

Teória lásky Majstra Eckharta. Od henológie k etike II

Peter Šajda

Šajda, P.: Teória lásky Majstra Eckharta. Od henológie k etike II. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 3.

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

The paper represents the second part of a two-part analysis of Meister Eckhart's theory of love. First, I present the literary-historical context in which Eckhart's theory of love originated and suggest some major influences. Second, I discuss the issue of volitional love which Eckhart contrasts to detached love. I explain the genesis of the concept of detachment and its role in Eckhart's theory of love. Finally, I demonstrate how detached love, which focuses on the One, determines the ethical practice of neighbor-love.

Keywords: love, detachment, henology, psychology, ethics, Meister Eckhart

1. Od vôlovej lásky k odpútanej láske

V druhom dieli štúdie predstavíme najprv literárno-historický kontext vzniku Eckhartovej teórie lásky, pričom poukážeme na myšlienkové prúdy a literárne motívy, ktoré ju pravdepodobne ovplyvnili. Následne sa budeme zaoberať problémom vôlovej lásky, ktorú Eckhart stavia do protikladu k odpútanej láske. Objasníme genézu pojmu odpútanosti, jeho využitie v Eckhartovom diele a najmä v teórii lásky. Na záver ukážeme, ako odpútaná láska, ktorá sa zameriava na Jedno, určuje etickú prax lásky k blížnemu.

1.1. Literárno-historický kontext vzniku Eckhartovej teórie lásky

Eckhartova teória lásky nadväzuje na témy a motívy, ktoré boli prítomné v dobovom intelektuálnom diskurze. Výskum nemeckej stredovekej literatúry poukázal na možné vzájomné vplyvy mystickej a svetskej literatúry, predovšetkým v súvislosti s motívom zjednotenia milujúcich. Tento motív sa objavuje v dvornom románe, napríklad v diele Gottfrieda zo Štrasburgu *Tristan a Izolda*, a neskôr v mystických dielach Mechtildy z Magdeburgu či Eckharta. Hoci niektorí autori interpretujú tento paralelizmus skôr ako homológiu než priamy vplyv,^[1] faktom je, že v svetskej a duchovnej tvorbe 13. a 14. storočia sa vyskytujú príbuzné motívy.

Zrejmy vplyv na nemeckú stredovekú mystiku mala veľpiesňová duchovná literatúra, ktorej tvorcami boli napríklad Bernard z Clairvaux a Viliam od sv. Thierryho. Títo autori sa inšpirovali biblickou knihou *Pieseň piesní*, na základe ktorej rozpracovali symboliku lúboštného zjednotenia, na ktorú nadviazal aj Eckhart.^[2] Základnou črtou bernardovskej teórie lásky je presunutie lúboštného vzťahu z roviny *Boh-cirkev* do roviny *Boh-duša* a zakomponovanie symetrie, reciprocity a rovnosti do milostného príbehu Boha a duše, ktorý sa často vykresľuje ako intímny rozhovor.^[3] V súvislosti so vzťahom poznania a lásky, ktorý je kľúčový pre Eckhartovu teóriu lásky, Bernard zastával pozíciu, že láska je formou poznania (*amor ipse notitia est*).^[4] Viliam od sv. Thierryho spojil túto tézu priamo s intelektom a uvádza ju v podobe *amor ipse intellectus est*.^[5] Eckhartov prístup, podľa ktorého sa milostné stretnutie duše s Bohom odohráva v intelektuálnom základe duše, môžeme charakterizovať formulou *intellectus ipse est amor*.^[6]

Mystika zameraná na podstatné zjednotenie duše s Bohom vzniká v porýnskom priestore už pred Eckhartom a nachádzame ju napríklad u mystičky Hadewijch z Brabantu. Obsahuje podobnosti s plotinovskou a proklovskou koncepciou zjednotenia a vyznačuje sa dôrazom na jánovské texty Nového zákona.[7]

Eckhartovu teóriu lásky ovplyvnil aj Peter Lombardský, ktorý stotožnil teologálnu cnosť lásky s treťou božskou osobou – s Duchom Svätým. Eckhart interpretuje tento moment tak, že Duch Svätý je nielen láska, ktorou miluje Boh, ale aj láska, ktorou miluje človek.[8] Stotožnenie lásky, ktorá vychádza z ľudského vnútra, s Bohom v podobe Ducha svätého, je potvrdením jednoty lásky. Eckhart opisuje vnútrotrojičné vzťahy, z ktorých Augustín odvodil štruktúru vyšších mohutností duše, tradičným západokresťanským spôsobom. Vychádzanie Syna z Otca (*processus*) je aktom poznania a označuje sa aj ako plodenie (*generatio*) či *processio verbi*, pričom Slovom (*verbum*) je Syn. Vychádzanie Ducha Svätého z Otca a Syna je aktom vzájomnej lásky a nazýva sa dýchaním (*spiratio*).[9] Eckhart venuje najväčšiu pozornosť prvému vzťahu, ktorý je aktom poznania i sebapoznania, lebo Otec poznáva v Synovi seba samého.[10]

V mohutnostiach duše sa poznanie uskutočňuje v intelektu a láska vo vôli. Eckhartov pojem lásky však vychádza z nadradenosti intelektu-ako-Jedna nad vôľu ako orgán lásky. Nadradenie *intelligere* nad *amare* sa nevzťahuje na mohutnosti duše, ale na intelekt-ako-Jedno, ktorý je *nad*, resp. *za* mohutnosťami. Intelekt-ako-Jedno je základ duše, z ktorého vychádza poznanie i láska. Vôľová láska, ktorá sa orientuje na *dobro*, nie na Jedno, sa zameriava na konkrétne vlastnosti milovaného, ktoré ju obmedzujú. Eckhart preto prekračuje rovinu vôle a smeruje k ultimnému prameňu lásky v základe duše.

1.2. Obmedzenosť vôľovej lásky: Boh a blížny v „rúchu“ dobra

V Eckhartovom myslení je teória lásky úzko spojená s henológiou a teóriou intelektu, preto vzniká otázka, akú úlohu prisudzuje vôli v láske človeka k Bohu a blížnemu.

