

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav románských studií

Bakalářská práce

Anna Čadilová

Terezie z Ávily a Augustin: Bůh v nitru

Teresa of Avila and Augustine: God inside

Praha 2016

Vedoucí práce: Doc. Juan Antonio Sánchez Fernández, Ph.D

Poděkování

Děkuji vedoucímu doc. Juanu Sánchezovi za rady, připomínky a trpělivou podporu, jimiž se na této práci podílel.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 29. 7. 2016

Anna Čadilová

Abstrakt

Práce se věnuje tématu Boží přítomnosti v duši člověka u sv. Terezie z Ávily s přihlédnutím k téže myšlence u sv. Augustina. Zasaduje autorku do kontextu společenských proměn v 16. století a pak do kontextu literárního. Ten je sledován nejprve z diachronního hlediska, jakožto tradice mystické literatury, do níž patřili Augustin i Terezie, poté z hlediska synchronního, tedy jako španělská mystická literatura Zlatého věku. Dále je vylíčeno rodinné prostředí sv. Terezie, které ji vedlo k duchovní literatuře i k rytířským románům, vstup do kláštera a „druhá konverze“ spojená s Augustinovými *Vyznáními*. Poté je popsána Tereziina tvorba a hlavně autorčina pozice ve společnosti, která vyžadovala poslušnost autoritám, ale přitom dovoľovala i šíření vlastních názorů a jisté potěšení z psaní. Je zvláště zajímavý fakt, že se Terezie mohla dostat k původně latinsky psanému Augustinovu dílu, proto je představena nejprve celkově její četba, která zahrnovala vedle duchovní literatury také rytířské romány, poté konkrétně Augustinovo dílo, na které se Terezie přímo odvolávala jen výjimečně, ale zato v průběhu celé tvůrčí kariéry. Nakonec se práce zaměřuje přímo na Augustinova *Vyznání*, *Tereziin Život a Hrad v nitru* a v nich sleduje téma Boží přítomnosti v nitru člověka. Zjišťuje, že autorům jsou společné některé konkrétní myšlenky i výrazové prostředky, přesto jejich práci ovlivnily odlišné záměry, dobový kontext a postavení.

Klíčová slova

Terezie od Ježíše, Terezie z Ávily, sv. Augustin, inhabitace, nitro, španělský Zlatý věk, mystika, Vyznání, teologie, baroko, protireformace

Abstract

This thesis deals with the topic of God's presence in human's soul in the work of St. Teresa of Avila taking into account the same idea in St. Augustine's work. It situates the author in the context of social changes in the 16th century and then in the literary context. The latter is studied firstly from a diachronic point of view, as a tradition of mystic literature to which both Augustine and Teresa pertain, subsequently from the synchronic point of view, i.e. the Spanish mystic literature of the Golden Age. Also, it depicts the family environment of St. Teresa that led her to the spiritual literature and the chivalric romances, her entering in a monastery and the "second conversion", related to Augustine's *Confessions*. Afterwards, Teresa's production is described and especially her social position which required obedience towards authorities but also it allowed to share her opinions and enjoy her writing. It is of special interest that Teresa could reach the work of Augustine, originally written in Latin. Therefore, first her reading is presented as an aggregate including both spiritual and chivalric literature, then in particular the production of Augustine, to which Teresa referred only rarely but during the entire creative career. Finally, the thesis brings into focus Augustine's *Confessions*, Teresa's *Autobiography* and *The Interior Castle* and in these works the topic of interiority is studied. The thesis discovers that both authors shared some particular concepts and means of expression, nevertheless, their work has been influenced by different goals, historical contexts and social positions.

Keywords

Teresa of Avila, Augustine, inhabitation, Spanish Golden Age, mysticism, Confessions, theology, baroque, counter-reformation, interiority

Obsah

Úvod	7
1. Historický kontext	8
1.1 Vývoj země za Katolických Veličenstev, Karla I. a Filipa II.	8
1.2 Uspořádání španělské společnosti v 16. století	11
1.3 Ženy a vzdělanost ve Španělsku 16. století	12
1.4 Španělská mentalita a její proměny v daném období	13
2. Literární kontext	16
2.1 Dědictví mystiky.....	16
2.2 Španělská mystická literatura	18
3. Život a dílo Sv. Terezie z Ávily	22
3.1 <i>Doncella, contemplativa, reformadora</i> : život o třech dějstvích.....	22
3.2 Psaní mezi povinností a radostí	25
4. Sv. Augustin a další četba sv. Terezie	28
4.1 Sv. Augustin	30
4.2 Augustinův vliv na Terezii	32
5. Bůh v nitru	38
5.1 Augustinova <i>Vyznání</i> : itinerář cesty do nitra.....	38
5.2 Do nitra kapitolami <i>Života</i>	41
5.3 Do nitra komnatami <i>Hradu</i>	47
5.4 Bůh v nitru podle Terezie a Augustina.....	51
Závěr	55
Bibliografie	56
Resumé	59
Resumen	60

Úvod

Terezie z Ávily (či od Ježíše) a Augustin – dva světci a učitelé církve, ale také dva velcí spisovatelé. Přes velký časový odstup, jazykovou bariéru a rozdílnost postavení ve společnosti je navíc spojovalo téma inhabitace, neboli přítomnosti Boží v nitru člověka. Je to zajisté téma, které by si zasloužilo mnohem hlubší zkoumání a dalo by se sledovat v celé tvorbě obou autorů. V této práci se ovšem zaměříme na *Život a Hrad v nitru* od Terezie s přihlédnutím k Augustinovým *Vyznáním*. Cílem práce je zkoumat podobnosti mezi pojetími Boží přítomnosti v nitru u obou autorů a případný vliv Augustina na Terezii.

Máme-li Tereziinu tvorbu srovnávat s dílem z jiné doby, musíme nejdříve znát dobu její. Přiblížíme si proto proměny, jimiž prošlo Španělsko za Tereziina života, a rozvrstvení společnosti v té době se zvláštním důrazem na postavení žen. Seznámíme se s tehdejšími proudy v myšlení a kultuře a se změnami, které toto období přineslo. Uvidíme, že vnější vlivy se dotýkaly i zpracování nejniternejších témat.

Augustinův odkaz se zařadil do dlouhé linie křesťanské mystiky, s níž je možno dojít až do Zlatého věku. Španělsko se dlouho do této linie nezapojovalo, ovšem když přišel jeho čas, vydalo hojná díla a hlavně velké autory. Terezie se pak stala jádrem tohoto slavného období a samozřejmě mohla také z jeho přínosu těžit. Nebyla aktivní jen na poli literárním a účastnila se změn v duchovním životě Španělska i svými reformačními snahami. Její postavení ženy s židem v rodokmenu nebylo tím nejlepším předpokladem pro narušování zaběhlých řádů a vyslovování neslýchaného. Tereziin život nás bude zajímat také z toho důvodu, že ona i Augustin napsali vlastní životopisy a zpětně interpretovali některé události jako cestu do nitra, odkud je volal Bůh.

Jedním z impulsů na této cestě byla pro Terezii četba. Po obecném úvodu do problematiky žen a čtení v první kapitole se podíváme konkrétně na Tereziin případ. Augustinovo dílo si zasadíme do celkového obrazu literatury, s níž se dostala do styku, pak si stručně představíme Augustina jako takového, jeho myšlení a tvorbu, a nakonec bude řečeno, jak se Terezie s touto tvorbou seznámila a jaký to na ni mělo vliv.

V poslední kapitole se zaměříme na téma Boží přítomnosti v nitru u obou autorů. U Augustina budeme sledovat cestu do nitra v jeho *Vyznáních*, u Terezie v *Životě* a v *Hradu v nitru*. Pokusíme se podat jisté celkové informace, ale pro větší přesnost budeme pracovat hlavně s konkrétními úryvky. Na konci pak pojetí tématu u obou autorů shrneme a porovnáme.

1. Historický kontext

Mystika s sebou nese pojem nadčasovosti: v bytostném spojení s Bohem dosahovali mystikové vytržení z prostoru a času. Způsob, jakým o těchto zážitcích psali, byl však do jisté míry podmíněn historickými okolnostmi. Navíc španělská mystika zlatého věku je celosvětově známým pojmem literární historie. Abychom tedy správně pochopili dílo svaté Terezie z Ávily a jeho význam, ale i vlivy, které se v něm projevují, je nutné vzít v potaz historický kontext, ve kterém žila a tvořila.

1.1 Vývoj země za Katolických Veličenstev, Karla I. a Filipa II.

I když většinu Tereziina života pokryla vláda Karla I. Habsburského a významný byl pro ni hlavně Filip II., je třeba si nejdříve povšimnout alespoň některých aspektů vlády Katolických Veličenstev, jež měly zásadní vliv na život Iberského poloostrova i v 16. století. Personální unie Kastilského a Aragonského království, zpečetěná sňatkem Isabely a Ferdinanda roku 1469, znamenala základ politické jednoty poloostrova, ne však centralizovaný stát.¹ Království si zachovala své vlastní instituce i rozdílné charaktery. Status Granady jako tributárního království přinášel velké napětí na poli ekonomickém a ideologickém, ale prosté obyvatelstvo bylo unaveno i častými menšími konflikty.² Proto byly zahájeny boje, které vedly k jejímu ovládnutí v lednu 1492.

Kromě politické jednoty usilovala Katolická Veličenstva též o jednotu v oblasti duchovní, jež v náboženském pluralismu, jaký Španělsku odkázal středověk, nebyla samozřejmostí.³ Již na konci 14. století začalo být soužití mezi židy a křesťany problematické. Jelikož docházelo ke krveprolitím ze strany křesťanů, není divu, že byli stále početnější konvertité obviňováni ze změny vyznání spíš kvůli strachu či vypočítavosti než z přesvědčení. Kromě toho se za předchozích vlád židé často dostávali na poměrně významné pozice, což pochopitelně budilo závist (naproti tomu moriskové žili spíše v opovržení).⁴ Roku 1492 byli židé vyhnáni ze země, což způsobilo odchod asi 150 000 osob, často velmi užitečných pro španělskou ekonomiku. K obrácení nebo

¹ ROLDÁN, Jose. *Historia de España*. 3 reimpr. Madrid: Edelsa, 1993, s. 52.

² DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio a Miguel ARTOLA. *Historia de España: Los Reyes Católicos y los Austrias*. 3.a ed. Madrid: Alianza Editorial, 1999, s. 15.

³ Tamtéž, s. 31.

⁴ Tamtéž, s. 33.

k odchodu byli nuceni také muslimové, u nichž tím pádem rovněž docházelo ke konverzím pod tlakem okolností. Na čistotu křesťanské víry a upřímnost konvertitů měla dohlížet inkvizice. *Tribunal de la Inquisición* (nebo *del Santo Oficio*) byl schválen papežem, ale byl řízen královskými rozkazy, proto je možno ho považovat spíše za nástroj politický. Ze Sevilly se inkvizice rozšířila po celém státě a během vlády Ferdinanda a Isabely kromě jiných trestů dala příkaz k upálení více než šesti tisíc osob.⁵

Katolická Veličenstva dále obnovila Svaté Bratrstvo (*La Santa Hermandad*), jež v pořádkových i soudních funkcích dovádělo přísnost na hranici krutosti.⁶ Tradice posilování vládních institucí se projevila v reformách soudnictví, armády a správy měst – s přítomností královských úředníků *corregidores* ztratila města svou autonomii. V sociální politice zákony nahrávaly mocným a šlechta ekonomicky posílila na úkor lidu, ale přitom byla potvrzována královská autorita. Ta se projevila dostatečně na to, aby se šlechta neodvažovala vzpěčovat vůli Katolických Veličenstev.⁷

V neposlední řadě je třeba zmínit rozšíření království o americké kolonie. Sv. Terezie sledovala dobrodružství svých bratrů v „Novém Světě“⁸ a styk se zámožím výrazně ovlivnil zejména Andalusii, ve které musela při zakládání kláštera čelit odlišnosti zvyků a mravů.⁹ Důležité bylo také připojení Neapolského království k aragonské koruně a vůbec hojně styky s Itálií, jež podpořily nástup humanismu ve Španělsku.¹⁰ Ruku v ruce s ním šla i snaha o obnovu církve, ztělesněná například postavou kardinála Cisnerose, který se zasadil o reformu řádů.¹¹

Pod osobou Karla Habsburského (vládl 1517–1556), vnuka Katolických Veličenstev, vznikla křesťanská říše nevídaných rozměrů. Kromě Kastilie a Aragónu ji tvořila území v Americe, Africe a Itálii, burgundské državy a habsburské státy v Rakousku. Po svém zvolení císařem se považoval za vůdce křesťanstva, jež mělo jednotně postupovat

⁵ ROLDÁN, Jose. *Historia de España*, s. 55.

⁶ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio a Miguel ARTOLA. *Historia de España*, s. 21.

⁷ UBIETO ARTETA, Antonio, Juan REGLÁ CAMPISTOL, José María JOVER ZAMORA a Carlos SECO SERRANO. *Dějiny Španělska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 242.

⁸ SUANCES MARCOS, Manuel. *Fuentes y contexto del misticismo español del siglo de oro. Éndoxa*. Madrid: UNED, 1995, (6), 263-280, s. 273.

⁹ AUCLAIR, Marcelle. *La vie de sainte Therese d'Avila: la dame errante de Dieu*. Paris: Editions du Seuil, 1950, s. 295–321.

¹⁰ JONES, Royston Oscar. *Historia de la literatura española 2. Siglo de oro: prosa y poesía*. 9. Barcelona: Ariel, 1985, s. 24–25.

¹¹ Podrobněji viz níže.

proti Turkům – o mučednictví v bojích proti jinověrcům snila i malá Terezie.¹² Francie a Německo ovšem tuto představu nesdílely, což vedlo k četným ozbrojeným konfliktům; dalším protivníkem se stali němečtí protestantští šlechtici. Zdrojem financí na tyto podniky se stalo Španělsko, za Karla I. mocné i trpící zároveň.

Karel I. byl hlavně na počátku své vlády značně nepopulární. Přijel v roce 1517 jako cizinec a cizinci se i obklopoval. To vyvolalo povstání Komunerů, tedy měšťanů. Karel si naklonil šlechtu a s její pomocí rebely porazil, což znamenalo potvrzení absolutismu. Další nepokoje způsobilo povstání lidu proti šlechtě, vedené takzvanými *Germanías*. I to bylo nemilosrdně potlačeno. Karel si tak nakonec zjednal poslušnost a po výměně vlámských poradců za španělské i přízeň poddaných.¹³

Za Karla I. dosáhla renesance ve Španělsku svého vrcholu. Výrazný vliv na španělskou kulturu měl Erasmus Rotterdamský, který v duchovní oblasti vyzýval k návratu k původní čistotě.¹⁴ Kromě erasmismu ovšem ve Španělsku vířily dlouho stojaté vody náboženství i jiné myšlenkové proudy: za heretiky považovaní *alumbrados* nebo naopak reformátoři řádů (mezi nimi i sv. Terezie či sv. Jan od Kříže), kteří si, ačkoli ne bez potíží, získali podporu církve i panovníka. Příznačné také je, že sám Karel odešel do ústraní kláštera, kde roku 1558 i zemřel.

Filipův nástup v roce 1556 byl zcela jiný než ten Karlův. Byl se Španělskem spojen výchovou, místem vlády i lidmi, jimiž se obklopoval, a sám také zemi výrazně ovlivnil. Vládl z paláce-kláštera El Escorial u Madridu, odtud se pod jeho „sedavou“ vládou rozrostla byrokracie a kvůli nákladné zahraniční politice (války s Anglií a Francií, problémy v Nizozemí) bohužel i dluhy. Jeho osobnost ovšem zanechala stopy také na atmosféře vládnoucí ve společnosti: přísnost, slavnostního ducha a jistou vážnou horlivost projevoval zejména v boji za ochranu katolictví.¹⁵ Inkvizice za jeho vlády vymýtila zárodky protestantismu, roku 1570 Filip potlačil povstání morisků v Granadě, o rok později jeho bratr Juan de Austria vyhrál u Lepanta nad Turky; náboženské prvky měly i boje s Nizozemím a s Anglií. Filip se ovšem o čistotu víry zasazoval i pozitivnějšími způsoby, za jeden z nich můžeme označit zásadní podporu Terezie z Ávily v jejím

¹² AUCLAIR, Marcelle. *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, s. 24.

¹³ ROLDÁN, Jose. *Historia de España*, s. 69.

¹⁴ Erasmus vyzýval k prostotě, samotný jeho vliv v Evropě i konkrétně ve Španělsku byl vlivem značně složitým, jak dokazuje úctyhodný rozsah známé Bataillonovy práce (BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*. Paris: E. Droz, 1937.).

¹⁵ ROLDÁN, Jose. *Historia de España*, s. 71.

reformním snažení.¹⁶ Do doby Filipovy vlády ostatně spadá největší rozmach španělské mystiky.¹⁷

1.2 Uspořádání španělské společnosti v 16. století

Pokusíme se zde stručně představit prostředí, v němž žila Terezie z Ávily. Společnost její doby ovšem není možné vnímat jako celek, neboť jejím základním rysem, a to již od středověku, bylo rozdělení na jednotlivé vrstvy. V celé západní Evropě se lidé dělili podle následujících kritérií: původ, který je zařadil mezi šlechtu nebo mezi lid, stav, jenž si člověk svobodně volil mezi církevním a laickým, a konečně stále důležitější bohatství. Vedle těchto určení, která vymezovala jedincovo místo ve společnosti, stála ve Španělsku ještě otázka čistoty krve – „limpieza de sangre“.¹⁸ Jak již bylo zmíněno, status konvertitů byl často výsledkem touhy po bezpečí a zároveň byl kýžený výsledek značně nejistý. Všichni si proto přáli být považováni za „staré křesťany“ (cristianos viejos). Již samotná zmínka o tom, že čísi prarodič byl žid či muslim, mohla vést ke ztrátě vážnosti,¹⁹ ale v důsledku i k procesu s Inkvizicí. Každý člověk tak měl své pevné místo vzhledem k dohlížejícím institucím i k ostatním vrstvám a členům společnosti.²⁰

S čistotou krve a společenským postavením souvisel také pojem cti, na které zejména vyšší třídy velmi lpěly. Šlo tu opět nejen o hodnotu abstraktní povahy, ale také o celou řadu gest, pravidel chování apod. Šlechtici sami v rámci péče o čest nebudovali svůj majetek investicemi, naopak se zajištění budoucnosti vzdávali ve prospěch současnosti; čisté utrácení tak bylo v souladu s feudálními ideály.²¹ Naopak buržoazie využívala možnosti investovat, znamenalo to nemuset se poskvrnit prací svých rukou. Ti, kdo si svůj každodenní chléb dobývali v potu tváře, byli výrazně ovlivňováni výkyvy

¹⁶ FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel. *La sociedad española en el Siglo de Oro*, s. 566.

¹⁷ GREEN, Otis H. The Historical Problem of Castilian Mysticism. *Hispanic Review*. University of Pennsylvania Press, 1938, 6(2), 93–103, s. 94.

¹⁸ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio a Miguel ARTOLA. *Historia de España*, s. 158.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Z této přesně vymezené pozice v síti vztahů ve společnosti, která určuje i možnosti vztahu k Bohu, se svými mystickými zážitky Terezie vymezuje, i když zároveň potvrzuje svou věrnost církvi. FERNÁNDEZ, James D. La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso. *MLN*. The Johns Hopkins University Press, 1990, 105(2), 283-302, s. 295.

²¹ UBIETO ARTETA, Antonio, Juan REGLÁ CAMPISTOL, José JOVER ZAMORA a Carlos SECO SERRANO. *Dějiny Španělska*, s. 244.

hospodářství a zvláště po roce 1550 byli mnozí z nich postiženi chudobou tak tíživou, že práce zanechali a protloukali se jako tuláci, žebráci či bandité.²²

Uvnitř stavu církevního existovalo také další dělení. U nízkého kléru se velmi lišila úroveň příjmů, ale bohužel i vzdělanosti a morálky. Přitom šlo o osoby velmi důležité pro své okolí. Nejenže kněží fungovali jako prostředníci ve spojení mezi lidmi a Bohem, ale na některých odlehlejších místech se starali též o šíření královských dekretů, novinek a kultury. Prostí lidé se se svými potřebami rádi uchýlovali do klášterů, a to zejména po jejich reformách. Našli tu více ochoty poskytnout svátosti či jinou pomoc a také více příkladů zbožného života.²³ Těchto útočišť přibývalo nejprve s benediktiny, kartuziány a jeronymity, kteří pokrývali území znovudobyté před 13. stoletím, poté s městskými žebravými řády a nakonec s nově vzniklými či reformovanými řády v 16. století.

