

Jaget som evighetens spegelbild – Spegelbild som central metafor för relationen mellan människa och Gud hos Johannes Scotus Eriugena

Jonna Bornemark

I den kristna nyplatoniska traditionen är bild och spegelbild centrala metaforer för att förstå relationen mellan Gud och människa. Genom att hävda att människan är Guds avbild poängterar man både att hon har en gemensam identitet med Gud och att hon skiljer sig från Gud. Avbilden har sitt innehåll och sin form från det den avbildar, men det är ett innehåll som överförs till ett annat medium och därigenom skils från sin förebild. Bilden tematiserar således en samtidighet av annanhet och identitet. Allt sedan Platon har denna samtidighet av annanhet och identitet, vara och icke-vara tematiserats under bland annat begreppen likhet, mimesis och eikon.¹ Även begreppet ”bildning” relaterar till bildens likhet och olikhet och spelar även det sedan Platon en central roll för vår syn på hur människan ”bildas”.²

Det finns också en obruten tradition från antiken till idag av spegelbildsmetaforer.³ Det finns en mångfald varianter av vad som speglar sig i vad, det kan till exempel vara det fullkomliga som speglar sig i människan, bibeln som speglar Gud, världen som speglar Gud, världen

¹ Se tex Platons *Sofisten*.

² Martin Heidegger argumenterar för att det grekiska begreppet ”Paideia”, som översättes med ”bildning”, innebär ett bildande genom en före-bild som präglar det som bildas. Se *Platons lära om sanningen*, red. Carl Cederberg, Stockholm:Symposion, 2007. (*Veröfentlichte Schriften 1914-1970*, GA, Bd 9, Wegmarken, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, s. 215).

³ En spegelbildens historia kan man hitta i Herbert Grabes *Speculum, Mirror und Looking-glass – Kontinuität und Originalität der Spiegelmetaphor in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhundert*, Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1973.

som speglar människan eller människan som speglar världen. Spegelbildsmetaforerna är ofta nära sammanbundna med föreställningen om ett mikro- och ett makrokosmos där universum avspeglas i den enskilda människan. Sådana idéer har även de funnits i den västerländska idétraditionen sedan försokratikerna. Spegelbilderna har en framträdande position i den nyplatoniska traditionen och är bland annat en utveckling av skuggbilderna i Platons grottlignelse. Till skillnad från Platons skuggor kan dock speglingarna spegla sig själva i oändliga serier av speglingar av speglingar. Denna modell blev också central inom nyplatonismen. Inom kristendomen har dessa nyplatoniska spegelbilden och spegelförhållandet mellan människa och Gud ständigt återkommit och utvecklats.

För att närmare undersöka en aspekt av spegelbildens filosofiska betydelse tar jag här utgångspunkten i Johannes Scotus Eriugenas filosofi. Han är en central länk mellan grekisk filosofi och kristen nyplatonism och mystik. För att förstå Eriugena och hans huvudverk *Periphyseon* måste vi dock börja med att i korthet undersöka förhållandet mellan identitet och annanhet inom den grekiska nyplatonismen. Därefter görs en läsning av *Periphyseon* för att sedan titta lite närmare på detta verks receptions historia. Avslutningsvis diskuteras den samtida filosofiska betydelsen av traditionen av nyplatoniska spegelbilder.

Nyplatonisk bakgrund

Eriugena bör först och främst förstås utifrån den senare grekiska nyplatonismen, karakteriserad av tänkare som Porfyrio, Proklos, Damaskios och Jamblichos.⁴ Följande korta sammanfattning av den icke-kristna nyplatonismen bygger därmed främst på Proklos även om inte heller Plotinos kan undvikas. I emanationsläran som präglat nyplatonismen är annanhet ett centralt tema. Emanationsläran kan sammanfattas som en rörelse i tre samtidiga steg, Proklos uttrycker det som att allt orsakat förblir i, fortsätter från och återvänder till dess orsak.⁵ Det andra momentet, emanationen, innebär en excess hos det Ena, eller det Goda, som flödar över och därigenom skapar världen. Samtidigt med detta överflödande finns ett moment av att allt orsakat finns kvar i det Ena, det vill säga ett moment av kvarblivande identitet. Slutligen finns

⁴ Stephan Gersh, *From Iamblichus to Eriugena – An investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden: E. J. Brill, 1978.

⁵ Proklos, *Metaphysical Elements*, Missouri, Osceola, 1909, XXXV.

också ett moment av det orsakades återvändande till det Ena. I denna modell bör det Ena först och främst förstås som det helt differenslösa, det som inte kan kontrasteras mot något annat. Det Ena karakteriseras därmed av absolut transcendens över all differens. Emanationen ur det Ena, varigenom en mångfald uppkommer, innebär således framträdel- sen av differens och detta är således en central problematik inom ny- platonismen. Hur uppkommer differens och än mer grundläggande: vad är differens?

Nyplatonikerna menar att varje distinktion måste förklaras ur en högre förenande nivå vilket skulle leda till en infinit regress om den inte fann sin slutpunkt i det Ena som står bortom varje distinktion och som därför är ovetbar⁶. Från mångfalden kan vi därmed sluta oss till det Ena. Men eftersom det Ena är det högsta måste den omvända vägen vara den ursprungliga, det vill säga från det Ena till mångfalden. En central fråga uppstår här: om det Ena självt skapar differens står det inte längre över all differens, om differensen å andra sidan kommer utifrån, om det Ena hade ett utanför, vore det inte längre det Ena och bortom differens. För att undvika diskussionen om huruvida annanhet kommer utifrån eller inifrån utvecklades istället en mindre dikoto- misk lösning som innebär att annanhet inte behöver betyda ett definitivt brott med identiteten. Emanation innebär istället just en samtidig närvaro av identitet och differens, av orsak och dess verkan. Istället för att betona brottet mellan orsaken och dess verkan betonas alltså deras bestående sammanhang. Deras separation är endast partiell, differensen är fortfarande del av det Ena. Därför måste också emanationslärans tre stadier vara ständigt närvarande, var för sig skulle de innebära ett omöjliggörande av världen: endast kvarblivande skulle innebära att ingen differens kunde framträda, endast emanation skulle innebära att effekten helt skars av från sin kontakt med sin orsak, utan återvändan- det skulle det varande inte ha någon riktning eftersom det orsakade får sin rörelse genom att söka sig till det goda.⁷ Nyplatonikerna använde sig också av Aristoteles potenslära för att utveckla denna förståelse eftersom potens innebär just en annanhet eller en möjlighet till annan- het i det egna. Potensen har en separerande likväl som sammanbindan- de funktion, effekten har ett element av identitet med sin orsak och förblir i den, men endast i den mån som den är annan och en rörelse

⁶ Se till exempel *Metaphysical Elements*, CXXIII, s. 92 f.

⁷ Se till exempel *ibid.*, XXXV, s. 31 f.

ifrån orsaken.⁸ Frågan om annanhet handlar därmed om rörelse och såsom rörelse finns det inget definitivt brott mellan orsaken och dess verkan utan effekten är snarare en kontinuitet inom och utifrån orsaken. Man måste därmed förstå effekten som samtidigt utifrån sin orsak och inom sin orsak. Både i identitet med sin orsak och som annan än sin orsak.

De tre rörelserna; förblivande, emanation och återvändande utvecklas också under begreppen ”vara”, ”liv” och ”intellekt”.⁹ Det odifferentierade varat kan förstås som existens det vill säga det som förenar allt varande. Liv innebär differens och mångfald och benämner därmed pluralitetens och distinktionens källa. Intellectet slutligen drar in och manifesterar de mångfaldiga formerna inom sig självt. Den mångfaldigande processen återförs således till en ny sorts enhet. Intellectet såsom allts form förenar och har del av det Enas förenande, men såsom form producerar det även mångfald. På samma sätt som varje form alltid är både en och denna enhets mångfald deltar intellectet i såväl varats förenande rörelse som livets differentierande rörelse. Även intellectet och kunskapen är naturligtvis beroende av annanhet eftersom det i det Enas odifferentierade enhet inte finns något utrymme för kunskap. Vetande kräver mångfaldens annanhet eftersom den skapar den distans mellan vetandet och det vetna vilket är nödvändigt för att kunskap ska kunna uppstå. Intellectet innebär alltså ett sorts återvändande till enhet, men detta beskrivs sällan som ett återvändande till orsaken själv utan snarare till en bild av denna. I återvändandets bild manifesterar effekten därmed sin orsaks karaktär men på en lägre ontologisk nivå.¹⁰ ”Bild” uttrycker relationens möjlighet eftersom den formulerar just en likhet i en olikhet, lika men åtskilda. Endast genom bilden kan det Ena ha en relation till sig själv. Så skriver också Plotinos i Platons efterföljd att tiden likväl som världen är andens bild av evigheten och som sådan möjliggjord just genom att återskapa en enhet som finns kvar som en orsakens rest i effekten.¹¹

Men ”bild” uttrycker inte endast intellectets återvändande till det Ena utan även hela emanationen beskrivs i termer av bilder. I *Enneaderna* förklarar Plotinos det Enas relation till det mångfaldiga varandet

⁸ *From Iamblichus to Eriugena*, s. 46.

