Universum svobody a Bůh jako přírodní zákon
Jan Eriugena, De praedestinatione

Lenka Karfíková

Jan Eriugena či Jan Scotus (zemř. po 877), dvorní učenec Karla Holého, je znám především jako autor pozoruhodné teologicko-kosmogonické spekulace o Bohu, který se stal procesem světa a zároveň zůstal vůči světu transcendentní, tj. jako autor obsáhlého dialogu *Perifyseon* či *De divisione naturae* (O rozdělení přírody/přirozenosti).[1] Méně známé je Eriugenovo rané pojednání *De divina praedestinatione* (O Božím předurčení), sepsané v souvislosti s predestinačním sporem, který v devátém století zachvátil celou kontinentální Evropu.[2] Laik Eriugena[3] byl na podnět remešského arcibiskupa Hincmara vyzván, aby polemizoval proti učení o „dvojí predestinaci", jak je formuloval Gottschalk, původem mnich z kláštera Fulda a později kněz diecéze Soissons.[4]

Z děl pozdního Augustina, který v protipelagiánské polemice zdůrazňoval Boží milost nutnou k lidské spáse, Gottschalk vyrozuměl, že o věčném osudu člověka rozhoduje výlučně Bůh, který některé lidi předurčil ke spáse, jiné k zavržení.[5] Toto podvojné předurčení (*praedestinatio gemina*)[6] se podle Gottschalka projevuje již v pozemském životě dotyčného, totiž v jeho křtu a řádném chování, resp. v absenci jednoho či obojího. Lidské pozemské počínání ovšem podle Gottschalka pouze manifestuje neproniknutelný božský

---

[1] O bližší prezentaci tohoto spisu jsem se pokusila jinde, srv. „Jan Eriugena: svět jako božské zjevení", in: F. KARFÍK / V. NĚMEC / F. VILÉM (vyd.), *Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice*, Praha 1994, s. 42-78. Tam je obsažen i všeobecný úvod o Eriugenově životě a době včetně predestinační polemiky 9. století a přehled eriugenovského bádání.

[2] K predestinačnímu sporu v 9. stol. srv. J. DEVISSE, *Hincmar Archevêque de Reims 845-882*, Genčve 1976, I, s. 115-279.

[3] K Eriugenovu „laickému stavu" (aspoň v době, kdy se zapojil do predestinační kontroverze), srv. svědectví PRUDENTIA Z TROYES, „De praed." 3, in *PL* 115, 1043a.

[4] Edici Gotschalkových spisů pořídil D. C. LAMBOT, *Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain 1945.

[5] Srv. kupř. *Credo et confiteor deum omnipotentem et incommutabilem praescisse et praedestinasse angelos sanctos et homines electos ad uitam gratis aeternam, et ipsum diabolum caput omnium daemoniorum cum omnibus angelis suis apostaticis et cum ipsis quoque uniuersis hominibus reprobis membris uidelicet suis propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse pariter per iustissimum iudicium suum in mortem merito sempiternam* (D. C. LAMBOT, s. 52,1-10). Tuto představu o předurčení vyvolených i zavržených Gottschalk podržuje (navzdory úvodnímu prohlášení) i ve svém druhém vyznání: *Credo siquidem atque confiteor praescisse te ante saecula quaecunque erant futura siue bona siue mala, praedestinasse uero tantummodo bona ... praedestinasse itaque in omnibus electis tuis uitam gratis aeternam et eos nihilominus ad gloriam sempiternam, quia certe frustra illis praedestinasses uitam nisi et illos praedestinasses ad ipsam. Sic etiam propemodum diabolo et angelis eius et omnibus quoque reprobis hominibus perennem merito praedestinasti pœnam et eosdem similiter praedestinasti ad eam, quia nimirum sine causa et ipsis praedestinasses mortis perpetuae pœnam nisi et ipsos praedestinasses ad eam* (LAMBOT 55,23-56,14).

[6] Tento výraz se ovšem nachází již u Isidora ze Sevilly, srv. „Sententiae" II,6,1, in *PL* 83, 606a.

úradek, není vlastní příčinou lidského osudu. Touto naukou chtěl Gottschalk patrně čelit omylu rozšířenému v karolínském křesťanstvu, že by totiž křest sám bez ohledu na jednání dotyčného byl jednoznačnou zárukou spásy.[7]

Gottschalk měl sice na své straně část církevních a teologických autorit tehdejší Evropy, zejména jejího „augustinovského Jihu",[8] tato přízeň ho však nedokázala ochránit před opatřeními „pelagiánštějšího Severu", reprezentovaného zejména Rabanem Maurem (opatem ve Fuldě a posléze mohučským arcibiskupem) a Hincmarem (arcibiskupem v Remeši):[9] pro své podcenění významu lidského jednání byla Gottschalkova nauka odsouzena na synodách v Mohuči (848) a Quierzy (849), jeho spisy byly spáleny a nešťastník sám uvězněn v opatství Hautvillers u Remeše.

V této situaci, která celý konflikt nevyřešila, nýbrž spíše vyostřila, sepsal Eriugena jako královský učenec na Hincmarovu objednávku své dobrozdání (850-851). Jeho traktát, ačkoli byl otevřeně namířený proti Gottschalkovi, ovšem zklamal očekávání zadavatele a navíc vyvolal nový teologický skandál.[10] Pojednání se jevilo pohoršlivé nejen svým obsahem, ale také svou sylogistickou technikou nábožensko-racionální argumentace.[11]

---

[7] ke Gottschalkově nauce srv. G. SCHRIMPF, „Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre", in: W. BÖHNE (vyd.), *Hrabanus Maurus und seine Schule*, Fulda 1980, s. 164-174; týž, „Hraban und der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts", in: R. KOTTJE / H. ZIMMERMANN (vyd.), *Hrabanus Maurus: Lehrer, Abt und Bischof* (Symposium der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 18.-20. 9. 1980), Wiesbaden 1982, s. 145-153, týž, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon*, München 1982, s. 72-131.

[8] Srv. PRUDENTIUS Z TROYES, „Epist. ad Hincmarum et Pardulum", in: *PL* 115, 971-1010; LUPUS Z FERRIÈRES, „Epist. ad Hincmarum", in: *MGH*, Epist. VI, c. 3, 109n.; „Epist. ad Carolum", in: *MGH*, Epist. VI, c. 4, 111-114; RATHRAMNUS Z CORBIE, „De praedest. Dei", in: *PL* 121, 13-80; týž, „Epist. ad Carolum", in: *MGH*, Epist. VI, c. 8 a 9, 149-151.

[9] Srv. též Hincmarovu polemiku proti Gottschalkovi „De praedestinatione Dei et libero arbitrio", in: *PL* 125, 65-474.

[10] Takto aspoň situaci líčí M. CAPPUYNS (*Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, repr. Bruxelles 1969, s. 114). na omezený rozsah tohoto „skandálu" ovšem upozorňuje G. MADEC (srv. úvod k CChr.CM 50, s. VII-IX). Poněkud jiného názoru je patrně J.-P. Bouhot, který má zato, že Eriugenovo dobrozdání víceméně splnilo svůj účel, v dalším průběhu polemiky bylo však Hincmarovými protivníky užito ještě k cílům jiným (srv. J.-P. BOUHOT, „Le «De diuina praedestinatione» de Jean Scot (A propos d'une édition récente)", in: *Revue des Etudes Augustiniennes*, 25, 1979, s. 256-263). H. J. Ryan dospěl v publikované části ve své dizertace k závěru, že Eriugena polemizoval přímo proti Gottschalkovu *Confessio prolixior* a ve své polemice, jakkoliv originální, se nechával částečně inspirovat argumentací Hincmarovou a Rabanovou (srv. H. J. RYAN, *The De praedestinatione of John Scottus Eriugena. An Introductory Study*, Roma 1967, s. 78).

[11] Srv. pohoršenou odpověď Eriugenova bývalého žáka PRUDENTIA Z TROYES, „De praedestinatione contra Johannem Scotum gognomento (sic) Erigenam", in: *PL* 115, 1009-1366, a zejména FLORA Z LYONU, „Ecclesiae Lugdunensis adversum Johannis Scoti erroneas definitiones", in: *PL* 119, 101-250.

Bylo veřejně ohodnoceno jako „irská kaše"[12] (narážka na Janův irský původ vyjádřený v jeho jménu Eriugena či Scotus) a odsouzeno na synodách ve Valence (853) a Langers (859).

Snad právě proto Eriugenův spis na dlouhá staletí zcela unikl pozornosti a zájmu teologů (přinejmenším není známo, že by byl kdy ve středověku citován) a byl „exhumován" až v 17. století jansenisty, jejichž sympatie byly ovšem spíše na Gottschalkově straně.[13] Dnes je dochován v jediném exempláři z 9. století,[14] podle něhož pořídil své vydání jeho poslední editor Goulven Madec.[15] Jak editor upozornil již před dvaceti lety, netěší se tento Eriugenův spis zvláštní oblibě badatelů, a ani nová edice tuto „disgrâce persistante"[16] zatím výrazně nezměnila.

