2.3 Bronne

Verskeie geestelik-intellektuele strominge het op Eriugena ingewerk, wat hy in die *Periphyseon* tot 'n enkele harmonieuse stelsel verwerk het. Aan die begin van Eriugena-navorsing in die negentiende eeu is daar gemeen dat hy toegang tot tekste van Plotinos, Proklos of Porphyrios gehad het, maar meer onlangse navorsing toon duidelik dat Eriugena nie direkte kennis van enige van die 'heidense' Neoplatoniste gehad het nie. Die vernaamste direkte invloede wat uitgewys kan word, is die volgende (Carabine 2000: 20-21; Moran 2003: 3, 6,7):

- (i) Plato: 'n gedeelte van die *Timaeus* in 'n Latynse vertaling;
- (ii) Boethius: die *Opuscula sacra* oor die Drie-eenheid, en moontlik sy *Consolationae de Philosophia*;
- (iii) Die Latynse kerkvaders Augustinus (veral sy *De Genesi ad litteram*), Ambrosius, Isidorius, Hieronimus en andere;
- (iv) Die Griekse kerkvaders Origenes (*De Principiis*, wat 'n Latynse vertaling is van sy *Oor Eerste Beginsels*), Hilarius van Poitiers, Dionysios, Epiphanius, die Kappadosiërs en Maximos.
- (v) Die Latynse liberale kunstetradisie van Cicero, Macrobius, Martianus Capella en Cassiodorus.

Dit behoort genoem te word dat meeste van die Latynse en Griekse Christelike skrywers wat Eriugena bestudeer het, in die Platoniese tradisie gestaan het. Indien die gang van die Westerse wysbegeerte 'n voortsetting is van die debat tussen Plato en Aristoteles, soos daar soms gesê word, staan Eriugena nader aan Plato se kant daarvan. Hoewel Augustinus sy vernaamste Latynse bron was, het hy dikwels die Griekse kerkvaders in

teenstelling met Augustinus aangehaal. Soms het hy selfs verklaar dat Augustinus nie bedoel wat hy gesê het nie, en het hy die Latynse vader opsetlik wanvertolk met die doel om hom in lyn met die Oosters-Christelike denkers te bring (Carabine 2000: 21). So 'n strategie getuig daarvan dat Eriugena nie 'n blote navolger van gesaghebbende bronne was nie, sy ongetwyfelde bewondering en respek vir hulle ten spyt.

Alhowel Aristoteles slegs 'n indirekte invloed op Eriugena uitgeoefen het, was dit nietemin 'n belangrike een. Dit is teweeggebring deur middel van die *Categoriae decem* ('n pseudo-Augustiniaanse parafrase van sy *Kategorieë*), die *Isagoge* van Porphyrios, vertalings en kommentare van Boethius, en die werke van Maximos die Belyer (Carabine 2000: 20). Veral die *Categoriae decem* het 'n aansienlike rol gespeel om logika in die teologiese besprekings van die Frankiese koninkryke van die negende en tiende eeue in te voer. Dit is aanvanklik bekendgestel deur Alcuin van Tours, wat self 'n werk oor logika geskryf het. Deur hom en Eriugena is Aristoteliaanse logika aan die skool van Auxerre oorgedra (McKitterick 1983: 287). Voorts is Aristoteles se belangrike onderskeid tussen siel (*psukhê*) en gees (*pneuma*), wat saamhang met die onderskeid tussen sintuiglike waarneming en kontemplatiewe denke, deur Plotinos oorgeneem (Oosthuizen 1974: 101), en later ook deur Eriugena.

Verdere indirekte invloede op Eriugena sluit in die Hellenisties-Joodse denker Philo van Alexandrië, die Neoplatonisme wat hy van Griekse en Latynse Christelike bronne bekom het, en die Latyns-Christelike denker Marius Victorinus. Daar moet in gedagte gehou word dat die term 'Neoplatonisme' 'n moderne skepping is; soos die Neoplatoniste voor sy tyd het Eriugena homself bloot as 'n beoefenaar van die ware filosofie (*vera philosophia*) beskou (Moran 1989: 104). Vervolgens word daar in meer besonderhede na hierdie bronne gekyk, eerstens na Plato en dan die Neoplatonisme omdat hulle so 'n deurslaggewende invloed op bykans al die direkte bronne van Eriugena uitgeoefen het.

2.3.1 Plato

Daar kan met stelligheid verklaar word dat die Westerse wysbegeerte as ‘n self-oordenkende aktiwiteit met Sokrates en sy volgeling Plato begin het. In sy *Timaeus* hou Plato ‘n kosmologie voor wat volgens Grieks-Christelike denkers soos Basilios en Gregorios van Nazianzen in harmonie met die skeppingsverhaal van Genesis is (Sheldon-Williams 1967: 439). Eriugena sou opmerk dat Plato deur die sigbare werklikheid gelei is om die Skepper te ontdek, omdat die skepping ‘n sakrament en teken van die Godheid is (*Per* III 724; Carabine 2000: 55).

Die Platoniese kosmologie word deur ‘n stoere dualisme gekenmerk. Daar is enersyds ‘n sintuiglik gegewe wêreld van beweging, verandering en verganklikheid. Dit kan deur die sintuie waargeneem word, maar sodoende word slegs ‘n mening (*doxa*) bekom en nie ware kennis (*epistêmê*) nie. Andersyds is daar die wêreld van Idees (*eidōs*), wat ewig, onveranderlik en onvernietigbaar is. Dit kan deur die denke, of gees, aanskou (*blepein*) word, waardeur ware kennis bekom word. Wat is die verwantskap tussen die twee wêrelde? Die antwoord is deelname: die verskynsels het deel aan (*metechein*) die Idees. Volgens die *Timaeus* dien die Idees voorts as modelle of patrone waarvolgens die kosmos geskape word – ‘n siening wat groot invloed op die vroeg-Christelike denkers sou uitoefen (Dreyer 1975: 92-94). Ook Eriugena sou van die Platoniese Ideëleer gebruik maak om sy kosmologie te ontwikkel, soos verderaan aangetoon sal word.

In Plato se kosmologie kom ‘n dialektiek van syn en nie-syn tot stand. Aan die een uiterste is die Idees, wat buitekant ruimte en tyd is, en wat die enigste ware syn is. Aan die ander uiterste is leë ruimte, wat blote moontlikheid is, oftewel nie-syn. Die sintuiglik waarneembare verskynsels bevind hulle in ‘n tussengebied tussen hierdie uiterstes: hulle is werklik insover hul aan die Idees deel het, en hul is onwerklik insover hulle in nie-syn bestaan. Tussen die Idees en die stoflike sfeer word die Wêreldsiel aangetref, wat as draer van die rede (*logos*) die stof laat deelneem aan die Idees. Gevolglik word siel met lewe gelykgestel (beide dien as vertaling vir die Griekse *psyche*), en word die kosmos as ‘n lewende wese beskou (Dreyer 1975: 100).

Soos sy kosmologie vertoon Plato se antropologie (of mensleer) 'n dualistiese inslag. Die mens bestaan uit twee dele wat radikaal verskil, naamlik 'n siel wat aan die wêreld van Idees deelneem, en 'n liggaam wat deel van die sintuiglik waarneembare wêreld is. Die siel is ewig en onsterflik, is die beginsel van lewe en beweging, en is die draer van die rede. Daarenteen is die liggaam sterflik en verganklik, en is dit die beginsel van noodwendigheid (Dreyer 1975: 102). Hierdie mensbeskouing sou 'n enorme invloed op die Christelike denke uitoefen, en Eriugena sou geen uitsondering hierin wees nie.

Naas sy kosmologie en antropologie het Plato deur sy Godsbeskouing 'n blywende invloed op die Grieks-Christelike denke uitgeoefen. In sy *Parmenides* skryf Plato dat die Een anderkant die tweedeling van syn en nie-syn is. Dit impliseer dat God anderkant denke en spraak is – 'n konsep wat deur Plotinos verder ontwikkel sou word. Dus kan Plato as die vader van die apofatiese mistiek in die Weste beskou word (Lossky 1978: 24). Dit is verder moontlik, soos deur Corsini en Gersh aangevoer is, dat die Pseudo-Dionysios deur Plato se *Parmenides* beïnvloed is in sy bespreking van die goddelike name (Moran 1989: 216).

2.3.2 Neoplatonisme

Daar is al geskryf dat die Neoplatonisme van Plotinos 'n teologie op soek na 'n godsdiens was, totdat dit deur die Christendom ontdek is (Feibleman 1959: 138). Inderdaad het die Neoplatonisme meer as enige ander geestelik-intellektuele stroming van die oudheid 'n invloed op die Christelike denke uitgeoefen, veral op die Grieks-Christelike teologie. Omdat Eriugena in soveel opsigte aansluiting by hierdie tradisie sou vind, sal dit die moeite loon om in meer besonderhede na die Neoplatonisme te kyk, en meer bepaald na die denke van Plotinos. In sy *Enneade* het Plotinos op 'n diepsinnige wyse die metafisiese grondslae van die Neoplatonisme gelê. Vir Plotinos is die Een wat anderkant alle denke en spraak is, die eerste hipostase van die Godheid. Die Een is anderkant syn en intellek; dit gaan alle dinge vooraf en is tegelyk immanent in alle dinge. Al ons spraak omtrent die Een is gewortel in dinge onderkant die Een. Konsepte kan slegs op die Een toegepas word insoverre die Een die oorsaak van all dinge is (Mahoney 2002: 80-81).

Die tweede hipostase is die goddelike Gees of Intellek (*nous*), wat insgelyks anderkant die reikwydte van die rede (*dianoia*) is. Kennis (*gnosis*) volgens die Intellek is dus op 'n hoër vlak as kennis (*epistêmê*) volgens die rede. Plotinos se volgeling Porphyrios het die taak te beurt geval om te beskryf hoedat die Intellek opwaarts in die Een ingetrek word (Armstrong 1991: 14). Omdat die Gees die totaliteit van die Idees of Vorme omvat, dien dit as argetipe vir die fisiese wêreld. Elke sintuiglik waarneembare synde het dus 'n prototipe in die verstaanbare sfeer. Die verstaanbare sfeer is begrens, sodat daar presies ewe veel intellektueel verstaanbare syndes as sintuiglik waarneembare syndes is (Oosthuizen 1974: 104-106).

In Plotinos se kosmologie oorpeins die Intellek die Een, waardeur die Siel (*psukhê*) voortgebring word. Die Siel is die derde hipostase, en soos die vorige twee is dit goddelik en verstaanbaar. Op sy beurt oorpeins die Siel die Intellek en bring dit die kosmos voort. As voortbrenger en regeerder van die stoflike wêreld vorm die Siel die stoflike syndes volgens die prototipes in die Gees. Die Universele Siel (*psukhê tou pantos*) omvat die natuur (*physis*) en vorm dus een uitstraling vanuit die Een via die Gees. Wat is die posisie van die individuele siel in hierdie skema? Dit neem 'n tussenposisie tussen die Universele Siel en die natuur in, sodat dit raakpunte met beide vertoon. Daar is drie soorte siele: goddelik, rasideel en vegetatief. Hulle verskil grondliggend van mekaar, maar sluit nogtans by mekaar aan. Daar is dus 'n kontinuïteit en hiërgie van syn tussen die Een, die Gees en die Siel (Oosthuizen 1974: 112-115, 120-121, 143-144).

Om volmaaktheid in die kosmos te verseker, moet 'n grens vasgestel word, en vir Plotinos is hierdie grens Stof, of materie (*hule*). Stof is suiwer passiwiteit en heeltemal vreemd teenoor die Siel, hoewel dit deur die Siel voortgebring word. Die Siel is die skakel tussen die nie-stoflike en stoflike wêreld, oftewel die middelaar tussen Gees en Stof. Omdat Stof nie hipostaties is nie, is dit nie-verstaanbaar en slegs in 'n afgeleide sin werklik. Daar is dus 'n breuk in kontinuïteit tussen die goddelike hipostases en Stof, sodat Plotinos se stelsel as 'n gekwalifiseerde dualisme beskou kan word (Moore 2001: 6; Oosthuizen 1974: 83-84). Nogtans meen Lossky (1978: 24) dat daar by Plotinos 'n mate

van kontinuïteit tussen die Een en die wêreld via die Intellek of Gees is, terwyl die Christelike Drie-eenheid 'n radikale breuk met die hele geskape orde, beide verstaanbaar en waarneembaar, verteenwoordig.

Die belangrikste kenmerk van Stof is dat dit ten volle onbepaald (*aoristos*) en ten volle oneindig (*apeiros*) is. Omdat Stof die laaste uitstraling van die Een verteenwoordig, kan dit gesien word as die punt waar die krag van die Een tot 'n einde kom. Stof is dus vir Plotinos nie-syn (*me on*). Omdat dit 'n afwesigheid van Vorm behels, kan Stof slegs geken word as 'n beeltenis of skaduwee, soos Plato geleer het. Die negatiewe ontologie van Stof is egter nie al nie: Stof is ook die beginsel van die kwaad (*to kakon*) – dit is die uiteinde waaruit niks meer kan ontstaan nie, sodat Plotinos kan verklaar dat Stof 'n noodsaaklike kwaad is. Die teenpole van Goed en Kwaad word verteenwoordig deur die teenpole van Gees en Stof (Oosthuizen 1974: 127, 131-134). Hierdie negatiewe houding van die Neoplatonisme jeens die stoflike wêreld is veral vanaf die vierde eeu deur die Grieks-Christelike teoloë beveg. Met sy siening van die geskape werklikheid (beide verstaanbaar en waarneembaar) as teofanie, neem Eriugena insgelyks 'n meer waardeerende houding teenoor die stoflike sfeer in.

In die vroeë eeue van die Christelike era is daar nie die onderskeid tussen filosofie en teologie getref wat later fatsoenlik geword het nie, net so min as wat daar tussen teologie en geestelikheid onderskei is. Dus sien een van Plotinos se volgelinge, Proklos, filosofie en teologie nie as mededingend nie, maar as aanvullend. Hy het uitgebrei op hierdie siening van komplementariteit in sy kommentare op Plato se dialoë (Dillon 1991: 67-70). Eriugena sou hierdie vereenselwiging van ware filosofie en ware teologie heelhartig aanvaar. Verder wys Armstrong (1991: 12) daarop dat daar so min oor gebed in die *Enneade* van Plotinos voorkom juis omdat dit gebed is, volgens 'n definisie van gebed as 'n verheffing van die hart en verstand tot God. Soos al die groot religieuse denkers van die oudheid, het Plotinos nie tussen hart en verstand onderskei nie. In die Oosterse Christendom word daar verwys na die 'verstand in die hart', wanneer die hart (*kardia*) en die gees (*pneuma*) verenig word deur die genade van die doop (Lossky 1991: 201).

Die invloed van die Neoplatoniste Plotinos, Porphyrios en Proklos op Eriugena is oorwegend deur middel van sy blootstelling aan Griekse en Latynse teoloë soos Basilios, die twee Gregoriosse, Dionysios, Maximos, Ambrosius en Augustinus ervaar. Die Neoplatoniese konsep van uitgang en terugkeer is soos volg deur Proklos opgesom: “Elke gevolg bly in die oorsaak daarvan, gaan van dit uit, en keer daarheen terug”. Dit dui op ‘n ontologiese skenking van syn en ‘n kosmiese insameling van die ganse werklikheid, oftewel ‘n dialektiek van skepping en verlossing (Rorem 1987: 134). Eriugena vind verder aanklank by die Neoplatonisme wanneer hy aanvoer dat die verhaal van skepping en sondeval in Genesis nie noodwendig ‘n tydspanne het nie (Meyendorff 1996: 61).

Volgens Stephen Gersh kan daar in die Christelike Neoplatonisme twee strominge onderskei word, te wete die Plotinos-Augustinus stroom en die Iamblikos-Dionysios stroom. Ingevolge hierdie beskouing strek laasgenoemde vanaf die Alexandrynse skool, waarvan Origenes die vernaamste verteenwoordiger was, tot by Eriugena (Gersh 1978: 4-5). Eriugena vernuwe die Neoplatoniese tradisie van uitgang en terugkeer met sy eie struktuur van verdeling en vereniging. Verder ‘verchristelik’ hy die Neoplatoniese rangskikking van die kosmos in ‘n hiërargie van syn, deur sy aandrang dat die intermediêre hiërargieë (byvoorbeeld engele) nie in die weg van ‘n verhouding tussen God en die menslike siel staan nie. In navolging van Dionysios sien Eriugena die hiërargieë as goddelike wilsuiting of teofanieë, waardeur die menslike verstand direk tot God kan dring (Moran 1989: 106-107, 120-121). Soos wat die geval is by die Kappadosiërs, Dionysios en Maximos kan Eriugena eerder beskou word as ‘n Christen wat in Neoplatoniese terme gedink het as wat andersom die geval was.

2.3.3 Augustinus

In gemeen met al die Latynse skrywers vanaf die vroeë Middeleeue tot die hoogbloei van die Skolastiek is Eriugena diepliggend deur Augustinus beïnvloed. Die invloed van Augustinus op Eriugena kan vergelyk word met dié van Plato op Plotinos: veel dog aangepas (Carabine 2000: 20). Onder die konsepte wat die Ier van die groot Latynse teoloog geërf het, tel die volgende: die onderskeid tussen die veles wat glo en die

weiniges wat verstaan; die aandrang dat beide ware rede en gesag tot wysheid lei; die metafisika van lig; die strukture van die menslike siel wat die Drie-eenheid weerspieël, soos die patroon syn-lewe-intellek; en die werking van die Woord in die menslike siel. Deurentyd pas Eriugena egter sy voorganger se denke aan by sy eie idealistiese, intellektualistiese benadering, en op bepaalde punte soos die liggaamlike en die seksuele verskil hy heeltemal van Augustinus (Moran 1989: 111-115). Daar is by Eriugena geen sprake van onkritiese aanvaarding nie, soos dit 'n denker met integriteit betaam.

Soos Augustinus sien Eriugena die Platoniese idees nie as bestaande in sigself nie, maar as bevat in die goddelike verstand. Hierdie wysiging van Plato se denke kan teruggevoer word na Philo van Alexandrië, vir wie die idees in die goddelike Logos bestaan. Augustinus het hierdie gedagtegang tot volle ontwikkeling gevoer (Balás 1966: 35). Hoewel Augustinus wesenlik deur die Neoplatoniese teologie beïnvloed is, het Eriugena die apofatiese gevolgtrekkings daarvan heelwat verder gevoer. Sy meer radikale aanslag is stellig vergemaklik deur die feit dat hy nie biskoplike verpligtinge soos Augustinus gehad het nie. Nogtans het Eriugena homself nooit op enige grondliggende wyse as afgeskei van sy Latynse voorganger beskou nie (Armstrong 1991: 21). Dat hy in die praktyk weens sy voorkeur vir die Grieks-Christelike denkwysse soms wesenlik van Augustinus afgewyk het, sal in die loop van hierdie verhandeling aangetoon word. Daar is nietemin een belangrike aspek waarmee Eriugena met die Latynse teoloog en teenoor die Griekse denkers saamstem, naamlik die idee van geskape essensies waardeur die Godheid skeep, in stede van skepping by wyse van ongeskape goddelike energieë (Lossky 1991: 96).

2.3.4 Die Grieks-Christelike denkers

Onder die denkers wat gereken word as Grieks-Christelike Platoniste tel die Alexandriërs Clement en Origenes; die Kappadosiërs Basilios van Caesarea, sy vriend Gregorios van Nazianzen en sy broer Gregorios van Nyssa; die Pseudo-Dionysios; Maximos die Belyer; en Eriugena. Hul houding jeens 'heidense' geleerdheid was een van beheerde aanvaarding, sodat hul nie gehuiwer het om Platoniese aspekte soos die ewigheid van die

kosmos, die goddelikheid van die menslike siel, en die siening van die stoflike as boos te verwerp nie (Sheldon-Williams 1967: 425-426). Wanneer Sheldon-Williams redeneer dat die genoemde figure óf Christene was wat Platonies gedink het óf Platoniste wat Christelik gedink het, slaan hy egter die bal mis. Dit moet nie uit die oog verloor word nie dat meeste van hulle gesagsposisies in die Oosters-Christelike kerk beklee het, en dat hul oortuigings gevolglik meer Christelik as Platonies was. Só was Clement, Basilios, en die twee Gregoriosse biskoppe; Origenes was 'n priester; Maximos was 'n monnik en moontlik ook Pseudo-Dionysios. Die uitsondering is Eriugena, wat stellig die mees Neoplatoniese denker onder hulle was.

Vir die Grieks-Christelike teoloë is die mistieke ervaring een wat verlig word deur oorpeinsing van die Skrif en wat gevoed word deur die misteries² van die Kerk (Bouyer 1990: 173). Volgens hierdie mistieke tradisie word drie stadiums in die opvaart van die siel na God onderskei: suiwering, verligting, en vervolmaking. Die eerste stadium behels beoefening van die praktiese deugde (*praxis*) deur sedelikheid; die tweede stadium behels verwerwing van die teoretiese deugde (*theoria*) deur oorpeinsing; en in die derde stadium word die siel met God verenig (*theologia*). Verligting bereik die siel deur twee kanale: die Skrif en die natuurlike verskynsels. Die wêreld is gevorm volgens die Vorme in die verstand van God, en dus lei 'n behoorlike begrip van die skepping tot kennis van die verstand van God en derhalwe tot kennis van God self (Sheldon-Williams 1967: 426-429). Dit wil voorkom asof Sheldon-Williams op hierdie punt ook mistas: volgens die Oosters-Christelike apofatiese teologie kan 'n studie van natuurlike verskynsels hoogstens lei tot 'n besef *dat* God is, maar nie *wat* God is nie. Eriugena sou dwarsdeur die *Periphyseon* hierdie denkwysse volg.

'n Belangrike gemeenskaplikheid tussen die 'heidense' Platoniste en die Grieks-Christelike denkers is hul opvatting van die universele natuur as 'n rus-in-beweging of beweging-in-rus bestaande uit drie aspekte: die ewig blywende Eerste Beginsel (*monê*); 'n uitgang daarvan deur die Vorme tot in hul gevolge (*proodos*); en 'n terugkeer van die

² In die Oosterse Christendom word die term 'misteries' bo 'sakramente' verkies omdat dit na die supra-rasionele aard van die rituele handeling verwys.

gevolge deur die Vorme tot die Eerste Beginsel (*epistrophê*). Hierdie triade is ‘verchristelik’ deur Dionysios en sy opvolgers tot die skema *ousia, dunamis, energeia*: syn, krag, werking. Sodoende word voorsiening gemaak vir skepping uit vrye wil deur God eerder as ‘n tydlose uitstroming, soos in die Neoplatonisme aangetref word. Dit sou later deur Eriugena in ‘n uiterste vorm gestel word: deur alle dinge te skeep, skeep God homself in alle dinge. Hoewel die eerste drie verdelings van die werklikheid as aspekte van God gesien kan word, handhaaf Eriugena die transendensie van God onder die vierde verdeling (Sheldon-Williams 1967: 430-431, 532).

‘n Kardinale aspek van die Grieks-Christelike teologie is die onderskeid wat tussen die essensie en die energieë van die Godheid getref kan word. Die goddelike name openbaar die goddelike energieë wat na ons neerdaal, maar Sy essensie bly ontoeganklik. In aansluiting hierby word ‘n apofatiese benadering nie slegs teenoor God nie, maar ook ten opsigte van die geskape wêreld aangetref. Soos Basilios dit gestel het, kan die geskape essensies nie in konsepte uitgedruk word nie, want daar is altyd ‘n ‘irrasionele neerslag’ anderkant konseptualisering. Geen deelname is moontlik aan die goddelike essensie of hipostases nie, maar wel aan Sy energieë. Hierdie ongeskape energieë, wat identies is met die goddelike genade, is trouens die bestaanswyse van die Drie-eenheid buitekant die ontoeganklike goddelike essensie (Lossky 1991: 33, 70, 73). Die leer van ongeskape energieë is stellig die vernaamste verskilpunt tussen die Oosters-Christelike denke en Eriugena, vir wie die Godheid skeep deur middel van geskape oorsake (sy tweede verdeling van *natura*).

2.3.4.1 Origenes

Origenes het sy leermeester Clement vroeg in die derde eeu as hoof van die katkisasieskool in Alexandrië opgevolg. Met sy hoofwerk *De Principiis* (Oor eerste beginsels) het hy die Christendom vir die eerste keer van ‘n sistematiese teologie voorsien. Met sy allegoriese benadering tot skrifuitleg het hy die grondslag gelê vir die Alexandrynse teologiese tradisie (Walker 1959: 73-77). Alhoewel Origenes deurentyd aangedring het op skrifgetrouheid in alle spekulatiewe denke, is hy diepliggend deur die

Platoniese tradisie beïnvloed. In sy teologie kombineer hy Plato se historiese of dialektiese spanning tussen die goddelike en die stoflike in die mens met Plotinos se beskouing van die siel as wesenlik goddelik. Volgens Origenes is beide die mensdom en die kosmos produkte van God se skeppende krag. Gevolglik is die siel nie op sigself goddelik nie, behalwe in die sin dat dit oor die potensiaal beskik om die goddelike beeld waarvolgens dit in die begin geskape is, te verwesenlik. Die mens se bestemming is dus nie om 'n inherente goddelike natuur te vervolmaak nie, maar om 'n beeld van God te verwesenlik (Moore 2001: 9). By hierdie 'verchristeliking' van 'n Platoniese beskouing sou Eriugena in sy antropologie aanklank vind.

In aansluiting by die Platoniese tradisie aanvaar Origenes dat die waarneembare wêreld 'n weerspieëling van die verstaanbare wêreld is. God is onveranderlik, anderkant ruimte en tyd, en onafhanklik van die wêreld, hoewel Hy dit deur sy goedheid skep. In die ontologiese hiërargie moet dit wat voortgebring word minderwaardig wees teenoor dit wat voortbring. Die Seun/Logos word ewigdurend uit die Vader verwek, en dien as bemiddelaar tussen die Skepper en die geskape natuur (Chadwick 1967: 188-189). Eriugena aanvaar hierdie siening van Christus as die skakel of bemiddelaar tussen die ongeskape en geskape nature.

Soos met die meeste Grieks-Christelike denkers die geval sou wees, huldig Origenes 'n meer positiewe siening van die stoflike of liggaamlike element as wat die geval in die Platoniese tradisie is. Die liggaamlike element hoef nie deur die siel agtergelaat te word nie, maar moet eerder getransformeer word tot 'n geestelike liggaam. Met só 'n geestelike liggaam kan die unieke individualiteit van die persoon, die siel, bewaar word. Verlossing behels dus 'n skeppende bemoeienis met die stoflike wat die grondslag van die geskape menslike natuur is (Moore 2001: 9-10). Ook Eriugena sou 'n transformasie van die stoflike liggaam tot 'n geestelike liggaam tydens die terugkeer na God voorstaan, en die gepaardgaande behoud van die siel se individualiteit eerder as 'n absorbering daarvan in die Godheid.

‘n Belangrike bydrae van Origenes is dat hy die eerste Christendenker geword het om onomwonde die leer van skepping vanuit niks (*creatio ex nihilo*) voor te hou; sy voorgangers Philo, Justinos en Clement was dubbelsinnig in dié verband. God skep die wêreld nie vanuit relatiewe nie-syn nie, maar vanuit absolute nie-syn (Chadwick 1967: 189). Hierdie leerstuk sou fundamenteel in die Oosters-Christelike metafisika word. Anders as by sy Alexandrynse voorgangers speel die Platoniese Ideëleer nie ‘n verneme rol in Origenes se denke nie (Chadwick 1967: 190).

Soos sy Platoniese voorgangers is Origenes van mening dat elke siel oorspronklik deur God in ‘n suiwer geestelike toestand geskape is. Eers later het siele in die stoflike sfeer vlees aangeneem weens ‘n foutiewe beoefening van hul vrye wil. Die siel se doelwit is dus nie om ‘n vergete goddelikheid te her-ken nie, maar om te onthou dat dit volgens die beeld en gelykenis van God geskape is. In *De Principiis* gebruik Origenes die biologiese metafoor van ‘sade van herstel’ om aan te dui dat verlossing nie ‘n eensklapse gebeurtenis is nie, maar ‘n uitgerekte groeiproses (Moore 2001: 11-12). Hierdie aspek van ‘n langdurige groei na die Godheid wat in die hiernamaals voortduur, is ‘n tema wat veral deur Gregorios van Nyssa aangespreek sou word, en wat Eriugena sou oorneem.

Met Origenes begin die ‘verchristeliking’ van die Neoplatonisme in alle erns. Hy sou een van die invloedrykste denkers van die Oosterse Christendom word, hoewel sy denke soos dié van Eriugena ná sy leeftyd onder kerklike sensuur sou deurloop. Vir Origenes vorm die geskape geestelike wesens, dit wil sê engele en menslike siele, deel van die verstaanbare wêreld teenoor die waarneembare wêreld (Balás 1966: 35), en hierby sou Eriugena aansluiting vind. Beide denkers was voorts van mening dat die skepping ‘n ewige eerder as ‘n tydsgebonde daad van God is, en vir beide ontstaan die stoflike wêreld en die siel se liggaam weens die siel se val. Verder redeneer Eriugena soos Origenes dat alle geestelike wesens of intellekte een in wese met God is (Moran 1989: 108). Beide Origenes en Eriugena kan gekritiseer word dat hulle in laasgenoemde opsig die onderskeid tussen ongeskape en geskape nature ondermyn, en in die rigting van panteïsme neig.

Ten spyte van Origenes se kerlike verdoemenis tydens die vyfde ekumeniese konsilie in die sesde eeu, op aandrang van die Bisantynse Keiser Justinianos, kon die groot Alexandrynse denker se invloed nie weerhou word nie. Sy teologie is in 'n aangepaste vorm voortgesit deur die Kappadosiërs, veral Gregorios van Nyssa (Chadwick 1967: 192). Deur Gregorios sou Origenes ses eeue later 'n merkbare invloed op Eriugena uitoefen. In sy antropologie en kosmologie vind Eriugena volgens Meyendorff (1996: 70) eerder aanklank by Origenes as by die Griekse teoloë wat hy aanhaal. Vir laasgenoemde denkers dien apofatiese teologie om die ontologiese breuk tussen Skepper en skepping aan te dui, terwyl Origenes en Eriugena 'n ontologiese kontinuïteit voorstaan. Hierdie kritiek is myns insiens ongegrond, want Origenes het deurentyd beklemtoon dat slegs God ewigdurend en ongeskape is, terwyl die mensdom geskape is (Moore 2001: 12). Sover dit Eriugena betref, het hy juis apofatiese teologie in die tradisie van Pseudo-Dionysios ingespan om die transendensie van die Godheid te beklemtoon, soos verderaan aangetoon sal word. Dit word nietemin toegegee dat Eriugena as gevolg van sy onvermoë om tussen die essensie en energieë van God te onderskei in die rigting van ontologiese kontinuïteit tussen God en skepping neig (Ready s.j.: 9).

2.3.4.2 Gregorios van Nyssa

Vir Eriugena vorm die Grieks-Christelike teoloë wat hy vertaal en bestudeer het, 'n verenigde denksisteem. Onder hulle beskou hy Gregorios van Nyssa as die grootste, gelyk in status aan Augustinus onder die Latynse teoloë. Gregorios was die jonger broer van Basilius die Grote, en het vanaf ongeveer 331 tot 394 in Klein-Asië geleef. Hy was biskop van Nyssa, hoewel hy getroud was.³ Die twee broers en hul vriend Gregorios van Nazianzen se leer oor die Drie-eenheid is tydens die tweede ekumeniese konsilie in 381 as ortodoks bevestig. Gregorios word beskou as die diepsinnigste denker onder die Kappadosiërs, en die een wat die naaste aan die denke van Origenes staan. Verdere direkte invloede op hom sluit in Plotinos, Aristoteles, en die Stoïsyne (O'Meara 1988: 75-77; Sheldon-Williams 1967: 447).

³ In die historiese Christendom was biskoppe tradisioneel selibaat, 'n gebruik wat tot vandag in die Ortodokse en Rooms-Katolieke kerke voortgesit word.

Gregorios is 'n belangrike skakel in die Platonies-Christelike mistieke tradisie, wat hy transformeer en verweef in sy sintese (Balás 1966: 164). Terwyl sy broer Basilios die ses skeppingsdae van Genesis (die *Hexaemeron*) letterlik vertolk, sien Gregorios dit as 'n filosofie van die siel, met die vervolmaakte skepsel (*teleion*) as die uiteinde van ewolusie. Vanuit die enkele wilsuiging van die goddelike skepping buite tyd spruit plotseling die seminale (*spermatikai*) moontlikhede van dinge, wat sonder verdere goddelike ingrype ontplooi tot al die verskynsels wat die wêreld saamstel (Sheldon-Williams 1967: 447). Hierdie leer van Gregorios kan as 'n Christelike ewolusionêre standpunt beskou word (Kalomiros 1993: 6-7).

Die skepping van die mens word deur Gregorios bespreek in sy *De hominis opificio*, waarin hy 'n Christelike weergawe verskaf van die Neoplatoniese tema van die siel se neerdaling en terugkeer. Daarvolgens is die mens die enigste skepsel wat tot beide die verstaanbare en waarneembare wêreld behoort, as rasionele siel tot die eerste en as dier tot die tweede. Hy is dus 'n grensgeval (*methorios*) en 'n oorgangswyse van die een sfeer na die ander. Die mens is eers as 'n intellektuele, liggaamlose wese geskape, en daarna as die individuele Adam op die sesde dag. As Adam dra hy steeds die beeld van God, maar sy natuur weerspieël nou dit wat onderkant hom is sowel as dit wat bokant is (Sheldon-Williams 1967: 448-450). Ook Eriugena sou deurentyd aandring op die dubbele natuur van die mens, as beide dier en skepsel volgens die beeld van God.

Die siel se neerdaling word deur drie krisisse gekenmerk: haar eerste skepping in die verstaanbare wêreld volgens die beeld van God, haar tweede skepping in die waarneembare wêreld waar sy met drifte vir oorlewing geklee word, en haar sondeval weens die boosaardige drifte (*pathê kata kakian*). Dus vereis die terugkeer van die siel 'n omgekeerde beweging van suiwering, verligting, en vervolmaking in vereniging met God. Anders as in die Platonisme beteken dit nie dat die siel vergoddelik word nie, want sy was nooit goddelik nie. Vereniging met Christus as mens is moontlik, maar nie met Christus as God nie, want Hy is absoluut transendent (Sheldon-Williams 1967: 451-455).

Een van Gregorios se bekendste werke is sy *Lewe van Moses*, waarin hy die ‘Allegorie van die Grot’ in Boek 7 van Plato se *Politeia* en die vertelling van Moses se ontmoetings met God in die Bybelboek *Exodus* op ‘n harmonieuse wyse byeenbring (Turner 1995: 11, 17-18). In beide gevalle word daar volgens Gregorios ‘n dialektiek van opgang en neerdaling aangetref. Enersyds is daar ‘n opgang na ‘n briljante lig wat pyn en duisternis meebring – dit is ‘n duisternis van kennis (*gnosis*) en terselfdertyd van onwetendheid (*agnosia*). Teenoor hierdie opgang na ‘n skynende duisternis, is daar ‘n neerdaling na die duisternis van onkunde van diegene wat in die halwe lig van die grot vasgevang is.

Gregorios het die konsep van goddelike oneindigheid uiteengesit aan die hand van die drie teofanieë wat aan Moses gegee is. Die eerste teofanie is die brandende bos wat dui op Moses se verligting (*photagogia*), want God is waarheid en waarheid is lig. Deur sy verligting word Moses oortuig van die onderskeid tussen voorkoms (*phantasia*) en werklikheid, tussen dit wat is en dit wat nie is nie (oftewel syn en nie-syn). Die tweede teofanie is die donker wolk waar God is, wat by Berg Sinai aan Moses gegee is. God word nou in duisternis gesien, want in sy wese is Hy supra-sintuiglik en supra-intellektueel. Die besef van die goddelike onkenbaarheid is egter nie die einde van die geestelike reis nie, want ‘n derde teofanie is aan Moses gegee, waar hy God van agter sien. Vir Gregorios beteken dit dat God sonder perke is, en dat daar in God ‘n oneindigheid van syn, skoonheid en goedheid is. ‘n Geestelike proses van verligting na onkenbaarheid na oneindigheid vind sodoende plaas. Gregorios gaan hierin verder as beide die Platonisme en die Bybelse leer: omdat God oneindig is en die mens eindig, is die reis na God eindeloos (Meredith 1995: 70-77). Die opvatting van die goddelike oneindigheid en die oneindigheid van die siel se reis na God is met ywer deur Eriugena oorgeneem.

Vir Gregorios is God alleen ongeskape en dus onbeperk, onveranderlik en onkenbaar. Daarenteen is die mens as skepsel beperk en veranderlik. Die mens is geskape volgens die beeld van God, en is dus vry om te kies vir sonde of vir verlossing. Deur geloof kan daar tot God genader word: geloof stel ons in staat om in liefde met die onbegryplike verening te word. Hierdie deelname in die goddelike is ‘n oneindige reis, wat *epektasis*

(Grieks vir ‘uitreiking’) genoem word (O’Meara 1988: 78). Slegs in hierdie eindelose strewe na God kan kennis van God (*theognosia*) gevind word. Dit word veral bekom deur mistieke oorpeinsing (*mystikê theoria*) – Gregorios word die eerste denker wat hierdie terme as beskrywend van ‘n geestelike ervaring aanwend (Bouyer 1990: 176-177).

Van Gregorios het Eriugena konsepte oorgeneem soos die idee van stof as ‘n mengsel van liggaamlose kwaliteite; die oneindige groei van die siel in die hiernamaals; en die verdeling van die siel in twee geslagte weens die sondeval (Moran 1989: 116-117). Eriugena se ‘teosentriese antropologie’ is ook aan Gregorios ontleen, wat geleer het dat die konsep van die beeld van God dui op ‘n ‘goddelike vonk’ in die mensdom. Dit is hierdie goddelike aanwesigheid wat mense waarlik menslik maak, sodat wegval van God ‘n vorm van selfmoord is. Hierdie opvatting verskaf die ontologiese grondslag vir die leer van universele herstel, of *apokatastasis* (Meyendorff 1996: 59-60). Gregorios se vernaamste invloed op Eriugena is in sy antropologie, wat veral in Boek IV van die *Periphyseon* neerslag vind.

2.3.4.3 Pseudo-Dionysios

Deur sy vertaling van die volledige werke van Pseudo-Dionysios is Eriugena blootgestel aan dié diepsinnige denker se versoening van die Neoplatonisme, veral dié van Proklos, met die Christelike teologie. Naas die Neoplatonisme vind Griekse kerkvaders soos Gregorios van Nyssa neerslag in Dionysios se denke. Die lewensfeite van Dionysios is selfs nog meer onbekend as dié van Eriugena. Hy was waarskynlik ‘n Siriese monnik van die laat vyfde eeu, wat om onbekende redes die naam van die apostel Paulus se Atheense bekeerling aangeneem het. Hy was in die Christelike Ooste reeds in 532 bekend, soos blyk uit ‘n vergadering wat in Konstantinopel gehou is (Carabine 2000: 16). In die hiërargiese kosmologie van Dionysios vloei die ganse werklikheid vanuit die transendente, onkenbare Godheid afwaarts tot in die stoflike wêreld. Hierdie Christelik-Neoplatoniese teologie het netjies aangesluit by Eriugena se eie Neoplatoniese beskouinge, wat hy tevore van Augustinus en Boethius geërf het (Moran 1989: 51).

Die hele Dionusiese stelsel berus op die Neoplatoniese triadiese struktuur van die kosmos op alle vlakke. In terme van deelname word dit genoem ondeelneembaar (*amethektos*), deelneembaar (*methektos*), en deelnemend (*metekhōn*); in terme van beweging: *monê*, *proodos*, en *epistrophê*; en in terme van aksie: *ousia*, *dynamis*, en *energeia*. Dionysios se werke word insgelyks verdeel in katafatiese, simboliese en mistieke teologieë, waarin God as *monê*, *proodos* en *epistrophê* onderskeidelik behandel word. Dit vorm die onderwerpe van die *Goddelike Name*, die twee *Hiërargieë* en *Briewe*, en die *Mistieke Teologie* onderskeidelik (Sheldon-Williams 1967: 459-460). Ingevolge Dionysios se katafatiese teologie is die enigste verstaanbare name (*theonumiai noêtai*) van God dié van die Vorme (*noêta*). Die eerste daaronder is die Naam van die Goeie (*agathonumia*). ‘n Verdere variasie op die tema *monê-proodo-epistrophê* word hier aangetref, naamlik God as Wysheid, Krag en Vrede (Sheldon-Williams 1967: 461-462).