⁹ Denna parallella namngivning åt den tredelade rörelsen är mycket vanlig, se till exempel *Metaphysical Elements*, XCIX, illustrationen.

¹⁰ *From Iamblichus to Eriugena*, s. 81 ff, 114.

¹¹ Plotinos, *The Six Enneads*, band V, övers. A.H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984, 1.4

genom att beskriva det som ett enda ansikte fångat i en hierarki av speglar som speglar samma ansikte i en spegelbild av en spegelbild av en spegelbild etc.¹² Bilden används här bland annat som intellektets enhet i dess återvändande till enhet. Såsom spegelbild används bilden främst för att illustrera samtidigheten av identitet och differens och rörelsen i detta spel.

I varat, det Ena, finns dock ingen åtskiljande kunskap och rörelsen tillbaka till det Ena kan därför inte begränsa sig till kunskap utan måste slutligen upphäva kunskapens förutsättningar. Proklos diskuterar detta i termer av "för-syn" (pronoia). För-syn är enligt Proklos en aktivitet eller energi före intellektet och som sådan finns den först och främst hos gudarna. Genom att ta del av gudarnas godhet före intellektet ger för-synen förutsättningarna för alla ting. För-synen är därmed förutsättningen för intellektet, det som intellektet bygger *på* men inte kan handla *om*.¹³ Gersh menar också att begreppet för-syn är sammanbundet med begreppet tro, de beskriver samma fenomen men från olika håll. För-synen är gudarnas i förväg givna förutsättning, tro däremot är människans perspektiv på samma för-givenhet, de förutsättningar som gör kunskapen möjlig men som inte själv kan vetas utan endast tros, i betydelsen tilltro. Tillsammans med kärlek och sanning utgör tron den triad av rörelser som kan leda tillbaka till det Ena. Kärlek innebär ve-tandets längtan att förenas med sina objekt och därmed en längtan till enhet. Denna kärlek innebär därför inte en längtan bort från objekten utan just till objekten. Sanningen, slutligen, är den högsta punkten som den rationella tanken kan nå och därmed en gränspunkt mellan rationalitet och det onåbara. Dessa tre aspekter kan förstås som återvändandets tre steg.¹⁴ De innebär alltså inte att mångfalden lämnas, kanske kan man snarare uttrycka det som att det är i och genom mångfalden som återvändandet sker; kärleken bringar alla ting tillbaka till sin enhet, för-synen grundlägger alla ting i det Ena och sanningen avslöjar kunskapen i allt existerande.

¹² Plotinos, *The Six Enneads*, band I, övers. A.H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966, 1.4 1.8.

¹³ *Metaphysical Elements*, CXX, se även CXXIII.

¹⁴ *From Iamblichus to Eriugena*, s. 116 ff.

Relation mellan nyplatonism och kristen nyplatonism

Det är inom detta nyplatoniska ramverk vi måste förstå Eriugenas bild- och spegelbildsbegrepp. Den kristna nyplatonismen förenar den hedniska nyplatonismen med kyrkofäderna och Bibeln. Den nyplatoniska emanationsläran kombineras därmed med den kristna skapelseberättelsen vilket leder till att emanationen formuleras i termer av en aktivitet. Den kristna nyplatonismen förenade även det nyplatoniska, opersonliga Ena med den kristna personliga guden. En konsekvens av detta är att vara, liv och intellekt (som i den kristna traditionen oftare benämns som vishet) alla tre dras in i gudsbegreppet och förstås som tre attribut hos en personlig Gud. Dessa tre attribut deduceras enligt Eriugena ur naturen, vishet ur naturens ordning, Guds liv ur naturens rörelse och Guds vara ur alla tingens existens. Han menar att vi på detta sätt upptäcker att allts orsak är av en trefaldig substans och att vara, liv och vishet sammanfaller med den kristna treenigheten; fadern, anden och sonen:

För, som sagt var, från de existerande tingens essens förstås att [Gud] är, från tingens underbara ordning förstås att [Gud] är vis, från deras rörelse upptäcks att [Gud] är liv. Därför är [Gud] alltings orsak och naturens skapare och samtidigt vis och levande. Och från detta har de som söker sanningen traderat att i Guds essens [varigenom deras vara förstås] förstås [Gud] som Fadern, i sin vishet som sonen, i sitt liv som den helige anden.¹⁵

Den kristne nyplatoniske guden blir på detta sätt mer immanent i världen än det Ena, hela rörelsen är den kristne gudens rörelse. Gud i den kristna nyplatonismen får än tydligare än det Ena i den hedniska nyplatonismen karaktär av att omfatta två motsatta begrepp: Gud förblir onåbar och är samtidigt sin mångfaldiga manifestation det vill säga är både sin enhet och sin emanation. Men med den personliga guden betonas separationen mellan Gud och människa. I kristendomen identifieras

¹⁵ Johannes Scotus Eriugena, *Periphyseon, Liber 1-4*, Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1968-, 455C. Jag återger här hela satsen i alla latincitat med den översatta delen kursiverad. Sidhänvisningarna inom parentes refererar fortsättningsvis till detta verk. Stort tack till Erika Kihlman som hjälpt mig med översättningarna från latin, eventuella kvarvarande fel måste dock tillskrivas mig.

Nam, ut diximus, ex essentia eorum quae sunt intelligitur esse, ex mirabili rerum ordine sapientem esse, ex motu vitam esse repertum est. Est igitur causa omnium creatrixque natura, et sapit, et vivit. Ac per hoc per essentiam patrem, per sapientiam filium, per vitam spiritum sanctum intelligi inquisitores veritatis tradiderunt.

ras därför människan först och främst med det som skiljer henne från Gud, med hennes specifika karaktärsdrag och differens från Gud och därmed blir den panteism som finns latent i nyplatonismen kättersk.¹⁶ Människan som syndig beror just på att hon definieras som rörelsen bort från Gud, medan hennes förblivande och rörelse tillbaka till det Ena förstås i termer av kristendomen själv. I den kristna begreppsligheten växer därför också allt fler blandmetaforer fram, det vill säga Gud och människan uppfattas som två olika essenser som i den mystiska föreningen blandas med varandra likt vin och vatten. De äldre emanationsmetaforerna, som betonar kontinuiteten snarare än diskontinuiteten, lever dock kvar sida vid sida med de nya blandningsmetaforerna.

Eriugena

Johannes Scotus Eriugena levde ca 810 – 877, han föddes på Irland men flydde därifrån, kanske undan vikingarnas härjningar. Resten av sitt liv tjänade han vid Karl den Skalliges hov i det nuvarande Frankrike. Forskarna diskuterar huruvida han lärde sig grekiska redan på Irland eller senare men han kunde i vilket fall grekiska tillräckligt bra för att göra stora översättargärningar. Han översatte bland annat Dionysios Areopagita (Pseudo-Dionysius), Maximus Bekännaren och Gregor av Nyssa från grekiska till latin. Inflytandet från bland annat dessa kristna nyplatoniker är centrala i hans huvudverk *Periphyseon* som innehåller långa citat av dessa författare. Trots mängden citat (eller kanske just därför) innehåller *Periphyseons* fem böcker en egen systematik som sammanför den grekiska nyplatoniska filosofin med kyrkofäderna. I den följande genomgången kommer jag därför inte att ta hänsyn till olika idéers ursprung utan behandlar Eriugenas text systematiskt. Jag kommer att hävda att spegelbildsmetaforen kan användas för att förstå några av de mest centrala dragen i Eriugenas filosofi. Liksom de flesta nyplatoniker använder han själv denna metafor men den skulle kunna utsträckas ytterligare ett steg än vad han själv uttryckligen gör. För att närma oss denna fråga måste vi dock få en bild av de stora dragen i Eriugenas filosofi, men med särskild hänsyn till

¹⁶ Dionysius Areopagita definierar också differens som varje existerande tings specifika natur, det som skiljer det från allt annat och som de därför inte vill förlora, se Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1988, 952B.

frågan om differens och identitet och därmed om relationen mellan människa och Gud.

