

Teória lásky Majstra Eckharta. Od henológie k etike I

Peter Šajda

Šajda, P.: Teória lásky Majstra Eckharta. Od henológie k etike I. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 2.

Meister Eckhart's Theory of Love: From Henology to Ethics I

The paper is the first part of a two-part analysis of Meister Eckhart's theory of love. First, I present the basic coordinates of Eckhart's work: the exposition of Christian doctrine by means of philosophical reasoning, the thematic-stylistic matrix *nova et rara*, and the central motif of the "birth" of God's Son in the ground of the soul. Second, I explore the impact of Eckhart's theory of the One (henology) on his theology, psychology and theory of intellect. Against this background I identify the fundamental framework of Eckhart's theory of love.

Keywords: love, ground of the soul, intellect, henology, psychology, theology, Meister Eckhart

Cieľom predkladanej štúdie je predstaviť teóriu lásky Majstra Eckharta (okolo 1260 – 1328) na pozadí jeho henológie, psychológie, teórie intelektu a náuky o odpútanosti. Keďže ide o pomerne rozsiahly tematický záber, štúdiu publikujeme v dvoch dieloch, pričom každý z nich obsahuje dve časti. V prvej časti určíme základné súradnice Eckhartovho diela – celkový autorský zámer, tematicko-štylistický prístup a ústredný motív jeho myslenia. V druhej časti objasníme základné štruktúry Eckhartovho ideového projektu, v rámci ktorých rozvíja teóriu lásky. Poukážeme na synergiu teórie Jedna (henológie) s psychológiou a teóriou intelektu. V tretej časti objasníme literárno-historický kontext vzniku Eckhartovej teórie lásky, problém vôľovej lásky a riešenie tohto problému pomocou odpútanosti, ktorá zameriava lásku na Jedno. V štvrtej časti predstavíme odpútanosť ako základ univerzálnej lásky k blížnemu.

1. Základné súradnice Eckhartovho diela

Majster Eckhart, ktorého osud sa spájal na jednej strane s činnosťou v dominikánskych štruktúrach^[1] a na druhej strane s pôsobením na parížskej univerzite,^[2] bol istý čas vnímaný ako autor dvoch takmer samostatných literárnych celkov. Jeho nemecká tvorba, ktorá pozostáva z kázní a náučných traktátov, bola vnímaná ako dielo dušpastiera a reholného formátora, jeho latinská tvorba, ktorá do veľkej miery súvisela s univerzitnou činnosťou, bola vnímaná ako príspevok k dobovým scholastickým dišputám. Novší výskum Eckhartovho diela však takmer úplne zotrel deliacu čiaru medzi nemeckou a latinskou tvorbou. Hoci rozdielnosť adresátov nemeckých a latinských textov viedla k rozdielnemu štýlu a záberu, z obsahového hľadiska Eckhartovo dielo tvorí súvislý myšlienkový celok. Na neudržateľnosť paralelizmu „nemeckého“ a „latinského“ Eckharta poukázal napríklad Alain de Libera: „bolo zvykom rozlišovať dve polohy eckhartovského diela: latinské a nemecké dielo, prvé teologické a scholastické, druhé mystické a spirituálne. Tento pohodlný protiklad však nemá žiadne opodstatnenie. Nie je ničím iným ako čitateľskou mriežkou, ktorú modernita aplikovala na kultúrne prostredie, ktorému bola takáto dichotómia cudzia.“^[3]

Eckhart poukázal na jednotný charakter svojej tvorby vo *Výklade sv. evanjelia podľa Jána*, v ktorom predstavil svoj celkový autorský zámer: „Ako vo všetkých svojich dielach, tak aj pri výklade tohto

slova a tých nasledujúcich, má autor v úmysle vykladať náuku svätej kresťanskej viery a Písma oboch Zákonov prostredníctvom prirodzených filozofických zdôvodnení.“[4] V nemeckých i latinských dielach Eckhart rozvíja projekt „filozofie kresťanstva“.[5]

Keďže Eckhartovým zámerom bolo „filozoficky interpretovať *theologumena*“, [6] musel zaujať stanovisko k otázke vzťahu filozofie a teológie. Z integratívneho charakteru jeho projektu je zrejmé, že nestavia filozofiu a teológiu do protikladu ani nepovažuje prvú za slúžku druhej – jeho teológia je „filozofiou s biblickým základom.“ [7] Burkhard Mojsisch zdôrazňuje skutočnosť, že v Eckhartovom diele dochádza k zjednoteniu teológie evanjelia, metafyziky a etiky. [8] Akýkoľvek pokus redukovať Eckhartov prístup na niektorý z týchto momentov by viedol k nedorozumeniu a zjednodušeniu štruktúr jeho členitého myslenia. Eckhart obhajuje prepojenie kresťanskej viery s filozofickou argumentáciou tým, že pravda Písma a pravda filozofie vychádzajú z jediného prameňa: „Mojžiš, Kristus a filozof učia to isté; odlišujú sa len spôsobom, tak ako sa odlišujú vierohodné, prijateľné, pravdepodobné a pravda.“ [9]

Eckhartovo filozofické teologizovanie sa vyznačuje zameraním na *nové a zriedkavé veci* (*nova et rara*). [10] Eckhart podotýka, že tieto veci „vzrušujú ducha viac ako zvyčajné veci, aj keby tie druhé boli lepšie a významnejšie“.[11] Toto zameranie nie je intelektuálnym rozmarom, ale reakciou na požiadavky poslucháčov, ktorí žiadali Eckharta, aby im objasnil otázky, na ktoré nenašli odpoveď u iných mysliteľov. Eckhart bral požiadavky poslucháčov vážne a značná časť jeho tvorby je reakciou na ne. O nových a zriedkavých veciach však nehovoril len vzdelanému publiku, v kázňach ich predstavuje aj širšiemu okruhu poslucháčov. Približuje im obsah diskusií, na ktorých sa zúčastnil na univerzitnej pôde.

Eckhartovo presvedčenie, že treba kázať o novom a zriedkavom, nezdieľali niektorí jeho súčasníci. Nepresné „citácie“ jeho nezvyčajných tvrdení zohrali dôležitú úlohu v diskreditačnej kampani, ktorú proti nemu rozpútali na sklonku jeho života. Na Eckhartovom odhodlaní sprostredkovať plody univerzitného diskurzu širšiemu publiku však títo *hrubí ľudia* (*grobe liute*) [12] veľa nezmenili.