Wat nie altyd besef word nie, is dat die mistieke teologie van Dionysios deeglik skriftuurlik en sakramenteel begrond is. Gevolglik wyk hy op belangrike punte van die Neoplatonisme af, soos in die geval van vereniging met God (*henosis pros ton theon*): terwyl Plotinos die onsydige *to En* vir die Een gebruik, verkies Dionysios die manlike *ton Ena*. Verder behels die ‘wolk van onwetendheid’ vir Dionysios ‘n interpersoonlike gemeenskap van syn in liefde (*agape*), eerder as die Neoplatoniese *eros*. Vir die Neoplatoniste is God die Een anderkant veelvuldigheid, maar Dionysios neem ‘n meer radikale posisie in deur God te sien as anderkant Een sowel as veelvuldigheid (Bouyer 1990: 183-186). Dit is dus meer korrek om Dionysios te beskou as ‘n Christendenker wat Neoplatoniese terminologie gebruik het as andersom.

Dionysios open sy mees invloedryke werk, die *Mistieke Teologie*, soos volg (in Luibheid se vertaling, 1987: 135):

“Trinity! Higher than any being,
 any divinity, any goodness!
 Guide of Christians
 in the wisdom of heaven!
 Lead us up beyond unknowing and light,
 up to the farthest, highest peak
 of mystic scripture,

where the mysteries of God's Word
 lie simple, absolute, and unchangeable
 in the brilliant darkness of a hidden silence.
 Amid the deepest shadows
 they pour overwhelming light
 on what is most manifest.
 Amid the wholly unsensed and unseen
 they completely fill our sightless minds
 with treasures beyond all beauty."

Dit is insiggewend dat die term *mustikos* nie vir Dionysios die sielkundige verbintenis ingehou het wat hedendaags as 'mistiek' voorgehou word nie. Dit dui vir hom eerder op die verborge werklikheid anderkant konseptualisering, wat nie uiteengesit kan word nie maar slegs ervaar kan word (Sheldon-Williams 1967: 468). Ná hierdie aanroeping van die Drie-eenheid raai Dionysios die leser aan om als wat waargeneem en begryp kan word agter te laat, als wat is en als wat nie is nie, en om met begrip tersyde gestel opwaarts te strewe tot vereniging met Hom wat anderkant alle syn en kennis is. Hierdie is nie 'n dialektiese proses nie, maar 'n suiwering (*katharsis*). Apofatiese teologie lei vir Dionysios dus tot 'n mistieke vereniging met God eerder as kennis omtrent God. Die Oorsaak van elke sintuiglik waarneembare ding is self anderkant waarneming, en die Oorsaak van elke intellektueel peilbare ding is self anderkant peiling. God is nie slegs anderkant alle ontkenning nie, maar ook anderkant alle bevestiging (Pseudo-Dionysius 1987: 135, 140-141; Lossky 1991: 27-29).

Dionysios het sy konsep van die goddelike duisternis (*skotos*) van die Bybel eerder as van Platoniese bronne bekom. Hierdie duisternis behels nie 'n afwesigheid van lig nie, maar 'n oorfloed daarvan. God is die bron van lig en transendeer dus alle lig. Hy is ontoeganklik, onsigbaar, ontasbaar, en onnoembaar – dít is vir Dionysios die goddelike duisternis (O'Meara 1988: 67). As verdere aanduiding van Dionysios se Christelike inslag dien die feit dat sy drie fases van die siel se opwaartse beweging na God, naamlik suiwering, verligting en vereniging, weliswaar van Plotinos se woordeskat gebruik maak, maar dat dit met die drie stadiums van sakramentele inisiasie ooreenstem: doop, salwing,

en die Eucharistie.⁴ Dat sy filosofiese denke nie van sy teologiese oortuigings losgemaak kan word nie, blyk daaruit dat al die Griekse manuskripte Dionysios se werke in die volgende volgorde plaas: eers die *Hemelse Hiërargie* wat as grondslag dien, dan die *Kerklike Hiërargie* wat daarop gebaseer is, gevolg deur die *Godelike Name* wat wesenlik 'n teologies-filosofiese aanhangsel is, en ten slotte die *Mistieke Teologie* wat die geestelike ontwikkeling van die eerste twee werke is en as sulks die sleutel is tot die hele Dionysiese korpus (Bouyer 1990: 216).

Wat is die plek van Christus in Dionysios se stelsel? Die Godheid van Christus is vir hom 'n gegewe, tot so 'n mate dat sy *Hemelse Hiërargie* slegs na Christus se goddelike natuur en nie na sy menslike natuur verwys nie. Hoewel hy die (sondelose) mensheid van Christus erken, speel die historiese dimensie van die Inkarnasie nie juis 'n rol in Dionysios se denke nie. As God is Christus die hoof van die hemelse hiërargie, en as mens is Hy hoof van die kerklike hiërargie (O'Meara 1988: 64-65). Hierdie dubbele rol van Christus is 'n weerspieëling van die Neoplatoniese skema van neerdaling (*progressus*) en opvaart (*regressus*). Eriugena sou hierdie Christologie tot 'n hoë mate sy eie maak.

Verskeie van Dionysios se vernaamste idees is deur Eriugena aanvaar. Daaronder tel die voorkeur vir negatiewe of apofatiese teologie, waarvolgens ontkenning rakende God meer waar (*verior*) is as bevestigings. Verder kan die goddelike name slegs metafories en nie letterlik nie op God van toepassing gemaak word. Vir Dionysios kan God nie direk geken word nie, maar wel deur sy teofanieë, oftewel godsverskynings (*theophaniai*). In die sin dat God die oorsaak van alle dinge is, kan eienskappe aan Hom toegeskryf word, maar in sy wese is Hy transendent en onkenbaar (Moran 2003: 5). Eriugena se begrip van God se skepping is veral van Dionysios bekom. God skep vanuit niks (*ex nihilo*), maar hierdie 'niks' is God self, want Hy is supra-wesenlik (*hyperousias*) (Meyendorff 1996: 63).

⁴ Dit is interessant dat hierdie drievoudige inisiasie steeds in die Ortodokse Christendom gevolg word: die misteries van doop, salwing en kommunie volg kort op mekaar.

Dionysios het Eriugena verder beïnvloed met konsepte soos die Een-heid van God; die beeld van God as bron van lig, waaruit ontelbare strale vloei wat lewe daarstel; en die onderskeid tussen ewigheid (*aion*) en tyd (*chronos*). Soos dit 'n skerpsinnige denker betaam, wysig Eriugena egter Dionysios se denke op bepaalde punte, soos wanneer laasgenoemde se katafatiese, apofatiese, simboliese en mistieke teologieë gereduseer word tot slegs bevestigende en ontkennde teologie, om by Eriugena se dialektiese benadering aan te sluit. Beide Dionysios en Eriugena het daarna gestrewe om hul spekulatiewe denke op die Skrif te baseer, en beide het aanklank gevind by Augustinus se leer dat ware religie en ware filosofie saamhang (Carabine 2000: 17).

Die negatiewe teologie wat dwarsdeur die *Periphyseon* aangetref word, kan beskou word as 'n verruiming van Dionysios se negatiewe teologie. 'n Belangrike verskil tussen die twee denkers word egter deur Carabine (1995: 321) uitgewys. Dionysios is gemoeid met die moeisame opstygting van die individuele siel na vereniging met God deur middel van die *via negativa*, waarin die self en alle opvattinge van God agtergelaat word. Daarenteen fokus Eriugena op 'n meer kosmiese terugkeer (*resolutio*), wat nie van individuele suiwering afhanklik is nie behalwe op die hoogste vlak van vergoddeliking. Nogtans deel beide 'n basiese skeptisisme omtrent die beperkings van taal en die moontlikheid om dit wat wesenlik onkenbaar is te ken (Carabine 1995: 322).

2.3.4.4 Maximos die Belyer

Sy vertaling van Dionysios het Eriugena gelei tot 'n bestudering van Maximos die Belyer, wat op sy beurt veral deur Gregorios van Nyssa beïnvloed is. Volgens Eriugena het Maximos die moeilikste gedeeltes in Dionysios vir hom verstaanbaar gemaak (O'Meara 1988: 69). Dit was juis Maximos wat deur sy *Mystagogia* die woordeskat van Dionysios in die Griekse Ooste gepopulariseer het (Bouyer 1990: 179). Wie was hierdie invloedryke Grieks-Christelike denker? Hy is in ongeveer 580 in Klein-Asië gebore, het op 9 jaar 'n weeskind geword en het die res van sy lang lewe as monnik in Palestina, Noord-Afrika en Klein-Asië deurgebring. Sy leer oor die dubbele wil van Christus, as noodwendige uitvloeisel van die leer oor die dubbele natuur van Christus, het hom in

konflik met die imperiale en kerklike gesag van sy tyd gebring. Toe verbanning hom nie tot ander insigte kon dwing nie, is hy op die ouderdom van 82 jaar in Konstantinopel gegesel, sy tong en regterhand is afgesny, en hy is deur die strate van die imperiale hoofstad geparadeer. Kort daarna is hy dood, maar in 680/1 is hy verewig toe die sesde ekumeniese konsilie sy leer as ortodoks bekragtig het (O'Meara 1988: 69-70).

Maximos se kosmologie is in breë trekke dié van Pseudo-Dionysios met die antropologie van Gregorios daarby ingelyf. Meer as in die geval van die voorafgaande Grieks-Christelike denkers is hy deur Aristoteles beïnvloed, veral in sy teorieë van tyd en ewigheid, en beweging en rus. Dus beskryf Maximos steeds 'n triadiese heelal, maar een wat gewysig is tot syn, krag, en daad (*ousia-dunamis-energeia*). Dit is trouens dieselfde drietal waaronder die menslike verstand elke denkbare proses beskou: begin, middel, en einde, soos Eriugena later sou aantoon. 'n Wese is (*ousia*), is in staat om iets te doen (*dunamis*), en doen dit (*energeia*). Dit geld ook vir God: Hy is van nature (*ousia*), is almagtig en dus in staat tot alle dade (*dunamis*), en is volmaak en bring als tot vervolmaking (*energeia*). Vanuit die goddelike krag word die verstaanbare of ewige wêreld geskep as die drietal syn (*to einai*), wel-syn (*to eu einai*), en ewig-syn (*to aei einai*). Laastens verrys die waarneembare of toevallige (kontingente) wêreld as die drietal wording (*genesis*), beweging (*kinesis*), en rus (*stasis*). Die bestaanswyse van die verstaanbare wêreld is dus syn, en dié van die waarneembare wêreld is wording (Sheldon-Williams 1967: 492-493, 495-496). 'n Dualisme van syn en wording word sodoende in die geskape werklikheid aangetref.

Vir Maximos is uitgang (*proodos*) en terugkeer (*epistrophê*) nie twee teenoorstaande bewegings nie, maar 'n enkele eenheid-in-spanning tussen die verstaanbare en waarneembare wêrelde. Die wording (*genesis*) van die waarneembare wêreld behels 'n begin in tyd en plek, sodat tyd en plek die *sine qua non* van toevallige syn is. Daar is 'n wederkerige verwantskap tussen tyd en ewigheid: tyd is ewigheid soos gemeet deur beweging, en ewigheid is tyd wat opgehou beweeg het. Beweging is slegs boos wanneer dit afwyk (*trope*) van die weg wat lei vanaf syn na ewig-syn (Sheldon-Williams 1967: 499-501). Die ewigheid van die verstaanbare wêreld is 'n geskape ewigheid (*aeon*) wat

onveranderlik is. Dit verskaf samehang en verstaanbaarheid aan die wêreld (Lossky 1978: 62).

Van besondere belang is Maximos se vyfvoudige verdeling van die universele natuur, wat soos volg daar uit sien (Lossky 1978: 75):

- (i) Tussen geskape en ongeskape nature;
- (ii) Die geskape natuur in verstaanbare en waarneembare nature;
- (iii) Die waarneembare natuur in hemel en aarde;
- (iv) Die aarde in die paradys en die bewoonde aarde; en
- (v) Die mensdom in manlik en vroulik.

In sy antropologie onderskei Maximos tussen die beeld en die gelykenis van God waarvolgens die mens geskape is. Die beeld van God is dit wat ons is as bestaande skepsels, terwyl die gelykenis van God dit is wat ons mag bereik wanneer die beeld van God deur 'n beoefening van die deugde en die najaag van wysheid herstel word (Sheldon-Williams 1967: 503). Hierdie onderskeid tussen die beeld en gelykenis van God is 'n kardinale een in die Oosters-Christelike teologie: omdat die mens volgens die beeld van God geskape is, kan hy vrylik vir of teen God kies; en deur 'n samewerking (*synergeia*) tussen vryheid en genade kan die mens na die gelykenis van God groei en vergoddelik word (Lossky 1978: 71-72).

Die sentrale element in Maximos se teologie is dat die Inkarnasie van Christus die mens tot sy verlore onverganklikheid herstel het. Hy stel die skema syn-welsyn-ewigsyn soos volg: in geboorte ontvang ons syn; in doop 'n oorfloed van wel-syn; en in die opstanding word ons tot ewig-syn verander. Die mens se einddoel is vergoddeliking (*theosis*), wat nie identiteit met God impliseer nie maar 'n intieme vereniging met Hom. Dit word alles moontlik gemaak deur Christus as Middelaar wat al die sinsordes verenig (O'Meara 1988: 71-71). Christus bewerkstellig die terugkeer van die vele tot die Een deur eers manlik en vroulik te verenig, dan die Paradys en die bewoonde aarde, dan hemel en aarde, dan die verstaanbare en waarneembare wêreld, en laastens die geskape kosmos met die Skepper (Lossky 1978: 75). Met die laaste sintese bereik verstaanbare syn die

einde (*telos*) daarvan in ewig-syn. Dit is dus 'n ware en algehele terugkeer van die hele skepping tot die eenheid en harmonie van die Een God waaruit dit uitgegaan het (Sheldon-Williams 1967: 503-504).

Van Maximos het Eriugena aspekte bekom soos hoe God beide een en veelvoudig kan wees; die aard van die uitgang en terugkeer van alle dinge; die verwantskap tussen positiewe en negatiewe teologie by Dionysios; die wyse waarop God beide onbeweeglik en die beweger van alle dinge kan wees; en die eenheid van die drie goddelike hipostases en die drie hipostases van die goddelike eenheid (O'Meara 1988: 72-73). Verdere invloede van Maximos op Eriugena sluit in die wyse waarop die Logos deur alle dinge hardloop; en die idee van 'n *ekstasis* van die siel wat een is met die oorpeinsing van *physis*, wat Eriugena as die *physica theoria* byeengebring het (Moran 1989: 116-120).

Deur Maximos het naas Neoplatoniese ook Aristoteliaanse woordeskat in Eriugena se gebruik beland, soos die terme *physis* (natuur) en *telos* (einde). Hy het verder Maximos se onderskeid tussen *quia est* en *quid est* oorgeneem: ons weet *dat* God is, maar nie *wat* Hy is nie. Maximos se leer dat die Woord met die Inkarnasie nie 'n blote skyn van menslikheid aangeneem het nie, maar 'n ware menslike natuur, is ook deur Eriugena aanvaar. Gevolglik sal die hele menslike natuur deur Hom gered word, en sal almal terugkeer na die natuur wat ongeskape is en wat skep. Hoewel Augustinus, Pseudo-Dionysios en Gregorios van Nyssa kwantitatief gesproke die oorheersende invloede op Eriugena was, vertoon die styl en gehalte van sy geskrifte meer die kwalitatiewe invloed van Maximos as van enige ander bron (O'Meara 1988: 73-74).

2.3.4.5 Samevatting

Dit is besonder interessant dat dit juis die denke van Gregorios van Nyssa, Pseudo-Dionysios en Maximos die Belyer is wat Eriugena deur sy vertalings en kommentare in die Weste bekendgestel het. Dit is immers by dié drietal dat die samevloeiing van Griekse en Hebreeuse invloede op die Christelike mistiek by uitstek aangetref word (Turner 1995: 12). Onder hulle het Eriugena 'n vertolking van die Christelike geloof aangetref waarin

die Neoplatoniese skema van uitgang en terugkeer gebruik is om die Bybelse konsepte van skepping, verlossing en herstel uit te druk. 'n Belangrike verskil tussen die Neoplatoniese mistiek en dié van die genoemde Grieks-Christelike denkers is deur Lossky (1978: 28, 32) uitgewys. In die Neoplatonisme stort filosofiese denke ineen in die stilte van onkunde anderkant die tweedeling van syn en nie-syn, en eindig die apofatiese weg met die ontpersoonliking van God. Daarenteen lei die mistiek van Gregorios, Dionysios en andere tot 'n persoonlike ontmoeting met die verborge God.

Vanuit 'n Ortodoks-Christelike perspektief kan verdere verskille tussen die genoemde teoloë en Eriugena uitgewys word. Eerstens is daar by die Griekse denkers nie 'n ontologiese kontinuïteit tussen God en die skepping te vinde nie, want Hy skep die wêreld uit sy wil en nie uit sy natuur nie. Die skepping is 'n vrywillige daad en nie 'n natuurlike noodwendigheid nie; dit geskied vanuit niks en in tyd. 'n Tweede verskil tussen Eriugena en die Griekse teoloë is in hul beskouings van Christus te vinde. Terwyl veral Maximos die dubbele natuur van Christus as volledig God en volledig mens, en dus toebedeel met beide 'n goddelike wil en 'n menslike wil, voorgehou het, is alle geskape natuur vir Eriugena 'n uitdrukking van die goddelike wese (Meyendorff 1996: 64-67). Dit geld ook vir die mensheid van Jesus, sodat Eriugena soos Dionysios in die rigting van monofisitisme neig.⁵

Ter verdediging van Eriugena kan aangevoer word dat die tydsgees waarin hy gewerk het nie deur 'n historiese sin gekenmerk is nie. In die Middeleeue is Christus eerder gesien as die tweede Persoon van die Drie-eenheid, en vir Eriugena veral as die skeppende Woord, as wat Hy as die historiese Jesus van Nasaret gesien is (Gardner 1993: 143). Binne die

⁵ Monofisitisme is die leer dat Christus slegs een natuur het, naamlik 'n goddelike. Dit is tydens die ekumeniese konsilie van Khalsedon in 451 as kettters veroordeel. 'n Aansienlike deel van die Oosterse Kerk wou nie die uitspraak aanvaar nie, het van die Ortodoksie weggebreek en staan sedertdien as die monofisitiese of nie-Khalsedoniese kerke bekend. Daaronder tel die Koptiese, Ethiopiese, Siriese en Armeense kerke. Die eerste verwysing na die Pseudo-Dionysios se geskryfte dateer juis uit 'n gesprek tussen ortodokses en monofisiete wat in 532 in Konstantinopel gehou is (Pelikan 1987: 13).

konteks van sy kosmologie kon Eriugena stellig nie anders as om die kosmiese Christus eerder as die historiese Jesus te beklemtoon nie.

2.4 Invloed

Beide as vertaler en as oorspronklike skrywer sou Eriugena 'n aansienlike invloed in die Latynse Christendom uitoefen. Sy vertaling van Pseudo-Dionysios het die grondslag gelê vir latere vertalings in duideliker Latyn deur Saracenus en Grosseteste. Deur hul toedoen sou Dionysios die vernaamste gesag in die Westerse filosofiese skole word, totdat hy in die dertiende eeu deur Aquinas vervang is. Ook die Westerse mistieke tradisie is merendeels deur Dionysios geïnspireer (Sheldon-Williams 1967: 532). Sover dit Eriugena se eie werke betref, is die gedagtes van die *Periphyseon* voortgesit deur eietydse volgelingen soos Wicbald, Elias, Wulfad, Heiric en Remigius. Verder vertoon die skrywer van kantttekeninge op Porphyrios se *Isagoge* met die kriptiese naam Icpa die invloed van die *Periphyseon* (Sheldon-Williams 1967: 532). Daarby het Eriugena se *Preek oor die Proloog tot die Johannesevangelie* wye verspreiding in die Middeleeue geniet, al is die outeurskap daarvan soms aan Origenes toegeskryf (Moran 2004: 5).

Reeds in die negende eeu is Eriugena wyd gelees, hoewel binne streeksverband. In plekke soos Laon, Auxerre, Corbie en Saint-Gall is verskeie denkers deur Eriugena beïnvloed, merendeels rondom die betekenis van dialektiek. Onder sy vroeë volgelingen tel Wicbald (of Guibaud), wat in 879 biskop van Auxerre geword het, en sy landgenoot Elias, wat vanaf 861 tot 875 biskop van Angoulême was. Verder verwys Eriugena na Wulfad, wat in 867 biskop van Bourges geword het en aan wie die *Periphyseon* opgedra is, as 'n medewerker. Die biskop het etlike van Eriugena se vertalings van Dionysios en Maximos besit (McKitterick 1983: 289). Sy landgenoot Martin Hibernensis (819-875), wat 'n vooraanstaande leermeester by die katedraalskool in Laon was, het stellig sy invloed gebruik om Eriugena se saak te bevorder. Twee hoofde van die kloosterskool by Auxerre, Heiric en sy opvolger Remigius, is wesenlik deur Eriugena in hul geskrifte beïnvloed. In Heiric se preek oor die proloog van die Johannesevangelie, in sy biografie van Germanus van Auxerre, en in sy kantttekeninge op skooltekste soos die *Categoriae*

decem toon hy himself as ‘n volgeling van Eriugena (McKitterick 1983: 289). Ook Remigius het ‘n aansienlike rol gespeel om die werke van negende-eeuse geleerdes te versamel en aan die nageslag oor te dra. Alhoewel geeneen van hierdie figure op intellektuele vlak in dieselfde asem as Eriugena genoem kan word nie, het hulle nogtans ‘n sleutelrol gespeel in die verspreiding van sy denke eers deur Frankryk en mettertyd dwarsdeur Wes-Europa (O’Meara 1988: 198-199, 203-205, 207, 209, 211-212).

Terwyl die tiende eeu stilswyend is omtrent Eriugena, is daar aanduidings dat hy in die elfde eeu figure soos Heriger van Lobbes, Fulbert van Chartres en Otloh van Saint-Emmeram beïnvloed het. Helaas is hy tydens die konsilie van Vercelli in 1050 veroordeel vir ‘n werk oor die Eucharistie wat eintlik deur Ratramnus geskryf is (O’Meara 1988: 215). Teen dié tyd is Eriugena se primêre onderskeid tussen dinge wat is en dinge wat nie is nie (*esse* en *non esse*) wyd aanvaar. Daar is geen getuienis dat die invloedryke Skolastiese denker Anselmus direk deur Eriugena beïnvloed is nie, maar nogtans stem hul denke op verskeie punte ooreen: ‘n dialektiek van syn en nie-syn; die onwerklikheid van boosheid; die ontoepaslikheid van woorde om die goddelike natuur te beskryf; en die betekenis van die *nihil* waaruit God skep (Moran 1989: 269-273).

In die twaalfde eeu het Eriugena se invloed toegeneem, veral deur sy Dionysios-vertaling en die *Periphyseon*. Vroeg in die eeu het leermeesters van die katedraalskool in Laon van sy kommentaar op die Johannesevangelie gebruik gemaak, waardeur Peter Lombard en andere beïnvloed is (Leclerq 1987: 27). Denkers soos Isak van Stella, Alain van Lille, Anselmus van Laon, Hugh van Saint-Victor, Thierry van Chartres, Suger van Saint-Denis, Bernard Silvestris en Honorius van Autun (oftewel Augustodunensis) het Eriugena aangehaal. Laasgenoemde het ‘n opsomming van die *Periphyseon*, die *Clavis physicae*, geskryf wat Eriugena se invloed verder sou uitdra. Dit was insgelyks die geval met ‘n uitgawe van die *Periphyseon* deur William van Malmesbury. Voorts het Albertus Magnus gebruik gemaak van Eriugena se idees rakende die aard van engele, die voorwêreldse oorsake, en die doelwit van dialektiek (O’Meara 1988: 216; Moran 1989: 273-277; Moran 2004: 5). Teen die einde van die twaalfde eeu is ‘n preek deur Garnier, kloosterhoof van Clairvaux, vir die leiers van die Cisterciënse orde gelewer waarin die

denke van Dionysios en Eriugena neerslag gevind het (Leclerq 1987: 29). Die beroemdste werk van Middeleeuse Westerse teologie, die *Summa theologiae* van Thomas Aquinas, is beïnvloed deur Eriugena se versoening van die Griekse taalgebruik van uitgang en terugkeer met die Latynse taalgebruik van natuur en genade (Rorem 1987: 147).

Intussen het die gety van Roomse kerklike menings teen Eriugena begin draai. Die *Periphyseon* is wyd gelees onder die Kathare, 'n gnostiese sekte wat later op brutale wyse deur die Inkwisisie uitgewis sou word. Voorts is die werk daarvan beskuldig dat dit 'panteïstiese' ketterye van Almeric van Bena en David van Dinant geïnspireer het (Sheldon-Williams 1967: 532-533; O'Meara 1988: 217). Dus is die *Periphyseon* in 1210 deur 'n konsilie in Parys as kettters veroordeel, met die opdrag dat alle kopieë van die werk verbrand moes word. Dat dit nie met ywer uitgevoer is nie, blyk uit die brief wat Pous Honorius III in 1225 aan die aartsbiskoppe van Frankryk gestuur het, met die versoek dat alle kopieë van die *Periphyseon* na Rome gestuur word vir verbranding (McInerny s.j.: 1).

Op dié wyse is openlike erkenning van Eriugena ná 1225 feitlik onmoontlik gemaak, in die lig van die lewensgevaar waarin opponente van Rooms-Katolieke sensuur vir eeue daarna nog sou verkeer. Só diep het die *Periphyseon* in die vergetelheid verval dat dit nie eens tydens die konsilie van Trent op die Indeks van verbode werke geplaas is nie (Gardner 1993: 140). Vier eeue na die *Periphyseon* se veroordeling is 'n uitgawe daarvan deur 'n Britse geleerde, Thomas Gale, in 1681 vir die eerste keer gedruk. Dit het in Oxford geskied, terwyl Gale 'n hoogleraar in Grieks by Cambridge was (Sheldon-Williams 1967: 533). Hierdie wending het meegebring dat die werk nouliks drie jaar later deur Pous Innokentus XI op die Roomse Indeks geplaas is (Gardner 1993: 140).

Eriugena se verdoemenis het egter nie verhoed dat sy vertaling van Pseudo-Dionysios steeds gebruik is deur bekende denkers soos Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura en Meister Eckhart nie. Moontlike invloede van Eriugena op die Duitse mistikus Hildegard von Bingen en selfs op middeleeuse Joodse mistiek is al uitgewys

(O'Meara 1988: 217). Dit is heel moontlik dat Eckhart met die *Periphyseon* vertrouwd was, in die lig van die vele raakpunte tussen die twee denkers: die Neoplatoniese skema van uitgang en terugkeer, die transendente verborgenheid van God, die konsep van skepping as goddelike self-manifestasie, die aard van die siel as beide geskape en ongeskape, die toepassing van die term nie-syn op God, en die geboorte van die Woord in die siel. Op die koop toe is beide nadoods van panteïsme beskuldig (Moran 1989: 279).

Nieteenstaande die gebrek aan direkte beïnvloeding deur Eriugena onder die Rynlandse mistici⁶ is verskeie van sy filosofiese idees deur Johannes Tauler en in die naamlose *Theologia Germanica* gepopulariseer. Daaronder tel die konsep van God as die enigste werklikheid, van boosheid as afwesigheid van die Goeie, van sonde as selfsug, en van die persoonlike betekenis van die Inkarnasie. Deur Tauler en die *Theologia Germanica* het hierdie idees Luther en van sy volgelinge beïnvloed (Gardner 1993: 135-136).

Dat die Rooms-Katolieke kerk se pogings om die *Periphyseon* tot niet te maak nie heeltemal geslaagd was nie, blyk uit die feit dat die beroemde Kardinaal Nikolaas van Cusa, ook bekend as Cusanus, oor Boek I daarvan asook die *Clavis physicae* beskik het. Beide denkers aanvaar die Dionysiaanse siening dat God sowel transendent as immanent in alle dinge is. Cusanus gebruik ook Eriugena se etimologie van die term *theos*, dat God deur alle dinge hardloop en alle dinge sien. Verder stem hy met Eriugena saam dat God die essensie, vorm en bestaan van alle dinge is. In navolging van Dionysios en Eriugena sien Cusanus God as die beginsel van alle dinge, en tog bokant alle dinge: God is die bymeekaarkom van teenstellinge (*coincidentia oppositorum*), maar ook bokant dit. Soos Eriugena sien Cusanus skepping as 'n teofanie van God, sodat geskape wesens in sigself niks is nie. Die enigste syn van 'n skepsel is dit wat van God ontvang word. Dit is verder moontlik dat Nikolaas se toepassing van die term nie-anders (*non aliud*) op God deur Eriugena beïnvloed is. Deur Cusanus en sy bewonderaars, by name Bruno en Descartes, het Eriugena se filosofie bygedra tot die vorming van die moderne denke (Moran 1989: 236, 279-281).

⁶ 'n Generiese term wat verwys na Meister Eckhart (1260-1327) en sy volgelinge Heinrich Seuse (1295-1366) en Johannes Tauler (1300-61), asook die Vlaming Jan van Ruusbroec (1293-1381).

‘n Interessante korrelasie tussen Eriugena en die Gotiese argitektuur van die laat Middeleeue is deur Rorem (1987: 148) uitgewys. Daarvolgens vind die Dionysiese begrip van die Christelike estetika en simboliek konkrete gestalte in die steen en glas van die Gotiese katedrale wat dwarsoor Wes-Europa aangetref word. In die twaalfde eeu het Suger, kloosterhoof van die eerste Gotiese bouwerk, die Saint-Denis klooster in Parys, aangevoer dat soos die geestelike weg ‘n mens verhef van die sintuiglik waarneembare tot die konsepsuele, net so dien die stoflike skoonheid van deure, edelgesteentes, gewelwe en gebrandskilderde vensters om die geestesoog te verhef tot die nie-stoflike sfeer van hemelse skoonheid. Hierdie teorie, wat die grondslag vir die Gotiese argitektuur sou voorsien, is deur Suger geformuleer na aanleiding van sy kontak met die geskrifte van Dionysios en Eriugena se kommentaar daarop. Daar is ook aangevoer dat Eriugena se beskrywing van die goddelike visie in teofanie op konkrete wyse in sommige Romaanse bouwerke vergestalt is (O’Meara 1988: 218).

Selfs in die sterrekunde sou Eriugena sy skerpsinnigheid laat blyk, hoewel dit nie duidelik is of hy enige direkte invloed uitgeoefen het nie. Die vaders van die moderne sterrekunde, Tycho Brahe en Copernicus, het erkenning gegee aan Martianus Capella se teorie dat Mercurius en Venus om die son in stede van die aarde wentel. In ‘n tydvak van verbete geosentrisme het Eriugena nog verder as Martianus gegaan deur te spekuleer dat ook Mars en Jupiter om die son wentel (Moran 2003: 3). Met sy metafisika van manifestasie en verborgenheid, duisternis en verligting, het Eriugena voorts die lig-metafisika van Dionysios aan die Weste bekendgestel. Dit is voortgesit deur toonaangewende denkers soos Aquinas en Anselmus, en in die sewentiende eeu het dit gelei tot die ondersoek van die fisiese verskynsel van lig (Moran 1989: 267).

Die invloed van Eriugena en sy *Periphyseon* kon nie blywend onderdruk word nie, soos telkens met verhewe geeste en hul skeppings die geval is. Vanaf die laat agtiende eeu sou die Duitse filosofiese skole van transendentalisme en idealisme (Kant, Hegel, Fichte, Schelling ensomeer) analogieë met Eriugena se metafisika van subjektiewe idealisme vertoon, sonder om direkte beïnvloeding te kenne te gee (Gardner 1993: 116-117).

Eriugena is in dié tyd vereer as die ‘Proklos van die Weste’ en die ‘vader van spekulatiewe filosofie’. Hoewel sulke aansprake onkrities gemaak is, kan daar verklaar word dat Eriugena se teorie van denkstrukture as gedefinieer deur plek en tyd Kant vooruitgeloop het, en dat sy dialektiese redenering op Hegel dui (Moran 2003: 15; Moran 2004: 5).

Wat minder bekend is, is dat die grootste simfoniese komponis van die Duitse laat-Romantiek, Gustav Mahler, deur Eriugena beïnvloed is. Tydens die komposisie van sy monumentale tweede simfonie (getiteld *Opstanding*), wat in 1894 voltooi is, het hy denkers soos Dionysios, Eriugena en Eckhart bestudeer (Tolansky s.j: 1). Dit het Mahler geïnspireer tot die vokale gedeeltes in die laaste twee dele van die simfonie, waarin die siel se terugkeer tot God soos volg besing word (eie vertaling):

Deel Vier: Oerlig (uit *Des Knaben Wunderhorn*)

O rosie rooi!
Die mens lê in die grootste nood.
Die mens lê in die grootste pyn.
Ja, liever sou ek in die hemel wou wees!

Daar kom ek op ‘n breë weg:
Daar kom ‘n engeltjie en wil my afwys.
Ag nee! Ek laat my nie afwys nie!
Ek is van God en wil terugkeer tot God.
Die liewe God sal my ‘n lig gee,
Wat my tot in die ewige, salige lewe sal verlig!

Deel Vyf: Opstanding (na Klopstock)

Opstaan, ja opstaan sal jy
My stof, na ‘n korte rus.
Onsterflike lewe
Sal Hy wat jou roep jou gee.

Om weer te bloei is jy gesaai.
Die Heer van die oes gaan
En samel gerwe in
Samel ons in, die sterwendes.

O glo, my hart, o glo,

Niks gaan vir jou verlore nie.
 Joune is wat jy verlang het,
 Joune, wat jy geleef het,
 Waarvoor jy gestry het.

O glo,
 Jy was nie tevergeefs gebore nie.
 Het nie tevergeefs gelewe nie,
 Gely nie.

Wat ontstaan het
 Dit moet vergaan.
 Wat vergaan het, moet opstaan.
 Hou op om te bewe
 Berei jou voor om te lewe!

O smart, jou alomdeurdringer!
 Van jou is ek ontruk.
 O dood, jou alombedwinger!
 Nou is jy bedwing.

Met vleuels wat ek verwerf het,
 In hete liefdesstrewes,
 Sal ek wegsweef
 Tot die Lig, deur geen oog gedronge.
 Ek sal sterwe, om te lewe!

Opstaan, ja opstaan
 Sal jy, my hart, in 'n oogwink.
 Wat jy verslaan het
 Sal jou tot God dra!

Mahler se musikale huldeblyk aan Eriugena in die laaste dekade van die negentiende eeu kan as 't ware as profeties beskou word, want die twintigste eeu sou 'n byna ongelooflike oplewing van belangstelling in die Ierse denker aanskou. In die eerste derde van die eeu is studies deur Alice Gardner, Henry Bett en Maiul Cappuyns gepubliseer, waarvan laasgenoemde van blywende waarde sou blyk te wees. Daarna het 'n relatiewe stilte geheers tot ongeveer 1970, toe die *Society for the Promotion of Eriugena Studies* (afkorting SPES, wat 'hoop' in Latyn beteken) deur die Ierse klassikus John O'Meara en die Oostenrykse geleerde Ludwig Bieler gestig is. Hul eerste konferensie is in 1970 in Dublin gehou, met O'Meara en Bieler as organiseerders. Sedertdien word internasionale

konferensies periodiek op verskillende plekke in Europa en Noord-Amerika deur SPES gereël, waartydens Eriugena-navorsers vanoor die wêreld bymekaarkom. Die tiende en mees onlangse kongres het in 2000 in Maynooth, Ierland plaasgevind (Moran s.j.: 475). Na afloop van die meeste kongresse is die verrigtinge gepubliseer.

In die lig van die enorme toename in Eriugena-studies sedert die 1970's (soos kortliks in die Literaturoorsig aangedui is) kan daar met stelligheid verklaar word dat die groot Ierse nawerking nog lank nie voleindig is nie.

Hoofstuk Drie: God as Skepper

3.1 Inleiding

Die eerste verdeling van die werklikheid is God as die Oorsaak van alle dinge, die Skepper van die heelal. Hy is egter self nie geskape nie, want Hy is sonder begin, oftewel *anarchos*, voer Eriugena aan (SW I 59). Die woord God (*theos*) is die algemeenste naam vir die Eerste Oorsaak. Volgens Liddell en Scott se gesaghebbende Grieks-Engelse woordeboek beteken *Theos* (die Latynse *Deus*) ‘God’, en later ‘die Godheid’. Die term is volgens Eriugena waarskynlik afgelei van twee Griekse woorde, *theo* (ek sien) en *theo* (ek hardloop): God sien alle dinge en hardloop deur alle dinge (O’Meara 1988: 83). Laasgenoemde etimologie beteken vir Eriugena nie dat God letterlik buite homself hardloop nie, want Hy is altyd onbeweeglik in homself, maar dat Hy alle dinge laat hardloop vanaf nie-syn tot syn (*Per* I 453; McInerny s.j.: 5). Ook die Griekse teoloog Gregorios van Nazianzen was van mening dat die godsnaam *Theos* afgelei is van *thein* (hardloop), en verder van *aithein* (blink) (Sheldon-Williams 1967: 441).

3.2 Die eienskappe van God

Vir Eriugena beskik God oor al die eienskappe van die Neoplatoniese Een (Moran 2004: 3). God is die vormlose beginsel van alle vorme en spesies (*formarum et specierum omnium informe principium*, *Per* II 525). Hy is oneindig en meer as oneindig, want Hy is die oneindigheid van alle oneindighede (*infinitus et plus quam infinitus, est enim infinitas omnium infinitarum*, *Per* II 525). God as die oorsaak van alle dinge is geen-ding (*nihil*), want Hy is geheel en al transendent. Met ander woorde, die oorsaak van alle dinge is meer as essensie (*plus quam essentia*) (*Per* II 634, 680; Carabine 1995: 314). Eriugena praat ook van God as die ‘goddelike supra-wesenlikheid’ (*divina superessentialis*, *Per* III 634) en die ‘supra-wesenlike en verborge Godheid’ (*superessentialis et occulta divinitas*, *Per* I 510). Hierdie terminologie kan beskou word as wysigings van Dionysios se taalgebruik (Moran 2003: 9).

Vir Eriugena is God die begin, want vanuit Hom is alle dinge wat wesenlik is; die middel, want in en deur Hom bestaan en beweeg alle dinge; en die einde, want dit is tot Hom dat alle dinge beweeg en rus soek (*Per I* 451-452). Weer tref ons die Neoplatoniese skema van *monê*, *proodos*, en *epistrophê* aan. In die Vedanta word die Godheid (*Brahman*) in soortgelyke terme beskryf, soos in die volgende aanhaling uit die Kaivalya Oepanisjad: “Vanuit my word alle dinge gebore; op my word alles gesteun; in my word als weer opgelos. Ek is hierdie Brahman, Een-sonder-‘n-tweede” (Zimmer 1969: 447).

3.3 Teofanie

God is oneindig, wat die vraag laat verrys: hoe kan Hy deur die mens as eindige wese geken word? Enersyds het Paulus geskryf dat God nie direk geken kan word nie, en andersyds was Augustinus van mening dat die engele die voorwêreldse oorsake in God aanskou. Eriugena versoen dié uiteenlopende standpunte deur teofanieë (*theophaniae*), oftewel godsverskynings (*dei apparitiones*), as middelterm voor te hou (Otten 1991: 66-67). Soos Gardner (1993: 28) uitgewys het, moes Eriugena as denkende mens ‘n verwantskap vind tussen God as transendente beginsel anderkant syn en denke enersyds, en die natuurlike en menslike wêreld andersyds. Hy het sy denke omtrent teofanie nie uit die lug gegryp nie: vir die Ierse kerk waarvan hy ‘n produk was, was die konsep van teofanie ‘n gegewe. God manifesteer Hom hiervolgens in Sy skepping met ‘n doel, naamlik om openbaar, oorpeins, beliggaam en vervul te word (Bamford 1986: 24). Ons sien hier weer Eriugena se aansluiting by ‘n tradisie en sy gelyktydige verfyning daarvan.

Teofanie is vir Eriugena die wyse waarop God sigself openbaar aan intellektuele of rasonale wesens (dit wil sê engele en mense onderskeidelik), volgens die vermoë van elk om Hom te ontvang. Hierdie goddelike self-manifestasie verteenwoordig ‘n vlak tussen sy ontoeganklike natuur enersyds en die hoogste intellektuele skeppings andersyds. Eriugena se skriftuurlike begroning vir die bestaan van teofanie sluit antropomorfiese beskrywings soos Jesaja se visioen van God op sy troon in (*SW I* 47-49). In die uitsprake van die Skrif word die hoogste uitdrukkings van teofanie aangetref, sodat die Skrif die vernaamste gesag verskaf vir ‘n begrip van die natuurlike orde. Deur teofanie ontstaan ‘n

wisselwerking tussen Skepper en skepping: God daal neer en die skepping word verhoog (Otten 1991: 84, 69).

‘n Teofanie of godsverskyning is volgens Maximos ‘n neerdaling van die Woord (*Logos*) tot op die menslike natuur deur genade, en ‘n verhoging van die menslike natuur tot die Woord deur liefde. Deur die dubbele beweging waarin goddelike liefde en menslike liefde mekaar ontmoet, redeneer Eriugena, verrys teofanie (*Per I 449*). God se beweging na die mens ontsluit die moontlikheid van die mens se vergoddeliking (*theosis*) – ‘n aspek wat verderaan onder die terugkeer van alle dinge bespreek word. Die goddelike essensie is onbegryplik in sigself, maar kom tot manifestasie wanneer dit aan ‘n intellektuele skepsel verbind word, soos die engele: hulle oorpeins nie God self nie, maar teofanieë (SW I 53-57).