Titeln hänvisar till naturen som delas in i fyra delar: det oskapade som skapar, det skapade som skapar, det skapade som inte skapar och slutligen den oskapade som inte skapar. Denna fyrdelning relaterar till den nyplatoniska uppdelningen i kvarblivande, emanation och återvändande som vi också har förstått som vara, liv och intellekt/vishet. Eriugena skriver också att bokens fem delar följer denna indelning: den första delen handlar om det oskapade som skapar, det vill säga den skapande guden, varat och kvarblivandet. Denna del refererar dock inte endast till kvarblivandet utan även till en första initierande skapande rörelse. Den andra delen handlar om det skapade som skapar, vilket är de första principerna för den mångfaldiga naturen. Dessa är skapade och skapar i sin tur mångfalden. Det skapade som skapar är därmed det andra steget mot emanation och mångfaldigt liv. Den tredje boken handlar om den mångfaldiga naturen som är skapad av de skapade första principerna, livet som inte självt skapar något (utan endast genom de första principerna). Bok fyra och fem slutligen handlar om det oskapade som inte skapar, det vill säga om Gud som slutmål och därigenom dels om återvändandet men också om Gud som det orörliga målet, det förblivande varat. Som vi har sett är återvändandet förknippat med intellektets process som återför allt till en ny enhet. Hos Eriugena innebär detta återvändande kristendomen själv, vilket kanske förklarar varför den sista delen tillägnas två böcker. Uppdelningen av naturen i fyra delar kan också förstås enligt följande schema:

1. Det oskapade skapande är början.
2. Det skapade skapande är orsakerna.
3. Det skapade icke-skapande är verkningarna.
4. Det oskapade icke-skapande är slutet och målet.

Eriugena utvecklar bilden (från bland annat Dionysios Areopagita) av Gud som början, mitt och slut: Gud är alltings orsak och början, såsom orsak är Gud också ständigt närvarande i mångfalden och slutligen är han allt varandes slutmål (451D). Denna nyplatoniska bild gör som vi har sett frågan om annanhet central, allt är samma, men samtidigt bygger vår värld och förståelse helt på differensens grund.

På grund av denna tematik kring identitet och differens ligger det i själva kärnan av Eriugenas filosofi att alla delar hänger samman med de andra samtidigt som de skiljer sig åt. Att tala om Gud är samtidigt att tala om Guds relation till världen och människorna. Att tala om

människan är att tala om hennes relation till Gud och de första principerna. Inget kan sägas om det ena utan att samtidigt säga något om det andra. Den uppdelning man kan försöka göra gäller snarare varifrån och på vilket sätt vi ser på samma relation mellan identitet och annanhet.

Från Gud till människa och värld

Såsom det oskapade som skapar är Gud varat bortom det varande, alla mångfaldiga tings gemensamma essens som inte kan förstås. Essens innebär därmed det varandes gemensamma ursprung vilket inte kan gripas just eftersom det inte finns något som det kan skiljas ifrån. Ett tings essens innebär därför inte dess specificitet, det som skiljer det från allt annat utan tvärtom det som det har gemensamt med allt annat. Människans inre essens, likväl som allt annat skapats essens, är sålunda Guds icke-differens. Eriugena betonar därmed likheten med Gud som människans essens. Följaktligen har han också fler emanationsmetaforer och likhetsmetaforer än blandmetaforer. Därför har han också ständigt blivit anklagad för panteism och att i allt för stor utsträckning betona människans (och naturens) likhet och sammanfallande med Gud.

För att få en idé om Guds essens vänder sig Eriugena till etymologin för det grekiska begreppet för Gud "theos" som det latinska "deus" härstammar ifrån. "Theos" kan enligt Eriugena härledas antingen från verbet "theo", på latin "videre" och på svenska "se", eller från verbet "theo" som Eriugena översätter till "currere" och på svenska betyder "löpa", "springa" eller "strömma" (452B-C). Eriugena menar dock att båda dessa etymologiska möjligheter har korrelerande teologiska innebörder:

- 1) Springandet innebär inte att Gud springer ut ur sig själv utan att han "låter alla saker springa från icke-existens till existens"¹⁷, det vill säga Gud som själva *språnget* och tillika som ur-sprung. Gud är rörelsen själv, men inte en rörelse som kommer "någon annanstans". Gud sätter sig själv i rörelse samtidigt som han är början och mål för denna rörelse. Gud är därmed rörelse i vila och vila i rörelse.

¹⁷ Deus ergo currens dicitur non quia extra se currat, qui semper in se ipso immutabiliter stat, qui omnia implet, sed quia *omnia currere facit ex non existentibus in existentia*. 452C-3B

- 2) Gud som seende följer liknande mönster. Det handlar inte om ett Guds seende av något annat än Gud, utan om seendet självt. Guds skapelse formuleras som att han ser alla ting, men han ser dem inte som utanför sig själv. Detta seende implicerar, liksom springandet, en differens inom en enhet. Han ser, vilket skapar en skillnad mellan seendet och det sedda. Avstånd och differens skapas därigenom inom detsamma (452C – 453B). Eriugena tolkar den bibliska skapelseberättelsen som Guds seende och förenar den med Dionysios ljus- och mörkersymbolik. Han menar därför att ”och Gud skilde ljuset från mörkret” (1. Mos. 1:4) innebär att kunskapen skapades eller skildes ut inom det heliga icke-vetandet, det vill säga från det odifferentierade varat. Genom att skilja ljus från mörker urskiljs tingen, vilka framträder genom deras specifika former och arter, från de ursprungliga principerna. Detta beskrivs dock som en positiv rörelse, Gud bejakar ljuset och vetandet. Seendets omslag från mörker till ljus innebär därmed skapelsen av hela universum. Att göra och se är således inte åtskilda i Gud utan seende, vilja och handling sammanfaller (692D, 693A, 704B).

Både ”springa” och ”se” är verb som utifrån mänskliga förutsättningar implicerar en rörelse från det ena till det andra eller rörelse till skillnad från vila, samt seendet som i samma rörelse separerar och förenar det sedda med den seende. I Gud upphävs dock båda dessa substantiv men själva rörelsen bevaras.

Eriugena menar dock att begreppet Gud inte endast indikerar den gudomliga essensen utan också det sätt som Gud visar sig på för intellektuella och rationella varelser. Dessa Guds självmanifestationer eller teofanier, som han talar om i plural, menar han också vara det som ofta kallas Gud i Bibeln. Dessa manifestationer är inte Guds ogripbara essens utan anpassade efter de mottagande intellektens kapacitet (443B – 446D). Liksom vi inte kan se luften annat än med hjälp av ljus kan vi inte heller se Gud annat än genom intellektuella varelser. För synen är luften aldrig manifesterad i sig själv, på samma sätt kan inte heller den gudomliga essensen manifesteras i sig själv (450A – 450B). Teofanierna är både världen som en Guds självmanifestation, men även specifika, positiva gudsbilder i Bibeln. På vilket sätt skiljer sig då den mångfaldiga världen såsom Guds självmanifestation från Guds självmanifestation som olika gudsbegrepp? Kanske kan vi formulera det som att gudsbegreppen manifesterar det omanifesterbara i det omanifesterbara.

Det vill säga för att kunna uppfattar de mångfaldiga tingen i deras differens från varandra fokuserar vi just på deras differens och ignorerar deras gemensamma ursprung. Positiva namn på Gud vill däremot göra deras gemensamma ursprung självt manifest. Detta gemensamma kan dock, som vi konstaterat ovan, inte manifesteras på något fullständigt sätt just eftersom det är det gemensamma. Det gemensamma, den högsta kategorin, kan inte benämnas med något som har en motsatts eftersom en sådan motsatts skulle innebära att det finns något som bryter sig ur denna gemenskap. De positiva namnen är därmed aldrig tillräckliga. Liksom för Dionysios innebär detta för Eriugena att gudnamnen bär en negation som är ett "hyper", det vill säga en betydelse av "mer än" (460C, 462D). Att Gud är hyperessentiell betyder att:

[...] Gud inte är något av de ting som är utan att han är mer än de ting som är, vad detta vara är, definieras inte på något sätt.¹⁸

Eftersom denna hyperessens inte kan benämnas och är bortom kunskapen kallas den med rätta för "ingenting", men ett ingenting som manifesterar sig, emanerar och omvandlas till en mångfald "någoting". Teofanin är alltså denna omvandling och manifestation av Gud. Det är således korrekt att tänka Gud *bortom* alla specifika essenser, såsom ett transcendent ingenting, men samtidigt korrekt att tänka Gud *i* alla essenser som den oåtkomliga grunden för alla essenser. Eriugena förstår skapelsen ur intet på just detta sätt – världen skapades inte ur "något", det vill säga inte ur någon essens eller substans som finns i naturen. Men eftersom varje urskiljbar essens och substans är skapad ur detta intet bär den också med sig detta intet och har därigenom del av Guds evighet (635A, 675B, 681A).

Teofanier som gudsbilder innebär alltså positiva begrepp för Gud men är som sådana begränsade. Positiva begrepp för Gud är dock mer än metaforer, eftersom alla positiva betydelser samtidigt har sitt ursprung i Gud (480B). Metaforerna har därmed inte någon separat betydelse som kan appliceras på något annat utan de är positiva i kraft av att de har del av Gud genom sitt ursprung i Gud.

Gud såsom "hyper" är således bortom alla kategorier och ingår inte i någon kategori, inte heller kan begrepp som essens, godhet, sanning, visdom med flera prediceras om Gud annat än som metaforer (464A).