Eckhart vychádza z toho, že najčiršia láska vyviera z jednotného základu duše a smeruje k Bohu a blížnemu v ich jednote a čírosti. Človek ich miluje kvôli nim samým, nie kvôli dobru, ktoré od nich dostáva. Otázkou však je, ako sa k Bohu a blížnemu vzťahuje vôľa, ktorej objektom je dobro. Boh a blížny vo svojej podstate nie sú definovaní dobrom, ale len bytím – tým, že sú. Eckhart reflektuje otázku vôľovej lásky v teologickej i antropologickej rovine a tvrdí, že táto láska je nedokonalá, lebo je parciálna a rozdrobená. Nezameriava sa na absolútne jednoduchý objekt lásky v jeho „nahote“, ale na to, čo je v ňom dobré. Je závislá od vlastností objektu, čím sa líši od dokonalej slobodnej lásky, ktorá vychádza z jednoty intelektu a vôle v základe duše a smeruje k podstate bytia svojho objektu.

V kázni *Sto in porta domus domini* Eckhart vysvetľuje, že „rúcho“ dobroty nemôže byť konečným cieľom vzťahu k Bohu. Analyzuje verš z Knihy proroka Jeremiáša „Postav sa do brány Pánovho domu“, pričom Pánov *dom* interpretuje ako nedielnu bezatribútovú jednotu Božej podstaty. *Bránu* Božieho domu interpretuje ako miesto, na ktorom sa Boh zjavuje v rúchu dobroty (*güete*). Už nie je v prostredí jednoty, ktoré mu je najvlastnejšie, ale vo svojom primárnom „odeve“. Eckhart využíva tento obraz na objasnenie vzťahu poznania a lásky, resp. intelektu a vôle: „Poznanie oddeľuje a je lepšie ako láska. No dvaja sú lepší ako jeden a poznanie nesie lásku v sebe. Láska sa poblázni a zavesí sa na dobrotu – v láske vždy ostanem visieť v bráne. Láska by bola slepá, keby nebolo poznania... Ak ostanem visieť na dobrote... a prijmem Boha len ako dobrého, prijmem iba bránu, nie Boha. Preto je poznanie lepšie, lebo vedie lásku.“[11]

Podobne Eckhart uvažuje aj v kázni *Vir meus servus tuus mortuus est*, keď tvrdí, že intelekt je taký pribojný, že dokáže zastihnúť Boha „v jeho šatníku, nahého, jedného, bez rozdielu.“[12] Vôľa, ktorá sa zameriava na dobrotu, chce Boha len v takej miere, v akej je dobrý, poznanie smeruje k nemu bez tejto podmienky.[13] Vôľa sa preferenčne upriamuje na konkrétny Boží „odev“.

V tretej *Parížskej otázke* a v latinskej kázni *Sermo VI,3* Eckhart predstavuje myšlienku, že sloboda je výsadou poznania, ktoré ju spostredkuje vôli. Opäť zdôrazňuje nahotu intelektu a jeho nadradenosť nad vôľu. Vzťah intelektu a vôle prirovnáva k vzťahu slobodnej ženy a slúžky. Obmedzenosť vôle sa prejavuje v tom, že je neustále „v činnosti, raste, príprave a pohybe... Len vďaka vôli sme dobrí. V obnaženom a nadobnaženom intelektu nie sme dobrí, ale blažení. Intelekt a vôľa, blaženosť a láska, sa k sebe vzťahujú ako slobodná žena a slúžka, bytostná forma a jej dispozícia, bytie a nastávanie, odpočinok na vrchu a pohyb nahor.“[\[14\]](#)

Vôľová láska smeruje k dobrým charakteristikám objektu a zastavuje sa pri nich. Vyznačuje sa parciálnosťou a mnohosťou, a preto aj neúplnosťou a rozdrobenosťou. Je závislá na „rúchu“ dobroty, keby ho objekt nemal, nechcela by ho.[\[15\]](#) Vzťah lásky k Bohu a blížnemu sa však nekončí pri „rúchu“ ich vlastností a prejavov. Láska, ktorá sa vyznačuje jednotou, smeruje k ich podstate, tak ako nerozdelený intelekt, ktorý je jej zdrojom. Ten sa nezastavuje pri добрote ani inej vlastnosti a ponoril by sa do podstaty Boha a blízneho aj keby neboli dobrí, múdri a spravodliví.[\[16\]](#)

Nerozdelený intelekt je vznešenejší ako vôľa, lebo jeho objektom je bytie, ktoré je jednoduchšie, vyššie a skoršie ako dobro.[\[17\]](#) Intelekt uchopuje Boha a blízneho v ich bytí, nie v sekundárnom prejave dobroty, ktorá vychádza z bytia. Keďže intelektuálny základ duše je zdrojom poznania i lásky, podstata lásky je hlbšia ako chcenie vôle: „Vlastnou činnosťou človeka je milovať a poznávať. Vzniká však otázka, v čom prednostne spočíva blaženosť. Niektorí majstri učia, že v milovaní, iní učia, že v poznaní aj milovaní a tí učia lepšie. Ja však tvrdím, že nespočíva ani v poznaní ani v milovaní. V duši je Jedno, z ktorého vychádza poznanie i milovanie. Ono samo nepoznáva a nemiluje nič – tak ako to robia mohutnosti duše. Len ten, kto spozná Jedno, pochopí, v čom spočíva blaženosť.“[\[18\]](#)

Eckhart netvrdí, že základ duše nepoznáva a nemiluje,[\[19\]](#) tvrdí len, že nepoznáva a nemiluje rozdrobeným spôsobom ako mohutnosti duše. Rozdrobenosť sa netýka len vôle, ale aj stvoreného intelektu, ktorý je mohutnosťou duše. Ako sme vysvetlili v prvom dieli štúdie, nerozdelený intelekt, ktorý preniká k bytiu Boha a blízneho, nie je intelektom v bežnom zmysle slova a nemôžeme ho stotožniť s mohutnosťou, ktorej je prameňom. Eckhartovo chápanie základu duše je preto skôr „nad-intelektualistické“ ako „intelektualistické“.[\[20\]](#)

Eckhart sa zameriva na prekročenie obidvoch mohutností a prienik do základu duše. Proces, ktorým doň človek preniká, nazýva odpútanosťou. Láska, ktorá prešla premenou odpútanosti, vychádza zo základu duše – z nedielného celku poznania a milovania.

1.3. Odpútanosť - zameranie lásky na Jedno

Láska, ktorá vychádza z celku lásky a poznania a zameriava sa na Jedno, je výsledkom negácie mnohosti prostredníctvom odpútanosti. Cieľom tejto negácie je prekonať obmedzenosť a protirečivosť mnohosti tým, že človek vníma mnohosť cez prizmu Jedna. Vzťah k mnohosti cez Jedno je možný vďaka neodlišnosti Jedna, ktoré je prítomné v základe každého súcna. Pomocou odpútanosti sa človek oslobodzuje od primárneho zamerania na mnohosť a rozpoznáva, že Jedno je každému súcnu vnútornejšie ako súcno samo seba.