In navolging van Dionysios sien Eriugena teofanieë as ‘n soort bemiddeling tussen God en mens. Hulle is nie entiteite nie, maar goddelike wilsuitinge. Wanneer die Skrif leer dat ons God van aangesig tot aangesig sal sien, bedoel dit dat ons toegang tot die hoogste teofanieë sal hê (Moran 1989: 113). Die hele skepping is hiervolgens ‘n openbaring van God aan daardie verstande wat begeer om Hom te oorpeins, al is dit indirek (Gardner 1993: 125). Teofanie openbaar God as die oorsaak en die uiteinde van alle dinge. In sy teofaniese beskouing van die werklikheid (*natura*) sien Eriugena die natuur (*physis*) as beliggaming van God, sodat die skeidslyn tussen God en skepping vervaag en soms oorgesteek word. Die inisiatief bly egter by God, wat homself deur teofanie aan menslike begrip en spraak blootstel. Tesame verteenwoordig God se openbaring in teofanie en die mens se rasonale fakulteit die oorheersende perspektiewe waaruit Eriugena sy omvattende ontleding van die werklikheid aanpak (Otten 1991: 73-74).

In sy bespreking van die goddelike *nihil* in Boek III van die *Periphyseon* dui Eriugena ‘n insiggewende verband tussen die niet en teofanieë aan. Die niet tussen God en skepping is identies met Sy wilsuitinge, oftewel Sy teofanieë. Hulle verteenwoordig egter nie ‘n formele ontologiese orde tussen God en skepping nie – veel eerder is hul tussengangers tussen nie-syn en syn. Alle dinge is gevolglik teofanieë van God en gaan uit vanuit nie-

syn tot in syn (*Per* III 682). Voorts is teofanieë menslike oorpeinsings (*theoria*) van die goddelike, sodat 'n noue verwantskap tussen teofanie en oorpeinsing deur Eriugena daargestel word. Beide is tussengangers tussen God en mens, wat dien om dit wat verborge is te openbaar (Moran 1989: 239).

Om op te som: Teofanie is die self-manifestasie van die goddelike. Die hele werklikheid, vanaf die engele deur die mens tot by die laagste elemente van vormlose stof, is niks anders as teofanieë nie. God is die grond van die werklikheid, wat begrens is, maar is self allesomvattend en oneindig (Otten 1991: 75-76). In Boek III van die *Periphyseon* word dit soos volg gestel: “Die skeppende natuur laat niks buite sigself toe nie omdat niks buite dit kan wees nie, en tog word alles wat dit geskep het binne bevat, maar op so 'n wyse dat dit self anders is, want dit is supra-wesenlik teenoor dit wat binne sigself geskep word” (*Per* III 675). Juis omdat God gans anders as Sy skeppings is, kan hulle binne God wees en nogtans anders as God wees. Sodoende word beide goddelike transendensie bokant en immanensie in die skepping beklemtoon (Moran 2004: 4). Dus kan ons sê dat Eriugena se ontologie nie panteïsties is nie, maar eerder panenteïsties: alles in God (*pan en theos*).

Die panenteïsme van Eriugena en die Platonies-Christelike denke, waarvolgens die geskape werklikheid 'n teofanie is, of liever 'n eindelose reeks teofanieë, vind 'n parallel in die siening van die Yogacara Boeddhisme dat die ganse heelal niks anders is nie as vertonings van die uiterste grond van alle bestaan, die *tathagatagarbha*. Daarvolgens is sowel *samsara* as *nirvana* begrond in die oneindige, stralende, leë bewustheid van die *tathagatagarbha* (Wallace 2003: 4). Dit moet nietemin in gedagte gehou word dat die Boeddhistiese metafisika streng nie-teïsties van aard is.

3.4 Katafatiese en apofatiese teologie

Dwarsdeur die *Periphyseon* span Eriugena apofatiese teologie in om die transendensie van God te beklemtoon. Apofatiese teologie (oftewel die weg van ontkenning: *via negativa*) ontken dat die goddelike essensie (*ousia*) enige van die dinge is wat is, teenoor katafatiese teologie (oftewel die weg van bevestiging: *via positiva*) wat al die dinge wat is

aan die goddelike essensie toeskryf (SW I 75). Hierdie twee benaderings is ontleen van Dionysios se onderskeid tussen *kataphatikê* (bevestiging) en *apophatikê* (ontkenning). Soos Plotinos en Pseudo-Dionysios voer Eriugena aan dat die oorsaak van skoonheid, goedheid, waarheid en syn nie daardie dinge self kan wees nie, maar meer as dit (Carabine 1995: 314). Eriugena haal Dionysios se stelling dat God as die hoogste en kousale essensie van alle dinge nie met enige woord of naam beskryf kan word nie, goedkeurend aan: God is meer-as-essensie (*hyperousios*), meer-as-goed (*hyperagathos*) en selfs meer-as-god (*hypertheos*) (SW I 69, 77-79). Naas Dionysios is Augustinus en Maximos belangrike invloede in Eriugena se apofatiese denke. Interessant genoeg is dit onwaarskynlik dat hy vertrou was met die mees apofatiese werke van Gregorios van Nyssa (Carabine 2000: 59), wat so 'n sterk invloed op Eriugena se antropologie sou uitoefen.

Wat is die plek van bevestigende taal omtrent God in Eriugena se skema? Wyer gestel: kan daar in die lig van apofatiese teologie hoegenaamd omtrent die onuitspreeklike God gepraat word? In sy *Goddelike Name* het Dionysios aangevoer dat dit wel moontlik is, omdat God die Oorsaak van alle dinge en dus van alle name is (Mahoney 2002: 81). Op sy beurt voer Eriugena aan dat taal 'n uitdrukking van die metafisiese werklikheid is, want die ganse sigbare wêreld bevat simbole wat na God heenwys. Die geskape gevolge is die beliggaamde uitdrukking van die liggaamlose en kan in die taal van katafatiese teologie weerspieël word, hoe onvoldoende ookal. Wat die Skrif dus omtrent God leer, is die waarheid, maar in 'n metaforiese sin (*Per* II 508-509, IV 723; Carabine 2000: 61). Eriugena verskaf drie redes waarom katafatiese stellings omtrent die goddelike essensie gemaak kan word: vir die onderrig van eenvoudige verstande, vir die weerlegging van ketterye, en sodat ons in staat gestel kan word om God te loof en besing (*Per* II 509, 518, 614; Carabine 1995: 309).

Katafatiese en apofatiese teologie is vir Eriugena nie teenstellinge wanneer dit op God van toepassing gemaak word nie, maar vul mekaar aan. Daar is 'n 'onuitspreeklike harmonie' tussen die twee weë, want die konflik tussen hulle vind plaas op die verbale vlak en nie op die vlak van innerlike betekenis nie (*Per* I 517; Carabine 1995: 311).

Terwyl katafatiese teologie met behulp van metafore die goddelike essensie met name wil beklee, ontklee apofatiese teologie dit ter wille van die goddelike onbegryplikheid. Die een weg sê, ‘God kan dit genoem word,’ maar nie ‘God is werklik dit nie’; daarenteen sê die ander weg, ‘God is nie dit nie, hoewel Hy na dit vernoem kan word.’ Ter toeligting van die harmonie tussen die katafatiese en apofatiese weë gebruik Eriugena die volgende argument: God is essensie (bevestiging); God is nie essensie nie (ontkenning); en God is supra-essensieël, waarin bevestiging en ontkenning byeengebring word (SW I 81-85). Om nog ‘n voorbeeld te gebruik: God is waarheid; God is nie waarheid nie; en God is meer as waarheid (*Per IV 757-758*). Nogtans is apofatiese teologie nader aan die kol as katafatiese teologie, want negatiewe stellings is nie metafories nie maar letterlik van toepassing op die onuitspreeklike essensie van die transendente Godheid (*Per II 510, 522, 539; III 633; IV 865-866*).

Vir Eriugena kan als wat omtrent God gesê word, weerspreek word, en selfs die weerspreking kan weerspreek word: God is niks; God is iets; God is nie niks nie; en God is nie iets nie (Carabine 2000: 59). Eriugena se apofatiese metode impliseer eintlik ‘n soort super-bevestiging, wat hiperfatiese denke genoem kan word (Carabine 1995: 312-313). Hy span die voorvoegsels *super* en *plus quam* in om verby bevestiging en ontkenning omtrent God te beweeg (*Per I 459-460*). Volgens Eriugena wys *plus quam* stellings in die rigting van die bestaan van die goddelike essensie; hulle kan nie die goddelike natuur omskryf nie. Ons kan gevolglik weet *dat* God is, maar nie *wat* Hy is nie (*Per II 522, Per III 634, Per IV 779, Per V 919, 1010*). Later sou Aquinas ook hierdie uitweg volg met sy *via eminentia*, wat beide katafatiese en apofatiese teologie as geldig erken, en waarin die goddelike transendensie behou word (Mahoney 2002: 83).

Die verwantskap tussen katafatiese en apofatiese teologie word ook deur Eriugena op sy vierdeling van die werklikheid toegepas. Katafaties gesproke dui die tweede en derde verdelings, dit is die voorwêreldse oorsake en hul gevolge, op die self-manifestasies van God in die verstaanbare en waarneembare wêreld. Apofaties gesproke is God die vierde aspek van *natura* wat sigself ewigdurend oorpeins, en wat dus vanuit die menslike perspektief van die eerste verdeling (God as skepper) onderskei word (Sheldon-Williams

1967: 530-531). Met ander woorde: oor God as begin (*principium*) kan daar katafaties gepraat word, maar oor God as einde (*finis*) is apofatiese taal nader aan die kol. Om God as begin en einde te sien, weerspieël die dubbele oorpeinsing (*duplex theoria*) in die menslike verstand, en is nie op God self van toepassing nie (Carabine 2000: 59-60).

Die voorkeur vir apofatiese bo katafatiese teologie is tot vandag kenmerkend van die Oosterse Christendom. Volgens Nikolai Berdajew (1981: 367-368) het katafatiese teologie die idee van God gerasionaliseer deur die kategorieë van die ‘objektiewe’ wêreld op God toe te pas. Deur te leer dat God syn is en in konsepte geken word, ontken katafatiese teologie die grondliggende waarheid dat God misterie is, en dat misterie alle dinge onderlê. Daarenteen erken apofatiese teologie dat God hoër as syn is, en dat kennis van God anderkant syn is (Berdajew 1981: 375). Nogtans is daar plek vir beide benaderings: katafatiese teologie dui op die neerdaling van God tot ons in die energieë van Sy self-manifestasie, terwyl apofatiese teologie te make het met ons opstygting in verenigings met God waarin Sy essensie onbegryplik bly. Die wisselwerking daartussen kan gesien word as ‘n trapleer waarop daar in verskillende rigtings op- en afgeklim word (Lossky 1991: 39).

In die Vedanta word die ondefinieerbaarheid van die Godheid in die Brhadarnyaka Oepanisjad bespreek. Elke vraag omtrent die aard van *Brahman* word met die woorde *neti, neti* beantwoord: “nie hierdie nie, nie daardie nie” (Runes 1965: 209). Volgens die Advaita Vedanta van Sankara is daar in Brahman geen kenmerk soos naam (*nama*), vorm (*rupa*), optrede (*karma*), heterogeniteit (*bheda*), spesie (*jati*) of kwaliteit (*guna*) nie. Die stellings omtrent Brahman in die Oepanisjads kan as wesenlike aanduidings (*svarupa lakshana*) beskou word. Hoewel Brahman onkenbaar is, kan Sy bestaan afgelei word uit die feit dat Hy die Atman van als (*sarvasyatmatvat*) is. Wanneer daar dus van Brahman gepraat word, vind ons eers die vlak van apofatiese stilte en dan die vlak van ekonomie (*oikonomia*) (Aleaz 2000: 281-283). Soos in die Oosterse Christendom en by Eriugena is daar in die Advaita plek vir beide katafatiese en apofatiese teologie.

Dat die apofatiese benadering tot die Godheid insgelyks in die Sjinese denke gevolg word, blyk uit die volgende stellings in die *Tao Te Tsjien*: “Die weg wat met woorde gebaken word, is nie die vaste Weg (*Tao*) nie; en die naam wat genoem kan word, is nie die vaste naam nie (Hoofstuk 1); Dit gaan terug na daardie naamloosheid voor alle dinge; sê maar dat dit ‘n vaagheid is wat jy nie kan konfronteer nie, wat jy nie kan agterna loop nie (14); Daar is ‘n gesluisde wese wat aan hemele en aarde voorafgaan. Dit is so stil en leeg, dat dit alleen en onverganklik staan. Dit kom soos die moeder van die wêreld voor. Sy naam ken ek nie: ek noem dit maar die Weg (25); Die Weg bly ewigdurend sonder naam (32); Die Weg word deur geen naambord aangedui nie (41)” (in Versfeld 1988: 13, 26, 37, 44, 53).

Tereg verklaar Armstrong (1991: 13) dat ware apofatiese teologie nie sonder katafatiese teologie kan klaarkom nie, want dit moet daarmee worstel en dit transendeer. Beide die apofatiese en katafatiese weë is noodsaaklik vir die apofatiese teoloog, met ‘n spanning en wisselwerking daartussen.

3.5 God en die kategorieë

Sowel die goddelike name (in navolging van Dionysios) as die Aristoteliaanse kategorieë word deur Eriugena ingespan om die transendensie van God aan te dui (Otten 1991: 60). Hy het sy kennis van die kategorieë nie direk van Aristoteles bekom nie, maar deur Porphyrios, Boethius, Martianus Capella en veral die Pseudo-Augustynse *Categoriae decem* (Moran 1992: 68). ‘n Uitgerekte bespreking word in Boek I van die *Periphyseon* (*Per* I 463-489) gewy aan die toepaslikheid al dan nie van Aristoteles se kategorieë op die goddelike essensie. Die kategorieë word ingespan om die werkinge van katafatiese en apofatiese teologie op ‘n metodiese wyse te ondersoek. Eriugena se kommentaar op die kategorieë sou ‘n betekenisvolle bydrae tot die latere Middeleeuse denke lewer (Carabine 1995: 119 & 2000: 119).

Volgens Aristoteles kan al die dinge wat deur God geskape is in tien kategorieë verdeel word: essensie, hoeveelheid, kwaliteit, verwantskap, situasie, toestand, plek, tyd, optrede

en passie. Eriugena verdeel die lys in die hoër en meer algemene (*superior et generalior*) kategorieë van beweging en rus: essensie, hoeveelheid, situasie en plek verkeer in rus, en die orige ses verkeer in beweging. Op hul beurt word rus en beweging verenig in die kategorie van die Geheel (*universitas*) (*Per I 469*). Plotinos se invloed kan in hierdie verdeling bemerk word (Moran 1992: 71). Hoewel nie een van die kategorieë op God toegepas kan word nie, dui hulle volgens Eriugena deur analogie aan wat oor Hom gedink kan word. Die kategorieë omvat alles wat na God kom, maar nie God self nie (O'Meara 1988: 85). Met ander woorde: die kategorieë beskryf die geskape wêreld en kan nie letterlik (*proprie*) op God toegepas word nie (*Per I 463*; Moran 2004: 3). Soos Pseudo-Dionysios meen Eriugena dat al wat ons van God kan begryp, Sy geskape manifestasies is (Carabine 1995: 307).

In navolging van Gregorios van Nyssa redeneer Eriugena dat die essensie (Latyn *essentia*, Grieks *ousia*) van dinge onkenbaar is. Omdat die onkenbare God die essensie van alles is, is alle dinge wesenlik onkenbaar. Als wat die menslike intellek omtrent geskape dinge kan weet, spruit uit hul toevallige eienskappe (*circumstantiae*) soos hoeveelheid, verwantskap, plek en tyd wat hul verborge essensies omring. Daar kan dus gesê word *dat* 'n ding is, maar nie *wat* dit is nie. Dit geld ook en veral vir die goddelike essensie, want dit wat oor die vermoë beskik om iets te omskryf moet groter wees as daardie iets (*Per I 443, 485, 487, 586-587*; Carabine 1995: 304-305; Carabine 2000: 42). Eriugena se denke is meer apofaties as dié van Augustinus, wat van mening was dat essensie as hoogste kategorie wel beskrywend van God is (Otten 1991: 58). Vir Eriugena is God nie essensie nie, want Hy is meer as essensie (Latyn *superessentialis*, Grieks *hyperousia*). Hy word nietemin essensie genoem omdat Hy die Skepper van alle essensies is (*Per I 459*).

Teenoor Aristoteles wat geleer het dat die kategorie van essensie vir die ewige intelligensies geldig is, is Eriugena van mening dat geeneen van die kategorieë op die voorwêreldse oorsake toegepas kan word nie (*Per II 588*; Moran 1992: 70). In hierdie opsig is Eriugena se denke teenstrydig: enersyds voer hy aan dat die kategorieë vir die geskape wêreld geld en nie vir God nie, maar andersyds wil hy sy tweede verdeling van

die werklikheid daarvan kwytsekeld. Hierdie verwarring kan myns insiens toegeskryf word aan Eriugena se aandrang om die (geskape) oorsake as ewige gedagtes in die (ongeskape) goddelike verstand voor te hou.

Sover dit die kategorieë van tyd en plek betref, wyk Eriugena aansienlik van die tradisie af. Anders as Aristoteles meen hy dat tyd en plek die dinge wat in hulle omvat word, metafisies voorafgaan. Hy aanvaar Maximos se siening dat plek en tyd die kategorieë is wat tussen God en die (res van die) skepping staan (Moran 1992: 69, 71). Plek en tyd is geskape dinge waarin die res van die wêreld omvat word. Plek word omskryf deur God, wat die plek van alle plekke is. Omdat omskrywing in die verstand is, kom Eriugena tot die slotsom dat plek in die verstand is. En omdat God, die engele en die menslike verstand nie omskryf kan word nie, is geeneen van hulle in 'n plek nie (*Per I* 468, 475; Moran 1992: 89, 92). Sover dit die kategorie van tyd betref, sluit Eriugena met sy onderskeid tussen tyd en ewigheid by die Platoniese tradisie van die Grieks-Christelike denkers aan. Volgens dié denkwysse hou tyd (*chronos*) met wording verband en ewigheid (*aion*) met syn. Vir Eriugena is God sowel in tyd, soos met die skepping van die wêreld en die Inkarnasie van die Woord, en anderkant tyd. Weens die sondeval word tyd die wyse waarvolgens die gevalle menslike verstand die wêreld sien, naamlik as tydelik en eindig (*Per III* 677-678; Moran 1992: 92, 95).

Eriugena se apofatiese inslag duur met die oorblywende kategorieë voort. God is nie hoeveelheid of kwantiteit nie, maar is die Oorsaak van beide. Verwantskap blyk die enigste kategorie te wees wat in 'n mate op God toegepas kan word, soos tussen die Vader en die Seun, maar steeds in 'n metaforiese sin: die verwantskap tussen Abraham en Isak is klaarblyklik nie dieselfde as dié tussen die Vader en die Seun nie (O'Meara 1988: 85; SW I 87). By wyse van uitbreiding geld dieselfde vir die verwantskap tussen die persone van die Drie-eenheid (Gardner 1993: 31).

3.6 Goddelike onkunde

Volgens Eriugena kan die menslike natuur nie weet wat dit is nie, want die essensie daarvan is in die onkenbare goddelike essensie begrond. Gevolglik kan slegs God die menslike natuur definieer (*Per* I 443; III 768, 770-771; Carabine 1995: 316-317). Eriugena voer verder aan dat die goddelike essensie oneindig is en nie omskryf kan word nie. Dit beteken nie dat God homself nie ken nie, maar dat Hy nie weet wat Hy is nie, want Hy is nie 'n 'wat' nie. Hierdie onkunde (*agnosia*) van God is die hoogste wysheid. Daar is drie vorme van goddelike onkunde/wysheid: Die eerste vorm is dit waarvolgens Hy nie boosheid ken nie, anders sou boosheid wesenlik wees, want God se kennis is die oorsaak van alle dinge. Die tweede vorm is dit waarvolgens God nie dinge ken waarvan Hy die redes (*logoi*) nie geskape het nie. Die derde vorm is dit waarvolgens God nie die dinge ken wat nog nie tot formele manifestasie gekom het nie (SW II 153-161). Anders gestel: die goddelike onkunde behels wysheid rakende goedheid, wysheid rakende vormlose manifestasie, en wysheid rakende formele manifestasie.

Die konsep van goddelike onkunde is 'n Neoplatoniese kritiek op Aristoteles se leer van die self-denkende gedagte. Plotinos het in die *Enneade* geredeneer dat indien die Een selfs oor sigself kon dink dit 'n tweedeling in sy natuur sou invoer, want die Een sou dan beide onderwerp en voorwerp wees. Omdat die Een absoluut een is, kan dit nie oor denke beskik nie (Carabine 1995: 317). Insgelyks het Eriugena aangevoer dat indien God homself kon verstaan, Hy 'n voorwerp van sy eie begrip sou word, oftewel 'n 'wat'. Omdat God nie 'n 'wat' is nie, volg dit dat Hy onbeperk, ondefinieerbaar en oneindig is (*Per* I 470-474, 482-483; II 586, 589-590).

Met hierdie redenering lyk dit asof Eriugena apofatiese teologie tot die uiterste grense daarvan gevoer het. God kan homself nie ken nie, en die menslike verstand kan God nie ken nie en ook nie die essensies van geskape dinge nie (Carabine 1995: 317). Volgens Eriugena is God se onkunde omtrent sy eie essensie eintlik ware kennis, want dit beteken dat God weet dat Hy geeneen van die geskape dinge is nie. Dus is die goddelike onkunde (*divina ignorantia*) in werklikheid 'n onuitspreeklike kennis (*Per* II 593, 597). Insgelyks is menslike onkunde omtrent die goddelike essensie eintlik ware wysheid, want God kan nie begryp word in terme van die geskape dinge nie (*Per* II 597-598, 686; III 771). In

hierdie opsig vind Eriugena by beide Augustinus en Dionysios aansluiting (Carabine 1995: 318).

Volgens die Dionusiese tradisie waarin Eriugena staan, is die goddelike duisternis van onkunde (*agnôsia*) 'n voorvereiste vir vereniging (*ênôsis*) met die onkenbare. Hierdie onkunde sluit die waarneembare wêreld uit, en kan dus nie gedemonstreer word nie; dit sluit die verstaanbare wêreld uit, en kan dus nie geleer word nie; en tog is dit 'n onuitspreeklike, verenigende visie (Sheldon-Williams 1967: 470).

3.7 God as Drie-eenheid

'n Erkenning van God behels vir Eriugena 'n erkenning van die Drie-eenheid van Vader, Seun en Heilige Gees. 'n Aansienlike deel van Boek II van die *Periphyseon* word aan die aard van die Drie-eenheid gewy, waarin Eriugena by katafatiese teologie aansluit (Ottien 1991: 63). Teenoor die Westerse gebruik om van drie persone in een natuur te praat, praat Eriugena van drie substansies in een essensie (*Per* I 456; SW II 95). Hierin sluit hy aan by die Grieks-Christelike teologie wat die Godheid beskryf as 'n Drie-eenheid van een essensie (*ousia*) in drie hipostases, of bestaanswyses (*hypostases*). Elke 'persoon' van die Godheid is van 'n gemeenskaplike essensie, maar met besondere hipostatiese magte (Sherrard 1959: 33-4). Nogtans kan die goddelike essensie en die hipostases nie werklik van mekaar geskei word nie, want die begrippe 'essensie' en 'hipostase' dui beide op ontologiese werklikhede. Dit word in die Grieks-Christelike denke verkies bo die konsep van 'n persoon (*prosopon*), wat 'n masker van onpersoonlike syn is (Lossky 1978: 41).

Die goddelike Drie-eenheid kan volgens Eriugena in terme van drie wesenlike oorsake gesien word: die Vader is onverwek en verwek self, die Seun is verwek en verwek nie, en die Gees gaan uit (van die Vader) en is nóg onverwek nóg verwek nóg verwekkend (O'Meara 1988: 102). Of soos die Griekse teoloog Johannes van Damaskus dit gestel het: die Vader, die Seun en die Gees is in alle opsigte een, behalwe in die sin van onverwektheid, verwekking en uitgang onderskeidelik (Mahoney 2002: 85). Hierdie verwantskap weerspieël die verdeling van die natuur volgens die *Periphyseon* (Carabine

2000:52): die eerste verdeling het die Vader as bron, die tweede verdeling word in die Seun omvat, en die derde verdeling word deur die Gees bewerkstellig. In 'n verdere driedeling dui die goddelike Drie-eenheid vir Gregorios Nazianzen op die universele triadiese proses van begin, middel en einde, oftewel syn, beweging en rus. Soos die Griekse teoloog dit stel: Dit wat van die begin die Monade is, beweeg na die Tweetal en kom tot rus in die Drietal (Sheldon-Williams 1967: 441).

Wat is die verwantskap tussen die Godheid as eenheid en die Drie-eenheid van die hipostases? Volgens Griekse teoloë soos Athanasios en Basilios berus die eenheid van God op die Vader, wat die oorsaaklike beginsel van die hele Drie-eenheid is. Of soos Pseudo-Dionysios dit stel, die Vader is die enkele beginsel (*monê archê*) of oorspronklike bron (*pêgaia theotês*) van die Godheid (Lossky 1978: 46). Die Vader weerspieël homself in die Seun, die ewige *Logos* of goddelike intellek, wat die Vader openbaar. Die Heilige Gees verskaf die lig waarin die Seun bekendgemaak word, en versprei hierdie kennis onder alle geskape dinge volgens elkeen se vermoë en natuur (Sherrard 1959: 34-5). In Basilios se woorde: die Vader is die bron van die goddelike name, die Seun is die manifestasie daarvan, en die Heilige Gees is die krag wat dit manifesteer (Lossky 1978: 48). Vir die moderne Ortodokse teoloog John Meyendorff is die Vader die oorsaak (*aitia*) en die beginsel (*archê*) van die goddelike natuur (Mahoney 2002: 85). Eriugena sluit by hierdie Grieks-Christelike beskouing aan wanneer hy verklaar dat die Seun en die Gees nie vanuit die gemeenskaplike essensie (*ousia*) van die Godheid verwek word of uitgaan nie, maar vanuit die besondere substansie (*ypostasis*) van die Vader (SW II 199-201).

Die Grieks-Christelike begroning van die Godheid in die hipostase van die Vader vind weerklank in die Hindoeïstiese drie-eenheid van *Sat* (syn), *Cit* (bewussyn) en *Ananda* (geluksaligheid) – gesamentlik *Saccidananda*. *Sat* is die beginsel van eenheid in *Saccidananda*, en om van Brahman te praat as *Sat-chit-anandam* beteken dat Brahman sigself ken en dat Sy ewige geluksaligheid daaruit voortvloei (Aleaz 2000: 283).

'n Elegante beskouing van hierdie kwessie word aangetref by die Vlaamse mistikus Jan van Ruysbroeck, wat 'n dissipel van Meister Eckhart was. Vir Ruysbroeck is die

Godheid, as die goddelike eenheid, die bron van die Drie-eenheid en van alle dinge. Die Godheid is supra-wesenlik en algeheel transendent, onbegryplik en onuitspreekbaar. Tussen die Godheid en die Drie-eenheid is daar 'n ewigdurende dialektiek van eb en vloei, oftewel 'n drievoudige sirkelbeweging vanaf rus in die Een na die aktiwiteit van die Drie-eenheid en terug na rus in die Godheid (Teasdale 1984: 88-90). Ook volgens die Grieks-Christelike teologie interpenetreer die drie hipostases van die Godheid mekaar in volmaakte gemeenskap (Latyn *circumincessio*, Grieks *perichoresis*). Omdat hierdie onderlinge liefde kenmerkend is van die Absolute wat die oorsaak van alle syn is, moet gemeenskap op een of ander wyse in alle syn aangetref word (Mahoney 2002: 91).

Soos Eckhart identifiseer Ruysbroeck die Godheid met die Vader: die Vader is die grond van die Drie-eenheid. Vanuit die vrugbaarheid van die Vader ontstaan die Seun en die Gees, en tesame vorm die drie die goddelike eenheid. Die Seun is die Logos, waarin die ewige patrone van alle dinge begrond is. Die Heilige Gees is die goddelike energie van liefde, waarmee alle skepsels na die eenheid van die Godheid teruggelok word (Teasdale 1984: 91-95). Alleen die Vader is 'sonder beginsel' (*anarchos*), en Hy skenk die volheid van die Godheid aan die Seun en die Gees (Mahoney 2002: 86). Die drie hipostases is nie individueel nie, maar persoonlik – hulle verdeel nie die goddelike natuur nie, maar deel dit (Lossky 1978: 42).

In die Christelike teologie is die Heilige Gees nie alleen 'n goddelike, metakosmiese werklikheid nie, maar ook 'n weerspieëling daarvan in die geskape kosmos. Analogieë kan in ander religieë uitgewys word. In die Hindoeïsme is daar byvoorbeeld die weerkaatsing van die skeppende beginsel (*Purusja*) in die kosmiese substansie (*Prakriti*). Die manifestasie van die goddelike intellek (*Buddhi*), of *Ar-Ruh* in die Sufisme, is die Heilige Gees insover dit die mens verlig en heilig. Die teologiese identifisering daarvan met God is korrek in die sin dat 'n weerkaatsing wesenlik identies met die bron daarvan is (Schuon 1993: 25).

Volgens Eriugena se Grieks-Christelike voorganger Maximos is Trinitariese teologie in werklikheid negatiewe teologie, want die essensie daarvan is nie-kennis (*agnôia*). Hy

verwys na Dionysios se stelling dat die Godheid van God nie ‘n eenheid of ‘n drie-eenheid is nie, maar dat God bokant elke naam verhewe is. Maximos sien God as beide een en drie: een volgens die beginsel (*logos*) van sy wese, en drie volgens sy bestaanswyse (*tropos hyparxeos*). In sy *Ambigua* stel Maximos dit soos volg (Sheldon-Williams 1967: 497): Die Triade is waarlik ‘n Monade, want dit is die natuur daarvan (*oti outôs esti*); en die Monade is waarlik ‘n Triade, want dit is die bestaanswyse daarvan (*oti outôs uphestêken*).

Inderdaad kan die Christelike konsep van die Drie-eenheid nie van apofatiese teologie losgemaak word nie. Dit geld vir beide die bevestiging dat die Absolute ‘n eenheid is, en die bevestiging dat die Absolute ‘n drietal is. Omdat die goddelike essensie (*ousia*) beide onverdeelbaar een en die bron van alle geskape dinge is, bevat dit die samevalling van teenstellinge wat mekaar in skepsels uitsluit (Mahoney 2002: 91). Hierdie aspek wat ook in Eriugena se denke voorkom, word verderaan beskou.

3.8 Die uitgang van die Heilige Gees

Dit is nie slegs in sy Trinitariese beskouing as sulks dat Eriugena nader aan die Griekse Ooste as aan die Latynse Weste staan nie, maar ook sover dit die uitgang van die Heilige Gees betref. Terwyl die klassieke Christelike geloofsbelydenis (naamlik dié van Nicea en Konstantinopel) verklaar dat die Gees vanuit die Vader uitgaan, het die Westerse kerk eensydig die klousule ‘en die Seun’ (*filioque*) ingevoeg. Onder druk van Keiser Karel die Grote het die Westerse kerk die klousule tydens die konsilie van Aachen in 809 as noodsaaklik vir verlossing aanvaar. Ter respons het Pous Leo III die belydenis sonder die *filioque* laat graveer en by die deure van die Sint Petrus-katedraal in Rome geplaas (Ready s.j.: 11). Die *filioque* sou mettertyd die vernaamste teologiese twispunt tussen die Oosterse en Westerse Christendom word, en sou tot die formele skeuring in 1054 lei (Sherrard 1959: 61-72).

In die Oosters-Christelike denke word die *filioque* verwerp omdat dit die monargie van die Vader as enigste oorsaak van die Drie-eenheid skend (Lossky 1991: 58). Die tweede

boek van die *Periphyseon* word afgesluit met ‘n bespreking van hierdie vraagstuk (*Per* II 601-615). Eriugena voer met behulp van logiese afleiding aan dat indien die Gees van die Vader en die Seun uitgaan, dit ‘n oorsaak is wat van twee oorsake uitgaan. Dit is strydig met die algemene waarneming dat verskeie oorsake van ‘n enkele oorsaak uitgaan, maar nie andersom nie (SW II 185). Sowel die verwekking van die Seun as die uitgang van die Gees kan volgens Eriugena aan die hipostase van die Vader alleen toegeskryf word (Ready s.j.: 11). Hy ondersteun sodoende die Griekse leer dat die Gees van een Oorsaak (die Vader) uitgaan en nie van twee nie.

Eriugena vind in hierdie opsig nie slegs aanklank by die Grieks-Christelike denke nie, maar ook by die Hindoeïstiese godsbeskouing van Saccidananda (oftewel Sat-Cit-Ananda). In beide gevalle is die verhoudings tussen die drie hipostases nie logies afleibaar van hul gemeenskaplike essensie nie. Soos wat die Vader die bron van beide die Seun en die Gees is, so leer die Vedanta dat Sat (syn) die bron van beide Cit (selfbewussyn) en Ananda (geluksaligheid) is (Aleaz 2000: 284). Interessant genoeg kan die Indiese denke hier meehelp om ‘n Westers-Christelike afwyking van die Christelike tradisie aan te dui.

Verder sluit Eriugena aan by die beskouing van sommige Latynse en Griekse teoloë dat die Gees van die Vader deur die Seun (*per filium*) uitgaan, deur te verwys na ‘n sonstraal wat van die son uitgaan en die helderheid rondom ons word. Die helderheid gaan nie van die son en die straal uit soos van twee oorsake nie, maar van die son deur die straal. Andersom gestel word die Seun uit die Vader deur die Gees gebore, soos in die Inkarnasie. Die Woord word selfs uit die Gees deur die Gees verwek, soos in die harte van gelowiges tydens die doop (SW II 187-195). Die metafoor van die son en sonlig is insgelyks deur Plotinos ingespan om die verwantskap tussen die Een en die Gees aan te toon (Oosthuizen 1974: 99). Ook in hierdie opsig is Eriugena se denke dus meer Grieks as Latyns – ‘n oriëntasie wat mettertyd teen hom gehou sou word.

Hoofstuk Vier: Die voorwêreldse oorsake

4.1 Inleiding

Die tweede boek van die *Periphyseon* het te make met die uitgang (*processio, exitus*) van die skepsels uit die Eerste Oorsaak van alle dinge, deur die oorspronklike essensies tot in die verskeie genera en vorme en individue (*atoma*). In sy bespreking daarvan sinkretiseer Eriugena oorsaaklikheidsteorieë van verskeie bronne, insluitend Plato se Vorme (*ideai*), Dionysios se goddelike name, en Augustinus se herlewing van die Stoïsynse opvatting van ewige redes (*rationes aeternae*) (Moran 1989: 262; 2003: 10). Hierdie essensies word algemeen Idees genoem – die Vader, wat die Beginsel van alle dinge is, het in sy Woord die redes van alle dinge wat Hy wou maak vooraf gevorm, voordat hulle ontstaan het (SW II 15). Hier sluit Eriugena aan by die Platoniese tradisie van Vorme, wat as ewige grondslae van die wêreld van manifestasie dien, en wat in God as sy idees bestaan (Moran 1989: 263).

Hoewel Plato self die idees as bestaande in sigself beskou het, het die latere Platoniese tradisie die idees as bestaande in die verstand van God gesien. Een van die eerste denkers in hierdie klemverskuiwing was Philo van Alexandrië, vir wie die idees in die Logos bestaan (Balás 1966: 35). Die skakel tussen God en die wêreld is die ewige sfeer van Idees, wat volgens Philo die gedagtes van God is. Philo is die vroegste denker wat die Platoniese Idees met die gedagtes van God identifiseer (Chadwick 1967: 142), en dit sou een van die invloedrykste aspekte van sy denke word. Eerste onder die Idees is die Logos, wat die eersgeborene Seun van die ongeskape Vader is. Die verskeidenheid sinsvlakke wat die kosmiese hiërargie vorm, word deur die immanente krag van die Logos bymekaargehou. Met hierdie redenering het Philo nie slegs die groot Neoplatoniese denker Plotinos vooruitgegaan nie, maar ook die Christologie van Paulus in sy briewe aan die Kolossense en die Efésiërs (Chadwick 1967: 143).

Analoog aan hierdie Platonies-Christelike konsep van voorwêreldse oorsake wat as grondslag van die wêreld van verskynsels dien, stel die *Tao Te Tsjing* dit soos volg:

“Sien die persoon deur die wesenlike persoon; sien die huis deur die ware huis; meet die dorp aan die Dorp; meet die land aan die Land; meet die wêreld aan die Hemel (54)” (in Versfeld 1988: 66).

4.2 Eienskappe van die voorwêreldse oorsake

Eriugena se gunstelingterm vir die idees is voorwêreldse oorsake (*primordiales causae*), wat stellig van Augustinus ontleen is. Anders as in die Platonisme is hierdie oorsake oneindig in getal (Moran 1989: 263-264). Verdere name vir die voorwêreldse oorsake word deur Eriugena gebruik: prototipes (*prototypa*), wat die Vader in die Seun maak en deur die Heilige Gees in hul gevolg versprei; voorbestemmings (*proorismata*), want alle syn word deur die goddelike Voorsienigheid gemaak; goddelike wilsuitinge (*thêa thelemata*), want alle dinge word oorsaaklik in hulle gemaak; en die beginsels (*logoi*) van alle dinge, want alle sigbare en onsigbare dinge bestaan deur deelname in hulle, terwyl hulle self deelneem in die een Oorsaak van die Drie-eenheid (SW II 15, 205). Hierin sluit Eriugena direk by die Pseudo-Dionysios se terminologie aan. Volgens Dionysios woon hierdie ‘patrone’ (*paradêgmata*) in die goddelike natuur, vanwaar dit uitgaan in die verstaanbare en waarneembare wêreld. As die inwonende *logoi* is hulle die middele waardeur die wêreld na hul Skepper terugkeer, sodat hulle ook as ‘opvarings’ (*epistrophoi*) beskou kan word (Sheldon-Williams 1967: 462-463).

Al die voorwêreldse oorsake neem self deel in die een Oorsaak van alle dinge, wat God is; alle ander dinge neem in God deel deur hierdie oorsake. Volgens Dionysios kan die voorwêreldse oorsake soos volg gerangskik word: goedheid, essensie, lewe, rede, intellek, wysheid, mag, geluksaligheid, geregtigheid, waarheid, ewigheid, grootheid, liefde, vrede, almag, eenheid en volmaaktheid. Al hierdie oorsake strek tot in oneindigheid, en word slegs deur die wil van hul Skepper beperk (SW III 33-37). Vir Eriugena is die voorwêreldse oorsake nie in ‘n vaste hiërargie gerangskik nie – hulle is eerder soos ‘n punt op ‘n sirkel vanwaar daar in enige rigting beweeg kan word. Die oorsake verkry slegs vorm deur oorpeinsing, wat die ware aard van die vierdeling van die werklikheid is. Die verstand van die waarnemer verskaf orde aan die oorsake en aan die

ander verdelings (Moran 1989: 266). Weereens sien ons hoe belangrik perspektief in Eriugena se stelsel is: in die menslike denke ontmoet subjek en objek.

Volgens Gregorios van Nazianzus het elke geskape ding sy eie wesenlike rede (*logos*), en kan niks bestaan indien dit nie in die goddelike Logos begrond is nie. Die Logos verskaf ontologiese werklikheid aan die geskape orde, en elke geskape ding het 'n goddelike 'idee' of 'rede'. God skep nie willekeurig nie, maar met 'rede', wat 'n verdere betekenis van *logos* is (Lossky 1978: 56). Insgelyks is die *logoi* vir Maximos die beginsels wat ewigdurend in die goddelike verstand voorafbestaan. Hoewel hulle in hul eenheid die goddelike Woord is, is dit volgens hipostase en nie volgens essensie nie. Die *logoi* is dus nie die goddelike natuur nie, maar wel die goddelike wilsuitinge. Vanuit verskillende perspektiewe kan die *logoi* as een en as baie beskou word: hulle is een in aktualiteit as die Syn van die drietal syn/wel-syn/ewig-syn, en baie as potensialiteit in die ewolusie van die drietal. Soos Eriugena dit in Boek III van die *Periphyseon* stel: omdat die Logos ewig is, is die voorwêreldse oorsake (in hul natuur) ewig, en soos die Logos potensieel oneindig is, so strek die oorsake (in hul gevolge) tot in oneindigheid (Sheldon-Williams 1967: 497-498, 527). Hierin volg Eriugena die Neoplatoniese beginsel van soortgelykheid: liggaamlose oorsake bring liggaamlose gevolge voort, en ewige oorsake bring ewige gevolge voort. Hy sien oorsaak en gevolg as onderling afhanklike, relatiewe terme (*Per V* 910-912): 'n oorsaak is nie 'n oorsaak indien dit nie 'n gevolg voortbring nie, en 'n gevolg is altyd die gevolg van 'n oorsaak (Moran 2003: 10).