Hlavní body své argumentace proti Gottschalkovi Eriugena shrnuje v epilogu ke svému spisu: Křesťanství věří v jediného Boha, jehož predestinace je totéž, co on sám. Bůh je ovšem dobrý, proto nikoho nepředurčil ke zlu ani k záhubě. „Předurčení bezbožných k záhubě", nakolik se o něm snad mluví, nemůže znamenat nic jiného, než že Bůh předem určil čili předem zná počet těch, kteří si sami připraví záhubu. Bůh v žádném případě netrestá, co sám stvořil, ale dopouští trest toho, co sám neučinil. Vzhledem k tomu, že Bůh, který je sám svou predestinací, je svou podstatou jeden, nedělitelný a jednoduchý, nemohou být jeho předurčení dvě, ani to nemůže být předurčení dvojí či podvojné či dvojdílné. Rovněž se předurčení může týkat jen toho, co je, nikoli toho, co není.[17]

Podívejme se však na celou Eriugenovu argumentaci podrobněji.

---

[12] Posměšné označení *pultes Scotorum*, které užil Jeroným o nauce ostrovního mnicha Pelagia (srv. „Comment. in Ieremiam", prolog, 4, in: *CSEL* 59, 4,20), opakuje na adresu Eriugenova spisu synoda ve Valence, srv. C. J. HEFELE / H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris 1911 (repr. Hildesheim-New York 1973), IV/1, s. 206.

[13] Vydání pořídil G. Maugin ve sbírce *Veterum auctorum qui IX. saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta* (1650), srv. k tomu G. MADEC, úvod k *CChr.CM* 50, s. IXn. G. d'Onofrio naproti tomu soudí, že aspoň Remigius z Auxerre s Eriugenovým spisem pracoval (srv. „La nuova edizione del De divina praedestinatione liber di Giovanni Scoto", in: *Studi storico religiosi*, V/2, 1981, s. 267-288, zejm. 281; týž, „Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Bœzio", in: *Studi Medievali*, 3. ser., 22/2, 1981, s. 587-693, zejm. 640, viz však i pozn. 150 tamtéž, a 685n.).

[14] *Paris, BN, Lat. 13386* (podle G. MADEC, úvod k *CChr.CM* 50, s. X). M. Cappuyns se dokonce ptá, zda kdy existovalo více exemplářů (srv. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, s. 111). Viz k tomu však G. MADEC, úvod k *CChr.CM* 50, s. X; J.-P. BOUHOT, *Le „De diuina praedestinatione"*, s. 260nn.; G. D'ONOFRIO, „La nuova edizione", s. 282.

[15] „Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber", in: *CChr.CM* 50, Turnhout 1978.

[16] Srv. G. MADEC, úvod k *CChr.CM* 50, s. XIII, podobně týž, „L'Augustinisme de Jean Scot dans le «De praedestinatione»", in: R. ROQUES (vyd.), *Jean Scot Erigène et l'Histoire de la Philosophie* (Colloque International du C.N.R.S., N. 561), Paris 1977, s. 183-190, zejm. 183n.

[17] Srv. „De praed"., epil. 1-3, in: *CChr.CM* 50, 121n. Podobně i závěr prologu k celému dílu: *CChr.CM* 50, 4,56-65.

VÍRA A FILOSOFIE

Základním Eriugenovým obsahovým i metodologickým východiskem je jeho přesvědčení, že „pravá filosofie" je „pravým náboženstvím", a naopak, tj. že úsilí o moudrost (filosofie) a „pokorná úcta k svrchované a prvotní příčině všech věcí" (náboženství) patří nerozlučitelně k sobě, ba dokonce spadají v jedno.[18] Jen na základě této důvěry, kterou Eriugena zaštiťuje autoritou Augustinovou[19] a kterou označuje za „hlavní pro lidskou spásu" (*humanae salutis caput*),[20] lze pochopit jeho pokus o víceméně filosofické řešení tak eminentně náboženské otázky, jakou je Boží předurčení. Lze odtud také vysvětlit postup Eriugenových myšlenek, které vlastně (aspoň na některých místech) tvoří celé řetězce sylogismů.

„Filosofií" totiž Eriugena míní techniku řešení otázek (vlastně dialektiku) a její postupy rozlišuje zásadně čtyři: 1. diairetický (διαιρετική čili *diuisoria*), který jedno dělí v mnohé (tj. dělení rodů v druhy), vymezující (ὁριστική čili *diffinitiua*), který definováním nachází jedno v mnohém (tj. definování udáním rodu a druhové diference), demonstrativní (ἀποδεικτική čili *demonstratiua*), který ukazuje neznámé na základě známého (tj. sylogistická dedukce), a konečně analytický (ἀναλυτική čili *resolutiua*), který složené řeší tím, že je rozloží v jednoduché (tj. dělení složených pojmů na jednotlivé členy).[21] Pokus řešit teologickou otázku dialektickými metodami lze rozhodně pokládat za jeden z nejpozoruhodnějších přínosů Eriugenova pojednání. Tento přínos ovšem měl být v teologii na dlouhou dobu zapomenut podobně jako Eriugenův spis sám.[22]

---

[18] ... *non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem ... quid est aliud de philosophia tractare, nisi uerae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, deus, et humiliter colitur et rationabiliter inuestigatur, regulas exponere? Conficitur inde ueram esse philosophiam ueram religionem conuersimque ueram religionem esse ueram philosophiam* („De praed." 1,1, in: *CChr.CM* 50, 5,10-18).

[19] Srv. AUGUSTIN, „De vera rel." 5,8, in: *CChr.SL* 32, 193,12nn.

[20] „De praed." 1,1, in: *CChr.SL* 50, 5,10.

[21] Srv. „De praed." 1,1, in: *CChr.CM* 50, 6,19-27. Podle G. Schrimpfa pracují oba první postupy s pojmy: diairetický postup jako logické dělení pojmů, vymezující postup jako jejich definování, a oba poslední postupy s větami: demonstrativní jako sylogistická dedukce, analytický jako indukce (srv. G. SCHRIMPF, „Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit", in: H. LÖWE, vyd., *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1982, II, s. 819-865, zejm. 854). Tyto „dialektické metody" (διαλεκτικαὶ μέθοδοι), o nichž mlčí Aristotelés, Cassiodorus i Bœthius, znali již komentátoři Porfyria Ammonius a David Armenus (srv. AMMONIUS, *In Porph. Isag.*, vyd. A. BUSSE, *Comm. in Arist. Graeca* 4/3, Berlin 1891, s. 34,17-36,15; DAVIDUS, *In Porph. Isag.*, vyd. A. BUSSE, *Comm. in Arist. Graeca* 18/2, Berlin 1904, s. 88,8-12; 89,11-23; 102,19-103,12), jak na to upozornil J. E. SANDYS, a *History of Classical Scholarship*, New York 1964 ([1]1903), I, s. 493, pozn. 2. Rovněž G. Théry a I. P. Sheldon-Williams předpokládají, že Eriugena přejal své dělení dialektiky od nich (srv. G. THÉRY, „Scot Érigène, traducteur de Denys", in: *Archivum Latinitatis Medii Aevi: Bulletin Du Cange*, 6, 1931, s. 185-278, zejm. 220-224; I. P. SHELDON-WILLIAMS, „Eriugena's Greek Source", in: J. J. O'MEARA / L. BIELER, vyd., *The Mind of Eriugena*, Dublin 1973, s. 1-14, zejm. 3n.). M. Cappuyns naopak soudí, že Eriugena těžko mohl pracovat s řeckým zdrojem, a předpokládá proto latinského prostředníka, jehož ovšem nedokáže identifikovat (srv. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, s. 134, pozn. 3).

[22] Srv. k tomu G. SCHRIMPF, Der Beitrag, zejm. s. 853-857 a 862-865.

V BOHU NENÍ NUTNOST

Gottschalkovu představu, proti níž má polemizovat, formuluje Eriugena sám následovně: Je to nauka o dvou predestinacích v Bohu, která fakticky znamená, že jedna predestinace jako „nevyhnutelná působící příčina" (*ineuitabilis effectiuaque causa*)[23] předurčuje jednání spravedlivých, druhá bezbožných. Jednání obou skupin tak podléhá nutnosti (*necessitas*),[24] jíž se nelze vyhnout. Tato nauka, míní Eriugena, maří jak náležité zásluhy spravedlnosti (*aequissima iustitiae merita*), tak i milosrdné dary milosti (*misericordissima gratiae dona*),[25] tj. je pomýlená jak ve své představě o člověku, tak i o Bohu: ani Boží ani lidské jednání totiž nepodléhá nutnosti.

Nutnost a vůle (*uoluntas*) se podle Eriugny vylučují:[26] Je-li tedy v Bohu vůle, jíž všechno tvoří, nemůže v něm být nutnost. Co by jej mohlo nutit? Muselo by to být něco většího a lepšího než on sám, co by pak ale bylo samou svrchovanou příčinou všeho, jíž Bůh podléhá. Věříme-li však a nahlížíme (v rámci pravého náboženství a pravé filosofie), že jedinou a prvotní příčinou všeho je Boží vůle, je mylné předpokládat v ní nebo před ní (*in ipsa uel ante ipsam*)[27] jakoukoli nutnost.