Odpútanosť mení prístup človeka k mnohosti stvorenia. Stvorenie-ako-mnohosť je negáciou jednoty, ktorá je v jeho základe vďaka neodlišnému Jednu. Odpútanosť je negáciou tejto negácie, lebo človek sa upriamuje na vnútornú jednotu stvorenia a prekonáva nejednotnosť a protirečivosť mnohého. Tým sa mení aj spôsob milovania mnohosti. Keď človek miluje vo všetkom Jedno, neriadi sa mierou dobroty objektu lásky – nemiluje *viac* a *menej*.

Zameranie lásky na Jedno umožňuje človeku milovať Boha a blízneho zároveň. Keďže Boh a blízny sa navzájom prenikajú, blízny nepredstavuje sekundárny objekt lásky. Milujúci človek odкрýva prostredníctvom negácie vlastnej rozdrobenosti vnútornú jednotu, ktorá má pôvod v Bohu a je

spoločná všetkým ľuďom, lebo v každom z nich je Boží obraz. Negácia rozdrobenosti, ktorá spôsobuje rozdelenie, vedie k rastu medziludskej jednoty a všeobecnej lásky. Eckhart opisuje účinok negácie rozdielnosti a rozdelenia takto: „Kto sa chce stať Božím Synom a chce, aby v ňom prebývalo Slovo, ktoré sa stalo telom, musí milovať bližneho ako seba samého, to znamená: tak veľmi ako seba samého, a musí zaprieť všetko osobné a vlastné. Lebo kto naozaj miluje, nemiluje bližneho menej ako seba; miluje Jedného vo všetkom a všetko v ňom. V Jednom však niet žiadneho rozdielu, ani medzi Židom a Grékom, v Jednom niet žiadneho viac a menej.“[21] Odpútaná láska vyžaduje negáciu všetkého osobného a vlastného (*abnegare personale, abnegare proprium*), teda mnohosti, ktorá rozdeľuje. Eckhart vyzýva jednotlivca, aby opustil všetko (*relinquamus omnia*), to znamená: „všetko, čo spôsobuje rozdelenie.“[22]

Eckhart označuje odpútanosť neologizmami *abegescheidenheit* a *gelâzenheit*, ktoré sa v nemeckých prameňoch pred ním nevyskytujú.[23] Kmeň podstatného mena *gelâzenheit* tvorí sloveso *lâzen* (nechať, opustiť), ktoré je ekvivalentom novozákonných latinských termínov *relinquere, abnegare se ipsum* a *odire*. [24] Prídavné meno *abegescheiden* je ekvivalentom latinských prídavných mien *separatus* a *abstractus*, ktoré sa vyskytujú v anaxagorovsko-aristotelovskej definícii pojmu intelektu. [25] Eckhart odkazuje na definíciu odpútanosti intelektu v tretej knihe Aristotelovho diela *O duši*, [26] pričom preberá anaxagorovsko-aristotelovskú terminológiu: intelekt je oddelený (*separatus, χωριστός*), nezmiešaný (*immixtus, ἀμιγής*), nemá s ničím nič spoločné (*nulli nihil habens commune*), abstrahuje od tu a teraz (*abstrahit ab hic et nunc*). [27]

V kázni *Qui audit me* Eckhart uvádza, že len vďaka odpútanosti môže človek počuť Boží hlas, ktorý vychádza z jeho vnútra. Odpútanosť mu umožňuje prekonať tri aspekty existencie, ktoré sú zdrojom rozdrobenosti a rozdelenia: telesnosť, mnohosť a časovosť. „Kto chce počuť Otcovu večnú múdrosť, musí byť vnútri, doma, a musí byť jedným, potom bude môcť počuť Otcovu večnú múdrosť. Sú však tri veci, ktoré nám bránia, aby sme počuli večné slovo. Prvou je telesnosť, druhou mnohosť a treťou časovosť. Keby človek prekonal tieto tri veci, býval by vo večnosti, duchu, jednote a púšti, tam by počul večné slovo.“ [28] Mnohosť, časovosť a telesnosť viažu človeka na nejednotu stvorenia, vnútorná púšť v základe duše sa naopak vyznačuje jednotou, večnosťou a duchovnosťou.

V kázni *Beati pauperes spiritu* Eckhart prezentuje najodvážnejšie formulácie svojej teórie odpútanosti [29] a tvrdí, že odpútaný človek „nič nechce, nič nevie a nič nemá“.[30] Eckhart opisuje ideál chudobného človeka (*arm mensche*), ktorý sa oslobodil od zamerania na rozdrobené chcenie, vedenie a vlastníenie. Taký človek prekračuje mnohosť mohutností duše a upriamuje sa na ich základ. V odpútanosti odumiera „nejednému, čiže tomu, čo sa odlišuje od základu duše. Toto odlišné je v človeku prítomné v podobe vedenia, chcenia a vlastníenia.“ [31]

Odpútanosť môžeme vnímať v dvoch základných rovinách: ako ideál a danosť. Ideálom je preto, lebo predstavuje cieľ sebatransformácie človeka na ceste ku kresťanskej dokonalosti. [32] Danosťou je preto, lebo Boh i základ duše sa vyznačujú odpútanosťou – nie je v nich mnohosť, rozdrobenosť a protirečivosť. Z pohľadu teórie lásky sú dôležité obidva aspekty. Z prvého vyplýva potreba transformácie východiskovej podoby ľudskej lásky. Tá má vôľovú povahu a zameriava sa na mnohosť, rozdielnosť a „rúcho“ dobroty. Z druhého vyplýva, že láska, ktorou miluje Boh, a ktorá všetko smeruje k Jednu, je odpútaná a nezastaví sa pri ničom, čo nie je Jedno. Táto láska vyviera zo základu duše.

Odpútaná láska nie je samostatným výkonom vôle človeka, ale *sebazdieľaním* Jedna, ktoré pôsobí všade tam, kde mu odpútanosť vytvorí priestor. „Stíšenie“ mohutností duše vytvára priestor, ktorý Jedno napĺňa svojou láskou a miluje v človeku a *cez* človeka. Jedno je človeku vnútornejšie ako on sám sebe a je „tým, čo sa najviac zdieľa“.[33] Keď človek vytvorí priestor pre pôsobenie Jedna, prejaví sa cez neho ako jeho vlastná láska. Odpútaná láska, ktorou Jedno miluje v človeku, vychádza z hlbšej roviny duše ako láska, ktorú si človek sám vytvorí.