Eriugena gebruik die simboliek van die sirkel om die verwantskap tussen God, die voorwêreldse oorsake en die wêreld van verskynsels te illustreer. Die middelpunt van die sirkel is God, die strale naby die middelpunt is die voorwêreldse oorsake, en die strale by die omtrek is die verskynsels. 'n Verdere analogie is dié van 'n rivier wat vanuit 'n fontein vloei deur kanale tot in die verte. Insgelyks vloei die goddelike goedheid, essensie, lewe en wysheid deur die voorwêreldse oorsake tot in die uiterstes van die heelal (SW III 41-43, 57). Eriugena maak voorts gebruik van 'n wawiel as beeld: die voorwêreldse oorsake is die strale wat van die middelpunt na die omtrek uitgaan, en die Woord is die naaf van die wiel wat die oorsake byeenhou. Die oorsake bly dus beide in

die Woord en gaan daarvan uit tot in hul geskape gevolge (Carabine 2000: 54). Sy beeldspraak is soortgelyk aan dié van Plotinos, vir wie die Een die middelpunt is waarin die strale deur deelname bestaan (Oosthuizen 1974: 95).

Die primêre oorsake is niks anders as teofanieë nie, dit wil sê aspekte van God se self-manifestasie. Hulle verteenwoordig nie 'n ontologiese vlak tussen God (die eerste en vierde verdelings) en die geskape gevolge (die derde verdeling) nie. In plaas van 'n skeiding tussen God en skepping daarstel, los die voorwêreldse oorsake alle verskille in verskillende perspektiewe en alle hiërargieë in intersubjektiviteit op (Moran 1989: 262).

Met sy leer van geskape voorwêreldse oorsake wyk Eriugena af van die kardinale Oosters-Christelike standpunt dat God skep deur sy ongeskape energieë, wat identies is met die goddelike name van Dionysios en ander Griekse teoloë, en nie deur geskape essensies nie. Volgens die Ortodokse teoloog John Meyendorff (1994: 38) word 'n ambivalensie in Eriugena se denke hier aangetref. Relatief tot God ressorteer die voorwêreldse oorsake onder geskape natuur, en relatief tot die waarneembare wêreld is hul ewig en in daardie sin ongeskape. Deur 'n geskape medium tussen God en mens te stel, word die persoonlike God van die Skrif vervang met 'n abstrakte konsep van God, waarvoor Eriugena probeer vergoed deur die subjektiewe en persoonlike aard van die goddelike teofanieë te beklemtoon (Ready s.j.: 8, 9, 22). 'n Mens kan net bespiegel watter effek dit op Eriugena se vierdeling van die werklikheid sou gehad het indien hy met die hierdie essensie-energieë onderskeid vertrou was.

4.3 Die skepping van die voorwêreldse oorsake

Ter begroning van sy leer oor die voorwêreldse oorsake verwys Eriugena na die skeppingsverhaal in Genesis (*Per* II 546-548). 'In die begin het God die hemel en die aarde geskape' dui vir hom op die skepping van die voorwêreldse oorsake, as prototipes van alle verstaanbare (dit wil sê, hemelse) en alle waarneembare (dit wil sê, aardse) dinge. Beide word deur die Vader geskape in die Seun, wat 'die begin' genoem word. Die voorwêreldse oorsake is mede-ewig met God en met die Woord waarin hulle geskape is.

Hulle is egter nie mede-ewig met die Woord, soos wat die Woord met die Vader is nie, want die Vader en die Woord is een in wese, maar die maker en die gemaakte is nie (SW II 49-53, 83). Ons sien hier dat Eriugena die onderskeid tussen ongeskape en geskape nature handhaaf, in teenstelling met die panteïstiese versmelting van nature waarvan hy nadoods beskuldig is.

In die Grieks-Christelike denke word die Skrifuitspraak ‘in die begin’ insgelyks in ontologiese eerder as chronologiese terme gesien. Volgens Gregorios van Nyssa dui dit daarop dat God ‘in ‘n oogwink’ die oorsake en essensies van alle dinge daargestel het: hemel, eter, sterre, vuur, lug, water, aarde, diere en plante. Vir Basilios het God in die begin ‘n enkele ‘saad’ geskep waaruit alle lewe geleidelik tot stand kom totdat dit die voleinding van alle dinge bereik (Kalomiros 1993: 6). Basilios voer verder aan dat die ‘begin’ (*arkhê*) buite die tydsproses val, sodat die sinsdeel ‘in die begin’ (*en arkhê*) beteken dat God nie in tyd skep nie (Sheldon-Williams 1967: 436-437). Of soos Plotinos dit stel (Oosthuizen 1974: 146): die Een/die Goeie gaan die syndes vooraf nie in tyd nie, maar in werklikheid (*to alêthes*).

Waar pas tyd in hierdie ontologiese siening van die skepping in? Tyd is hiervolgens ‘n integrale dimensie van die geskape heelal en het gelyktydig met dit begin. Soos Basilios redeneer, is die vloeï van tyd tesame met die diere en die plante geskape, synde van een natuur met die wêreld. Die stelling ‘in die begin’ impliseer nie dat die ontstaan van tyd dié van die res van die skepping voorafgegaan het nie. Tyd is gevolglik ‘n dimensie wat nie van die samestelling van die geskape heelal losgemaak kan word nie. Sover dit die verwysing na ‘hemel en aarde’ betref, is Basilios van mening dat dit na die skepping van die ganse hemel en die ganse aarde, insluitend die hemelliggame, en die substansies en vorme van als, op die eerste dag verwys (Kalomiros 1993: 7, 9). Dit blyk dat die Griekse kerkvader ‘n meer letterlike vertolking van die Bybelteks as Eriugena met sy allegoriese inslag huldig.

Die hemel en aarde waarna reg aan die begin van Genesis verwys word, kan volgens die invloedryke Ortodokse denker Vladimir Lossky (1978: 63) nie die sigbare hemel en aarde

wees nie, want volgens die ses skeppingsdae verskyn die sigbare hemel en aarde eers op die tweede en derde dae onderskeidelik. Eerder verwys dit na die geheel van die heelal, die sigbare en onsigbare, die verstaanbare en waarneembare. Dit is insiggewend dat die vertelling voortaan op die aardse sfeer konsentreer, wat geosentrisme in die geestelike sin impliseer. Die rede daarvoor is dat die aarde vir die mens geestelik sentraal staan: dit is waar die mens geskape is en waar die goddelike heilsplan afspeel (Lossky 1978: 64).

4.4 Van oorsake tot gevolge

In metafisiese terme kan die rol van die voorwêreldse oorsake in die totstandkoming van syn soos volg gestel word. Alles wat gebeur, is die verwesenliking van 'n moontlikheid. God is die Eerste Oorsaak waarin die moontlikhede gevestig is, en Hy skep deur onregstreekse oorsake wat die toestande verskaf vir verwesenliking van die moontlikhede. Die Eerste Oorsaak is die direkte oorsaak van die syn van dinge, maar slegs indirek van hul bestaanswyse. Die bestaanswyse van dinge word bepaal deur die onregstreekse oorsake, waardeur 'n spesie of individu tydruimtelik manifesteer. Volgens hierdie redenasie is die konsepte van spesiale skepping en geleidelike ewolusie nie onderling uitsluitend nie, maar verskillende wyses om dieselfde werklikheid te beskryf (Coomaraswamy 1989: 70-71). Die voortdurende en dikwels emosionele debat tussen voorstanders van skepping en ewolusie onderskeidelik blyk in die lig hiervan op begripsverwarring gebaseer te wees, eerder as op grondliggende verskille. Of, soos Coomaraswamy (1989: 72) dit verder stel: 'n werklike konflik tussen religie en wetenskap kan nie bedink word nie; die eintlike konflik is tussen wetenskaplikes wat religieus en filosofies onkundig is, en fundamentaliste wat die mitiese met die historiese verwar.

Dit is veral in die Westerse Christendom (dit wil sê Rooms-Katoliek en Protestants) dat 'n ewolusionêre siening van die ontstaan van lewe teengestaan is. Dit kan toegeskryf word aan die Augustynse teologie waarvolgens die ewige argetipes in die goddelike verstand onveranderlik is. Voorts verwar Augustinus die ongeskape energieë van God, soos Sy wilsuitinge en voorbeskikking, met die ongeskape goddelike essensie self. 'n

Ewolusie van spesies sou impliseer dat die goddelike essensie veranderlik is, en volgens die Augustynse denke sou God dus nie ewig wees nie. Kortom, Hy sou nie God wees nie. Sodoende is die Westers-Christelike denke vasgevang in 'n soort ontologiese vastigheid van die spesie (Gabriel 1997: 2). Daarenteen vind ons by van die grootste Grieks-Christelike teoloë 'n waardering vir die veranderlikheid van alle lewende wesens. Volgens Basilios is als wat geskape is heelyd aan die groei of kwyn, sodat dit geen sigbare, permanente stabiliteit het nie. Vir Gregorios van Nyssa is dit onmoontlik vir die geskape natuur om sonder verandering te bestaan (Kalomiros 1993: 7). 'n Meer dinamiese ontologie word bepaald hier as in die statiese Westers-Augustynse denke aangetref.

'n Verdere wyse waarop Augustinus vir die Westers-Christelike teenkanting jeens ewolusionêre idees verantwoordelik was, is sy misvertaling van 'n teks uit die apokriewe boek *Wysheid*. Volgens *Wysheid* 18:1 het die Ewige (oftewel God) alle dinge tesame (Grieks *koine*) geskape, maar Augustinus het dit in Latyn as *simul* vertaal, wat 'tegelyk' beteken. Sedertdien het dit aksiomaties in die Westers-Christelike teologie geword dat God alle dinge tegelyk geskape het (Kuraev 2001: 17).

'Die aarde was woes en leeg', of in die Septuagint 'onsigbaar en onsaamgesteld', dui vir Eriugena op die volmaaktheid van die voorwêreldse oorsake wat voor alle dinge in die Woord geskape is (*Per* II 549). 'Duisternis was op die wêreldvloed' verwys na die voorwêreldse oorsake van die geestelike essensies, wat onbegryplik en onuitspreeklik is. Hulle oortref die menslike intellek geheel en al en kan nooit voldoende geken word nie (*Per* II 551). Die voorwêreldse oorsake gaan uit in die dinge waarvan hul die oorsake is, sonder om van die Wysheid van die Vader geskei te wees (SW II 53-61).

'Die Gees van God het gesweef op die waters' beteken vir Eriugena dat die Gees vanuit die Vader vloei, en dat dit verhewe is bo alle geskape essensies in sy uitnemende wysheid. Die Vader wil, die Seun maak, en die Gees vervolmaak – Genesis openbaar dus reg aan die begin die bestaan van die Drie-eenheid. Volgens die Skrif skep die Vader alle dinge, die Woord verwek die voorwêreldse oorsake van dinge in homself, en die Gees

versprei hierdie oorsake in die genera, spesies, individue en verskille, van beide die hemelse essensies en die waarneembare dinge (SW II 63-69). Of soos Basilios dit gestel het: die Vader inisieer (*prokatartikê*), die Seun volhou (*demourgikê*) en die Gees bekroon (*teleistikei*) die werk van die skepping (Bulgakov 1993: 67). Eriugena se siening van die rol van die Gees in die skeppingsproses hou verder verband met die Oosters-Christelike denke. Basilios het daarna verwys dat die term ‘gesweef op’ in die Siriese vertaling impliseer dat die Gees die natuur met die waters van die lewe voorberei. Dit was nie ‘n eenmalige aktiwiteit nie: die uitdrukking ‘gesweef op’ (Grieks *epephereto*) behels ‘n voortdurende aktiwiteit. Die Gees van God is dus voortdurend aktief in die verwekking van lewe (Kalomiros 1993: 10-11).

Die uitdrukking ‘die waters’ is deur die Griekse teoloog Johannes Chrysostomos vertolk as aanduidend van die ontstaan van alle lewende wesens vanuit water (Kalomiros 1993: 12) – ‘n merkwaardige voorafstelling van die moderne wetenskaplike beskouing dat alle lewe op aarde direk of indirek uit die see ontstaan het. Voorts dui ‘die waters’, soos in die geval van die doop, vir Basilios op die vervormbaarheid van die elemente (Lossky 1978: 65). Soos Gregorios van Nyssa sien Eriugena die vier elemente as synde in ‘n middelposisie tussen die voorwêreldse oorsake waaruit hul vloei en die saamgestelde liggame wat hul vorm. Die elemente is nes die res van die skepping onderworpe aan goddelike wette waarvan die werking alle intellek en sintuie oortref, en wat dus ‘n geheimenis is (*Per* III 663, 669; Carabine 2000: 55-56).

In sy bevestiging van die skeppende aktiwiteit van die hele Drie-eenheid sluit Eriugena aan by die Griekse patristiek. Volgens die Niceense geloofsbelydenis is die Vader die skepper van hemel en aarde, die Seun is Hy deur wie alle dinge gemaak is, en die Gees is die skepper van lewe (*zoopoion*). Volgens Irenaeus van Lyons is die Seun en die Gees die twee hande van God (Lossky 1978: 55). Of soos Basilios dit gestel het: die Vader is die prinsipiële Oorsaak van dinge, die Seun is die beginsel van syn, en die Gees is dit waardeur en waarin dinge tot bestaan gebring word (Sherrard 1959: 40).

Hoofstuk Vyf: Die waarneembare wêreld

5.1 Inleiding

Die geskape gevolge van die voorwêreldse oorsake, wat die vierde verdeling van die werklikheid daarstel, blyk 'n dubbelsinnige ontologiese status vir Eriugena in te hou. Enersyds is geskape dinge volgens hul natuur ewigdurend en onverganklik, en andersyds bestaan hulle in tyd en ruimte. In navolging van Gregorios van Nyssa voer Eriugena aan dat die sintuiglik waarneembare, liggaamlike en tydruimtelike voorkoms van dinge voortgebring word deur die omstandighede (*circumstantiae*) van plek, tyd, lokaliteit ensomeer wat die liggaamlose, ewigdurende essensie omring. Die hele tydruimtelike werklikheid, insluitend ons fisiese liggame, is volgens hierdie redenasie 'n gevolg van die sondeval en 'n uitstraling van die verstand (Moran 2003: 11).

'n Interessante verband tussen die skepping van die wêreld en die menslike verstand word sodoende deur Eriugena aangetoon (Sheldon-Williams 1967: 527-528). Deur 'n proses van skeiding word die voorwêreldse oorsake versprei tot in hul veelvuldige gevolge. Hierdie proses word definisie genoem in die verstaanbare wêreld en plek of lokaliteit in die waarneembare wêreld. Soos die viervoudige verdeling van *natura* in die verstand van God voorkom, so is die definisies en lokaliteite in die menslike verstand aan te tref. Die mens kan dus as 'n soort ondergeskikte skepper beskou word. Soos die voorwêreldse oorsake een is in die goddelike Logos, so is hul gevolge een in die menslike rede (*Per IV 779*).

In sy bespreking van die skeppende proses maak Eriugena van die volgende Bybeltekste gebruik, in *Per III 666-667* en weer in *Per V 907-908* (Carabine 2000: 50): “In die begin was die Woord, en die Woord was by God, en die Woord was God. Hy was in die begin by God. Alle dinge het deur Hom ontstaan, en sonder Hom het nie een ding ontstaan wat ontstaan het nie. In Hom was die lewe, en die lewe was die lig van die mense” (Johannes 1:1-4); “Want in Hom is alle dinge geskape wat in die hemele en op die aarde is, wat sienlik en onsienlik is” (Kolossense 1:16); “Hoe talryk is u werke, o Here! U het hulle

almal met wysheid gemaak” (Psalm 104:24); en “In die begin het God die hemel en die aarde geskape” (Genesis 1:1). Soos die geval is met Eriugena se eskatologie is ook sy skeppingsleer deeglik skriftuurlik en patristies begrond.

5.2 Skepping vanuit niks

God neem die stof vir sy manifestasie nie vanuit iets nie, soos wat die intellek doen, maar vanuit niks (SW III 61). Wat is hierdie niks (*nihil*) waaruit God skeep? Volgens Gregorios van Nyssa dui die *nihil* in hierdie verband op die supra-wesenlike nie-syn van God - ‘n beskouing wat deur Eriugena oorgeneem sou word (Moran 1989: 216). Vir Eriugena is die skeppende *nihil* die algehele afwesigheid van essensie, maar dit is nie ‘n niksheid of niet nie. Die *nihil* is in werklikheid God se eie natuur, wat Hy skeep in die voorwêreldse oorsake en hul gevolge.

Eriugena wy ‘n aansienlike gedeelte van Boek III van die *Periphyseon* (SW III 61-189) aan ‘n bespreking van die *nihil* waaruit God skeep. Dit verteenwoordig stellig die mees gesofistikeerde konsep van nie-syn in die vroeë Middeleeuse filosofie, waardeur Anselmus moontlik in sy *Monologion* beïnvloed is. Die temas wat Eriugena daarin aanroer, is eers tydens die Renaissance in besonderhede bespreek, met die opkomende konsepte van die niet en van oneindige leë ruimte (Moran 1989: 228).

Die supra-wesenlike nie-syn van God dui vir Eriugena op ‘n natuur anderkant syn en nie-syn (*super omnia quae sunt et quae non sunt* - Per III 634). Dit is ‘n uitdrukking wat ook by Pseudo-Dionysios en Marius Victorinus aangetref word. Eriugena se aanwending daarvan impliseer dat die aanvanklike verdeling van die werklikheid in dinge wat is en dinge wat nie is nie, nie omvattend genoeg was nie. Ter oplossing van die dilemma voer Eriugena aanvanklik aan dat die *nihil* bloot beteken dat voordat dinge tot in syn gekom het, hulle nie was nie. Dit is ‘n Augustynse standpunt wat Eriugena nie heeltemal tevrede stel nie, sodat hy verder redeneer dat dinge wat bestaan (*existentia*) gemaak is vanuit die dinge wat nie bestaan nie (*ex non existentibus*) deur die goddelike goedheid (Per III 634). Hy haal Dionysios aan wat voorhou dat syn (*esse*) vanuit die nie-bestaande (*ex ante-*

existente) spruit, en dat God nie self ‘n synde (*to on*) is nie maar ‘n persoonlike voorafsynde (*ante on*). Dit is insiggewend dat beide Dionysios en Eriugena die manlike vorm *ho on* gebruik eerder as die onsydige *to on*. God is dus vir Eriugena ‘n eerste beginsel wat nie ‘n synde is nie, maar ‘n persoon of bewussyn, wat alle wesens wat dit veroorsaak, oortref en voorafgaan (Moran 1989: 229-230). Hierin sluit Eriugena aan by die Bybels-Christelike leer van ‘n transendente Skepper eerder as ‘n nie-teïstiese uitstroming van syn.

Eriugena beskryf die goddelike *nihil* soos volg (*Per* III 680-681; Wallace 2003: 5):

“... die onuitspreeklike, onbegryplike, en ontoeganklike briljantheid van die goddelike goedheid, wat onbekend onder alle intellekte is, hetsy menslik of engelagtig, omdat dit supra-wesenlik en bonatuurlik is. Hierdie benaming [*nihil*] word gebruik, omdat ... dit nóg is nóg was nóg sal wees. Dit word in geen bestaande ding begryp nie, want dit is anderkant alle dinge. Wanneer dit begryp word as onbegryplik weens die uitnemendheid daarvan, word dit tereg ‘niksheid’ genoem.”

Die Christelike skeppingsleer van *creatio ex nihilo* impliseer dat God nie bloot voorafbestaande stof orden soos die antieke Griekse en Romeinse denkers gemeen het nie, maar soos Athanasios dit gestel het, alle dinge uit nie-syn daarstel, uit dit wat nooit op enige wyse bestaan het nie. God is die bron van die hele skepping: sigbaar en onsigbaar, verstaanbaar en waarneembaar, rasioneel en irrasioneel, gevorm en vormloos. Niks kan dus buite God bestaan nie, en alle dinge weerkaats ‘n aspek van sy Godheid (Sherrard 1959: 31-2). Nogtans vermeld die apokriewe Judaïstiese teks *Wysheid van Salomo* dat God die wêreld vanuit vormlose stof (*ex amorphou hulês* in die Septuagint) geskape het. Dit is deur die vroeë Griekse kerkvader Justinos beaam (Castleman 2004: 117).

Dit is van belang om daarop te let dat die konsep van skepping vanuit niks slegs in die Judaïsties-Christelike tradisie aangetref word. Die eerste gebruik van die uitdrukking word aangetref in die apokriewe boek *Tweede Makkabeërs*, as *ek ook ontou* in die Septuagint. Hierdie terminologie is bepalend, want *ouk* is ‘n meer radikale ontkenning as die meer algemene *me*. Daarenteen vind ons in die Platonisme ‘n dualisme van verstaanbare en waarneembare sferes, en in die Hindoeïsme ‘n uitstraling vanuit die

Godheid. Die Judaïsties-Christelike *nihil* impliseer dat daar niks ‘voor’ die skepping en ‘buitekant’ God kan wees nie, want tyd en ruimte word deur die skepping vooronderstel. ‘Voor’ die skepping en ‘buitekant’ God is daar slegs die niet, of *nihil*, waaruit God skep (Lossky 1978: 51-54).

Die leer van *creatio ex nihilo* word vreemd genoeg nie onomwonde in die Bybel aangetref nie, behalwe vir ‘n sydelingse verwysing deur Paulus in sy brief aan die Romeine (4:17). Teen die tyd dat Irenaeus teen die einde van die tweede eeu sy *Adversus haereses* (‘Teen ketterye’) skryf, het *creatio ex nihilo* egter al die status van ‘n grondliggende Christelike dogma geniet. Vir Origenes word dit van Christene vereis om daarin te glo, en ongeveer ‘n millennium later is die skepping van die wêreld vanuit niks vir Thomas Aquinas ‘n geloofsaak (Castleman 2004: 115, 117-118).

Interessant genoeg is die konsep van *creatio ex nihilo* vreemd aan die meeste Moslemdenkers, nieteenstaande die historiese aanspraak van Islam om op die Judaïsties-Christelike tradisie voort te bou. Onder bekende denkers het slegs Al-Kindi dit aanvaar; hy was trouens van mening dat dit wetenskaplik aangetoon kan word. In hierdie opsig is hy beïnvloed deur die Aristoteliaanse Christendenker Johannes Philoponos van Alexandrië (Walzer 1967: 650).

Vir die moderne mistikus Jakob Böhme is die niks waaruit God skep die *Ungrund*, die bodemlose afgrond wat nóg lig nóg duisternis, nóg goed nóg boos is. Synlose vryheid ontvlam soos ‘n vuur in die duisternis, en lig kom tot stand. Die niks word iets, en uit bodemlose vryheid word die natuur gebore. Die *Ungrund* is die Godheid van apofatiese teologie en terselfdertyd die niksheid wat God voorafgaan. Niksheid is meer grondliggend as ietsheid, duisternis as lig, en vryheid as natuur (Berdajew 1981: 374-375). Of soos Carabine (2000: 35) dit stel: “The paradox of creation is that the original darkness of God, which is no thing, becomes light, becomes some thing. God’s fullness above being is the ‘nothing’ that is the negation of something, but through its becoming, it becomes the negation of the negation: the divine nature becomes ‘other’ than itself:

God becomes not-God through the process of *ex-stasis*, literally, God's *going out from* God." Die duisternis word lig, die niet word iets, God word nie-God.

Hierdie konsep van God as die skeppende Niks-heid vind weerklank in die *Tao Te Tsjieng*, waarin Lao-Tse verklaar: "Die Weg (*Tao*) is 'n leemte wat onuitputlik is. In sy afgrond is daar plek vir baie dinge (4); Tussen hemel en aarde is dit leeg soos 'n blaasbalk; dit is onuitputlik leeg, want as jy hom trek, kom daar baie uit (5); Die groot Weg oorvloei na alle kante toe. Die menigvuldige bestaan daaruit (34); Die menigvuldige kom uit iets tot stand, die iets berus op die Niets (40)" (in Versfeld 1988: 16, 17, 46, 52). Hierdie beskouing is verder gevoer deur Sjinese denkers soos Wang Bi, vir wie die voorwêreldse nie-bestaan (*yuan wu, ben wu*) die metafisiese grondslag van alle bestaande dinge is (Lusthaus 1998a: 1).

Deur middel van negatiewe teologie het Eriugena tot die uiterste grense van menslike taal gedring, waar dit stuit teen die goddelike niksheid (*nihil*). In werklikheid val die goddelike *nihil* saam met die goddelike meer-as-syn (*superessentialitas*), waarvan teofanie die uitdrukking is. God skep eers die voorwêreldse oorsake vanuit sy oorvloed van syn, wat dieselfde as sy *nihil* is; daarna skep Hy die veelvoudigheid van hul sigbare en onsigbare gevolge in 'n wilswaard (Otten 1991: 86, 99). Apofatiese teologie en *creatio ex nihilo* val hierin saam: beide die strategie en die konsep het te make met die supra-ontologiese *huperousia* van die Absolute anderkant alle kategorieë (Castleman 2004: 120).

Ter samevatting van hierdie aspek van Eriugena se denke kan daar gesê word dat God alle dinge in die Woord skep, en dat dinge nie anders is as hul syn in die Woord nie. *Nihil* is gevolglik 'n ander naam vir God, en Eriugena is van mening dat dit wel so in die Skrif gebruik word (*Per* III 685). Soos Moran (1989: 236) dit stel: skepping *ex nihilo* beteken God se eie self-skepping, Sy self-manifestasie in teofanieë, Sy beweging vanaf duisternis na lig. *Creatio ex nihilo* is dus niks anders nie as *creatio ex Deo*.

5.3 Beide ewigdurend en geskape

Augustinus het aangevoer dat God nie van sy dade geskei kan word nie, sodat die skeppingsdaad as deel van Sy ewige essensie beskou moet word. Hiervolgens is die skepping dus ewigdurend (Moran 1989: 232). 'n Meer elegante siening omtrent die ewigheid van die geskape werklikheid word deur Eriugena voorgehou. Hy voer aan dat die voorwêreldse oorsake in God omvat is en dus ewigdurend met Hom is, maar wanneer hulle in hul gevolge uitvloei hulle met stof meng, wat nie ewigdurend is nie. God het die wêreld uit ongevormde stof geskep en het ongevormde stof vanuit niks geskep: die verloop van die skeppende proses is gevolglik God~niksheid~ongevormde stof~wêreld (*Per* III 636). Eriugena kritiseer dan die 'heidense filosowe' omdat hulle ongevormde stof as mede-ewig met God beskou het (*Per* III 637). Die skepping is nie 'n soort opvulsel tussen God aan die een kant en ongevormde stof aan die ander kant nie, want stof self is as 't ware opgevou in die voorwêreldse oorsake en dus in God. Daar is slegs een skepping, maar twee wyses om daarna te kyk – ewigdurend in die oorsake of tydelik in die gevolge. In God is alles egter een (*SW* III 65-73; Moran 1989: 232-234).

Die heelal is volgens Eriugena ewigdurend in die sin dat dit in die ewige Oorsaak, die Woord van God, deelneem. Deur die Woord gaan alle dinge deur hul oorsake tot in die geskape gevolge. Volgens Eriugena is die Woord sowel enkelvoudig en oneindig verwickeld (*simplex et infinite multiplex*), en omvat dit alle dinge binne sigself. Ter begronding van sy redenasie dat die alle dinge beide ewigdurend en geskape is, maak Eriugena gebruik van aanhalings uit die Skrif en die kerkvaders, asook argumente gebaseer op ware rede (*vera ratio*) en sy kennis van die liberale kunste (Moran 1989: 234-235). In die proloog tot die Johannesevangelie verklaar die Skrif dat alle dinge ewigdurend en in die Woord geskape is. Daarby sluit Paulus aan wanneer hy skryf dat alle dinge in die hemel en op die aarde, sigbaar en onsigbaar, in die Woord geskape is. Ook kerkvaders soos Augustinus, Dionysios en Maximos leer dat alle dinge in die Woord van God geskape is; die Woord omvat die redes (*logoi*) van alle dinge (*Per* III 641).

Ter versterking van sy argument gebruik Eriugena die analogie van rekenkunde, oftewel getalle, waarin hy heelwat van Boethius se denke gebruik maak. Die monade is die begin van alle getalle, waarin alle ander getalle woon, en is oneindig teenoor ander getalle wat eindig is. Hoe kom getalle tot verskyning? Hulle vloei uit die monade in die intellek, deur intellek in die rede, deur rede in die geheue, deur geheue in die sintuie, en deur sintuie in sigbare syfers. Op dié wyse is die getalle ewigdurend in die monade, en geskape in die veelvuldigheid van hul neerdalings (*Per* III 658-661; O'Meara 1988: 108-110). Soos wiskundige entiteite is alle intellektuele essensies beide ewigdurend en geskape, en omdat dinge nie anders is as hul intellektuele essensies nie, is alle dinge beide ewigdurend en geskape (Moran 1989: 236).

In 'n verwickelde argument voer Eriugena aan dat die goddelike wilsuitinge en die dinge wat God geskape het, een en dieselfde is. Met ander woorde, God en sy wilsuitinge is dieselfde, en dus kan daar gesê word dat God homself skep. Met tipies paradoksale taalgebruik stel Eriugena dit soos volg (*Per* III 678; Carabine 2000: 64): “Want die skepsel, deur te bestaan, is in God, en God, deur homself te manifesteer, skep homself op 'n wonderlike en onuitspreeklike wyse in die skepsel, die onsigbare maak homself sigbaar, die onbegryplike maak homself begryplik, die onbekende maak homself bekend.” Skepper en skepping is dus twee aspekte van die een oneindige werklikheid, wat 'n simmetrie daarstel: soos die skeppingsdaad die bemiddeling tussen God en homself is, so is die mens die bemiddelaar tussen die niet en syn (Moran 1989: 236-238). Dit is in hierdie konteks dat Eckhart se waaghalsige stelling, “sonder my sou God nie God gewees het nie,” geplaas kan word (Carabine 2000: 34). Hierdie bemiddeling vind in die menslike denke plaas: ons kan volgens Eriugena nie weet hoe dinge ewigdurend of geskape is nie, maar wel om watter rede hulle beide ewigdurend en geskape genoem kan word (Gardner 1993: 32-33). Weer vind ons Eriugena se rasonale benadering tot die werklikheid, sonder om die beperkinge van die menslike rede uit die oog te verloor.

Eriugena se leer dat die heelal in God begrond is en dus beide geskape en ewigdurend is, word soos volg in Boek III van die *Periphyseon* opgesom (SW III 159-161):

“God is in alle dinge orals, en geheel in die geheel, en die Maker en die gemaakte en die Siener en die gesiende, en die plek en die essensie van alle dinge en hul substansie en hul toevalligheid en, om eenvoudig te praat, als wat waarlik is en nie is nie, supra-wesenlik in essensies, supra-substansieël in substansies, die Skepper bokant elke skepsel, geskape binne alle skepping en bestaande onderkant alle skepsels, wat die begin van syn uit homself neem en homself deur homself beweeg, en beweeg word tot homself, en in homself rus vind, vermenigvuldig in homself deur genera en spesies tot in oneindigheid, wat nie die enkelvoudigheid van sy natuur agterlaat nie, maar wat die oneindigheid van sy veelvoudigheid tot in homself terugroep, want in Hom is alle dinge een.”

Met sy aandrang dat die kosmos sowel geskape as ewigdurend is, wyk Eriugena af van die Oosters-Christelike kosmologie. Volgens laasgenoemde kan die geskape wêreld nie ewig wees nie, want hoewel die ongeskape energieë waardeur die wêreld geskep word mede-ewig met God is, is die skepping self ‘n vrye wilsdaad van God. Anders as in die Neoplatonisme is daar geen noodwendigheid in die skepping nie, en word ‘n nuwe onderwerp daargestel. Skepping vanuit niks (*creatio ex nihilo*) verskaf ‘n onderwerp wat oneindig ver van God verwyderd is, nie volgens plek nie maar volgens natuur (*ou topo, alla physei*), soos Johannes van Damaskus dit gestel het. Die skepsel het gevolglik geen ontologiese grond in sigself of in die goddelike essensie nie, maar bestaan deur deelname in die goddelike energieë. Ontologies gesproke behels die skepping dus ‘n beweging vanaf nie-syn na syn, sodat die geskape heelal nie soos in die Platonisme ‘n floue afdruk van die Godheid is nie, maar ‘n heeltemal nuwe syn (Lossky 1991: 75, 92-95).

5.4 God as samevalling van teenstellinge

Op die vraag hoe dinge uit niks gemaak kan word terwyl hulle ewigdurend in die skeppende Wysheid is, antwoord Eriugena dat God dinge beide gelyk en ongelyk aan Hom geskape het. Só het Hy beide volmaakte essensie en ongevormde stof geskape, beide ewige en tydelike dinge, ensomeer (O’Meara 1988: 107). God is die bron van alle dinge, beide soortgelyk en onsoortgelyk (*Per II* 510). Vir Eriugena is God dus die samevalling van alle teenstellinge (*contrarium contrarietas*), selfs van volmaaktheid en onvolmaaktheid (Carabine 1995: 316; *Per III* 637). Omdat God die oorsaak van alle teenstellinge is, kan als omtrent Hom gesê word (Carabine 2000: 61). God is beweging in

rus en rus in beweging, of apofaties gestel is daar in God nóg rus nóg beweging, want daar is geen teenstellinge in Hom nie. Die teenstellinge verskaf rykdom en harmonie aan die geskape heelal, soos musikale harmonie kontrapunt benodig (*Per* III 638; SW III 69-71). In die woorde van die *Tao Te Tsjeng*: “Die menigvuldige behels die warme en die koue, manlike en vroulike: so kom die ewewig van dinge tot stand (42)” (in Versfeld 1988: 54).

In die Westerse denke kan die kosmologie waarvolgens die heelal gesien word as bestaande uit teenstellinge wat met mekaar in wisselwerking verkeer, teruggevoer word na die pre-Sokratiese denker Herakleitos. Volgens sy metafisika verkeer alles wat bestaan, gedurig in ‘n staat van verandering. *Panta rei*, het hy verklaar: alles vloei. Niks *is* nie, alles *word*. Die werklikheid bestaan uit pare teenstellinge soos dag en nag, manlik en vroulik, oorlog en vrede, wat met mekaar in stryd is. Hierdie stryd bring wording mee, hoewel die mens deur haar sintuie bedrieg word dat dinge blywend en onveranderlik is. Herakleitos se gevierde stelling in dié verband is: *Polemos panton men pater esti, panton de basileus* – Oorlog is die vader van alle dinge, van alle dinge die koning (Dreyer 1975: 41).

Teenoor die statiese ontologie wat onder invloed van Parmenides en Plato kenmerkend van die Westerse denke sou word, hou Herakleitos ‘n dinamiese beskouing van syn voor – een wat weerklank vind in die fundamentele Boeddhistiese konsep van verganklikheid (*anicca*). Die Boeddha het geleer dat alles in wording verkeer, in ‘n vloeiing sonder eerste of finale oorsaak. Die volgende uitspraak van Gautama som sy siening omtrent *anicca* op: ‘Van hierdie toestande wat uit ‘n oorsaak spruit, is die oorsaak deur die *Tathagata* vertel; en die wyse van hul beeïndiging is insgelyks deur die groot *Samana* geleer’. In die Boeddhisme is daar nie so iets soos ‘n statiese toestand wanneer wording in syn verander nie – sodra ‘n ding ‘vasgevang’ word deur die eienskappe van naam en vorm (*nama-rupa*), dan het dit reeds verander in iets anders (Coomaraswamy 1988: 94-95). Ook Eriugena se ontologie vertoon hierdie dinamiese siening van syn teenoor ‘n statiese reïfikasie daarvan.

5.5 Proses van teofanie

Die ‘niks’ waaruit God skep is vir Eriugena die onuitspreeklike, onbegryplike en ontoeganklike briljantheid van die goddelike goedheid wat nie deur die intellek geken kan word nie. Die niks word ‘n iets deur teofanie, sodat daar gesê kan word dat elke sigbare en onsigbare skepsel ‘n teofanie is, dit is ‘n Godsverskyning. Die proses van teofanie verloop soos volg: Vanuit die supra-wesenlikheid van sy natuur skep God homself in die voorwêreldse oorsake, wat die begin van alle lewe en essensie is. Dan kom Hy tot uiting in die gevolge van die voorwêreldse oorsake, dit wil sê in teofanieë, waaruit die laagste orde van die heelal, die liggaamlike vlak, voortvloei. Terwyl God alle dinge skep, hou Hy nie op om bokant alle dinge te wees nie – Hy maak alle dinge uit niks; dit wil sê vanuit die ontkenning van alle dinge wat is en wat nie is nie, skep Hy die bevestiging van alle dinge wat is en wat nie is nie. Die Woord van God is dus die natuur van dinge (SW III 169-179). Om dit in ontologiese terme te stel: nie-syn word syn sonder om op te hou om nie-syn te wees.

Met sy oortuiging dat alle dinge deur die Woord vanuit God vloei, vind Eriugena opnuut aansluiting by die Oosters-Christelike metafisika. Soos Philaret van Moskou dit gestel het: die skeppende Woord artikuleer alle skepsels tot syn. Sodoende word elke skepsel vanuit die afgrond van nie-syn opgeroep (Kuraev 2001: 2). Vir die Pseudo-Dionysios is die geskape heelal die verenigde vermenigvuldiging van God, terwyl Maximos geskryf het dat die Woord op ‘n welwillende wyse in sy skeppings gemanifesteer en vermenigvuldig word (Gersh 1978: 138). Dit verskaf die ontologiese grondslag vir Eriugena se eskatologie, waarvolgens God alle dinge in als sal wees (*Per V* 1012).

In terme van die Dionysiese lig en duisternis metafoor wat by tye deur Eriugena ingespan word, kan die skeppende proses gesien word as ‘n beweging vanaf die verborge duisternis van God tot in die lig van manifestasie, en weer terug tot die verborgenheid van duisternis (Carabine 2000: 103). Met ander woorde: skepping is ‘n beweging vanaf nie-syn na syn, en die terugkeer na God is ‘n beweging vanaf syn na nie-syn.

Vir Eriugena stel die teofanieë nie 'n formele ontologiese orde tussen God en skepping daar nie; hulle is eerder tussengangers tussen nie-syn en syn. Alle dinge is teofanieë van God, in 'n beweging van nie-syn na syn. Daar is 'n noue verband tussen teofanieë en menslike oorpeinsing (*theoria*), want oorpeinsing van die goddelike bemiddel tussen God en mens (Moran 1989: 239).

By wyse van die rede en waarneming lei Eriugena af dat God alle dinge skep deur 'n vyfvoudige proses, vanuit die niet deur die voorwêreldse oorsake in die Woord. Lewelose liggame, soos rotse, word geskep om bloot te bestaan; plante om te bestaan en te lewe; irrasionele diere bestaan en lewe en word gewaarwording toegevoeg; menslike wesens word rede toegevoeg; en engele intellek daarby (*Per* II 580; Carabine 2000: 56). Dit vertoon 'n interessante parallel met Teilhard de Chardin se konsep van gerigte wording (Engels *orthogenesis*), waarvolgens die ewolusionêre prosesse gekenmerk word deur 'n geleidelike verhoging in bewussyn namate die kompleksiteit van organismes toeneem (Mooney 1968: 45). Bestaan word dus by al vyf die genoemde groepe aangetref; lewe by plante, diere, mense en engele; gewaarwording by diere, mense en engele; rede by mense en engele; en intellek by engele.

Eriugena tref 'n konsepsuele onderskeid tussen natuurlike gegewe (*datum*) en genadegawe (*donum*), hoewel God die bron van beide is. *Datum* is die aanvanklike natuur van alle dinge, terwyl *donum* die deugde is waarmee die gawe versier word. Die *datum* van God bring syn mee waardeur elke wese bestaan, en deur die *donum* van God word elke natuur met wel-syn versier. Beide natuur en genade spruit uit die goedheid van God, en kan selfs as openbarings van die goddelike natuur beskou word (*Per* III 631-632; Carabine 2000: 57; Moran 2004: 4). Soos met vele aspekte van sy denke die geval is, sluit Eriugena hierin aan by die Oosters-Christelike teologie waarvolgens beide natuur en genade as goddelike wilsuitinge gesien word, teenoor die Westers-Christelike tweedeling daarvan.

In die Yogacara Boeddhisme, wat as 'n Boeddhistiese vorm van filosofiese idealisme beskou kan word, word 'n leer van skepping vanuit niks aangetref wat interessante

parallele met die Christelike skeppingsleer van *creatio ex nihilo* toon. Soos in die res van die Boeddhistiese denke word die skepping van die wêreld van verskynsels in nie-teïstiese terme beskryf. Volgens die *Lankavatara Sutra* is die *tathagatagarbha* die natuurlik stralende, suiwer bewussyn binne elke wetende (Engels *sentient*) synde. Dit is die grond waaruit alle vorme van bestaan verrys, soos 'n akteur wat 'n verskeidenheid rolle aanneem. Die *tathagatagarbha* transendeer alle konsepte, insluitend die tweedelings van bestaan en nie-bestaan, subjek en objek, een en baie – dit is die universele grond van alle dinge (Wallace 2003: 2).