1.3 Ženy a vzdělanost ve Španělsku 16. století

V době španělského Zlatého věku Evropa pocítila moc a inteligenci žen, a to zejména v politice. Vedle Isabely Katolické můžeme jmenovat Alžbětu Tudorovnu, Kateřinu Medicejskou, Marii Stuartovnu nebo dceru Filipa II. Isabelu Kláru Evženií.²⁴

Tyto výjimečné osobnosti měly ovšem též výjimečné osudy. Většina žen necítila velkou podporu a důvěru okolí, neočekávala ani nepřijímala se u nich taková volnost ve vyjadřování myšlenek jako u mužů.²⁵ Ze středověku přetrvávalo (např. v lidové slovesnosti) vidění ženy jako slabé a přirozeně přichylné spíše ke zlu než ke ctnosti.²⁶ Vůči podobným postojům se mohly ženy vymezit rozhodnutím opustit světský život a žít podle přísných pravidel. Ženských klášterů bylo o něco méně než mužských, a to zřejmě z ekonomických důvodů. Mniši kromě četných darů mohli těžit ze mší a kázání, naproti tomu ženské kláštery byly často nuceny jako podmínku přijetí novicky požadovat jistou výši věna.²⁷

²² Tamtéž.

²³ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio a Miguel ARTOLA. *Historia de España*, s. 173.

²⁴ FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel. *La sociedad española en el Siglo de Oro*, s. 26.

²⁵ MIZZAU, Carla. La voz de ellas: autobiografías femeninas del Siglo de Oro. SÁNCHEZ, Juan Antonio a Jaroslava MAREŠOVÁ. *La cuestión autobiográfica en el Siglo de Oro*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2013, s. 63–88, s. 65.

²⁶ ANDRÉS MARTÍN, Melquíades. En torno al estatuto de la mujer en España en la crisis religiosa del renacimiento: observantes, beatas, alumbradas. *Norba. Revista de Historia*. 1990, (10), 155-171, s. 158.

²⁷ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio a Miguel ARTOLA. *Historia de España*, s. 168–169.

Pokud jde o vzdělání žen, objevovaly se v humanistických řadách více či méně pokrokové snahy a ve skutečnosti také existovaly vzdělané čtenářky a mecenášky, někdy vybavené i znalostí latiny.²⁸ Většina žen ovšem číst ani psát neuměla a vlastnictví knih navíc svazovaly jisté zákonitosti. Převládaly modlitební knihy, a to spíše ty vedoucí k ústní modlitbě a ne ke kontemplaci; stejně tak na rozdíl od mužů měly ženy menší přístup k příručkám připravujícím ke zpovědi a k „dobré smrti“. Obojí bylo zřejmě zapříčiněno snahou církevních autorit mít nad dušemi žen kontrolu. K ženám se ovšem dostala i fikce, a to v podobě rytířských románů nebo různých kratších příběhů.²⁹

Od středověku bylo navíc častou praxí věnovat knihy nebo jejich překlady dámám; to byl také případ Augustinových *Vyznání*, jejichž španělskou verzi věnoval překladatel Toscano Leonore de Mascareñas, chůvě princů Filipa a Karla. Pokud šlo o překlady biblických textů, jejich vlastnictví bylo u žen hojně, ale v souvislosti s indexy inkvizice tajné. Spíše než o modlitbu nebo seznámení s obsahem Písma – to zaručovaly oblíbené modlitební knihy – šlo ale o vlastnictví knih jako cenných předmětů. Nejlépe zásobené ženské knihovny patřily klášterům, ostatně pokud jeptišky neměly mít v řádu služebnou funkci, vyžadovala se od nich při vstupu schopnost číst i psát.³⁰

1.4 Španělská mentalita a její proměny v daném období

V laickém stavu ovšem převládal analfabetismus i mezi muži. Šlechtici, kteří si sami platili soukromé učitele, se příliš nestarali o vzdělání nižších vrstev, a tak se do škol dostávali jen ti majetnější. Ačkoliv se o osvětu měla starat církev, ve skutečnosti se tak příliš nedělo, aktivnější byly jen církevní řády. Z nich je třeba zmínit jezuity, kteří si s novými metodami i předměty výuky brzy získali převahu na úrovni středního vzdělání v mnoha městech. Od 16. do 17. století tvář Španělska proměňovala vlna zakládání univerzit. Na vysokých školách měl stále velkou váhu scholastický model, ale i zde došlo ke změnám. Jejich velkým iniciátorem byl kardinál Cisneros, jehož jsme zmínili již v souvislosti s reformou církevních řádů. Roku 1498 založil v Alcalá de Henares

²⁸ ANDRÉS MARTÍN, Melquiades. *En torno al estatuto de la mujer en España en la crisis religiosa del renacimiento: observantes, beatas, alumbradas*, s. 165.

²⁹ CÁTEDRA, Pedro M. a Anastasio ROJO VEGA. *Bibliotecas y lecturas de mujeres, siglo XVI*. Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, c2004, s. 162.

³⁰ Tamtéž, s. 155.

univerzitu,³¹ která sice byla zaměřena na teologii, ale studenti zde byli nejprve důkladně zasvěcováni do takzvaných svobodných umění, což znamenalo velký krok v propagaci humanismu ve Španělsku. Byly zde ustaveny katedry řečtiny a na Cisnerosův popud vznikla takzvaná *Biblia Complutense*, v níž byl text hebrejský, aramejský, řecký a latinský. O několik let později bylo sice toto dílo překonáno vícejazyčnou Biblí z Antverp, ale ve své době znamenalo snahu o využití nejnovějších poznatků a možností textové kritiky.³²

Kardinál také pozval do Španělska Erasma Rotterdamského. Sám myslitel sice do Španělska fyzicky nikdy nezavítal, ale měl na ideové klima země vliv jako málokterý jiný cizinec. Vyjadřoval se k mnoha oblastem života včetně vzdělání, zásadní ovšem byl jeho názor na náboženství. Stejně jako Karel I. doufal v možnost sjednocení Evropy, v níž stála katolická strana proti protestantské, na základě dialogu.³³ Přitom byl jedním z těch, kdo kritizovali nešvary církve i její nedotknutelné postavení tlumočnicka Božích záměrů a zprostředkovatele kontaktu jedince s Bohem. Prosazoval možnost přímé četby Bible pro každého a v důsledku i překladů Písma (kastilštině ovšem erasmismus překlad Bible nepřinesl)³⁴, naopak různé obřady a církevní řády se mu ve své tehdejší podobě jevily jako zbytečné. Místo vnějších projevů víry byl zastáncem jejího niterného prožívání. Evropské směřování k individualismu v duchovní oblasti ovšem už na přelomu 14. a 15. století našlo výstižný výraz v díle holandského augustiniána Tomáše Kempenského.³⁵

Bez církve jako prostředníka pro přístup k Bohu se hodlali obejít také *alumbrados* – sociálně různorodé skupiny lidí hledajících přímý styk s Bohem prostřednictvím odevzdání se a ztišení. Tyto skupiny mívaly sektářský charakter, neboť je vedl silný vůdce (často to byly ženy, např. Isabel de la Cruz, jež působila jako reformátorka, kazatelka i teoložka³⁶) a svým privilegovaným vztahem k Bohu se členové cítili vyvázáni z běžných mravních norem. Není tedy divu, že je inkvizice tvrdě stíhala a že bylo následně nebezpečné být s těmito kruhy spojován.

³¹ Kardinál si uvědomoval, že vzdělanost kléru není na nejlepší úrovni, a tak univerzita měla sloužit k jistému protřídění uchazečů o stav mnišský či kněžský a hlavně k jejich následnému vzdělávání. BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, s. 11.

³² JONES, Royston. *Historia de la literatura española 2. Siglo de oro: prosa y poesía*, s. 27.

³³ UBIETO ARTETA, Antonio, Juan REGLÁ CAMPISTOL, José JOVER ZAMORA a Carlos SECO SERRANO. *Dějiny Španělska*, s. 234.

³⁴ BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, s. 590.

³⁵ CASTRO, Américo. *Teresa la Santa y otros ensayos*. Madrid: Alfaguara, 1972, s. 61.

³⁶ ANDRÉS MARTÍN, Melquíades. *En torno al estatuto de la mujer en España en la crisis religiosa del renacimiento: observantes, beatas, alumbradas*, s. 166.

Ačkoliv autority se snažily potlačovat odchylky v náboženských úkonech i přesvědčení, prostí i vzdělaní lidé se často necítili uspokojeni poučkami církve a hledali vysvětlení pro tajemství života v magii, vlivu hvězd a podobně. Naproti tomu novověké myšlení směřovalo k racionalismu a matematika se stávala nástrojem umění, obchodu i poznání. Zájem o matematiku může být jedním z vysvětlení oživení odkazu Platónova, ten se totiž o tuto vědu zajímal.³⁷ Významnějším myšlenkovým proudem ve Španělsku 16. století byl novoplatonismus, který se rozšířil pod vedením Plotína ve třetím století a dovršen byl Proklem ve století pátém.³⁸ Podle Sáinze Rodrígueze je omylem přisuzovat rozšíření novoplatonského učení až událostem kolem pádu Cařihradu, protože Itálie udržovala těsné vztahy s Řeckem již od 14. století.³⁹

Převratný byl ovšem vynález knihtisku, ačkoliv ten značně předcházel dobu, která nás zajímá. V polovině 15. století, kdy se ustavoval knižní trh a rozšiřoval řady vlastníků knih, ještě neexistovaly pevné postupy cenzury ani jasná měřítko ortodoxie. Duchovní literatura jednak byla žádaným zbožím, které podporovalo produkci knih, jednak těžila z tohoto rozvoje pro rozvoj vlastní.⁴⁰ Také je ovšem třeba si uvědomit, že v 16. století došlo ve Španělsku k celkovému rozkvětu literatury, a to i té světské,⁴¹ a tak je těžké mluvit o celkovém duchovním zaměření španělské literární scény.

³⁷ FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel. *La sociedad española en el Siglo de Oro*, s. 14–15.

³⁸ FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 19.

³⁹ SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, s. 124.

⁴⁰ BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, s. 589.

⁴¹ Tamtéž, s. 559.

2. Literární kontext

Mystika vychází vždy ze vztahu mezi Bohem a člověkem, tento vztah je pak různě promyšlen, ale hlavně prožíván a vyjadřován jednotlivými autory, přičemž je třeba vzít v potaz okolnosti jejich tvorby. Neustále se opakují pojmy jako *hledání*, *usebranost*, *setkání* a pro nás zvláště zajímavá *inhabitace* (přebývání Boha v duši),⁴² ve snaze sdělit nevyslovitelné ale mystik nutně přistupuje k užití metafor a jeho psaní se stává vrcholem tvůrčího úsilí.⁴³ Větší živost výrazu snad můžeme očekávat u tzv. mystiky experimentální neboli empirické, v níž jde o zachycení vlastních mystických zážitků, ale jistá metaforická terminologie se objevuje i v mystice doktrinní, jež tyto mystické zážitky studuje, třídí a definuje. Španělské mystické terminologii paradoxně pomohli *alumbrados*, a to tím, že přiměli ortodoxní autory ke snaze vymezit se vůči tomuto myšlenkovému proudu větší přesností.⁴⁴

Hledání Boha ve stvoření i ve vlastním nitru poskytlo látku dlouhé řadě autorů mystické literatury. Abychom si mohli udělat představu o spojení mezi Augustinem, který psal latinsky ve čtvrtém a pátém století, a Terezií, která působila o více než tisíc let později a latinu neovládala, bude užitečné načrtnout alespoň schematicky vývoj křesťanské mystické tradice od jejich počátků po dobu svěťice z Ávily.

2.1 Dědictví mystiky

Křesťanská mystická tradice již na svém počátku těžila z více zdrojů. K formulaci křesťanského sdělení totiž napomáhaly již existující řecké a východní myšlenky nebo učení.⁴⁵ S jazykem pohanských mystérií v křesťanském kontextu poprvé pracoval Klement Alexandrijský (160–220) a po něm Órigenés (183–253), za prvního velkého mystika po sv. Pavlovi je ovšem považován novoplatónský filosof Plotínos (205–270), též ovlivněný mystérii. Je zajímavé, jak nesmírný byl jeho vliv na křesťanské myslitele, mezi něž se přitom sám neřadil. Vyzýval k návratu duše k Jednomu. Ten byl podle něj jediným

⁴² BORRIELLO, Luigi. *Slovník křesťanských mystiků*, s. 713.

⁴³ OLMO LETE, Gregorio, Maria TORO PASCUA, Rosa DURAN a Adolfo VASQUEZ. *La Biblia en la literatura española*, s. 102.

⁴⁴ BORRIELLO, Luigi. *Slovník křesťanských mystiků*, s. 713.

⁴⁵ UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 499. Z dodatku této knihy budeme vycházet v celém tomto stručném přehledu vývoje mystiky.

zdrojem blaženosti a vedl skrz maximální oproštění se od smyslového světa.⁴⁶ Díky zřejmé blízkosti mystice se novoplatonismus stal jejím hlavním vyjadřovacím nástrojem na dalších několika staletí.

Velkou autoritou pro středověkou školu se stal také sv. Augustin (354–430), jemuž se budeme podrobněji věnovat níže. Ten také předal středověku Plotínovo myšlení; dalším zprostředkovatelem byl rovněž velmi významný Dionýsios Aeropagita (psal v letech 475–525). Ačkoliv o životě tohoto autora, jehož spisy se objevily kolem roku 532,⁴⁷ víme velmi málo, jeho výrazy se staly základní součástí popisů mystického vědomí a kontemplace, čemuž výrazně napomohl překlad z řečtiny do latiny, pořízený v 9. století Janem Scotem Eriugenou.

V 11. století kladl sv. Bruno důraz na prostředí vhodné pro kontemplaci, ale literárních formulací mystických zážitků bychom tehdy mnoho nenašli. Můžeme ovšem uvést sv. Anselma, díky němuž pokračovala augustinovská tradice. Dobou rozkvětu mystiky bylo století dvanácté, v němž kolem osobností, jako byl Richard od sv. Viktora a sv. Bernard z Clairvaux, můžeme hledat počátky středověké mystické literatury. Na přelomu 12. a 13. století si jistě zaslouží být jmenován sv. František z Assisi, u nějž nalzáme podobně jako u sv. Terezie z Ávily lidový jazyk i prvky světské literatury. Ve 13. století působili sv. Tomáš Akvinský a sv. Bonaventura (jehož myšlení má společné body se sv. Augustinem a s Dionysiem Aeropagitou),⁴⁸ ale jejich vliv se plně rozvinul ve století následujícím. Roku 1315 zemřel Bonaventurovi myšlenkově blízký katalánský mystik a učenec Ramón Llull.⁴⁹

Zásadní postavou dějin mystiky byl Mistr Eckhart (1260–1327), jemuž smělé pojednávání o absolutnu vysloužilo ke konci života silnou nedůvěru církve, ale také řadu významných následovníků. Jedním z nich byl Jan Tauler (asi 1300–1361). V jeho kázáních, vyzývajících k neohroženému boji ducha, můžeme rozpoznat energii vibrující též v životě a díle sv. Terezie, vliv měl i na sv. Jana od Kříže. Z Eckharta, ale i sv. Augustina těžil vlámsky píšící Jan Ruysbroeck. Jím se v 15. století inspiroval novoplatonik Mikuláš Kusánský a do latiny ho přeložil Mikulášův přítel Denis Kartuzián

⁴⁶ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*, s. 66.

⁴⁷ FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*, s. 60.

⁴⁸ SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984, s. 110.

⁴⁹ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*. 4. a ed. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, s. 558.

(1402–1471, španělsky Dionisio el Cartujano). Ačkoli pod označením „el Cartujano“ měla Terezie na mysli spíše německého Ludolfa Saského,⁵⁰ i tento Nizozemec výrazně ovlivnil španělskou mystiku obecně a konkrétně též Terezii.⁵¹ Z Nizozemí pocházelo také hnutí *devotio moderna*, kladoucí důraz na vnitřní život, mentální modlitbu a rozjímání. Díky Cisnerosovi dosáhlo na konci 15. a v 16. století širokého přijetí mezi španělskými reformátory.⁵²

Spíše z toho důvodu, že jde o ženské autorky, pro nás mohou být zajímavé mystičky 14. století sv. Brigita Švédská a Kateřina Sienská, v 15. století žila svůj krátký život sv. Jana z Arku a na přelomu 15. a 16. století to byla další světice, Kateřina z Janova. S ní jsme se dostali do století slávy mystiky španělské, jež si zaslouží zvláštní podkapitolu.

2.2 Španělská mystická literatura

První, čeho bychom si snad měli na španělské mystice povšimnout, je její pozdní nástup. V ostatních literaturách Evropy zazářila mystika ve středověku, ve Španělsku ji před náhlým a ohromujícím rozkvětem ve zlatém věku reprezentovali jen tvůrci ne skutečně španělští: mystikové islámu a již zmíněný mallorský rodák Llull.⁵³ Tito autoři ve spojení s dalšími vlivy ovšem představovali podloží, z něhož španělská mystika mohla v rozhodující chvíli nabrat potřebnou myšlenkovou i formální výživu. Před nucenými exody a konverzemi vedle sebe dlouho žily křesťanství, judaismus a islám a toto „trojnáboženství“ bylo ve středověku zásadním prvkem hispánské identity. V islámu mystika súfismu místo intelektuálního hledání Boha usilovala o jeho niterné okoušení. Tvrzení tohoto proudu, že Bůh sám stačí, jako by vycházelo z Tereziiných úst. Ze židovské tradice zase k žebravým řádům promlouvala nauka o poslušnosti a chudobě Moisése ben Sentoba.⁵⁴

V 15. století již byla duchovní literatura hojnější a bližší mystickému proudu (např. ta, jejímiž autory byli Pedro Ximénez de Préxamo nebo Teresa de Cartagena), přesto

⁵⁰ ETCHEGOYEN, Gaston. *L'Amour divin: Essai sur les sources de sainte Thérèse*. Bordeaux: FERET & FILS, Editeurs, 1923, s. 34.

⁵¹ SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, s. 116.

⁵² MUJICA, Barbara. The Apophatic-Kataphatic Dialectic in Teresa de Avila. *Hispania*. 2001, **84**(4), 741–748, s. 742.

⁵³ ALBORG, Juan Luis. *Historia de la literatura española*. 2.a ed. ampliada. Madrid: Gredos, 1997, s. 863–864.

⁵⁴ SUANCES MARCOS, Manuel. *Fuentes y contexto del misticismo español del siglo de oro*, s. 263–265.

ale nestačila čtenářům lačným zbožných spisů, a tak se dobře dařilo překladům děl středověké latinské kultury. Figurovala zde díla sv. Bonaventury, Taulera, Ruysbroecka a dalších,⁵⁵ na šíření kontemplativního ideálu prostřednictvím spisů Jana Klimaka a sv. Kateřiny Sienské měl zásluhu sám Cisneros.⁵⁶ Novou senzibilitu přinesl také již zmiňovaný novoplatonismus. V oblasti literatury se projevil např. v přístupu k lásce u Leóna Hebreá a Marsilia Ficina, ze španělsky píšících díky němu opěvoval Boha v jeho stvoření např. Luis de Granada (toho ovšem již řadíme do hlavního asketického proudu 16. století).⁵⁷

Cestu kontempace si ovšem nesmíme představovat jako pasivní způsob života, odříznutý od všech nesnází. Terezie i sv. Ignác z Loyoly popsali své vnitřní zápasy, které je stály velké množství energie. Ve chvíli, kdy se ve Španělsku objevuje mystika, právě končí znovudobývání poloostrova; můžeme se tedy domnívat, že existovala jistá kontinuita bojovného náboženského cítění, ačkoliv boj nyní probíhal na jiném poli.⁵⁸ Pro vyjádření bojovného ducha, ale i milostných citů byl významným zdrojem rytířský román. Metafory lásky, jež se např. v *Amadísovi Waleském* upírala k ženě, použili k popisu vztahu mezi člověkem a Bohem Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo nebo Malón de Chaide.⁵⁹ Extrémní pročištění rytířského ideálu a alegorickou povahu ostatně můžeme nalézt už v samotném artušovském korpusu, a to ve starofrancouzském díle zřejmě cisterciáckého anonymního autora *Putování za Svatým Grálem* (Queste del Saint Graal).