Všechno v Bohu je totiž Bůh sám, Bůh je sám svou vůlí. Bytí a chtění je pro něj totéž (*non enim aliud est ei esse et uelle*).[28] Také Boží předurčení (*praedestinatio*) je totéž co Bůh sám, je to výpověď o jeho přirozenosti:[29] Boží předurčení tak není výpověď o tom, k čemu se Bůh vztahuje (*relatiue*), nýbrž o samé jeho podstatě (*substantialiter*).[30]

Svou představu o předurčení jako samé Boží podstatě přitom Eriugena zdůvodňuje citátem z listu *Kolosským*: „V něm (scil. v Kristu) jsou všechny poklady moudrosti a vědění" (*Ko* 2,3). Moudrost a vědění, dovozuje Eriugena, ovšem nejsou v Kristu jako akcidenty, nýbrž jsou jeho substancí samou: „Onen svrchovaný intelekt, v němž je všechno, či spíše, který je vším ... je sám v sobě jediný a týž, ačkoli je jednoduchou i mnohotvárnou příčinou všeho."[31]

Co je zde řečeno v christologické souvislosti, je však pro Eriugenu výpověď o samém Bohu: ani o něm se nic nevypovídá případečně (*accidentaliter*), Bůh je své předvědění i své předurčení samou svou bytností (*essentialiter*).[32] Bytí, moudrost, vědění i určování je

---

[23] „De praed." 1,4, in: *CChr.CM* 50, 96n.
[24] „De praed." 1,4, in: *CChr.CM* 50, 9,99.102.
[25] „De praed." 1,4, in: *CChr.CM* 50, 8,89nn.
[26] „De praed." 2,1, in: *CChr.CM* 50, 9,8.
[27] „De praed." 2,1, in: *CChr.CM* 50, 10,14n.
[28] „De praed." 2,1, in: *CChr.CM* 50, 10,19.
[29] *...praedestinationem dei ipsum deum esse atque ad naturam eius pertinere* („De praed." 2,2, in: *CChr.CM* 50, 11,36n).
[30] „De praed." 2,2, in: *CChr.CM* 50, 11,37-43.
[31] *Summus enim ille intellectus, in quo sunt uniuersa - immo ipse est uniuersa -, ... ipse tamen in se ipso unus atque idem est, cum sit omnium naturarum causa simplex et multiplex* („De praed." 2,2, in: *CChr.CM* 50, 12,49-54).
[32] „De praed." 15,5, in: *CChr.CM* 50, 89,95nn.

v Bohu totéž,[33] jsou sama jeho bytnost. Podobně je Bůh samou svou bytností také pravda. Pravda je však vždy pravda nějaké věci, pravda týkající se něčeho, o čem se vypovídá (*in aliquo*). To, o čem se vypovídá pravda, kterou je Bůh sám, je však podle Eriugeny totéž, o čem se vypovídá předvědění a předurčení, jimiž je rovněž Bůh sám. Platí to o všem, co patří k přirozenosti (*natura*), ne však o tom, co přirozenosti odporuje.[34]

Veškerá přirozenost je tak obsahem předvědění a předurčení, jimiž je Bůh sám, tj. veškerá přirozenost je jakýmsi způsobem obsažena v Bohu. Tuto skutečnost (která se stane klíčovým tématem Eriugenovy kosmogonické spekulace v jeho *Perifyseon*) predestinační spis zvláště nerozebírá.[35] Stručné vysvětlení, které zde Eriugena dává, napovídá, že přítomnost všech věcí v Bohu chápe na způsob přítomnosti účinku v příčině: Nevypověditelná příčina všeho je sama prostá rodů, forem, individualit i počtů, přece však v ní má každý rod, každá forma, každý dále nedílný celek a každý počet svůj původ jako v „první esenci veškerenstva" (*ipsa est prima uniuersitatis essentia*). Všechno, co je, má z ní své bytí (*ab ea hoc est ut sit*); je to „svrchovaná forma všeho" (*forma omnium summa*), po ní vše zároveň touží, vědomě či nevědomky. Je naráz všude celá, proto v ní má původ celek; sama v sobě nekonečně mnohotvárná (*multiplex sine fine*), počet prostý počtu (*sine numero numerus*), proto v ní má původ počet.[36]

Neproměnnou Boží esenci, nedílnou a jednoduchou, nazýváme sice různými jmény, přesto je však jen jediná, nikoli mnohá. Proto ani Boží předurčení, jímž je Bůh sám (jen pod jiným jménem), nemůže být dvojí.[37] Navíc nemá povahu nutnosti, nýbrž vůle. Jak jsme již řekli, motiv nutnosti je aspekt, který Eriugenovi na Gottschalkově nauce vadí neméně než jeho dualismus:[38] Všechno, co je, je proto, že to Bůh chce, není v tom žádná jiná nutnost, než sama Boží vůle, ani v Boží vůli není žádná nutnost, jen tato vůle sama.[39] Boží vůle je nutnost a nutnost je Boží vůle.[40] Pro všechno, co Bůh stvořil, je (a bude) nutností jen Boží vůle sama.[41] Boží vůle je „svrchovanou, prvotní a jedinou příčinou

---

[33] *Quod est ergo deo esse, hoc est ei sapere, et quod est ei sapere, hoc est ei scire, et quod est scire, hoc est destinare* („De praed." 2,2, in: *CChr.CM* 50, 12,54nn).

[34] „De praed." 15,5, in: *CChr.CM* 50, 89,99-90,119.

[35] K augustinovské inspiraci Eriugenovy myšlenky srv. G. MADEC, „L'Augustinisme", s. 188n. (starší pokus G. Mathona o srovnání obou atuorů ponechal tento aspekt Eriugenova augustinismu spíše stranou, srv. G. MATHON, „L'utilisation des textes de saint Augustin par Jean Scot Érigène dans son «De Praedestinatione»", in: *Augustinus Magister*, Paris 1954, III, s. 419-428). G. d'Onofrio naopak (arci poněkud neurčitě) upozorňuje na možný areopagitský vliv v tomto bodě (srv. La nuova edizione, s. 271n).

[36] „De praed." 2,3, in: *CChr.CM* 50, 14,91-97.

[37] Srv. „De praed." 2,6, in: *CChr.CM* 50, 16,147-17,160.

[38] *Dic ergo, G<otescalce>, ubi possunt inueniri duae praedestinationes tuae, quae astruis? Eas enim uera ratio in deo esse non sinit, maxime propter uim necessitatis, quam inesse ipsis asseris* („De praed." 2,6, in: *CChr.CM* 50, 17,161-164).

[39] ... *nihil aliud occurrit uoluntatis diuinae necessitas nisi ea ipsa uoluntas* („De praed." 2,6, in: *CChr.CM* 50, 17,175nn).

[40] ... *dei uoluntas ipsa est necessitas et necessitas ipsa est dei uoluntas* („De praed." 2,6, in: *CChr.CM* 50, 18,182nn).

[41] „De praed." 2,6, in: *CChr.CM* 50, 18,180nn.

všeho, co Bůh učinil skrze svou pravdu" a není v ní žádná nutnost. Předurčení je však totéž co Boží vůle. Podobně jako Boží vůle, i předurčení proto vylučuje nutnost.[42] Jeho vůle je navíc totožná s jeho dobrotou, která nepřipouští nátlak.[43]

Tato argumentace obsahuje důležitý prvek pro pochopení Eriugenovy pozice v predestinačním sporu: universum, v němž Eriugena o predestinaci uvažuje, není vybudováno na nutnosti, nýbrž na vůli.

PŘEDVĚDĚNÍ A PŘEDURČENÍ

Ztotožnění predestinace se samou Boží podstatou a všemi ostatními výpověďmi o Bohu, jak je Eriugena konstatuje, však přece není tak snadné. Eriugena si je vědom, že je třeba přinejmenším do jisté míry rozlišovat mezi předvěděním (*praescientia*) a předurčením (*praedestinatio*). Předvědění přitom chápe jako širší pojem než předurčení: „Každé předurčení je předvědění, ne však každé předvědění je předurčení."[44] Přitom je však obojí svou podstatou a přirozeností totéž (je to Bůh sám).[45]

Rozlišení mezi Božím „předvěděním" a „předurčením" lze provést indukcí „z účinků na příčinu",[46] a tak dospět k tradičnímu konstatování jejich rozdílnosti: Předvědění se týká dobrého i zlého, jednání Boha i člověka, kdežto předurčení pouze dobra, které Bůh sám činí.[47] Boží předvědění nijak neumenšuje lidskou vinu, ani nečiní Boha za zlo odpovědným: jako má člověk v paměti více věcí, než které sám učinil, podobně Bůh předvídá i to, co sám nečiní.[48]

Toto zdánlivě snadné řešení (Eriugena si je dobře vědom, že to je řešní Augustinovo[49]) má však svá úskalí. Předně ani předvědění ani předurčení ani žádná jiná výpověď se o Bohu nevypovídají adekvátně (*digne*) či ve vlastním smyslu (*proprie*). Jak by také smyslové znaky (*signa sensibilia*) náležející tělesným věcem mohly vyjádřit Boha, který překračuje i lidský intelekt? Hlasové znaky (*signa vocum*) nemohou postihnout přirozenost věcí, nýbrž jsou lidským vynálezem - jak by tedy mohly vyjádřit dokonce božskou přirozenost?[50]

Znaky, jež o Bohu vypovídáme, jsou míněny buď „jakoby ve vlastním smyslu" (*quasi propria*), kupř. bytí, pravda apod., nebo „v nevlastním, tj. přeneseném smyslu" (*aliena, hoc est translata*). Tato druhá skupina se dále větví do dalších tří skupin, podle toho, jakým

---

[42] „De praed." 3,1, in: *CChr.CM* 50, 18,5-16.

[43] *Quomodo enim creditur in dei natura causa necessario aliquid cogens, qui omnia quae fecit bonitate uoluntatis et uoluntate bonitatis suae fecit, cuius bonitas sua est uoluntas et uoluntas sua est bonitas* („De praed." 3,2, in: *CChr.CM* 50, 20,74-77).