¹⁸ *Dicit enim deum non esse aliquod eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo diffinit.* 462D

Liksom metaforerna har sin grund i Gud är Gud förutsättningen för varje kategori. I likhet med de hedniska nyplatonisterna menar Eriugena att varje definition måste ske från en plats som är högre än det som definieras. Detta resulterar också i att varje intellekt, som ständigt definierar, inte kan definieras av sig själv utan endast av det som är över. Inget intellekt utgör därmed sin egen plats utan måste alltid placeras i det som är över det (485B, 486A). Allt varande och skapat är därför beroende av att vara en del av en överordnad kategori. Genom att ta ”plats” i dessa övergripande kategorier skapas det varande. Det vill säga allt varande behöver en plats (locus) i tid och rum. En specifik plats konstitueras genom definitionen av något varande. Plats är således endast de gränser som innesluter ett begrepp (474B). Utan dessa kan ingen skapad essens vara eller vetas. Allt är i tid och rum eftersom det inte bara är, utan är på ett specifikt sätt. Att vara på ett specifikt sätt är att vara i rummet, det vill säga ha sina specifika relationer vilket kringskar tinget på ett speciellt sätt. Att vara i tiden innebär att ha en egen början som formulerar den specifika relationen i rummet (481C – 482A). Platsbegreppet självt fungerar som begripandets gräns genom vilket det som begrips kan begripas. Tid och rum är alltså förutsättningen för varje gräns, varje definition, relation och begränsning (481C-D, 483C). Men skulle vi inte kunna låta oss nöja med universum som en högsta kategori som innefattar alla tider och alla platser? Eriugena menar att så inte är fallet, universums egen totalitet kan endast förstås som en totalitet i kraft av ett ”bortom allting” som definierar allting. Det vill säga för att förstå ”summan av allt” (Det vill säga universum) måste även denna summa ges en plats, kontrasteras mot något och begripas utifrån en högre kategori. En sådan högre kategori kan dock endast vara en negativitet eftersom allt positivt varande ingår i universum. Därför måste Gud, som universums plats, vara utan varje specifik kvalitet och därigenom obegriplig. Definierandets förutsättning är därmed odefinierbarhet – en negativitet, som vi har sett, i formen av ett ”hyper”. Den gudomliga naturen, det enda som är utan plats, kan inte lokaliseras, det vill säga definieras och begränsas, men ger allt annat plats. Eriugena säger därför också att Gud är mätande utan mått (592C-D, 590B, 591B).

De ursprungliga principerna, orsakerna som är skapade och själva skapar, kallar Eriugena för de första formerna, vilka i sin tur är beroende av den formlösa formen som har skapat dem (525A). Även dessa grundläggande orsaker är dock mörka, osynliga och lika en mörk av-

grund. Först när dessa principer emanerar genom arter, individer och tingens skillnader kan de gripas av sinnena och intellektet (551A-C, 558B).

Från människa till Gud

I den kristna skapelsemyten skapas människan sist av allt. Anledningen till detta är enligt Eriugena att människan skapades till att vara den sammanbindande länken mellan den differentierade mångfalden och alltings enhet. Människan sammanför det som i naturen är disparat till en enhet i sig själv (530C). Denna bild av medvetandets funktion är dock inte entydig. Hos Eriugena är det vanligare att differensens uppkomst förstås som sammanbunden med intellektets uppkomst, vilket också har lett till att han vanligen tolkas som idealist.¹⁹ Emanationen ut ur det Ena innebär därmed samma rörelse som intellektets återkomst till det Ena, fast i motsatt riktning. Som vi har sett menar Eriugena att Guds seende skapar alla ting och för dem till existens. Genom seendet separeras det varande från varandra, genom seendet sammanfaller Guds kunskapande akt med hans skapande akt. Det mänskliga intellektet skiljer sig i grund och botten inte från det gudomliga, potentiellt är det detsamma som Guds intellekt. Men i sin otillräckliga dimension erfar människan endast det varandes differens och inte dess gemensamma essens bortom seendet. Det är därför människans uppgift att genom "sophia" åter sammanföra allt.

Att människan är skapad i Guds avbild är centralt för Eriugena och han ger det en avancerad och nyanserad tolkning. Människan skapades först till Guds avbild, som en enhet och därmed utan könsskillnad eftersom Gud, som det Ena, ju ursprungligen inte kan ha en avbild som är tudelad. Han följer ordalydelsen i Bibeltexten: "Och Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne, till man och kvinna skapade han dem." (1. Mos. 1:27) Detta tolkar Eriugena som att människan först skapades som en avbild av det Ena, i likhet med Gud, för att därefter genast skapas i olikhet till Gud. Likheten placerar människan i det hela utan differens, olikheten är pluralitetens ursprung. Gud skapade alltså först singularis och därefter dualitetens två som manifesteras av könsskillnaden. Det är dock signifikant att

¹⁹ Se Dermot Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena – a study of idealism in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989 samt *From Iamblichus to Eriugena*, s. 255, not 239.

denna dualitet är pluralitetens ursprung, genom syndafallets upptäckt av de två skapas förutsättningarna för generationernas mångfald. Människan som Guds avbild är således ambivalent, i det mänskliga en avbild, i könsskillnaden fallet bort från Gud. Syndafallet innebär just att de skapades som två där de före syndafallet var en. Syndafallet är en Guds andra skapelse av människan och innebär, i kontrast till den traditionella uppfattningen, inte människans uppror mot Gud (532B, 794C-795C, 799A-B, 834A ff). Eriugena associerar på klassiskt manér mannen med det förenande medvetandet och kvinnan med mångfalden av sinnen och sinnenas mångfaldigande (838D). Eftersom människans likhet med Gud består är hon dock fortfarande delvis utan den sexuella uppdelningen, uppdelningen finns endast i kroppen och är därmed sekundär (541A). Människans själ är således en bild av Guds enhet, bortom sexuell, kroppslig differentiering.

I själen, som Guds avbild, kan vi dock inte skilja på dess natur och denna naturs rörelse, istället är det dess natur att röra sig, men liksom Guds rörelse är det en rörelse i vila och vila i rörelse. Detta innebär att den har ett stabilt, kontinuerligt moment, men denna kontinuitet är i sig en rörelse, eller snarare ett flertal rörelser. Varje rörelse bestäms av det som den rör sig mot, det den är riktad mot. Eftersom det finns tre mål den kan rikta sig emot, tre delar av naturen, har själen tre olika rörelser:

- 1) Själens primära essens är dess rörelse mot Gud, det vill säga det oskapade skapande och det oskapade icke-skapande. Denna rörelse kallas intellektet (intellectus). Intellektet rör sig mot Gud bortom varje natur och bortom varje kunskap, men som sådan rör den sig också mot den mänskliga naturens essens som, som vi har sett, har sin hemvist just i den formlösa form som skapar varje specifik form. Denna första rörelse är enkel och kan inte tolkas, det vill säga det finns ingen kunskap i denna rörelse eftersom den leder till den ovetbara Guden.
- 2) Den andra rörelsen är förnuft (ratio) eller handlingskraft (virtus) den riktar sig emot tingens principer och kraft och kommer därför efter Gud. Denna rörelse definierar den ovetbara Guden som allts orsak. Det naturliga förnuftets vetenskap formar alla ting och föds av den första rörelsen. Denna rörelse är därmed de formulerade orsakerna men den är också självförståelse eftersom intellektet i sig självt är ovetbart men blir manifesterat både för sig självt och för andra genom förnuftet.

- 3) Den tredje rörelsen slutligen är riktad mot sinneserfarenheten, den är den nedersta rörelsen i själen eftersom den handlar om orsakernas effekter. Eriugena menar att denna rörelse är sammansatt och att människan genom den kommer i kontakt med det som finns utanför det individuella vetandet genom vissa former i henne själv. Det som den är en sammansättning av är dock inte ett yttre ting och inre sinnesorgan (som vi idag vanligen tänker oss) utan en sammansättning av sinnenas erfarenheter och deras källa som förnuftet erfar. Det människan vet om Gud förblir alltid en enhet, det hon vet genom förnuftet består även det i ett uniformt modus men genom sinnena uppstår en verklig mångfald. I förnuftet förblir alla essenser en, men dessa delas upp i en mångfald essenser genom sinnena (570B-C, 572C-573B, 577B, 578A-C). Förnuftet är därmed förutsättningen för sinnena, medan intellektet är förutsättningen för förnuftet.