Odpútanosť nevedie jednotlivca k izolácii, lebo „to, čo sa najviac zdieľa“ ho podnecuje k aktivite a prítomnosti vo svete mnohosti. V kázni *Intravit Iesus in quoddam castellum* Eckhart ilustruje „plodnosť“ odpútaného človeka obrazom *panny*, ktorá sa stala *manželkou*: „Keby človek zostal iba pannou, nevychádzal by z neho nijaký plod. Ak sa má stať plodným, musí sa stať manželkou. *Manželka* je najvznešenejšie meno, aké môžeme prisúdiť duši a je oveľa vznešenejšie ako meno *panna*. Je dobré, keď človek prijíma Boha a v tom prijímaní je pannou. No je ešte lepšie, keď sa v ňom Boh stane plodným; lebo len plody daru sú skutočným prejavom vďačnosti za dar, a vtedy je duch manželkou.“[\[34\]](#) Panenstvo symbolizuje negáciu, ktorá vytvára priestor pre pôsobenie Boha a je prostriedkom na dosiahnutie „plodného“ postoja aktívnej lásky k svetu.[\[35\]](#)

Odpútanosť ako negácia telesnosti, mnohosti a časovosti je podmienkou aktívnej lásky, ktorou Jedno miluje svet prostredníctvom človeka. V tejto láske sa jednotliviec vzťahuje k stvoreniu cez prizmu Jedna. Objekt lásky nedokáže obmedziť jej prúdenie, dokáže ju len neprijať. Odpútaný človek preto miluje rôzne súcna rovnakou láskou, no s nerovnakým účinkom (*pari affectu, dispari effectu*).[\[36\]](#)

Odpútanosť od mnohosti vedie človeka k realizácii neodlišnosti, lebo spojenie s Jednom mu umožňuje prekonať rozdelenie skutočnosti na *vlastnú* a *cudziu*. Dokáže prekročiť hranicu, ktorá rozdeľuje súcna: „Duša opustila... celý svet. To však neznamená, že sa stiahla do svojho vlastného - v bežnom zmysle slova. Duša vystúpila z rozdelenia na cudzie a vlastné. Toto vystúpenie je tým, čo je jej naozaj vlastné.“[\[37\]](#)

1.4. Jedna láska a jeden objekt lásky: prienik Boha a človeka

Na základe náuky o Jedne Eckhart rozvíja teóriu *jednej lásky* a *jedného objektu lásky*. Boh je Jedno a má len jednu lásku, ktorá je jeho podstatou: „Čo je Božia láska? Jeho prirodzenosť a podstata: to je jeho láska... Boh nemá viac než jednu lásku.“[\[38\]](#) Hoci táto láska vďaka neodlišnosti preniká všetko,[\[39\]](#) ostáva v Bohu „ako jedna jediná“.[\[40\]](#)

Keďže Božia láska je nedielna, Boh miluje seba i človeka tou istou láskou a v tej istej miere (*eodem et pari amore*).[\[41\]](#) Boh nemiluje nič mimo seba, nič sebe nepodobné a cudzie, preto sa jeho láska k človeku uskutočňuje vo vzájomnom prieniku, nie ako láska dvoch disjunktných bytostí.

Z trojičného pohľadu Eckhart dodáva, že „láska je taká číra, taká prostá, taká odpútaná, že najlepší učitelia hovoria, že láska, ktorou milujeme, je Duch Svätý.“[\[42\]](#) Stotožnenie lásky s Duchom Svätým nevnáša do pojmu lásky mnohosť, lebo Trojica je „Jednota, [ktorá] rodí Jednotu a jej žiara sa odráža späť do nej“.[\[43\]](#) Keďže láska, ktorou milujeme, je Duch Svätý, milujeme podľa toho, čo sme dostali, nie podľa toho, čo sme sami vytvorili.[\[44\]](#)

Vnútrotný prienik človeka s Bohom sa prejaví naplno, keď milujúci človek „uchopí“ Boha v jeho nedielnej podstate. Naopak, keď sa človek zameriava na čiastočnosť, mnohosť a dobro, nedokáže adekvátne rozpoznať objekt lásky. Zameranie na Božie prejavy v stvorení spôsobuje, že vôľa sa viaže na jednotlivé dobrá, ktoré pochádzajú od Boha a javia sa ako láskyhodné. Človek vtedy stráca zo zreteľa Božiu jednotu a neuvedomuje si, že Boh je nad každou láskyhodnosťou.[\[45\]](#) Keď láska rozpoznáva Boha v jeho podstate, miluje ho „bez akéhokolvek prečo“ (*sunder warumbe*).

Vôľové zameranie na dobrá, ktoré Boh dáva, spôsobuje, že človek vníma Boha cez prizmu vlastného úžitku. Eckhart tvrdí, že človek vtedy pristupuje k Bohu ako k svieci, ktorú odloží, keď našiel hľadaný predmet,[\[46\]](#) alebo ku krave, ktorú má rád kvôli mlieku a syru.[\[47\]](#) Takýto zištný prístup sa podobá prístupu predavačov v chráme, ktorí nekonajú „z čistej lásky, ale hľadajú vlastné výhody.“[\[48\]](#) Boh je pre nich zdrojom užitočných vecí.

Jedna láska k jednému objektu lásky neznamená, že človek miluje na stvorení len Boží obraz. Stvorenie, ktoré je v základe zjednotené s Bohom, je milované ako celok.[\[49\]](#) Jednotná láska

neoddeľuje stvorenie od zdroja jeho bytia. Eckhart to vyjadruje metaforou, že spolu s freskou milujeme vždy aj stenu.[50] Láska sa však nezastavuje pri jednotlivých momentoch stvorenia, ale preniká k jeho najhlbšiemu základu, v ktorom je prítomné neodlišné Jedno. Preto Eckhart tvrdí, že „naplnením lásky je byť blízko zdroja... zanechaj to i tamto; to, čo ti zostane, je nesprostredkovaný Boh.“[51]