Také je třeba vzít v úvahu existenci mystických spisů v severních zemích. Již jsme zmínili hnutí *devotio moderna*, které proniklo do Španělska v době četných kontaktů s Vlámskem. Sv. Jana od Kříže ovlivnil Tauler a snad i Ruysbroeck, Terezie ovšem čerpala pouze z děl, která přímo mystická nebyla; znala např. Tomáše Kempenského nebo Ludolfa Saského. Celkově se dá říci, že čerpání z cizích zdrojů mělo u španělských mystiků za cíl spíše opřít svou tvorbu o důvěryhodný zdroj než získat inspiraci.⁶⁰

Španělsky psanou mystickou literaturu je možno pro větší přehlednost rozčlenit více způsoby. Z chronologického hlediska lze přibližně říci, že do r. 1500 se objevovaly první náznaky, ještě do r. 1560 měly hlavní slovo vnější vlivy a teprve poté, do přelomu

⁵⁵ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*, s. 558–559.

⁵⁶ BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, s. 52.

⁵⁷ JONES, Royston. *Historia de la literatura española 2. Siglo de oro: prosa y poesía*, s. 72, 97, 131.

⁵⁸ SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, s. 184.

⁵⁹ SUANCES MARCOS, Manuel. *Fuentes y contexto del misticismo español del siglo de oro*, s. 195.

⁶⁰ GREEN, Otis *The Historical Problem of Castilian Mysticism*, s. 96.

16. a 17. století, nastala doba originální domácí tvorby.⁶¹ Po roce 1600 šlo spíše o kodifikaci již dříve vyjádřených myšlenek a pocitů.⁶²

Menéndez Pelayo navrhuje dělení podle církevních řádů, k nimž autoři většinou patřili, ačkoliv by se daly najít i výjimky z řad laiků a sekulárního kléru.⁶³ Dominikán Luis de Granada byl asketik, jak jsme již poznamenali, ale prvky asketiky a mystiky je často možno najít i v rámci práce jednoho autora a někdy i v jednom díle (příkladem je i samotná Terezie).⁶⁴ Asketika byla vlastně přípravnou fází mystiky, snahou očistit se od světských vlivů pro lepší přijetí nepodmíněných Božích milostí.⁶⁵ V dílech Luise de Granada *Rádce hříšníků* (Guía de Pecadores) a *Uvedení do článků víry* (Introducción al símbolo de la fe) se setkávají platónsko-augustiniánské učení o idejích a Aristotelova představa Nejvyššího Dobra.⁶⁶

Mezi františkány byli asketici i mystici, kteří ve svém pojetí lásky pokračovali ve směru, který ukázal již sv. Bonaventura nebo Ramón Llull. Mezi augustiniány vynikl Pedro Malón de Chaide svým *Obrácením Magdaleny* (La conversión de la Magdalena) s dlouhou odbočkou o lásce, v níž odkazuje mimo jiné na Orfea, Plotína a Dionýsia Aeropagitu.⁶⁷ Nesmíme zapomenout ani na Luise de León, vydavatele Tereziiny autobiografie. Ten ve svém díle prozaickém (např. *Jména Kristova*, Los nombres de Cristo) a poetickém (*Život v ústraní*, Vida retirada, nebo *Óda na Salinase*, A Salinas) navazuje na Horacia a Platóna a je spíše představitelem filozofického mysticismu.⁶⁸ Mezi jezuity vzniklo významnější dílo až v 17. století pod perem Juana Eusebia Nieremberga.⁶⁹

Samotným jádrem mystické literatury pak byla tvorba karmelitánů.⁷⁰ Ti se stali propojovacím článkem s mništvím východu i se spiritualitou Starého Zákona, ztělesněnou

⁶¹ BORRIELLO, Luigi. *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 712.

⁶² GREEN, Otis *The Historical Problem of Castilian Mysticism*, s. 103.

⁶³ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*, s. 562.

⁶⁴ SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, s. 222.

⁶⁵ OLMO LETE, Gregorio del, Maria Isabel TORO PASCUA, Rosa Navarro DURAN a Adolfo Sotelo VASQUEZ. *La Biblia en la literatura española*. Madrid: Editorial Trotta, 2010, 3 v, s. 104.

⁶⁶ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*, s. 567.

⁶⁷ Tamtéž, s. 574.

⁶⁸ BĚLIČ, Oldřich a Josef FORBELSKÝ. *Dějiny španělské literatury*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1984, s. 61.

⁶⁹ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*, s. 582.

⁷⁰ SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, s. 222.

hlavně proroky Eliášem a Elišou.⁷¹ Na původní strohost života se snažili navázat reformátoři a zároveň mystici Jerónimo Gracián, sv. Jan od Kříže a sv. Terezie z Ávily. O lyrickém citu, technické virtuozitě i garcilasovském ladění sv. Jana svědčí málo rozsáhlé a přitom náročné básnické dílo: *Temná noc duše* (Noche oscura del alma), *Duchovní zpěv* (Cántico espiritual) a *Plamen lásky živý* (Llama del amor viva).⁷² O Terezii bude více řečeno později.

Amorózní mystika je nedílnou součástí barokního umění, v němž jsou naše smysly přímo zaplaveny různorodými, často hyperbolizovanými či skandálními vjemy. Ačkoliv na začátku své cesty se mystik (či v této fázi ještě asketik) snaží potlačit své vnímání světa, je to právě proto, aby jeho smysly byly probuzeny k větší bdělosti pro slastnější i důstojnější počitky. Baroko tak vytváří napětí nejen kontrasty, jež jsou součástí jeho výrazu, ale samotnou svou podstatou: jeho smyslovost je někdy odkazem na nadpozemská tajemství, jindy (zvláště když je odříznut metafyzický rozměr a senzualita „uvízne“ ve světě, jako např. u dona Juana) je naopak se zemí živočišně spjatá.⁷³ Svět smyslů hraje zásadní roli také u sv. Terezie.⁷⁴

⁷¹ ELIADE, Mircea a Marie-Madeleine DAVY. *Encyklopedie mystiky*. Praha: Argo, 2004, s. 172.

⁷² BĚLIČ, Oldřich a Josef FORBELSKÝ. *Dějiny španělské literatury*, s. 61.

⁷³ ČERNÝ, Václav. *Soustavný přehled obecných dějin literatury naší vzdělanosti*, s. 60–69.

⁷⁴ ARENCIBIA SANTANA, Carmen Yolanda. La expresividad de Santa Teresa en "Las Moradas". *Revista de filología de la Universidad de La Laguna*. 1984, (3), 17–30, s. 23.

3. Život a dílo Sv. Terezie z Ávily

La verdad es que la Santa de Ávila, universalmente celebrada, tiene como principales lectores a gentes devotas, a eruditos o a buscadores de anormalidades nerviosas.⁷⁵

Tak shrnuje Américo Castro způsob, jakým v sobě Tereziino jméno spojuje známost a neznámost. Přitom je spolu s Janem od Kříže a svými následovníky hlavní tvůrčí silou karmelitánské mystiky, ta pak je jádrem mystiky španělské. Význam této autorky však přesahuje meze jednoho literárního proudu. Svědčí o tom jednak fakt, že se stala první ženou mezi učiteli církve, jednak široká dokumentace, týkající se jejího života i literární tvorby.⁷⁶ Abychom se mohli zaměřit na knihy *Život*⁷⁷ (*Libro de la vida*) a *Hrad v nitru* (*Moradas del castillo interior*), je třeba nejdříve nastínit tvůrčí prostředí, v němž vznikly; pokusíme se tedy z této široké dokumentace (literárně-historické, historické, teologické i hagiografické) sestavit krátký přehled.

3.1 *Doncella, contemplativa, reformadora: život o třech dějstvích*

Hledat Tereziinu současnici, která vytvořila srovnatelné literární dílo, by bylo úkolem nadlidským, proto se ve zkoumání autorčiny geniality nemůžeme zastavit pouze u životních podmínek. Život a dílo jsou nicméně u sv. Terezie z Ávily (1515–1582) těsně spjaty: osobní zkušenosti se staly námětem její tvorby a události a kulturní atmosféra zase modelovaly její způsob psaní. Koneckonců, jedno z jejích děl se zkráceně nazývá *Život*. Jaký tedy tento život byl?

Spolu s Gastonem Etchegoyenem můžeme vymezit tři velmi odlišné úseky: po dvacet let dětství a mládí vedla světský život, poté dvacet sedm let strávila v klášterním ústraní a nakonec dvacet let pracovala na reformě karmelitánského řádu.⁷⁸

V prvním období je třeba začít u prostředí, v němž Terezie vyrůstala. Její otec Don Alonso Sánchez de Cepeda byl vlivný muž, ačkoliv pocházel z rodiny toledského žida

⁷⁵ CASTRO, Américo. *Teresa la Santa y otros ensayos*, s. 41. „Pravdou je, že svěťice z Ávily, celosvětově opěvovaná, má za hlavní čtenáře zbožný lid, učence nebo hledače nervových zvláštností.“ Překlad vlastní.

⁷⁶ BORRIELLO, Luigi. *Slovník křesťanských mystiků*, s. 730.

⁷⁷ Kromě děl citovaných i v českém překladu uvádím názvy tak, jak jsou uvedeny zde: HODOUŠEK, Eduard. *Slovník spisovatelů Španělska a Portugalska: baskická literatura, galicijská literatura, katalánská literatura, portugalská literatura, španělská literatura*. Praha: Libri, 1999, s. 580.

⁷⁸ ETCHEGOYEN, Gaston. *L'Amour divin*, s. 63.

Juana Sáncheze, stíhaného inkvizicí,⁷⁹ a v Ávile byl známý svou zbožností a dobrými mravy. Chtěl mít též dobře vychované a vzdělané děti; základem bylo čtení, které měly ovládat v sedmi letech.⁸⁰ První žena dala svému muži dva potomky a zemřela po třech letech společného života. Ani druhá, matka Terezie a osmi dalších dětí Doña Beatriz de Ahumada, se nedožila vysokého věku. Zanechala však na budoucí mystičce hluboký dojem svou důstojnou a pokornou zbožností a ukázala jí nadšení pro rytířské romány. Četba pro Doňu Beatriz byla potěšením a snad i únikem od každodenních starostí.⁸¹

Don Alonso podporoval u svých dětí „dobrou“ (rozuměj nábožnou) četbu. Životy svatých malou Terezii tak roznítily v touze trpět pro Boží věc, že v sedmi letech utekla z domu a vydala se hledat s bratrem mučednictví mezi Maury. Děti se brzy našly, a tak o něco později v bezpečí domova snily o dobrodružstvích rytířů (a dokonce se pokusily napsat své vlastní) – toto období později odsuzovala Terezie jako nebezpečné opojení fantazií.⁸² Součástí její výchovy a vzdělání byl pobyt u augustiniánek, dívku totiž ohrožovala v očích rodičů nevhodná přátelství. Důležité je, že Terezie se nikdy neučila latinu a nikdy neměla ambice jí rozumět.⁸³

Nakonec se po vnitřních bojích v necelých dvaceti letech rozhodla pro vstup do kláštera karmelitánek v Ávile, zasvěceného Vtělení (Encarnación). V jejím odhodlání hrála opět roli četba, tentokrát sv. Jeronýma.⁸⁴ Nový klášterní život – druhá etapa její pozemské pouti – pro ni nebyl jednoduchý. Kvůli pocitům duchovní vyprahlosti se podrobovala vyčerpávajícím asketickým úkonům. Bylo snad i jejich vinou, že se tato žena v rozpuku mládí ocitla na prahu smrti. Léčba záhadných nemocí však měla ten šťastný vedlejší účinek, že se u strýce Pedra dostala ke *Třetí abecedě* (Tercer Abecedario) od Francisca de Osuna – v té době jednomu z nejlepších titulů španělské mystiky.⁸⁵ Jeho četba jí byla silnou oporou při vnitřní modlitbě. V té však na nějakou dobu ustala a musela projít

⁷⁹ EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, Otger a Otger STEGGINK. *Tiempo y vida de Santa Teresa*. 2. ed. rev. y aum. Madrid: Editorial Católica, 1968, s. 4.

⁸⁰ AUCLAIR, Marcelle. *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, s. 16.

⁸¹ EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, Otger a Otger STEGGINK. *Tiempo y vida de Santa Teresa*, s. 17.

⁸² MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. Vocación literaria y voluntad de estilo en Santa Teresa. LÓPEZ ESTRADA, Francisco. *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, s. 251–255, s. 252.

⁸³ MOREL-FATIO, Alfred. *Les lectures de Sainte Thérèse*, s. 25.

⁸⁴ EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, Otger a Otger STEGGINK. *Tiempo y vida de Santa Teresa*, s. 52.

⁸⁵ Tamtéž, s. 71.

dalšími „znovuobráceními“. V trpělivosti se sebou samou jí byla (nejdříve od roku 1554) oporou *Vyznání* sv. Augustina, s nímž se cítila být spřízněna osudem i povahou.⁸⁶

Ve 23. kapitole *Života* můžeme konečně číst:

Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva; la de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí [...].⁸⁷

Nový život plný Boží přítomnosti často komplikoval soužití s lidmi. Měla vize, slyšela Boží hlas, rozjímání se měnilo ve vytržení: to vše muselo být přezkoumáno jako možné působení d'ábla. Terezie se snažila vyjít autoritám vstříc, součástí tohoto postoje však bylo i nezamlčovat své intenzivní prožitky. Zde se opřela o další autoritu, knihu *Výstup na horu Sión* (La subida del monte Sión) od Bernardina de Laredo. Ta však nebyla zcela přesvědčující, a tak následovali další duchovní posuzovatelé s dalšími názory, odsuzujícími i povzbudivými; ty spolu s četbou umožnily Terezií asimilovat spiritualitu jezuitskou, františkánskou a v menší míře dominikánskou. Velkou ranou pro ni byl zákaz zbožných knih ve španělštině, který vydal roku 1559 v Toledu Fernando de Valdés.⁸⁸

Po letech vnitřní nejistoty nakonec Terezie dospěla k vyrovnanosti ve svém nitru, ale vzpírala se nedokonalosti svého okolí: byla připravena na začátek třetí, vítězné třetiny svého života. Rozhodla se založit klášter, v němž by se ona a její sestry mohly cele oddat modlitbě.⁸⁹ Stala se tak součástí katolického reformačního úsilí, kterému ještě po Cisnerosovi zůstalo velké pole působnosti.⁹⁰ Podat byt' jen stručný přehled Tereziiny zakladatelské práce, protivenství, jimž musela čelit, a překvapivých úspěchů, by zabralo mnoho stran. Řekněme jen tolik, že Terezie se snažila navrátit řeholi původní přísnost, zmírněnou hlavně papežem Evženem IV. roku 1432,⁹¹ a aby bylo její úsilí plodné, musela

⁸⁶ ETCHEGOYEN, Gaston. *L'Amour divin*, s. 83.

⁸⁷ SANTA TERESA DE JESÚS. *Obras completas*. Madrid: Editorial Católica, 1972, s. 104. Nadále budu citovat Tereziina díla v tomto vydání pod názvem *Obras completas*. „Odtud začíná nová kniha, chci říci nový život, neboť byl-li můj onen život, který jsem dosud vylíčila, pak tento, který žiji od té doby, kdy jsem začala mluvit o modlitbě, je Boží. Bůh žije ve mně [...].“ Překlad (vydání, z něhož budu nadále čerpat): SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Život*. Přeložil Josef Koláček. V KNA 2., opr. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 161. Josef Koláček vytvořil verzi srozumitelnější a pochopitelně i s méně chybami, než byla verze Tereziina. To však vyžadovalo míru změn, jež mě vedla k rozhodnutí citovat v těle textu originál a překlad uvádět v poznámkách.

⁸⁸ ETCHEGOYEN, Gaston. *L'Amour divin*, s. 89.

⁸⁹ ARENCIBIA SANTANA, Carmen. *La expresividad de Santa Teresa en "Las Moradas"*, s. 22.

⁹⁰ BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, s. 10.

⁹¹ BUBEN, Milan. *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích, III. díl, II. svazek: Žebravé řády*. Praha: Libri, 2007, s. 156.

hodně riskovat (v důvěře v Boží pomoc), cestovat a přesvědčovat ústně i písemně. O nakažlivosti jejího zápalu svědčí i fakt, že si získala osobnost takové duchovní a intelektuální hloubky, jako byl sv. Jan od Kříže. Po mnoha letech vyčerpávající práce zemřela roku 1582.

3.2 Psaní mezi povinností a radostí

Dá se říci, že Terezie žila přibližně od roku 1560 až do své smrti jako profesionální spisovatelka, vezmeme-li v úvahu úsilí, jež věnovala své tvorbě.⁹² Ačkoliv napsala také malé množství veršů, představíme si ji zde jako prozaičku. Můžeme se pokusit o rozdělení významnějších děl na autobiografická a v pravém smyslu asketická či mystická. K prvním patří autobiografie *Život*, její doplněk či pokračování *Knihy o zakládání* (*Libro de las fundaciones*) a korespondence, jednak uspořádaná v *Knize zpráv* (*Libro de las Relaciones*), jednak mimo ni. Dílem asketickým je *Cesta k dokonalosti* (*Camino de Perfección*) a mystickým *Hrad v nitru*.⁹³ Další díla, která bychom neměli opomenout, jsou *Rozjímání o Písni písní* (*Meditaciones sobre los Cantares*) a *Výkřiky* (*Exclamaciones del amor de Dios*). Zmíněné skupiny mezi sebou nemají jednoznačný předěl; autobiografické a asketicko-mystické prvky často leží vedle sebe. Prvním impulsem k tvorbě byl ostatně pokyn dominikána Garcíi de Toledo, aby popsala svůj život, ale jako jeho nedílnou součást též způsob modlitby a mystické zážitky.⁹⁴

Psaní na pokyn je zajímavým prvkem Tereziiny tvorby. Márquez Villanueva ostře kritizuje to, co nazývá hagiografickým mýtem: představu Terezie píšící čistě z poslušnosti a dokonce proti své vůli. Pravděpodobnější je podle něj to, že příkazy (jejichž existenci nezpochybňuje) si Terezie nechala dobrovolně udělit a sloužily spíš jako záminky a povolení pro její práci, byla si totiž vědoma svého křehkého postavení vzhledem k podezíravosti inkvizice i celé misogynní společnosti.⁹⁵ Často sama sebe prezentuje jako ženu s nevalným vzděláním a inteligencí, nebo lépe řečeno jako někoho, komu chybí vzdělání i inteligence, protože je žena. Často ji vznešené skutečnosti naplňují hrůzou či pocitem bezmoci, když se je má pokusit vyjádřit. Jenže bez nich by nebyl obraz jejího života úplný a Terezie by se nedržela příkazu, ať již jej plní s radostí, či sebezapřením.

⁹² MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *Vocación literaria y voluntad de estilo en Santa Teresa*, s. 252.

⁹³ ALBORG, Juan. *Historia de la literatura española*, s. 899.

⁹⁴ EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, Otger a Otger STEGGINK. *Tiempo y vida de Santa Teresa*, s. 154.

⁹⁵ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *Vocación literaria y voluntad de estilo en Santa Teresa*, s. 253.