Okrem svojského tematického záberu sú Eckhartove diela charakteristické aj jazykovou inovatívnosťou. Ich kompozícia umožňuje čitateľovi vstúpiť do „univerza afirmácie a dekonštrukcie, v ktorom zdanlivo nič nie je fixné alebo určené“.[13] Tento odvážny štýl je estetickým prostriedkom na dosiahnutie spirituálneho cieľa: „brutálne obrazy, evokácia extrémnych situácií, paradox, eskalácia; to všetko je zamerané na jediný cieľ: duchovné oslobodenie poslucháčov.“ [14]

Celkovo môžeme povedať, že základný rámeč Eckhartovho diela tvoria tri piliere: všeobecná kresťanská doktrína, jej explikácia prostredníctvom filozofických zdôvodnení a tematicko-štylistická mriežka *nova et rara*. Do tohto rámca Eckhart zasadzuje motív narodenia Božieho Syna v základe duše, ktorý je v centre jeho myslenia. [15] Tento motív, ktorý má bohatú tradíciu v dejinách kresťanskej spirituality, rozvíja originálnym spôsobom. [16] Sústreďuje sa na dianie v najhlbšom vnútri človeka, v ktorom Boh „rodí“ svojho jednorodného Syna. Práve „tam“ sa prelína mystika, henológia, teória intelektu i teória lásky. Keď Eckhart vysvetľuje dôležitosť prieniku do ľudského vnútra, odkazuje na Augustínovu maximu v spise *O pravej nábožnosti*: „ak chceš spoznať pravdu, nevychádzaj von, vráť sa do seba samého, lebo v ľudskom vnútri prebýva pravda“.[17]

2. Teória lásky v súvislostiach henológie, teológie, psychológie a teórie intelektu

Eckhartova teória lásky sa zameriava na jednotu a čírosť podstaty lásky, preto je úzko spätá s teóriou Jedna (henológiou). Toto zameranie spôsobuje, že Eckhart nerozpracúva ani typológiu lásky ani náuku o stupňoch lásky ani nevytvára hierarchiu pojmov, ktorými sa láska tradične označuje. Keď skúma rôzne podoby lásky – vnútrobožskú lásku, lásku medzi Bohom a človekom, lásku v duši jednotlivca a lásku k blížnemu – zameriava sa na ich spoločnú podstatu. Stotožňuje helenistický pojem *eros* s kresťanským pojmom *agapé* a voľne zamieňa latinské pojmy *amor*, *dilectio*, *caritas* i

nemecké pojmy *minne* (*mynne*) a *liebe*.

Eckhart nevenoval teórii lásky žiadne väčšie dielo a aj v menších dielach ju rozpracúva v kontexte základných štruktúr svojho myslenia. Budeme preto vychádzať zo štruktúr jeho henológie, teológie, teórie intelektu, psychológie a náuky o odpútanosti. Takisto zohľadníme apofatický charakter jeho myslenia.

Základnou štruktúrou Eckhartovej náuky o láske je „matica“ *jednota-mnohosť*, ktorá umožňuje interpretovať lásku v súvislostiach teórie Jedna. Eckhart sleduje henologickú líniu v teologickej i psychologickvej rovine. Tvrdí nielen to, že Boh je Jedno (*unum*),^[18] číre Jedno (*einvaltic ein*)^[19] či nerozdielne Jedno (*einig ein*),^[20] ale aj to, že Boh je človeku vnútornejší ako jeho vlastné vnútro (*interior intimo meo*).^[21] Jednotu Boha tak transponuje do najhlbšej sféry človeka: „Duša má svoje bytie bezprostredne od Boha; preto je Boh duši bližší ako ona sama sebe; preto je Boh v základe duše prítomný celým svojím božstvom.“^[22]

Henológia úzko súvisí s teóriou intelektu, ktorá bola dôležitým predmetom diskusie medzi dominikánskymi učencami vrcholnej scholastiky. V spore o najvyššiu mohutnosť ľudskej duše dominikáni zastávali pozíciu intelektualizmu proti františkánskemu voluntarizmu. Súvislosť teórie lásky s teóriou intelektu je častou témou Eckhartových spisov a bola aj súčasťou jeho dišpút s františkánskymi učencami na parížskej univerzite.

Odkrývanie Jedna v človeku a prienik k nerozdelenému intelektu v hĺbke duše súvisia aj s náukou o odpútanosti. Odpútanosť je základnou charakteristikou Božej lásky a ideálom ľudskej lásky, lebo umožňuje univerzálnu nepreferenčnú lásku k blížnemu. Prostredníctvom teórie odpútanosti Eckhart spája metafyziku s etikou a vysvetľuje význam henológie lásky pre medziludské vzťahy.

2.1. Jedno ako nomen omninominabile, negácia negácie a neodlišné

V latinskej kázni *Sermo XXIX* Eckhart zdôrazňuje, že „ten, kto naozaj miluje, môže milovať len Jedno“.^[23] Zároveň tvrdí, že „každé stvorenie miluje v Bohu Jedno (*unum*), miluje ho kvôli Jednu a miluje ho preto, lebo je jeden (*unus*).“^[24]

V nemeckej kázni *got ist mynne* Eckhart opäť zdôrazňuje zameranie lásky na Jedno: „Keď hovorím: ‚Boh je láska‘ (*got ist mynne*), tak preto, aby sme nestratili zo zreteľa Jedno. Veď si len predstavte – keby niekto povedal: ‚Boh je láska‘ (*got ist die mynne*), tak by sme sa mohli pýtať, ktorou láskou Boh je a myslieť si, že existuje viac než jedna láska a odvrátili by sme sa od Jedna.“^[25]

V oboch prípadoch Eckhart vyzdvihuje nerozlučnosť triády *Boh-Jedno-láska*. V prvom prípade predstavuje Jedno ako základnú charakteristiku objektu lásky a aplikuje ju na Boha, pričom provokatívne formuluje tvrdenie tak, aby *Jedno* vyznelo ako pôvodnejšie „Božie meno“ než samotné meno *Boh*.

Slovná hračka v druhom prípade spočíva v tom, že Eckhart odstraňuje určitý člen spred slova *láska*. Tým zdôrazňuje, že láska je len jedna, lebo určitý člen *die* by sme mohli chápať ako *táto*. Taká láska by bola len jednou z mnohých. Paralelizmus lások je však Eckhartovi cudzí.