V prieniku Boha a človeka, keď sa človek otvorí pre spoločné pôsobenie, dochádza k transformácii jeho existencie v súlade s Božím obrazom v duši: „Láska mení milujúceho na milovaného.“[52] Človek umožňuje, aby Boží obraz, ktorý v ňom bol od začiatku, formoval jeho úsilie na ceste k dokonalosti. Túto transformáciu opisujú podľa Eckharta už starozákonné texty: „Kde duša miluje, tam je. Je ‚taká‘ ako to, čo miluje... Miluješ zem? Si zemou. Miluješ Boha? Mám povedať: si Bohom? Sám sa to neodvážim povedať, ale Písmo hovorí: ‚povedal som: ste bohmi‘.“[53]

Vzájomný prienik Boha a človeka sa naplňa v základe duše, v nerozdelenom intelektu, ktorý je Božím obrazom. Preto Eckhart môže tvrdiť, že „v láske som viac v Bohu ako v sebe samom.“[54] Láska je aktom sebatranscendencie, v ktorom milujúci preniká do vnútra milovaného. Láska je „niečím, čo ukazuje za seba, niečím, čo sa naplňa iba cez *druhé seba samého*.“[55] Toto *druhé seba samého* – tento univocitný korelát[56] – je odpútaný základ duše, v ktorom je Boh človeku vnútornejší ako človek sám sebe v mnohosti stvorenia a človek je Bohu vnútornejší ako Boh sám sebe v mnohosti atribútov.

2. Láska k blížnemu: etické implikácie odpútanosti

Láska k blížnemu je pokračovaním Božej lásky k človeku, keď sa odpútaný človek otvára pre pôsobenie Jedna, ktoré miluje v ňom a cez neho. Táto láska sa uskutočňuje vo vzájomnom prieniku Boha a človeka a je človeku vnútornejšia a vlastnejšia ako láska, v ktorej by pôsobil sám. Človek realizuje naplno svoje možnosti a formuje sa v súlade s Božím obrazom, ktorý je v základe duše. Tak ako vo vzťahu k Bohu aj vo vzťahu k blížnemu platí princíp jednej lásky a jedného objektu lásky. Jednotná láska, ktorá vychádza zo základu duše, smeruje k blížnemu ako nedielnemu objektu lásky, ktorý je nezávislý od subjektívneho dobra milujúceho. Ani Boh ani blížny nie sú definovaní dobrom, ktoré poskytujú. Aj na blížneho sa vzťahuje láska „bez akéhokoľvek prečo“. Vďaka zameraniu na Jedno sa láska k blížnemu vyznačuje *rovnosťou*, *inkluzívnosťou* a *súvzťažnosťou lásky k sebe a k druhému*.

Rovnosť je podstatným znakom lásky k blížnemu preto, lebo láska sa upriamuje na neodlišné Jedno, ktoré je prítomné v základe milujúceho i milovaného. Blížny je definovaný len svojím bytím, preto vo vzťahu k nemu niet miesta pre porovnávanie a hierarchizáciu. Jednotná láska neumožňuje vznik vzťahu nadradenosti a podradenosti. Eckhart opisuje nezlučiteľnosť lásky s hierarchizáciou s odkazom na skorších mysliteľov: „Láska nepozná poradie, a ako hovorí Bernard, buď rovných nájde alebo ich vytvorí. Aj filozof [t. j. Aristoteles] tvrdí, že medzi sluhom a pánom niet lásky.“[57]

Na lásku, ktorá preniká k Božiemu obrazu v základe blížneho, nemožno aplikovať pojmy, ktoré sú odvodené z preferenčných vzťahov zameraných na mnohosť: *viac (plus)*, *menej (minus)*, *stupeň (gradus)* a *poradie (ordo)*. Tieto pojmy vyjadrujú rozdiely, ktoré odpútaná láska prekonáva: „Kto miluje v Jednom, zodpovedá v láske Jednu, a o ňom platí: ‚*In uno autem non est plus et minus*‘. ‚*In uno autem nec gradus est nec ordo*‘ [V Jednom nie je viac a menej‘. ‚V Jednom nie sú ani stupne ani poradie.‘]“[58]

Boží obraz v základe duše je zárukou, že vzťah medzi milujúcim a milovaným je vzťahom rovnosti, nielen podobnosti. Rovnosť nie je určená rozdielmi v oblasti mnohosti, preto je najvlastnejším prostredím rozvoja jednotnej lásky. Rozdiely medzi blížnymi naďalej existujú, no láska ich prekonáva a vyrovnáva. Eckhart o tom hovorí v kázni *Ave gratia plena*, v ktorej obrazne opisuje vznik nerovnosti a jej následné prekonanie. Predstavuje príbeh ženy, ktorá prišla o oko a začala preto pochybovať

o manželovej láske. Reakcia manžela je ilustráciou neoddeliteľnosti lásky a rovnosti: „Aj on si vypichol oko, prišiel za ženou a povedal jej: Aby si mi verila, že ťa milujem, urobil som sa ti rovným; aj ja mám už len jedno oko.“[\[59\]](#)

Druhou črtou lásky k blížnemu je inkluzívnosť, lebo z povahy lásky vyplýva, že nikoho nevyklučuje (*nullum excludens*).[\[60\]](#) Odpútaný človek miluje v súčinnosti s Bohom, ktorý miluje v človeku a cez človeka a zároveň je prítomný v základe blížneho ako zdroj jeho bytia. Láska k blížnemu sa vzťahuje na všetkých ľudí a je výrazom ich blízkosti: „každý človek je blížny každému človeku... Nič nie je človeku také blízke ako druhý človek.“[\[61\]](#) V latinskej kázni *Sermo XL,1* Eckhart dokonca vzťahuje lásku k blížnemu na *všetko blízne*, čiže všetky stvorené súcna, v ktorých základe je prítomné neodlišné Jedno.[\[62\]](#) Láska k blížnemu sa však odlišuje od lásky k iným stvoreniam tým, že len človek je obdarený intelektom, a preto len v ňom môžeme milovať Boží obraz. Prienik milujúceho a milovaného v láske k blížnemu je možný kvôli prieniku Boha a človeka: „Milujúci človek je milujúcim iba ako Boha milujúci. Pre skutočnosť lásky je podstatné, že Boh a človek sú jeden v druhom.“[\[63\]](#)

Eckhart používa dvojicu pojmov *človek (mensch)* a *človečenstvo (menschheit)* a tvrdí, že odpútanosť vedie milujúceho od prvej skutočnosti k druhej. Odpútanie sa od preferencií vlastnej vôle umožňuje zásadné rozšírenie kapacity lásky. Pohyb od *človeka* k *človečenstvu*, od *osoby* k *prirodzenosti*,[\[64\]](#) je krokom k integrácii a inklúzii všetkých blížnych: „V nesebeckej láske k blížnemu človek... nachádza seba, svoje *človečenstvo*, v človeku, ktorý je jeho blížny. Človek uskutočňuje možnosť zjednotenia s Bohom v základe duše prostredníctvom lásky k blížnemu. V láske k blížnemu sa stáva Božím Synom.“[\[65\]](#) Zameranie na nerozdielne človečenstvo, ktoré je vlastné každému človeku – a umožňuje milovať všetkých ľudí ako blížnych –, je „eticko-religióznym spôsobom existencie... v ktorom jednotlivec odhliada od seba samého a už sa nezameriava na seba samého prostredníctvom preferenčnej lásky, ale miluje seba tak ako ostatných.“[\[66\]](#) Táto všeobecná nepreferenčná láska je radikálne inkluzívna.