Je však třeba poznamenat, že jako autobiografie může *Život* některé čtenáře zklamat. První část, která má představovat dobu zkaženosti, kdy Terezie nebyla schopna vzdát se svých špatných návyků a obrátit se plně k Bohu, je velmi vágní. Nedožíváme se zde téměř nic o tom, jak konkrétně hřešila. V tom jsou například *Vyznání* sv. Augustina mnohem otevřenější.⁹⁶ Autorka se prostě snaží, aby její psaní nepřipomínalo její světský život a staré zájmy, rytířskou literaturu nevyjímaje⁹⁷ (tomuto vlivu ovšem neunikla). Čteme o jejím dětství, o ctnostných rodičích, kteří ji ale nechránili od mnoha nebezpečných pokušení, ale hlavně o stále nových projevech Božího milosrdenství, jež Terezie opěvuje. Často se nechává unést ke vsuvkám a odbočkám, což omlouvá jednak nutností vzdávat díky za to, čeho se jí dostalo, jednak opět svými nedostatky.

Autorka se tedy nesnaží posunout svou tvorbu na rovinu, která jí není vlastní, a pracuje s nástroji, jež má po ruce: metaforou a prostým, neučeným jazykem. Popis vnitřního života za pomoci věcí viditelných a všem známých je vlastně součástí tradice mystické literatury, ale u Terezie se stal příležitostí k projevům stylistické virtuozity.⁹⁸ Použití jazyka v jeho poetické funkci podle Jakobsonova schématu je zde zdůvodněno nesdělitelností obsahu pomocí funkce referenční.⁹⁹ Terezie má tedy pro svou práci (to, že právě ona píše o sobě samé i o hlubinách duše) i své metody (spíše poetické než vědecké) dvojí ospravedlnění, které nezapomíná pravidelně opakovat. Takto pojištěna si dovoluje dokonce radit a poučovat, její psaní má didaktický charakter.¹⁰⁰ Ten se ovšem v *Životě* projevuje v poněkud menší míře: Terezie se obrací hlavně na kněze, který ji psaním pověřil, a vyjadřuje tím více pochybnosti o své způsobilosti pro tak troufalý podnik. Knihu tak charakterizuje kolísání mezi dvěma postoji: autoritativním a podřízeným.¹⁰¹

Výrazněji se didaktický tón projevuje v *Cestě k dokonalosti* a v *Hradě v nitru*. Zde se Terezie obrací výslovně ke svým sestrám řeholnicím. Druhé zmíněné dílo vzniklo během šesti měsíců roku 1577, ve skutečnosti ale práce kvůli cestě do Ávily mohla trvat jen asi dva měsíce. Autorka se nacházela ve stavu osobní i literární zralosti, která ovšem

⁹⁶ LAGUARDIA, Gari. Santa Teresa and the Problem of Desire. *Hispania*. 523-531, 1980, **63**(No. 3), 523-531, s. 523.

⁹⁷ MOREL-FATIO, Alfred. *Les lectures de Sainte Thérèse*, s. 20.

⁹⁸ GRANADOS, Rigofredo. Teresa de Jesús: La retórica de lo divino. *Hispania*. 2007, **90**(4), 623-633, s. 628.

⁹⁹ Tamtéž, s. 630.

¹⁰⁰ MIZZAU, Carla. *La voz de ellas: autobiografías femeninas del Siglo de Oro*, s. 85.

¹⁰¹ FERNÁNDEZ, James. *La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso*, s. 287.

byla vykoupena mnoha protivenstvími. V předchozích letech jí hrozil inkviziční proces a na určitou dobu byla odsouzena k „domácímu vězení“ v Toledu. To se podepsalo na jejím zdraví, ohrozilo to projekt reformy a pochopitelně i Tereziinu sebejistotu. Šlo však jen o povrchní nejistoty; její nitro prý bylo už od roku 1572 ve stavu duchovního sňatku, tedy osvobozeno od vrtkavosti světa.¹⁰²

¹⁰² ARENCIBIA SANTANA, Carmen. *La expresividad de Santa Teresa en "Las Moradas"*, s. 17–19.

4. Sv. Augustin a další četba sv. Terezie

Již jsme zmínili rytířskou a duchovní literaturu a částečně i vliv této četby na svatou Terezii. Abychom však lépe pochopili význam, jaký pro ni mělo Augustinovo dílo, pokusíme se údaje poněkud zpřesnit. Informace, které se dochovaly o Tereziině četbě, prezentuje Morel-Fatio¹⁰³ takto: zaprvé máme zmínky samotné autorky, a to hlavně v *Životě* a *Hradu v nitru*, zadruhé článek stanov reformy, v nichž Terezie ustavuje doporučený základ klášterních knihoven, zatřetí jde o výpověď matky Marie de San Francisco v kanonizačním procesu, kde řeholnice popisovala Tereziiny zvyklosti. Tím nám jistě není poskytnut vyčerpávající seznam, ale poměrně spolehlivý základ. K celkovému obrazu je třeba doplnit Tereziinu neznalost latiny a zásahy Indexů z let 1551 a 1559. Prvním z nich Fernando de Valdés vystoupil proti vydávání Bible v kastilštině či jiném lidovém jazyce.¹⁰⁴ Druhý zakazoval nejen knihy heretické, ale i knihy o kontemplaci psané lidovým jazykem, které mohly podle autorit mást nevzdělané čtenáře.¹⁰⁵ Terezie tedy mohla číst španělsky psanou literaturu s duchovní tematikou před těmito zákazy.

O literatuře světské, tedy rytířských románech, již byla řeč. Pod matčiny vlivem si díky nim Terezie oblíbila čtení. Kromě impulsu k četbě se v útlém dětství staly též první tvůrčí inspirací a později se jejich vliv projevil v Tereziině přístupu k lásce. Jednak šlo o erotické metafory a preciozitu v jazyce, jednak o hrdinné přijetí závazku, který láska představuje, ať již je povahy kurtoazní, či náboženské.¹⁰⁶ Dále se můžeme domnívat, že ze světské literatury četla *Příslaví* od Seneky a *O povinnostech* od Cicerona.¹⁰⁷

V duchovní literatuře musíme často pracovat s nejasnými názvy, jimiž se Terezie na svá oblíbená díla odvolávala. Tak například pojmenováním *Flos Sanctorum* mohla mít na mysli více titulů, Gaston Etchegoyen se ale přiklání k dílu Pedra de la Vega, jež obsahovalo vedle sbírky životů svatých také detailní život Kristův.¹⁰⁸ Naopak když mluví o *Vita Christi* Ludolfa Saského, říká Terezie prostě, že četla „al Cartujano“ (kartuziána).

¹⁰³ MOREL-FATIO, Alfred. *Les lectures de Sainte Thérèse*.

¹⁰⁴ BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, s. 592.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 22.

¹⁰⁶ ETCHEGOYEN, Gaston. *L'Amour divin*, s. 45.

¹⁰⁷ CÁMARA, M^a Luisa de la. La dinámica del legado agustiniano en Santa Teresa de Jesús (1515–1582). *Criticón*. 2011, (111–112), 25–41, s. 35.

¹⁰⁸ ETCHEGOYEN, Gaston. *L'Amour divin*, s. 36.

Následování Krista (španělsky *Imitación de Cristo*) Tomáše Kempenského zase nazývá *Contemplus*, což je ovšem vzhledem k povaze díla a autora také pochopitelné.

Na cestě kontemplace byla pro Terezii zásadní františkánská spiritualita v dílech Alonsa de Madrid, Francisca de Osuna, Bernardina de Laredo a Sv. Petra z Alcántary, seznámila se v nich navíc s jazykovými prostředky pro pojmenování asketických postupů a mystických zážitků.¹⁰⁹ Alonso de Madrid je se svým *Uměním sloužit Bohu* (*Arte para servir a Dios*, 1521) spíše asketik než mystik: zaměřuje se na morálku, varuje před možnými klamy vnitřního života a učí sebepoznání. V poslední části přistupuje k projevům Boží lásky, ale s velkou opatrností. Francisco de Osuna postupuje ve své *Abecedě* od meditace Utrpení jako správný asketik přes nebezpečí nevědomosti, smyslnosti a pýchy, pro Terezii měl ale největší význam třetí díl: františkánské hledání Boha v přírodě a metodika modlitby.¹¹⁰

Bernardino de Laredo ve *Výstupu na horu Sión* (*Subida del Monte Sión*) nabízí každodenní meditace, rozdělené po týdnech ve smyslu jednotlivých „vías“, přičemž v první části je opět kladen důraz na sebepoznání. Ačkoliv pro jeho lyrickou upřímnost si díla můžeme cenit z literárního hlediska možná více než jiných zmiňovaných, Terezie je raději nedoporučovala do svých klášterů; zřejmě tušila jisté nebezpečí mylného výkladu. Naproti tomu Luis de Granada i Sv. Petr z Alcántary pro ni byli spolehlivými zdroji.¹¹¹

Nejspolehlivějším textem pro ni ovšem byla Bible, tu kladla Terezie před jakoukoli lidskou učenost a výmluvnost. Její přístup k Písmu Svatému však nebyl jednoduchý. Již bylo uvedeno, že Terezie neovládala latinu; Vulgáta pro ni tedy jako přímý zdroj nepřipadala v úvahu. Zároveň erasmovská vlna překladů nestihla přinést plnohodnotnou verzi Bible ve španělštině, existovaly jen překlady částečné – po určitou dobu Inkvizicí povolené či tolerované.¹¹² I ty verze, které nějaký čas kolovaly, byly ale nakonec Inkvizicí zlikvidovány.¹¹³ Terezie měla k biblickým textům přístup jen prostřednictvím liturgie, kázání a hlavně dalších knih. O mnoho lépe než zbytek biblických knih znala evangelium, které pravděpodobně mohla spolu s epištolami poznat v překladu

¹⁰⁹ CÁMARA, M^a Luisa de la. La dinámica del legado agustiniano en Santa Teresa de Jesús (1515–1582). *Criticón*. 2011, (111–112), 25–41, s. 38.

¹¹⁰ ETCHEGOYEN, Gaston. *L'Amour divin*, s. 39.

¹¹¹ Tamtéž, s. 41–43.

¹¹² BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, s. 596.

¹¹³ OLMO LETE, Gregorio, Maria TORO PASCUA, Rosa DURAN a Adolfo VASQUEZ. *La Biblia en la literatura española*, s. 105.

Gonzala de Santa María z roku 1485 nebo Ambrosia de Montesino z roku 1512. Druhý z nich přeložil také *Vita Christi* od Ludolfa Saského, kde zřejmě Terezie načerpala z evangelia nejvíce.¹¹⁴ Z novozákonních epištol asi znala jen ty, v nichž promlouvá sv. Pavel; tato postava jí byla ostatně velmi blízká povahou i prudkostí obrácení,¹¹⁵ podobně jako sv. Augustin. Bible je pro Terezii hluboce zakořeněným zdrojem, jde o součást jejího rejstříku pro vyjadřování duchovních skutečností, jak je vidět zejména v *Hradě v nitru*.¹¹⁶ V *Životě* cituje často, ale většinou nepřímo;¹¹⁷ část *Cesty k dokonalosti* je pak pojata jako rozsáhlý komentář modlitby Otčenáš.¹¹⁸ Její citace jsou ovšem nepřesné a zřejmě je čerpala ve chvíli psaní spíš z paměti než z textů.

Není překvapením, že na řeholnici měli vliv také církevní otcové. Sv. Jeronýma, jehož jsme zmínili již v životopisné části, spolu se sv. Řehořem Velikým Terezii přiblížili metodu alegorické interpretace.¹¹⁹ Sv. Augustinovi se budeme věnovat ve zvláštní podkapitole.

4.1 Sv. Augustin

Augustinovo přízvisko „Otec Západu“ je jistě oprávněné: téměř po tisíc let hrálo jeho dílo zásadní formující úlohu v rámci evropského křesťanského myšlení.¹²⁰ Široce známý byl i jeho život, o němž nalézáme až do událostí roku 387 věrný záznam v jeho *Vyznáních*, kde se zároveň odráží jeho filosofie.¹²¹

Augustin se narodil roku 354 v Tagaste v Numidii, Římany ovládané části severní Afriky. Jeho matka Monika se ho snažila vést ke křesťanství, ale přitom doufala, že syn dosáhne světských úspěchů. Augustinovi se skutečně dařilo a v Kartágu dokončil studium rétoriky. Jeho morální a duchovní život byl však nevyrovnaný: matčino křesťanství

¹¹⁴ MOREL-FATIO, Alfred. *Les lectures de Sainte Thérèse*, s. 30–32.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 34

¹¹⁶ OLMO LETE, Gregorio, Maria TORO PASCUA, Rosa DURAN a Adolfo VASQUEZ. *La Biblia en la literatura española*, s. 142.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 141.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 145.

¹¹⁹ ETCHEGOYEN, Gaston. *L'Amour divin*, s. 35.

¹²⁰ FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*, s. 23.

¹²¹ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Překlad Břetislav Horyna. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, 351 s. Dějiny filosofie (Olomouc), 2. díl, s. 58. Následující dva odstavce, tedy Augustinova stručná biografie a přehled myšlenkových východisek, jsou zde ovšem pro větší přesnost čerpány ze stran 59–71 tohoto titulu.

nepřijal za své, navázal mimomanželský poměr s jakousi ženou a stal se dokonce otcem. Zaujala ho však filosofie, jmenovitě Cicero, a pak manicheismus, od kterého ale po devíti letech odstoupil; u manichejského biskupa totiž odhalil pod řečnickým talentem nedostatečné argumenty.¹²² Zatím začal Augustin sám vyučovat gramatiku a rétoriku, díky čemuž se dostal i do Milána. Svými řečnickými schopnostmi Augustina okouznil biskup Ambrož, který ho přivedl k obrácení. Augustin se poté vzdal své kariéry i manželství a rozhodl se pro velmi střídavý způsob života. Byl pokřtěn, po několika letech vysvěcen na kněze a nakonec na biskupa. Od momentu obrácení byl velmi plodným autorem; napsal 232 knih a 93 drobnějších spisů. Zemřel při útoku Vandalů na město Hippo v roce 430.

V Augustinově myšlení můžeme odhalit několik zásadních vlivů. Nejprve to byl Cicero a jeho hledání pravdy jako nutná podmínka pro štěstí: Augustin si tuto zásadu vzal k srdci a obrácení ke křesťanství pro něj znamenalo právě završení tohoto snažení. Dále to byl manicheismus, z něž v Augustinově myšlení i později zůstal sklon k negativnímu pojmání hmoty. Tíhl také ke skepticizmu, je však nutno poznamenat, že o samotné existenci Boha nikdy nepochyboval.

Nejdůležitějším vlivem byl ovšem novoplatonismus. Augustin se s ním v jeho křesťanské podobě seznámil díky Ambrožovi a zařadil se tím do integračního proudu, snažícího se o propojení antického vědění a náboženství.¹²³ Augustin považoval platonismus za filosofický proud nejvíce se blížící křesťanství, ovšem mluvili o platonících, má zpravidla na mysli Plotína a jeho podání Platónova učení.¹²⁴ Již dříve započaté hledání pravdy zde pro Augustina získalo novou podobu: nutnost odklonit se od smyslového světa a obrátit se do svého nitra.¹²⁵ Na rozdíl od Platóna nepovažoval za zdroj věčných idejí jako dobro či krása anamnézu, neboť nepřipouštěl existenci duše před stvořením. V této otázce souhlasil s Plotínovým názorem, že poznání pravdy má božský základ, ale místo panteistické představy spojitosti s kosmickým duchem se domníval, že pravda je předávána osvětlením, které uděluje osobní Bůh.¹²⁶

Učení o povaze lidského poznání je jen jednou z oblastí filosofie a teologie, které Augustin výrazně ovlivnil. Zabýval se duchovním životem celkově, trojiční teologií

¹²² AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. V Kalichu 5. vyd. Překlad Mikuláš Levý. Praha: Kalich, 2006, s. 130–133.

¹²³ FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*, s. 21.

¹²⁴ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*, s. 65.

¹²⁵ Tamtéž, s. 66.

¹²⁶ Tamtéž, s. 71.

a obrazem Trojice v lidské duši, dějinami, předurčením a svobodou a vztahem Boží milosti a skutků. Jeho názory se nejvíce rozšířily prostřednictvím spisů *Vyznání* (Confessiones), *O Trojici* (De Trinitate) a *O Boží obci* (De civitate Dei).¹²⁷

4.2 Augustinův vliv na Terezii

Již několikrát jsme uvedli, že Terezie nemohla číst Augustinova *Vyznání* v originále. Již jsme také zmínili jméno mnicha, který je přeložil do španělštiny: byl to Portugalec Sebastián Toscano. V roce 1554 tedy byla v Salamance vydána kniha s názvem *Las Confesiones de San Augustin, traduzidas de Latin en Romance Castellano* a byla zřejmě jedním z důvodů renesance zpovědní literatury, která proběhla ve Španělsku v 16. století.¹²⁸ V Antverpách byl tentýž překlad vydán v letech 1555 a 1556, ale můžeme se domnívat, že se v Tereziině okolí našel někdo, kdo uhodl její možný zájem o podobnou novinku a opatřil hned první vydání.¹²⁹ Rozhodně je velmi pravděpodobné, že šlo o Toscanův překlad, protože Terezie později užila některé obraty, které se objevily právě v jeho verzi.¹³⁰

Setkání s Augustinovým dílem však v Tereziině životě nebylo bleskem z čistého nebe. Již v letech 1531 a 1532 pobývala Terezie v klášteře Nuestra Señora de Gracia u augustiniánek, což na ni mohlo mít jistý vliv. Poslouchala zde kázání kněží, pohybovala se mezi výzdobou s augustiniánskou tematikou a hlavně chovala velkou úctu k matce Marii de Briceño, která měla dívky na starost; i když Terezie přímo o augustiniánské nauce v této fázi svého života nemluvila.¹³¹

V době, kdy se jí dostal do rukou překlad *Vyznání*, tedy v 39 letech, byla Terezie v rozpoložení ideálním pro vcítění se do Augustinova příběhu.¹³² V deváté kapitole *Života* popisuje, jak byla unavená svými špatnými zvyky (ačkoliv tehdy již dlouho žila v klášteře

¹²⁷ FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*, s. 21–22.

¹²⁸ COURCELLE, Pierre. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire: antécédents et postérité*. Paria: Institut d'études Augustiniennes, 1963, s. 370. Rozvoj autobiografické literatury měl ale samozřejmě i jiné důvody, paradoxně se o něj zasloužila i inkvizice, když nutila lidi uvádět na pravou míru soudy vynášené o jejich životě (což je ostatně i Tereziin případ). Viz FERNÁNDEZ, James D. *La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso*, s. 284.

¹²⁹ MOREL-FATIO, Alfred. *Les lectures de Sainte Thérèse*, s. 47.

¹³⁰ Tamtéž, s. 46.

¹³¹ CANCELO GARCÍA, José Luis. La influencia de San Agustín en Santa Teresa. *Indivisa*. 2012, (13), 77–102, s. 82–86.

¹³² Tamtéž, s. 87.

a byla rozhodnutá pro zbožnost). V tomto stavu ji velmi zasáhlo zobrazení Krista pokrytého ranami,¹³³ k němuž se pak často vracela v modlitbě a na jednu stranu ještě více litovala svých hříchů, na druhou stranu měla větší důvěru v Boží pomoc.¹³⁴ Těsně po tomto vyprávění říká:

En este tiempo me dieron las *Confesiones* de san Agustín, que parece el señor lo ordenó, porque yo no las procuré, ni nunca las había visto. Yo soy muy aficionada a san Agustín, porque el monesterio adonde estuve seglar era de su Orden; y también por haver sido pecador, que en los santos que después de serlo el Señor tornó a Sí, hallava yo mucho consuelo [...], salvo que una cosa me desconsolava, como he dicho, que a ellos sola una vez los había el Señor llamado, y no tornaban a caer, y a mí eran ya tantas que esto me fatigava.¹³⁵

Je zajímavé, že Terezie se v tomto úryvku považuje za horší než Augustin, když přitom, jak jsme již uvedli, nepodává tak jako on výčet svých hříchů. Ve *Vyznáních* se navíc dočteme:

[...] léta utíkala a nemohl jsem se rozhodnouti, abych se obrátil k Bohu; den ode dne jsem odkládal obrátiti se k Tobě, neodkládaje ani jednoho dne, abych umíral sobě.¹³⁶

Jde zde ovšem spíše o důraz, který kladla Terezie na moment radikálního obratu, jakéhosi „znovuobrácení“, podle některých dokonce prvního opravdového obrácení.¹³⁷ To je spojeno s Božím oslovením, které Terezie i Augustin rozpoznali ve smyslové realitě a které v nich vyvolalo hluboké emoce:

Como comencé a leer las *Confesiones*, paréceme me vía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió

¹³³ Polychromovanou sochu, o kterou se jedná, najdeme na fotografii mezi stranami 96 a 97 v knize Marcelle Auclair, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, v již zmiňovaném vydání. Při pohledu na ni můžeme naprosto souhlasit se slovy Pavla Štěpánka: „Účin španělské dřevěné plastiky tkví ve dvou vlastnostech: za prvé v bezprostřednosti, s níž vyjadřuje cit (tato bezprostřednost je výsledkem intuitivního ztotožnění s pocity lidí, jimž je dílo určeno), za druhé ve velké ušlechtilosti řezbářského provedení včetně polychromie.“ ŠTĚPÁNEK, Pavel. *Španělské umění od Altamiry po Picassa*. 2. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002, s. 99.