Hierdie beskouing wat algemeen in die Mahayana Boeddhisme is, word in die Yogacara verder vereenselwig met die *alaya-vijnana*, oftewel 'n 'stoor' van suiwer bewussyn. Die *alaya-vijnana* is denke op sigself, dit wil sê denke wat nie op enige eksterne voorwerpe berus nie en wat dus leeg (*sunya*) is. Die ganse wêreld van uitbreiding (*santana*) is gewortel in bewussyn (*vijnana*), en als wat blyk te bestaan word van binne geskep, dit wil sê deur verbeelding (*parikalpa*). *Alaya-vijnana* is anderkant goed en kwaad; dit is die stoor van sowel die goeie (*klesita*) en die slegte (*kusala*). Alle teenstellinge word daarin verenig, soos in die Hindoeïstiese opvatting van die Godheid (Zimmer 1969: 526-531).

5.6 Die ses skeppingsdae van Genesis

In sy bespreking van formele manifestasie neem Eriugena die ses skeppingsdae van Genesis onder die loep. Hy maak veel gebruik van die kommentare van Latynse en Griekse teoloë soos Basilios, Gregorios, Ambrosius en Augustinus op die ses skeppingsdae, of *Hexaemeron*. Eriugena se benadering is meer teoreties as dié van Augustinus met sy sterker historiese inslag (Carabine 2000: 51). In Boek III van die *Periphyseon* simboliseer die ses dae van Genesis die volledigheid van die goddelike werke. Vir Eriugena gaan dit nie oor die letter van die teks nie, maar oor die geestelike betekenis daarvan. Sy metodiek is 'n konsep van allegorie wat van die Grieke ontleen is, en wat identies is met oorpeinsing (*contemplatio, theoria*) (Otten 1991: 101-102).

Met sy allegoriese benadering verwys Eriugena na die ses skeppingsdae as profetiese meditasies. Hy vind hierin aansluiting by Basilios se bespreking van die eerste skeppingsdag, waarna in die Septuagint (die Griekse Ou Testament) as ‘een dag’ in plaas van ‘eerste dag’ verwys word.⁷ Volgens die Griekse teoloog beteken die ‘een dag’ ‘n tydperk sonder einde en sonder opvolging, soos die verwysing in die Psalms na die ‘agste dag’ wat buitekant ons alledaagse siklus van sewe dae val. Die ‘eerste dag’ van Genesis is dus ‘n beeld van die ewigheid, sodat dit ‘n mistieke strekking verkry (Kalomiros 1993: 12).

Die ses skeppingsdae van Genesis beskryf die ontvouing van die skepping in stadiums wat eerder hiërargies as chronologies is. In die proses word konsentriese sfere van syn daargestel, met die mens in die middelste een (Lossky 1978: 64-65). ‘n Interessante simmetrie kom sodoende tot stand: die skeidende aktiwiteit van die eerste drie dae maak die skeppende aktiwiteit van die volgende drie dae moontlik. Dus berei die eerste dag (skeiding van lig en duisternis) die toneel voor vir die vierde dag (skepping van die hemelliggame), die tweede dag (skeiding van die waters bo en onder die uitspannel) vir die vyfde dag (skepping van die waterdiere en voëls), en die derde dag (skeiding van die waters en droë grond) vir die sesde dag (skepping van die landdiere, insluitend die mens).

Dit is insiggewend dat die skeppingsproses volgens Genesis uit ‘n reeks skeidings bestaan. Eers is die lig van die duisternis geskei, dan die waters bo die hemele van die waters onder die hemele, dan die see van die droë grond, en dan Eden van die res van die aarde. Dit verteenwoordig vanuit ‘n Oosters-Christelike oogpunt ‘n kontras met die Indiese filosofiese en religieuse denke, waarvolgens die verskeidenheid van die wêreld as ‘n euwel gesien word. In die Brahmanisme is verlossing dus ‘n offerande, oftewel ‘n terugkeer na die onverdeelde ooreenheid. Daarenteen beteken die konsep van offerande in die Midde-Oosterse denke (Bybels, Egipties, Fenisies en Sumeries) ‘n beskerming van die kosmiese verskeidenheid teen die magte van chaos wat dit wil vernietig (Kuraev 2001: 14). Met sy aandrang op die terugkeer van die ganse geskape heelal na die Skepper

⁷ In die Ortodokse Christendom word die Septuagint eerder as die Hebreeuse grondteks van die Ou Testament as gesaghebbend aanvaar.

daarvan wil dit voorkom asof Eriugena nader aan die Indiese as die Midde-Oosterse denke staan.

Die eerste dag se bevel, “Laat daar lig wees,” (*fiat lux* in Latyn), het vir Eriugena te make met die uitgang van die sigbare en onsigbare gevolge vanuit die voorwêreldse oorsake. Dit dui op die oorgang vanaf duisternis na lig, of vanaf die onbekende na die bekende (*Per* III 691, IV 781). “Dit was aand en dit was môre, die eerste dag” beteken dat hoewel daar ‘n onderskeid tussen die oorsake en hul gevolge is, hulle nogtans een in betekenis is (SW III 191-195). Met hierdie bevel verwek die Woord lig vanuit syn, sodat lig gesien kan word as die vervolmaking van geskape syn. Voorts word ‘n polariteit van lig en duisternis daargestel, maar dit is ‘n positiewe duisternis wat nie met nie-syn of selfs boosheid verwar moet word nie. Hierdie duisternis is ewe goed as die res van die skepping, want dit behels die beginsel van vrugbaarheid, of die geheimenis van lewe wat uit die aarde en die baarmoeder verrys (Lossky 1978: 65). Die goddelike duisternis self beteken vir Eriugena die transendensie van God as skepper (Carabine 2000: 102).

Op die tweede dag het God die uitpansel geskape, en die waters bokant en onder die uitpansel geskei. Met die uitpansel word die sigbare hemel bedoel, waarin die hele sigbare natuur geplaas en begrens is. Die waters onder die uitpansel dui op die laer dele van hierdie sigbare wêreld, terwyl die waters bokant die uitpansel dui op die geestelike redes van alle sigbare dinge. Die uitpansel tussen die waters is die natuur van die eenvoudige elemente, wat uit die oorsake vloei en die sigbare liggame saamstel. Wanneer die liggame opgelos word, keer hulle deur die elemente tot hul oorsake terug. Die tweede skeppingsdag fokus dus op die redes van alle dinge, die onsaamgestelde elemente, en die saamgestelde liggame (SW III 197-203). Dus word ‘n skeiding deur God daargestel tussen die aardse kosmos, waarop die skeppingsverhaal verder fokus, en die sferes van die hemelse wesens waarvoor geswyg word (Lossky 1978: 65).

Die derde dag het te make met die onderskeid tussen wesenlike vorm en gevormde stof. God het die waters onder die hemel op een plek versamel sodat droë grond sigbaar kon word, ‘n voorvereiste vir die vestiging van lewe op die land. Terwyl die droë grond op

wesenlike vorm dui, dui die waters onder die hemel op alle liggame wat uit die vier elemente saamgestel is. Hierdie waters bestaan uit stof en kwalitatiewe vorm. Wesenlike vorm is dit waarin elke onverdeelbare spesie deelneem, sonder vermenigvuldiging of vermindering. Daarenteen is kwalitatiewe vorm altyd veranderlik en word dit deur verskille gekenmerk (SW III 209-221). Met die simboliese skeiding van die waters begin die kosmiese elemente van mekaar skei, en die droë land maak die verskyning van die eerste lewe moontlik: plante (Lossky 1978: 65).

Soos die derde dag met die elemente aarde en water gemoeid was, het die vierde dag met vuur en lig te make. God skep die ligte aan die uitspansel, die son en maan en sterre, om lig te gee op die aarde. Vir Eriugena dui dit op die uitgang van die hemelliggame uit hul voorwêreldse oorsake, in hul eie vorme, met tussenruimtes en tydsgange (SW III 271-273). Ruimte is vir Eriugena oneindig, want dit word omvat in die voorwêreldse oorsake wat op hul beurt in die Woord omvat word (Moran 1989: 229). Met die skepping van die hemelliggame kom tyd tot stand, soos meer bepaald aangetref in die ritme van dag en nag (Lossky 1978: 66).

Die vyfde dag bied God se skepping van die siel aan: waterdiere en voëls vul die waters en lug onderskeidelik. 'n Verwantskap word sodoende daargestel tussen die wesens wat swem en dié wat vlieg, waarvan die liggaamsvorme 'n mate van ooreenkoms vertoon. Ook die water en die lug word met mekaar in verband gebring, beide synde vloeibaar en vogtig (Lossky 1978: 66). Vanuit 'n Christelike ewolusionêre perspektief beskou, verbind die Skrifuitspraak die ewolusie van amfibieë vanuit visse, van reptiele vanuit amfibieë, en van voëls vanuit reptiele. Gevolglik vertoon die klasse diere wat op die vyfde dag geskape is heelwat biologiese ooreenkomste met mekaar. Visse, amfibieë en voëls is byvoorbeeld almal eierlêend, sodat die kleintjies buite die moeder se liggaam ontwikkel (Kalomiros 1993: 13).

Volgens Genesis skep God op die sesde dag met die woorde, "Laat die aarde lewende wesens voortbring volgens hulle soorte: vee, kruipende diere en wilde diere van die aarde volgens hulle soorte" (Gen. 1:25). Vir Eriugena dui 'lewende wesens' hier op die hele

diereryk, wat die menslike natuur insluit (*Per IV 744*). Die term ‘aarde’ word deur Eriugena verstaan as die ‘stoorhuis’ van die voorwêreldse oorsake waardeur die mens sy wese ontvang (Otten 1991: 133). Hierdie allegoriese vertolking toon ‘n merkwaardige raakpunt met die Yogacara Boeddhistiese konsep van die kosmiese ‘bewussynstoor’ (*alaya-vijnana*), waaruit die wêreld van verskynsels ontstaan en waarna reeds verwys is.

In die uitspraak ‘laat die aarde voortbring’ sien Eriugena voorts die grondslag van dialektiek, as ‘n goddelike kuns wat gemoeid is met syn (Gardner 1993: 127, 131). Die syn van die aarde en die syn van lewende wesens is voortgebring vanuit die nie-syn van die goddelike *nihil*. Vir die Griekse teoloog Basilios beteken die goddelike opdrag om voort te bring dat die aarde ontkieming gee – nie in die sin van aan iets wat die aarde reeds gehad het nie, maar as transformasie van dit wat sy nie gehad het nie, volgens die krag wat deur God gegee is. Die aarde word gevolglik tot ‘n sinergie geroep, en die feit dat sy in respons tot die Woord lewe voortbring dien as bewys dat die aarde nie ‘n lewelse substansie is nie. Hierin verskil Genesis en die Judaïsties-Christelike tradisie diepliggend van antieke Griekse en Indiese denke, waarvolgens materie met nie-syn vereenselwig word (Kuraev 2001: 2, 14). Met ander woorde: die wording van die geskape wêreld is ‘n proses van ontkieming van die goddelike sade van syn vanuit die grond van nie-syn, dit wil sê verwesenliking van die goddelike prototipes (Bulgakov 1993: 75). Materie of stof kan dus gesien word as die eindpunt van die beweging vanaf nie-syn na syn.

Eriugena redeneer voorts dat die term ‘wese’ in die Skrif dikwels die hele dier, beide liggaam en siel, beteken. Elke dier is voorwêreldlik as siel en liggaam geskape. Die landdiere is op die sesde dag voortgebring, waarop ook die mens geskape is, omdat die natuur van soogdiere meer as in die geval van ander diere met die menslike natuur ooreenstem. Trouens, vir Eriugena verskil die mens van die ander landdiere slegs in die besit van intellek en rede (O’Meara 1988: 121). Hierdie redenasie word gestaaf deur die moderne taksonomie, waarvolgens die mens tot die klas *Mammalia* (soogdiere) behoort.

Eriugena vertoon 'n besondere deernis vir die dierlike skepping. Só voer hy byvoorbeeld aan dat kerkvaders soos Basilios wat geleer het dat die siele van diere met hul liggame sterf, verkeerd was. Hy redeneer dat Basilios hiermee bloot vir eenvoudige mense wou uitwys dat 'n dieragtige leefwyse tot die verlies van die siel kan lei (*Per* III: 736B-739C; Carabine 2000: 22). Voorts wys Eriugena daarop dat arende se sig veel skerper is as dié van mense, waaruit hy aflei dat dit ondenkbaar is dat sulke kragte in irrasionele siele kan voorkom wat sterflik is (O'Meara 1988: 119). Eriugena redeneer verder dat die intelligensie van die edeler diere 'n aanduiding is van 'n mate van deelname in die goddelike lewe, wat hulle nie vir altyd kan verloor nie (Gardner 1993: 107). Die etiese implikasies hiervan is aansienlik: kan menslike aktiwiteite soos die jag van walvisse, wildsbokke en pelsdiere, die uitwissing van roofdiere en -voëls as 'probleemdiere', en die gebruik van diere in sirkusse enigsins geregverdig word? Myns insiens glad nie, en Eriugena sou stellig saamstem.

5.7 Stof en deelname

Die grens van die skeppende proses word bereik met stof, wat nie absolute nie-syn is nie, maar eerder 'n nie-syn wat strewe na wording. Stof is vir Eriugena 'n beweging wat algehele nie-syn agterlaat en rus soek in dit wat werklik is (*Per* II 547). As sulks verteenwoordig stof die begin van die terugkeer (*epistrophê*), teenoor die uitgang (*proodos*) van die goddelike Nie-syn wat na syn neerdaal (Sheldon-Williams 1967: 529). Hierdie opwaartse beweging vanuit stof is die universele lewensbeginsel (*vita communis*), wat Eriugena met die Wêreldsiel identifiseer (*Per* III 729). In hierdie opsig is Eriugena heeltemal Neoplatonies in sy denkwysse. Volgens die Platoniese tradisie word stof gesien as relatiewe nie-syn (*mê on*) eerder as absolute niks-heid (*ouk on*). Deur oorpeinsing verkry stof 'n skynwaarheid vanaf die wêreld van Idees of Vorme (Lossky 1978: 52).

Eriugena verwys na Gregorios van Nyssa se beskouing van stof as 'n bepaalde samestelling van toevallighede wat uitgaan vanaf onsigbare oorsake na sigbare stof (*Per* I 479). Steeds in navolging van Gregorios verduidelik Eriugena dat stof bevat is in die vier

elemente, wat eenvoudig, liggaamloos en ontoeganklik vir die situasie is (*Per* II 606). Alle liggame bestaan uit stof en vorm, met 'n onderskeid tussen substantiewe vorm (*substantialis forma*) en kwalitatiewe vorm (*forma qualitativa*) (*Per* III 701-702). Terwyl ongevormde stof en kwalitatiewe vorm verganklik is, is die vier elemente en hul substantiewe vorm van blywende aard (Moran 1992: 81). Op hul beurt word die elemente bevat in die voorwêreldse oorsake, sodat ongevormde stof nie die nie-syn is waaruit die wêreld geskape word nie (*Per* III 663-664; Moran 1989: 233).

Wat is die verwantskap tussen God en ongevormde stof (*materia informis*) vir Eriugena? Eerste onder al die dinge wat deur God geskape word, is ongevormde stof, en soos God is dit ondefinieerbaar (*Per* I 499-500). Daar is egter 'n wesenlike verskil: God is vormloos omdat Hy meer-as-vorm is, en stof is vormloos omdat dit van vorm ontnem is. God vorm als wat vorm kan ontvang, en stof vorm niks maar ontvang vorms (O'Meara 1988: 88, 90). God is die absolute vorm van alle dinge (*forma omnium*) (*Per* I 502). Daarenteen is stof vir Eriugena 'bykans niks' (*prope nihil*). Hy stel die verskil tussen God as skeppende niksheid en stof as geskape niksheid soos volg: God is 'niksheid weens uitnemendheid' (*nihil per excellentiam*) en stof is 'niksheid weens berowing' (*nihil per privationem*) (Moran 1992: 88 & 2003: 9, 11). Dus kan ongevormde stof gesien word as geskape nie-syn, teenoor die skeppende Nie-syn van die Godheid.

Die konsep van deelname (*participatio*) verskaf aan Eriugena die sleutel vir sy opvatting dat God in alle dinge geskape word (Carabine 2000: 57). Soos Dionysios verklaar hy dat God alle dinge skep en in alle dinge geskape word (*deus itaque omnia est et omnia deus*, *Per* III 650). Hy ontwikkel voorts die sienings van Plato, Augustinus en Gregorios van Nyssa dat God die enigste ware Synde is (Carabine 1995: 307-308). Deelname behels die verwantskap tussen die voorwêreldse oorsake en hul geskape gevolge. Deur in hul oorsake deel te neem, verkry die gevolge essensie, want die oorsaak is die essensie van alle dinge (*Per* III 645). Geskape dinge bestaan gevolglik deur deelname in hul voorwêreldse oorsake, waarin Eriugena aansluit by die Neoplatoniese siening dat die laer skepsel nie direk van die eerste beginsel afhanklik is nie, maar by wyse van 'n

intermediêre vlak in die hiërargiese orde. Op dié wyse word ‘n ontologiese afstand tussen God en die geskape heelal gehandhaaf (McInerny s.j.: 8).

Eriugena maak gebruik van ‘n beeld wat hy van Maximos bekom het: soos wat lug wat met lig gevul is na niks anders as lig lyk nie, net so lyk God wanneer Hy aan ‘n skepsel verbind is na niks anders as God nie (*Per I* 450). Met ander woorde: die geskape gevolge verkry hul essensie vanuit hul oorsake, wat op hul beurt hul essensie vanuit God verkry. Dus kan Eriugena verklaar dat God die enigste ware bestaande is, en dat alle dinge hul essensie verkry deur deelname in die goddelike essensie (*Per I* 454, 516, 518, 523, 528; Carabine 1995: 307).

In navolging van Proklos hou Eriugena ‘n viervoudige skema van deelname voor: dit wat deelneem, dit waarin deelgeneem word, die verwantskap van deelname self, en dit wat sowel deelneem as waarin deelgeneem word. Met ander woorde: die Skepper neem nie deel nie en word in deelgeneem, die voorwêreldse oorsake neem deel in die Skepper en word in deelgeneem, en die gevolge neem deel in hul voorwêreldse oorsake (*Per III* 630). Hierdie skema hou verband met Eriugena se eerste drie verdelings van die werklikheid; omdat die vierde verdeling met die terugkeer van dinge tot hul oorsaak gemoeid is, kan daar nie in deelgeneem word nie (Carabine 2000: 58).

Deelname kan uit ‘n verdere perspektief beskou word, naamlik as die verspreiding van gawes/syn en genade/wel-syn van die hoogste tot die laagste synsordes. Hierdie verspreiding van gawes en genade stel die verwantskap tussen alle dinge in die geskape werklikheid daar. Eriugena span die Griekse terme *metoche* en *metousia* in om aan te toon dat deelname die verkryging van essensie vanuit ‘n meerderwaardige essensie behels (*Per III* 632; Carabine 2000: 58). In die lig van sy komplekse verhoudings van syn en nie-syn is die konsep van deelname egter vir Eriugena minder belangrik as in die Neoplatonisme (Moran 1989: 234).

Die opvatting dat dinge slegs bestaan deur deelname in hul skeppende Oorsaak is nie tot die Platonies-Christelike wêreld beperk nie. In die *Tao Te Tsjien* word die begronding

van die heelal in die Godheid soos volg beskryf: “Van ouds was daar hierdie deelname in die Een: Vanweë die Een is die hemele deursigtig, en die aarde het sy vaste vorm gekry. Uit die Een kry die gode hulle magte, die klowe oorvloei met die rykdom daarvan. Uit die Een kry die menigvuldige die lewe, en kry die owerhede hulle leierskap. Dis die Een wat hulle maak tot wat hulle is (39)” (in Versfeld 1988: 51). Die natuurlike werklikheid is in God begrond, maar God is terselfdertyd oneindig meer as dit.

5.8 Die interverbintenis van alle dinge

Omdat alle dinge hul bestaan verkry deur deelname in die skeppende Oorsaak en oor geen self-essensie beskik nie, is alle dinge ontologies (of liever, me-ontologies) aan mekaar verwant. Met merkwaardige metafisiese insig maak Eriugena ‘n saak uit vir die grondliggende interverbintenis van alle dinge. Hy span die beeld van ‘n rivier in, wat vanuit die bron daarvan aanhou vloei tot aan die einde. Insgelyks vloei die voorwêreldse oorsake deur die verskillende vlakke van die heelal, vanaf die hoogstes tot die laagstes. Die beeld is egter ‘n beperkte een, want anders as in die geval van ‘n rivier keer die voorwêreldse oorsake op ‘n geheimsinnige wyse terug tot hul bron (*Per* III 632; Carabine 2000: 58).

Die opvatting dat alle dinge aan mekaar verwant is, kan insgelyks vanuit ‘n teologies-biologiese hoek benader word. Omdat alle lewende wesens vanuit die voorwêreldlike ‘saad’ verrys het, volgens die leer van Griekse kerkvaders soos Basilios en Gregorios van Nyssa, is alle lewe aan mekaar verwant. Die ganse skepping vorm ‘n organiese geheel, want elke geskape wese word uit ‘n ander geskape wese gebore. Om dit te ontken, is om ‘n ontologiese versplintering van die skepping voor te staan, wat strydig met die Oosters-Christelike denke is (Kalomiros 1993: 14-15).

Hierdie konsep van die interverbintenis van alle dinge is met groot deeglikheid uitgewerk in die Sjinese Boeddhistiese skool bekend as Hua-Yen. Die metafisiese grondslag daarvan word soos volg in die *Hart sutra* bewoord: Vorm is leegheid, leegheid is vorm; vorm is niks anders as leegheid nie, leegheid is niks anders as vorm nie. Leegheid

(Sanskrit *sunyata*, Sjinees *kong*) beteken hier nie ‘n primale niet nie, maar dui eerder op ‘n algehele afwesigheid van self-essensie. Als wat bestaan, is die gevolg van ‘n immer veranderende web van oorsake en toestande wat self deur ander oorsake en toestande meegebring is. Omdat alle dinge oorsaaklik aan alle ander dinge verwant is, interpenetreer en kondisioneer alle dinge mekaar voortdurend (Lusthaus 1998a: 1-2).

‘n Kosmologie wat plek-plek raakpunte met dié van Eriugena vertoon, word voorts in Hua-Yen aangetref. Vier ‘leefwêrelde’ (*dharma-dhatus*) word onderskei, wat elke keer die voorganger omvat (Lusthaus 1998b: 1-2). Die eerste wêreld is *shi*, wat individuele dinge of gebeure beteken – analoog aan Eriugena se derde verdeling. Die tweede wêreld is *li*, wat die metafisiese beginsels van dinge is. Dit kan beskou word as analoog aan die Griekse filosowe en teoloë se *logoi*, oftewel Eriugena se tweede verdeling. Soms word *li* in die Boeddhisme met leegheid gelykgestel. Die derde wêreld is die onderlinge interpenetrasie van *li* en *shi*: dinge of gebeure is niks anders as ‘oombliklikhede’ van beginsels nie, en beginsels is niks anders nie as die orde waardeur dinge of gebeure met mekaar verbandhou.

In die vierde en laaste *dharma-dhatu* word die interpenetrasie en nie-obstruksie (*shishi wu’ai*) van alle dinge of gebeure aangetref. Die Hua-Yen denkers span die beeld van Indra se net in, waarvolgens die heelal bevat word in ‘n ontsaglike net, met ‘n juweel by elke kruising van horisontale en vertikale vlakke. Elke juweel weerspieël elke ander juweel in die net en word in elke ander juweel weerspieël. In elke ding of gebeurtenis word die ganse heelal aangetref, want als interpenetreer mekaar onderling sonder obstruksie. Onderlinge interpenetrasie vind in ruimte sowel as tyd plaas: verlede, hede en toekoms interpenetreer mekaar net soos dinge mekaar interpenetreer. Dit is van belang om daarop te wys dat hierdie nie ‘n monistiese stelsel is nie – interpenetrasie los nie die verskille tussen dinge op nie (Lusthaus: 1998b: 2).

Hoofstuk Ses: Die Mens

6.1 Inleiding

In Boek IV van die *Periphyseon* sit Eriugena sy bespreking van die skepping voort wanneer hy oor die mens besin. ‘n Omvattende antropologie kom sodoende tot stand, wat Otten (1991) die fokus van haar kommentaar op Eriugena maak. Dit is insiggewend dat hy die sesde dag as die begin van die terugkeer (*reditus*) tot God voorhou, terwyl die eerste vyf dae met die uitgang (*exitus*) te doene had (Otten 1991: 107). Inderdaad word ‘n betekenisvolle wending in die vertelling aangetref: terwyl die vorige skeppings ingelui is met ‘n bevel (‘Laat daar...’), vind hier ‘n goddelike beraadslaging plaas - ‘Laat ons die mens skep volgens ons beeld en ons gelykenis.’ Dus kom die mens tot stand as ‘n persoonlike wese, en as ‘n vrye geheel wat verwek is uit die ‘oordenking’ van God as ‘n vrye geheel (Lossky 1978: 66-67). Die verklaring ‘laat ons’ impliseer voorts dat slegs die mens volgens die beeld van al drie goddelike hipostases geskape is (Bulgakov 1993: 68).

Eriugena se mensleer berus op ‘n volgehoue allegoriese uitleg van die eerste drie hoofstukke van die Genesisverhaal. Hy maak veel gebruik van die gesaghebbende kommentare van Augustinus (veral *De Genesi ad litteram*) en Ambrosius (*De Paradiso*) in die Weste, en Gregorios van Nyssa (*De hominis opificio*) in die Ooste. Hy verskil egter van Augustinus oor die kwessie of die paradys suiwer geestelik was al dan nie, en of mense voor die sondeval (*ante peccatum*) wel vir ‘n tyd in die paradys was (Moran 2003: 11). Soos wat met die res van sy denke die geval is, huiwer die skerpsinnige Ier dus nie om ‘n oorspronklike uitleg te verskaf nie. In sy oorsig van die gevalle menslike natuur en die stryd van die rede om die sintuie te onderwerp, maak hy ook deurlopend van Paulus se briewe gebruik (Carabine 2000: 67-68).

In sy antropologie maak Eriugena nie alleen van ‘n kommentaar op die Bybel gebruik nie. Soos in die res van die *Periphyseon* word daar swaar op dialektiek gesteun, in hierdie geval om die teenstrydighede wat inherent in die menslike natuur is aan te toon. Dus kan Eriugena verklaar dat die mens ‘n dier is en nie ‘n dier is nie, en dat die mens geestelik is

en nie geestelik is nie. Hierdie teenstrydighede spruit uit die feit dat die essensie van die menslike natuur nie omskryf kan word nie (Moran 2003: 12).

Soos wat van 'n omvattende, innerlik-koherente stelsel soos dié van Eriugena verwag kon word, kan 'n bespreking van die menslike natuur nie losgemaak word van die self-openbaring van God nie. Net soos God deur die proses van self-manifestasie in teofanie nie-God word terwyl Hy God bly, net so word die mens nie-mens deur haar vrywillige wegkeer van haar bron. Vir Eriugena leer Genesis die terugkeer van die menslike natuur tot haar bron, en nie bloot die skepping daarvan nie. Die einde dien dus om die begin op te helder (Carabine 2000: 68). Dus word Genesis nie slegs as 'n relaas van die skepping van die wêreld en die mens vertolk nie, maar as 'n vertelling met 'n eskatologiese dimensie.

6.2 Samestelling van die menslike natuur

Eriugena aanvaar die klassieke Christelike leer dat die mens 'n eenheid van liggaam en siel is. Selfs na die dood van die liggaam en die verdeling daarvan onder die elemente, word dit steeds deur die siel beheer, soos die geval was terwyl die liggaam lewend was. Die siel is eenvoudig en sonder liggaamlikheid of uitbreiding; dit verskaf lewe aan die liggaamsdele en beheer dit (SW III 275-279). Hierdie beskouing verskil grondliggend van die Boeddhistiese leer van *anatta*, of geen-self. Daarvolgens is die mens 'n samestelling van vyf aggregate (*skhandas*) wat deurentyd in vloeiing verkeer: hulle is die fisiese liggaam (*nama*), gevoelens (*vedana*), gewaarwording (*sanna*), ingesteldhede (*sankhara*) en bewussyn (*vinnana*). Tesame vorm hulle die hele persoon - daar is geen onveranderlike substansie, of siel, wat hul onderlê nie (Coomaraswamy 1988: 98-100). Hierdie aspek is een van die vernaamste filosofiese verskille tussen die Boeddhisme en die Christendom.

Die menslike natuur bestaan volgens Eriugena uit twee drie-eenhede, waarin die goddelike Drie-eenheid weerspieël word. Essensie (*ousia*) en intellek (*nous*) dui op die hoogste deel van ons natuur, krag (*dunamis*) en rede (*logos*) op die tweede deel, en

werking (*energeia*) en gewaarwording (*dianoia*) op die derde deel (*Per* II 568; SW II 101-103). Hierdie drievoudige skema is deur Eriugena via Maximos vanaf die Griekse filosofie ontleen: *nous*, *logos* en *dianoia* (Otten 1991: 64). Die eerste en hoogste beweging van die siel, die intellek, kan nie kennis omtrent God hê nie; dit weet dat Hy is, maar nie wat Hy is nie. Die menslike rede vloei as die tweede beweging vanuit die intellek, en ken God as die Oorsaak van alle dinge asook die voorwêreldse oorsake as ewigdurend geskape in en deur Hom. Die derde beweging, innerlike gewaarwording, is gemoeid met die sigbare gevolge van die voorwêreldse oorsake (*Per* II 570-573; O'Meara 1988: 98-100). Uiterlike gewaarwording is die skakel tussen siel en liggaam (*Per* II 569-570; Carabine 2000: 78). Die self-bewussyn van die mens is geleë in hierdie drie-eenheid van syn, krag en aktiwiteit: hy is bewus dat hy syn het, dat hy die krag het om dit te herken, en dat hy dit werklik herken (Gardner 1993: 125).

Eriugena se onderskeid tussen intellek en rede vind weerklank in die tradisionele metafisika van die Platonisme en die Vedanta. Daarvolgens is die rede 'n individuele fakulteit wat slegs onder mense aangetref word, terwyl die intellek universeel is en in alle wesens aangetref word, na gelang van hul ontologiese status. Soos Meister Eckhart dit gestel het, "Daar is iets in die siel wat ongeskape en onskepbaar is; indien die hele siel dit sou wees, sou dit ongeskape en onskepbaar wees; en dit is die intellek." Suiwer intellek verskaf direkte kennis en nie diskursiewe kennis soos die rede nie (Schuon 1993: xxix-xxx, 56). Ingevolge die klassieke Christelike antropologie wat 'n driedeling van gees, siel en liggaam (oftewel die stoflike, psigiese en geestelike vlakke van bestaan) behels, sou die intellek op die geestelike vlak funksioneer en die rede op die psigiese vlak.

Die weerspieëling van die goddelike Drie-eenheid in die menslike natuur moet geensins die indruk skep dat die twee nature vir Eriugena op 'n identiteit neerkom nie. Hy beklemtoon dat die ongeskape Drie-eenheid alles uit niks geskep het, terwyl die geskape drie-eenheid niks skep nie. Die mees grondliggende verskil tussen God en mens is dat God in sigself bestaan, terwyl die mens deur God geskape is (O'Meara 1988: 100-101).

‘n Vindingryke opvatting van die menslike natuur word by Eriugena aangetref. Die menslike natuur is naamlik ‘n intellektuele konsep (*notio*) wat ewigdurend in die goddelike verstand gevorm word (*Per IV 768*). In Platoniese terme gestel, is die menslike natuur ‘n ewige Idee in die verstand van God. Dit is voorts ‘n idee wat deur God volgens sy eie beeld en gelykenis bedink en geskape word. Dus omvat die menslike natuur al die eienskappe wat by God aangetref word, soos ewigheid, alwetendheid en volmaakte vryheid (Moran 2004: 4). Verskeie parallele tussen die goddelike en menslike nature word deur Eriugena aangetoon (Moran 2003: 13). Indien dit nie vir sonde was nie, sou die menslike natuur volledige kennis van haar Skepper gehad het (*Per IV 778*). Die mens sou oor die heelal geheers het soos ‘n koning oor sy onderdane (*Per IV 782*). Die menslike natuur is ondefinieerbaar en onbegryplik, en oop vir oneindige moontlikheid en vervolmaking (*Per V 919*).

Hierdie opvatting van die mens as ‘n intellektuele konsep van die Godheid wat deur middel van die mens die skepping beleef, word op ‘n besondere wyse deur N.P. van Wyk Louw verwoord in sy gedig *Ekstase* (Louw 1981: 26):

Gedagte is ek van Gods vlamme siel,
 en woord van Sy mond,
 lied van Sy hart se liefde en haat,
 en daad van Sy wil.
 Hy’t my gedink soos die sterre
 en ons geskep na Sy droom,

ons wat die klank van Sy lag is,
 van helder ewige blydschap.
 Ek vloei in Hom, vloei in Sy wydheid
 soos ‘n stroom in die oseaan;
 en soos geur in die blomme lewe,
 leef ek in Hom:
 ek is Hy, Hy ek,
 grensloos in ewigheid.

Daar is twee wyses waarvolgens die menslike natuur beskou kan word. In haar oorsaak is die menslike natuur ewig, oorsaaklik, eenvoudig, en geskape as verstaanbaar; en in sigself is dit tydelik, veroorsaak, onderworpe aan toeval, en verwek onder oorsake (*Per IV 770-771*). Eriugena aanvaar nie die tradisionele beskouing dat engele meerderwaardig

teenoor die mens is nie, want slegs die mens is volgens die beeld en gelykenis van God geskape. Voorts beskik die mens oor sinuiglike waarneming en 'n rasonale ondersoek van dinge wat die engele nie het nie (*Per IV 758, 773*; Carabine 2000: 71). Dus word die menslike natuur 'n soort tussenganger (*medietas*) tussen liggaamlike en geestelike werklikhede, oftewel tussen intellek en gewaarwording (*Per V 893*; Moran 2003: 12). Rasonale lewe word volgens Eriugena aan beide engele en mense gegee, maar by die engele word dit intellektueel genoem en by mense rasonaal. Engele word verder van mense onderskei deurdat hulle geestelike liggame het, maar beide word volgens die beeld van God geskep. Die mees grondliggende verskil tussen mense en engele is dat laasgenoemde die lig van God direk oorpeins, terwyl mense deur moeisame denkprosesse daartoe moet werk (*Per IV 772*; Otten 1991: 207).

Eriugena erken dat sy definisie van die menslike natuur as 'n intellektuele konsep in die goddelike verstand haar universaliteit en omvattendheid aandui, maar nie haar uniekheid nie. Hy aanvaar Gregorios van Nyssa se verwerping van die tradisionele siening van die menslike natuur as 'n mikrokosmos bestaande uit alle dele van die skepping. Volgens die groot Griekse teoloog bestaan alle skepsels, selfs 'n muis, uit die vier elemente en is dus verganklik. Wat die mens uniek maak, is die feit dat hy volgens die beeld van God geskape is (*Per IV 793-794*; Moran 2003: 12).

6.3 Geskape volgens die beeld van God

Wat word daarmee bedoel dat die mens volgens die beeld van God geskape is? Vir Eriugena dui dit op die mens se rede en intellek en denke van die Ewige, waardeur hy in die hemelse syn deelneem. Dit is in hierdie sin dat hy volgens die beeld van God geskape is en waardeur God met diegene wat waardig is, in gemeenskap tree (Gardner 1993: 33-34). Op hierdie punt wil dit voorkom asof Eriugena met sy Platoniese inslag afwyk van die Oosters-Christelike aandrang dat enige kennis van God slegs deur ervaring en deelname bekom kan word, en nie deur rasonale denke nie (Ready s.j.: 6).

Omdat die menslike natuur volgens die beeld van God geskape is, kan dit nie weet wat dit in sigself is nie. Soos wat God alle dinge transendeer deur die uitnemendheid van sy essensie, net so oortref die beeld van God alle dinge in genade en waardigheid. Gevolglik voer Eriugena aan dat die menslike natuur kan weet *dat* dit is, maar nie *wat* dit is nie. Die menslike natuur is ‘n geheimenis tot sigself net soos God ‘n geheimenis tot God self is (*Per* II 585; IV 764, 768, 771; Carabine 2000: 84). Met ander woorde, omdat die goddelike essensie onkenbaar is, is die beeld van God in die mens ook onkenbaar (Lossky 1978: 123). ‘n Apofatiese antropologie kom sodoende tot stand.

Vir die Griekse teoloog Johannes van Damaskus is elke beeld (*eikon*) ‘n openbaring van die kennis wat dit onderlê. Só is die Seun ‘n beeld van die Vader, die Gees is ‘n beeld van die Seun, en die mens is ‘n beeld van God. Dit dui nie op ‘n bepaalde eienskap van die mens nie, maar beteken eerder dat die hele mensheid volgens die beeld van God geskape is (Bulgakov 1993: 78-79). Die implikasies van die mens se skepping volgens die goddelike beeld is aansienlik, want die mens kan nie die beeld van God in hom tot niet maak sonder om homself te vernietig nie. Nietzsche se uitroep “God is dood” impliseer dat die mens as vrye, geestelike wese dood is. Deur die aangesig van God te vernietig, vernietig die mens die bron van menswaardigheid, die enigste werklikheid wat sin aan die menslike lewe verskaf. Slegs deur sy teomorfiese natuur te verwesenlik, kan die mens homself ken en menslik bly (Nasr 1974: 216-217).

In die Koran dui die konsep ‘aangesig van God’ (*wajh Allah*) op die geestelike dimensie van die menslike natuur. Wanneer die liggaam sterf, gaan die laer psigiese elemente tot niet óf word hulle geïntegreer in ‘n hoër graad van syn, naamlik die gees. Slegs die geestelike element is ewigdurend, en is die gesig wat die mens tot God draai. God draai egter ook sy aangesig tot sy skepping, en veral tot sy ‘vise-regent’ (*khalifah*) op die aarde: die mens (Nasr 1974: 216). Omdat die mens die enigste dier is wat volgens die beeld van God geskape is, is hy deur God gekies om namens die Skepper oor die skepping te heers. In navolging van sy Grieks-Christelike voorgangers sien Eriugena die mens as goddelike onderkoning op die aarde (*Per* IV 768-769; Otten 1991: 140, 201).

Die opdrag wat Adam ontvang het om name aan al die diere te gee (Genesis 2: 19), beteken vir Eriugena dat hy alle dinge moes verstaan het. Dus is die konsep van die natuur wat in die menslike verstand aangetref word die substansie van die natuur self, net soos die substansie van die hele geskape werklikheid in die goddelike verstand te vinde is (*Per IV* 769; Carabine 2000: 73-74). Die noue verband wat Eriugena aantoon tussen syn en verstaanbaarheid vind weerklank in sy siening van ‘n tweegesprek. Daarvolgens word elke party tot so ‘n gesprek in die ander party geskape wanneer begrip verrys (*Per IV* 780; Carabine 2000: 76).

6.4 Die mens as hoogtepunt van die skepping

Daar word twee keer in Genesis na die skepping van die mens verwys: eers as deel van die landdiere, en dan as geskape volgens die beeld en gelykenis van God (*in imaginem et similitudinem dei*). Volgens Gregorios van Nyssa beskryf die eerste skeppingsverhaal (Gen. 1:26) die skepping van die mens volgens die beeld van God, terwyl die tweede weergawe (Gen. 2:7) verwys na die mens as afgedwaal van God, in ‘n toestand van fisiese voortplanting (Otten 1991: 144). Die Griekse kerkvader onderskei eweneens tussen die ontstaan van die siel en die ontstaan van die liggaam in die mens: God het die innerlike mens geskape en die uiterlike mens geformeer, dit wil sê deur vooraf geskape stof te gebruik (Kuraev 2001: 18). Vir Philo dui die twee verhale op die skepping van die hemelse Adam en die aardse mens, analoog aan die Platoniese siening van verstaanbare en waarneembare wêreld (Chadwick 1967: 143).

Hoewel Eriugena in sy uitleg van die mens se dubbele skepping swaar steun op Gregorios se *Oor die skepping van die mens*, vertolk hy die genoemde Bybeltekste as ‘n skepping eers as deel van die diereryk, en dan volgens die beeld en gelykenis van God (*Per IV* 750; Carabine 2000: 69). Teenoor die tradisionele siening hou Eriugena voor dat daar geen tydsverloop tussen die twee skeppings was nie (*Per IV* 807). Die skepping en sondeval van die mens het dus saamgeval: die mens was nie in die oorspronklike skepping in die paradys nie (Carabine 2000: 72).

