

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

Imago Dei v Zrcadle prostých duší
Imago Dei in The Mirror of Simple Souls

Bc. Eliška Dana Härtelová

Institut ekumenických studií
Vedoucí práce: ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Teologie křesťanských tradic

Praha 2017

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

Anotace

Cílem práce je dobové zasazení, analýza a interpretace *Zrcadla prostých znicotněných duší, které zůstávají jen ve vůli a touze lásky*, mystického textu z počátku čtrnáctého století spojeného se jménem francouzské bekyně Markéty Porete. Práce se zabývá především konceptem *imago Dei*, který vnímá v úzké souvislosti s Markétiným náhledem na mystické sjednocení duše s Bohem. Klíčovou roli hraje v textu interpretace lásky a *imitatio Christi*.

Klíčová slova

Markéta Porete, imago Dei, mystika, mystické sjednocení, znicotněná duše

Summary

This thesis demonstrates the concept of *imago Dei* in the *Mirror of Simple Souls Who Are Annihilated and Remain Only in Will and Desire of Love*, mystical text of early 14th century written by French beguine Marguerite Porete. *Imago Dei* is taken as an assumption for her theory of seven stages to mystical union to God. Special attention is given to the role of Love and the concept of *imitatio Christi*.

Keywords

Marguerite Porete, imago Dei, mysticism, mystical union, annihilated Soul

Obsah

Úvod.....	9
1. Obraz člověka	21
1.1 Rozvrstvení lidské společnosti a jeho odraz v duši	21
1.2 Ekonomie spásy a zadlužení duše.....	31
1.3 Imitatio Christi a stupně bytí.....	35
2. Boží obraz	43
3. Sjednocení.....	49
3.1 Znicotnění duše a znicotnění boží.....	49
3.2 Šestý stupeň proměnění	53
3.3 Boží proprium a klíčová role lásky.....	61
Závěr	67
Seznam literatury	69

Úvod

Cílem práce je analýza a interpretace *Zrcadla prostých duší*, jednoho z pozoruhodných textů mystické literatury středního věku, jehož autorství bylo s definitivní platností určeno až ve dvacátém století italskou badatelkou Romanou Garnieri, která si povšimla spojitosti mezi *Zrcadlem* a inkvizičním procesem s Markétou Porete, severofrancouzskou bekyní upálenou roku 1310 v Paříži. V českém prostředí bylo toto dílo vůbec poprvé představeno v roce 2013 v překladu Martina Žemly, který jej opatřil i obsáhlou předmluvou a podrobným komentářem.¹

Zrcadlo prostých duší je text z různých důvodů čtenářsky obtížný a významově ne zcela zřetelný. Tato obtížnost vyplývá mimo jiné i z množství kontextů, ve kterém lze knihu číst, čemuž odpovídá i různorodost sekundární literatury interpretující ji například v kontextu sociologickém, historickém, genderovém či literárně komparativním. Tato práce však bude *Zrcadlo* nahlížet především v kontextu literatury mystické, tj. z hlediska jeho náhledu na specifickou vnitřní zkušenost jednoty s Bohem. Naším cílem bude tedy představení Markétiny sedmistupňové cesty duše k Bohu, které je rozpracováním výchozího předpokladu schopnosti člověka být obrazem božím. Než se však do této problematiky vnoříme hlouběji a přistoupíme k samotnému textu, dotkneme se v tomto úvodu vybraných souvislostí historických a jednotlivých vazeb spojujících Markétino dílo s dobovým teologickým klimatem.

Markéta Porete žila většinu svého života ve druhé polovině třináctého století, jehož stěžejním rysem je pro nás vzrůstající touha po tzv. *vita apostolica*, životě dle vzoru Ježíše Krista a jeho učedníků. Tato touha projevující se především důrazem na evangelijní chudobu je jednotícím prizmatem jinak velmi odlišných

¹ Porete, M. *Zrcadlo prostých duší*. Praha: Malvern, 2013.

fenoménů tohoto století, mezi které počítá se založení dvou žebravých řádů, hereze albigenkých a valdenských, založení inkvizice a rozšíření laických skupin žijících jistým quasi řeholním životem, mezi které bychom mohli počítat terciáře obou nově vzniklých řádů a konečně i bekyňské hnutí, k němuž patřila naše autorka. Tyto nové formy spirituality pak zakotvují v dynamickém prostředí nově vznikajících měst, která se stávají dominantním působištěm dominikánů a téměř výlučným prostředím bekináží, tj. komunit bekyní.²

Tato rozmanitost projevů *vita apostolica* je dobře patrná i v jádru bekyňského hnutí samého, neboť bekyně, zbožné ženy žijící v dobrovolném celibátu a chudobě, nevytvořily nikdy navzdory své početnosti jednotnou organizaci řeholního typu. Nejtypičtější formou jejich uspořádání byla městská komunita žen věnující se společně manuální práci a modlitbě, ovšem většinou bez závazně stanovených pravidel a slibů.³ Vedle těchto usedle žijících bekyní, jejichž komunity se od sebe navíc často velmi lišily, však existovala i nemalá skupina žen, či jejich mužských protějšků beghardů⁴, jdoucích žebrotou. Tyto putující bekyně, ke kterým po jistou dobu patřila i Markéta Porete, pak přecházely z jednoho města do druhého, na čas třeba participovaly na životě usedlé komunity, avšak nebyly nikde vázány a mohly opět kdykoliv odejít. Jiné bekyně, jako například Mechthilda z Magdeburgu, naopak laické prostředí bekináže opustily a vstupovaly

² CRAWFORD, G. Unhappy Choices: Factors That Contributed to the Decline and Condemnation of the Beguines. In *Vox Benedictina* (10/1 1993), s. 1nn.