¹³⁴ *Obras completas*, s. 53.

¹³⁵ Tamtéž, s. 54. „V té době mi dali „Vyznání sv. Augustina“ a považuji to za řízení Boží prozřetelnosti, protože jsem je nejen nehledala, nýbrž jsem ani nevěděla, že existují. Svatého Augustina si velmi vážím: především proto, že klášter, kam jsem byla dána na vychování, patřil jeho řádu, a pak protože byl hříšníkem. Světci, kteří byli hříšníky, než je Pán povolal do své služby, byli pro mne velkou útěchou. [...] Avšak opakují, velmi mě rmoutila skutečnost, že oni, když je Bůh povolal, už ho neopustili, kdežto já byla povolána nesčetněkrát; a to mne trýznilo.“ *Život*, s. 63.

¹³⁶ *Vyznání*, s. 177.

¹³⁷ CANCELO GARCÍA, José. *La influencia de San Agustín en Santa Teresa*, s. 87.

mi corazón; estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas, y entre mí mesma con gran aflección y fatiga.¹³⁸

Terezie tedy podle vlastních slov v Augustinově vyprávění viděla sama sebe. I když si připadala zatvrzelejší a o Augustinovi mluvila jako o „slavném světcí“ (jak by sama sebe jistě neoznačila), vidíme zde spíše podobnosti. Abychom však lépe viděli význam styčných bodů, začněme tím, co oba autory vzdalovalo. V první řadě měli jiné postavení v rámci společnosti. Augustin byl uznávaný jako učitel rétoriky a v době psaní svých *Vyznání* byl již biskupem.¹³⁹ Terezie byla jen prostá řeholnice, která navíc musela bojovat s nedůvěrou okolí a hrozbou inkvizičního stíhání. Zdrojem nedůvěry byly její mystické zážitky ve spojení s faktem, že byla žena: jak jsme již uvedli v příslušné kapitole, na ženy bylo pohlíženo jako na stvoření slabého ducha, snadno podléhající zlu. Tereziina pronikavá inteligence se proto častěji než s obdivem setkávala s podezíravostí. Podobný problém však měl i Augustin: měl za sebou minulost myslitele a člena manichejské sekty, proto se jeho jmenování biskupem neseťkalo s jednomyslnou podporou.¹⁴⁰

Jistě ovšem Terezie nepíše se stejnou autoritou jako Augustin a její vratké postavení se mnohem více promítá do jejího psaní.¹⁴¹ Zatímco u Augustina byl zdrojem rezervovaného přijetí jeho minulý život, u Terezie jde naopak o život nový, ten, ve kterém setrvává. Je jí kladena zásadní otázka, jsou-li nadpřirozené jevy, jež nově zažívá, dílem Božím, či ďábovým. A tak místo aby měl *Život* formu modlitby jako *Vyznání*, je modlitba tématem textu, který je směřován k interpretující autoritě, církvi, jež má určit jeho pravý smysl. Psaní se tedy stává nejen projevem poslušnosti, jistou formou askeze,¹⁴² ale též prostorem analýzy a cestou k vyčištění mysli.¹⁴³ Zároveň ovšem z textu vysvítá, že Terezie je přesvědčena o identitě toho, kdo obývá její nitro. Stává se tak čtenářkou vlastního textu a na otázku, která leží v jeho pozadí, sama odpovídá; samozřejmě si zároveň přeje, aby adresát její odpověď sdílel. Její vnitřní boj se promítá na postoji ke čtenáři: „Teresa resuelve su conflicto interior entre Dios y el demonio y proyecta un conflicto parecido

¹³⁸ *Obras completas*, s. 54. „Začetla jsem se do „Vyznání sv. Augustina“ a zdálo se mi, že v nich vidím svůj život, a hodně jsem se odporoučela tomuto slavnému světcí. Když jsem došla k jeho konverzi a četla o hlasu, který slyšel v zahradě, tak hluboce to na mne zapůsobilo, jako bych to slyšela já, a dlouhou dobu jsem tonula v slzách, zatímco v duši zuřil urputný boj.“ *Život*, s. 63.

¹³⁹ HARE, Richard, Jonathan BARNES a Henry CHADWICK. *Zakladatelé myšlení*, s. 261.

¹⁴⁰ Tamtéž.

¹⁴¹ FERNÁNDEZ, James. *La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso*, s. 293.

¹⁴² Tamtéž, s. 294.

¹⁴³ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *Vocación literaria y voluntad de estilo en Santa Teresa*, s. 254.

sobre la situación comunicativa de su texto: buenos lectores vs. malos lectores.¹⁴⁴ Augustin má naproti tomu ve smyslu svého textu jasno od začátku: po období, kdy byl ovládán hříšností a manichejským bludem, je na správné cestě. Jeho příběh se v malém stává obrazem dějin víry, jejichž schéma reprodukuje: stvoření, pád, konverze.¹⁴⁵ Text tedy nemá být posuzován, ale může posloužit těm, kdo ještě nedošli tam, kam Augustin, a nejsou tudíž schopni svůj příběh stejně interpretovat.¹⁴⁶

Vědění ovšem u obou autorů nemoduluje pouze vztah ke čtenářům. Jde samozřejmě i o vztah k samotnému poznání. Zatímco Terezie byla „jen“ velmi inteligentní žena z dobré rodiny, která ráda a hodně četla, Augustin byl učenec a filosof. Hledání pravdy bylo pro něj totožné s hledáním štěstí; Terezie nabádala své čtenářky, aby méně myslely a více milovaly.¹⁴⁷ Přitom ale v sebepoznání viděla podmínku realizace možností udělených Bohem – opět se tedy setkáváme s užitečností analýzy. V pátých komnatách, tedy již v pokročilém stadiu cesty, se říká:

Siempre se entiende que ha de procurar ir adelante en el servicio de nuestro Señor y en el conocimiento propio; que si no hace más de recibir esta merced y como cosa ya segura descuidarse en su vida [...], acaecerle ha lo que a la que sale del gusano, que echa la simiente para que produzgan otras y ella queda muerta para siempre.¹⁴⁸

Důležitost pravdy je jedním z témat, jež se opakují u obou autorů; dalšími jsou láska (u Augustina spojená s pravdou), záchrana díky Boží milosti a vztah víry a skutků.¹⁴⁹ Obeznamenost s Augustinovým učením mohla být užitečná pro Luise de León, Tereziina vydavatele. Stejně jako on, i jiní mohli nacházet explicitní a implicitní návaznost na církevního otce, která byla pro Terezii vítanou oporou.¹⁵⁰

¹⁴⁴ FERNÁNDEZ, James. *La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso*, s. 300. „Terezie řeší svůj vnitřní konflikt mezi Bohem a ďáblem a promítá podobný konflikt na komunikační situaci svého textu: dobří čtenáři vs. špatní čtenáři.“ Překlad vlastní.

¹⁴⁵ HARE, Richard, Jonathan BARNES a Henry CHADWICK. *Zakladatelé myšlení*, s. 263.

¹⁴⁶ FERNÁNDEZ, James. *La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso*, s. 293.

¹⁴⁷ CANCELO GARCÍA, José. *La influencia de San Agustín en Santa Teresa*.

¹⁴⁸ *Obras completas*, s. 398. „Avšak duše nesmí nikdy povolit v úsilí dělat pokroky ve službě Boží a v sebepoznání, – a o tom musí být přesvědčena – neboť spokojí-li se s tím, že dostala tuto milost, a protože si myslí, že je v bezpečí, žije nedbale; [...] bude na tom jako motýl bource morušového, který klade vajíčka, aby dal život dalším motýlům, ale sám hyne a zůstává mrtvý navždy.“ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*. Přeložil Josef Koláček. Řím: Křesťanská akademie, 1986. s. 85. K veškerým dalším překladům citací z *Hradu v nitru* bude užito totéž vydání.

¹⁴⁹ CÁMARA, M^a. *La dinámica del legado agustiniano en Santa Teresa de Jesús (1515–1582)*, s. 33–34.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 38.

Vraťme se ovšem ještě k tomu, jak moc Terezie Augustinovo dílo znala a jak z něj čerpala. Nechceme nyní uvést všechny přímé citace či zmínky sv. Augustina, které se objevují v Tereziině díle, jak to činí María Luisa de la Cámara; tento přehled však překvapivě není příliš dlouhý, čítá pouze deset fragmentů. Jsou ovšem rozmístěny, s výjimkou *Knihy o zakládání*, ve všech Tereziiných hlavních dílech. V *Životě* jsou to tři úryvky, v *Hradě v nitru* a v dopisech po dvou, dále po jednom z *Cesty k dokonalosti*, *Rozjímání o Písni písní* a *Výkřiků*. Augustinův vliv tedy nebyl pouze přechodný.

Terezie při citování uvádí nanejvýš dotyčné dílo, ne však přesné místo.¹⁵¹ A nejen to, často si plete *Vyznání* s apokryfními díly, jakými jsou např. *Solilokvia*.¹⁵² Víme, že byla vytvořena španělská anonymní verze tohoto titulu spojená s *Meditacemi* a dalšími apokryfními texty, a to nejspíš podle latinského textu vytištěného roku 1512 v Benátkách. Jelikož se setkala s velkým úspěchem, byla roku 1565 znovu vytištěna v Antverpách a v Toledu.¹⁵³

Citace jsou však zajímavé tím, jak shrnují hlavní myšlenky Augustinova učení, jež ovlivnily Terezii. Dvakrát se setkáváme s ozvukem Augustinovy modlitby „Dej, co poroučíš, a poruč, co chceš!“¹⁵⁴ a čtyřikrát s hledáním Boha ve světě vnějším či vnitřním. Posledně zmíněné úryvky jsou pro nás zajímavější, proto je zde uvedeme.

1) En especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los conventos, ni por ninguna parte que le buscava, le hallava como dentro de sí.¹⁵⁵

2) Ya havréis oído que Dios está en todas partes, y esto es gran verdad. [...] Pues mirad que dice San Agustín —creo en el libro de sus meditaciones— que le buscava en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí.¹⁵⁶

3) Paréceme que nunca lo he dado a entender como ahora; porque para buscar a Dios en lo interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas, como dice

¹⁵¹ CÁMARA, M^a. *La dinámica del legado agustiniano en Santa Teresa de Jesús (1515–1582)*, s. 32.

¹⁵² Existují i Augustinova Solilokvia, tedy rozhovory Augustina a Ratia. Zmiňovaná verze zřejmě pochází z 9. století. Viz dodatky v AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. V Kalichu 5. vyd. Překlad Mikuláš Levý. Praha: Kalich, 2006, s. 565.

¹⁵³ MOREL-FATIO, Alfred. *Les lectures de Sainte Thérèse*, s. 47–48.

¹⁵⁴ *Vyznání*, s. 342–343.

¹⁵⁵ *Obras completas (Libro de la Vida)*, s. 185 „Říká to zvláště svatý Augustin, který ho nejprve hledal na veřejných náměstích a shromážděních, a nenašel ho nikde leč ve svém nitru.“ *Život*, s. 325.

¹⁵⁶ *Obras completas (Camino de perfección)*, s. 280. „Již jste asi slyšely, že Bůh je všude, a to je velká pravda. [...] Hleďte tedy, co říká svatý Augustin – myslím, že ve své knize rozjímání – že ho hledal na mnoha místech a že ho nakonec našel v sobě.“ Překlad vlastní.

San Agustín que halló después de haberle buscado en muchas partes), es gran ayuda cuando Dios hace esa merced.¹⁵⁷

4) Así que, cuando no hay encendido el fuego que queda dicho en la voluntad ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos, que esto quiere Su Majestad —como lo hacía la esposa en los Cantares— y que preguntemos a las criaturas quién las hizo —como dice San Agustín, creo que en sus *Meditaciones* o *Confesiones* [...].¹⁵⁸

Hledat Boha ve světě je tedy podle sv. Terezie něco dobrého, doporučeníhodného. Zvláště když to stvrzuje autorita církevního otce. Ještě lepší ale je (a autoritou rovněž zaštitěné) hledání Boha ve vlastním nitru.

¹⁵⁷ *Obras completas (Moradas del castillo interior)*, s. 388. „Zdá se mi, že jsem to ještě nikdy nevysvětlila jako v této chvíli. Když pán udělí tuto milost, je to velká pomoc, abychom hledaly Boha v sobě. Zde ho lze nalézt a s větším prospěchem než ve tvorech, a i svatý Augustin tvrdí, že ho našel zde, když ho předtím hledal jinde.“ *Hrad v nitru*, s. 61.

¹⁵⁸ *Obras completas (Moradas del castillo interior)*, s. 425. „A tedy, jestliže vůle neplá tím ohněm, o němž jsem mluvila, necítíme přítomnost Pána, je to Boží vůle, abychom ho hledali jako nevěsta ve Velepísni. Ptáme se tvorů, jak tomu učí svatý Augustin – myslím v *Meditacích* nebo ve *Vyznáních*, . kdo je stvořil; [...].“ *Hrad v nitru*, s. 146.

5. Bůh v nitru

Na konci minulé kapitoly jsme viděli úryvky týkající se hledání Boha ve světě a v nitru, které byly zároveň Tereziinými odkazy na Augustina. Nyní bude právě toto téma středem našeho zájmu a budeme je zkoumat nejdříve ve *Vyznáních* sv. Augustina a poté v *Životě a Hradu v nitru* sv. Terezie. Tak budeme moci vypořádat, co je jejich pojetím společné a co je odlišuje.

5.1 Augustinova *Vyznání*: itinerář cesty do nitra

Zkoumání Augustinovy cesty do nitra nám hned na začátku komplikuje autorova překvapivá myšlenka, že duše se nenachází uvnitř těla, ale že je tomu právě naopak: jakožto nadřazená, vládnoucí, v sobě tělo zahrnuje. Duše tak není jen čímsi uvnitř člověka, je člověkem samotným.¹⁵⁹ Tento jedinec však může konat pohyby vzhledem k sobě samému a tím i k Bohu. Může dosahovat větších hloubek a tím se přibližovat k Bohu, nebo naopak směřovat k povrchu. Toto jsou směry, o které jde při konverzi: *aversio a Deo* (odvrácení od Boha) a *conuersio ad Deum* (přivracení k Bohu). V tomto prostorovém popisu duševního vývoje se promítá fakt, že Augustin byl mistrem rétoriky a uměl tak užívat představitelných metafor pro abstraktní skutečnosti.¹⁶⁰

Tento obrat do nitra má na jednu stranu přínos morální, na druhou stranu epistemologický. Na metodě introspekce zakládal Augustin svou argumentaci proti skepticismu platónské akademické školy, vůči němuž se chtěl vymezit i proto, že jeho samého kdysi ovlivnil. Při pohledu do svého nitra uznává možnost omylu ve svých tvrzeních, ale mýlí-li se, pak musí existovat. Descartovské „myslím, tedy jsem“ je u Augustina „mýlím se, tedy jsem“.¹⁶¹ Augustinovým prvořadým cílem na rozdíl od Descarta ovšem není zkoumat lidské poznání samo o sobě, ale nalézt Boha, který je pravdou a jediným zdrojem štěstí.¹⁶²

Introspekce spočívá v pohledu do vnitřních zkušeností a prožitků, bylo by ovšem chybou se zaměřit na obrazy a tělesnost. To byla podle Augustina častá chyba filosofů tážajících se po identitě mysli: nedokázali ji myslet (toto slovo zde vyhovuje lépe než

¹⁵⁹ TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 166.

¹⁶⁰ MADEC, Goulven. *Aurelius Augustinus: Křesťanství jako naplnění platonismu*, s. 21.

¹⁶¹ TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 166.

¹⁶² HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*, s. 78.

představit), aniž by jí přidali tělesnost. Člověk již obrácený je schopen pochopit sám sebe jako paměť, náhled a vůli, tedy celkově mysl, a nepotřebuje svou představu dotvářet pomocí obraznosti.¹⁶³ Tato pravá reflexe je zároveň cestou k Bohu, neboť mysl je právě jeho obrazem. Tak se dochází k hlubokému porozumění sobě samému a zároveň Stvořiteli.¹⁶⁴

Již jsme popsali, jaká je podle Augustina povaha pravého obrácení k sobě i jaké má účinky. Nyní sledujme, jakou cestu musí podle něj člověk projít, aby dosáhl tohoto poznání, a jak je tato cesta popsána ve *Vyznáních*. Augustin se drží tohoto principu: nezměnitelné je vždy nadřazeno pomíjivému. Nakonec dochází k tomu, že tento neměnný střed je tím, co mu umožňuje si samotný princip uvědomit a uplatňovat jej. Cancelo García pak rozděluje Augustinovu cestu na tři fáze: první je směřování ven, druhou dovnitř, třetí je pohyb přímo do nitra.¹⁶⁵

Před svou konverzí ulpíval Augustin pozorností na světě, ale nehledal zde Boha, nýbrž uspokojení. Ani to však nenalézal, jeho přirozenost ho totiž volala k jinému stavu.

„Neboť ono [světlo] bylo uvnitř, já pak venku. To světlo nebylo v prostoru, já však jsem se obracel k těm předmětům, jež zaujímaly prostor, a nenalézal jsem tam místa odpočinku. Neuspokojily mne ty předměty, abych mohl říci: „Dosti již a dobře je zde býti!“ ale také mně nedovolily, abych se vrátil tam, kde se mně vedlo dosti dobře.“¹⁶⁶

Prvním krokem opravdového hledání Boha je ovšem také pohled na vnější svět. Aristotelsko-tomistickou úvahou dochází Augustin k nutnosti prvotní příčiny a k tomu, že naopak všechno stvořené je proměnlivé, protože byl čas, kdy to neexistovalo. Stvořenost je tedy společná celému vesmíru a podle Augustina můžeme po pochopení této myšlenky v jediném prvku pozorovat zbytek celku.¹⁶⁷ Budeme-li věcem naslouchat správným způsobem, uslyšíme, jak volají: „Jsme zde, protože jsme byly stvořeny“¹⁶⁸

Ve druhé fázi se Augustin poučí z vlastního postupu při předchozím pozorování. Zjišťuje, že při hodnocení světa se řídil principy, které má v sobě. Přistoupí tedy ke

¹⁶³ MADEC, Goulven. *Aurelius Augustinus: Křesťanství jako naplnění platonismu*, s. 20.

¹⁶⁴ Tamtéž.

¹⁶⁵ CANCELO GARCÍA, José Luis. La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación con Las Moradas de Santa Teresa. *Indivisa*. 2011, (12), 9–59, s. 36.

¹⁶⁶ *Vyznání*, s. 202.

¹⁶⁷ CANCELO GARCÍA, José. *La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación con Las Moradas de Santa Teresa*, s. 37.