[44] „De praed." 2,2, in: *CChr.CM* 50, 12,56n.

[45] ... *unius enim eiusdem substantiae sunt, diuinae uidelicet, et naturae* („De praed." 2,2, in: *CChr.CM* 50, 13,71n).

[46] *Hoc autem argumentum ... ab effectibus ad causam sumitur* („De praed." 2,2, in: *CChr.CM* 50, 13,76n).

[47] Srv. „De praed." 2,5, in: *CChr.CM* 50, 16,126-133.

[48] „De praed." 5,2, in: *CChr.CM* 50, 35,28-36,66. Tuto argumentaci přejímá Eriugena od Augustina, srv. „De lib. arb." III,4,37-40, in: *CChr.SL* 29, 281.

[49] „De praed." 11,6, in: *CChr.CM* 50, 71,145-72,159. Srv. Augustinus, „De praedest. sanct.", 10,19 in: BA 24, 522.

[50] „De praed." 9,1, in: *CChr.CM* 50, 56,12-24.

způsobem je proveden přenos významu: buď na základě podoby (*similitudine*), jako když přeneseně mluvíme o Božích rukou či očích, nebo na základě rozdílnosti (*differentia*), kdy o Bohu vypovídáme stavy svého vlastního ducha (jako hněv, smutek atd.), anebo konečně na základě opaku (*a contrario*).[51] Tato poslední skupina zajímá Eriugenu v dané souvislosti nejbezprostředněji.

Výpověď a *contrario* (řecky ἐνθύμημα[52] či κατ' ἀντίφρασιν[53]) může být užita absolutně (*absolute*) nebo relativně (*coniuncte*). Absolutní užití vidíme kupř. v novozákonní větě: „Zavrhnu moudrost moudrých" (*1 k* 1,19), která ve skutečnosti znamená opak: Bůh zavrhne nemoudrost nemoudrých.[54] o samém Bohu lze dosti obtížně vypovídat absolutním způsobem na základě protikladu, neboť skutečně protikladné je vůči němu pouze nebytí. Spíše lze snad tímto způsobem vypovídat o Kristu, kupř. když je o něm psáno: „zlořečený, kdo visí na dřevě" (*Dt* 21,23; *Ga* 3,13), ačkoliv je požehnaný na věky (srv. *Ř* 9,5).[55]

Výpověď na základě relativního protikladu obsahuje podobu i protiklad zároveň. Právě to je případ výpovědi „předvědění" a „předurčení" o Bohu. Nejenže je každá výpověď o něm nepřiměřená, ale navíc v něm není časové rozpětí ani žádný předstih ani nic budoucího: „jako je Bůh sám věčný, je i veškerenstvo, které stvořil, v něm věčné".[56] Bůh nic nerozvrhl ani neurčil dříve, než to stvořil a učinil, nýbrž všechno stvořil „najednou a naráz" (*Sir* 18,1). Slovo, skrze které Bůh všechno stvořil (*J* 1,3) a v němž všechno neproměnně žije, je s Bohem stále, v jeho věčnosti, a není v něm minulost ani budoucnost. Všechno je v něm jedno a je v něm totéž co Bůh sám. Teprve jako od Boha stvořené a nižší než on podléhá stvoření času a místu, a odtud se přeneseně čas vypovídá i o tom, co je věčně v Bohu. Jen v nevlastním smyslu se tedy říká, že Bůh něco „*před*věděl" či „*před*určil".[57]

Mezi časem a věčností je však zároveň i podoba, neboť časné věci, jak bylo řečeno, mají původ ve věčnosti, a navíc lidská přirozenost, jakkoliv je časná, má být jednou věčnosti připodobněna. Jaká podoba však může být mezi časem a věčností? v jakém smyslu lze o věčnosti vypovídat „před" (*ante*)? Podle Eriugeny (který i zde navazuje do velké míry na Augustina)[58] lze „před" vypovídat čtverým způsobem: z hlediska času (jako květ předchází plodu), z hlediska důstojnosti (jako plod předchází květu), z hlediska

---

[51] „De praed." 9,2, in: *CChr.CM* 50, 56,25-57,54. Tuto klasifikaci výpovědí zná MARTIANUS CAPELLA, „De nupt." IV,358-360, in: *Dick-Préaux* 164n.

[52] „De praed." 9,3, in: *CChr.CM* 50, 57,57. Srv. CICERO, *Top.* 13,55; BOETHIUS, „In Top. Ciceronis", V, in: *PL* 64, 1142c-1144b.

[53] „De praed." 10,1, in: *CChr.CM* 50, 62,7. Srv. AUGUSTIN, „De doctr. christ." III,29,41, in: *CChr.SL* 32, 101,28-102,41; MARTIANUS CAPELLA, „De nupt." IV,360, in: *Dick-Préaux* 165,13-16; ISIDOR ZE SEVILLY, *Etymol.* I,37,24-25; BEDA CTIHODNÝ, „De schem. et tropis", in: *Kendall* 194.

[54] „De praed." 9,3, in: *CChr.CM* 50, 58,64-69.

[55] „De praed." 9,3-4, in: *CChr.CM* 50, 58,74-59,87.

[56] ... *sicut ipse semper aeternus est, ita uniuersitas quam fecit semper in ipso aeterna est* („De praed.", 9,5, in: *CChr.CM* 50, 60,118n). Srv. celou pasáž o výpovědi na základě relativního protikladu: „De praed." 9,5, in: *CChr.CM* 50, 59,99-60,119.

[57] „De praed." 9,6, in: *CChr.CM* 50, 60,125-61,142.

[58] Srv. AUGUSTINUS, „Conf." XII,29,40, in: CCh.SL 27, 239,9-240,47.

původu (jako hlas předchází slovu) a z hlediska věčnosti (jako Bůh předchází svému stvoření). Jako lze tedy říci, že Bůh předchází všechno, co stvořil (ačkoli to v něm je přítomno věčně), lze také říci, že všechno předvěděl a předurčil. Do výpovědi o Boží věčnosti se tak přenáší časový způsob vypovídání, ačkoli ve věčnosti samé čas není.[59] Tato výpověď míní fakticky předchůdnost ve smyslu příčiny či zdroje.

Boží „předvědění" či „předurčení" je navíc typická relativní výpověď a *contrario* také s ohledem na to, o čem se vypovídá: o tom, co Bůh sám činí (stvoření a správa světa, předvědění a předurčení na základě úradku milosti) se obojí vypovídá na základě podoby; avšak o tom, co Bůh sám nečiní, nýbrž pouze dopouští, aby konal volní pohyb racionální bytosti, se obojí vypovídá a *contrario*.[60] Touto klasifikací se Eriugena snaží vysvětlit zarážející skutečnost, že Augustin, na něhož se Gottschalk odvolává, skutečně na některých místech mluví o předurčení bezbožných k záhubě.[61]

Boží předvědění či předurčení a *contrario* se vypovídá nejen o převráceném pohybu lidské vůle (hříchu), ale také o jeho následcích (smrti a věčných útrapách). Ani ty nejsou v pravém smyslu obsahem Božího předurčení, ba ani Božího předvědění, protože „nic" či porušení (*corruptio*), které směřuje k nicotě, znát nelze.[62]

Právě toto poslední je podle Eriugeny vlastní důvod, proč příčinu zla není možno poznat: protože je to nicota, unikající poznání. Bylo by to, míní Eriugena (navazující opět na Augustina[63]), jako chtít vidět tmu nebo slyšet ticho. Jediné, co je možné o zlu poznat, je jeho nepoznatelnost: *nesciendo sciuntur*.[64] Všechno, co je, je právě a jen proto, že je předvěděno a předurčeno Bohem, který je přítomen ve všem, co je. Co není obsahem předvědoucího předurčení či předurčujícího předvědění, jimiž je Bůh sám, není vůbec, je nicota.[65]

Rozdíl mezi Božím předvěděním a předurčením se ještě dále relativizuje, pokud uvážíme, že obojí má – jak se aspoň Eriugena mylně domnívá – týž řecký ekvivalent: ΠΡΟΩΡΩ (sic!, užité kupř. v *Ef* 1,5.11), což znamená latinsky *praeuideo* (vidět předem), *praedeffinio* (stanovit předem), *praedestino* (určit předem).[66] Tento výraz lze ovšem užít jen

---

[59] „De praed." 9,7, in: *CChr.CM* 50, 61,144-163.

[60] „De praed." 10,1, in: *CChr.CM* 50, 62,8-26.

[61] „De praed." 11,4-6, in: *CChr.CM* 50, 69,89-71,145. Srv. AUGUSTINUS, „In Ioh. tract." 43,13; 48,4; 48,6, in: *CChr.SL* 36, 378,1n; 415,15n; 415,6; „Enchiridion" 26,100, in: *CChr.SL* 46, 103,7; „De perfectione iustitiae hominis" 13,31, in: *CSEL* 42, 32,8n; GOTTSCHALK, „Confess. brev.", in: Lambot 53,3-15; 53,22n; 54,1-3; „Confess. prolix.", in: Lambot 65,5-8; 64,22-24; „De praed." 18, in: Lambot 247,24-248,2.

[62] „De praed." 10,3, in: *CChr.CM* 50, 63,42-64,60.

[63] Srv. AUGUSTINUS, „De ciuit. dei" XII,7, in: *CChr.SL* 48, 362,1-20.