Alla dessa tre rörelser är motiverade av sökandet efter det högsta goda, efter Gud som är rörelsens källa och mål. Men genom denna tredelning är människan också en bild av Guds treenighet, den formlösa fadern, sonens kraft och andens handling. Men det är inte tre olika delar av människans själ utan snarare tre olika perspektiv, tre olika sätt att se samma helhet. Själens essentiella vara är dess egen rörelse, det innebär också att den av naturen är enkel och odelad, hon differentieras endast genom rörelsernas skillnader. Själens är därmed helt liv, helt medvetande, helt förnuft, helt sinne och helt minne. Såsom hel ger själen liv, näring och kontinuitet till kroppen. De många olika namnen beror på vad själen riktar sig mot, vilken rörelse det är vi försöker förstå. Därför är de många namnen resultatet av det diversifierade ljuset, av Guds seende. På samma sätt som själens aspekter inte kan delas upp i olika delar kan inte heller Gud delas upp i en del som är i tingen och en del bortom tingen. Tvärtom är Gud helt och hållet i tingen och helt och hållet bortom tingen beroende på hur vi ser (568A, 574B, 754B-D, 759B). Det vi kan veta är alltså rörelserna, eller snarare det som rörelserna producerar. Människans egna inre essens kan därmed inte förstås utan endast dess manifestationer kan förstås. Att människans inre essens är bortom differens leder till en strukturlikhet mellan Gud och människa:

Ty, liksom det inte är möjligt att finna ut vad orsaken till allt är i sig, varken av den själv eller av något annat, utan den på något sätt kom-

mer fram genom sina teofanier, så kan inte heller intellektet – som ständigt kretsar runt den och som är skapad till dess bild och fullständigt lik – veta vad det självt är varken genom sig själv eller något annat, utan det börjar framträda i rationaliteten som föds ur det [intellektet].²⁰

Varken intellektet eller Gud visar sig alltså i sig själva utan endast genom att speglas i sina manifestationer: rationalitet eller teofanier. Denna struktur innebär alltså att det inte endast är människan som speglar Gud, utan människan speglar också sig själv. Människan är Guds spegelbild i så hög utsträckning att hon inte endast är en enkel bild av Gud, utan även i sig själv bär samma spegling som Gud bär i sig genom sin manifestation i människan. Gud manifesterar sig i människan, människans intellekt manifesterar sig i rationaliteten, rationaliteten manifesterar sig i det sinnliga och i det kroppsliga. Eriugena säger också att treenigheten visar sig i den mänskliga själens rörelser som i en spegel. Här blir en speglingens dubbla natur tydlig; själen visar treenigheten som i en kristallklar spegel, men samtidigt är Gud bortom varje skapelse och ovetbar för varje intellekt. Spegeln visar och döljer:

[Treenigheten] manifesterar sig helt klart liksom i en spegel gjord till dess avbild för de som troget söker den. Och fastän den [treenigheten] är fjärran från allt skapat och okänt för varje intellekt, renar den genom sin bild och likhet – som är känd och begriplig för intellektuella ögon, och liksom hämtar fram sig själv såsom närvarande – den spegel i vilken den reflekteras, så att den essentiella godheten i tre substanser ger ett helt klart återsken i denna. Denna enhet och treenighet skulle inte visa sig i sig själv och genom sig själv, om den i sin avbild inte präglade spår av vetenskap om den, eftersom den undflyr varje intellekt genom sin klarhets utmärkta oändlighet.²¹

²⁰ *Nam quemadmodum causa omnium per se ipsam nec a se ipsa nec ab aliquo inveniri potest quid sit, in suis vero theophaniis quodam modo cognoscitur, ita intellectus qui semper circa eum volvitur et ad eius imaginem omnino similem conditus est nec a se ipso nec ab aliquo intelligi potest quid sit, in ratione autem quae de ipso nascitur incipit apparere. 577B-C*

²¹ *Intuere itaque acieque mentis tota ambiguitatis caligine depulsa cognosce quam clare quam expresse divinae bonitatis substantialis trinitas in motibus humanae animae recte eos intuentibus arridet seque ipsam pie quaerentibus se veluti in quodam proprio speculo ad imaginem suam facto limpidissime manifestat et cum sit ab omni creatura remota omnique intellectui incognita per imaginem suam et similitudinem veluti cognitam et comprehensibilem intellectualibus (oculis) ac veluti praesentem seipsam depromit (ultroque specillam in qua relucet purificat ut in ea clarissime resplescat una essentialis bonitas in tribus substantiis, quae unitas et trinitas in se ipsa per se*

Den oskapade Guden och allt som kan vetas om denne vets därmed genom dess spegelbild. Bilden präglas av en före-bild som inte själv först och främst är någon bild utan snarare intet. Bilderna är bilder av intet. Ett intet som visar sig genom att prägla människan som ett uttryck, ett avtryck som samtidigt är en avbild och en omkastning av det som präglar. Eftersom varje kunskap kräver definition och Gud inte kan definieras finns det ”inget” att veta om Gud. Gud är det oändliga och som sådan bortom varje ting, till och med bortom distinktionen mellan ändligt och oändligt (585B, 587B).

Gud vet alltså inte själv vad han är eftersom han inte är ett ”vad”, då ju han på något sätt är obegriplig både för sig själv och för varje intellekt,²² [...] För där ett ”vad” upptäcks där upptäcks genast också ett ”hur mycket” och ”hurdan”; men där det inte finns något ”vad” där är det omöjligt att finna ett ”hur mycket” eller ”hurdan”.²³

Guds brist på ”vad”, på kvalitativa och kvantitativa bestämningar innebär att Gud inte heller kan veta sig själv. Om Gud kan vi, liksom Gud själv, endast veta *att* det är, inte *vad* det är. Detta är dock inte ett tillkortakommande utan visar att icke-vetandet, eller hyper-vetandet, har ett högre värde än varje vetande som bygger på differens. Denna okunskap är en ”obeskrivlig förståelse” (593 C-D). Eriugena menar därför att de verkligt visa människorna förstår att Gud inte är någon av de saker som är inom naturen, utan att han transcenderar dem alla och de visas okunskap är därför sann vishet.

[...] genom att inte känna honom [i.e. Gud] i det som finns, känner de honom bättre över både det som finns och det som inte finns.²⁴

Detta icke-vetande är högre eftersom icke-vetandets prisande av Gud ligger närmare Gud och är mer sant gentemot Gud. Det är därför en

ipsam non appareret quia omnem intellectum effugit eximia suae claritatis infinitate nisi in sua imagine vestigia cognitionis suae imprimeret. 579A-B

²² *Deus itaque nescit se quid est quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui,* 589B

²³ *Nam ubi invenitur quid ibi confestim quantum et quale, ubi vero non est quid ibi quantum et quale impossibile est reperiri.* 591B-C

²⁴ *Sicut enim qui recto ratiocinandi itinere investigant in nullo eorum quae in naturarum continentur ipsum intelligere possunt sed supra omnia sublimatum cognoscunt ac per hoc eorum ignorantia vera est sapientia et nesciendo eum in his quae sunt melius eum sciunt super omnia quae sunt et quae non sunt,* 597D-598A

större visdom att inte veta än att veta den natur om vilken okunskap är den sanna visdomen. Om Gud vore känd skulle ”den” vara känd som något, det vill säga vara begränsad av en definition och därmed upphöra att vara ett komplett uttryck av Gud. Detta gäller även för Gud, även hans högsta vetande är ett icke-vetande (771C-D). Men även detta återspeglas hos människan som också hon både kan veta sig själv och inte veta sig själv:

För det mänskliga medvetandet känner sig själv och känner samtidigt inte sig själv. För det vet att det är, men inte vad det är. Och såsom vi har lärt i de tidigare böckerna är det genom detta som det mest tydligt visas att Guds bild finns i människan.²⁵

Eriugena utvecklar på detta sätt ytterligare en likhet mellan Gud och dess spegelbild. Som tidigare konstaterat kan de lägre nivåerna endast förstås genom de högre. Människans intellekt är alltså hennes högsta förmåga, det i själen som rör sig mot det högsta ovetbara varat. Intellektet kan därför inte veta vilken dess egen essens är, det vet *att* det är men inte *vad* det är. Det vill säga det vet att det är skapat men inte hur eller av vilken substans det består. Själen har dock förmågan att skapa en bild av sig själv, av sitt eget icke-vetande, och denna bild är kroppen som kan manifesteras de rörelser själen initierat. Även i detta icke-vetande, med dess manifestation, speglar människan alltså Gud. Att närma sig icke-vetandet innebär därmed att närma sig sitt eget medvetande likväl som att närma sig Gud. Människan är endast sin förståelse av sig själv, hennes substans är hennes begrepp om sig själv i sig själv. Eriugena menar därför att vi istället för att med Paulus fråga oss vem som har förstått Gud, bör fråga oss vem som har förstått sitt eget medvetande. Medvetandet som är det enkla, men som på något sätt omvandlas till en mångfald, det vill säga som i sig bär sinnesintryckens mångfald och därigenom skapar en enhet. Den centrala frågan, om Gud likväl som om människan, är således hur det enkla samtidigt kan vara en mångfald (788C). På grund av denna parallellism innebär att känna sig själv också att känna Gud, eller kanske snarare vice versa, att känna Gud är att känna sig själv.