Tretím podstatným znakom lásky k blížnemu je jej súvzťažnosť s láskou k sebe samému. Keď človek miluje blížneho podľa jeho najhlbšej prirodzenosti, odkrýva skutočnosť, že láska k druhému a láska k sebe samému sa navzájom prenikajú a spolu pôsobia. Odpútanosť prekonáva väzbu na prirodzené preferencie vôle, ktoré sú konštitutívne pre romantické a priateľské vzťahy, no nedokážu vytvoriť základ pre inkluzívnu lásku ku každému človeku. Preferencie jednotlivca, ktoré závisia od telesnosti, mnohosti a časovosti, nemôžu byť základom pre lásku k blížnemu, ktorá vyžaduje inkluzívnosť a rovnosť všetkých milovaných. Z perspektívy tejto lásky je podstatné, že milujúci i milovaný sú v základe duše zjednotení vzhľadom na spoločné človečenstvo a neodlišné Jedno, ktoré je zdrojom ich bytia. Obaja majú ten istý základ.

Odpútanosť od toho, čo je človeku vlastné ako stvorenému súcnu, ho vedie k prieniku do vlastného základu. V tomto základe sa „dotýka“ človečenstva, ktoré zabezpečuje, že aj on sám je súčasťou lásky, ktorá zahŕňa všetkých ľudí. Ak sa má láska k ľuďom vyznačovať dokonalou rovnosťou a inkluzívnosťou, nesmie z nej byť vylúčený ani sám milujúci. Princíp jednej lásky a jedného objektu lásky nepripúšťa výnimky. Eckhart preto zdôrazňuje dvojité imperatív lásky k sebe samému a k druhému, ktorý je prítomný už v biblickom Zjavení: „ak máš rád sám seba, máš rád všetkých ľudí ako seba.“[\[67\]](#) Otto Langer v tejto súvislosti vyzdvihuje radikálnosť Eckhartovej henológie lásky. Rôzne druhy lásky sú v konečnom dôsledku aspektmi tej istej lásky: „v existencii, ktorá uskutočňuje *abnegatio propria* [negáciu vlastného], zaniká rozdiel medzi láskou k sebe a láskou k blížnemu.“[\[68\]](#)

Hoci Eckhart zahŕňa lásku k sebe samému do jedinej lásky, ktorá preniká celé ľudstvo, uvedomuje si, že preferenčný vzťah k sebe samému môže byť prekážkou rozvoja lásky k blížnemu. Preferenčná láska k sebe samému, ktorá nebola transformovaná odpútanosťou, sa vyznačuje nerovnosťou a exkluzívnosťou. Eckhart preto vyberá lásku k sebe samému z prirodzeného súvisu s preferenčnou voľbou objektov lásky a predstavuje ju ako priame pokračovanie Božej lásky. Výslednicou nie je

nezriadená láska k sebe samému a exkluzívny vzťah k vybraným ľuďom, ale inkluzívna láska k všetkým bližným.[69] Nepreferenčná jednotná láska zahŕňa vzťah k sebe samému, Bohu i bližnému. Eckhart opäť zdôrazňuje, že jej inkluzívna povaha znemožňuje vylúčenie seba samého z prúdenia lásky: „ak majú byť niekomu zverení blížni, treba skúmať, či miluje sám seba, aby aj ich mohol milovať ako seba samého... Ako by si mohol chcieť, aby ti zverili blížneho, ktorého máš milovať ako seba samého, keď sám seba ničíš?“[70]

Keď skúmame Eckhartov myšlienkový systém ako celok, vidíme, že henológia vedie k etike – k zodpovednej láske k bližnému.[71] Eckhartova teória Jedna, ktoré je zdrojom bytia každého stvorenia, i náuka o nerozdelenom „nad-intelekte“, v ktorom je láska zjednotená s poznaním, smerujú k náuke o jednote celého ľudstva, ktorá je základom nepreferenčnej lásky ku každému človeku. Eckhartovu mystickú náuku o narodení Boha v duši môžeme interpretovať ako „vkročenie ľudskej lásky do lásky, ktorou je Boh“.[72]

Eckhartove úvahy o základe duše a náuka o odpútanosti obsahujú sugestívne vyjadrenia a obrazy, ktoré sú súčasťou jeho stratégie duchovného prebudenia poslucháča, resp. čitateľa. Eckhart adresoval svoju „špekulatívnu mystiku“ poslucháčom, ktorí ho žiadali, aby kázal o nových a zriedkavých veciach. Jeho novátorskú reflexiu však nemožno oddeliť od etického cieľa, ktorý je podstatnou súčasťou formačného záberu jeho tvorby.

Eckhartova náuka o prieniku k ultimnému základu lásky v Bohu i človeku integruje rôzne formy a objekty lásky do projektu jednej lásky a jedného objektu lásky. Kľúčovým momentom je vzájomný prienik Boha a človeka, ako aj ľudí navzájom, ktorý je možný vďaka neodlišnosti Jedna. Hoci Eckhart rozlišuje rôzne formy lásky – lásku Boha k sebe samému a k človeku, lásku človeka k Bohu, k bližnému a k sebe samému – v konečnom dôsledku ich predstavuje ako aspekty jedinej lásky. Aj protiklad rozdrobenej vôľovej lásky a jednotnej odpútananej lásky smeruje k transformácii prvej na druhú. Eckhartova teória podriaďuje preferenčné podoby lásky jednotnej nepreferenčnej láske.