[64] „De praed." 10,4, in: *CChr.CM* 50, 65,116. Srv. celou pasáž „De praed." 10,4, in: *CChr.CM* 50, 65,99-123.

[65] *... in omni rerum natura quicquid uere inuenitur esse, non aliud id esse nisi unam ueramque essentiam quae ubique in se ipsa tota est. Et quae est illa nisi omnium naturarum praesciens praedestinatio et praescientia praedestinans?* („De praed." 10,5, in: *CChr.CM* 50, 66,146-149). Srv. celou pasáž „De praed." 10,5, in: *CChr.CM* 50, 66,139-155.

[66] „De praed." 18,2, in: *CChr.CM* 50, 111,19-112,38. Eriugena zaměňuje προορίζω (předem určit, užité v *Ef* 1,5.11) a προοράω (předem vidět). Etymologická souvislost řeckého ὅρος (hranice, odtud

o tom, co jest, tj. co je v Bohu a co Bůh činí. O tom, co není, tj. zlu, se vypovídá výlučně *a contrario*.[67]

NEEXISTUJÍ DVĚ PŘEDURČENÍ

Je-li Boží předurčení Bůh sám, jak je Eriugena přesvědčen, pak jistě v křesťanství není místo pro předurčení dvě.[68] Taková představa nejen není pravdivá, ale podle Eriugeny není ani mylná (*falsum*), protože omyl je jakousi nápodobou pravdy, snaží se být, čím není, na základě určité podoby pravdě[69] (jako kupř. ozvěna, stín, kopie obrazu). Ani takové klamné podoby však v nauce o dvou predestinacích není, proto – uzavírá Eriugena – nejsou dvě predestinace ani pravda ani omyl, nýbrž pouhé nic (*nihil*), čirá smyšlenka jako let Daidalův.[70]

Totéž lze ukázat i argumentací z účinku na příčinu: protikladné účinky totiž podle Eriugeny musejí vycházet z protikladných příčin.[71] Bytí a nebytí, život a smrt, blaženost a bída jsou jistě protikladné účinky. Musejí tedy vycházet ze dvou protikladných příčin. Pokud by těmito protikladnými příčinami byly dvě protikladné predestinace, které s neomylnou nutností vyvolávají protikladné účinky, musel by být v Bohu protiklad. To se však neshoduje s křesťanskou vírou.[72] v Bohu tedy nejsou dvě protikladná předurčení. Je-li Bůh příčinou toho, co je, pak nemůže být příčinou toho, co není. Ovšem hřích, ani jeho následky, smrt a bída, nemají bytí, nejsou. Jejich příčinou tedy nemůže být Bůh ani jeho předurčení, které je totéž co on.[73]

Snad by ale Gottschalk řekl, že předurčení sice nejsou dvě (*duae*), hájil by však předurčení dvojí čili dvojdílné (*gemina, id est bipertita*), jak o něm skutečně mluví Isidor ze Sevilly.[74] Snad je opravdu jediné předurčení, avšak má dva ohledy a v tom smyslu je dvojí či podvojné, právě tak jako je podvojná jediná láska k Bohu a bližnímu?[75]

I tuto představu Eriugena odmítá: Bůh sám je láska, jako je Bůh sám předurčení. V Bohu však není počet ani různé části, proto v něm nemůže být podvojnost ani dvojdílnost ani dvojí aspekt.[76] Dvojí či dvojdílné je pouze přikázání lásky, nikoli tato láska

---

ὁρίζω vymezit, stanovit) s ὁράω (vidět, upírat na něco oči) je velmi málo pravděpodobná, nicméně existující hypotéza, srv. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Paris 1968, s.v. ὅρος.

[67] „De praed." 18,4, in: *CChr.CM* 50, 112,65-113,79.

[68] Srv. „De praed." 2,6, in: *CChr.CM* 50, 16,147-17,160.

[69] *Omne enim falsum sub quadam similitudine ueri appetit esse quod non est* („De praed." 3,1, in: *CChr.CM* 50, 19,38n).

[70] „De praed." 3,1, in: *CChr.CM* 50, 19,44-49.

[71] ... *omnium quae sunt inter se contraria necesse est eorum causas inter se fieri contrarias Vnam enim eandemque causam diuersa inter se contraria efficere ratio prohibet* („De praed." 3,2, in: *CChr.CM* 50, 19,52nn).

[72] Srv. „De praed." 3,2, in: *CChr.CM* 50, 19,50-20,71.

[73] „De praed." 3,3, in: *CChr.CM* 50, 21,88-93.

[74] Srv. „De praed." 3,3, in: *CChr.CM* 50, 21,105-109. Srv. výše, pozn. 6.

[75] „De praed." 3,4, in: *CChr.CM* 50, 22,115-119.

[76] „De praed." 3,5, in: *CChr.CM* 50, 22,123-23,163.

sama: i v bližním milujeme Boha, míní aspoň Eriugena, neboť všechno, co milujeme, milujeme jedinou láskou a zároveň ve všem milujeme jedinou lásku, kterou je Bůh sám.[77]

Podobně ani Boží predestinace není dvojí či dvojdílná, nýbrž jen jediná, jíž Bůh ze zkažené lidské masy (*de massa humani generis ... uitiata*) některé vyvolil, aby jim daroval, co sami ze sebe nemají, jiné ponechal v jejich smutném stavu, v němž je čeká záhuba. Jedněm tak připravil život, druzí si sami připravili smrt.[78] Tyto zcela protikladné následky ovšem nevycházejí z jediné příčiny, Boha, nýbrž ze dvou různých: Boží a lidské vůle.

Eriugena, jak se zdá, nepředpokládá, že by spásy nakonec tak nebo onak měli dojít všichni lidé. Počítá patrně s jedinou predestinací, která se však týká jen některých. Jelikož ovšem žádný člověk nemůže vědět, kterých lidí, je třeba si přát spásu všech a usilovat o ni.[79]

HAERESIS GOTESCALCANA

„Gottschalkův blud" (*haeresis gotescalcana*)[80] je podle Eriugeny právě uprostřed dvou jiných, navzájem protichůdných bludů, přičemž podržuje omyl obou:[81] Pelagiáni tvrdí, že k lidské spravedlnosti stačí svobodná lidská vůle bez daru milosti. Protikladná sekta (pro niž Eriugena nemá zvláštní označení) zase uznává význam milosti, zcela však popírá podíl lidského svobodného rozhodování. Gottschalkova nauka ovšem maří oba Boží dary, jež jsou potřebné k spravedlnosti člověka: jak svobodné rozhodování lidské vůle, tak i Boží milost.[82]

Pokud je totiž rozhodujícím momentem predestinace, která má povahu nutnosti (*praedestinationis necessitas*), pak je zmařena jak milost ve smyslu milostiplného daru (*donum gratiae gratuitae*), podobně jako u pelagiánů, tak i význam svobodného lidského rozhodování (*liberum arbitrium*), stejně jako u jejich odpůrců. Gottschalkova nauka tak vylučuje svobodu Božího daru, který je darován i přijat na základě vůle, nikoli nutnosti.[83]

Eriugena se pokouší naopak ukázat, že milost i svoboda platí, a přitom postupuje – v souladu se svým programem – cestou racionální argumentace, jakkoli vychází z nesamozřejmých ryze náboženských předpokladů: totiž z víry ve spásu světa a v konečný soud.

Pokud nelze zároveň tvrdit spásu světa a popírat milost, avšak lze (ba je na místě) zároveň tvrdit spásu světa a Boží milost, pak tvrdíme-li na základě víry spásu světa, nemůžeme popírat milost.[84] Podobně nelze zároveň tvrdit budoucí soud a popírat

---

[77] „De praed." 3,6, in: *CChr.CM* 50, 23,168-24,193.

[78] „De praed." 3,7, in: *CChr.CM* 50, 25,198-207.

[79] „De praed." 14,2, in: *CChr.CM* 50, 82,40-83,62.

[80] „De praed." 4,1, in: *CChr.CM* 50, 26,7.

[81] K této geometrické symetrii v rámci „prostoru hereze" srv. G. L. POTESTÀ, „Ordine ed eresia nella controversia sulla predestinazione", in: C. LEONARDI / E. MENESTÒ (vyd.), *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, Spoleto 1989, s. 383-411, zejm. 399.

[82] „De praed." 4,1, in: *CChr.CM* 50, 27,8-31.

[83] „De praed." 4,2, in: *CChr.CM* 50, 27,32-28,54.