Die mens is vir Eriugena tegelyk dier en meer as dier, oftewel beide dierlik en nie-dierlik. Deur sy vlees is die mens in gemeenskap met die diere, en deur sy gees of intellek met die hemelse essensie, dit wil sê die engele. Dus is die menslike natuur beide dierlik en hemels, of met ander woorde dierlik deur vryheid en geestelik deur genade. Hierdie tweedeling kan na Adam en Eva se sondeval teruggevoer word: in haar dierlikheid neig die menslike natuur na die bose, en in haar geestelikheid na die goeie. Paulus se stelling in 1 Korinthiërs 15:44, “’n Natuurlike liggaam word gesaai, ‘n geestelike liggaam word opgewek,” word deur Eriugena aangehaal in verband met die mens se dubbele natuur (*Per IV 735-736, 755-756, 760, 764; Carabine 2000: 70*).

Die rede waarom die menslike natuur uniek in die diereryk is, is omdat dit alleen volgens die beeld van God geskape is. God het die mens as deel van die diereryk geskape sodat minstens een soort dier die goddelike beeld kan uitdra. ‘n Belangrike uitvloeisel is dat die mens se dierlikheid nie as straf vir sonde gesien moet word nie (*Per IV 763; Carabine 2000: 70*). Die mens se siel, wat rasioneel en eenvoudig is, is op ‘n geheimsinnige wyse aan sy liggaam verbind (O’Meara 1988: 123). Hoewel die mens oor dimensies van beide dierlikheid en goddelikheid beskik, het hy slegs een siel. Tot die drie bewegings van die siel (intellek, rede, en sintuie) wat Eriugena in Boek II bespreek het, voeg hy nou ‘n vierde funksie toe, naamlik voeding (*vitalis motus*). Sodoende word die bewegings van die siel uitgebrei om ook die mens se dierlikheid in te sluit (Ottens 1991: 136).

Eriugena onderskei tussen ‘n substantiewe en toevallige definisie van die menslike natuur. Eersgenoemde omskrywing sien die mens as ‘n intellektuele konsep in die verstand van God, en laasgenoemde sien die mens as ‘n rasionele, stoflike dier. Die ware substansie van die mens is die konsep van die menslike natuur in die verstand van sy Skepper. Hierdie goddelike kennis is die enigste substansie van geskape dinge, want dit is in daardie kennis dat hulle geskape is en voortbestaan (*Per IV 768*). Eriugena se idealistiese siening in dié verband sou later in die denke van Meister Eckhart weerklink (*Carabine 2000: 73*). Met ander woorde gestel: daar is twee aspekte in die menslike substansie, wat meer korrek is as om te sê dat daar twee substansies in die mens is. Sy primêre aspek is ewigdurend en onveranderlik, soos dit in die Wysheid van God

saamgestel is, en die sekondêre aspek is tydelik en veranderlik. Of: die primêre aspek van die mens is voorwêrelds en oorsaaklik, terwyl die sekondêre aspek afgeleid en veroorsaak is (O'Meara 1988: 125-6).

Die mens funksioneer as 'n tussenganger tussen God en die geskape orde. Enersyds is die mens 'n dier, en andersyds is hy verbonde aan God. Die mens weerspieël die essensie van beide wêrelde, deurdat beide die goddelike en geskape elemente in hom beliggaam word (Otten 1991: 109). Hierdie argument sluit aan by Nemesios se leer dat die mens deur God in 'n intermediêre posisie geplaas is om die teenoorstaande pole van bestaan (soos sterflikheid en onsterflikheid) in homself te verening. Die mens se rol as kosmiese bemiddelaar word moontlik gemaak deur Christus se vleeswording, sodat die menslike taak deur Maximos as 'teandries' beskryf word. Sodoende kon Maximos verklaar dat die Inkarnasie steeds sou plaasvind, selfs al was daar nie 'n sondeval nie (Thunberg 1985: 73-74). In navolging van Maximos verklaar Eriugena dat die hele skepping in die mens verenig word (SW II 28). Elke sigbare en onsigbare skepsel, selfs die engele, is in die mens geskape (*Per* IV 763). Weens die mens se teomorfiëse natuur bevat hy die volheid van universele bestaan binne homself (Nasr 1974: 215).

Eriugena redeneer voorts dat elke genus van die diereryk in die mens geskape is. Trouens, nie slegs diere nie maar die hele geskape heelal is in die mens voortgebring (*Per* IV 774). Maar hoe is dit moontlik, siende dat die mens laaste van almal geskape is? In kennis en rangorde, hoewel nie in tyd en ruimte nie, het die mens se skepping al die ander skepsels voorafgegaan – behalwe die engele, wat tegelyk met die mens geskape is. Volgens Eriugena is die rede waarom die mens eers aan die einde van die skeppingsverhaal bekendgestel word, dat al die dinge wat geskape is universeel in die mens bevat word. Die skepping van beide mense en engele kan uit die skepping van lig (die eerste dag) afgelei word. Insgelyks is die hemel (die tweede dag) gevestig in die essensie van die mens. In die mens word beide die stabiliteit van substansie en die onstabiliteit van bykomstighede (die derde dag) aangetref. Op die vierde dag is die sekondêre lig (die vierde dag) van uiterlike gewaarwording daargestel. Gewaarwording word onder die seediëre en voëls versprei, soos by die mens (die vyfde dag). Op die sesde

dag word gewaarwording aan die landdiere toegeken, waarna die mens as hoogtepunt van die ganse heelal gevorm word (O'Meara 1988: 127-129).

'n Insiggewende siening rondom die kwessie van die mens se skepping is dié van Gregorios van Nyssa. Volgens die Griekse teoloog volg die natuur stapsgewyse 'n geleidelike weg tot volmaaktheid. Daarom is die mens laaste geskape, na die plante en diere. Dit is egter van belang om daarop te wys dat in die Oosters-Christelike denke die mens se volmaaktheid daarin geleë is dat hy volgens die beeld van God geskape is, en nie volgens die mens se stoflike natuur nie (Kalomiros 1993: 1).

Dit is duidelik dat 'n besonder hoë status deur Eriugena aan die menslike natuur toegeskryf word. Hy meen selfs dat die menslike natuur voor die sondeval identies met dié van die engele was (*Per* II 575). Teenoor Augustinus wat die Genesisteks vertolk in die sin dat die hemelse intelligensies (die engele) op die eerste dag geskape is en die menslike natuur op die sesde dag, voer Eriugena aan dat die goddelike bevel, "Laat daar lig wees!" (*fiat lux*), beide die engelagtige en menslike nature omvat (*Per* IV 780D-781A). Die rede waarom die skepping van die mens op die sesde dag vertel word as afsluiting van die skeppende proses, is omdat alles wat voor dit geskape is in die menslike natuur bevat word (*Per* IV 782C-783A, V 893; Carabine 2000: 76).

In navolging van Augustinus redeneer Eriugena dat die menslike natuur nie liggaamlik of stoflik nie, maar verstaanbaar volgens die beeld van God geskape is (*Per* IV 786D-787A). Die hele siel word volgens die goddelike beeld geskape: die verstand volgens die ware beeld van God, die rede volgens die beeld van die beeld, en die stoflike liggaam volgens die tweede beeld van die beeld (Carabine 2000: 77).

Die mens word 'n werkswinkel van alle dinge (*officina omnium*) genoem, want die mens het intellek soos 'n engel, rede soos 'n mens, gewaarwording soos 'n irrasionele dier, lewe soos 'n plant, en bestaan uit liggaam en siel (*Per* II 530, V 893). Hierdie konsep van die mens as werkswinkel (Grieks *ergastirion*) het Eriugena van Maximos ontleen - net soos 'n kunstenaar se ateljee al die gereedskap en materiale bevat wat nodig is om die

volmaakte kunswerk voort te bring, so bevat die mens al die elemente van die geskape heelal binne homself (Otten 1991: 127). Hierdie argument vind verder aansluiting by die Oosters-Christelike opvatting dat 'n wêreld van ontsaglike potensiaal in die begin geskape is, waarvan oortollige materiaal dan stapsgewyse in die ateljee van die Opperste Kunstenaar afgesny word (Kuraev 2001: 15).

Die Christelike leer van die mens as hoogtepunt van die skepping word in die Sufisme as die konsep van die Universele Mens aangetref. Die universele mens (*al-insan al-kamil*) bevat al die grade van bestaan binne homself, en is die argetipe van beide die kosmos en die mens. Hoewel die mens uiterlik slegs 'n klein deeltjie van die kosmos is, bevat hy binne homself 'n werklikheid wat die bron van die kosmos self is. Dit geld selfs vir die gevalle mens, wat sy ware natuur vergeet het (Nasr 1974: 210). Die konsep van die Universele Mens word insgelyks in die Judaïstiese en Sjinese denke aangetref – in eersgenoemde as die *Adam Qadmon* van die Kabbalah, en in laasgenoemde as die Koning (*Wang*) van die Taoïsme. Daar kan verklaar word dat die Universele Mens die beginsel van manifestasie is, met die individuele mens as die eindproduk van manifestasie. Dus leer al die geloofstradisies dat die mens 'n sintese van al die elemente en al die koninkryke van die natuur is (Guénon 1996: 6, 8).

Dat die mens volgens die beeld van God geskape is, kan eweneens vanuit 'n apofatiese hoek benader word. Eriugena voer aan dat net soos God Homself ten volle slegs ken deur Sy self-uitdrukking in die wêreld van verskynsels, net so kan die menslike verstand slegs deur die uiterlike manifestasies daarvan geken word. Net soos die goddelike verstand sigself nie objektief kan sien nie, net so kan die menslike bewussyn nie as 'n voorwerp van die intellek waargeneem word nie. Weens sy skepping volgens die beeld van God bevat elke mens binne sigself die hele dialektiek van niksheid en self-skepping (Wallace 2003: 5).

Ter samevatting van Eriugena se siening van die menslike natuur as 'n beeld van God kan die volgende gedeelte met kenmerkende dialektiese taalgebruik uit Boek IV (759) van die *Periphyseon* aangehaal word (Moran 2003: 13):

“Want net soos God beide anderkant alle dinge en in alle dinge is – want Hy wat alleenlik waarlik is, is die essensie van alle dinge, en terwyl Hy geheel in alle dinge is hou Hy nie op om geheel anderkant alle dinge te wees nie, geheel in die wêreld, geheel rondom die wêreld, geheel in die waarneembare skepsel, geheel in die verstaanbare skepsel, geheel in die heelal, geheel in die geheel van die heelal en geheel in die dele daarvan, want Hy is beide die geheel en die deel, net soos Hy nóg die geheel nóg die deel is - net so is die menslike natuur in sy eie wêreld, in sy eie heelal, en in sy eie onsigbare en sigbare dele geheel in sigself, en geheel in die geheel, en geheel in sy dele, en sy dele is geheel in sigself en geheel in die geheel.”

6.5 Die paradys as menslike natuur

Eriugena sit sy oorsig van die geskape heelal voort deur die paradys te bespreek (*Per V* 814-838). In sy allegoriese eksegesi identifiseer hy die paradys met die menslike natuur, sodat die paradys as uiterlike manifestasie van die menslike natuur beskou kan word. Die gebeure soos beskryf in Genesis is vir Eriugena eerder innerlik en psigies van aard as tydruimtelik en uiterlik (Otten 1991: 153-154). Hy verwys na die feit dat geen gesag aangedui het hoe lank die mens in die paradys was nie, en voer dan aan dat dit straks glad nie plaasgevind het nie (O’Meara 1988: 131).

Oor die kwessie of die paradys geestelik, liggaamlik, of beide was, haal Eriugena ‘n aantal kerkvaders aan. Augustinus was van mening dat die paradys beide geestelik en liggaamlik was, in ooreenstemming met die dubbele natuur (siel en liggaam) van die mens. Origenes en Ambrosius het aangevoer dat die paradys ‘n geestelike tuin was, en dat die vier riviere van die Skrif analoog aan die vier deugde van omsigtigheid, geregtigheid, matigheid en lewensmoed is. Met hierdie allegorie van die vier elemente verskaf Eriugena ‘n aanduiding van die toestand waartoe die mens eindelik sal terugkeer. Verder kan die konsep van ‘n geestelike paradys volgens Ambrosius en Origenes met die derde hemel waarheen Paulus meegevoer is, gelykgestel word (Otten 1991: 158, 161). Ook vir Gregorios is die paradys geestelik en ongelokaliseerd – dit is niks anders nie as die menslike natuur wat volgens die beeld van God geskape is (O’Meara 1988: 132). Soos Gregorios is Maximos van mening dat die paradys ‘n plek van deugde is, maar hy voer daarby aan dat dit wel op ‘n konkrete aardse werklikheid dui (Thunberg 1985: 83-84).

Soos wat van 'n penetrerende denker soos Eriugena verwag kan word, is hy nie tevrede om bloot die menings van groot voorgangers ter herhaal nie. Hy voer aan dat die paradys nie in die eerste plek na 'n historiese werklikheid verwys nie, want die menslike natuur het geval sodra dit geskape is. Die paradys verwys eerder na die menslike natuur in haar goddelike aspek, soos dit oorspronklik was en weer sal wees. Hy voeg sodoende 'n eskatologiese dimensie tot die paradysverhaal toe, wat 'n radikale vertolking van 'n tradisionele verhaal daarstel (Carabine 2000: 86).

Eriugena se uitleg van Genesis 2:9 behels 'n breedvoerige kommentaar op die twee bome in die paradys: die boom van die lewe en die boom van die kennis van goed en kwaad. Die paradys is niks anders nie as die menslike natuur wat volgens die beeld van God geskape is (*Per IV* 822, 829). Soos Gregorios sien Eriugena die boom van die lewe as die Woord, die alles-boom, wat in die innerlike gewaarwording van die menslike natuur geplant is. Die vrug van hierdie boom is die ewige lewe (*Per IV* 823-826). Teenoor dit staan die boom van die kennis van goed en kwaad, die gemengde boom, wat die uiterlike gewaarwording (*aisthesis*) van die mens simboliseer. Die vrug daarvan is 'n mengsel van goed en kwaad, sodat dit die setel van valsheid en waanbeelde is (*Per IV* 827). Deur die uiterlike gewaarwording word die innerlike gewaarwording, die rede en selfs die intellek mislei.

Sedert die mens se sondeval neem die verstand deur die fisiese sintuie slegs die oppervlak van dinge waar. In plaas van die wesenlike van dinge word waanbeelde van hulle waargeneem, wat aansluit by die Yogacara Boeddhistiese konsep van *parikalpita-svabhava*, of die verbeelde natuur van dinge (Coomaraswamy 1988: 252). Hierdie verbeelde natuur spruit uit onkunde (*avidya*), wat deur beoefening van die Agtvoudige Weg oorkom moet word om ontwaking of verligting te bereik.

Uit hierdie redenering van Eriugena volg dit dat indien God die boom van die kennis van goed en kwaad in die menslike natuur geplant het, dat Hy dan vir boosheid verantwoordelik is. Die Ierse denker verskaf 'n skerpsinnige oplossing vir die dilemma:

die vorm waardeur die boom as goed voorkom, is van God, maar die reaksie daarop is boos en kan dus nie van God wees nie. Hy lig sy argument toe met die voorbeeld van 'n vaas wat met kosbare juwele versier is. 'n Wyse mens sien die skoonheid daarvan as afkomstig van die maker van die vaas, terwyl 'n hebsugtige mens weens 'n verdraaide wil die vaas wil besit (*Per IV 827-829*; Carabine 2000: 87).

Boosheid verskyn nooit in 'n suiwer gestalte nie, maar altyd deur die waanbeeld van goedheid. Vir Eriugena is boosheid nie iets wesenliks in die menslike natuur nie, maar verrys dit vanuit die veranderlike, rasonele natuur van die mens (*Per IV 826-828*; Otten 1991: 196). Die mens se sondeval en geneigdheid tot boosheid is dus onnatuurlik en vreemd aan sy inherente rasionaliteit (*Per IV 828*; Carabine 2000: 86). Of soos Eriugena verder aanvoer: die mens is uit die paradys verwyder omdat hy uit voeling was met sy innerlike natuur, 'n erkenning wat bydra tot sy veroordeling eerder as tot sy verdediging (*Per IV 846*; Otten 1991: 197).

Eriugena se siening dat boosheid iets onnatuurliks is, is 'n oortuiging wat ook in die Oosters-Christelike teologie aangetref word. Daarvolgens kom boosheid die wêreld binne deur die wil van die mens, en is dit nie 'n natuur nie maar 'n toestand. Boosheid is die aantrekking van die wil tot nie-syn: dit behels 'n ontkenning van God en Sy skepping, en haat vir Sy genade. Sonde word hiervolgens 'n soort anti-natuur wat in syn indring en die mens teen God laat leef. Deur die menslike wil word boosheid in die laaste instansie 'n mag wat die hele skepping besmet. Die mens se vrye wil dra dus nie-syn in God se skepping in (Lossky 1978: 132, 136).

In navolging van Gregorios redeneer Eriugena dat die mens uit 'n liggaam en 'n siel bestaan, wat elk in drie dele verdeel kan word. Só bestaan die menslike liggaam uit die stoflike liggaam, lewensbeweging, en die vyf fisiese sinuïe, terwyl die menslike siel bestaan uit innerlike gewaarwording, die rede, en die verstand. Die menslike natuur vertoon dus 'n sesvoudige verdeling. In hierdie hiërargiese indeling val die uiterste dele (die stoflike liggaam as laagste en die verstand as hoogste) saam met die uiterste grense van die paradys. Anderkant hierdie grense bestaan slegs God enersyds en die niet

andersyds (*Per IV* 824-825). In hierdie beskouing van die paradys word die twee middelste dele (uiterlike en innerlike gewaarwording) van die menslike natuur voorgestel deur die boom van die kennis van goed en kwaad en die boom van die lewe onderskeidelik.

Vanuit 'n metafisiese oogpunt stel die boom van die lewe die middelpunt van die menslike wêreld voor, terwyl die boom van die kennis van goed en kwaad dui op die dualiteit wat alle bestaan kenmerk. Slegs met die sondeval besef Adam en Eva die dubbele aard van die boom van kennis – 'toe gaan altwee se oë oop'. Hulle bedek hul naaktheid met vyeblare, wat aansluit by die Hindoe-beskouing van die wêreldboom as 'n vyeboom. Met hul uitdrywing uit die paradys beweeg die eerste mensepaar weg van die middelpunt, wat vir die mens ontoeganklik word. Dus verloor die mens die ewigheid en eenheid van hul voorwêreldse toestand (Guénon 1996: 46-48).

Die vyeboom in die skeppingsverhaal simboliseer die goddelike grondreël van die wet wat aan die eerste mensepaar in die paradys gegee is. Terwyl die regverdige mens die vrugte van die vyeboom (vrygewigheid, vreugde, vrede, geduld, goedheid, nederigheid, kuisheid en liefde) kies, maak die sondaar gordels van die vyeblare, met ander woorde verlustiging volgens die begeertes van die vlees.⁸ God se wandeling in die paradys is 'n mistieke wandeling, wat die mens se hart ondersoek (*Per IV* 842).

Metafisies gesproke verteenwoordig die simbool van die boom en die slang wat om dit gedraai is die wêreld-as en die siklusse van universele manifestasie, onderskeidelik. Dat daar op- of afwaarts langs die boom beweeg kan word, dui op die dubbelsinnige aard van die slang-simboliek, as beide goed- en kwaadaardig. Die kwaadaardige aspek het te make met die mens se aankleef aan eindelose siklusse van manifestasie, of *samsara* in die Boeddhisme. Dit is analoog aan die Bybelse 'versoeking', wat die mens verdryf van die oorspronklike middelpunt en verhoed om van die vrugte van die boom van die lewe te eet. Sodoende word die mens onderwerp aan die sikliese gang van geboorte en dood,

waaruit ontsnap moet word om *nirvana* te bereik (Guénon 1996: 110-112). Beide die Christelike konsep van versoeking en die Boeddhistiese konsep van aankleef lei dus tot lyding en uiteindelik die dood.

6.6 Man en vrou

Hoewel die mens volgens die beeld van God geskape is, is hy nie soos God ongeskape en onveranderlik nie. Omdat die mens onderworpe aan verandering is, het die sondeval plaasgevind. God het die sondeval in sy voorkennis voorsien, en het daarom die mens as man en vrou geskape. Eriugena sluit aan by Gregorios se leer dat die mens oorspronklik soos die engele sonder seksuele differensiasie was, en dit weer na die opstanding sal wees (O'Meara 1988: 130). Omdat God in sy voorkennis voorsien het dat die mens nie sy ware taak as beelddraer van God sou uitleef nie, het hy 'n fisiese liggaam by die mens se geestelike liggaam gevoeg. Sodoende het die twee geslagte tot stand gekom, wat anders as die engele op 'n dierlike wyse voortplant (Otten 1991: 150). God het die mens geskep as man en vrou, met die opdrag om vrugbaar te wees en te vermeerder. Dus word 'n ooreenkoms daargestel tussen seksualiteit en die oorwinning van dualisme deur 'n triade (Lossky 1978: 67).

Eriugena se positiewe siening van geslagsverdeling kan na Gregorios van Nyssa en Maximos die Belyer teruggevoer word. Volgens hierdie skerpsinnige denkers kan die verdeling van die menslike natuur in geslagte nie direk aan die sondeval gekoppel word nie, maar is dit deur God voorsien om die mensdom na die sondeval te bewaar. 'n Nuwe kosmos word sodoende gevorm, met geslagsverdeling nie as oorsaak van sterflikheid nie, maar eerder as relatiewe teenmiddel daarvoor (Lossky 1978: 76-77). Eriugena aanvaar Gregorios se siening dat die werklike sondeval die val vanaf intellektualiteit tot in sintuiglikheid was, nog voor die verdeling in geslagte. Volgens Eriugena stem so 'n siening ooreen met die Skrif wat verklaar dat daar in Christus nóg man nóg vrou is (*Per IV 795*; Moran 2003: 12). Hierdie Grieks-Christelike standpunt vorm 'n skrilte kontras

⁸ In Boek II het Eriugena die vyeblaar as simbool van die mens se sterflikheid en onkunde beskou (SW II 131). Dit is nie teenstrydig met die vertolking hier nie, want vleeslike begeertes spruit uit

teenoor die negatiewe siening van menslike seksualiteit wat kenmerkend van die Latynse Christendom en later van die Protestantisme was.

Met sy geestelike vertolking van die gebeure in die paradys redeneer Eriugena dat die sondeval binne die menslike natuur plaasgevind het. Dat die man deur die vrou oorreed is om van die verbode vrug te eet, beteken dat sy verstand (*nous*) geswig het voor sy uiterlike gewaarwording (*aisthesis*). Hierdie allegorie van die man as rede en die vrou as gewaarwording kan na Philo van Alexandrië teruggevoer word, van wie Eriugena dit stellig deur Ambrosius bekom het (Otten 1991: 160; Carabine 2000: 81). Dit hoef nie as verkleinerend teenoor vroulikheid gesien word nie, want Eriugena voer aan dat beide rede en gewaarwording die menslike natuur saamstel (*Per IV 833*; Carabine 2000: 81). Deur die mistieke huwelik van die man/rede en die vrou/gewaarwording word die toekomstige vereniging van Christus en sy kerk voorafgeskadu. Hierdie vereniging van verstand en gewaarwording word deur die goddelike wet beveel om van die boom van die lewe te eet, dit wil sê van die Wysheid en Woord van God, wat die Here Jesus Christus is (*Per IV 833*).

Volgens Eriugena verwys die verdere skeppingsverhaal in Genesis ('die Here God het die mens geformeer uit die stof van die aarde') na 'n tweede skepping wat na die sondeval plaasgevind het, want 'n skepping uit stof kon nie volgens die beeld van God gewees het nie. Hierdie tweede skepping begin met die verdeling van die menslike natuur in twee geslagte, as gevolg van hul oortreding van die goddelike gebod: 'man en vrou het Hy hulle geskape.' Die res van die verhaal (Adam se slaap, die verwydering van sy rib, die formering van die vrou, hul versoeking deur die slang, die onwettige pluk van die vrug, en die bewustheid van hul naaktheid) beskryf die gevolge van sonde. Indien die paradys in werklikheid die menslike natuur is wat volgens die beeld van God gemaak is, lei die wegdraai daarvan van die Skepper tot 'n val in waardigheid (*Per IV 837-838*).

Eriugena bestry die siening dat die vrou bloot as 'n hulp vir die man in voortplanting geskape is. Omdat God voorsien het dat die menslike natuur sou kies om nie in die

onkunde en lei tot die dood.

waardigheid van haar geskape natuur te bly nie, is seksuele verdeling tot die menslike natuur toegevoeg (*Per IV* 846; Carabine 2000: 81). Hoewel God die vrou geskape het, is Hy nie verantwoordelik vir haar daade nie, en net so is die slang nie verantwoordelik vir haar verleiding nie. Volgens Eriugena verwerp God beide Adam se poging om die blaam op Eva te verskuif en Eva se poging om die blaam op die slang te verskuif (*Per IV* 846-848). Nóg Adam (oftewel verstand) nóg Eva (oftewel gewaarwording) word deur God veroordeel, want Hy vervloek nie dit wat Hy gemaak het nie. God se vervloeking van die slang verwys na vleeslike genot wat uit die irrasionele drifte van die menslike siel verrys (*Per IV* 848). Ons vind in hierdie redenasie weer Eriugena se fundamentele beskouing dat die menslike natuur, soos volgens die beeld van God geskape, inherent goed is (Carabine 2000: 82).

6.7 Die sondeval

Eriugena voer aan dat die mens in werklikheid nooit sonder sonde was nie, want sy wil was altyd veranderlik, en veranderlikheid is die oorsaak van boosheid. Net so het die duivel vanaf die oomblik van sy skepping sy gesig van die lig van die waarheid weggedraai (O'Meara 1988: 131). Eriugena neem hierin standpunt in teenoor die tradisionele Christelike siening, waarvolgens die duivel eers na sy skepping teen God in opstand gekom en daarom uit die hemel neergewerp is. Hy redeneer voorts dat die duivel nie vir die mens se sondeval verantwoordelik gehou kan word nie, want die mens het binne homself geval deur sy vrye wil te misbruik voordat hy deur die duivel versoek is (Otten 1991: 148). Die duivel se aanbod aan die eerste mensepaar 'Jy sal soos God wees' is inderdaad deels korrek, maar fouteer deur dit as outonoom voor te hou in plaas van afhanklik van die goddelike genade (Lossky 1978: 82).

In die laaste deel van Boek IV van die *Periphyseon* (838-860) verskaf Eriugena 'n relaas van die mens se skepping, sondeval en uitdrijving uit die paradys. Hy lig dit deurentyd met allegoriese kommentare van Ambrosius, Gregorios en Maximos toe, in 'n vertelling wat 'n meer lewendige trant as tevore aanneem om by die dramatiese wending in die Skrifverhaal te pas (Otten 1991: 166). Sy bespreking van die sondeval is gegiet in terme

wat herinner aan die val van Sofia (Wysheid) in die gnostiese mite en die wegval van die siel vanaf die Een in Plotinos se *Enneade* (Carabine 2000: 80).

Eriugena kom tot die ongewone slotsom dat daar nie 'n wesenlike onderskeid tussen die mens se toestand voor en na die sondeval is nie (Otten 1991: 164). Die gebrek aan 'n tydsverloop tussen die mens se skepping en sy sondeval, volgens die Skrifverhaal, dui daarop dat die mens onmiddelik na sy skepping bedorwe geraak het (*Per* IV 808-810, 838; Carabine 2000: 80). Beide man en vrou het in opstand teen God gekom voordat daar sprake van verleiding deur die vrou was, sodat dit 'n onreg is om die vrou vir die man se sondeval te blameer. Trouens, deur Eva te blameer en eindelijk God ('die vrou wat U my gegee het'), probeer Adam om verantwoordelikheid van homself op God te verskuif. Sodoende word determinisme gebore, en word God vir boosheid verantwoordelik gehou (Lossky 1978: 82-83). Hierdie siening van God as die bron van boosheid word helaas algemeen in die Westerse Christendom aangetref, beide Katoliek en Protestants.

Volgens Maximos kan drie stappe in die mens se sondeval onderskei word: eers is daar onkunde, wat 'n breuk met God meebring; dan self-liefde, wat skeiding van ander mense meebring; en ten slotte tirannie teen ander mense. Die menslike staat voor die sondeval was nie noodwendig histories nie, maar dui op die onbepaalde moontlikhede voor die mens. Hierdie moontlikhede kan verwesenlik word wanneer die mens deur die vleesgeworde Christus daarna strew om die gelykenis van God uit te leef as lewensdoel (Thunberg 1985: 57, 61).

6.8 Gevolge van die sondeval

Volgens Eriugena het die sondeval 'n hele aantal gevolge vir die menslike natuur ingehou: voortplanting deur seksuele middele; die verlies van intellek, waardeur menslike rasionaliteit gekortwiek word; verduistering van die beeld van God in die mens, wat onkunde omtrent God meebring; en die vernaamste gevolg: die skepping van die stoflike wêreld, insluitend die liggaam (Carabine 2000: 79).

Dit is insiggewend dat Eriugena die Augustynse begrip van die sondeval verwerp, waarvolgens die mens sy vrye wil verloor het. Gevolglik is die ‘natuurlike mens’ ‘n sondige wese vir Augustinus en die hele Westers-Christelike teologie na hom. Daarteenoor aanvaar Eriugena die Grieks-Christelike standpunt dat die mens nie sy vrye wil verloor het nie, en dat alle sonde uit vrye wil geskied (Gardner 1993: 65; Ready s.j.: 12). ‘n Onderskeid word in hierdie verband deur Maximos tussen die mens se natuurlike wil (*thelêma physikon*) en sy vrye wil (*thelêma gnomikon*) getref. Laasgenoemde is wel deur die sondeval geskend, maar dit is nie verloor nie (Lossky 1978: 129). Hierdie siening erken dus dat die mens na die sondeval steeds oor die vermoë beskik om vrylik vir of teen God te kies. In soteriologiese terme beteken dit dat God en mens saamwerk (*synergeo*) in die indiwiduele mens se verlossing – nog ‘n aspek van die Oosters-Christelike denke wat van kardinale belang is, en wat grondliggend van die Westerse Christendom verskil.

Reeds in Boek II van die *Periphyseon* het Eriugena die geslagsverdeling van die menslike natuur wat met die sondeval verband hou onder die loep geneem. In navolging van Gregorios van Nyssa redeneer hy dat die menslike natuur aanvanklik heel en sonder verdeling geskape is. Weens die irrasionele beweging van sonde het onvolmaaktheid die menslike natuur binnegekom, met ‘n verdeling in manlik en vroulik tot gevolg (*Per* II 537, 542-543, 598). Nietemin staan Eriugena geensins ‘n negatiewe beskouing van menslike seksualiteit voor nie. In Boek IV voer hy aan dat geslagsverkeer nie sleg kan wees nie, want voortplanting is deur God geskape. Die mens is weliswaar verantwoordelikheid vir die sondeval, maar God het die verdeling in man en vrou daargestel. Dus hoef die huwelik en voortplanting nie in ‘n slegte lig gesien te word nie, al verteenwoordig seksuele differensiasie ‘n afwyking van die oorspronklike heelheid van die menslike natuur (*Per* IV 799, 846-847; Carabine 2000: 83).

Weens die sondeval word mense se selfkennis verduister, sodat hul goddelike oorsprong nie begryp word nie. Die mens word verwar deur vlietende verskynsels (*phantasiai*), waardeur die intellek in die benewelde tydruimtelike sfeer vasgevang word (Moran 2004: 4). Vir Eriugena is die sondeval dus ‘n irrasionele beweging waarin daar van God

weggedraai word na die duisternis van onkunde. Die mens word gebore in 'n toestand van vergeetagtigheid omtrent haar ware natuur en haar skepper: die beeld van God word agtergelaat en dierlike irrasionaliteit word aangeneem (*Per IV* 761-762, 767, 777; Carabine 2000: 80-81). Met ander woorde: die sondeval is 'n beweging van die menslike natuur vanaf rasionaliteit na irrasionaliteit, vanaf die beeld van God na die natuur van diere.

Eriugena se siening van die beweging van die menslike natuur vanaf die goddelike na die dierlike vind weerklank in die Ortodoks-Christelike leer omtrent die gevolge van die sondeval. Weens die sondeval het die menslike natuur anti-natuurlik geword: die gees voed op die siel se outonome goedheid en skoonheid; die siel voed op die liggaam, waardeur die drifte verrys; en die liggaam voed op die aarde, maak dood om te eet en sterf eindelik self. Hierdie proses is die omgekeerde van die natuurlike, geskape orde, waarvolgens die liggaam deur die siel gevoed word, die siel deur die gees, en die gees deur God. Gevolglik is sterflikheid deur God ingestel as 'n soort pedagogie: dit is beter vir die mens om te sterf as dat boosheid ewig gemaak word. Die mens se sterflikheid en eindigheid kan dus lei tot bekering en nuwe liefde (Lossky 1978: 83).

Die daarstel van vyandskap tussen die vrou en die slang (Genesis 3:15) dui vir Eriugena op die teenstelling tussen liggaamlike gewaarwording (die vrou) en die natuurlike, foutlose kennis van sigbare dinge (die saad van die vrou) enersyds, en wellustige behae in stoflike dinge andersyds (*Per IV* 851; Carabine 2000: 85). Dat die vrou die slang se kop sal vergruis, beteken dat die sintuie korrek sal onderskei tussen goed en kwaad; en dat die slang die vrou aan die hakskeen sal byt, dui op die konstante bedreiging wat die vyf sintuie vir die gewaarwording inhou, om weer af te dwaal (*Per IV* 853; Otten 1991: 169-170). Met hierdie uitleg verskil Eriugena van die klassieke Christelike beskouing waarvolgens Genesis se verwysing na die vrou en die slang 'n profetiese heenwysing is na Christus se geboorte uit die Maagd Maria (die vrou), en die duiwel (die slang) se poging om die goddelike heilsplan te dwarsboom deur die saad van die vrou te laat kruisig.

Eriugena sit sy allegoriese uitleg van Genesis voort wanneer hy die pynlike en moeisame gevolge van die sondeval vir die mens bespreek. Dat die vrou se geboortegewing in pyn geskied, dui op die pynlike proses van redenering in plaas van 'n direkte begrip van dinge deur oorpeinsing, asook dat gewaarwording ferm deur die verstand in toom gehou moet word. Deur harde werk in studie kan die rede tot 'n ware begrip van *natura* kom (*Per IV* 855-856; Carabine 2000: 85). Verder meen Eriugena dat Genesis se onderwerping van die vrou aan die gesag van die man niks met oorheersing te make nie. Dit dui eerder op die herstel van die oorspronklike menslike natuur, waarin die sintuie en gewaarwording deur die verstand beheers word. Eindelik sal die liggaam aan die sintuie onderwerp word, die sintuie aan die verstand, en die verstand aan God (*Per IV* 856; Otten 1991: 170). Op dié wyse plaas Eriugena die stryd tussen rede en gewaarwording in 'n Pauliniese konteks, as synde 'n konflik tussen die uiterlike en innerlike mens (Romeine 7:22-23; Carabine 2000: 86).

Eriugena voltooi sy oorsig van die paradys met 'n bespreking van die verdoemde aarde, waarin hy van Maximos se beskouing gebruik maak. In Genesis se stelling 'In die sweet van jou aangesig sal jy brood eet totdat jy terugkeer na die aarde, want daaruit is jy geneem' (Gen. 3:19) verwys die aarde na Adam se vlees of sy hart. Die geswoeg van die mens dui op die tydelike verblyf van die siel in die vaevuur tot die algemene opstanding. Verder verwys die aarde na die geluksaligheid van die ewige lewe en die stabiliteit van die voorwêreldse oorsake, waarheen die siel uiteindelik sal terugkeer en wanneer die liggaam in die vier elemente opgelos word (*Per IV* 858-860; Otten 1991: 170-171; Carabine 2000: 85).

Volgens Eriugena is die menslike natuur nie uit die paradys verban weens God se woede of vergelding nie, maar as 'n onuitspreeklike onderrig en onbegryplike begenadiging (*Per II* 540; Carabine 2000: 83). Die mens se uitdrijving uit die paradys weens die sondeval verteenwoordig terselfdertyd die begin van die beweging terug na God. Selfs in die uitdrijving toon God meer genade as toorn (*Per IV* 849; Otten 1991: 169). Hierdie standpunt verteenwoordig 'n verfrissende alternatief tot die algemeen Westers-Christelike

beskouing van God as 'n streng heerser wat deur sy eie wet gebonde is. Dit sluit aan by die Oosters-Christelike siening van God in persoonlike eerder as juridiese terme.

Die mens se sondeval het eweneens verreikende gevolge vir die hele skepping ingehou, omdat daar 'n ontologiese band tussen die mens en alle ander lewende wesens is. Hierdie interverbintenis spruit uit die geleidelike ontstaan van lewensvorme op die aarde vanuit die voorwêreldlike 'saad' wat God in die begin daargestel het, volgens die Grieks-Christelike denke. Gevolglik het die mens se opstand teen die wil van God verganklikheid en sterflikheid vir die hele skepping meegebring. In moderne terme gestel, is die kosmos aan entropie, doelloosheid, uitwissing en vernietiging onderwerp. Die invloedryke Oosters-Christelike denker Simeon die Nuwe Teoloog het dit soos volg gestel: Nadat Adam die goddelike gebod verbreek het, wou die skepping hom nie langer gehoorsaam nie. Gevolglik het God opdrag gegee dat alle skepsels sterflik word om die sterflike mens vir wie hul geskape is te dien. Sterflikheid is dus deur God ingestel om die mens se oorlewing moontlik te maak (Kalomiros 1993: 15; Kuraev 2001: 20).

'n Belangrike uitvloeisel van hierdie gedagterigting is dat die fisiese wette van die wêreld waarin ons woon die wette van die gevalle kosmos is. Die aarde het die vermoë om nuwe spesies te ontwikkel verloor, sodat ewolusie tot 'n einde gekom het. Volgens die beginsel van die behoud van energie kan niks nuuts verskyn nie. Volgens die tweede wet van termodinamika sal als uitgewis word (Kuraev 2001: 21). Inderdaad het 'n angswekkende nuwe wêreld weens die mens se sondeval verrys – een wat 'n pynlik dringende behoefte aan verlossing en herstel ervaar.

Die kosmiese gevolg van die sondeval was dus van 'n ontologiese eerder as 'n juridiese aard. Dit is waarom die Inkarnasie van die Woord nodig was: in die persoon van Christus is die geestelike natuur van die Godheid verenig met die stoflike natuur van die mens, en deur die mens met die hele skepping. Hierdie redenasie verklaar verder waarom God die menslike natuur en nie die natuur van engele nie moes opneem, want slegs die mens bevat elemente van die hele skepping, intellektueel en dierlik (Kalomiros 1993: 16). By hierdie Grieks-Christelike standpunt sou Eriugena gemaklik aanklank vind. In sy *Preek*

oor die Proloog tot die Johannesevangelie het hy geskryf dat Christus as ‘n mens gemanifesteer het aan mense, engele en elke geskape ding wat in staat is om in die goddelike kennis deel te neem. Dit is waarom die evangelis na Christus as die lig van die mensdom kon verwys – Hy openbaar die verborge geheimenisse van sy Godheid waarin Hy gelyk aan die Vader is (O’Meara 1988: 167). Dit is veral in Boek IV van die *Periphyseon* dat Eriugena se Christologie aangetref word, en dit word vervolgens bespreek.

6.9 Christus as vervolmaking van die menslike natuur

Eriugena se aangetrokkenheid tot Oosters-Christelike teologiese denke kom verder tot uiting wanneer hy die verlossende rol van Christus onder die loep neem. In die Woord word die vervolmaking van die menslike natuur aangetref. Die menslike natuur word verlos deur die Woord wat ten volle mens geword het sonder om die gevalle menslike natuur aan te neem. In Christologiese terme kan daar verklaar word dat die Inkarnasie van Christus noodsaaklik was om die balans wat deur die mens se sondeval versteur is, te herstel (*Per IV 777*; Carabine 2000: 88). Eriugena haal Maximos aan wat skryf dat die Woord wat die menslike natuur geskape het, as ‘n mens sonder sonde gebore word, waardeur Hy die verlore waardigheid van die mens herstel. Die menslike natuur word tot haar oorspronklike suiwerheid herstel deur Christus wat die hele menslike natuur na die Vader bring (*Per II 535-539, 571-572*; *IV 748, 813*; Otten 1991: 150-151).

In die Inkarnasie neem die Woord die hele menslike natuur, siel en liggaam, aan. Soos wat Adam ‘n kombinasie van stof en siel was, so is Christus ‘n kombinasie van God en mens, met volle menslikheid wat van sy moeder verkry is. Deur sy vleeswording maak Christus die vereniging van God en mens moontlik, en deur sy dood en opstanding oorwin Hy sonde en die dood. Biskop Irenaeus van Lyons (laat tweede eeu) was die eerste Griekse teoloog wat die formule ‘God het mens geword sodat die mens (soos) God kan word’, gebruik het. Dit sou die sentrale Ortodokse stelling omtrent die geheimenis van die Inkarnasie word. Met sy voorliefde vir metafisiese taalgebruik het Maximos die

Belyer dit soos volg gestel: die onbeperkte het beperk geword sodat die beperkte onbeperk kan word (Losky 1978: 90-94).