Eckhart relativizuje henologické, teologické i psychologické motívy svojej teórie silným apofatickým dôrazom. Skutočnosť, že jediné meno, ktoré môžeme Bohu bez výhrad prisúdiť, je oxymoron *nomen innominabile*, určuje aj teóriu lásky. Podľa Eckharta má Boh len jednu lásku a tá je jeho podstatou. Táto láska je zdrojom lásky k bližnému. Božia podstata je však neuchopiteľná, preto je aj tajomstvo lásky nepreniknuteľné. Táto skutočnosť nemá paralyzovať ľudské úsilie, ale zdôrazniť jeho hranice. Ľudská láska k Bohu i človeku má pôvod v bezmennom Jedne. Eckhart povzbudzuje poslucháčov, aby sa nebáli otvoriť pre pôsobenie neuchopiteľného Jedna a prejavili mu lásku aj tým, že ho nebudú definovať podľa svojich predstáv a preferencií: „Máš ho milovať ako ne-Boha, ne-ducha, ne-osobu, ne-obraz, ba ešte viac: ako čisté, čire Jedno, oddelené od každej dvojnosti.“[73] Keď človek miluje Boha a blížneho nie podľa mena či „rúcha“, ktoré im sám prisúdil, ale podľa čírosti ich bytia, miluje ich ako samostatných a nezávislých druhých. Odpútanosť ho oslobodzuje od preferencií, ktoré zužujú diapazón lásky, a vedie ho k univerzálnej láske, ktorá nevyžaduje, aby si ju Boh a blížny zaslúžili.

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

Literatúra

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

Aristoteles: *O duši*. Praha: Rezek, 1995.

Beccarisi Alessandra: Predigt 1: 'Intravit Iesus in templum'. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi II. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2003, s. 1 – 27.

Eckhart Meister: *Die deutschen und lateinischen Werke* (Herausgegeben im Auftrag der Deutschen

Forschungsgesellschaft). Stuttgart: Kohlhammer, 1936ff.

–*Expositio Libri Genesis* (In Gen. I), 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.

Flasch Kurt: Predigt 52: 'Beati pauperes spiritu'. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi I. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1998, s. 163 – 199.

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: Verlag W. Kohlhammer, 2003, s. 29 – 51.

Hasebrink Burkhard: *Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1992.

Hasebrink Burkhard: Predigt 71: 'Surrexit autem Saulus'. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi I. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1998, s. 219 – 245.

Hasebrink Burkhard: Ein einic ein. Zur Darstellbarkeit der Liebeseinheit in mittelhochdeutscher Literatur. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 124, č. 3, 2002, s. 442 – 465.

Haug Walter: Predigt 63: 'got ist mynne'. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi I. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1998, s. 201 – 217.

Kern Udo: Der liebende Mensch nach Meister Eckhart. In: Zimmermann Albert, Speer Andreas (eds.): *Mensch und Natur im Mittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992, s. 736 – 751.

Langer Otto: Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart. In: Ruh Kurt (ed.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986, s. 17 – 32.

Langer Otto: Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund. In: Schmidt Margot (ed.): *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart – Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987, s. 173 – 192.

Langer Otto: Sich lâzen, sîn selbes vernihten. Negation und 'Ich-Theorie' bei Meister Eckhart. In: Haug Walter, Schneider-Lastin Wolfram (eds.): *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, s. 317 – 346.

Largier Niklaus: Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion. In: Brinker Claudia et al. (eds.): *Contemplata aliis tradere*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995, s. 371 – 390.

McGinn Bernard: Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries. In: *Church History* 56, č. 1, 1987, s. 7 – 24.

McGinn Bernard: Sermo XXIX: 'Deus unus est'. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi II. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2003, s. 205 – 232.

Panzig Erik: *gelâzenheit und abegescheidenheit – Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005.

Panzig Erik A.: *gelâzenheit und abegescheidenheit – zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts*. In: Speer Andreas, Wegener Lydia (eds.): *Meister Eckhart in Erfurt*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

Piesch Herma: *Meister Eckharts Ethik*. Luzern: Vita Nova Verlag, 1935.

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

Ruh Kurt: Neuplatonische Quellen Meister Eckharts. In: Brinker Claudia et al. (eds.): *Contemplata aliis tradere*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995, s. 317 – 352.

Ruh Kurt: Predigt 4: 'Omne datum optimum'. In: Steer Georg – Sturlese Loris (eds.): *Lectura*

Eckhardi I. *Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1998, s. 1 - 23.

Théry Gabriel: Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart continues dans le manuscrit 33b de la Bibliothèque de Soest. In: *Archives d'histoire littéraire et doctrinal du moyen âge*, č. 1, 1926, s. 129 - 156.

Wéber Édouard-Henri: *Éléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIII^{ème} siècle*. In: Ruh Kurt (ed.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart: Metzler, 1986, s. 196 - 217.

Winkler Norbert: Normativität und Reflexion. Meister Eckharts Metaphysik des entobjektivierten Guten. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, č. 2, 1993, s. 217 - 236.

Winkler Norbert: *Meister Eckhart zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1997.

P o z n á m k y

[1] Hasebrink Burkhard: Ein einic ein. Zur Darstellbarkeit der Liebeseinheit in mittelhochdeutscher Literatur. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 124, č. 3, 2002, s. 444.

[2] Hasebrink Burkhard: Komentár ku kázni č. 71: *Surrexit autem Saulus*. In: Steer Georg - Sturlese Loris (eds.): *Lectura Eckhardi* (I, II). *Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer (1998, 2003). Tieto komentáre k Eckhartovým kázňam ďalej označujem ako LE I a LE II. Uvedený citát pochádza z LE I, s. 241 - 242. Wéber Édouard-Henri: *Éléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIII^{ème} siècle*. In: Ruh Kurt (ed.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart: Metzler, 1986, s. 210.

[3] Hasebrink Burkhard: Ein einic ein, s. 445.

[4] McGinn Bernard: Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries. In: *Church History* 56, 1987, s. 9.

[5] Tamže, s. 10.

[6] Tamže, s. 18.

[7] Tamže, s. 14-15.

[8] Eckhart Meister: Pr. 27, DW II, s. 41,5.

[9] Ruh Kurt: Predigt 4: 'Omne datum optimum', LE I, s. 16-17.

[10] Tamže, s. 17 - 18.

[11] Eckhart Meister: Pr. 19, DW I, s. 314,9-315,6. Ak nie je uvedené inak, preklady z cudzích jazykov sú moje vlastné.

[12] Eckhart Meister: Pr. 37, DW II, s. 217,8-9.

[13] Eckhart Meister: Pr. 9, DW I, s. 153,4-7.

[14] Eckhart Meister: Sermo VI,3 n. 64, LW IV, s. 62.

[15] Eckhart Meister: Pr. 9, DW I, s. 153, 5-7.