Eckhartovo prepojenie teórie lásky s henológiou sa odvíja od pojmu Jedna, na ktorom je založené jeho chápanie Boha a duše. Tomuto pojmu patrí zvláštne miesto v diskusii o Božích menách, ktorá má v negatívnej teológii bohatú tradíciu. Kombinácia novoplatónskeho primátu Jedna s kresťanským monoteizmom zásadne ovplyvnila diskusiu o hierarchii Božích mien.

Už Pseudo-Dionýzios Areopagita upozornil na to, že každý pokus hovoriť o Bohu je vymedzený dvoma základnými skutočnosťami. Na jednej strane je zrejmé, že žiadne meno, ktoré pochádza z ľudského jazyka, nemôže úplne vystihnúť Boha, a tak je najvhodnejším „pomenovaním“ oxymoron *nomen*

innominabile.^[26] Na druhej strane existuje snaha vybrať z množstva mien, ktoré sa Bohu prisudzujú, také číre meno, ktoré by zahŕňalo ostatné mená a bolo zároveň nad nimi: *nomen omninominabile*. Požiadavku čírosti Božieho mena najlepšie spĺňa Jedno: „Vnútorne veľba v lone Jedna je tichá, pretože vylučuje všetky Božie mená, dokonca aj Jedno... a nemôže byť označená inak ako paradoxom *nomen innominabile*. Naopak vonkajšia veľba, od stvorenia, ktoré sú mimo Jedna, sa prejavuje polynýmiou, ktorá v konečnom dôsledku musí konvergovať k jedinému menu, ktoré je nad každé iné meno“. *Unum* je teda *nomen omninominabile*, nadradené všetkým Božím menám, ktoré spája v zjednotenej dokonalosti.“^[27]

Keď Eckhart vysvetľuje, že Božie meno nesmie obsahovať nič, čo by protirečilo Jednu, odkazuje na Boethia: „Každé meno a celkovo všetko, čo ustanovuje počet, alebo vnáša počet do pojmov a myšlienok, je ďaleko od Boha, pretože, ako hovorí Boethius, Boh je ‚skutočným Jednom, v ktorom nie je žiadny počet,‘ dokonca ani myslený.“^[28]

Jedno však nie je zovšeobecňujúcou náhradou ostatných Božích charakteristík. De Libera zdôrazňuje apofatickú povahu Eckhartovej koncepcie Jedna: „ak je henológia posledným slovom Eckhartovej negatívnej teológie, bolo by chybou predstavovať si ju ako afirmatívnu teológiu Jedna. Eckhartovská henológia je negatívnou henológiou... Inak povedané: henológia nespočíva v dosadení ‚Jedna‘ na miesto ‚Boha‘.“^[29]

Eckhart objasňuje tento moment tým, že Jedno označuje za *negáciu negácie* (*negatio negationis*). Jedno je negáciou, ktorá neguje negáciu v podobe mnohosti, ktorá je zdrojom fragmentárnosti a vnútornej protirečivosti stvorených súcien: „Jedno je negáciou negácie, a síce negácie, ktorú v sebe zahŕňa každá mnohosť, oproti ktorej stojí Jedno; negácia negácie je však jadro, rýdzosť a zdvojenie potvrdeného bytia: ‚som, ktorý som‘ (Ex 3,14). Preto je vhodné povedané: *ukáž nám Otca*, čiže Jedno, *a to nám postačí*.“^[30]

Na inom mieste Eckhart aplikuje negáciu negácie na božskú prirodzenosť a tvrdí, že „zvláštnosťou nestvorenej božskej prirodzenosti je jednota (*unitas*) a v dôsledku toho nehybnosť, nemennosť a pokoj; nie je v nej žiadna negácia a preto ani žiadna mnohosť. Je v nej dokonca negácia každej negácie, a preto vôbec žiadna nedokonalosť, žiadna vada, len plnosť bytia, pravdy a dobroty.“^[31]

Mnohosť je teda negácia, ktorá je zdrojom a nositeľom nedokonalosti, nedostatočnosti a iných neduhov stvorenia, ktoré trpí rozdrobenosťou a protikladnosťou. Rôzne vlastnosti stvorenia sú vo vzájomnom napätí a navzájom sa negujú.

Eckhart vysvetľuje čírosť Jedna ako negácie negácie aj v pojmovej rovine. Jedno robí pojem, na ktorý sa vzťahuje, čírym, „nekontaminuje“ ho novými atribútmi. Tento aspekt je kľúčový v diskusii o Božích menách. Jedno je totiž menom, ktoré „nekontaminuje“ Boha dodatkovými atribútmi a nepripisuje mu nové črty: „Jedno nepridáva k bytiu nič, dokonca ani v rovine pojmu, iba negáciu. Inak je to s pravdou a dobrom. Preto sa Jedno vzťahuje bezprostredne k bytiu, veď označuje špic alebo vrchol bytia... Navyše Jedno označuje bytie ako také, v sebe samom, s negáciou a vylúčením akéhokoľvek nič, toho nič, podotýkam, ktoré zakúša každá negácia. Každá negácia totiž neguje nejaké bytie, o ktorom hovorí, že chýba. Takže negácia negácie, ktorú spôsobuje Jedno, stanovuje, že v označenom pojme je obsiahnuté všetko, čo k tomuto pojmu patrí, a chýba mu všetko, čo patrí k opačnému pojmu.“^[32]

Keď prisudzujeme Bohu meno *dobrý* (*bonus*) alebo *pravdivý* (*verus*), tvoríme prizmu, cez ktorú ho vnímame a milujeme. Božiu podstatu „kontaminujeme“ dodatkovým atribútom. Pojem Jedno či Jeden nespôsobuje takúto „kontamináciu“. Ak máme milovať Boha v jeho čírosti, musíme ho milovať bez atribútov a črt. Nie ako dobrého, pravdivého či vznešeného, ale ako jedného.

Eckhart definuje Jedno aj ako *neodlišné (indistinctum)*, [33] a tvrdí, že „Boh je neodlišné, ktoré sa svojou neodlišnosťou (od všetkého stvoreného) odlišuje.“ [34] Neodlišnosť Boha má vnútorný a vonkajší aspekt. Boh je neodlišný voči sebe samému, pretože je absolútnou jednotou, ktorá neobsahuje prímes ničoho iného. Je však neodlišný aj voči stvoreniu, pre ktoré je zdrojom bytia – na rozdiel od stvorení, ktoré sa navzájom odlišujú a negujú, Boh je v základe ich bytia od nich neodlišný a zjednocuje ich.