¹⁶⁸ *Vyznání*, s. 288.

zkoumání sebe sama a nachází vzpomínky, obrazy míst a lidí, neviditelnou duši a myšlení. Ovšem i duše a myšlení podléhají proměnám, není tedy možno je ztotožnit s Bohem:¹⁶⁹

Pronikl jsem tedy až k sídlu, které duch má v mé paměti, poněvadž duch sám na sebe se rozpomíná. Ani tam jsi nebyl! Neboť jako nejsi představou něčeho tělesného, nebo pocitem nějaké živoucí bytosti, jako když se např. radujeme, rmoutíme, po něčem dychtíme nebo se bojíme, vzpomínáme nebo zapomínáme a podobně: právě tak nejsi sám duch můj, nýbrž spíše Pánem a Bohem mého ducha. A vše vyjmenované jest proměnlivé, Ty však zůstáváš nad vše to nezměnitelný.¹⁷⁰

Nyní se ovšem již blížíme k cíli cesty: ano, přibližování se je zde důležitějším pojmem než umístění. Augustin totiž krátce po předchozím úryvku říká:

Kdež jinde jsem Tě našel, abych Tě poznal, nežli jenom v Tobě a nade mnou samým? A při tom nikde se nemluví o místě; vzdalujeme se od Tebe a blížíme se k Tobě a nikde se nejedná o místo. Ty jakožto Pravda všude vládneš nade všemi, kteří se Tě o radu táží, a odpovídáš zároveň všem, i když se táží na různé věci.¹⁷¹

Hledání Boha je zde opět spjata s hledáním pravdy. Kdo po ní opravdu pátrá, obrací se na Boha a k Bohu. Odpovědi zároveň obsahuje jeho nitro. Pravda totiž není jen správností myšlenkového postupu, opakem lži nebo jedním vhodným prvkem mezi nevhodnými. Je to hlas v nitru. Např. když Augustin rozjímá nad Bibli a uvažuje, jak by přijal Mojžíšova slova (za předpokladu, že by jim rozuměl), dochází k tomu, že s Boží pomocí by uvěřil, čemu uvěřit má:

Uvnitř zajisté, v sídle mých myšlenek, řekla by mně pravda, která není hebrejská, ani řecká, ani latinská, ani barbarská, bez přispění úst, jazyka a zvuku slabik: „Mluví pravdu;“ [...].¹⁷²

V nitru také nalézá blaženost, nyní je to ovšem blaženost založená na pravdě, neboť přichází s jasným poznáním vlastních nedostatků. Při četbě žalmů Augustin dochází ke shodě poznání pocházejícího zvnějšku a vnitřního cítění:

Neboť tam uvnitř, v hloubi srdce svého, kde jsem se sám na sebe hněval, kde jsem byl sklíčen a kde jsem obětoval svého starého člověka a kde jsem začal přemýšlet o svém obnovení pln důvěry v Tebe: tam uvnitř po prvé jsi mně okusiti dal své sladkosti a vložil radost do srdce mého; a vypukl jsem v jásot, čta vně tyto pravdy, ale uvnitř cítě: a již

¹⁶⁹ CANELO GARCÍA, José. *La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación con Las Moradas de Santa Teresa*, s. 38.

¹⁷⁰ *Vyznání*, s. 339.

¹⁷¹ *Vyznání*, s. 340.

¹⁷² *Vyznání*, s. 379.

jsem nechtěl množiti pozemské statky, abych pohlcuje časné dobro, nebyl jím snad pohlcen, poněvadž ve Tvé věčné jednoduchosti nalezl jsem jiné obilí, víno a olej.¹⁷³

Konečně je schopen naprosto se odvrátit od vnějšího světa, tedy nezakládat si na tom, co v něm on sám vytvořil a pocítil. Snaha obsáhnout materiální svět, naplnit se jím, by totiž mohla znamenat naopak se ztratit v jeho šíři a přijít tak o vlastní hloubku, kterou je možno najít jen v nitru. Augustin opět přichází s prostorovou představou a abstraktní pojem věčné jednoduchosti vyvažuje naprosto konkrétními obrazy obilí, vína a oleje. Je tak jasné, že našel vše, co potřebuje.

5.2 Do nitra kapitolami *Života*

Již v první kapitole vlastního životopisu mluví Terezie o svém nitru jako o přibytku Božím. Když dívka kolem svého dvanáctého roku přišla o matku, vzývala v upřímné modlitbě jako matku Pannu Marii. Později ovšem měla opustit dobrá přání, která pojala:

¿No tuiérades por bien—no por mi ganancia, sino por vuestro acatamiento—que no se ensuciara tanto posada adonde tan contino havíades de morar?¹⁷⁴

Již jsme poznamenali, že o onom „znečištění“ příliš mnoho nevíme. Každopádně se zde jedná o uzpůsobování vlastního nitra nebo naopak jeho znehodnocování. Terezie věděla, po čem má toužit, a také to dělala již v útlém věku; znala tedy dobrou cestu, ale sešla z ní. Zpětně rozeznávala hlasy, kterými ji Bůh volal zpět, ale spíše prostřednictvím vnějšího působení: společnost zbožné Marie de Briceño, těžké nemoci, rozhovory se strýcem. Tak se nakonec odhodlala ke vstupu do kláštera, ovšem byla před ní stále ona druhá či úplná konverze. O té jsme již pojednali a uvedli jsme i úryvek, kde Terezie popisuje setkání s *Vyznáními*. Těsně před ním mluví o tom, jak těžké pro ni bylo zastavit tok myšlenek a soustředit se na modlitbu.

Mas para llegar aquí es muy a su costa, salvo a personas que quiere el Señor muy en breve llegarlas a oración de quietud, que yo conozco a algunas. Para las que van por aquí, es bueno un libro para presto recogerse. Aprovechávame a mí también ver campo u agua,

¹⁷³ *Vyznání*, s. 273.

¹⁷⁴ *Obras completas*, s. 30. „Zahrnul jsi mne takovými milostmi, proč jsi mi zároveň nedal – a to ne v mém zájmu, nýbrž jen pro tvou slávu – abych neposkvřnila tu duši, ve které jsi měl natrvalo bydlet?“ *Život*, s. 15.

flores: en estas cosas hallava yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro, y en mi ingratitud y pecados.¹⁷⁵

Terezii tedy také při hledání Boha pomáhal stvořený svět, doslova jí sloužil jako kniha. Stejně tak její hříšnost a nevděk, tedy upamatování se na vlastní činy a pohled na vlastní charakter. Tato kniha ovšem není zdrojem nového poznání. Je to pomůcka pro koncentraci a ztišení díky tomu, že se „čtenářka“ setkává se vzpomínkami na Stvořitele, jehož už zná. Zde můžeme připomenout již citované úryvky (viz konec kapitoly 4.2), v nichž Terezie mluví o Augustinovi. Vnější svět je pro hledání Boha někdy velmi užitečným nástrojem, je však i lepší cesta, ta do nitra.

V době setkání s Augustinovými *Vyznáními* také Terezie začala zažívat při modlitbě silný pocit Boží přítomnosti:

[...] un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí, u yo toda engolfada en El. Esto no era manera de visión, creo lo llaman mística teología [...].¹⁷⁶

Snaží se svůj zážitek zařadit pomocí zavedené terminologie, ale touto klasifikací si je mnohem méně jistá než prožitou skutečností. Jak popsat moment, kdy se vlastní rozum sám od sebe zmůže jen na pochopení nepochopitelnosti?

[...] el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende; porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa, ninguna cosa entiende.¹⁷⁷

V pokročilém stadiu modlitby, kdy se duše a Bůh k sobě přiblíží, je ovšem porozumění žádoucí. Snaha o komunikaci jen z její strany, byť by šlo o tvrdé umrtvování, by vyšla naprázdno. Zde však má duše pochopit, že je Bůh přímo v ní a že promlouvá blažeností. Účinky Boží přízně mají být spojeny s poznáním. I když duše nechápe přesně povahu uspokojení a cestu, jakou se k ní dostalo, zná jeho původce a ví, že on zná a plně chápe ji:

¹⁷⁵ *Obras completas*, s. 53. „Než dojde k cíli, musí vynaložit hodně námahy, leda že je z těch, jež Bůh přivede k modlitbě klidu v krátkém čase, jak učinil několika mým známým. Duším, které se vydaly touto cestou, velmi pomáhá dobrá kniha, aby se rychle usebraly. Mně stačil pohled na pole, vodu nebo květiny: ty věci mi připomínaly Stvořitele, burcovaly mne, pomáhaly k usebranosti, sloužily mi jako kniha. Nadto mi pomáhalo pomyšlení na mou nevděčnost a na mé hříchy.“ *Život*, s. 62.

¹⁷⁶ *Obras completas*, s. 55. „[...] tak živý pocit Boží přítomnosti, že jsem nemohla vůbec pochybovat, že Bůh je ve mně a já v něm. To ovšem nebylo jako při vidění, ale myslím, že to nazývají mystická teologie.“ *Život*, s. 65.

¹⁷⁷ Tamtéž. „[...] rozum je asi při sobě, ale nepřemítá, je však celý uchvácen množstvím věcí, které chápe, zatímco Bůh mu dává vidět, že svými silami není schopen je pochopit.“ *Život*, s. 65.

[...] quiere este Emperador y Señor nuestro que entendamos aquí que nos entiende y lo que hace su presencia, y que quiere particularmente comenzar a obrar en el alma en la gran satisfacción interior y exterior que le da [...]. Es en lo muy íntimo de ella esta satisfacción, y no sabe por dónde ni cómo le vino, ni muchas veces sabe qué hacer, ni qué querer, ni qué pedir.¹⁷⁸

Porozumění se s Boží pomocí může objevit i skrze vnější zdroj. V 15. kapitole Terezie říká, že se jí při modlitbě klidu stávalo, že rozuměla žalmům v latině, ovšem nejenže by byla schopná najít ekvivalent ve své mateřštině, ale pronikala přímo do obsahu slov. Zde můžeme vzpomenout na Augustina, v jehož nitru promlouvala „pravda, která není hebrejská, ani řecká, ani latinská, ani barbarská [...]“ (viz výše). Sjednání s Bohem jako by znamenalo návrat před babylonské zmatení jazyků. James Fernández poukazuje na tradiční západní dichotomii mezi tělem, písmem a označujícím na jedné straně a duší, logem a označovaným na straně druhé. Před svým obrácením hřešil Augustin tělem i marnivým užíváním slov. Cesta k Bohu pak znamená smrt těla ale i písma a návrat ke stavu, kdy neexistoval diskurs.¹⁷⁹

Ve španělštině bychom mohli na rozdíl od češtiny ocenit souvislost mezi slovy diskurs – *discurso* a plynout – *discurrir*. Bůh neanuluje pouze roztříštěnost jazyka, vyžaduje též, aby se zastavilo plynutí mysli, jen tak je možné setkání s jeho neměnnou podstatou:

Ahora, pues, acaece muchas veces esta manera de unión, que quiero decir [...] que coge Dios la voluntad, y aun el entendimiento, a mi parecer, porque no discurre, sino está ocupado gozando de Dios [...].¹⁸⁰

Zde narážíme na dva přístupy ke spiritualitě, rozlišované již od Dionýsia Aeropagity: tzv. katafatickou a apofatickou cestu. Katafatická nachází ve stvořených věcech stimuly pro duchovní prožitek (příkladem jsou *Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly*) i zdroj analogií pro popis Boha. Sám Dionýsios ovšem namítá, že takový popis nikdy není dostatečný, neboť Bůh všechna jména tohoto původu nekonečně přesahuje. Pravdivosti odpovídá naopak Bohu nepřipisovat vlastnosti stvořených věcí, ale snažit se

¹⁷⁸ *Obras completas*, s. 70–71. „Avšak zde nám náš svrchovaný Pán chce dát pochopit, že nám naslouchá, a přitom nám zároveň dává poznat, jak působí jeho božská přítomnost. Zcela zvláštním způsobem začíná pracovat v duši, která pociťuje zvenčí i uvnitř slastná uspokojení, [...]. Duše vnímá tato uspokojení hluboko uvnitř ve svém bytí, aniž by věděla, jakou cestou nebo jakým způsobem je vnímá. Někdy neví ani, co má dělat, co chtít nebo oč prosit.“ *Život*, s. 97.

¹⁷⁹ FERNÁNDEZ, James. *La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso*.

¹⁸⁰ *Obras completas*, s. 80. „Tedy v tomto druhu spojení, o němž míním hovořit [...], se často stává – a zvláště mně – že Pán tak upoutá vůli i rozum, že se zdá, jako by rozum vůbec nepřemítal, ale zůstával ponořen do slastného zakoušení Boha [...].“ *Život*, s. 116.

dosáhnout jakési „super-esenciální temnoty“¹⁸¹ – přiznání nemožnosti pochopení pomocí smyslů a intelektu (zde si jistě vzpomeneme na sv. Jana od Kříže).

Kromě absence přirovnání je v apofatické cestě zdůrazňována také nehybnost, spojená s introspekci.¹⁸² Jak se ovšem srovnává nehybnost v introspekci s cestou do nitra? Cesta či obrácení jsou jednoznačně slova spojená s pohybem, můžeme se však domnívat, že zde stojí v již zmiňované dichotomii na straně duše, logu a označovaného. Sjednocení s hloubkou je tedy dosaženo přebýváním, vzdáním se všech jiných směrů, všech slov i stvořených věcí, jež za jiných okolností mohly vést do středu, ovšem jsme-li již v něm, odváděly by nás od něj pryč. S duchovním vývojem se tedy posouvá význam Augustinovy prostorové metafory: přivrácení zde odpovídá nehybnosti, odvrácení pohybu.

Terezie sama ve svém díle často odbočuje a anticipuje, chceme-li se ale vrátit k běhu jejího života, můžeme se opět podívat na již citovaný moment 23. kapitoly a pokračovat v něm o něco dále:

Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva; la de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía; porque entiendo yo era imposible salir en tan poco tiempo de tan malas costumbres y obras.¹⁸³

Povšimněme si dvou věcí: zaprvé, z úryvku bychom mohli vyrozumět, že přítomnost osobní vůle a Boha se v životě člověka vzájemně vylučují; zadruhé, Boží přítomnost je vnímána skrze účinky, tedy jaksi zvnějšku. K prvnímu tvrzení nás vede opozice, v níž je postaven „život Tereziin“ proti „životu Božímu“. Povšimneme-li si ovšem obrazu nové knihy, naskýtají se nám (minimálně) dvě interpretace: jednou z nich je zrušení či minimalizace dříve řečeného, neboť autorita současného pisatele je neskonale vyšší; je zde kladen důraz na čistý list na začátku psaní této knihy. Druhou interpretací je kniha jako pokračování, které navazuje na „předchozí díl“. Nový autor se zde sice chápe pera, ale bere v potaz dříve napsaný text a tím i jeho autora. Boží pomoc tedy můžeme chápat jako nové motivy, nebo ještě lépe jako nový styl, v němž jsou staré motivy potlačeny či uspořádány dříve nemyslitelným způsobem; Boží a lidská vůle by se tak nemusely zcela vylučovat.

¹⁸¹ MUJICA, Barbara. *The Apophatic-Kataphatic Dialectic in Teresa de Avila*, s. 741.

¹⁸² Tamtéž, s. 742.

¹⁸³ *Obras completas*, s. 104. „Odtud začíná nová kniha, chci říci nový život, neboť byl-li můj onen život, který jsem dosud vylíčila, pak tento, který žiji od té doby, kdy jsem začala mluvit o modlitbě, je Boží. Bůh žije ve mně, poněvadž se mi zdá nemožné, abych dokázala svými silami zbavit se tolika špatných skutků a návyků v tak krátkém čase.“ *Život*, s. 161.

Bůh se ovšem podle Terezie neukazuje pouze v lepší schopnosti překonávat špatné lidské sklony. Milostem často předchází utrpení:

Regalávame con Dios, quejávame a El, cómo consentía tantos tormentos que padeciese; mas ello era bien pagado, que casi siempre eran después en gran abundancia las mercedes; no me parece sino que sale el alma del crisol, como el oro, más afinada y glorificada para ver en sí al Señor.¹⁸⁴

Vnější dění tedy pro změnu není prezentováno jako výsledek nového soužití Boha a člověka, ale jako prostředek pro následné lepší pochopení tohoto soužití. Vidíme, jak Terezie různě seskupuje a interpretuje události svého života vnitřního i vnějšího, přičemž život nitra je při interpretaci přednější.

Mluvili jsme zde mnoho o soužití a sjednocení. Je zajímavé, že v souvislosti s intenzivním vnímáním Boží přítomnosti, tedy s extází, Terezie mluví též o rozdělení či odcizení. Již jsme se věnovali pozastavení rozumu a vůle a Terezie opakovaně popisuje, v jakém stavu se nacházely její „mohutnosti“ – rozum, vůle, paměť. Přitom v 18. kapitole přiznává:

[...] en la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos; ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma, u espíritu tampoco: todo me parece una cosa; ...¹⁸⁵

Vzpomeneme si snad na Augustina, který jako filosof nemá s podobnými pojmy problém a patří naopak mezi ty, kteří je ustavují či upřesňují vztahy mezi nimi. Není snad třeba připomínat, že považuje za zdroj veškeré moudrosti Boha. Zároveň také vyznává, jak těžké je jeho dílo pochopit a popsat:

Kdo to bude moci pochopiti, kdo vypraviti? Kdo jiný osvětluje můj rozum a proniká mé srdce, aniž by je poranil, že se hrůzou chvěji a hořím. Chvěji se hrůzou, poněvadž jsem mu tak nepodoben – hořím, pokud jsem mu podoben.¹⁸⁶

Motiv plamene nás plynule přenesl tam, kde jsme zanechali Terezii:

...bien que el alma alguna vez sale de sí mesma a manera de fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube muy arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente, sino la misma llama que está en el fuego.¹⁸⁷

¹⁸⁴ *Obras completas*, s. 135. „Hledala jsem útěchu u Boha a stěžovala jsem si mu, že mne nechává tolik trpět. A on mi to odměňoval hojnou měrou, neboť potom téměř vždycky byly milosti hojnější. Zdá se, že duše vychází jako z tyglíku na třibení zlata očištěná a projasněná, aby lépe nazírala Boha, který přebývá v jejím nitru.“ *Život*, s. 221–222.

¹⁸⁵ *Obras completas*, s. 82 „Mluví se o tom v mystické teologii, ale já neznám ani její výrazy, ba ani nevím, co je mysl, ani čím se liší od duše nebo ducha. Mně se zdá, že je to jedno a totéž.“ *Život*, s. 119.

¹⁸⁶ *Vyznání*, s. 385.

Terezie si uvědomuje problém identity a trvá na tom, že duše nepřestává být sama sebou, přesto při setkání s Bohem dochází k vyjití ze sebe. V etymologickém slovníku se ostatně dočteme, že slovo extáze pochází „z řeckého *ékstasis* ‚úžas, vytržení‘ od *existēmi* ‚odstupuji, pozbývám smyslu‘.“¹⁸⁸ Mary M. Anderson mluví o dvou pohybech, k nimž dochází v duši při extázi: jednak jde o pohyb do středu, jednak o vystoupení ven, k Bohu.¹⁸⁹ Činí tak ovšem v souvislosti s *Hradem v nitru* a dialektikou absence a přítomnosti, v níž jde o způsob, jakým Bůh vstupuje tam, kam duši nejdříve umístil. V právě citovaném úryvku se ovšem zdá, že jde spíše o přesahování sebe sama; metafora plamene je typická pro karmelitánskou mystiku, v níž představuje lásku a naplnění slasti, nikoli destrukci.¹⁹⁰

Jde-li přímo o naplnění duše Bohem, můžeme se již přesunout do poslední kapitoly *Života*, kde najdeme následující obraz:

[...] de presto se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haver espaldas ni lado, s ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me presentó Cristo nuestro Señor como le suelo ver. Parecíamos en todas las partes de mi alma le vía claro, como en un espejo, y también este espejo—yo no sé decir cómo—se esculpía todo el mesmo señor por una comunicaci3n, que yo no sabré decir, muy amorosa.¹⁹¹

Duše se stává odleskem Boha. Zaměříme-li se na prostorový aspekt, uvidíme sídlo Boha ve *středu*, ale jeho světlo (motiv, jemuž se budeme věnovat v následující podkapitole) proniká naprosto do všech míst duše: tím jako by se ona místa přestala lišit jedno od druhého. Odrazem se také stírá rozdíl mezi duší a Stvořitelem, jak jsme na to již narazili dříve. Nahlédneme-li do Todorovovy *Poetiky prózy*, najdeme rozdělení na vztahy

¹⁸⁷ *Obras completas*, s. 82. „Někdy se zdá, že duše vychází ze sebe jako velký oheň, z něhož šlehají vysoké plameny, a někdy vyrazí jako vznět. A tedy plameny nebudou mít jinou povahu, přestože šlehají tak vysoko nad oheň, vždyť plameny jsou totéž co oheň.“ *Život*, s. 119.