[16] Eckhart Meister: Pr. 37, DW II, s. 216,2-6.

[17] Eckhart Meister: Quaest. Par. III n. 6, LW V, s. 59, 15-17.

[18] Eckhart Meister: Pr. 52, DW II, s. 495,6 - 496,6.

[19] Flasch Kurt: Predigt 52: 'Beati pauperes spiritu', LE I, s. 192-193.

[20] McGinn Bernard: Sermo XXIX: 'Deus unus est', LE II, s. 231-232.

[21] Eckhart Meister: In Ioh. n. 290, LW III, s. 242.

[22] Eckhart Meister: Sermo LIII n. 524, s. 441,11.

[23] Panzig Erik A.: *gelâzenheit und abegescheidenheit* - zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts. In: Speer Andreas, Wegener Lydia (eds.): *Meister Eckhart in Erfurt*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005, s. 345.

[24] Tamže, s. 338-341.

[25] Tamže, s. 345.

[26] Aristoteles: *O duši*. Praha: Rezek, 1995, s. 94-96. Eckhart Meister: In Gen. I n. 168, LW I, 313,12-314,2; In Ioh. n. 318, LW III, 265,12-266,1.

[27] Vid' Panzig Erik: *gelâzenheit und abegescheidenheit - Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005, s. 106-111.

- [28] Eckhart Meister: Pr. 12, DW I, 192,9-193,5.
- [29] Ruh Kurt: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. Mníchov: C. H. Beck, 1985, s. 158.
- [30] Eckhart Meister: Pr. 52, DW II, s. 488,5-6.
- [31] Altmeyer Claudia: *Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, s. 114.
- [32] Piesch Herma: *Meister Eckharts Ethik*. Luzern: Vita Nova Verlag, 1935, s. 33.
- [33] Eckhart Meister: Pr. 9, DW I, s. 149,5.
- [34] Eckhart Meister: Pr. 2, DW I, s. 27,1-9.
- [35] Largier Niklaus: Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion. In: Brinker Claudia et al. (eds.): *Contemplata aliis tradere*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995, s. 375.
- [36] Piesch Herma: *Meister Eckharts Ethik*, c. d., s.115-116.
- [37] Flasch Kurt: Predigt 6: 'Iusti vivent in aeternum', LE II, s. 46.
- [38] Eckhart Meister: Pr. 41, DW II, s. 287.
- [39] Eckhart Meister: Sermo VI,1 n. 53, LW IV, s. 52,3-6.
- [40] Eckhart Meister: Pr. 63, DW III, s. 77,4-5.
- [41] Eckhart Meister: Sermo VI,1 n. 55, LW IV, s. 53,3-5.
- [42] Eckhart Meister: Pr. 27, DW II, s. 41,4-5.
- [43] Eckhart Meister: In Ioh. n. 164, s. 135,7-8. Pozri tiež Ruh Kurt: Neuplatonische Quellen Meister Eckharts. In: Brinker Claudia et al. (eds.): *Contemplata aliis tradere*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995, s. 336.
- [44] Eckhart Meister: Sermo VI,3 n. 65, LW IV, s. 64,1-2.
- [45] Eckhart Meister: Pr. 83, DW III, s. 447,11-12.
- [46] Eckhart Meister: Pr. 4, DW I, s. 69,2-5.
- [47] Eckhart Meister: Pr. 16b, DW I, s. 274,1-5.
- [48] Beccarisi Alessandra: Predigt 1: 'Intravit Iesus in templum', LE II, s. 17.
- [49] Haug Walter: Predigt 63: 'got ist mynne', LE I, s. 217.
- [50] Eckhart Meister: Pr. 63, DW III, s. 78.
- [51] Eckhart Meister: Pr. 63, DW III, s. 76-78.
- [52] Eckhart Meister: In Sap. n. 34, LW II, 354,12-355,1.
- [53] Eckhart Meister: Sermo LV,4 n. 552, LW IV, s. 462,12-463,1. Vid' tiež Kern Udo: Der liebende Mensch nach Meister Eckhart. In: Zimmermann Albert, Speer Andreas (eds.): *Mensch und Natur im Mittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992, s. 743.
- [54] Eckhart Meister: Pr. 5a, DW I, s. 80,2-3.
- [55] Winkler Norbert: Normativität und Reflexion. Meister Eckharts Metaphysik des entobjektivierten Guten. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, č. 2, 1993, s. 234.
- [56] Winkler Norbert: *Meister Eckhart zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1997, s. 75ff.
- [57] Théry Gabriel: Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart continues dans le manuscrit 33b de la Bibliothèque de Soest. In: *Archives d'histoire littéraire et doctrinal du moyen âge*, č. 1, 1926, s. 244.
- [58] Kern Udo: *Der liebende Mensch nach Meister Eckhart*, s. 750.
- [59] Eckhart Meister: Pr. 22, DW I, s. 377,12-378,1.
- [60] Eckhart Meister: Sermo VI,1 n. 53, LW IV, s. 51,6.
- [61] Eckhart Meister: Sermo XXX,1 n. 310, LW IV, s. 273,13-274,1.
- [62] Eckhart Meister: Sermo XL,1 n. 391, LW IV, s. 337,2-4.
- [63] Kern Udo: *Der liebende Mensch nach Meister Eckhart*, s. 742.
- [64] Langer Otto: Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart. In: Ruh Kurt (ed.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart: Metzler, 1986, s. 22.
- [65] Langer Otto: Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund. In: Schmidt Margot (ed.): *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart - Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987, s. 191.
- [66] Langer Otto: Sich lâzen, sîn selbes vernihten. Negation und 'Ich-Theorie' bei Meister Eckhart. In: Haug Walter, Schneider-Lastin Wolfram (eds.): *Deutsche Mystik im abendländischen*

Zusammenhang. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, s. 325.

[67] Eckhart Meister: Pr. 12, DW I, s. 195,1.

[68] Langer Otto: Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart, s. 22.

[69] Hasebrink Burkhard: *Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1992, s. 72.

[70] Eckhart Meister: Sermo XXX,1 n. 310, LW IV, s. 274,1-5.

[71] Winkler Norbert: Normativität und Reflexion, s. 218.

[72] Haug Walter: Predigt 63: 'got ist mynne', LE I, s. 214.

[73] Eckhart Meister: Pr. 83, DW III, s. 448,7-9.

doc. Peter Šajda, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Trnavská univerzita v Trnave

Hornopotočná 23

918 43 Trnava

e-mail: peter.sajda@truni.sk