Eckhart využíva novoplatónsku filozofému Jedna, ktoré je zároveň *nad* všetkým a *vo* všetkom. [35] O Bohu môžeme povedať, že „zbavený všetkej inakosti... je *najčírejšou jednoduchosťou*, jednotou, jedným či Jednom ako takým. Jednota ako vylúčenie rozdielnosti je vylúčením počtu a mnohosti. V prípade, že je mnohosť alebo to, čo existuje v mnohosti, určené ohraničenosťou, odlišnosťou (*distinctum*, hoc aut hoc), tak Jedno či jeden je ako absolútne samobytie *in-distinctus*: v-sebe samom ne-odlišné (bezrozdielové) a zároveň neodlišné voči inému, ktoré je v sebe a medzi sebou odlišné... Túto odlišnosť ne-odlišnosti absolútnej podstaty pomenúva Eckhart svojim intenzívne reflektovaným pojmom *odpútanosť*.“ [36]

Stvorenie sa vyznačuje odlišnosťou nielen voči inému, ale aj voči sebe samému, lebo je vnútorne rozmanité. Je stelesnením mnohosti a ohraničenosti. Nemôže preto predstavovať základ všeobecnej jednoty ani všeobecnej lásky. Interpretácia Jedna ako *neodlišného* je dôležitá pre Eckhartovu teóriu lásky, pretože umožňuje pochopiť, ako Boh „preniká“ stvorenia a miluje mnohosť a ako človek miluje zároveň mnohosť i Jedno.

2.2. Jednota a mnohosť v duši človeka: základ duše a jej mohutnosti

Eckhart predlžuje „ideálny pojem *Jedna* hlboko do vnútra človeka“, čo vedie k synergii henológie a psychológie. [37] Jeho teória duše obsahuje motívy prevzaté z novoplatónskych zdrojov, Augustína, Tomáša Akvinského či Dietricha z Freibergu, no integruje ich do originálneho myšlienkového projektu. [38]

Z hľadiska Eckhartovej psychológie je jednota *ideálom* i *danosťou*. Ako ideál ju predstavuje v diele *O vznešenom človeku*, v ktorom interpretuje verš z Lukášovho evanjelia: „Istý človek vznešeného pôvodu odchádzal do ďalekej krajiny prevziať kráľovstvo a potom sa mal vrátiť.“ [39] V Eckhartovej verzii znie verš takto: *ein edel mensche vuor úz in ein verrez lant enpfâhen im ein rîche und kam wider*. Na základe úvodných slov Eckhart predstavuje víziu *jedného* človeka (*ein mensche*): „V Jednom sa Boh dáva najst a jedným sa musí stať ten, kto chce najst Boha. ‚Jeden človek‘, hovorí náš Pán, ‚odchádzal‘. V rozdielnosti sa nedá najst ani Jedno, ani bytie, ani Boh, ani odpočinok, ani blaženosť, ani dostatok. Buď jedným, aby si našiel Boha. Veru, ak by si bol naozaj jedným, ostal by si jedným aj v rozdielnosti, a rozdielnosť by ti bola jedným a nedokázala by ti zabrániť vôbec v ničom.“ [40]

Ideál jednoty môžeme dosiahnuť len preto, lebo Jedno je *danosťou* v hĺbke duše. V najhlbšom vnútri človeka sa nachádza „niečo“, čo predstavuje jadro Eckhartovej teórie duše aj teórie lásky. Pomenovať túto najhlbšiu dimenziu človeka je však rovnako problematické ako pomenovať Boha. Eckhart používa novoplatónsky pojem *jedno duše (unum animae)*, [41] no najčastejšie používa metaforické pomenovania. Týmto metaforickým pomenovaniam sa venujeme nižšie, štandardne však označujeme najhlbšiu dimenziu človeka eckhartovským pojmom *základ duše (grunt der sêle)*.

Dôležitou tézou eckhartovskej psychológie je, že vyššie mohutnosti duše – rozum, vôľu a pamäť – nemôžeme považovať za jednotný základ duše, lebo sú zamerané na mnohosť stvoreného sveta. Tieto mohutnosti vychádzajú zo základu či podstaty duše (*essentia animae*), [42] ktorá je sama osebe „nečinná“, keďže nie je zameraná na činnosť v mnohosti. V základe duše panuje mlčanie, v ktorom Boh vyslovuje svoje Slovo, a tým je jeho Syn. Mohutnosti sa naopak zameriavajú na to, čo prichádza zvonku: „Duša koná svojimi mohutnosťami: to čo poznáva, poznáva rozumom. Keď si na niečo

spomína, robí to pamäťou. Keď miluje, robí to vôľou. Koná mohutnosťami, nie podstatou... Táto podstata je zo svojej prirodzenosti receptívna jedine pre Božiu podstatu bez akéhokoľvek sprostredkovania. Tu Boh vchádza do duše so všetkým, čím je, nielen jednou svojou časťou. Tu Boh vchádza do základu duše. Nik nevchádza do základu duše, len Boh. Stvorenia nedokážu preniknúť do základu duše. Musia zostať vonku v mohutnostiach.“[43]

Eckhart tvrdí, že základ či podstata duše je neprístupná nielen stvoreným veciam, ale aj pozitívnym Božím atribútom: „podstata duše je ďaleko od kráľovstva tohto sveta, lebo je v inom svete, nad mohutnosťami duše, nad rozumom a vôľou. Hoci sú tieto mohutnosti obdivuhodne nadradené (nižším mohutnostiam), takže svetlo rozumu zdvíha kameň nad všetko zmyslové a nad každé tu a teraz, predsa do týchto mohutností vstupuje stvorenie a Boh sám pod rúškom dobra a pravdy. Do podstaty duše však nikdy neprenikne žiadne stvorenie ani Boh zahalený do nejakého rúcha.“[44]

Vyššie mohutnosti vychádzajú zo základu duše, zabezpečujú jej konanie v konkrétnosti sveta a vnímajú Boha pod rúškom jeho vlastností. Základ duše je výhradnou doménou pôsobnosti Boha bez akéhokoľvek rúcha atribútov: Boha ako Jedna.