[84] „De praed." 4,3, in: *CChr.CM* 50, 28,66-72.

svobodné rozhodování (bez svobodného rozhodování není myslitelný spravedlivý soud). Obojí zároveň však tvrdit lze. Pokud tedy věříme v budoucí soud, nemůžeme popírat svobodné lidské rozhodování.[85]

Chceme-li tedy kráčet po „královské cestě"[86] mezi dvěma krajnostmi a věřit jak ve spásu světa, tak v budoucí soud, musíme předpokládat jak svobodné lidské rozhodování, tak i dar milosti.[87] To však vylučuje nutnost predestinace, jak Eriugena ukazuje následující argumentací, analogickou předchozím krokům:

(1) Svobodné lidské rozhodování a dar milosti nemohou platit zároveň s nutností predestinace. Nezbytná nutící příčina (*causa necessaria cogens*) nemůže totiž existovat spolu s působící příčinou volní povahy (*uoluntaria efficiens*). Svoboda vůle a svoboda milosti nemají místo tam, kde je přirozenost držena v nezrušitelném zajetí. (2) Může však zároveň platit, že existuje svoboda lidského rozhodování a dar milosti, neexistuje však nutnost predestinace. Svoboda totiž ruší zajetí. (3) Svoboda lidského rozhodování a dar milosti tedy vylučují nutnost predestinace a podobně nutnost predestinace vylučuje svobodné lidské rozhodování i dar milosti. (4) Věříme ovšem a nahlížíme, že člověk může mít svobodné rozhodování a dar milosti. (5) To ovšem znamená, že nemůže platit nutnost predestinace.[88]

Svoboda vlastní vůle byla dána všem lidem. Ne u každého člověka, nýbrž jen u vyvolených je ovšem vůle darem milosti připravena, provázena a přivedena k završení. Ostatní na základě tajuplného, avšak spravedlivého soudu zůstávají zajatci původního i osobního hříchu.[89]

Toto vlastní tajemství predestinace (proč vlastně Bůh podpírá svou milostí vůli některých lidí, avšak jiné nechává zahynout pro jejich hřích?) Eriugena v celém svém spise komentuje jen velmi málo,[90] patrně se mu ani nejeví zvláště znepokojivé. Čím se však zabývá, je sám moment lidské svobody, kterou chápe jako určitý korelát milosti a opak nutnosti.

LIDSKÁ SVOBODA

Bůh, který sám je svou vůlí i svou predestinací, stvořil rozumnou bytost, aby se těšila nejvyššímu možnému dobru: nahlížení Boha. Tohoto cíle však v universu vůle, nikoli nutnosti, mělo být dosaženo rovněž na základě vůle, nikoli nátlaku. Proto bylo člověku darováno svobodné rozhodování jeho vůle (*suae uoluntatis liberum arbitrium*), jímž se měl

[85] „De praed." 4,3, in: *CChr.CM* 50, 28,78-29,86.

[86] „De praed." 4,3, in: *CChr.CM* 50, 29,88n.

[87] *Conclusum est igitur et liberum hominis esse arbitrium et gratiae donum, ex eo quod concessum est et salutem mundi uenisse et iudicium esse futurum* („De praed." 4,3, in: *CChr.CM* 50, 29,86nn).

[88] „De praed." 4,4, in: *CChr.CM* 50, 29,108-30,122.

[89] „De praed." 4,4, in: *CChr.CM* 50, 30,122-128.

[90] Srv. zejm. Eriugenovu poznámku o „nevyzpytatelném Božím úradku", který ze dvou lidí vybírá jen jednoho („De praed." 14,3, in: *CChr.CM* 50, 84,100-106), navazující ovšem na Augustina (srv. „De dono persev." 9,21, in: *BA* 24, 640). Snad by bylo rovněž možné za určitý náznak pokládat úvahu o Jidášovi, vrcholící otázkou, jak mohl být „vybrán" K věčné smrti ten, kdo kdyby byl vyvolen, mohl dosáhnout věčného života, objevující se v rámci jeho výkladu o vypovídání a *contrario* („De praed." 13,1, in: *CChr.CM* 50, 79,31nn).

rozhodnout pro dosažení, resp. minutí tohoto cíle: měl sloužit Bohu na základě vůle, nikoli nutnosti, neboť byl stvořen jako Boží obraz a podoba:[91]

> „Jak by jinak božská vůle, svrchovaný princip veškerenstva, která není omezena žádnou nutností, neboť má moc jen ze své zcela svobodné moci, vytvořila obraz sobě podobný, kdyby jeho substancí neučinila svobodnou racionální vůli?"[92]

Toto završení svobodné vůle samým jejím užitím ve svobodném rozhodnutí je ovšem možné jen proto, že je lidská vůle proměnná, což náleží (stejně jako svoboda) k samotné její přirozenosti.[93]

Pro možné ambivalentní užití je přitom vůle podle Eriugeny jakýmsi „prostředním dobrem" (*medium bonum*): není totiž ani „velkým dobrem" (*magnum bonum*), jehož nelze zneužít a jež samo představuje dobrý život (jako kupř. ctnost), ani zase jen „nejmenším dobrem" (*bonum minimum*), jehož k dobrému životu není nutně třeba (kupř. dobré věci týkající se těla).[94] Vůle je k dobrému životu nutně třeba, nicméně ji lze užít také špatně, totiž obrátit ji namísto ke společnému a trvalému dobru k dobru vlastnímu, vnějšímu či nižšímu. Chyba přitom není v těchto dobrech samých, ani ve vůli jako takové, ale v jejím odvratu od pravého cíle.[95]

Co se nyní stalo s lidskou svobodnou vůlí, která svůj cíl minula, jak o tom vypráví starozákonní příběh o zlu (*Gn* 3) ve své křesťanské interpretaci? Člověk sice promarnil svou blaženost, neztratil však svou substanci, která spočívá v bytí, chtění a vědění (*esse, uelle, scire*), v jejich vzájemné perichorezi (člověk chce být a vědět; ví, že je a že chce; je věděním a chtěním). Člověk nemohl hříchem ztratit svou svobodnou vůli, neboť by tak ztratil svou substanci.[96]

Ztratil tedy člověk hříchem sílu a moc svobodné vůle (*liberae uoluntatis uigorem potestatemque*), umožňující zachovat božský příkaz? To by ovšem znamenalo (míní Eriugena spolu s Augustinem),[97] že první člověk tuto moc neměl na základě své substance (*ex substantia*), ale z milosti tvůrce (*ex creatoris gratia*), a tento velký dar ztratil špatným užitím své svobody.[98] Lze skutečně rozlišovat, míní Eriugena na jiném místě svého spisu, mezi dobrem, které náleží k substanci (*substantialiter*), a dobrem, které má povahu daru (*donum*). První pramení z Boží dobroty (*bonitas*), druhé z jeho štědrosti (*largitas*): Bůh napřed ze své dobroty stvořil substanci s její výbavou, a teprve pak mohl

---

[91] Srv. „De praed." 4,5, in: *CChr.CM* 50, 30,131-31,160.

[92] *Aut quomodo eam diuina uoluntas, summa uidelicet uniuersitatis ratio, quae nulla necessitate stringitur, quoniam sua liberrima potentia potitur, imaginem sui similem faceret, si non eius substantiam crearet uoluntatem liberam rationalem?* („De praed." 4,5, in: *CChr.CM* 50, 31,160-164).

[93] „De praed." 8,6, in: *CChr.CM* 50, 52,116-121.

[94] Srv. „De praed." 7,1-3, in: *CChr.CM* 50, 44,5-46,80.

[95] Srv. „De praed." 7,4, in: *CChr.CM* 50, 46,81-47,99.

[96] *De praed.* 4,6, in: *CChr.CM* 50, 31,166-32,177.

[97] Eriugena se Augustinovy autority zde i na jiných místech dovolává výslovně: „De praed." 4,7, in: *CChr.CM* 50, 32,190-33,208, srv. AUGUSTIN, „De dono persev." 7,13-14, in: *BA* 24, 626-628.

[98] „De praed." 4,6, in: *CChr.CM* 50, 32,185nn.

ve své štědrosti rozdílet jednotlivé dary. Dar totiž předpokládá nejen dárce, ale také obdarovaného.[99]

Lze tedy říci, že vůle náleží k substanci člověka, svoboda však představuje dar?[100] s tímto řešením Eriugena není spokojen. Svoboda totiž náleží k racionalitě, a je-li lidská vůle samou svou substancí racionální, pak je také samou svou substancí svobodná (*substantialiter libera*).[101] k substanciální svobodě však mělo být připojeno ještě něco lepšího, čeho bylo možno dosáhnout jen užitím vůle samé. Tj. původní svoboda prvního člověka měla být teprve završena svým skutečným užitím: svobodným lidským rozhodnutím uposlechnout božský příkaz. Teprve tak by byla vůle zbavena své ambivalence, možnosti rozhodnout se pro Boha nebo proti němu, neboť by se byla bývala v této klíčové situaci počátku rozhodla pro trvalé dobro.[102]

Lidská svoboda má tedy podle Eriugeny tuto dvojí komponentu, vůli (jako samu lidskou substanci) a její završení v pohybu svobodného rozhodování, „svobodném pohybu inteligence" (*liber motus intelligentiae*),[103] který je dílem samé přirozenosti doprovázené božskou pomocí.[104] v klíčové situaci počátku, která měla lidskou vůli završit obratem k trvalému dobru, se však první člověk podle biblického vyprávění (*Gn* 3) namísto obratu k trvalému dobru odvrátil od původního cíle. Svobodné lidské rozhodnutí tak nezavršilo vůli k její ne-ambivalenci, nýbrž její ambivalenci naopak potvrdilo.

Nebylo by bývalo lépe, kdyby byl Bůh stvořil člověka tak, aby ani nemohl pochybit?[105] To by však bylo možné jen za tu cenu, míní Eriugena, že by lidská svobodná volba přece byla podřízena určité nutnosti, a nebyla by tedy plně svobodná.[106] Člověk by tak nemohl dojít skutečné blaženosti, která není možná bez svobody, nýbrž jen jako spravedlivá odměna za vlastní lidské jednání (jakkoli spoluumožněné milostí).[107] Eriugenovi všechno záleží na tom, aby byl osud člověka skutečně v lidských rukou, jak ani jinak v universu vůle nemůže být.