²⁵ *Humana siquidem mens et seipsam novit et seipsam non novit. Novit quidem quia est, non autem novit quid est. Ac per hoc, ut in prioribus libris docvimus, maxime imago dei esse in homine docetur. 771B*

Och medvetandet, i vilket själens hela dygd består, är gjord som Guds avbild och som en spegelbild av det högsta goda, då ju den gudomliga essensens obegripliga form på ett outtryckbart och obegripligt sätt reflekteras i den.²⁶

Själén är alltså Guds spegelbild, i den kan det obegripliga visas upp. Kristus spelar här en speciell roll, då Kristus av Eriugena beskrivs som den perfekta mänskliga naturen, en åsikt som senare dömdes som kättersk.²⁷ Den mänskliga naturen såsom en perfekt spegling av Gud är Kristus, en spegling vi alla bär på som vår egen potentialitet och som därmed är möjlig att uppfylla. Kristus perfektion består i att människans fyra delar, intellekt, själ (förnuft), sinnen och kropp, inte är åtskilda utan förenade (541B-D). Manifestationerna innebär den högsta likhet mellan själ och Gud, men samtidigt med denna likhet finns en högsta olikhet. Människan är kroppslig, ändlig, förgänglig och föränderlig där Gud är okroppslig, evig, oförgänglig och oföränderlig. Människan är inte endast sin eviga essens utan även sin ändliga manifestation. Människan kan inte vara identisk med Gud eftersom de då borde ha samma namn, men inte heller kan de vara helt skilda eftersom människan i så fall inte kunde vara Guds avbild (794A-C). Eriugenas betonar dock människans likhet med Gud på ett sätt som gör att hans filosofi på denna punkt skulle kunna förstås som en modifiering av Dionysios Areopagitas ”similtudo, maior dissimiltudo”²⁸ till ”dissimiltudo, maior similtudo”. Människan såsom sin manifestation är motsatt Gud, men hon är också motsatt sig själv. I människan liksom i Gud finns en spegelvändning eller invertering där det obegripliga blir begripligt och det Ena blir mångfald. Genom denna spegelvändning i sig själv speglar dock människan Gud på ett perfekt sätt. Människan är en spegelbild av Gud, hon speglar inte endast Guds treenighet utan även Guds egen inre spegling. I den positiva teologin, de många positiva namnen på Gud, liksom i hennes speglingar av världen speglar hon Gud vidare.

Låt oss för ett ögonblick stanna upp och reflektera över spegelbilden som fenomen. I Bibeln kommer det antagligen mest använda citatet som nämner spegelbilder från Korintierbrevet, där Paulus skriver att ”[ä]nnu ser vi en gåtfull spegel; då skall vi se ansikte mot ansikte.”

²⁶ *Et animus quidem, in quo tota animae virtus constat, ad imaginem dei factus, et summi boni speculum, quoniam in eo divinae essentiae incomprehensibilis forma ineffabili et incomprehensibili modo resultat.* 790C.

²⁷ *Se The philosophy of John Scottus Eriugena*, s. 137 f.

²⁸ Dionysius Areopagita, 916A.

(Kor 13:12) Här uttrycker spegelbilden en distans som en gång ska upphöra. (Även Eriugena refererar till detta ställe, se 926C.) Detta ligger också i linje med den kristna betoningen av avståndet mellan Gud och människa. Men som vi har sett uttrycker spegelbildsförhållandet mellan människa och Gud också närheten mellan de två. Denna karaktär av närhet kanske blir tydligare om vi jämför spegelbilden med en avbild av till exempel en staty. En sådan avbild kan frysa ett ögonblick och framställa det såsom rumsligt åtskilt, det vill säga rumsligt separerat från sin förebild. Spegelbilden skiljer sig från statyn på ett flertal punkter, dels är den i ständig kontakt med sin urbild, det vill säga i kontrast till statyns frysta ögonblick följer den ständigt och exakt sin förebilds rörelser och behåller på så sätt en ständig processuell kontakt mellan förebild och avbild. Denna processuella närhet är en central del av själva speglingen. För vi måste komma ihåg att det här är speglingen själv som står i centrum och inte de medium som vi till vardags uppfattar speglingar igenom, det vill säga vattenytan, metallplattan eller den moderna spegeln. Inte heller kan vi förstå det något som speglas i mediet som nödvändigt för det ursprungliga fenomenet. Tvärtom, medier och konkreta förebilder som förutsättningar för speglingarna kan den nyplatoniska traditionen inte tillåta, vi bör därför begränsa spegelbildsmetaforen till *speglingen själv* och sätta såväl förebild som reflekterande medium inom parentes. För Eriugena är det speglingens rörelse som är central – vi måste komma ihåg att Eriugena definierar såväl Gud som människa i verbform: Gud som springandet och seendet, människan som sina tre rörelser. Som vi såg upphävs också det substantiverade subjektet och objektet i definitionen av Gud som seende, istället är Gud seendets rörelse vilket är det som skapar alla ting. Om vi förstår speglingen själv som primär kan vi se förebilden, mediet och avbilden som sekundära produkter, stelnade substantiv ur en primär rörelse. Speglingen utgör då en parallell till Eriugenas beskrivning av Gud som seende eller springande.

Det är också rörelsen och därmed spegelbildens processuella närhet som utgör förutsättningen för spegelbildens invertering, det vill säga för spegelvändningen varigenom höger blir vänster och vänster blir höger. Spegelbildens närhet utgör också dess distans, nära är inte det samma som identiskt. Denna närhet innebär en total omkastning. I detta sammanhang kan det också vara intressant att påminna sig om att vi aldrig har sett vårt eget ansikte annat än spegelvänt, det som är oss närmast är mest oåtkomligt för vårt seende. Eriugena använder sig

också av avtrycket (imprimo, se till exempel 579B) för att uttrycka denna invertering. Avtrycket som likt ett fotavtryck är en närvaro av en frånvaro. På samma sätt menar Eriugena att det gudomliga sätter det mänskliga vetandet som sitt avtryck. Gud är således ut- och invändningen av sig själv, inte endast en extrem ovetbarhet utan i samma utsträckning sina manifestationer. I modern terminologi uttrycks ofta spegelbildens spegelvändning som en samtidig immanens och transcendens. Mer intressant är det kanske att förstå speglingen som ”transcendere”, den rörelse som innebär att något går ut ur sig självt utan att lämna sig självt.

Några receptioner av Eriugena

Eriugena influerade den ortodoxa och skolastiska traditionen, men än mer påverkade han kättare och mystiker. Århundradena efter Eriugenas död levde hans texter vidare i vissa lokala miljöer och under denna period ansågs Eriugena vara en del av den klassiska latinska traditionen vars inflytande främst bestod i att han bidrog med flertalet tekniska termer och förklaringar, samt sammanställde ett grekiskt–latinskt lexikon. Hans spekulativa filosofi missförstods eller ignorerades.²⁹ På 1000-talet fångade Anselm av Canterbury upp och förde vidare delar av hans spekulativa filosofi.³⁰ 1100-talet innebar intellektuell förnyelse och det är också under denna period som Eriugenas inflytande får sin specifika karaktär.

Under 1100- och 1200-talen inspirerades flera kätterska rörelser av Eriugena och texten fördömdes därför 1225.³¹ Sedan Thomas av Aquino har den skolastiska traditionen förstått Eriugena som en i huvudsak kättersk tänkare.³² Men parallellt med denna ortodoxa läsning har han också levt vidare i den nyplatonska mystiska traditionen, en tradition som ständigt på nytt påverkat filosofin. Bland de som påverkades av

²⁹ *The philosophy of John Scottus Eriugena*, s. 271 f.

³⁰ För några parallella filosofiska idéer hos Eriugenas och Anselm, se Giulio d’Onofrio, ”Die Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas in den hochmittelalterlichen Schulen (9.-11. Jh.)” ur *Eriugena Redivivus – Zur Wirkensgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, s. 47-76, utg. Werner Beierwaltes, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1987, s. 74 f.

³¹ Se *The philosophy of John Scottus Eriugena*, s. 83 f, 87.

³² Se Dominic J. O’Meara, ”Eriugena and Aquinas on the Beatific Vision” ur *Eriugena Redivivus – Zur Wirkensgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, s. 224-236, utg. Werner Beierwaltes, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1987.