Eckhart uvádza, že pri formulovaní náuky o základe duše sa inšpiroval Cicerom, Senecom, Origenom a Augustínom,[45] pričom „nepomenovateľný“ základ duše označuje metaforickými pojmi *iskierka* (*vünelîn*), *svetlo* (*lieht*), *stráž* (*huote*), *mestečko* (*bürgelîn*) a zriedka *mohutnosť* (*kraft*). V latinčine používa pojmy *essentia animae*, *scintilla animae*, *supremum animae*, *sinderesis*, *aliquid in anima*, *castellum*, *lumen* či *custodia*. [46] *Iskra duše* (*scintilla animae*), *najvyššia časť duše* (*supremum animae*) a *vrchol rozumu* (*apex mentis*) sú stoického pôvodu, *svetlo ducha* je augustínovského pôvodu.[47]

Na rozdiel od platónsko-aristotelovskej psychológie, monisticky orientovaná Stoa nevytvorila náuku o mohutnostiach, častiach či potenciách duše, ktoré by boli oddeliteľné.[48] Endre von Ivánka poukazuje na skutočnosť, že termíny, ktorými kresťanská mystika 12. a 13. storočia označuje „centrum osobnosti“, sa vyskytujú už v stoeckej psychológii: „*principale mentis* (ἡγεμονικόν), *apex mentis* (τὸ ἀνώτατον μέρος), *principale cordis* (ἡγεμονικόν ako ἐγκάρδιον πνευμα), *scintilla animae* (ἀπόσπασμα kozmického ohňa), *sinderesis* (συντήρησις)... Použitie pojmu ἡγεμονικόν môžeme označiť za odкрытие posledného základu osobnosti mimo diferenciáciu poznania a chcenia, ba dokonca za odкрытие osobnosti samej ako sídla posledných aktov duševného rozhodnutia.“[49]

Stoické psychologické motívy, ktoré sa dostali k Eckhartovi v rôznych podobách, predstavujú základný kameň jeho teórie prítomnosti Boha v duši človeka. V súvislosti s dominikánsko-františkánskym sporom o najvyššiu mohutnosť duše je kľúčové, že Eckhart nadraduje základ duše nad mohutnosť rozum (poznanie) a vôľu (láska).

Napriek metaforickým označeniam ostáva základ duše nepomenovateľný. Eckhart neopúšťa apofatickú líniu a tvrdí, že podobne ako v prípade Boha, aj v prípade základu duše je najvhodnejším označením *nomen innominabile*: „Občas som spomínal, že v duchu je istá mohutnosť, a že len ona je slobodná. Inokedy som vravel, že je to stráž ducha; potom zase, že je svetlom ducha; a potom som vravel, že je to iskierka. Teraz však hovorím: Nie je tým ani tamtým; napriek tomu je však niečím... Je voľná a slobodná, ako je Boh v sebe voľný a slobodný. Je dokonale jedna a jednoduchá, ako je Boh jeden a jednoduchý.“[50] Eckhart dokonca tvrdí, že ak má Boh čo len nahliadnúť do základu duše, „musí ho to stáť všetky božské mená“.[51]

2.3. Základ duše ako nerozdelený intelekt

Eckhart spája psychologické úvahy s teóriou obrazu v kázni *Sermo XXIV,1*, v ktorej tvrdí, že duša „je schopná prijať Boha tým, čím je jeho obrazom.“[52] Vzťah medzi obrazom a zobrazeným vysvetľuje tak, že „obraz - v tej miere, v akej je obrazom - neprijíma nič z toho, čo mu patrí, od nositeľa,

v ktorom je, ale všetko svoje bytie prijíma od toho, koho zobrazuje.“[53] Obraz (*imago*) neprijíma nič od iného, len od svojho pôvodcu (*exemplar*) a v pôvodcovi niet ničoho, čo by obraz neprijal. V dôsledku toho je „obraz sám osebe jedinečný a zobrazuje jediného. Preto je v Božstve jediný Syn a zobrazuje jediné – Otca.“[54]

Obraz a jeho pôvodca sú vždy *súčasní*, ako Boh a Slovo, ktoré je od počiatku ňho, a nemožno ich myslieť oddelene.[55] Tento vzťah korelácie sa ešte umocní, keď si odmyslíme zrkadlo ako prostriedok, ktorý oddeľuje obraz a jeho pôvodcu.[56]

Pri odpovedi na otázku, kde v človeku máme hľadať Boží obraz, odkazuje Eckhart na Augustínov spis *O Trojici*: „obraz treba podľa Augustína hľadať tam, kde je duša naozaj svetlom, kde ho dotyk s telom nezhasil; kam nemá prístup nič, čo nesie ‚podobu tohto sveta‘ (1 Kor 7,31); kde sa to najvyššie, vrchol duše, dotýka anjelského svetla: obraz ako taký sa ani ako pojem nedá oddeliť od toho, koho zobrazuje... tam, kde je obraz, nemôže preniknúť nič okrem Boha.“[57] Eckhart ďalej uvádza, že hoci Boh vložil podobnosť (*similitudo*) do každého stvorenia, o obraze (*imago*) môžeme hovoriť iba pri stvoreniach obdarených rozumom. Boží obraz sa nachádza v najvyššej časti duše, teda v základe duše.[58]

Eckhart hovorí o Božom obraze (*imago dei*) v dvoch základných rovinách. Na jednej strane hovorí o „zrkadlení sa“ Otca v Synovi v rámci božskej Trojice. Na druhej strane hovorí o vzťahu *Boh-základ duše*, pričom v tomto zrkadlení nie je základ duše iba *na obraz Boží (ad imaginem)*, ale je skutočným *obrazom (imago)*. [59]

Eckhartove odvážne vyjadrenia o korelácii *Boh-základ duše* boli predmetom kritiky inkvizíčných cenzorov a aj dnes predstavujú „nerv vedeckej kontroverzie“.[60] Otázkou je, či máme túto koreláciu chápať v intenciách analógie alebo univocity. Zastávame názor, že Eckhartove diela obsahujú pasáže, v ktorých opisuje vzťah medzi základom duše a Bohom ako univocitný: „Nemáme si nesprávne predstavovať, že Kristus bol Božím synom prostredníctvom jedného syna alebo obrazu a spravodlivý človek, ktorý je zameraný na Boha, je Božím synom prostredníctvom iného syna a obrazu. Veď hovorí: ‚budeme pretvorení v ten istý obraz‘.“[61] Aj na iných miestach Eckhart zdôrazňuje, že určením človeka je byť *tým istým* Božím Synom, ktorým je Kristus.[62] Nehovorí o paralelizme Božích synov v mnohosti sveta, ale o jednote s jediným Božím Synom, ktorého Boh rodí v základe duše. Základ duše je vďaka svojej dispozícii *Božieho obrazu* s Bohom natolko zjednotený, že Boh v ňom *musí* rodiť svojho Syna.[63] Provokatívnou formulou „Boh musí“ Eckhart poukazuje na skutočnosť, že Boží obraz v základe duše vychádza priamo z Božej prirodzenosti.