Dit is voorts 'n fundamentele Christelike leer dat Christus met sy menswording nie slegs die hele menslike natuur nie maar die hele skepping opgeneem het: die sterre, die diere, die plante – als wat bestaan. Dus kon Paulus skryf dat soos die hele skepping weens die mens se sondeval gelyk het, die hele skepping deur Christus verlos word. Die ganse skepping het tot verganklikheid en sterflikheid verval weens die eerste Adam, en dieselfde skepping word tot onverganklikheid en ewige lewe opgewek in die persoon van die tweede Adam, Christus - die God-mens wat in sy persoon die geskape en die ongeskape versoen het, en aan die geskape die ewige lewe van die ongeskape geskenk het (Kalomiros 1993: 15). Dat die hele skepping met God verenig sal word, word geïmpliseer deur die opstanding en hemelvaart van Christus: Sy stoflike liggaam het uit die dode opgestaan, alhoewel in 'n verheerlikte vorm, en Sy opgestane liggaam het na die hemel opgevaar. Christus se bemoeienis met die stoflike wêreld duur voort in die Kerk, wat stoflike voorwerpe in haar sakramente, of misteries, gebruik (Mahoney 2002: 96).

In aansluiting by die Oosters-Christelike tradisie is Eriugena van mening dat die Inkarnasie die vergoddeliking van die mens moontlik maak, want in Christus het die menslike natuur aan die ewige lewe van God deelgeneem. Hy skryf in Boek V van die *Periphyseon* soos volg (*Per V 25*; Ready s.j.: 13):

“Hy het vanuit die Vader uitgegaan en in die wêreld ingekom, dit wil sê Hy het daardie menslike natuur waarin die hele wêreld bestaan, aangeneem; want daar is niks in die wêreld wat nie in die menslike natuur bevat word nie; en weer het Hy die wêreld verlaat en na die Vader gegaan, dit wil sê Hy het daardie menslike natuur wat Hy ontvang het verhoog bokant alle sigbare en onsigbare dinge, bokant alle hemelse magte, bokant als wat gesê of begryp kan word, en dit met Sy Godheid verenig, waarin Hy gelyk met die Vader is.”

Christus word voorts deur Eriugena nie slegs as die Seun van God gesien nie, maar as 'n alwetende menslike wese wat die rampspoedige gevolge van sonde oorkom deur intellektuele insig (Otten 1991: 186-187). Vanaf sy geboorte het Christus oor volmaakte kennis beskik, want Hy was sowel die wysheid van die Vader as die beliggaming van

onbesoedelde menslike natuur (*Per IV 777*). As lig van die wêreld verdryf Christus die duisternis van onkunde – ‘n tema wat meer breedvoerig in Eriugena se preek oor die proloog tot die Johannesevangelie en in sy gedig *Aulae sidereae* bespreek word (Carabine 2000: 88). Soos die menslike natuur in die eerste mens (Adam) verneder is, so is dit in die tweede mens (Christus) verhoog (*Per II 575*).

Omdat die mens se geneigdheid tot boosheid vir Eriugena iets onnatuurliks is, kan die bedorwe gewaarwording nie die funksionering van menslike rasionaliteit ten volle kortwiek nie. Juis omdat die Woord in die innerlike gewaarwording van die mens geplant is (as boom van die lewe), is die menslike natuur nie heeltemal van haar goddelike oorsprong afgesny nie (*Per IV 777*; Carabine 2000: 88). Deur die intellek kan die menslike natuur haar gevalle toestand agterlaat en beweeg na die een Oorsaak van alle dinge. Dit is moontlik omdat elke geskape natuur oor die potensiaal beskik om haar beperkinge te oorkom en die innerlike Godheid te bereik (*Per II 576, 587*). Tereg wys Eriugena daarop dat hierdie beweging nie een van natuur is nie maar van genade, en meer bepaald die genade wat deur die Woord geskenk word (Carabine 2000: 89).

Deur sy ingrypende hervertolking van die Genesisverhaal voeg Eriugena ‘n ongewoon positiewe noot aan die sondeval toe. Insteede van te kla oor menslike ellende, verwag hy ‘n toekomstige geluksaligheid. Ten spyte van die vernietigende gevolge van die sondeval word die waardigheid van die menslike natuur nooit vergeet nie (Carabine 2000: 87, 89). Of soos Otten (1991: 164-165) dit stel: deur Eriugena se vervaging van die skeidslyn tussen die menslike natuur voor en na die sondeval, word die onderskeid tussen uitgang en terugkeer ten opsigte van die menslike natuur opgehef. Die menslike natuur is in elk geval die spilpunt in Eriugena se hele skema van uitgang en terugkeer: soos wat alle dinge in die menslike natuur geskape is, net so begin alle dinge die terugkeer na die Skepper in die menslike natuur (*Per IV 723*). Dit is met hierdie terugkeer dat die res van die *Periphyseon* by uitstek gemoeid is.

Hoofstuk Sewe: Die terugkeer na God

7.1 Inleiding

In die laaste boek van die *Periphyseon* (Boek V) word die terugkeer van die nature tot hul voorwêreldse oorsake (dit is die tweede en derde verdelings) en tot daardie natuur wat nóg skeep nóg geskape is (dit is die vierde verdeling), bespreek. Hierdie terugkeer (Grieks *epistrophe*, Latyn *reditus*) kondig die einde van alle verdeling en teenstelling aan. Als wat eindig is, word omvorm tot oneindigheid, sodat God waarlik alles in almal sal wees. Soos wat die uitgang die self-manifestasie van God is en dus in katafatiese terme beskryf kan word, net so kan die terugkeer as komplementêre beweging in apofatiese terme geskets word. In sy oorsig van die terugkeer maak Eriugena van Latynse en Griekse denkers soos Augustinus, Ambrosius, Epiphanius, Gregorius Nazianzen, Gregorius van Nyssa, Pseudo-Dionysios en Maximus die Belyer gebruik, maar soos in die res van die *Periphyseon* huiwer hy nie om 'n eie vertolking aan sy bronmateriaal te verskaf nie (Carabine 2000: 93-94).

7.2 Aard van die terugkeer

Reeds in Boek I van die *Periphyseon* het Eriugena die vraag gestel waarom daar 'n terugkeer moet wees. Hy voer aan dat die hele natuur gekenmerk word deur 'n sikliese gang: die son, maan en sterre verskyn en beweeg volgens sikliese reëlmaat. Soos wat die hele skepping van God uitgegaan het, so moet dit na God terugkeer. Verwysend na die skepping as 'n self-manifestasie van God stel Eriugena die terugkeer soos volg: "Hoewel dit [God] in sigself onveranderlik en ewigdurend in rus verkeer, beweeg dit alle dinge, want alle dinge bestaan deur en in dit en is voortgebring vanuit nie-syn tot in syn, want deur die syn daarvan beweeg alle dinge vanuit die niet, en dit trek alle dinge tot sigself" (*Per* I 521). Eriugena gebruik ook voorbeelde uit dialektiek, rekenkunde, meetkunde, musiek en sterrekunde om aan te toon hoedat die begin van alle dinge terselfdertyd hul einde is (*Per* V 868-869; Carabine 2000: 94-95).

Die hele natuur is gevolglik in die proses om na die einde (*telos*) daarvan te beweeg (*Per V* 929). Dit is 'n beweging wat deur die goddelike liefde gedryf word. Soos Plotinos wat in die *Enneade* leer dat die Een alle dinge na sigself terugroep deur liefde, sien Eriugena die terugkeer as 'n beweging van liefde (*eros*): God is die oorsaak van alle liefde en is versprei deur alle dinge en bring alle dinge byeen tot een in homself deur 'n onuitspreeklike terugkeer, en bring binne homself die skepsel se bewegings van liefde tot 'n einde (*Per I* 519-520; Carabine 2000: 98). Soos Carabine (2000: 99) dit verder stel, is Eriugena geensins elitisties omtrent wie vir die terugkeer kwalifiseer nie. Omdat alle geskape dinge na hul bron moet terugkeer, sal beide heiliges en sondaars tot gees verander word (*Per V* 948). Almal sal na die opwekking 'n hemelse liggaam ontvang (*Per IV* 764).

Om sy redenasie skriftuurlik te begrond, haal Eriugena enkele verse uit Genesis aan. Hy vertolk die verwysing in Genesis 3:22 na die mens wat sy hand uitsteek en van die boom van die lewe eet as 'n belofte dat die menslike natuur na die geluksaligheid wat deur sonde verloor is, kan terugkeer. Hy verkies 'n ondervraende uitleg van die teks eerder as die gebruikelike negatiewe een (Carabine 2000: 95). Volgens Genesis 3:24 is gérubs met vlamme swaarde voor die ingang van die paradys geplaas om dit te bewaak, nadat die mens daarvan uitgedryf is. Vir Eriugena beteken gérubs (Grieks *kheroubêm*) 'die kennis van vele dinge', sodat die plasing van gérubs voor die paradys van genot dui op die uitgieting van wysheid ten aanskouing van die rasonale menslike natuur, ten einde dit vir die mens moontlik te maak om selfkennis te herwin. Die vlamme swaard beteken die Woord van God self, wat ons foute verteer en die irrasionele vuilheid van ons natuur reinig (O'Meara 1988: 136). Die mens se terugkeer na God vind nie plaas by wyse van 'n nuwe skepping nie, maar deur 'n suiweringsproses. Wanneer die mens die goddelike goedheid oorpeins, herstel hy die beeld van God wat selfs na die sondeval in hom gebly het (Gardner 1993: 108).

Behels die terugkeer van alle dinge tot God 'n versmelting van nature? Vir Eriugena is dit nie noodwendig die geval nie. Hy span verskeie analogieë in om aan te toon dat daar nie 'n samesmelting van God en skepping in die finale eenheid sal wees nie. Eerstens gebruik

hy 'n analogie van Maximos: in sonlig blyk lug niks anders as lig te wees nie, en insgelyks blyk die menslike natuur in die aanwesigheid van God niks anders as God te wees nie. Hy gebruik ook die voorbeeld van yster wat in die vuur gesmelt word en 'n vloeistof word, hoewel die rede weet dat dit steeds yster in 'n ander vorm is (*Per V 879*). Vervolgens span hy Dionysios se analogie van vele stemme wat een koor saamstel en vele kerse wat een lig maak in. Ten slotte verwys hy na 'n goue bal wat op die hoogste punt van 'n toring geplaas is: elkeen kan dit tegelykertyd aanskou, sonder dat enigeen se sig daardeur belemmer word (*Per V 883*). Selfs in die finale eenheid met God word 'n mate van onderskeid van nature bewaar, want in die terugkeer is daar 'n vernietiging van sekere dinge en 'n behoud van sekere dinge. Wanneer die menslike natuur in God opgeneem word, is dit nie 'n verlies van substansie nie maar 'n terugkeer na 'n toestand wat deur oortreding verloor is (*Per V 876*; Carabine 2000: 95, 96). Hierdie redenasie toon duidelik hoe foutief die beskuldigings van panteïsme teen Eriugena is – hy staan allermins 'n versmelting van ongeskape en geskape nature voor.

7.3 Stappe in die algemene terugkeer

Die mens het volgens Eriugena eers geval in die beeld van die irrasionale diere, sodat hy deur die drifte van wellus en vleeslike begeertes beheer word. 'n Verdere val het plaasgevind toe die mens aan liggaamlike dood en ontbinding onderworpe geraak het. Dit wil sê, die mens se geestelike dood het sy liggaamlike dood voorafgegaan. Vanuit hierdie diepte begin die mens se terugkeer na hoër vlakke van bestaan, sodat Eriugena in navolging van Maximos kan sê dat die dood ons bevryding van die dood is (*Per V 875*; Carabine 2000: 96). Die dood speel dus 'n negatiewe en positiewe rol: as mees ramspoedige gevolg van sonde enersyds, en as beëindiging van die mens se verdeelde toestand andersyds (Otten 1991: 191). Daarom kan Eriugena verklaar dat die dood van die heiliges vir God kosbaar is, want die liggamlike dood is die eerste stap tot die bevryding van die siel (Gardner 1993: 108).

Die algemene terugkeer van die mens na God vind in vyf stappe plaas, wat soos volg verloop (*Per V 876*): (i) Die oplossing van die liggaam in die vier elemente waaruit dit

saamgestel is: vuur, lug, water en aarde; (ii) met die opwekking neem elke siel haar eie liggaam uit die gemeenskaplike stoor van elemente; (iii) liggaam en siel word in gees verander; (iv) gees keer terug tot die voorwêreldse oorsake daarvan, wat ewigdurend en onveranderlik in God woon; en (v) gees en die oorsake daarvan word in God opgeneem. Dan sal God alles in alle dinge wees (Latyn *omnia in omnibus*, Grieks *panta en pasin*), soos Paulus geskryf het (1 Korinthiërs 15:28). Die menslike natuur gaan nie tot niet nie, maar word tot iets beter verander. Anders as in die Neoplatoniese beskouing besit die mens volgens Eriugena die vermoë om na 'n hoër toestand van syn te beweeg (*Per V* 1012-1015).

Hierdie vyf stappe behels 'n hereniging van die onderskeie vlakke van die menslike bestaan, naamlik die liggaam, liggaamsbeweging, gewaarwording (innerlike en uiterlike), rede en intellek (Ottens 1991: 193, 217). Omdat die fisiese liggaam nie wesenlik tot die menslike natuur is nie, synde 'n gevolg van die sondeval, moet dit in die geestelike liggaam (*spirituale corpus*) opgeneem word. Die geestelike liggaam word op haar beurt in die verstand (*mens*) opgeneem. Sodoende keer die hele menslike natuur, waarneembaar en verstaanbaar, terug na die konsep daarvan in die goddelike verstand (Moran 2003: 11; 2004: 4).

In sy beskrywing van die proses van terugkeer na die heelheid van die mens se ware natuur span Eriugena woordeskat in wat hy van Origenes, Gregorios van Nyssa en Maximos die Belyer bekom het. Reeds in Boek III van die *Periphyseon* stel hy die saak soos volg (*Per III* 15; Ready s.j.: 14):

“Dus sal geskape substansies opgelos word in daardie dinge waaruit hulle geneem is, waarin hul waarlik en ewigdurend hul syn het, wanneer elke substansie van verganklike toevallighede gesuiwer sal word, en verlos sal word van als wat nie aan die toestand van sy eintlike natuur behoort nie; pragtig in sy eiesoortige uitnemendhede, in sy ganse eenvoud, en in die goeie mens versier met die genadegawes, synde verheerlik deur die oorpeinsing van die ewige geluksaligheid, anderkant elke natuur, selfs sy eie, en in God self verander, nie deur natuur nie maar deur genade.”

Die proses van terugkeer behels volgens Eriugena die omgekeerde van die proses van verdeling (*divisoria*). Die aanvanklike verdeling is tussen ongeskape en geskape nature;

dan word die geskape natuur verdeel in verstaanbare en waarneembare; die waarneembare word verdeel in hemel en aarde; die aarde word verdeel in paradys en bewoonde aarde; en die mensdom word verdeel in man en vrou (*Per V* 893). Dus sal die oplossing van die verdeling soos volg plaasvind: in die opwekking sal die seksuele differensiasie van die mens oorkom word, en die menslike natuur sal verenig word. Die opheffing van geslagsonderskeid, wat op 'n wegdraai vanaf die oorspronklike heelheid van die menslike natuur gevolg het, hang saam met die herstel van eenheid deur die Woord (*Per V* 894). Vervolgens sal die bewoonde aarde in die paradys verander word, en aardse liggame sal in hemelse liggame verander word. Dan sal die ganse waarneembare skepping verenig en in die verstaanbare skepping verander word. Laastens sal die geskape heelal met die Skepper daarvan verenig word, en sal dit een met en in Hom wees (O'Meara 1988: 140; Carabine 2000: 99). Eriugena maak hierin gebruik van Maximos se skema van die vyfvoudige bemiddeling wat Christus bewerkstellig het, naamlik tussen die geslagte; tussen die paradys en die bewoonde aarde; tussen die hemel en die aarde; tussen die verstaanbare en die waarneembare skepping; en tussen God en sy skepping (Thunberg 1985: 80-88). Dit word vervolgens bespreek.

7.4 Christus se rol in die terugkeer

Reeds in sy *Preek oor die Proloog tot die Johannesevangelie* het Eriugena die gevierde stelling van verskeie Griekse kerkvaders dat God mens geword het sodat die mens (soos) God kan word, aangewend (Carabine 2000: 93). Die terugkeer van die geskape heelal na die Ongeskape kan dus nie sonder die vleeswording, dood en opstanding van Christus verstaan word nie. In Boek V van die *Periphyseon* word die meeste van Eriugena se Christologie aangetref (Otten 1991: 151). Die transformasie van die menslike natuur tot in God word deur die Woord wat die menslike natuur aangeneem het, teweeggebring. Deur die aanneming van die menslike natuur neem die Woord elke skepsel aan wat in daardie natuur gemaak is, en dus word die hele skepping deur die Woord tot haar oorsprong teruggelei. Alle waarneembare dinge sal deur die menslike natuur terugkeer na hul oorsake waarin hul substantief bestaan (*Per V* 895, 910-912, 914-915; Carabine 2000: 97).

Vir Eriugena is die Inkarnasie van die Woord die beginpunt van die terugkeer, oftewel die verlossing van die gevallenes. Meer bepaald deur sy dood en opstanding het Christus die hele proses van terugkeer vervolmaak (*Per V* 892-907, 910-911). Ná sy opstanding was Hy nie seksueel gedifferensieer as 'n man nie, hoewel Hy ter wille van herkenning so voorgekom het. Deur die integriteit van die menslike natuur in homself te herstel, het Hy die paradys en die bewoonde aarde verenig. Daarna het Hy sy menslikheid tot op die vlak van die engele verhef, dit wil sê die aardse tot die hemelse. Met ons opwekking sal Hy alle stoflike dinge van die mensdom in gees verander, en dus die waarneembare en verstaanbare verenig. Ten slotte sal Hy die geskape natuur verenig met die ongeskape natuur (O'Meara 1988: 141).

Eriugena het sy siening omtrent die rol van Christus in die terugkeer van die geskape heelal na God merendeels van Maximos bekom. Volgens die groot Grieks-Christelike teoloog word die mens se vergoddeliking (*theosis*) as integrale deel van die terugkeer moontlik gemaak deur Christus se vyfvoudige bemiddeling. Die stappe daarin is soos volg (Lossky 1978: 75):

- (i) Deur sy maagdelike geboorte versoen Hy man en vrou;
- (ii) Deur sy kruisiging versoen Hy die aarde en die paradys;
- (iii) Deur sy opstanding versoen hy hemel en aarde;
- (iv) Deur sy hemelvaart versoen Hy die waarneembare en verstaanbare wêreld;
- (v) En deur sy sit aan die regterhand van God versoen Hy God en mens.

Sodoende bewerkstellig Christus eers die eenheid van die menslike natuur, dan die eenheid van die wêreld, dan die eenheid van die waarneembare natuur, dan die eenheid van die skepping in die Logos, en laastens die mistieke eenheid van liefde. Insgelyks word die mens geroep om geheel tot in God te penetreer, sonder ontologiese assimilering; dit is dus 'n vereniging sonder verwarring, soos Christus se twee nature (Thunberg 1985: 89).

Met sy Inkarnasie en opstanding het die Woord die hele menslike natuur in homself opgeneem, en dit verhef bokant alle sigbare en onsigbare dinge deur vereniging met sy Godheid wat gelyk aan die Vader is, aldus Eriugena. Dit wat die Woord in homself vermag het, sal Hy in almal vervolmaak – nie slegs in alle mense nie, maar in alle skepsels, beide sigbaar en onsigbaar. Die Inkarnasie van die Woord was ook vir die engele voordelig, wat sodoende kennis van die voorheen verborge Woord bekom het (O’Meara 1988: 142). Omdat Christus deur sy vleeswording die hele menslike natuur opgeneem het, sal die hele menslike natuur sy voorbeeld volg en vergoddelik word (Moran 2004: 4).

Volgens Eriugena beteken hierdie argument nie dat elke vorm van sigbare dinge, soos irrasionele diere en plante, opgewek sal word nie. Hulle sal eerder deur en in die mens tot hul oorsake terugkeer. Soos die menslike liggaam geestelik gemaak sal word, sal die ooreenstemmende eienskappe van diere vergeestelik word en in die menslike natuur oorgaan. Ná die opstanding sal die liggaam ewigdurend en onsigbaar wees. Ten tyde van die opwekking sal liggaam in siel verander word, siel in verstand/gees, en verstand/gees in God, sodat God alles in alle dinge kan wees. Ons geestelike liggame sal volgens die kerkvaders nie omskryf word deur die eienskappe van hul liggaamlike vorme of kwaliteite nie (O’Meara 1988: 143, 145, 151, 152).

Wanneer Eriugena in navolging van die Grieks-Christelike denkers praat van die verandering van liggaam in siel, het hy bepaald nie bedoel dat werklik bestaande liggame tot werklik bestaande siele getransmuteer sal word nie. Die verandering is eerder van een denkwyse na ‘n ander (Gardner 1993: 122). Weer sien ons die belangrikheid van rasionaliteit en perspektief in Eriugena se stelsel.

7.5 Goddelike oneindigheid

Omdat die goddelike goedheid ewigdurend en oneindig is, kan boosheid, wat die teenoorgestelde daarvan is, nie ewigdurend wees nie. Dus kan Eriugena verklaar dat die menslike natuur die bande van boosheid sal oorwin en tot die paradys sal opstyg. Omdat

dit wat die mens soek (dit is God) oneindig is, moet die soektog self oneindig wees. In 'n sekere sin vind die mens dit waarna hy soek, want dit word in teofanieë aangetref; maar steeds word dit nie gevind nie, want dit kan nie gevind word nie. God se natuur is onkenbaar, want as ontoeganklike lig transendeer dit elke intellek (O'Meara 1988: 143-4). Selfs in die terugkeer van alle verskeidenheid tot die goddelike eenheid sal die strewe na God eindeloos wees, want hoewel God in 'n mate in teofanie aangetref word, kan God nie in sigself gevind word nie (*Per V* 905, 920, 926; Carabine 1995: 320). Op 'n wonderbaarlike wyse, skryf Eriugena, vind die mens waarna hy gesoek het, en terselfdertyd word dit nie gevind nie, want God kan nie gevind word nie (*Per V* 919; Carabine 2000: 103).

Hierdie klem op die goddelike oneindigheid en die gepaardgaande oneindigheid van die geestelike strewe het Eriugena aan Gregorios van Nyssa te danke, soos vroeër aangetoon is. In sy kommentaar op die *Hooglied van Salomo* brei Gregorios verder op hierdie tema van oneindigheid uit. Hoe meer die siel God ken, hoe meer ontsnap Hy, en hoe meer raak die siel lief vir Hom. Hoe meer die siel bevredig word deur die goddelike aanwesigheid, hoe meer besef sy die transendensie van God. Dit is gevolglik 'n eindelose reis, want die essensie van God bly immer buite bereik (Lossky 1978: 33-34). Daar bestaan 'n kontinuïteit tussen die mistieke lewe op aarde en die toekomstige saligheid, met 'n progressiewe deelname in die goddelike Goedheid. Vir Gregorios is ware vervolmaking juis in hierdie voortdurende vooruitgang te vinde (Balás 1966: 158).

7.6 Ewige straf

Sover dit die kwessie van ewige straf betref, voer Eriugena aan dat die hele menslike natuur deur Christus verlos is, en dus sal die hele menslike natuur opvaar na die Paradys (*Per V* 953-978). God straf nie dit wat Hy geskape het nie, maar slegs dit wat Hy nie geskape het nie. Dit geld vir mense sowel as engele, sodat ewige verdoemenis beskou kan word as die totale afskaffing van boosheid. Omdat die goddelike verstand nie boosheid en sonde ken nie, is hulle sonder substansie en dus nie geskape nie (*Per IV* 826-828, *V* 926). Slegs God en dit wat deur Hom geskape is, kan ewigdurend wees. Wanneer die hele

menslike natuur terugkeer na die oorsake daarvan, sal alle boosheid en sonde en verdoemenis losgemaak word. Selfs die demoniese intelligensies sal bevry word. Met die algemene opstanding van die universele skepping (*apokatastasis*) en die hernuwing van die natuur sal die hele skepping gesuiwer word van elke boosheid en bevry word van alle dood en vernietiging (O'Meara 1988: 144-145). Als wat uit sonde spruit en nie deel van die oorspronklike skepping is nie, soos die wyse van seksuele voortplanting, liggaamlike groei en agteruitgang, siektes, dood en irrasionele impulse van die siel sal tot niet gaan (Per V 939-940; Carabine 2000: 100).

Die verskeie soorte straf vir die bose sal volgens Eriugena nie in enige plek in die geskape heelal gevind word nie. Elke boosdoener sal eerder deur die wellus van sy eie sondes gepynig word. Die duiwel sal gemartel word deur die aanskouing van die groot algemene opstanding van die menslike substansie en daarin van alle sigbare dinge tot onsterflikheid. Die straf vir boosheid sal dus nie fisies of waarneembaar in tyd of ruimte wees nie. Die oordeel van siele sal nie in enige fisiese plek plaasvind nie, maar elke mens sal Christus se koms in sy eie gewete aanskou, en elke mens sal sy eie dade en gedagtes oordeel (O'Meara 1988: 145, 152). Met hierdie allegoriese vertolking van die Christelike eskatologie het Eriugena ongetwyfeld op sensitiewe tone getrap, wat as verdere gronde vir sy nadoodse veroordeling kon dien.

In aansluiting hierby redeneer Eriugena dat sondes nie met die natuur te make het nie, maar met die wil. Gevolglik kan die nature selfs van bose mense nie gestraf word nie (Carabine 2000: 100). Die bose wil van mense en engele wat oortree, is die werklike oorsaak van elke sonde en elke straf vir sonde. Wat gestraf word, is die irrasionele impuls van die verdorwe wil, wat in elke rasonale skepsel verrys. Beide die goeie en die bose sal deur waanbeelde en verskynings (*phantasiai*) gekonfronteer word, maar die aard daarvan sal verskil. Aan die goeies sal die voorstelling van goddelike oorpeinsing, oftewel teofanieë, verskyn. Daarenteen sal die bose oorgelewer word aan waanbeelde van sterflike dinge en veelvoudige valse verskynings (Per V 944, 945, 948, 989; O'Meara 1988: 146-147).

Boosheid sal gevolglik tot ‘n einde kom, want dit bestaan nie in werklikheid (*in re*) nie. Selfs die duiwels is goed in hul innerlike wese – noodwendig so, want alle substansie is in God begrond. Eriugena verwys in aansluiting hierby na Origenes se mening dat selfs Satan en sy volgelinge uiteindelik gered sal word (Gardner 1993: 111). Hierdie Oosters-Christelike denkwysse verteenwoordig ‘n teenpool vir die Middeleeuse drogbeelde van ewige pyniging in ‘n vurige hel wat tot vandag in dele van die Westerse Christendom aangetref word.

7.7 Algemene en besondere terugkeer

Die terugkeer van alle dinge na hul oorsake kan op twee wyses beskou word, naamlik ‘n algemene terugkeer en ‘n besondere terugkeer. Wat is die verskil tussen die twee wyses? Die algemene terugkeer behels alle dinge wat na die beginsel van hul skepping terugkeer, terwyl die besondere terugkeer verwys na hulle wat ook die voltooiing van hul terugkeer sal bereik, anderkant elke rangorde in die hiërargie, in die Oorsaak van alle dinge, wat God is. Met ander woorde: alles word gered, want geen substansie kan verlore gaan nie, maar nie alles word vergoddelik nie (Gardner 1993: 109). Om dit in Oosters-Christelike terme te stel: verlossing (*soteria*) is vir alle mense beskikbaar, maar nie vergoddeliking (*theosis*) nie. Hierdie punt word verderaan onder die loep geneem.

Eriugena verskaf skriftuurlike begroning vir sy onderskeid tussen ‘n algemene en ‘n besondere terugkeer deur te verwys na die deurgang van die Rooi See, asook die gelykenisse van die verlore seun, die verlore muntstuk en die verlore skaap as voorbeelde van die algemene terugkeer. Ter stawing van die besondere terugkeer, verwys hy na die gelykenis van die vyf verstandige en die vyf dwase maagde. Al die maagde gaan nie uit die bruid en bruidegom tegemoet nie. Die wyse maagde stel die uitverkorenes voor, wat die hoogste teofanie sal ontvang. Hul lampe simboliseer hul vermoë om die Lig te ken. Slegs die wyses wat die vlees en stof oorkom het, sal tot die teenwoordigheid van God ingaan (*Per V 1015*). Die Gewer van alle goeie dinge het nie die vermoë om Hom te

oorpeins gelyk onder die engelordes versprei nie – só geniet die serafs en gerubs ‘n dieper oorpeinsing van Hom as die engele en aartsengele.⁹

Vir Eriugena dui Christus se verwysing na die ‘vele wonings’ in die Vader se woning op die teofanie van die uitverkorenes, wat God sal sien volgens elk se vermoë (*Per V* 945, 982-984). Hy span ‘n analogie in wat ook deur Plotinos gebruik is, waarvolgens toegang tot die heilige tempel deur meriete en vermoë bepaal word. Terwyl sommiges in buitenste suilegange aangetref sal word, sal andere al verder binnetoe gevind word tot in die diepste heiligdom, wat die Woord self is (*Per V* 905, 926, 983). Daar sal die uitverkorenes alle dinge aanskou in hul oorsake in die duisternis wat in werklikheid lig is (Carabine 2000: 101). Dit word deur Eriugena beklemtoon dat aangesien die essensie van God nie gesien kan word nie, die visie van God selfs vir die uitverkorenes deur teofanie bemiddel word. Selfs in die mees verhewe teofanieë kan daar slegs vasgestel word dat God is, en nie wat Hy is nie (*Per V* 926, 988, 1010).

Ter afsluiting van hierdie redenasie voer Eriugena aan dat die heelal wat God geskape het nie dieselfde prag sou besit het indien God alle dinge gelyk gemaak het nie (O’Meara 1988: 152-153). Hierdie verfrissende erkenning van kwalitatiewe differensiasie staan lynreg teenoor die egalitarisme waarmee die moderne Weste so behep is. Eriugena onderskei verder tussen die terugkeer na die paradys en die eet van die Boom van die Lewe (*Per V* 979). Laasgenoemde dui op die vereniging van die uitverkorenes met Christus, maar die differensiasie vind hier plaas op grond van die mate van menslike begrip eerder as sedelikheid (Otten 1991: 217).

Reeds in Boek IV van die *Periphyseon* het Eriugena ‘n voorsmaak van die uiteindelijke bereiking van God gegee, wanneer hy uit Dionysios se *Mystica Theologia* aanhaal. Dionysios moedig sy vriend Timotheüs aan om die sintuie en die intellek agter te laat, asook alle sigbare en onsigbare dinge, en alles wat is en nie is nie, en om terug te keer na

⁹ Volgens die tradisionele Christelike leer omtrent die hemelse wesens, soos breedvoerig deur Pseudo-Dionysios in sy *Hemelse Hiërargie* uiteengesit is, hoort die gerubs en serafs op die hoogste van die drie vlakke, en dus die naaste aan God, terwyl die aartsengele en engele op die laagste vlak en dus naaste aan die mens aangetref word.

die eenheid van Hom wat bokant alle essensie en kennis is. Deur so ‘n ekstase word daar wegbeweeg vanaf die self en alle dinge na die supra-wesenlike straal van die goddelike duisternis (*Per* IV 759; Otten 1991: 141). Hierdie gedagtegang word deur Eriugena met die algemene terugkeer in verband gebring wanneer hy aanvoer dat net soos die evangelis Johannes homself kon transendeer en die hoogste wysheid bereik, en net soos die apostel Paulus tot in die derde hemel opgeneem kon word, net so kan die hele menslike natuur gewaarwording en rede agterlaat en deur genade tot in God verhef word (*Per* V 949, 988; Carabine 2000: 105).

Die metafoor van wolke word deur Eriugena aangewend as die enigste wyse waarop ‘n teofanie van die onsigbare God ervaar kan word. Deur tot in die wolk van oorpeinsing op te styg, word die hoogste teofanie bereik (*Per* V 905). Die opstygting tot in die ‘wolk van oorpeinsing’ word deur Eriugena verduidelik as die hoogste teofanie, waarin God ‘van aangesig tot aangesig’ gesien sal word, volgens die vermoë van elk (*Per* V 876, 926, 945; Carabine 1995: 319). Met sy eskatologiese vertolking van die simboliek van wolk, duisternis en onwetendheid transformeer Eriugena die Dionysiese tradisie waarin die terme ‘n meer epistemologies en ontologiese strekking het. Hy beweeg in die proses van die Ou Testamentiese beeld van Moses en die wolkbedekte piek van Berg Sinai, wat deur Gregorios en Dionysios verkies is, na die Nuwe Testamentiese beeld van die wolke van Christus se verheerliking en hemelvaart, soos deur Ambrosius en Maximos voorgestaan is (Carabine 2000: 105-106).

Meer bepaald verwys Eriugena na die wolke waarop Christus na die aarde sal terugkeer, en die wolke waarop diegene wat in Christus ontslaap het opgeneem sal word om Hom in die lug te ontmoet, soos deur Paulus in sy brief aan die Tessalonisense beskryf word (*Per* V 945-946, 998; Carabine 1995: 319). In hierdie aspek van Eriugena se denke vind ons nog ‘n voorbeeld van sy aansluiting by ‘n tradisie, hetsy Christelik of Neoplatonies, en sy gelyktydige wysiging daarvan.

7.8 Vergoddeliking

Terwyl alle mense na die oorspronklike menslike toestand sal terugkeer, op grond van die integriteit van die menslike natuur eerder as goeie daade, sal slegs die uitverkorenes terugkeer na die hoogste vlak, naamlik vergoddeliking, oftewel *theosis* (Otten 1991: 217). Hierdie onderskeid hou verband met Eriugena se beskouing van syn en wel-syn, en van gawe en genade. Alle nature ontvang die onherroeplike gawe van syn, maar slegs die uitverkorenes ontvang die genade van wel-syn. Vergoddeliking berus dus op genade en nie op natuur nie (*Per V* 904-905; Carabine 2000: 100).

Eriugena wys daarop dat vergoddeliking (*theosis*) 'n konsep is wat prominent in die Grieks-Christelike denke figureer, en dat die skaarsheid daarvan onder die Latynse teoloë dalk toegeskryf kan word aan hul onvermoë om sulke diepsinnigheid te begryp. Vir die Grieke verwys vergoddeliking na die psigiese en liggaamlike transformasie van die heiliges om een met en in God te word, sodat daar niks van hul dierlike, aardse en sterflike natuur sal oorbly nie (O'Meara 1988: 153; Ready s.j.: 14). Soos Basilios dit in taamlik ongenaakbare terme gestel het: God het die mens soos 'n dier geskape met die opdrag om (soos) God te word (Lossky 1978: 73).

In verdere aansluiting by die Grieks-Christelike konsep van vergoddeliking beklemtoon Eriugena die noodsaak vir die mens se samewerking (*synergeia*) met die goddelike heilsplan. God se genade moet vrylik aanvaar word, sodat hy kan skryf dat die mens se opwekking bewerkstellig word deur samewerking tussen beide natuur en genade (Ready s.j.: 13). Die konsep van goddelike-menslike samewerking hou verband met die weiering van die Oosterse Christendom om 'n onderskeid tussen genade en vrye wil te tref. Soos Gregorios Nazianzen dit gestel het, kombineer die geregtigheid van werke en die genade van die Gees in die menslike siel. In die sinergie van goddelike wil en menslike wil word genade deur die mens toegeëien (Lossky 1991: 197-198).

Volgens Eriugena behels die proses van vergoddeliking drie stappe, wat voortbou op die vyf stappe waardeur die menslike natuur verenig is. In die eerste stadium gaan die verstand, as draer van die beeld van God in die mens, oor tot totale begrip van die dinge wat duskant God is. Die tweede stadium behels die oorgang vanaf *scientia* tot *sapientia*,

dit wil sê van kennis na die oorpeinsing van die diepste waarheid wat aan die geskape natuur gegee kan word. In die derde stadium gaan die verstand van die heel suiwerstes onder, soos die son, in God self, en bereik dit die duisternis van die ontoeganklike lig. Selfs in hierdie verhewe toestand is dit steeds teofanieë wat die geheiligde mens sien, en nie die wese van God self nie (*Per V* 1020-1021).

Soos die Grieks-Christelike denkers dring Eriugena daarop aan dat die vergoddeliking van die mens 'n Christologiese grondslag het. Hy aanvaar Paulus se beeldspraak van die liggaam van Christus, met Hom as hoof daarvan en die gelowiges as ledemate. Omdat Christus die einde en vervolmaking van die menslike natuur is, kan vergoddeliking slegs in en deur Hom geskied (*Per V* 37-38; Ready s.j.: 16). Vanuit 'n ander hoek beskou, naamlik die Inkarnasie van Christus, redeneer Maximos dat daar 'n voortdurende wisselwerking tussen God en mens plaasvind. Op die ontologiese vlak is daar interaksie tussen 'n argetipe en die beeld daarvan, wat eksistensieël uitgedruk word deur die dubbele beweging tussen God en mens: God se beweging na die mens deur die vleeswording van die Woord, en die mens se beweging na God deur *theosis*. Die mens se vergoddeliking is 'n geheimenis anderkant kennis in die ontologiese 'niet' (Thunberg 1985: 62, 65). Omdat Christus die volheid van die menslike natuur aangeneem het, kan die hele menslike natuur vergoddelik word. Die mens word sodoende 'n 'geskape god', of 'n 'god deur genade' (Lossky 1991: 126, 155).

Om op te som: deur vergoddeliking word die mens deur genade (of om meer presies te wees, 'n wisselwerking tussen genade en vrye wil) wat God deur natuur is. 'n Kombinasie van nature vind plaas, want die vergoddelikte mens word 'n persoon in twee nature: 'n (geskape) menslike natuur wat vergoddelik is, en die (ongeskape) goddelike energie wat vergoddelik (Lossky 1991: 155). Met ander woorde: vergoddeliking is die proses waardeur die mens beweeg vanaf (geskape) syn na (geskape) nie-syn.

7.9 Afsluiting

Ter afsluiting van die *Periphyseon* bespreek Eriugena die drievoudige aard van die terugkeer van die gevolge na hul oorsake. Eerstens is daar die algemene terugkeer wat te make het met die transformasie van die hele waarneembare skepping tot hul verborge oorsake, sonder dat enige substansie verlore sal gaan. Tweedens behels dit die algemene terugkeer van die hele menslike natuur, wanneer dit deur Christus verlos is, tot die oorspronklike toestand waarin dit geskape is, met ander woorde tot die waardigheid van die goddelike beeld. Die derde aspek van die terugkeer het te make met hulle wat deur die oorfloedige genade van God, soos voorsien deur Christus, alle natuurlike perke verbysteek en tot God self getransformeer sal word, en een met Hom sal wees (O'Meara 1988: 154).

In hierdie laaste terugkeer kan sewe stappe van transformasie onderskei word, wat vier laer en drie hoër prosesse omvat (*Per V* 1020-1021). In die vier laer stappe verander die aardse liggaam in lewensbeweging; lewensbeweging in gewaarwording; gewaarwording in rede; en rede in siel, oftewel verstand. Die drie hoër stappe behels die proses van vergoddeliking waarna in die vorige afdeling verwys is. Aan die einde daarvan sal die nag skyn soos die dag, wanneer die diepste geheimenisse van God openbaar sal word aan die geseënde en verligte intellekte (O'Meara 1988: 154). Die wolke van teofanie is vir Eriugena die finale rusplek van die siel, wanneer die uitverkorenes na die ontoeganklike lig teruggekeer het (*Per V* 876, 913, 926, 945-946, 982, 1020; Carabine 2000: 106). Sodoende word die oktaaf voltooi, soos deur die opwekking van Christus op die agste dag vooruitgedui is (Gardner 1993: 112).

Die Genesisverhaal kom tot afsluiting in die *Periphyseon* se algemene en besondere terugkeer. God se rus op die sewende dag van die skeppingsverhaal word uitgestel tot die algemene sabbat wanneer die hele *natura* tot haar oorsaak teruggekeer het. Daarby voeg Eriugena 'n 'sabbat van die sabbatte' toe, as aanduiding van die terugkeer van die uitverkorenes tot in God (*Per V* 1016; Carabine 2000: 101).

Eriugena se aandrang op eenheid sonder verlies van identiteit is 'n Christelike aanpassing van 'n Neoplatoniese tema. Eerder as om in die goddelike natuur geabsorbeer te word,

keer die skepping terug tot haar aanvanklike suiwerheid. Wat deel van die menslike natuur volgens die skepping is, sal behoue bly, en wat weens die sondeval bygevoeg is, sal tot niet gaan (*Per V 872, IV 760; Carabine 2000: 96*).