Svobodné rozhodování (*liberum arbitrium*) je přitom pohyb lidské vůle, který má zdroj v této vůli samé (neboť je to svobodný pohyb), zároveň však v Bohu, původci a dárci lidské svobodné vůle. (Bůh je totiž zdrojem pohybu stvořeného ducha v čase bez místa, jako je zdrojem svého vlastního pohybu bez času i prostoru a zdrojem pohybu tělesných věcí v čase i prostoru). Racionální (tj. volní) pohyb lidské bytosti má proto dvojí příčinu (*duplici causa effici*): Boha a lidskou substanci, přičemž tato druhá příčina je umožněna

[99] „De praed." 8,2, in: *CChr.CM* 50, 49,24-40.
[100] Srv. „De praed." 4,3, in: *CChr.CM* 50, 50,50-60.
[101] „De praed." 8,5, in: *CChr.CM* 50, 51,106nn.
[102] Srv. „De praed." 8,5, in: *CChr.CM* 50, 51,89-98.
[103] „De praed." 8,9, in: *CChr.CM* 50, 55,227.
[104] Tento motiv Eriugenových úvah o lidské svobodě vysoce hodnotí G. Schrimpf, který v něm vidí konstituci „etického pojmu" lidské individuality jako jednajícího subjektu, který je třeba odlišovat od jejího „ontologického pojmu" (srv. *Der Beitrag*, s. 842-847).
[105] „De praed." 5,6, in: *CChr.CM* 50, 38,121n.
[106] „De praed." 5,8, in: *CChr.CM* 50, 39,153-158.
[107] „De praed." 5,7; 5,8, in: *CChr.CM* 50, 39,142-149; 40,171-179.

příčinou první.[108] Této struktuře odpovídá, že spravedlivé lidské jednání, jímž jedině může člověk dosíci svého cíle, pramení bezprostředně z rozhodování lidské vůle, toto rozhodování je však připraveno a provázeno mnohotvárným darem nezasloužené božské milosti.[109]

Ani Boží milost nemá však povahu neodbytné nutnosti, nýbrž je opět podmíněna vlastní lidskou vůlí. Bůh sice napomáhá svobodnému jednání člověka, avšak ne jako nutná příčina (*causa necessaria*), jakou je kupř. oheň pro hoření, ani jako pohánějící příčina (*causa coactiua*), jakou je žízeň pro pití, nýbrž jako příčina působící na základě dobrovolnosti (*causa uoluntaria*), jako je zrak příčinou vidění na základě vůle vidoucího nebo rozum příčinou uvažování na základě vůle uvažujícího.[110]

Právě tak je ovšem hřích dílem lidské svobody. Také zvrácený pohyb vůle je totiž příčina působící na základě dobrovolnosti.[111] Kdyby hřích nebyl dobrovolný (*uoluntarium*), nemohl by člověk být volán k odpovědnosti za své činy, což podle křesťanského přesvědčení při soudu bude.[112]

Odkud se vlastně bere tento pohyb odvratu od společného a trvalého dobra, který jediný je skutečným zlem? Odpověď, kterou Eriugena (spolu s Augustinem)[113] dává, je nejen dokladem jeho intelektuální upřímnosti, ale je zároveň práva tajemství zla:

„Když ti řeknu, že to nevím, patrně tě zarmoutím, ale odpovím podle pravdy."[114]

Eriugena se nicméně (opět s Augustinem)[115] v dalším snaží toto tajemství přece jen aspoň blíže popsat jako nicotu (*nihil*), kterou nelze znát:[116] kde není míra, počet ani řád, tj. kde není forma ani její zárodek (*inchoatio formae*), jakým je látka, není ani žádné dobro a nezbývá již opravdu nic. Z tohoto „nic" pochází každý nedostatek (*defectus*), jehož zdrojem nemůže být Bůh, pramen dobra, nikoli jeho opaku.[117] Pohyb vůle odvracející se od společného a trvalého dobra má defektivní povahu, tento *defectus* je volní, je v naší moci.[118] Nepravost tíhnoucí k nicotě je však omezena mírou, kterou stanovila božská moudrost, míní Eriugena, proto nemůže postupovat do nekonečna ani obrátit v nicotu vše.[119]

---

[108] „De praed." 8,7, in: *CChr.CM* 50, 52,141-53,159.

[109] *... causas omnium recte factorum quibus ad coronam iustitiae beatitudinis peruenitur in libero humanae uoluntatis arbitrio, praeparante ipsum ipsique cooperante gratuito diuinae gratiae multiplicique dono, constitutas esse* („De praed." 8,8, in: *CChr.CM* 50, 54,209-55,213).

[110] „De praed." 5,5, in: *CChr.CM* 50, 37,108-38,112.

[111] „De praed." 5,5, in: *CChr.CM* 50, 38,112-117.

[112] „De praed." 5,9, in: *CChr.CM* 50, 41,220-233.

[113] Srv. AUGUSTIN, „De lib. arb." II,20,201, in: *CChr.SL* 29, 272,8nn.

[114] „De praed." 7,5, in: *CChr.CM* 50, 47,107nn.

[115] Srv. AUGUSTIN, „De lib. arb." II,20,201-205, in: *CChr.SL* 29, 272n.

[116] *Sciri enim non potest quod nihil est* („De praed." 7,5, in: *CChr.CM* 50, 47,109).

[117] „De praed." 7,5, in: *CChr.CM* 50, 47,115-127.

[118] *Qui tamen defectus, quoniam est uoluntarius, in nostra est positus possibilitate* („De praed." 7,5, in: *CChr.CM* 50, 47,127n).

[119] „De praed." 18,7, in: *CChr.CM* 50, 115,141-149.

Volní povaha zla ovšem neimplikuje, že by se pochybyvší člověk mohl bez Boží pomoci navrátit k svému původnímu stavu.[120] Mezi volní povahou lidského jednání a Boží intervencí nevidí však Eriugena, jak se zdá, žádnou konkurenci: Boží i lidské jednání obrácené k dobru tvoří spíše nedílnou jednotu jako protiklad jednání zlého tíhnoucího k nicotě a zároveň jako protiklad nutnosti.

ESCHATOLOGICKÁ FYZIKA

Lidské jednání, vycházející ze svobodného rozhodnutí vůle, představuje tedy jakési završení přirozenosti, která je s vůlí totožná. Rozlišení mezi volním jednáním a přirozeností (která je totožná s vůlí), má přitom svůj význam také pro Eriugenovo pochopení věčného trestu bezbožných. Tento trest, „věčný oheň" (*Mt* 25,41), se netýká (nezměnitelné dobré) přirozenosti, kterou Bůh stvořil a kterou nikdy neopouští,[121] nýbrž (zvrácené) vůle, tj. neblahého volního rozhodnutí. Bůh totiž jistě netrestá přirozenost, kterou sám stvořil, nýbrž jednání, jehož původcem sám není.[122] Přesněji řečeno Bůh ani netrestá zvrácené jednání vůle, neboť toto jednání je samo sobě trestem: samo se změní ve svůj trest, až se v budoucím životě vyjeví jeho pravá povaha - podobně jako se vyjeví pravý smysl ctnosti, nyní snad skrytý.[123]

Také tuto myšlenku – že hřích je sám sobě trestem – Eriugena dovozuje pomocí jakéhosi řetězce sylogismů, který je částečně vybudován na dvojznačnosti výrazu *peccatum* (hřích, nedostatek): Trestem za hřích je smrt. Bůh však nestvořil smrt. Nestvořil tedy ani trest. - Trestem za hřích (*peccatum*) je smrt. Smrt je však nedostatek (*peccatum*) života. Trestem za hřích (*peccatum*) je tedy nedostatek (*peccatum*). Tj. hřích jako nedostatek života je trestem sám sobě.[124]

Člověk tedy nebude Bohem potrestán za své jednání, nýbrž bude jen vydán jeho následkům. To je patrně to jediné, co Bůh „předvěděl" a „předurčil" ohledně volního zla: že bude vydáno napospas svým vlastním následkům,[125] aniž by ovšem mohlo ohrozit dobré uspořádání, které Bůh připravil pro své vlastní dílo,[126] pro to, v čem Bůh sám přebývá svou přítomností (*praesentia*) a svou milostí (*gratia habitationis*), tj. svým předvěděním a předurčením.[127]

---

[120] „De praed." 7,5, in: *CChr.CM* 50, 48,131-135.

[121] „De praed." 18,5, in: *CChr.CM* 50, 114,103-108.

[122] „De praed." 16,2, in: *CChr.CM* 50, 94,40-43. Srv. AUGUSTINUS, „De Gen. ad litt." XI,21,28-22,29, in: *BA* 49, 272-274.

[123] „De praed." 16,6-7, in: *CChr.CM* 50, 101,224-102,258. Srv. AUGUSTINUS, „Enarr. in Ps." 7,16, in: *CChr.SL* 38, 46,2-7.

[124] „De praed." 18,5, in: *CChr.CM* 50, 113,89-94.

[125] „De praed." 17,2, in: *CChr.CM* 50, 104,19-105,26.

[126] „De praed." 17,1, in: *CChr.CM* 50, 104,10-16.

[127] ... *ubicunque deus fuerit praesentia, ibi profecto erit habitatione; similiter ubicunque fuerit praesentia, necessario erit praedestinatione. Proinde quemadmodum praesentia et habitatio dei non est nisi in his quae ab eo facta sunt, ita eius praescientia et praedestinatio non nisi eorum quae ipse facturus esset credenda sunt* („De praed." 17,3, in: *CChr.CM* 50, 105,38-43).