Problém univocitného vzťahu základu duše a Boha sa týka aj Eckhartovej teórie intelektu, keďže základu duše prisudzuje intelektuálnu povahu. Ako sme uviedli vyššie, Eckhart označuje intelekt (*intellectus*), vôľu (*voluntas*) a pamäť (*memoria*) za vyššie mohutnosti duše. Problém tkvie v tom, že pojmami *intelekt* a *rozum* označuje aj základ duše:[64] „Za dušou, ktorá sa javí ako zdroj podnetov človeka, sa ukrýva princíp intelektuálnej povahy. Tento princíp je základom prirodzenej podstaty duše a tým aj podstaty človeka.“[65] Keď Eckhart hovorí o tomto princípe, používa latinský pojem *intellectus* a nemecké pojmy *vernünfticheit*, *vünelîn der vernünfticheit* a *vünelîn der redelicheit*. [66]

Keď základ duše označíme pojmom *intellectus*, musíme ho interpretovať v súlade s Eckhartovou náukou o absolútnej jednote základu duše. Ako vyššia mohutnosť duše je intelekt zameraný na mnohosť stvoreného sveta, základ duše však takéto zameranie nepripúšťa. Keď základ duše nazveme intelektom, „tak s poznámkou, že stojí ešte pred rozdelením na intelekt a vôľu. Je teda intelektom vo veľmi špecifickom zmysle – ako základ poznania a milovania, skrytý, vo vnútri, ako *abditum mentis*.“[67]

Kľúčovou otázkou je, do akej miery je intelekt ako Boží obraz v duši človeka „vo vlastníctve“ človeka a do akej miery je nestvoreným Božím intelektom. Inak povedané: ako máme chápať rolu človeka pri zrkadlení sa Božieho intelektu v Božom obraze v základe duše.

Číry nedielný intelekt, *intellectus in quantum intellectus*, je pre Eckharta základom Božieho mystéria a synonymom Boha ako Jedna. Náuka o intelektu, ktorú prezentuje v *Parížskych otázkach*, v zbierke kázni *Paradisus anime intelligentis* a v niektorých latinských kázňach, predstavuje ďalšie epicentrum vedeckej kontroverzie. Hoci podrobnosti tejto náuky nie sú primárnym predmetom našej štúdie, z pohľadu teórie lásky je náuka o intelektu dôležitá, lebo opisuje najvnútornejšiu dimenziu človeka a vymedzuje pozíciu *vôle* ako orgánu lásky.

V súvislosti s Eckhartovým stotožnením Boha i základu duše s intelektom spomeňme niekoľko zásadných momentov. V prvej *Parížskej otázke* Eckhart konštatuje, že myslenie či poznanie (*intelligere*) je v Bohu základom bytia (*esse*): „Už nezastávam názor, že Boh poznáva preto, lebo je, ale zastávam názor, že Boh je preto, lebo poznáva. Je to tak preto, lebo Boh je intelekt a poznanie, a samo poznanie je základom jeho bytia. Veď v Jánovi 1,1 čítame: ‚na počiatku bolo Slovo a to Slovo bolo u Boha a to Slovo bolo Boh‘. Evanjelista nehovorí: ‚na počiatku bolo bytie a to bytie bolo Boh‘. Slovo sa však celou svojou podstatou vzťahuje k intelektu a je v ňom ako hovoriace alebo hovorené a nie je súcnom zmiešaným z bytia a intelektu. Spasiteľ ďalej hovorí: ‚ja som Pravda‘ (Jn 14,6). Pravda sa však vzťahuje k intelektu.“[\[68\]](#)

V uvedenom úryvku je *intelligere* nadradené nad *esse*, pričom Eckhart obhajuje tento krok odkazom na novoplatónsky spis *Liber de causis*, podľa ktorého je bytie prvou stvorenou vecou.[\[69\]](#) Odvoláva sa aj na tretiu knihu Aristotelovej *Metafyziky*, podľa ktorej v matematike neexistuje účel a dobro, čo je dôkazom toho, že „poznanie a to, čo sa vzťahuje k intelektu, patrí na inú úroveň ako bytie.“[\[70\]](#) Eckhart označuje intelekt aj ako *nič* (*nihil*),[\[71\]](#) aby zdôraznil fakt, že intelekt nie je nič z toho, čo poznáva – podobne ako oko musí byť bezfarebné, aby vnímalo farby.[\[72\]](#) Eckhartovo chápanie bytia je predmetom pretrvávajúcej kontroverzie. Z pohľadu nášho skúmania je podstatný fakt, že Eckhart prisudzuje intelektu najvyššiu pozíciu, keď tvrdí, že „myslenie má prednosť pred bytím, pretože je základom bytia, samo je však bezodné.“[\[73\]](#)

Číry intelekt sa vyznačuje neodlišnosťou – na jednej strane je *nezmiešaný* (*immixtus*) a s ničím nemá nič spoločné (*nulli nihil habens commune*),[\[74\]](#) na druhej strane je schopný všetko chápať a prijímať. Preto neprekvapuje, že Eckhart interpretuje jednotu (*unitas*) ako charakteristiku, ktorá sa vzťahuje výlučne na intelekt.[\[75\]](#) Vzniká tak pojmová triáda *Boh-intelekt-Jedno*: „Intelekt je vo vlastnom zmysle Boží, avšak *Boh* je *jeden*. Preto kolko má niečo z intelektu či intelektivity, tolko má z Boha, tolko z Jedna a tolko zo zjednotenia s Bohom. Lebo jeden Boh je intelekt a intelekt je jeden Boh. Preto Boh nie je Bohom... nikde inde iba v intelektu.“[\[76\]](#)

V prvom dieli príspevku sme predstavili základné súradnice Eckhartovho diela: spôsob výkladu kresťanskej viery prostredníctvom filozofických zdôvodnení, tematicko-štylistickú mriežku *nova et rara* a náuku o „narodení“ Božieho Syna v duši. Ukázali sme dôležitosť henológie pre teológiu i psychológiu. *Jedno* je najčírejšie Božie meno, ktoré „nekontaminuje“ Boha dodatkovými atribútmi a je nadradené nad všetky iné mená. Jednotný základ duše je najhlbšou a najvyššou dimenziou človeka, ktorá je nadradená nad rozdrobené mohutnosti duše. Základ duše je Božím obrazom v človeku a má intelektuálnu povahu, lebo Boh je v prvom rade intelekt. V druhom dieli vysvetlíme, ako Eckhartova henológia, psychológia, teológia a teória intelektu určujú jeho teóriu lásky a najmä etický vzťah k blížnemu.