Die konsep van absorbering van die siel en selfs van alle bewussyn in die Opperste Eenheid is 'n Oosterse en spesifiek Indiese opvatting, hoewel dit ook in die Neoplatonisme aangetref word (Lossky 1978: 27-28). Tereg wys Gardner (1993: 113) daarop dat Eriugena se eskatalogie nie met uitwissing (*nirvana*) verwar moet word nie, maar as 'n ingang in ware bestaan gesien kan word, alhoewel een waarin persoonlike eienskappe agtergelaat word. Eriugena aanvaar ongetwyfeld die Grieks-Christelike siening van vereniging met die Godheid as deelname in die goddelike natuur (sien 2 Petrus 1:4 vir skriftuurlike begroning hiervan). Nie alleen word individuele identiteit behou nie, maar elke skepsel verkeer in gemeenskap (*perichoresis*) met elke ander skepsel wat met die Godheid verenig is (Mahoney 2002: 94).

Eriugena se aandrang op eenheid sonder verlies van identiteit in die terugkeer van alle dinge na God kan gesien word as 'n Christelike aanpassing van 'n Neoplatoniese tema. Eerder as om in die goddelike natuur geabsorbeer te word, keer die skepping terug tot haar aanvanklike suiwerheid. Wat deel van die menslike natuur volgens die skepping is, sal behoue bly, en wat weens die sondeval bygevoeg is, sal tot niet gaan (*Per V 872, IV 760; Carabine 2000: 96*).

Ten slotte: die terugkeer van alle syn na nie die goddelike nie-syn beteken dus nie 'n uitwissing of absorbering nie, maar eerder 'n onderlinge gemeenskap van liefde, wat 'n ware deelname in die goddelike natuur is.

Hoofstuk Agt: Eriugena en panteïsme

Was Eriugena ‘n panteïs, soos na sy dood beweer sou word? Panteïsme (vanuit Grieks *pan* = alles, *theos* = God) kan omskryf word as die leer dat die werklikheid ‘n enkele wese omvat, waarvan alle dinge modusse, momente, lede, verskynings of projeksies is (Runes 1965: 223). Volgens hierdie definisie kan Eriugena nie as ‘n panteïs bestempel word nie: die vier verdelings van die werklikheid is vir hom vier oorpeinsinge, eerder as substansies. Daar is geen sprake van ‘n monistiese substansie, waarvan alle dinge wysigings is nie; die heelal is eerder ‘n dinamiese proses van manifestasies. Vir Eriugena is die perspektief van die beskouer deurslaggewend, met sedelike en geestelike ontwikkeling as voorvereistes vir begrip. Die gevalle mens sien alles as veelvoudig, maar die geestelik verligte persoon sien geen verdeling nie. Om die wêreld sodoende as een te sien, is nie panteïsme nie maar ‘n eenheid van die hoogste oorpeinsinge (Moran 1989: 260).

Om Eriugena van panteïsme te beskuldig, onderskat voorts die presiesheid van sy denke, waarvolgens hy deurentyd tussen God en sy teofanie onderskei. God word orals aangetref, maar word nie met alles gelykgestel nie (Otten 1991: 80). Deurentyd handhaaf Eriugena ‘n onderskeid tussen die self-manifestasie van God in teofanie en God in sigself. Selfs in die finale teofanie wanneer alle dinge na God teruggekeer het, word God en skepping nie gelykgestel nie (Carabine 2000: 33). Ook in sy aandrang dat geskape dinge slegs bestaan by wyse van deelname in hul oorsake, en nie direk van die goddelike essensie nie, handhaaf Eriugena ‘n ontologiese afstand tussen God en die geskape heelal. Selfs wanneer hy verklaar dat God die essensie van alle dinge is, wil dit voorkom asof Eriugena die afhanklikheid van geskape dinge van God wil beklemtoon eerder as ‘n identifikasie in syn (McInerny s.j.: 8, 9).

Selfs in die universele herstel (*apokatastasis*) sal daar nie ‘n verwarring van individuele syn met die goddelike natuur wees nie. In Boek IV van die *Periphyseon* vra Eriugena watter verskil daar tussen God self en die een wat soos Hy is (deur vergoddeliking) sal wees vir ons om te oorpeins. Die antwoord is dat die Een ongeskape is, terwyl die ander

deur skepping bestaan (Ready s.j.: 16). As ongeskape werklikheid is God anderkant beide syn en nie-syn, sodat die ‘wat’ van God alle omskrywing en perk oortref. Soos Eriugena dit self stel (*Per* III 621-622):

”Daar is geeneen van hulle wat die waarheid nougeset glo en begryp wat nie aanhoudend en sonder huiwering sal verklaar dat die skeppende Oorsaak van die heelal anderkant natuur en anderkant syn en anderkant lewe en wysheid en mag en anderkant al die dinge wat gesê en begryp en deur enige sintuig waargeneem kan word, is nie.”

Voorts neem beskuldigings van panteïsme volgens Otten (1991: 81) nie die historiese aard van Eriugena se denke in ag nie. Vir Eriugena is die dinamiek van uitgang en terugkeer ‘n unieke proses van reglynige ontwikkeling, en nie herhalend of siklies soos in ‘n panteïstiese opvatting nie. Daarenteen is Carabine (2000: 36) van mening dat die proses van uitgang en terugkeer as ‘n spiraalagtige beweging vanaf ‘n punt deur die skepping tot by die uiterste sirkel gesien kan word. Vir Eriugena beweeg God tot in alle dinge en word Hy die essensie van alle dinge, maar nogtans bly Hy as middelpunt van die sirkel bokant alle dinge. Daar is ‘n wesenlike verwantskap tussen Skepper en skepping, sonder om ‘n identiteit tussen die ongeskape en geskape nature te impliseer.

Beide die deelname van God in sy skepping en die onderskeid tussen God en sy skepping word deur Eriugena gehandhaaf. In sy uitgebreide bespreking van die *nihil* waaruit God skep in Boek III van die *Periphyseon* stel hy die vraag hoe God anders as sy skepsel kan wees indien Hy alles in alles is, soos die Skrif leer (*Per* III 673). Of hoe kan God anders as Sy wilsuitinge wees, aangesien Hy deur Sy wilsuitinge skep? Die volgende antwoord word daarop verskaf (*Per* III 675; Moran 1989: 237):

“Want wanneer jy van die Goddelike Natuur sê dat daar niks buite dit is nie, dan verstaan jy, soos ek dink, dat terwyl die Skeppende Natuur niks buitekant sigself toelaat nie omdat niks buite dit kan wees nie, dat dit nogtans als wat dit geskape het en steeds skep binne sigself bevat, maar op so ‘n wyse dat dit sigself anders (*aliud*) is, want dit is supra-wesenlik, as dit wat binne sigself geskape word. Want dat dit sigself skep, skyn nie vir jou waarskynlik te wees nie.”

‘n Verdere verduideliking van Eriugena oor die onderskeid tussen God en sy skepping word deur Sheldon-Williams (1967: 529) uitgewys. Hoewel God alle dinge bevat, kan dit wat bevat nie identies wees met dit wat bevat word nie, want laasgenoemde is

gedefinieerd of gelokaliseerd en eersgenoemde nie (*Per* III 675). Alle dinge wat op God volg, besit nie enkelvoudige syn nie maar gespesifiseerde syn (*Per* I 482). Of soos die Ortodokse denker Philip Sherrard dit treffend stel: “If I worship God in the form of a flower, or even in the form of a drop of water in the flower, I am not committing an act of idolatry so long as I remember that if God is a flower, or a drop of water, He is also not a flower and not a drop of water” (Sherrard 1998: 241). In Eriugena se woorde: God is die ongevormde vorm van alle dinge, en is dit wat alle dinge bevat sonder om bevat te word (*Per* III 669). Of soos hy die saak verder stel (*Per* III 633; Carabine 1995: 316):

“Want als wat begryp en waargeneem word, is niks anders as die verskyning van dit wat nie skynbaar is nie, die manifestasie van die verborge, die bevestiging van die ontkennde, die begrip van die onbegryplike, die uitspreek van die onuitspreeklike, die toegang tot die ontoeganklike, die begrip van die onverstaanbare, die liggaam van die liggaamlose, die essensie van die superwesentlike, die vorm van die vormlose...”

Selfs nie die Neoplatoniese stelsel van Plotinos en sy volgelinge kan streng gesproke as panteïsties beskou word nie, die gebruikelike siening ten spyte. Die Een is die Syngrond anderkant alle syn; die Grond van die werklikheid staan agter die werklikheid self. Plotinos hef nooit die onderskeid tussen die Een en die Siel op nie (Oosthuizen 1974: 86, 98). Of soos hy dit in die *Enneade* stel, die Een is bokant alle dualisme in majestieuse rus (Carabine 2000: 49).

Eriugena kan wel as ‘n panenteïs (Grieks *pan* = alles, *en* = in, *theos* = God) beskou word, volgens die omskrywing van panenteïsme as die beskouing dat God alle dinge interpenetreer sonder om die relatief onafhanklike bestaan van die wêreld van entiteite te negeer (Runes 1965: 223). Panenteïsme neem ‘n middelposisie in tussen panteïsme (gekenmerk deur radikale immanensie) en teïsme (gekenmerk deur radikale transendensie). So ‘n standpunt is beide Christelik en Neoplatonies in strekking, want dit erken die wesenlike afhanklikheid van alle dinge van God sonder om die ontologiese kloof tussen Skepper en skepsel te misken.

Samevatting

In Alice Gardner se pionierstudie van 1900 oor Eriugena verwys sy na hom as ‘n Griek onder die Grieke – dit wil sê as iemand met ‘n onverbiddelike strewe na waarheid en skoonheid. Dit verbaas dus nie dat hy ‘n besonder hoë premie op die menslike rede geplaas het nie, en dat hy godsdiens met filosofie gelykstel. Met sy voorliefde vir spekulatiewe denke was hy uit pas met die toenemende Germanisering en Latinisering van die Westerse Christendom wat sy tyd gekenmerk het. Gardner (1993: 15-20) beskryf Eriugena op poëtiese wyse soos volg:

“He makes a pathetic and not undignified figure, this eager, slightly-built Irishman, with his subtle mind, his studious habits, his deeply reverent spirit, his almost fanatical devotion to the wise men of former days, Pagan or Christian, who had lived in the light of a wider civilization: called upon to fight the battles of the West with arms forged in the East, and reprimanded even in the hour of conquest for having transgressed the rules of the field.”

Helaas het die Weste vór die Latyns-Germaanse mentaliteit en téén die Grieks-Christelike denkwysse waarin Eriugena staan, gekies – met al die negatiewe teologiese, politieke, maatskaplike en ekologiese gevolge wat oor die eeue heen daaruit voortgevloei het.

Die hydrae van Eriugena se meesterwerk, die *Periphyseon*, tot die filosofies-teologiese debat word honderd jaar na Gardner se kommentaar soos volg deur Deirdre Carabine (2000: 24-25) geskets:

“The *Periphyseon* is a spirited attempt to provide not an alternative view of reality ... but rather a refreshing enquiry into the whole of *natura* from Eriugena’s own unique perspective... The ideas he drew on from the great Eastern fathers opened a new window onto a fresh understanding of human and divine reality. It remains true that we still view the *Periphyseon* as an innovative work for the simple reason that few Western thinkers have dared to conceive of a metaphysical or theological analysis of reality that combines elements of both East and West... the ideas elaborated in the *Periphyseon* can be understood as a very powerful alternative to the views elaborated by Augustine and later by Aquinas... the central idea that creation is the manifestation of God and, therefore, is sanctified, since all things have come from the same source, is very much in vogue in some theological thinking today. Eriugena’s preference for a more dynamic understanding of the unfolding of *natura* over against the more traditional understanding of cause and effect, of creator and creation as having strictly demarcated boundaries, is one of the most interesting underlying themes in the

Periphyseon... The whole work is characterised by meticulous scriptural exegesis, and Eriugena leaves few stones unturned in the attempt to reach the truth... Throughout the entire work Eriugena displays his erudition and his knowledge of the natural world: cosmology, physics, astronomy, number theory (which is especially important in his exegesis of the first six days of creation), and music serve him in good stead as he attempts to explain *natura* and all that can be understood about human and divine reality. The image of the *penna pavonis*, the ‘feather of the peacock’ (*Per* IV 749C), is a very apt way to describe the *Periphyseon* itself: the wonderful variety of colours represents the wonderful variety of themes in Eriugena’s work... The scope of ideas and themes discussed by Eriugena is, at least to my mind, comparable to the *Enneads* of Plotinus in terms of richness and food for sustained thought. Eriugena’s fascination with the beauty, harmony, and intricate workings of the universe (culminating in the creation of human nature in the image of God), which is an ineffable unity held in being by the Word, is, to my mind, the one characteristic of the *Periphyseon* that leaves a lasting impression with the reader long after particular details of philosophical or theological importance have been forgotten.”

Wat was Eriugena se vernaamste bydrae tot die Westerse metafisika? Hy het aan die Weste niks minder nie as ‘n unieke metafisiese stelsel gebied, gebaseer op ‘n viervoudige verdeling van die werklikheid (*natura*). Daardeur het hy ‘n nuwe kosmologie bekendgestel, asook ‘n insiggewende me-ontologie, of studie van nie-syn (*me on*). Tereg merk Moran (1989: 81-82) op dat Eriugena se stelsel ‘n subjektivistiese en idealistiese filosofie is, waarvolgens die hele tydruimtelike werklikheid gesien word as afhanklik van die nie-stoflike werklikheid, oftewel verstand. Met ander woorde: die hele eindige werklikheid kan slegs deur die oneindige werklikheid verstaan en voltooi word. Eriugena se idealisme is meer radikaal as enige ander in die antieke of Middeleeuse wêreld, totdat Berkeley en Hegel op die toneel verskyn het. Die volgende aanhaling ter opsomming van Eriugena se ontologie dui aan waarom hy as ‘n subjektiewe idealis gereken kan word (Gardner 1993: 124-125):

“Things in general exist only as belonging to the mind which cognizes them, ... Time and space are conditions in the mind of the thinker or observer, not properties of the things conceived or observed. The power of the mind thus to order its universe of phenomena is due, in some inexplicable way, to its having its own existence in what it may call ... the Highest Intellect – to its being made in the image of God.”

Besondere klem word deur Eriugena op die konsep van oneindigheid gelê. God is oneindig en manifesteer homself in ‘n oneindige getal teofanieë. Die voorwêreldse

oorsake is oneindig in getal, en die geskape heelal sou oneindig gewees het indien dit nie vir die sondeval was nie. Laastens is die menslike natuur wesenlik oneindig, sodat menslike begrip en geleerdheid eindeloos is. Eriugena se siening van God as die ‘oneindigheid van oneindighede’ is later deur die Middeleeuse mistici en die Duitse idealiste oorgeneem (Moran 2003: 14). ‘n Belangrike verskil tussen Eriugena en die idealisme van die Hegeliane is nogtans deur Moran (1989: 238) uitgewys. Vir Hegel is die niet van nie-syn ‘n abstraksie wat aan die eenheid van die ware, konkrete Absolute ondergeskik is. Daarenteen is die niet vir Eriugena nie ‘n abstraksie nie maar wel die mees konkrete en oneindige werklikheid. Die Ierse denker gaan dus verder as die idealiste deur nie-syn as oneindige rykdom te vertolk.

Eriugena se idealistiese metafisika kan beskou word as ‘n omvattende sintese van die Grieks-Christelike en Latyns-Christelike tradisies, wat beide wesenlik deur die Neoplatonisme beïnvloed is. Soos Moran (1989: 115) dit stel:

“Eriugena’s entire philosophical commitment is a grand attempt to show the underlying deep unity and agreement between the Christian systems of Greek East and Latin West ... In particular, he wants to show the inner harmony between the writings of Augustine, on the one hand, and the Pseudo-Dionysius, the Cappadocian fathers, and Maximus, on the other. For him they are two revelations or theophanies of the one infinite truth.”

Nogtans het Eriugena nie gehuiwer om vir die Grieke kant te kies wanneer hulle van die Latynse denkers verskil het nie. Só is sy teosentriese antropologie en sy konsep van vergoddeliking (*theosis*) meer Grieks as Latyns in gees. Voorts ondersteun hy die Oosters-Christelike aandrang dat die Heilige Gees van die Vader alleen uitgaan, en nie vanuit die Vader ‘en die Seun’ (Latyn *filioque*) soos wat die Westerse kerk sedert die vroeë Middeleeue voorhou nie. Deur Eriugena se grootse taak van Latyns-Griekse harmoniëring is die toenemende verwydering tussen die Griekse Ooste en die Latynse Weste in die negende eeu effens verklein (Carabine 2000: 22).

Weens sy verryking deur die Griekse geesteswêreld het Eriugena grotendeels apart van sy Westerse tydgenote gestaan. Sy kennis van Grieks het hom in staat gestel om ‘n meer presiese filosofiese woordeskat as ander Latynse skrywers aan te wend, met terme soos

nous, logos, ousia, physis, ensomeer. Die feit dat sy meesterwerk ‘n Griekse titel het (*peri physeon* = omtrent die natuur), bevestig sy grootse poging om die geestelik-intellektuele tradisies van die Latynse en Griekse wêreld te integreer (Moran 1989: 57).

Die metafisiese stelsel van Eriugena kan verder gesien word as ‘n transposisie van die Griekse patristiek op ‘n grondslag van Augustynse denke. Soos die Griekse teoloë plaas Eriugena die goddelike idees waarvolgens die heelal geskape word buite die Godheid, maar soos Augustinus poog hy om hul substantiewe aard te behou. Dus word die idees in Eriugena se kosmologie die eerste geskape essensies, instelle daarvan om hul te sien as die ongeskape energieë van God soos in die Oosters-Christelike teologie die geval is. Omdat Eriugena oënskynlik onbewus was van die onderskeid tussen die goddelike essensie en die goddelike energieë, was dit nie vir hom moontlik om die voorwêreldse oorsake met die goddelike wilsuitinge te identifiseer nie (Lossky 1991: 96). Hierdie verwarring is stellig die vernaamste verskilpunt tussen Eriugena se filosofie en die Grieks-Christelike teologie.

Aan die begin van moderne Eriugena-navorsing is daar gemeen dat hy ‘n geïsoleerde figuur was, maar Marenbon (1981) en andere het aangetoon dat hy in sy leeftyd al ‘n aansienlike groep volgelingen gehad het. Soos sy tydgenote het hy geworstel met die sinsprobleem, wat hy in terme van sy (Neoplatoniese) filosofiese tradisie en in die lig van die rede ondersoek het (McKitterick 1983: 288-289). Tereg wys Gardner (1993: 132) daarop dat Eriugena nie as ‘n Skolastiese filosoof gereken kan word nie, aangesien sy denke nóg Realisties nóg Nominalisties was¹⁰. As verheve denker het hy hom nie bemoei met veelvuldige metafisiese abstraksies, hoe spekulatief hy ookal by tye was, of met die toeskryf van oormatige betekenis aan name nie. Dat hy wel in sy leeftyd invloedryk was, blyk uit die angstigheids van sy teenstanders, insluitend die Roomse pous, om hom as hoof van die paleisskool uit te sit (Gardner 1993: 135).

¹⁰ In die Middeleeuse Skolastiek het ‘n hewige debat gewoed tussen aanhangers van Realisme, waarvolgens abstrakte terme of universalieë voor dinge (*ante res*) bestaan, en van Nominalisme, wat universalieë gesien het as bestaande na dinge (*post res*). Realisme is ‘n variasie van filosofiese idealisme, terwyl Nominalisme anti-idealisties was (Runes 1965: 211, 264).

Eriugena se oorspronklike werk is 'n grootse poging om die Christelike openbaring en die Neoplatoniese filosofie in 'n spekulatiewe sintese byeen te bring. Die gevolg van sy projek is 'n panoramiese siening van die totaliteit van syn, wat nie anders kan as om die moderne leser te beïndruk nie (McInerny s.j: 1). Nogtans word 'n onderliggende spanning in sy denke aangetref tussen Christelike en Neoplatoniese elemente, tussen korrekte rede en gesag, en sover dit apofatiese teologie betref tussen Pseudo-Dionysios en Augustinus. Hy poog deurentyd om 'n middeweg tussen rede en gesag te handhaaf, maar daar is geen twyfel dat ware rede (*vera ratio*) sy vernaamste riglyn was nie (Carabine 1995: 302-303).

Dit is juis hierdie rasionalistiese benadering van Eriugena wat ruimte vir kritiek verskaf. Sy epistemologie is merendeels 'n voortsetting van die Augustynse tradisie waarvolgens die voorwerp van geloof beter begryp kan word deur die lig van die rede (Bychkov 1994: 274). Vanuit 'n Oosters-Christelike perspektief kan hierdie filosofiese rasionalisme gekorrigeer word deur die onderskeid wat Gregorios Palamas getref het tussen die soort wysheid of kennis wat tot verlossing lei en die soort wat dit nie doen nie, hoewel laasgenoemde nuttig kan wees om die skepping te ondersoek en die menslike lot te verlig (Ready s.j.: 17). Om dit in metafisiese terme te stel: die rede (*dianoia*) behoort deur die lig van die intellek (*nous*) verlig te word indien dit tot ware kennis wil lei.

Dwarsdeur die *Periphyseon* verwys Eriugena na die struktuur van die heelal en die struktuur van denke in identiese terme, wat sin maak omdat beide die denke van God weerspieël. In beide gevalle is die verdeling 'n uitgang van die Een na die Vele. Insgelyks bring die menslike verstand die veelvuldigheid van die liggaamlike wêreld tot in die eenheid van die intellek, en bring God die waarneembare en verstaanbare wêreld tot in die eenheid van die universele natuur. Die mens dink soos God dink, hoe onvolmaak ookal, omdat hy volgens die beeld van God geskape is (Sheldon-Williams 1967: 531). Dialektiek en ontologie kan nie van mekaar losgemaak word nie, soos Eriugena deurentyd aangevoer het.

In plaas van 'n tweedeling van God en skepping, soos deur meeste van die vroeë Christelike en Middeleeuse teoloë voorgestaan is, hou Eriugena 'n verenigde konsep van

natura as teofanie voor, dit wil sê as ‘n geïntegreerde geheel wat wesenlik goddelik is. In *natura* is die rede (*ratio*) die oorheersende faktor, en in teofanie is dit God. Deur die verloop van sy bespreking in die *Periphyseon* lei Eriugena die hele werklikheid terug tot een, onverdeeldbare God, sodat teofanie uiteindelik oorbodig raak (Otten 1991: 80). God en skepping word in ‘n enkele geheel (*universitas*) verenig, waardeur Eriugena ‘n nuwe ontwikkeling in die Westerse denke inlui. *Universitas* sluit die uitgang (*exitus*) en terugkeer (*reditus*) van die kosmos in, die transendente en immanente nature, en word begryp deur die veelvoudige oorpeinsinge (*multiplex theoria*) van die menslike verstand (Moran 1989: 258-259).

Die Neoplatoniese konsep van ‘n tydlose uitgang en terugkeer is deur Eriugena aangepas by die historiese gang van God en die wêreld. Sy metodologie is om te beweeg vanaf die mikrokosmos van die menslike verstand se dialektiese prosesse na die makrokosmos van metafisika en meta-geskiedenis. Die uitgang afwaarts is God se oorspronklike skepping, en die terugkeer opwaarts is die mensdom se toekomstige vergoddeliking (Rorem 1987: 147). ‘n Belangrike verskil tussen Eriugena en die Neoplatonisme is te vinde in sy aandrag dat God vrylik skeep, teenoor die Neoplatoniese siening dat alle dinge noodwendig vanuit God uitstraal. Eriugena se voorkeur blyk uit sy taalgebruik: die voorwêreldse oorsaak is goddelike wilsuitinge of voorbeskikkings. God word as vrye oorsaak beskou, of om meer presies te wees, ‘n supra-oorsaaklike beginsel (McInerny s.j.: 7).

Vir Eriugena is ware filosofie en ware religie omruilbaar, want beide is gerig op die bereiking van dieselfde doelwit, naamlik God (soos in sy *De divina praedestinatione* uiteengesit). Die rol van filosofie is om die reëls waarvolgens die ondersoek uitgevoer word, neer te lê. In beide teologie en filosofie speel die dialektiese beginsels van verdeling (*divisio*) en ontleding (*analysis*) ‘n beslissende rol (Otten 1991: 31). Daar is dus geen wesenlike konflik tussen teologie en filosofie nie – beide is van God afkomstig, by wyse van openbaring en die rede onderskeidelik.

‘n Dubbele inslag kenmerk Eriugena se denke: enersyds is dit geheel en al dialekties van aard, en andersyds word dit oorheers deur ‘n diep mistieke geestelikheid. Dialektiek word ingespan om ware religie en ware filosofie byeen te bring, maar die weg van ontkenning is die ware benadering tot die ontoeganklike lig (O’Meara 1988: 219). Eriugena het die apofatiëse teologie wat hy by Dionysios aangetref het verder ontwikkel, waardeur hy ‘n aansienlike rol gespeel het om die apofatiëse weg tot God in die Latynse Weste te vestig. Dit kon hy vermag sonder om die opperste teologiese gesag van Augustinus in die Weste agter te laat, want dié Latynse kerkvader is self wesenlik deur die Platoniese apofatiek beïnvloed (Armstrong 1991: 20-21). In sy mistieke teologie vind Eriugena by beide Dionysios en Augustinus aanklank, wat ‘n beduidende skakel in sy diepsinnige Christelik-Neoplatoniese sintese verteenwoordig.

Die Neoplatonisme van die Griekse teoloë wat Eriugena aanhaal, en waarvan hy die vernaamste Westerse verteenwoordiger sou word, is deur hul Trinitariese en Christologiese oortuigings gekwalifiseer. Die Neoplatoniese filosofie het nogtans die Christendekers in staat gestel om hul geloof teologies te konseptualiseer en te verwoord. Dit geld ook vir Eriugena – soos Gardner (1993: 28) dit gestel het, wou hy sy teologiese opvattinge min of meer in lyn met die morele en dogmatiese leer van die Skrif en die kerkvaders bring. Verder is die Christendom deur die Neoplatonisme voorsien van ‘n gemeenskaplike verwysingsraamwerk om met ‘heidense’ denkers in gesprek te tree. Dit is juis weens die verlies van die Neoplatonisme ten gunste van die Neo-Aristoteliaanse teologie van Aquinas en sy volgelinge dat die Westerse Christendom metafisies en misties verarm is. Daardeur is die intellektuele grondslag gelê vir die opkoms van die Skolastiek, die Renaissance, die Hervorming, die Verligting, die opkoms en botsing van ideologieë in die moderne tyd, en die postmodernisme – met toenemend rampspoedige kulturele, maatskaplike en ekonomiese gevolge.

Met sy negatiewe dialektiek wou Eriugena die absolute transendensie van die nie-syn anderkant syn bewaar. Ter afsluiting van hierdie beoordeling word daar uit Moran se uitstekende kommentaar op die filosofie van Eriugena aangehaal (Moran 1989: 268):

“All manifestations are limited and point to the infinite darkness which is their origin and ground. By negating every fixed idea and every static order, and allowing itself to become one with the non-being above being, to become one with its own highest self, to achieve perfect self-identity from which all manifestation and creation springs, the human mind can learn to cast aside its own limitations and enter into infinite darkness.”

Inderdaad is dit ‘n treffende opsomming van die mistieke weg, die vereniging van mens en God, waartoe Eriugena met sy omvattende, dinamiese stelsel in die *Periphyseon* tot verligting van die mensdom bygedra het.

Geraadpleegde werke

- Aleaz, K.P. *A Convergence of Advaita Vedanta and Eastern Christian Thought*. Delhi: ISPCK, 2000.
- Armstrong, A.H. (editor) *The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy*. London: Cambridge University Press, 1967.
- Armstrong, A.H. 'Apophatic-Kataphatic Tensions in Religious Thought from the Third to the Sixth Century A.D.: A Background for Augustine and Eriugena', in *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*. F.X. Martin & J.A. Richmond (editors). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991.
- Balás, D.L. *Metousia theou. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*. Rome: I.B.C. Libreria Herder, 1966.
- Bamford, Christopher. 'Ecology and holiness: The heritage of Celtic Christianity', in *Celtic Christianity: Ecology and holiness. An anthology by William Parker Marsh and Christopher Bamford*. Edinburgh: Floris Books, 1986.
- Berdayev, Nicolai. 'The Problem of Being and Existence', in *The Existentialist Tradition*. N. Langiulli (editor). New Jersey: Humanities Press; Sussex: Harvester Press, 1981 (1971).

- Bouyer, Louis. *The Christian Mystery. From Pagan Myth to Christian Mysticism*. Vertaling deur Iltyd Trethowan. Edinburgh, T&T Clark, 1990.
- Bulgakov, Sergei. *Sophia: The Wisdom of God. An Outline of Sophiology*. Vertaling deur Patrick Thompson, O. Fielding en Xenia Braikevitc. Hudson, New York: Lindisfarne Press, 1993 (1937).
- Bychkov, Oleg 'Russian Scholarship on the Interrelation of Eastern and Western Thought in John Scottus Eriugena', in *Eriugena: East and West. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies* (B. McGinn & W. Otten, editors). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994).
- Campbell, Joseph (editor). *The Sword of Gnosis*. Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1974.
- Carabine, Deirdre. *The Unknown God. Negative theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: W.B. Eerdmans, 1995.
- Carabine, Deirdre. *Great Medieval Thinkers. John Scottus Eriugena*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2000.
- Castleman, G. 'Cosmogony and salvation: The Christian rejection of uncreated matter', in *Sophia. The Journal of Traditional Studies* (Vol 9, No 2, 2004): 115-133.

- Chadwick, H. 'Philo and the beginnings of Christian thought', in *The Cambridge History of later Greek and early Christian Philosophy*. A.H. Armstrong (editor). London & New York: Cambridge, 1967.
- Coomaraswamy, A.K. *Buddha and the Gospel of Buddhism*. Secaucus, New Jersey: Citadel Press, 1988 (1916).
- Coomaraswamy, A.K. 'Gradation and Evolution', in *What is Civilisation? and other essays*. Ipswich: Golgonooza Press, 1989.
- Die Bybel*. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika, 1953.
- Dillon, J. 'Philosophy and Theology in Proclus: Some Remarks on the 'Philosophical' and 'Theological' Modes of Exegesis in Proclus' Platonic Commentaries', in *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*. Martin, F.X. & Richmond, J.A. (editors). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991.
- Dreyer, P.S. *Die wysbegeerte van die Grieke*. Kaapstad & Pretoria: HAUM, 1975.
- Eriugena, Johannes Scottus *Treatise on Divine Predestination*. Vertaling deur Mary Brennan. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1998.
- Eriugena, Johannes Scottus *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae)*, Volumes I-III (I.P. Sheldon-Williams, editor). Dublin: Institute for Advanced Studies, 1968, 1972, 1981.

- Feibleman, James. *Religious Platonism. The influence of religion on Plato and the influence of Plato on religion.* Londen: Allen&Unwin, 1959.
- Finan, Thomas. 'St Augustine on the 'mira profunditas' of Scripture', in *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit.* T. Finan & V. Twomey (editors). Dublin: Four Courts Press, 1995.
- Gabriel, George. Voetnota in Engelse vertaling van *The Six Dawns*, deur Alexander Kalomiros, 1997. Aanlyn by <http://www.zephyr.gr/stjohn/sixdawn1.htm>. Toegang op 10 Januarie 2004.
- Gardner, Alice. *Studies in John the Scot (Eriugena): A Philosopher of the Dark Ages.* Bristol: Thoemmes Press, 1993 (1900).
- Germanus, Saint. *On the Divine Liturgy.* Vertaling deur Paul Meyendorff. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1999.
- Gersh, Stephen. *From Iamblichus to Eriugena.* Leiden: Brill, 1978.
- Gierer, Alfred. *Eriugena and al-Kindi – ninth century protagonists of pro-scientific cultural change*, 2001. Aanlyn by <http://www.eb.tuebingen.mpg.de/emeriti/gierer/gie.pdf>. Toegang op 7 Oktober 2004.
- Guénon, René. *Man and his Becoming according to the Vedanta.* London: Luzac & Co, 1945.

- Guénon, René. *Symbolism of the Cross*. Ghent, New York: Sophia Perennis et Universalis, 1996 (1931).
- Herren, M. 'Johannes Scottus Poeta', in *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*. F.X. Martin & J.A. Richmond (editors). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991.
- Kalomiros, Alexander. *The Six Dawns*, 1993 (1974). Vertaling deur George Gabriel (1997). Aanlyn by <http://www.zephyr.gr/stjohn/sixdawn1.htm>. Toegang op 9 Januarie 2004.
- Kuraev, Andrey. *Orthodoxy and Creationism*, 2001. Vertaling deur Alexey Chumakov, Steven Bushnell en German Sinitzyn. Aanlyn by http://www.sullivan-county.com/id4/ort_creation.htm. Toegang op 18 Februarie 2004.
- Langiulli, N. (editor). *The Existentialist Tradition*. New Jersey: Humanities Press; Sussex: Harvester Press, 1981 (1971).
- Leclercq, Jean. 'Influence and Noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages', in *Pseudo-Dionysios: The complete works*. Vertaling deur Colm Luibheid, met notas deur Paul Rorem. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1987.
- Liebeschütz, H. 'Western Christian thought from Boethius to Anselm', in *The Cambridge History of later Greek and early Christian Philosophy*. A.H. Armstrong (editor). London & New York: Cambridge, 1967.

- Liddle & Scott *Greek-English Lexicon* (Abridged Edition). Oxford: Oxford University Press, 2004 (1891).
- Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge: James Clarke & Co, 1991 (1944).
- Lossky, Vladimir. *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1978.
- Louw, N.P van Wyk. *Versamelde Gedigte*. Kaapstad: Tafelberg / Human & Rousseau, 1981.
- Luibheid, Colm (vertaler). *Pseudo-Dionysius. The complete works*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1987.
- Lusthaus, Dan. 'Sinicizing Buddhist concepts: emptiness' (1998a), in *Buddhist philosophy, Chinese. Routledge Encyclopedia of Philosophy*. E. Craig (editor). Aanlyn by <http://www.rep.routledge.com/article/G002SECT12>. Toegang op 27 Februarie 2006.
- Lusthaus, Dan. 'The Chinese Buddhist Schools: Huayan', (1998b), in *Buddhist philosophy, Chinese. Routledge Encyclopedia of Philosophy*. E. Craig (editor). Aanlyn by <http://www.rep.routledge.com/article/G002SECT8>. Toegang op 27 Februarie 2006.
- Mahoney, T.A. 'Christian Metaphysics: Trinity, Incarnation and Creation', in *Sophia. The Journal of Traditional Studies* (Vol 8, no 1, 2002): 79-102.

- Martin, F.X. & Richmond, J.A. (editors). *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991.
- McGinn, Bernard & Meyendorff, John (editors). *Christian Spirituality. Origins to the twelfth century*. New York: Crossroad, 1987.
- McInerny, Ralph. *Jacques Maritain Centre: A History of Western Philosophy Vol II: Part II – The Carolingian Renaissance: Chapter II – John Scotus Erigena* (sonder jaar). Aanlyn by <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/hwp207.htm>. Toegang op 12 Oktober 2004.
- McKitterick, Rosamond. *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987*. London & New York: Longman, 1983.
- Meredith, Anthony. *The Cappadocians*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1995.
- Meyendorff, John. 'Remarks on Eastern Patristic Thought in John Scottus Eriugena', in *Eriugena: East and West. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies* (B. McGinn & W. Otten, editors). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994).
- Meyendorff, John. *Rome, Constantinople, Moscow. Historical and Theological Studies*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1996.

- Mooney, Christopher F. *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*. Garden City, New York: Doubleday, 1968 (1964).
- Moore, Edward. *Salvation and the Human Ideal: Plato, Plotinus, Origen*, 2001. Aanlyn by <http://www.newplatonism.homestead.com/files/Salvatio.html>. toegang op 12 Oktober 2004.
- Moran, Dermot. *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Moran, Dermot. 'Time, Space and Matter in the *Periphyseon*: an examination of Eriugena's understanding of the physical world', in *At the Heart of the Real*. F. O'Rorke (editor). Dublin: Irish Academic Press, 1992.
- Moran, Dermot. 'Idealism in Medieval Philosophy: The Case of John Scottus Eriugena', in *Medieval Philosophy and Theology* 8, 1999.
- Moran, Dermot. 'John Scottus Eriugena', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003. Aanlyn by <http://www.plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/scottus-eriugena>. Toegang op 31 Maart 2004.
- Moran, Dermot. 'John Scottus Eriugena', in *Dictionary of Irish Philosophy*, 2004. Aanlyn by <http://www.thoemmes.com/encyclopedia/eriugena.htm>. Toegang op 12 Oktober 2005.

- Moran, Dermot. 'An original Christian Platonism: Eriugena's response to the tradition', s.j., in *Bilan et Perspectives des Études Médiévales* (1993-1998). Turnhout: Brepols.
- Murdey, Richard. *The Theophany of Infinite Subjectivity. Being and Non-Being in the Periphyseon*, 1994. Aanlyn by <http://www.geocities.com/Tokyo/Temple/9151/erigena2.html>. Toegang op 7 Februarie 2003.
- Nasr, S.H. 'Who is Man?' in Campbell, J (editor). *The Sword of Gnosis*. Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1974.
- O'Meara, John J. *Eriugena*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Oosthuizen, J.S. *Van Plotinus tot Teilhard de Chardin. 'n Studie oor die metamorfose van die Westerse werklikheidsbeeld*. Amsterdam: Rodopi N.V, 1974.
- Otten, Willemien. *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*. Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Palmer, G.E.H., Sherrard, P. & Ware, K. (vertalers). *The Philokalia* (Volume IV). London: Faber & Faber, 1995.
- Pelikan, Jaroslav. 'The Odyssey of Dionysian Spirituality', in *Pseudo-Dionysios: The complete works*, vertaling deur Colm Luibheid, met notas deur Paul Rorem. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1987.

- Pontifical Institute of Medieval Studies (PIMS). *The Collected Works of Johannes Scottus Eriugena*, 2002. Aanlyn by <http://www.pims.ca/eriugena.html>. Toegang op 20 November 2002.
- Pseudo-Dionysius. *The complete works*. Vertaling deur Colm Luibheid, met notas deur Paul Rorem. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1987.
- Ready, Geoffrey. *An Orthodox evaluation of certain teachings in the writings of John Scottus Eriugena in light of the theology of St Gregory Palamas* (sonder jaar). Aanlyn by <http://www.orthodoxireland.com/eriugena.htm>. Toegang op 3 Februarie 2004.
- Rorem, Paul. 'The uplifting spirituality of Pseudo-Dionysius', in McGinn, Bernard & Meyendorff, John (editors). *Christian Spirituality. Origins to the twelfth century*, 1987.
- Runes, D.D. (editor). *Dictionary of Philosophy*. Totowa, New York: Littlefield, Adams & Co, 1965.
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, Illinois: Quest Books, 1993 (1957).
- Sheldon-Williams, I.P. 'The Greek Christian Platonist tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena', in *The Cambridge History of later Greek and early Christian Philosophy*. A.H. Armstrong (editor). London & New York: Cambridge, 1967.

- Sherrard, Philip. *The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition*. London: Oxford University Press, 1959.
- Sherrard, Philip. *Human Image: World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*. Ipswich: Golgonooza Press, 1992.
- Sherrard, Philip. *Christianity: Lineaments of a Sacred Tradition*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Streit, Jakob. *Sun and Cross. The development from megalithic culture to early Christianity in Ireland*. Edinburgh: Floris Books, 1984 [1977].
- Suggs, M., Jack
Sakenfeld, Katharine
Doob & James Mueller
(editors). *The Oxford Study Bible. Revised English Bible with the Apocrypha*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Swart, M.J., Pretorius, J.S.,
Zietsman, P.H. en Van
Aswegen, H.J. *Uit ons Wording. Grepe uit die Geskiedenis van Wes-Europa en Suid-Afrika*. Stellenbosch: Universiteits Uitgewers en Boekhandelaars, 1963.
- Teasdale, W. 'Ruysbroeck's Mystical Theology', in *American Benedictine Review*. Vol 35, 1984, pp 82-96.
- Thunberg, Lars. *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

- Tolansky, Jon. *Symphony No 2 in C Minor, 'Resurrection'*, in GMN Classical Works. Aanlyn by <http://www.gmn.com/classical/work>. Toegang op 18 Junie 2005.
- Turner, Denys. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Turner, William. 'John Scotus Eriugena', in *The Catholic Encyclopedia*, Volume 5, 1999 (1909). Aanlyn by <http://www.newadvent.org/cathen/05519a.htm>. Toegang op 27 Februarie 2002.
- Underhill, Evelyn. *Mysticism*. London: Methuen, 1960 (1911).
- Versfeld, Martin (vertaler). *Die Lewensweg van Lao-Tse (Tao Te Tsjieng)*. Kaapstad en Johannesburg: Perskor, 1988.
- Walker, Williston. *A History of the Christian Church*. Edinburgh: T & T Clark, 1959.
- Wallace, B.A. 'Is Buddhism really nontheistic?', in *The Snow Lion Newsletter*, 2003. Aanlyn by http://www.snowlionpub.com/pages/N49_2.php. Toegang op 10 Oktober 2003.
- Walzer, R. 'Early Islamic Philosophy', in *The Cambridge History of later Greek and early Christian Philosophy*. A.H. Armstrong (editor). London & New York: Cambridge, 1967.
- Zimmer, Heinrich. *The Philosophies of India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969 (1951).