Periphyseon finns Hildegard av Bingen (1098-1179) och Meister Eckhardt (1260-1329) som vi vet hade kunskap om flera av Eriugenas verk. Nicolas Cusanus (1401-1464) är dock antagligen den tänkare som bäst kände till Eriugenas verk, han hade ett exemplar av *Periphyseon* under en tid då den endast fanns i nio exemplar.³³ Cusanus terminologi är också i hög utsträckning utvecklade under påverkan av Eriugena, vilket visar sig i till exempel begreppen ”motsatsernas sammanfallande” (*coincidentia oppositorum*) och ”heligt icke-vetande”.³⁴ Även den tyska idealismen har en uttalad påverkan från Eriugena. Hegel menade att Eriugena på grund av hans argumenterande, rationalistiska inställning påbörjade den skolastiska filosofin. Men eftersom denna argumenterande metod samtidigt innebär att han inte först och främst bygger på Bibeln menar Hegel att han inte i egentlig betydelse hör till den skolastiska traditionen. Hegel sa därför att Eriugena ”var den förste med vilken en sann filosofi tog sin början”.³⁵ Eriugena menade att sanna auktoriteter blir auktoriteter eftersom de med förnuftet har upptäckt sanningar och traderat dessa vidare (513B-C). Han utgör därmed en viktig länk mellan grekisk nyplatonism och rationalistisk filosofi, till exempel Spinoza och Descartes.³⁶ Men som vi har sett stannar Eriugena inte vid denna rationalism utan söker uttrycka rationalitetens ogripbara grund vilket är anledningen till hans inflytande inom den mystiska traditionen.

När den mystiska, ”alternativa” traditionen ska återberättas glömmar de flesta filosofihistoriker bort att den under medeltiden i stor utsträckning bars vidare av kvinnliga författare. Hildegard av Bingen uppvisar, som tidigare påpekat, ett inflytande av Eriugena och hon lästes i sin tur vidare av beginer som Mechthild von Magdeburg och Hadewijch av Antwerpen. Denna tradition påverkade i sin tur bland andra Meister Eckhardt.³⁷ Hos dessa tänkare återfinns vi också återkommande den centrala paradoxen av spegelbildens spegelvändning.

³³ *The philosophy of John Scottus Eriugena*, s. 274.

³⁴ Se Werner Beierwaltes, ”Eriugena und Cusanus”, ur *Eriugena Redivivus – Zur Wirkensgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, s. 311-343, utg. Werner Beierwaltes, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1987.

³⁵ Georg Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 551 ff.

³⁶ *The philosophy of John Scottus Eriugena*, s. 283.

³⁷ För Mechthild von Magdeburgs och Margerete Porettes inflytande på Eckhardt se Amy Hollywood, *The Soul as Virgin Wife – Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhardt*, Notre Dame och London, University of Notre Dame Press, 1995.

För att undersöka några sätt som spegelbilden tematiskt utvecklades på ska vi göra tre korta nedslag i den mystiska traditionen. I tur och ordning undersöker vi därför några spegelbildsmetaforer hos Hildegard av Bingen, Ibn Tufail och Meister Eckhardt.

Det finns inga definitiva bevis för att Hildegard av Bingen läste Eriugenas texter, men i hennes texter finns flera teman som uppvisar starka likheter med Eriugenas *Periphyseon*.³⁸ Ett tema hos Hildegard av Bingen som relaterar till Eriugena är att i hennes texter är spegelbilden en central metafor för tron. Denna metafor kan relateras till relationen mellan intellektet och rationaliteten. Tron relaterar till det som inte kan vetas direkt utan som endast kan vetas genom att förmedlas eller manifesteras i ett annat medium eller modus. Hildegard uttrycker detta i en central bild, när själen påminner sig om att den är skapad ur Gud och troende skådar Gud: ”såsom en människa betraktar sitt ansikte i en spegel, så som det väl ser ut.”³⁹ Det vill säga liksom människan aldrig kan se sitt eget ansikte annat än medierat via till exempel en spegel, kan hon inte heller se Gud annat än medierad. Tron uttrycker detta minne av ett ursprung som är närvarande som en frånvaro. Hildegard utvecklar Eriugenas kritik av en okritisk förståelse av rationaliteten genom att lyfta fram ratios ogripbara grund. Hon menar att det obegripliga fenomenet av Guds självgivande i människoblivandet ytterst inte kan förklaras rationellt utan endast belysas genom spegelanalogin.⁴⁰ Även Hildegard använder sig av den nyplatoniska emanationsläran och ger spegelbilden en central roll i denna: genom minnet är vi kvar i Gud, genom inkarnationen emanerar Gud ut ur sig själv, genom det heligas spegel har vi en föraning om återvändandet. Hildegard utvecklar därmed de nyplatoniska temana och utvecklar trosbegreppet inom dessa. Liksom Eriugena ser hon ingen motsättning mel-

³⁸ För en diskussion om Eriugenas inflytande över Hildegard, se Christel Meier, ”Über die Eriugena-Rezeption bei Hildegard von Bingen” ur *Eriugena Redivivus – Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, s. 89-141, utg. Werner Beierwaltes, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1987. Meiers argument för Eriugenas inflytande över Hildegard är centrerad just kring ljus- och spegelbildsmetaforer.

³⁹ *sicut et homo faciem suam in speculo considerat, quomodo formata sit*, citerat ur Margot Schmidt, ”Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens – Speculum als Symbol des Transcendenten”, s. 95-157, ur *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*, utg. Anton Ph. Brück, Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1979, s. 106, Hildegard, *Liber divinorum operum simplicis hominis*, III, 6n. (Jag har här följt Schmidts bibehållning av konjunktivet i bisatsen.)

⁴⁰ *Ibid.*, s. 136.

lan tro och förnuft, utan de är ömsesidigt förbundna.⁴¹ Hos Hildegard representerar spegelbilden framförallt distansen till Gud, spegelvändningens olikhet. Enligt denna logik är vetandet trons spegelbild liksom "intellekt" hos Eriugena speglas i "ratio". Tron benämner därmed relationen till det dolda i förnuftet. Bilderna hör till förnuftet eftersom urbilden aldrig kan presenteras annat än genom sina spegelbilder (teofanier). Vi kan alltså se hur Hildegard utvecklar en tråd från Eriugena som har tolkats på olika sätt. Eriugena menar att det är med hjälp av förnuftet (ratio) vi kan närma oss Gud. Denna tanke har levt vidare som insikten att det är med hjälp av rationaliteten vi kommer närmast och bäst förstår världen, Gud och oss själva. Denna tanke om förnuftets överhöghet har ett starkt fäste i den västerländska tanketraditionen även i den sekulariserade tidsåldern. I kontrast till denna tolkning av Eriugena kan vi förstå Hildegards tänkande som en betoning av den samtidigt motsatta rörelsen: intellektet som är rationalitetens grund är ett intellekt som likt Gud inte kan förstås, istället är grunden en avgrund, seendets icke-seende och differensens odifferentierade ursprung.

En helt annan aspekt av bild- och spegelbildsbegreppen, kanske den litterärt vackraste, kan vi finna hos Ibn Tufail (1108/10-1185/6). Han var en spansk sufisk tänkare som var lärare till Ibn Rushd (Averroes) och som visar hur sammanvävda den kristna mystiken och den muslimska sufismen är. Han menar att mystikern för att närma sig Gud måste förhålla sig till det skapades "bildvara" och genom bilderna försöka nå utöver dem, till deras bildlösa urbild. Spegelbilderna visar sig här vara långt mer komplicerade än en enkel spegelbild av en urbild. Istället framträder en serie av speglingar. Sådana serier av speglingar såg vi ovan hos Plotinos vilka även fördes vidare genom Dionysios hierarkier till Eriugena (631A ff). Ibn Tufails huvudperson Hayy ibn Yaqzan beskriver hur själen försöker återvända till sitt ursprung genom att förbjuda varje bild som dyker upp. Genom denna meditativa teknik når själen en total förening med Gud och en upplevelse av total annihilation, absorption och enhet. Detta stadium kan överhuvudtaget inte beskrivas vilket också gör de beskrivande begreppen "annihilation", "absorption" och "enhet" till icke-begrepp. Orden kommer dock tillbaka steg för steg på vägen tillbaka genom att en serie spegelbilder vecklar ut sig för honom. Den första speglingen han såg var:

⁴¹ Ibid., s. 153.

varken identisk med Sanningen och den Enda eller med sfären själv men inte avskild ifrån någotdera – såsom solens avbild i en putsad spegel varken är sol eller spegel och ändå bådadera.

Han beskriver vidare hur han nedanför i fixstjärnornas sfär såg ett annat immateriellt väsen:

varken identiskt med Sanningen och den Ende eller med den hösta sfären, och inte ens med sig självt, och ändå är det inte något annat än detta. Det var som om solens avbild i en spegel, återkastad från en annan spegel vänd mot solen.