Príspevok vznikol na katedre filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0871/18.

Literatúra

- Albert Karl: Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis. In: Ruh Kurt (ed.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart: Metzler, 1986, s. 7 – 16.
- Altmeyer Claudia: *Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- Augustinus Aurelius: *Vyznania*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1942.
- Augustinus Aurelius: De vera religione. In: *Sancti Aurelii Augustini opera omnia*, zv. 3,1 (Patrologia Latina XXXIV, Migne). Paříž: 1841.
- Beierwaltes Werner: *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972.
- Beierwaltes Werner: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- Brunner Fernand: *Maître Eckhart. Approche de l'œuvre*. Ženeva: Ad Solem, 1999.
- Davies Oliver: Predigt 18: 'Adolescens, tibi dico: Surge'. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi I. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998, s. 97 – 115.
- Eckhart Meister: *Die deutschen und lateinischen Werke* (Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgesellschaft). Stuttgart: Kohlhammer, 1936ff.
- Prologus generalis in opus tripartitum* (Prol. gen.), LW I;
- Expositio Libri Sapientiae* (In Sap.), LW II;
- Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* (In Ioh.), LW III;
- Sermones*, LW IV;
- Quaestiones Parisienses* (Quaest. Par.), LW V;
- Predigten* (Pr.), DW I-III;
- Von dem edeln menschen*, DW V.
- Flasch Kurt: Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45, 1998, s. 130 – 145.
- Flasch Kurt: Predigt 6: 'Iusti vivent in aeternum'. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi II. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003, s. 29 – 51.
- Haas Alois M.: *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979.
- Imbach Ruedi: *Deus est intelligere*. Freiburg (CH): Universitätsverlag, 1976.
- Ivanka Endre von: *Plato christianus*, Praha: OIKOYMENH, 2003.
- Kurdzialek Marian: Eckhart, der Scholastiker. Philosophische und theologische Traditionen, aus denen er kommt. Die pantheistischen Traditionen der Eckhartschen Mystik. In: Kern Udo (ed.): *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, Mníchov / Mainz: Kaiser Verlag / Grünewald, 1980.
- Langer Otto: Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund. In: Schmidt Margot (ed.): *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart – Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987, s. 173 – 192.
- Largier Niklaus (ed.): *Meister Eckhart. Werke I*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.
- Largier Niklaus: Sermo XXV: 'Gratia dei sum id quod sum'. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi II. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003, s. 177 – 203.
- Libera Alain de: *La Mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paříž: Éditions du Seuil, 1994.
- Löser Freimut: Predigt 19: 'Sta in porta domus domini'. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi I. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998, s. 117– 149.
- Lossky Vladimir: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paříž: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

Mojsisch Burkhard: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.

Mojsisch Burkhard: „Dynamik der Vernunft“ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. In: Ruh Kurt (ed.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart: Metzler, 1986, s. 134 – 144.

Rahner Hugo: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 59, 1935, s. 333 – 418.

Ruh Kurt: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. Mníchov: C. H. Beck, 1985.

Ruh Kurt: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. In: *Geschichte der abendländischen Mystik*, zv. 3, Mníchov: C. H. Beck, 1996.

Sturlese Loris: Predigt 17: ‘Qui odit animam suam’. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi I. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998, s. 75 – 96.

P o z n á m k y

[1] Majster Eckhart pôsobil najprv ako prior kláštora v Erfurte a vikár Durínska. V rokoch 1303 – 1311 bol prvým provinciálom provincie *Saxonia* a od roku 1307 generálnym vikárom provincie *Bohemia*. Generálna kapitula v roku 1311 zamietla jeho voľbu za provinciála provincie *Teutonia* a vyslala ho na parížsku univerzitu. V rokoch 1323 – 1324 začal Eckhart prednášať na dominikánskom generálnom štúdiu v Kolíne nad Rýnom. Tu pôsobil až do svojho odchodu do Avignonu v súvislosti s inkvizíčným procesom, ktorý bol proti nemu iniciovaný v roku 1326.

[2] Eckhart pôsobil v Paríži v troch etapách: v rokoch 1293 – 1294 ako lektor *Sentencií* Petra Lombardského; v školskom roku 1302 – 1303, keď vznikli *Parížske otázky I-III* a v období 1311 – 1312 ako *magister actu regens*.

[3] Libera Alain de: *La Mystique rhénane, d’Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paríž: Éditions du Seuil, 1994, s. 235. Ak nie je uvedené inak, preklady z cudzích jazykov sú moje vlastné.

[4] Eckhart Meister: In Ioh. n. 2, LW III, s. 4,4-6.

[5] Flasch Kurt: Predigt 6: ‘Iusti vivent in aeternum’. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi* (I, II). *Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Kohlhammer (1998, 2003). Tieto komentáre k Eckhartovým kázňam označujem ďalej ako LE I a LE II. Uvedený citát pochádza z LE II, s. 50.

[6] Altmeyer Claudia: *Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, s. 66.

[7] Kurdzialek Marian: Eckhart, der Scholastiker. Philosophische und theologische Traditionen, aus denen er kommt. Die pantheistischen Traditionen der Eckhartschen Mystik. In: Kern Udo (ed.): *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, Mníchov / Mainz: Kaiser Verlag / Grünewald, 1980, s. 62.

[8] Mojsisch Burkhard: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983, s. 17. Pozri tamže, s. 14.

[9] Eckhart Meister: In Ioh. n. 185, LW III, s. 155.

[10] Eckhart Meister: Prol. gen. n. 2, LW I, s. 149,1.

[11] Eckhart Meister: Prol. gen. n. 2, LW I, s. 149,1-2.

[12] Ruh Kurt: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. Mníchov: C. H. Beck, 1985, s. 126.

[13] Davies Oliver: Predigt 18: ‘Adolescens, tibi dico: Surge’, LE I, s. 106.

[14] Brunner Fernand: *Maître Eckhart. Approche de l’œuvre*. Ženeva: Ad Solem, 1999, s. 15.

[15] Haas Alois M.: *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979, s. 62 – 63.

[16] Rahner Hugo: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 59, 1935, s. 333 – 418.