¹⁸⁸ REJZEK, Jiří. *Český etymologický slovník*. Voznice: Leda, 2001, s. 164.

¹⁸⁹ ANDERSON, Mary Margaret. Thy Word in Me: On the Prayer of Union in St. Teresa of Avila's "Interior Castle". *The Harvard Theological Review*. 2006, **99**(3), 329–354, s. 344.

¹⁹⁰ ELIADE, Mircea a Marie-Madeleine DAVY. *Encyklopedie mystiky*, s. 172.

¹⁹¹ *Obras completas* s. 185. „[...] má duše náhle pocítla hlubokou usebranost a zdálo se, že se mění v úžasné čisté zrcadlo, plné světla ve všech částech, i na druhé straně, na okrajích, nahoře i dole. Uprostřed se mi zjevil náš Pán Ježíš Kristus, jak ho obyčejně vidávám, a zdálo se mi, že ho vidím v každé části své duše jakoby odleskem. A přitom i zrcadlo se odráželo v Pánu v jakémsi láskyplném sdílení, jež nedokážu vypovědět. [...] V duši, žijící v těžkém hříchu, se zrcadlo zahalí hustou mlhou a zčerná, takže se tam Bůh nemůže ukázat ani se dát vidět, i když je tam vždy jako dárcé bytí.“ *Život*, s. 325.

in praesentia a *in absentia* a kupodivu zde můžeme obě kategorie uplatnit.¹⁹² Vztah prvků postavených vedle sebe, *in praesentia*, je společenství člověka a Boha. Vztah prvků z různých úrovní, *in absentia*, je duše, která se stává zrcadlem, a to se stává Bohem. Neustálé opakování Božího obrazu bychom mohli nazvat figurou – repeticí; duše jako zrcadlo (jako Bůh) připomíná tropus – metaforu. Mystikově snaze sdělit svůj zážitek totiž předcházela (samozřejmě přijmeme-li jeho tvrzení jako pravdivá) snaha Boha sdělit mu sebe sama.

5.3 Do nitra komnatami *Hradu*

Hrad v nitru, v němž duše v modlitbě i každodenním žití postupuje stále blíže ke svému středu a tím k Bohu, je považován za vyvrcholení Tereziina díla. Členění na sedm celků nefunguje jako nástroj přísně klasifikační a svazující, jde spíše o prostředek gradace a základ metaforické konstrukce. Hrad se sedmi komnatami není uzamčenou pevností dogmat, je to místo živé, v němž jsme provázeni dalšími obrazy a metaforami. Systém komnat má nicméně svou jasnou logiku: komnaty první, druhé a třetí představují asketickou cestu očištění („*vía purgativa*“), čtvrté komnaty jsou přechodem mezi asketikou a mystikou; páté, šesté a sedmé jsou místem, kde se duši dostává osvětlení („*vía iluminativa*“), v poslední z nich dokonce spojení s Bohem („*vía unitiva*“).¹⁹³ Projev schopnosti organizace a analýzy snad můžeme srovnat i s Aristotelovým *Organon*.¹⁹⁴ Začneme tedy od začátku:

[...] se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento, que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, ansí como en el cielo hay muchas moradas. [...] Pues, ¿qué tal os parece que será el aposento adonde un Rey tan poderoso, tan sabio, tan limpio, tan lleno de todos los bienes se deleita?¹⁹⁵

Terezie se rozhodla mluvit ke svým sestrám tak, aby si dokázaly jasně představit, o čem je řeč. Proti představě duchovního života jako čehosi vágního a neuchopitelného staví slova jako *hrad* či *základ*, přičemž jde o stavbu ukotvenou v osobní zkušenosti, nikoli

¹⁹² TODOROV, Tzvetan. *Poetika prózy*. Praha: Triáda, 2000, s. 24.

¹⁹³ Tamtéž, s. 20.

¹⁹⁴ SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, s. 244.

¹⁹⁵ *Obras completas*, s. 365. „[...] a tu mi napadlo tohle. Poslouží mi to za základ toho, co budu říkat. Můžeme se dívat na svou duši jako na hrad vytvořený z jediného diamantu nebo z průzračného krystalu, v němž je mnoho příbytků, jako je jich mnoho v nebi. [...] A tedy jaký bude pokoj, v němž rád pobývá tak mocný Král, tak moudrý, tak čistý a tak svrchovaně bohatý?“ *Hrad v nitru*, s. 9.

o vzdušný zámek. Komnaty jsou podobny příbytkům nebeským, avšak tím Terezie nečiní ze svého přirovnání obraz odtržený od reality, naopak se odvolává na všeobecné povědomí a čtrnáctou kapitolu Janova evangelia. Toto rozvržení knihy jako komnat hradu (poznamenejme, že se jej Terezie drží až do konce, i když na začátku jej představila pouze jako výchozí bod) umožňuje chronologický vývoj v souvislosti s prostorovým postupem a jednoduchým principem, že „čím blíže středu, tím lépe“. Při vší jednoduchosti dodává třpyt diamantu a přítomnost krále obrazu na velkoleposti a jistě navnadí čtenáře, kteří pak budou toužit postupovat komnatami, i kdyby neměli zájem o modlitbu. Terezie zdůrazňuje, že přirovnání se týká každého z nás, a to, že je pro nás novinkou, je způsobeno jen nedokonalým poznáním sebe sama.

Pues tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disparate, porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo, como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro. Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo, que es adonde están los que le guardan, y que no se les da nada de entrar dentro, ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar, ni quién está dentro, ni an qué piezas tiene.¹⁹⁶

„Va mucho de estar a estar“: krásné španělské sloveso *estar* nemá v českém *být* dostatečně přesný překlad. Jednak jde samozřejmě o význam „být na nějakém místě“, jednak bychom zde mohli doplnit, že jde o způsob bytí, tedy „být nějak“. Být při vědomí a mít nitro není totéž co v nitru vědomě být. Kdo nevstoupí, nejen že nepozná příbytek Boha, ale ani uspořádání vlastní duše („qué piezas tiene“). V této oblasti můžeme pozorovat jistý posun i u samotné Terezie. V předchozí podkapitole jsme se setkali s úryvkem, v němž přiznávala, že nevidí rozdíl mezi duší a duchem. V poslední komnatě *Hradu* však říká toto:

Anque se entiende que el alma está toda junta, no es antojo lo que he dicho, que es muy ordinario; por donde decía que se ven cosas interiores, de manera que cierto se entiende

¹⁹⁶ I. „Musíme se nyní podívat, jak se tam dá vstoupit. Zdá se, že říkám hloupost, neboť je-li hradem sama duše, pak tam jistě není třeba vstupovat, neboť každý už je uvnitř. Není to nesmysl říkat někomu, aby vstoupil do nějakého pokoje, když už je uvnitř? Měly byste však vědět, že je velký rozdíl mezi jedním a druhým způsobem, neboť mnoho duší postává jen v okolí, aniž by se snažilo jít dál, aniž by stálo o to, dovědět se, co se skrývá v onom zářivém sídle, či kdo tam přebývá, nebo jaké jsou v něm místnosti.“ *Hrad v nitru*, s. 12.

hay diferencia en alguna manera, y muy conocida del alma a el espíritu, aunque más sea todo uno.¹⁹⁷

Vzápětí dodává, že si netroufá usilovat o vysvětlení oněch tak jemných tajemství duše, přesto vnímáme, že k nim již přistupuje s větší zasvěceností. O něco dále v sedmé komnatě se setkáme s duchovním sňatkem, při němž žije střed duše v trvalém míru, i když v jeho okolí, a to vnějším i vnitřním, může docházet k velkým bojům. Pro přiblížení pojmu *středu duše* autorka používá dva obrazy: krále, který neopouští ve válce svou zemi, a hlavu bez bolesti, když trpí celé tělo. Na začátku opakuje, jak těžké je o těchto věcech mluvit i jim věřit: „Este centro de nuestra alma—u este espíritu—es una cosa tan dificultosa de decir y aun de creer [...]“¹⁹⁸ Vzápětí ovšem neupřesňuje pojmy (*alma – espíritu*) ani neuvádí logické úvahy, nýbrž přirovnání, která, jak doufá, k sestřám budou promlouvat. Ale i kdyby ne, ví, že říká pravdu.¹⁹⁹

Podobně se distancuje od abstraktních popisů pohybu duše, které jí neumožňují sdělit, co má na mysli. Opět se rozhodne pro metaforu hradu, místo aby rozebírala, jestli při usebrání duše vstupuje do sebe, nebo vystupuje nad sebe:

Dicen que el alma se entra dentro de sí y otras veces se sube sobre sí. Por este lenguaje no sabré yo aclarar nada, que esto tengo malo, que por el que yo lo sé decir pienso que me habéis de entender, y quizá será sola para mí.²⁰⁰

Jisté zpochybnění důležitosti umístění či pohybu v prostoru nalezneme také v šestých komnatách, když Bůh chce zburcovat duši hlasem. Podle Terezie je jedno, přicházejí-li jeho slova z hloubi duše, z její vyšší části, zvenku či z takové dálky, že je vnímá sluch. Zásadní je odlišit, je-li jejich původcem skutečně Bůh, nebo jsou-li to jen výplody fantazie, způsobené „melancholií“. A hned dostáváme citlivý návod, jak s osobami s chorobnou představivostí zacházet; je vidět, že autorka oplývá praktickými zkušenostmi i schopností vcítit se do těch, v jejichž nitru vládne zmatek. Hlavní jsou ale známky, podle nichž poznáme Boží hlas: jeho mocné účinky, pokoj (tyto dva první znaky

¹⁹⁷ „Víme, že duše je jen jedna, a přece neříkám nic zvláštního, nýbrž docela prostou skutečnost. Což jsem vám neříkala, že podle určitých vnitřních účinků lze jasně rozeznat, že musí být rozdíl mezi duší a duchem, i když jsou jedno a totéž.“ *Hrad v nitru*, s. 180.

¹⁹⁸ *Obras completas*, s. 443. „Vysvětlit, co je to střed naší duše, či náš duch, a věřit tomu, je tak obtížné [...]“ *Hrad v nitru*, s. 187.

¹⁹⁹ Tamtéž.

²⁰⁰ *Obras completas*, s. 387–388. „Ti, kteří o tom pojednávají, říkají, že duše vstoupí do sebe a někdy vystoupí nad sebe. Avšak používám-li těchto výrazů, nedokážu nic říct – já mám tuto stinnou stránku: myslím si, že chápete výrazy, které si vytvořím, kterým ale snad rozumím jen já.“ *Hrad v nitru*, s. 60.

vlastně splývají) a trvalé vrytí do paměti. Jde opět o nepomíjivý logos, který stojí v protikladu jednak k fantaziím, jednak k běžným slovům lidským.

Boží hlas také disponuje duši k tomu, aby hledala svého Pána v sobě – volá ji jako pastýř ztracenou ovci a vrací ji do ní samé, když bloudila mezi věcmi světa. Terezie se odvolává na sv. Augustina, který ve svém životě pocítil stejný vývoj:

[...] porque para buscar a Dios en lo interior, que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas, como dice san Agustín, que le halló, después de haverle buscado en muchas partes, es gran ayuda cuando Dios hace esta merced.²⁰¹

To, že se jedná o Boží milost, je naprosto zásadní. Terezie zdůrazňuje, že představovat si Boha v sobě je dobrý způsob meditace, neboť se zakládá na pravdě, ale tato usebranost je darem Božím. Přímo chybou by však podle ní bylo násilně se snažit zastavit myšlenky. Proti tomuto častému doporučení dobových kontemplačních příruček se Terezie ohrazuje logickými argumenty: člověk by si osoboval přílišné pravomoci a sváděl by boj tam, kde má pokorně přijímat pokoj. Navíc místo rozjímání o Boží slávě by jistě nakonec myslel právě sám na sebe, když by se ze všech sil soustředil na absenci svého myšlení. Když Bůh chce zastavit uvažování, dá mu mnohem větší světlo, než jakého bychom mohli dosáhnout sami od sebe. Člověk se má pak soustředit na to, že je před Bohem, a jaký tento Bůh je. Světlo jako udělený a zároveň niterný zdroj poznání se objevuje i na jiných místech, Terezie je např. přisuzuje Jákobovi, když z vidění žebříku s anděly pochopil velká tajemství. Zároveň je sedmá komnata, v níž sídlí Bůh, zdrojem světla pro celý hrad duše.

Vrátíme-li se k Božímu hlasu a bloudění ve světě, můžeme zde pro lepší srovnání uvést úryvek, který by jinak patřil do části věnované Augustinovi:

Ty jsi byl uvnitř a já venku a tam jsem Tě hledal, a já šeredný vrhl jsem se na všechny Tvé krásné tvory, jež jsi stvořil. Ty jsi byl se mnou, ale já jsem nebyl s Tebou. Vzdalovalo mne od Tebe vše to, co by vůbec nebylo, kdyby nebylo v Tobě. Ty jsi volal, křičel a přehlušil jsi mou hluchotu. Ty jsi se stkvěl, zářil a zahnal jsi mou slepotu. Tvá vůně mne zaujala, vdechl jsem ji a dychtil jsem po Tobě. Okusil jsem Tebe a lačním a žízním po Tobě. Dotekl jsi se mne a vzplanul jsem touhou po Tvém míru.²⁰²

Pomocí vjemů sluchových, zrakových, čichových, chuťových i hmatových – tak je popsáno volání vycházející z nitra. Ovšem, Boha by bylo možno najít i v jeho stvoření,

²⁰¹ *Obras completas*, s. 388. „Když pán udělí tuto milost, je to velká pomoc, abychom hledaly Boha v sobě. Zde ho lze nalézt a s větším prospěchem než ve tvorech, a i svatý Augustin tvrdí, že ho našel zde, když ho předtím hledal jinde.“ *Hrad v nitru*, s. 61.

²⁰² *Vyznání*, s. 341.

ale člověk by je musel vnímat ze správné perspektivy. Terezie se také po uvedení metafory bouře morušového s úctou zastavuje před divy přírody:

Pues ¿qué será si supiésemos la propiedad de todas las cosas? De gran provecho es ocuparnos en pensar estas grandezas y regalarnos en ser esposas del Rey tan sabio y poderoso.²⁰³

Na druhou stranu v sedmé komnatě, ve stavu duchovního sňatku, ji nadále nezneklidňují zbožné obrazy, melodie či kázání. To však neznamená, že by duše nevnímala svět kolem sebe; jen již dosáhla v sobě hloubky a jednoty, která ji osvobozuje od roztržitosti povrchu. Může se rozhlížet, ale nesnaží se věci „pohltnout“, jak říkal Augustin, takže jimi není pohlcena. V téže komnatě se ovšem setkáme se zpochybněním teze, že obrácení k Bohu odpovídá nehybnosti. Terezie sestřám zdůrazňuje, že cesta musí pokračovat, neboť kdo neroste, zakrňuje. Život těch, kdo došli k mystickému sňatku, se přes vnitřní pokoj může vyznačovat navenek nepokojem, který jaksi udržuje duši, smysly i tělo v kondici (člověk má přinášet užitek a v překážkách si uvědomovat svou nepatrnost). Zároveň všem „obyvatelům hradu“ je dodávána síla z jeho středu. Můžeme tedy dojít k tomuto závěru: díky udělené nehybnosti nitra je možno lépe pokračovat v cestě a neustálá cesta upevňuje nepohnutost nitra.

5.4 Bůh v nitru podle Terezie a Augustina

Shrnutí na konci předchozího odstavce a možná i některá další se nám mohou zdát těžkopádná a příliš abstraktní. Jaké tedy štěstí, že Terezie psala naprosto jinak. Vedle zde uvedených metafor použila ještě mnoho dalších. Najdeme mezi nimi překvapivé (ježek, bourec morušový) i dost běžné (oheň lásky, světlo poznání). Wellek by dokonce některé nenazval metaforami, ale symboly, protože byly již mnohokrát použity s podobným významem.²⁰⁴ Uvádí dokonce klasifikaci symbolických výrazů pro mystické sjednocení: 1) spojení neživých předmětů (u Terezie např. dvě svíce), 2) tělo přijímající živiny, světlo či vzduch (duše živená Božským mlékem), 3) lidské vztahy (ženich a nevěsta).²⁰⁵ Setkáváme se zde tedy s dlouhou tradicí. Některé symboly či motivy (vnímání Boží

²⁰³ *Obras completas*, s. 395. „Ach, kéž bychom znaly vlastnosti všech věcí! Jak by nám prospělo rozjímat o těchto podivuhodných věcech a těšit se z toho, že jsme nevěsty tak velkého a moudrého krále!“ *Hrad v nitru*, s. 78.

²⁰⁴ WELLEK, René. *Teorie literatury*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 267.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 291.

blízkosti popsané pomocí smyslových vjemů, obdiv k přírodě) sdílí Terezie s Augustinem, stejně jako narativní model cesty za Bohem do nitra.

Jak se však tato katafatická symbolizace slučuje s apofatickou cestou, zdůrazňující introspekci, nehybnost, ale hlavně absenci obrazů? Ve skutečnosti se Terezie snaží dát oběma přístupům místo, které jim náleží. Apofatickému přiznává hlubokou pravdivost v popisu Boha jako nepochopitelného, nás nekonečně přesahujícího. Souhlasí také s tím, že pravda mluví v nitru člověka a samotné smyslové poznání jen odvádí pozornost. Je to však cesta, na niž se nemůže nikdo vydat sám, neboť je v ní lidské úsilí bezcenné.

Duši může touto cestou do nitra vést jen Bůh: pro tyto případy za hranicemi běžného poznání Terezie píše *Hrad v nitru*, jakéhosi průvodce, který ale sám o sobě neumožní duši pohnout se z místa; jen povzbuzuje, uklidňuje, informuje, aby případní „cestující“ mohli co nejlépe přijímat milosti. Onen průvodce je samozřejmě psán lidskou, katafatickou řečí a popisuje katafatické metody lidem přístupné. Duše má zcela jednoduše pracovat pro svého Pána, milovat svého Ženicha, klanět se svému Králi. Nemá se pouštět do tak troufalých podniků, jako je např. vyprázdnění mysli – taková označení vlastně neříkají, o co jde, proto by si je snadno mohl někdo naplnit nevhodným obsahem. Naopak Terezie oceňuje zbožná slova i obrazy, vše, co může člověka vést správným směrem, nezavrhne ani ústní modlitbu.

Podobně i metafory prostoru a pohybu u obou autorů mají na čtenáře působit určitým způsobem. Cesta do nitra je popsána jako fascinující dobrodružství, v němž se člověk dostane mnohem dál, než by čekal. Jedině v hloubi duše, u svého Boha, pak nalezne klid, po kterém vždycky toužil. Tato cesta a tento pohyb ale nesmějí být ztotožňovány se zmateným bloumáním ve světě ani s lhostejností či patologickými stavy.

Abychom lépe pochopili záměry spojené s tvorbou, shrňme si rozdílné okolnosti, v nichž autoři psali. Nemůžeme s jistotou seřadit motivace spojené v tvůrčím procesu, ale je zřejmé, že se svým psáním vymezovali vůči myšlenkovým proudům, s nimiž nesouhlasili. V Augustinově případě šlo o manichejství, skepticismus i novoplatonismus. Byla to pro něj inspirující učení, ale ne plně přijatelná. Z manichejství si podržel nedůvěru k hmotě, ale místo rozpolcenosti světa i duše hlásal dobré stvoření a dobrého Stvořitele, který promlouvá v duši a zve k obrácení. Proti skepticismu postavil pohled do nitra, který je sám o sobě nezpochybnitelný. A za zdroj poznání na rozdíl od Plotína nepovažoval neosobní kosmickou sílu, nýbrž osobního Boha.