„Věčný oheň", který čeká ďábla a bezbožné, nebyl podle Eriugeny původně stvořen jako trest pro tyto bytosti, nýbrž jako čtvrtý prvek, přispívající k integritě veškerenstva.[128] Zatímco pro spasené je tento oheň radostí, pro bezbožné je utrpením, podobně jako světlo těší zdravé oči, ale škodí nemocným, nebo jako voda nese plavce, ale potápí neplavce.[129] Rozhodně nelze říci, že by byl „zlý", leč v tom smyslu, že zlým působí utrpení.[130] Augustin chápe tento oheň jako tělesný,[131] Řehoř Veliký jako netělesný[132] (patrně pro jeho mimořádnou jemnost).[133] Eriugena se zřetelně kloní k první z představ a vysvětluje, že těla svatých se promění v éterická, tj. nebudou moci být absorbována jiným prvkem, zatímco těla bezbožných budou vzdušná a jako taková ohněm stravována.[134] Prvky jsou totiž navzájem spojeny „jakoby poutem jakési přirozené lásky" a ustavičně „nerozlučitelně k sobě tíhnou dokonale uspořádaným pohybem", který se však odpůrcům pravdy (pravého stavu věcí) mění v utrpení.[135] Rovněž ďábel má podle Eriugenovy představy vzdušné tělo, které může trpět, resp. měl původně tělo éterické, a tedy nepodléhající utrpení, to se však jeho pýchou proměnilo ve vzdušné, obsahující vlhkost, temnotu a možnost trpět.[136]

Pomocí této pozoruhodné eschatologické fyziky vysvětluje tedy Eriugena útrapy bezbožných jako trýzeň, kterou jim způsobuje božský zákon, jejž chtě nechtě musejí zachovávat. Co je pro blažené cestou spásy a potěšením, je pro bezbožné útrapou a trestem, který si v jeho povaze trestu sami připravili. Eriugena dokonce neváhá říci, že Boží predestinace není nic jiného než právě tento zákon (*lex*)[137] ve svém podvojném účinku: ti, kdo byli „milostí vyvoleni", jsou díky němu milosrdně obnovováni prostřednictvím disciplíny, kterou si ukládají, tvrdě však dopadá na ty, kdo se mu dobrovolně nepodřizují. Jedněm tak tento zákon přináší radost z pravdy, jiným utrpení.[138]

---

[128] *... ignis ille aeternus, qui praeparatus est diabolo et angelis eius, nullo modo ad hoc creatus, praesertim si quartum mundi elementum sit; probabilius creditur ad uniuersitatis integritatem, quam deus faciendam praeuidit, esse conditus, quam ad urendum apostatam cui sua superbia sufficeret ad tormentum* („De praed." 17,7, in: *CChr.CM* 50, 108,135-141).

[129] „De praed." 17,8, in: *CChr.CM* 50, 109,158-168.

[130] „De praed." 17,8, in: *CChr.CM* 50, 109,153-158.

[131] Srv. AUGUSTINUS, „De civit. Dei" XXI,10,2, in: *CChr.SL* 48, 775n.

[132] Srv. ŘEHOŘ VELIKÝ, „Moralia in Iob" XV,29,35, in: *CChr.SL* 143A, 769n.

[133] „De praed." 17,8, in: *CChr.CM* 50, 109,149nn.

[134] Srv. „De praed." 19,1-2, in: *CChr.CM* 50, 118,3-119,22.

[135] „De praed." 19,2, in: *CChr.CM* 50, 119,25-29.

[136] „De praed." 17,7, in: *CChr.CM* 50, 108, 141-148. Srv. také „De praed." 19,2, in: *CChr.CM* 50, 119,22-25.

[137] *...quod praedestinatio ipsa sit lex et lex ipsa sit praedestinatio* („De praed." 18,10, in: *CChr.CM* 50, 118,239n).

[138] *Diuina itaque praedestinatio est lex omnium naturarum aeterna et incommutabilis disciplina ruinas mutabilis creaturae in his quos gratia sua elegit misericorditer renouans, in his uero quos iuste repulit potenter ordinans, ita ut ipsa disciplina, dum sit eadem in se semper aequaliter manens, diligentibus eam sit beatitudinis gloria, odientibus eam sit suppliciorum contumelia, dum diligentium nihil aliud sit beatitudo nisi gaudium de ueritate, odientium nulla sit miseria nisi dolor de ueritatis aequitate* („De praed." 18,10, in: *CChr.CM* 50, 118,242-251).

Platí tedy stále ještě, že jediná příčina nemůže mít dvojí protichůdný účinek, jak Eriugena tvrdil na jiném místě svého spisu?

Jak se zdá, predestinace nakonec pro Eriugenu není nic jiného než zákon panující v přírodě, který zajišťuje, aby jednání sledující tuto zákonitost přinášelo skutečně soulad s ní a radost z ní, kdežto jednání tíhnoucí k popření přirozenosti čili nicotě upadlo do rozporu s touto zákonitostí a působilo útrapy.[139] Tímto zákonem, jak už víme, je přitom Bůh sám, který je svou predestinací.

SVOBODA JAKO ZÁKON VEŠKERENSTVA

Eriugenova polemika proti Gottschalkovi spočívá tedy na dvou hlavních spekulativních argumentech: 1. V universu vůle, nikoli nutnosti, nerozhoduje o věčném údělu člověka nutnost obsažená v podvojné predestinaci, nýbrž Boží a lidská svoboda ve své koincidenci (svobodné lidské jednání odpovídající zákonu přírody, které je umožněné milostí, resp. zlé svobodné lidské jednání tíhnoucí k nicotě čili popření přirozenosti). 2. Vzhledem k tomu, že Bůh sám je svou predestinací, nemůže v křesťanském universu existovat dvojí, nýbrž jen jediné předurčení, zahrnující všechno, co jest, tj. veškerou přirozenost.

Tyto dva argumenty se mohou jevit rozporuplné: na jedné straně je Bůh svou svobodnou vůlí, nikoli nutností, a tvoří k svému obrazu člověka, který má sám sebe završit svobodným jednáním; na druhé straně je Bůh sám svou predestinací, tj. zákonem, který garantuje, že jednání odpovídající přirozenosti dosáhne v tomto „souladu s přírodou" věčné blaženosti, kdežto opačné jednání dosáhne opaku. Má Eriugenův Bůh povahu svobodně jednající vůle, nebo je spíše zákonitostí garantující kosmický pořádek a jeho eschatologické vyústění? Eriugena si tuto otázku neklade a patrně v jeho představivosti ani nemá dobrý smysl. Jeho Bůh je svobodný právě jako zákon veškerenstva založeného na svobodě: Je-li veškerenstvo strukturováno tak, že v něm člověk sám sebe dotváří svou svobodnou volbou, pak „kosmickým zákonem" tohoto universa je princip svobody, jímž je Bůh sám. V Bohu, který je svou vůlí i svou predestinací, je od věčnosti přítomno vše, co je, tj. vše, co má povahu přirozenosti. Také svobodné lidské jednání, nakolik přirozenosti odpovídá, je od věčnosti přítomno ve svobodném Bohu. Tato myšlenka obsahuje protimluv, pokud by implikovala, že lidské svobodné jednání od věčnosti určuje Bůh. Bylo by však možné ji také obrátit: právě tím, co koná jako svobodná bytost, člověk spolutvoří Boží předurčení. Bůh, který je svou predestinací, je spolupřítomen ve svobodném lidském jednání, zároveň ovšem člověk jako svobodná bytost spolurozhoduje, co je Boží predestinací.

Neodvažuji se s jistotou tvrdit, že Eriugena svou nauku o předurčení mínil takto. Snad však přece jen v jeho rané představě Boha, který je svou predestinací, jak mu ji vnukla

---

[139] Tento motiv právem zdůrazňuje M. Cristiani: „Absolutno božské jednoty se neukazuje v partikulárním aktu vůle, v osobní volbě, která dává privilegia některým jednotlivcům, nýbrž v řádu, který je řádem veškerenstva, řádem *universitas*" („La notion de loi dans le «De praedestinatione» de Jean Scot", in: *Studi Medievali*, 3. ser., 17, 1976, s. 81-114, 108). K identitě mezi predestinací a kosmickým řádem srv. též G. D'ONOFRIO, La nuova edizione, s. 272; G. L. POTESTÀ, Ordine, s. 399n.

polemika vedená na objednávku, pomalu krystalizuje vize Boha, který se děje a je tvořen v procesu světa: „ve všem, co tvoří, je sám tvořen a sám se děje, a obsahuje vše, v čem je tvořen a v čem se děje" (... *in omnibus quae creat creari et fieri et omnia in quibus creatur et fit continere*).[140]

[140] *Perifyseon* III,9: *Scriptores Latini Hiberniae* 11, 88,14n. na kontinuitu Eriugenova myšlení v dílech *De praedestinatione* a *Perifyseon* upozorňuje i G. d'Onofrio, který si všímá vztahu víry a rozumu, božské jednoty jako zdroje mnohosti stvoření, kosmického zákona jako samé podstaty celé přírody/přirozenosti (srv. G. D'ONOFRIO, *La nuova edizione*, s. 270). Autor rovněž připomíná, že primordiální příčiny všech věcí v Bohu jsou v *Perifyseon* (II, in: *SLH* 9, 14,11-15) nazývány také *praedestinationes* (*op. cit.*, s. 288).