Därunder Saturnus avspegling, även den:

skild från materian och varken densamma som eller annan än de väsen han hade sett – den var så att säga återspeglings av återspeglings av solens återspeglings [...] I varje sfär såg han på detta sätt ett transcendent, immateriellt subjekt som varken var identiskt med eller annat än de som fanns högre upp, likt solens avbild reflekterad från spegel till spegel i sfärernas neråtgående ordning. [...] Det var som om solens avbild lyste på böljande vatten från den sista i raden av speglar, reflekterade hela vägen ner från den första som vette direkt mot solen. Plötsligt fick han syn på sig själv som ett kroppslöst subjekt. Om det vore tillåtet att skilja ut individer ur de sjuttiotusen ansiktenas enda identitet skulle jag säga att han var ett av dem. Om det inte vore för att hans väsen ursprungligen var skapat skulle jag säga att de var han. Och om hans jag inte hade fått individualitet vid sin skapelse genom en kropp skulle jag säga att det aldrig hade blivit till. Därifrån såg han andra jag som sitt eget, oändligt antal och ändå ett.⁴²

I varje steg i hierarkin möter vi en spegelbilds återsken men med en diskrepans. Världen som spegelbilder av spegelbilder innebär en upprepning med en skillnad. Speglingar som slutligen visar honom själv som en av dessa speglingar. Hans ”spegelvara” är grunden till att han samtidigt är *ett* själv och inte separerad, både ändlig och oändlig. Jaget är därmed även här dubbelt – identitet, namngivning och individualitet är den ena sidan som inte helt kan negeras, men inte heller helt bejakas om en sådan bejakning samtidigt innebär en negering av denna individualitets beroende av icke-varat som är identiteten genom speglingsarna.

⁴² Ibn Tufail, *Hayy ibn Yaqzan – Den självlärde filosofen*, övers. Öjevind Lång, Furu-lund: Alhambra, 2001, s. 84 ff.

I det totala sammanfallet av den egna essensen och sanningens essens finns det inte heller något utrymme för ord eller någon annan typ av differens, endast här finns det inte heller bild. I rörelsen från detta sammanfallande ”ser” ”han” dock hur differens och åtskillnad uppkommer. Det är i beskrivningen av denna uppkomst som bild och framförallt spegelbild är centrala moment. Spegelbildens funktion är att varken vara detsamma, men inte heller något annat.

Vägen tillbaka till Gud går därmed genom att ta bort bilder. Som vi har sett hos Eriugena kan de kunskapande bilderna endast finnas om det mångfaldiga och inte om det Ena. Meister Eckhardt utvecklar denna tanketradition genom att diskutera hur kunskapsförmågan kan inverkas och sluta avbilda det varande för att istället avbilda källan. Just eftersom vi är en spegelbild av det oändliga kan vi ha kunskap om allt varande och samtidigt garantera vår relation till det oändliga, hypervarat. Såsom bild är vi ändliga eftersom en bild har form och därmed kan definieras. Såsom bild är vi oändliga eftersom en bild avbildar något annat och därigenom pekar bortom sig självt. Meister Eckhardt menar att det första steget i människans försök att närma sig Gud är att avbilda Gud i enlighet med de berättelser vi har. Detta är den symboliska teologin som är bristfällig eftersom varje bild av Gud är otillräcklig. För att närma sig det gudomliga bör vi därför inte avbilda Gud utan avbilda oss, det vill säga ta bort varje bild. Detta är den negativa teologins rörelse, likt en mästare skär ut en bild ur trä eller sten så för han inte bilden in i träet utan tar istället bort flisor så att bilden blir synlig, det vill säga mästaren ger inte utan tar. Det innebär att människan måste gå ut ur varje bild och därmed även ut ur sig själv eftersom även hennes kunskap om sig själv är en bild. Av-bildningen innebär dock i samma steg en överbildning. Detta ”över” bör nog först och främst förstås som ett ”hyper”. Meister Eckhardts tanke kan därmed sammanfattas som att vårt ”avbildningsvara” aldrig kan nå genom att avbilda det vi avbildar, istället måste vi av-bildas för att kunna nå hyperbildning.⁴³

Hos Eriugena möter vi aldrig någon uppmaning att kasta av oss teofanierna, tvärtom är det genom att se det Ena i mångfalden filosofen kan närma sig Gud. Även den mystiska traditionen i Eriugenas efterföljd bör nog läsas på detta sätt: att se det ogripbara Ena i allting. Hyperbildningen innebär i så fall snarare att försöka intensifiera spegling-

⁴³ Meister Eckhardt, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich: Diogenes, 1979, s. 142 ff.

en själv, utan att fästa allt för mycket uppmärksamhet på speglingens två objektifierade poler.

Slutreflektion: Västerländsk filosofi – det Enas paradigm?

Filosofier har alltsedan Nietzsche kritiserat den västerländska metafysiska traditionen för att försöka föra in allt i ett allomfattande system. En av dessa kritiker är Emanuel Levinas som menar att det västerländska tänkandet lyder under det Enas paradigm. Han härleder denna tendens till nyplatonismen och Plotinus vilka, som vi har sett, för tillbaka all differens till det Ena. Levinas påpekar i nyplatonikernas efterföljd att redan intellektualiseringen av det Ena innebär en mångfald eftersom det innebär en separation mellan vetandet och vetandets objekt. Att försöka erfa eller tänka enheten är därmed en omöjlighet. Levinas konstaterar också att en nostalgi eller hemlängtan kvarstår, som om det Ena fortfarande kändes i kunskapens brist, något vi kan förstå som Levinas formulering för kvarblivandet och återvändandet som fortsätter att binda oss till det Ena. Intelligenen är således bunden till det Ena såsom dess negering, såsom det som den inte kan tänka. Vetandet, menar Levinas, är därmed det som inte är transcendent, utan det närvarande. Levinas påpekar att det västerländska filosofiska paradigmet, som drar en skarp gräns mellan det närvarande som vi har kunskap om och det transcendentia som vi inte kan veta något om, härstammar härifrån. Därigenom har också en förberedelse skett som innebär att det transcendentia helt kan tas bort i ett andra steg, samtidigt som det Ena behålls såsom systematikens enhet. Det Ena profaniseras därmed som metafysiken eller vetenskapens enhet. Från Plotinos härstammar därmed ett nostalgiskt begär efter enhet som den västerländska traditionen gång på annan försöker nå. Den västerländska filosofins grundläggande problem är således enligt Levinas att den ständigt försöker föra tillbaka allt till Samma.⁴⁴

Enligt Eriugena speglar vårt tänkande det Enas enhet. Precis som Levinas påpekar återges det Enas enhet i rationalitetens systematiska enhet av det samma. Denna nyplatoniska bild har också mycket riktigt levt vidare i den västerländska metafysiska historien. Men det som glöms bort är att det Ena inte är det Samma. Det som skiljer det Ena från det Samma är just *speglingen*. Den systematiska enheten inverte-

⁴⁴ Emmanuel Levinas, "Philosophy and Transcendence", ur *Alterity and Transcendence*, London: The Athlone Press, 1999, s. 6 ff.

rar och förmedlar samtidigt det Ena. Men Levinas gör sig blind för nyplatonismens och Eriugenas andra arv, spegelbildens spegelvändning, som främst levde vidare i de mystiska och kätterska traditionerna och som fortsatte att påverka historien om än ofta inom en undanskymd eller alternativ tradition. Han lierar sig därmed med den ortodoxa traditionen i sin tolkning av nyplatonismen istället för att lyfta fram och bejaka de sidor av det nyplatoniska arvet som kanske i högre grad kan berika filosofin i dess självkritik idag.

I den ortodoxa traditionen blev, som Levinas konstaterar, spegelbildens invertering, Guds transcendens, något yttre för människan som därmed kunde tas bort i ett andra steg. Det Enas invertering separerades från det Samma och glömdes bort. I kontrast till denna tradition kan vi lyfta fram Eriugena och spegelbildens spegelvändning som innebär att det Ena aldrig kan tänkas i sig (eftersom tänkandet redan implicerar differens), men vilket inte innebär att det Ena inte spelar någon roll för tänkandet eller att tänkandet inte ständigt måste relatera till sina egna gränser. Människan som inverteringen av Guds transcendens och det radikalt andra, det vill säga Levinas eget tema, blir därmed centrala filosofiska teman. Men i denna tradition är denna radikala annanhet inte ett yttre för henne själv utan hennes egna innersta essens, en annanhet i hjärtat av det Ena självt. Den radikala alteritet som blir aktuell här är därmed inte främst den andres annanhet utan sammanfallet av annanhet och identitet i det egna. Det innebär att människans vetande aldrig kan reducera allt till samma utan måste försöka tänka två diametralt motsatta samtidigt. I den nyplatoniska traditionen kan vi alltså finna grunden för att tänka under det sammans paradig, men här finns också dess motsatts, försöken att tänka den radikala alteritetens samtidighet. Det är också som en meontologi ("me on" icke-vara, meontologi betyder alltså läran om icke-varat eller en icke-varats ontologi) eller en hyperontologi som Eriugenas texter är aktuella idag.⁴⁵ Som en dold tradition under och i den metafysiska traditionen har det även löpt en annan tråd, en tradition av paradox och spegelbildens spegelvändning.

⁴⁵ Se *The philosophy of John Scottus Eriugena*, s. 93, 100 f., 214 ff.