Na Terezii doléhaly názorové nesrovnalosti mnohem tíživěji, když byla podezírána z posedlosti. Potřebovala zřejmě i pro sebe prozkoumat pravý původ a smysl svých prožitků. Brala skutečně vážně možnost duchovního poblouznění, ať už by je zapříčinil ďábel, duševní nemoc, nebo nepřírozené duševní úkony. Španělským mystikům 16. století navíc často hrozilo, že budou pro jisté podobnosti (vnitřní modlitba, vize) spojování s hnutím *alumbrados*, ale zdá se, že Terezie jejich myšlenkám odporovala s opravdovým přesvědčením, ne jen ze strachu. Tvrdila, že duše sice má ve svém středu Boha, ale stále je sama sebou, tudíž zodpovědná za své hříchy. Také se snažila ve spisech o modlitbě o maximální jasnost a prostotu, aby nemohly být výchozím bodem hereze: putování do nitra nemělo být místem fantazie, ale pokory.

Dalším faktorem je konkrétní podoba cesty k Bohu. U Augustina šlo opravdu o obrácení, o vstup do katolické církve. Žil naprosto světským, dokonce prostopášným životem, pak začal hledat pravdu a po určitém tápání ji našel. Terezie sice v *Životě* také popisuje, jak se odvrátila od světskosti, ale jádrem jejího díla je popis modlitby a mystických zážitků. Přitom oba autoři zpětně interpretují jisté události či pocity jako volání Boha ve svém nitru – příběh cesty tedy začal dříve, než si to sami uvědomili.

Poslední odlišující prvek můžeme spatřovat ve čtenářích, jež měli autoři na mysli. Augustin byl zvyklý jednat s lidmi na podobné intelektuální výši, jako byl on sám. To se odráží zvláště v nevypravné části *Vyznání*; vlastní životopis je naproti tomu i přes časté vsuvky čtivý pro širší kruhy. V knize není tak jasná cílenost na určitou skupinu čtenářů, ale ať už to byli manichejci, či novoplatonikové, Augustin je chtěl nadchnout pro to, co zažil, a přesvědčit je o tom, co poznal. U Terezie je vztah se čtenářem explicitní. Na kněze se přímo obrací v *Životě*, musela však mít vždy na zřeteli mínění církve; již jsme v této souvislosti zmínili užitečnost odkazů na autority. V *Hradu v nitru* cítí zodpovědnost za vnější i vnitřní život řeholnic. Jedním projevem tohoto vztahu je úzkostlivé vyvracení možných nešvarů a omylů duchovního života, druhým pak stejně jako u Augustina snaha podělit se o své nadšení. Proto také v otázce pohybu a „prostorového“ rozdělení mysli nejde o intelektuální poznání Boha, ale o příčiny a účinky jistých jevů a o to, jak se k nim má člověk postavit.

Pokud jde o roli Augustina v Tereziině zpracování tohoto tématu, můžeme se domnívat, že karmelitánci posloužil jako autorita a jako jeden z mnoha zdrojů, z nichž čerpala vyjadřovací prostředky. Samotnou ideu Boha v nitru je možno chápat buď jako vlité vědomí, nebo jako součást dlouhé tradice. Tím však nechceme jakkoli snižovat

Augustinův vliv: je zřejmé, že pro Terezii byla důležitá jeho osoba i jeho tvorba, stejně jako byl Augustin důležitý pro teologii, filosofii a literaturu. Je tedy otázkou, do jaké míry šlo o vědomou literární a myšlenkovou inspiraci a do jaké míry byl Augustin jedním z formujících prvků, které umožnily Terezii stát se velkou mystičkou a spisovatelkou a napsat podobně velkolepé dílo, jako byla jeho *Vyznání*.

Závěr

V této práci jsme pozorovali myšlenku Boží přítomnosti v nitru člověka podle sv. Terezie z Ávily se zvláštním ohledem na *Vyznání* sv. Augustina. Charakterizovali jsme historický vývoj, který značně ovlivnil Tereziin život i dílo. Španělská společnost v dané době setrvala v určitých oblastech ve stavu odkázaném minulostí, na druhou stranu se ale musela vyrovnávat s novými skutečnostmi a myšlenkami. Terezie byla ovlivněna silným konzervatismem, který se projevoval např. v nedůvěře k ženám či v zákazech knih, které podle autorit směřovaly k herezi. V některých oblastech ovšem právě ze Španělska vzešly zásadní kulturní impulsy a jedním z nich byla právě mystická literatura s Tereziiným dílem v čele. Ta navazovala na dlouhou tradici mystické literatury, jejíž součástí byl i Augustin. Terezie se díky čerstvému překladu do španělštiny dostala k jeho dílu a zařadila ho mezi zdroje, z nichž vycházela při vlastní tvorbě.

V Augustinových *Vyznáních* i v Tereziině *Životě* můžeme sledovat zpětnou interpretaci životní pouti jako cesty do nitra, tedy přibližování se k Bohu. V *Hradu v nitru* je kladen větší důraz na mystické zážitky a postup v modlitbě a zároveň má tato kniha akcentovanější didaktický tón. Každopádně se ve všech dílech vyskytují podobné motivy Božího hlasu, pravdy jako světla či např. metafora ohně, stejně jako samotný narativní model cesty do nitra. Sledovali jsme zvláště metafory spojené s pohybem a prostorem a viděli jsme, že je často autoři používají podobným způsobem, ale přistupují k nim jinak: Augustin klade důraz na epistemologickou stránku, Terezie pak na morální a zároveň na odlišení původu stavů, jež podobné metafory přinášejí. U Terezie jsme navíc řešili otázku volby mezi apofatickou a katafatickou cestou, přičemž jsme došli k závěru, že autorka ani jednu z nich plně neodmítá, ale v přístupu k nim má vždy na mysli konkrétní skupinu čtenářů.

Na základě uvedeného kontextu i prostudovaných textů jsme tedy mohli srovnat pojetí obou autorů a stanovit jejich vnitřní i vnější podobnosti a rozdíly. Dospěli jsme k závěru, že Terezie vnímala Augustina jako sobě velmi blízkého autora, zároveň je ale možné, že kladla na jeho jméno větší důraz z nutnosti opírat se o církevní autority. Augustinův odkaz byl navíc přítomný v literární tradici, z níž vycházela, také implicitně. V neposlední řadě bylo dílo obou autorů pevně zasazeno v osobních prožitcích, jejichž zkoumání přesahuje meze literární vědy; není proto v našich silách přesně určit jejich původ.

Bibliografie

Primární literatura

AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. V Kalichu 5. vyd. Překlad Mikuláš Levý. Praha: Kalich, 2006, 565 s. ISBN 80-701-7027-1.

SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*. Přeložil Josef Koláček. Řím: Křesťanská akademie, 1986.

SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Život*. Přeložil Josef Koláček. V KNA 2., opr. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-719-2955-7.

SANTA TERESA DE JESÚS. *Obras completas*. Madrid: Editorial Católica, 1972.

Sekundární literatura

ALBORG, Juan Luis. *Historia de la literatura española*. 2.a ed. ampliada. Madrid: Gredos, 1997. ISBN 842491483X.

ANDERSON, Mary Margaret. Thy Word in Me: On the Prayer of Union in St. Teresa of Avila's "Interior Castle". *The Harvard Theological Review*. 2006, **99**(3), 329–354.

ANDRÉS MARTÍN, Melquíades. En torno al estatuto de la mujer en España en la crisis religiosa del renacimiento: observantes, beatas, alumbradas. *Norba. Revista de Historia*. 1990, (10), 155-171.

ARENCIBIA SANTANA, Carmen Yolanda. La expresividad de Santa Teresa en "Las Moradas". *Revista de filología de la Universidad de La Laguna*. 1984, (3), 17–30. ISSN 0212-4130.

AUCLAIR, Marcelle. *La vie de sainte Thérèse d'Avila: la dame errante de Dieu*. Paris: Editions du Seuil, 1950, 493 s.

BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*. Paris: E. Droz, 1937.

BORRIELLO, Luigi. *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, 767 s. ISBN 9788071951988.

BUBEN, Milan. *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích, III. díl, II. svazek: Žebravé řády*. Praha: Libri, 2007. ISBN 80-727-7084-5.

CÁMARA, M^a Luisa de la. La dinámica del legado agustiniano en Santa Teresa de Jesús (1515–1582). *Criticón*. 2011, (111–112), 25–41.

CANCELO GARCÍA, José Luis. La influencia de San Agustín en Santa Teresa. *Indivisa*. 2012, (13), 77–102.

CANCELO GARCÍA, José Luis. La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación con Las Moradas de Santa Teresa. *Indivisa*. 2011, (12), 9–59.

CASTRO, Américo. *Teresa la Santa y otros ensayos*. Madrid: Alfaguara, 1972.

- CÁTEDRA, Pedro M. a Anastasio ROJO VEGA. *Bibliotecas y lecturas de mujeres, siglo XVI*. Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, c2004, 461 p., ISBN 84-933-5040-0.
- COURCELLE, Pierre. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire: antécédents et postérité*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1963, 746 s.
- ČERNÝ, Václav. *Soustavný přehled obecných dějin literatury naší vzdělanosti*. Jinočany: H, 2005, 678 s. ISBN 80731901173.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio a Miguel ARTOLA. *Historia de España: Los Reyes Católicos y los Austrias*. 3.a ed. Madrid: Alianza Editorial, 1999, 454 s. ISBN 8420695734.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, Otger a Otger STEGGINK. *Tiempo y vida de Santa Teresa*. 2. ed. rev. y aum. Madrid: Editorial Católica, 1968. ISBN 84-220-0232-9.
- ELIADE, Mircea a Marie-Madeleine DAVY. *Encyklopedie mystiky*. Praha: Argo, 2004. ISBN 80720326741.
- ETCHEGOYEN, Gaston. *L'Amour divin: Essai sur les sources de sainte Thérèse*. Bordeaux: FERET & FILS, Editeurs, 1923. ISSN 2254-5972.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel. *La sociedad española en el Siglo de Oro*. 2.a ed. revisada y aumentada. Madrid: Gredos, 1989, 574 s. ISBN 8424913892.
- FERNÁNDEZ, James D. La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso. *MLN*. The Johns Hopkins University Press, 1990, **105**(2), 283-302.
- FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-702-1662-X.
- GRANADOS, Rigofredo. Teresa de Jesús: La retórica de lo divino. *Hispania*. 2007, **90**(4), 623-633.
- GREEN, Otis H. The Historical Problem of Castilian Mysticism. *Hispanic Review*. University of Pennsylvania Press, 1938, **6**(2), 93-103.
- HARE, Richard Mervyn, Jonathan BARNES a Henry CHADWICK. *Zakladatelé myšlení: Platón, Aristotelés, Augustinus*. Praha: Svoboda, 1994. ISBN 80-205-0363-3.
- HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Překlad Břetislav Horyna. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, 351 s. Dějiny filosofie (Olomouc), 2. díl. ISBN 80-718-2105-5.
- HODOUŠEK, Eduard. *Slovník spisovatelů Španělska a Portugalska: baskická literatura, galicijská literatura, katalánská literatura, portugalská literatura, španělská literatura*. Praha: Libri, 1999. ISBN 80-859-8354-0.
- JONES, Royston Oscar. *Historia de la literatura española 2. Siglo de oro: prosa y poesía*. 9. Barcelona: Ariel, 1985. Letras e Ideas. ISBN 84-344-8366-1.
- LAGUARDIA, Gari. Santa Teresa and the Problem of Desire. *Hispania*. 523-531, 1980, **63**(No. 3), 523-531.

- MADEC, Goulven. Aurelius Augustinus: Křesťanství jako naplnění platonismu. *Křesťanství a filosofie: Postavy latinské tradice*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 9–26. Sborníky České křesťanské akademie. ISBN 80-85795-08-6.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. Vocación literaria y voluntad de estilo en Santa Teresa. LÓPEZ ESTRADA, Francisco. *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, s. 251–255. ISBN 848432110X.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*. 4.a ed. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, 1629 s. Obras selectas.
- MIZZAU, Carla. La voz de ellas: autobiografías femeninas del Siglo de Oro. SÁNCHEZ, Juan Antonio a Jaroslava MAREŠOVÁ. *La cuestión autobiográfica en el Siglo de Oro*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2013, s. 63–88. ISBN 978-80-7308-448-6.
- MOREL-FATIO, Alfred. Les lectures de Sainte Thérèse. *Bulletin Hispanique*. 1908, **10**(1), 17–67.
- MUJICA, Barbara. The Apophatic-Kataphatic Dialectic in Teresa de Avila. *Hispania*. 2001, **84**(4), 741–748.
- OLMO LETE, Gregorio del, Maria Isabel TORO PASCUA, Rosa Navarro DURAN a Adolfo Sotelo VASQUEZ. *La biblia en la literatura española*. Madrid: Editorial Trotta, 2010, 3 v. ISBN 9788481649321.
- REJZEK, Jiří. *Český etymologický slovník*. Voznice: Leda, 2001. ISBN 80-859-2785-3.
- ROLDÁN, Jose Manuel. *Historia de España*. 3 reimpr. Madrid: Edelsa, 1993, 146 s. ISBN 8485786645.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984. ISBN 84-239-6518-X.
- SUANCES MARCOS, Manuel. Fuentes y contexto del misticismo español del siglo de oro. *Éndoxa*. Madrid: UNED, 1995, (6), 263-280.
- ŠTĚPÁNEK, Pavel. *Španělské umění od Altamiry po Picassa*. 2. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. ISBN 80-244-0385-4.
- TODOROV, Tzvetan. *Poetika prózy*. Praha: Triáda, 2000. ISBN 80-861-3827-5.
- TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. 5. vyd. V Praze: Paseka, 2006. ISBN 80-718-5819-6.
- UBIETO ARTETA, Antonio, Juan REGLÁ CAMPISTOL, José María JOVER ZAMORA a Carlos SECO SERRANO. *Dějiny Španělska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1995, 911 stran. Dějiny států. ISBN 8071061174.
- UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*. Praha: Dybbuk, 2004, 589 s. ISBN 8086862038.
- WELLEK, René. *Teorie literatury*. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-719-8150-8.

Resumé

Tato práce se zabývá myšlenkou Boží přítomnosti v nitru člověka v díle sv. Terezie z Ávily se zvláštním zřetelem na tutéž představu ve *Vyznáních* sv. Augustina. Nejdříve uvádí problémy, s nimiž se setkávala v tehdejší společnosti, jako např. misogynie nebo strach z heterodoxie. Naproti konzervatismu ovšem existovala také hnutí jako erasmismus, *alumbrados* nebo samotná reforma karmelitánského řádu, na níž se významným způsobem podílela i Terezie. Práce prezentuje také tradici křesťanské mystické literatury (včetně Augustina) a zvláště španělskou mystickou literaturu do Tereziiny doby.

Dále je popsáno rodinné prostředí, které přispělo k autorčině lásce k četbě, a to jednak duchovní literatury, jednak rytířských románů. Následuje stručný životopis, který později umožní popisy s životem Augustina, neboť oba dva interpretují jisté události jako volání Boha k vědomějšímu vnitřnímu životu. Práce analyzuje situaci autorky vzhledem ke čtenářům a k církevním autoritám. Fakt, že byla ženou, ve spojení s židovskými kořeny jí nutil zachovávat postoj poslušnosti a pokory, v jejích spisech se nicméně objevuje i didaktický tón a Terezie se stala inspirátorkou nejen svou prací reformační, ale i literární.

Postavení prosté řeholnice bez znalosti latiny omezilo také její přístup k literatuře. Tato práce poskytuje souhrn její četby: kromě rytířských románů poznala španělské autory, např. Luis de Granada, Francisco de Osuna nebo Bernardino de Laredo, ale také ty, jejichž díla byla přeložena, jako byli Ludolf Saský, Sv. Jeroným a hlavně sv. Augustín. *Vyznání* ve španělštině byla vytištěna v roce 1554 a Terezie je četla krátce poté. Případy, v nichž zmiňuje nebo cituje Augustina, nejsou četné, ale procházejí celou její literární dráhou. Augustina obdivovala, navíc pro její dílo byla užitečná opora církevního otce.

Nakonec se práce soustředí na myšlenku Boží přítomnosti v nitru člověka a ve *Vyznáních* sv. Augustina a *Životě a Hradu v nitru* sv. Terezie. Ukazuje narativní model cesty do nitra, který je autorům společný. Navíc uvádí některé metafory spojené s vnitřním životem, jako např. světlo nebo hlas, a zaměřuje se na metafory související s prostorem a na vtaž mezi apofatickou a katafatickou tradicí. Na konci je podáno shrnutí a porovnání pojetí zmíněné myšlenky a dochází se k názoru, že Augustin více zdůrazňoval epistemologickou stránku a Terezie na morální aspekt či na zkoumání původu a účinků dějů spojených s nitrem. Tvorba obou autorů byla podmíněna historickým, společenským a duchovním kontextem, přesto však sdílí některé zásadní rysy. Vzhledem k povaze tématu je nemožné s jistotou stanovit, do jaké míry Terezie vycházela z literární tradice (včetně Augustina) a do jaké míry se inspirovala vlastními prožitky.

Resumen

El presente trabajo estudia el tema de la interioridad en la obra de Santa Teresa de Ávila con especial atención al mismo concepto en las *Confesiones* de San Agustín. Primero indica las dificultades con las que se encontraba la autora en su contexto social, como por ejemplo la misoginia o el miedo a heterodoxia. Frente al conservatismo dogmático existían movimientos como el erasmismo, los alumbrados o la propia reforma carmelita, en la que participó de manera significativa la santa. El trabajo presenta asimismo la tradición de la literatura mística cristiana (incluyendo a Agustín), en particular la española hasta el tiempo de Teresa.

A continuación, se describe el entorno familiar que contribuyó a su amor por la lectura de la literatura espiritual y de novelas de caballerías. Sigue una breve biografía que facilita más adelante comparaciones con la de Agustín, ya que los dos interpretan ciertos fenómenos como la llamada de Dios a una vida interior más consciente. Se realiza un análisis de la situación de la autora respecto a sus lectores y a las autoridades eclesiásticas. Su condición de mujer con raíces judías la obligó a una actitud de obediencia y humildad, sin embargo, en sus escritos se percibe un tono didáctico y Teresa llegó a inspirar no solo por su obra de reforma, sino también por su escritura.

El hecho de que fuera una simple monja sin conocimiento del latín limitó igualmente su acceso a la literatura. El trabajo brinda un sumario de su lectura: aparte de las novelas de caballerías conoció a autores españoles, por ejemplo Luis de Granada, Francisco de Osuna o Bernardino de Laredo, pero también otros autores cuyas obras habían sido traducidas, como eran Ludolfo de Sajonia o San Jerónimo y sobre todo San Agustín. Las *Confesiones* en castellano fueron imprimidas en 1554 y Teresa las leyó poco después. Los casos en los que menciona o cita directamente a Agustín no son numerosos, pero atraviesan toda su trayectoria literaria. Teresa sintió una proximidad personal con Agustín, debido a su vida desordenada antes de la conversión; además, la autoridad de un padre de la iglesia brindó un apoyo beneficioso a sus escritos.

Finalmente, el trabajo se centra en la idea de la presencia de Dios en el interior del hombre estudiando las *Confesiones* de Agustín y la *Vida y Las moradas del castillo interior* de Teresa. Muestra el modelo narrativo del viaje al interior, que los autores comparten. Además presenta algunas metáforas vinculadas a la interioridad, como por ejemplo la luz o la voz, y se concentra en las metáforas relacionadas con el espacio y en la relación entre la tradición apofática y la catafática. Al final del trabajo resume y compara

las concepciones de dicha idea, concluyendo que Agustín puso más énfasis en el aspecto epistemológico y Teresa en el moral o en el estudio de las causas y efectos de todo lo relacionado con la interioridad. Su obra fue condicionada por el contexto histórico, social y espiritual, sin embargo, comparte algunos rasgos esenciales con la de san Agustín. Dado el carácter del tema, es imposible precisar con seguridad hasta qué punto Teresa explotó la tradición literaria (incluyendo a Agustín) y hasta qué punto se inspiró por sus propias experiencias.