[17] Augustinus Aurelius: *De vera religione*. In: Sancti Aurelii Augustini opera omnia, zv. 3,1 (Patrologia Latina XXXIV, Migne). Paríž: 1841, n. 72, lib. 1, cap. XXXIX, col. 154.

[18] Eckhart Meister: Sermo XXIX n. 297, LW IV, s. 264.

- [19] Eckhart Meister: Pr. 2, DW I, s. 43,9.
- [20] Eckhart Meister: Pr. 83, DW III, s. 437,14.
- [21] Augustinus Aurelius: *Vyznania*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1942, s. 70; Eckhart Meister: Pr. 10, DW I, s. 162,1.
- [22] Eckhart Meister: Pr. 10, DW I, s. 162,4-6.
- [23] Eckhart Meister: Sermo XXIX n. 298, LW IV, s. 264,14.
- [24] Eckhart Meister: Sermo XXIX n. 297, LW IV, s. 264,4-5.
- [25] Eckhart Meister: Pr. 63, DW III, s. 74,5-7.
- [26] Pozri analýzu Eckhartovho vzťahu k pomenovaniu Boha v negatívnej teológii v Lossky Vladimir: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paríž: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, 13 - 20.
- [27] Lossky Vladimir: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, s. 60.
- [28] Eckhart Meister: Sermo IV n. 30, LW IV, s. 31,10-11.
- [29] Libera Alain de: *La Mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, s. 284.
- [30] Eckhart Meister: In Ioh. n. 556, LW III, s. 485,5-10.
- [31] Eckhart Meister: In Ioh. n. 692, LW III, s. 608,8-609,1.
- [32] Eckhart Meister: In Sap. n. 148, LW II, s. 486, 2-9.
- [33] Eckhart Meister: In Sap. n. 144, LW II, s. 482, 4-6.
- [34] Eckhart Meister: In Sap. n. 154, LW II, s. 490, 7-8. Pozri tiež Beierwaltes Werner: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980, s. 97 - 104.
- [35] Tamže, s. 97.
- [36] Beierwaltes Werner: *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972, s. 40 - 41.
- [37] Davies Oliver: Predigt 18: 'Adolescens, tibi dico: Surge', LE I, s. 107.
- [38] Löser Freimut: Predigt 19: 'Sta in porta domus domini', LE I, s. 139.
- [39] Lk 19,12.
- [40] Eckhart Meister: Von dem edeln menschen, DW V, s. 115,5-12.
- [41] Eckhart Meister: Sermo XXXVI n. 364, LW IV, s. 313,9-10.
- [42] Otto Langer upozorňuje v nadväznosti na B. Schmoldta, že latinskou paralelou k nemeckému termínu *grunt* sú termíny *essentia animae* a *abditum mentis*. Pozri Langer Otto: Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund. In: Schmidt Margot (ed.): *Grundfragen christlicher Mystik*. Stuttgart - Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987, s. 177.
- [43] Eckhart Meister: Pr. 101, LE I, s. 250.
- [44] Eckhart Meister: Sermo XI,2 n. 121, LW IV, s. 115,3-9.
- [45] Mojsisch Burkhard: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, s. 130-131.
- [46] Largier Niklaus (ed.): *Meister Eckhart. Werke I*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993, s. 764. Pozri tiež Langer Otto: Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund, s. 177.
- [47] Ruh Kurt: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. In: *Geschichte der abendländischen Mystik*, zv. 3, Mníchov: C. H. Beck, 1996, s. 336.
- [48] Ivánka Endre von: *Plato christianus*, Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 334.
- [49] Tamže, s. 339.
- [50] Eckhart Meister: Pr. 2, DW I, s. 39,1-40,3.
- [51] Eckhart Meister: Pr. 2, DW I, s. 43,7-8.
- [52] Eckhart Meister: Sermo XXIV,1 n. 234, LW IV, s. 218,1.
- [53] Eckhart Meister: In Ioh. n. 24, LW III, s. 19,5.
- [54] Eckhart Meister: In Ioh. n. 24, LW III, s. 19, 11-12.
- [55] Eckhart Meister: In Ioh. n. 25, LW III, s., 20, 11-14.
- [56] Mojsisch Burkhard: „Dynamik der Vernunft“ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. In: Ruh Kurt (ed.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart: Metzler, 1986, s. 139.
- [57] Eckhart Meister: Sermo XLIX,2 n. 505-506, LW IV, s. 421-422.

- [58] Eckhart Meister: Sermo XLIX,2 n. 506-507, LW IV, s. 422.
- [59] Langer Otto: Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund, s. 182.
- [60] Ruh Kurt: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, s. 85.
- [61] Eckhart Meister: In Ioh. n. 119, LW III, s. 104, 6-8; Langer Otto: Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund, s. 183.
- [62] Eckhart Meister: Pr. 46, DW II, s. 381, 3.
- [63] Eckhart Meister: Pr. 4, DW I, s. 72, 9-11.
- [64] Largier Niklaus: Sermo XXV: 'Gratia dei sum id quod sum', LE II, s. 200-201.
- [65] Sturlese Loris: Predigt 17: 'Qui odit animam suam', LE I, s. 95.
- [66] Albert Karl: Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis. In: Ruh Kurt (ed.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart: Metzler, 1986, s. 12.
- [67] Flasch Kurt: Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45, 1998, s. 146.
- [68] Eckhart Meister: Quaest. Par. I n. 4, LW V, s. 40, 5-12.
- [69] Eckhart Meister: Quaest. Par. I n. 4, LW V, s. 41, 6. Štvrťý postulát *Knihy o príčinách (Liber de causis)* znie: *Prima rerum creatarum est esse*.
- [70] Eckhart Meister: Quaest. Par. I n. 7, LW V, s. 43, 7-8.
- [71] Eckhart Meister: Quaest. Par. II n. 2, LW V, s. 50, 4-5.
- [72] Eckhart Meister: Quaest. Par. II n. 2, LW V, s. 50, 3-4.
- [73] Imbach Ruedi: *Deus est intelligere*. Freiburg (CH): Universitätsverlag, 1976, s. 161.
- [74] Eckhart Meister: Quaest. Par. II n. 2, LW V, s. 50, 2.
- [75] Eckhart Meister: Sermo XXIX n. 300, LW IV, s. 266.
- [76] Eckhart Meister: Sermo XXIX n. 304, LW IV, s. 269,15-270, 3. Pozri tiež Imbach Ruedi: *Deus est intelligere*, s. 165; Mojsisch Burkhard: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, s. 86.

doc. Mgr. Peter Šajda, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: peter.sajda@truni.sk