LAMBERT, M. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. Přel. T. Vitek, s. 259–278.

HULEJA, J. *Ženská spirituální hereze na přelomu 13. a 14. století*. Diplomová práce, obhájena v Praze 8. 9. 2010.

K městskému prostředí viz. SOKOL, J. Mistr Eckhart a jeho doba. In *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad, 2009, vyd. třetí, s. 15n.

³ Lambert, s. 265.

⁴ Podle Crawforda je bekyňské hnutí obecně spojováno spíše se ženami, neboť ty neměly v tomto období příliš mnoho možností žít zasvěcený život v nějakém z již existujících řádů. Krom toho byl vstup do klášterní komunity spojen s finančním či majetkovým darem, který si nemohly dovolit zdaleka všechny žadatelky (s. 1n).

valy do papežem uznaných řádů s jasně definovanými pravidly společného života. Závěrem dodejme, že kromě těchto rozličných forem závislých vždy na konkrétním místě a kontextu komunity, odráží se neorganizovaný charakter tohoto dynamického hnutí také v nejasných okolnostech vzniku a různých domněnkách o jeho názvu, který jedni spojují se jménem Lamberta le Bègue († kolem 1190), jiní s překrouceným názvem pro albigenské.⁵

Zdá se, že právě tento neinstitucionální charakter hnutí vedl k tomu, že byli beghardi a bekyně často podezíráni z herezí, od počátku čtrnáctého století pak nejčastěji z tzv. hereze svobodného ducha zmíněné poprvé v dopise Papeže Klimenta V. z roku 1311. Rozhodující ranou byl pak pro bekyňské hnutí koncil ve Vienne a z něj vycházející bula *Ad nostrum* (1314), jež v souvislosti s herezí svobodného ducha téměř doslova cituje některé výroky *Zrcadla prostých duší*. Základní tezí této sekty, jejíž existenci ve smyslu organizovaného hnutí však více autorů zpochybňuje, měla být myšlenka o naprosté svobodě duše, která dosáhla stavu sjednocení s Bohem. Tato svoboda byla totiž interpretována jako možnost dát tělu to, co si žádá, tj. nevázaně hřešit. Kromě této souvislosti s herezí svobodného ducha zopakovala bula *Ad nostrum* některé starší výhrady proti beghardům a bekyním, např., že vlastní překlady písma a na jejich základě diskutují o subtilních teologických otázkách v národním jazyce, či dokonce veřejně kážou.⁶

Uvedené výtky posouvají nás již blíže k *Zrcadlu prostých duší*, které skutečně pracuje s motivem duše osvobozené od ctností, je disputací o subtilních

⁵ Sokol, s. 30. Lambert, s. 256. Crawford, s. 2, 4. Huleja s. 50.

⁶ ORCIBAL, J. Le « Miroir des simples âmes » et la « secte » du Libre Esprit. In *Revue de l'histoire des religions* (176/1 1965), s. 36n. Crawford s. 5. Lambert, s. 267–271. Huleja s. 57, 69, 77nn.

teologických otázkách a je psáno ve starofrancouzštině, resp. původně v nedochované verzi pikardské.⁷ Jeho obsah však není bez souvislosti s dobovým myšlenkovým klimatem. Následující řádky proto mají posloužit jako úvodní slovo k některým, pro Markétu důležitým autorům, s nimiž se v práci budeme opakově potkávat.

Nejnápadnějším zjevem třináctého století je skrze arabské překlady zprostředkovaný Aristotelés, který v rychle se rozvíjejícím univerzitním prostředí záhy získává převahu nad novoplatonismem. Spolu s dialektickou školou pařížskou reprezentovanou např. Petrem Abelardem nás však tento nový myšlenkový směr nebude zajímat, neboť naši autorku téměř neovlivnil.⁸ Klíčovými osobnostmi jsou pro ni především Bernard z Clairvaux, Vilém ze St. Thierry, Richard ze sv. Viktora a Anselm z Canterbury, ze starších pak Pseudo-Dionysios a Augustin, z nichž první čtyři jmenované zevrubně zpracovává Martin Žemla v úvodním komentáři svého překladu.⁹ Pokud bychom chtěli vliv těchto autorů nějak obecně charakterizovat, zdá se mi, že z Bernarda, Viléma a Richarda přejímá Porete spíše jednotlivé konkrétní formulace nebo obrazy, zatímco u Anselma, Pseudo-Dionysia a Augustina nalézám ucelenější koncepty zasazující její cestu člověka k Bohu do širšího rámce ekonomie spásy. Pojďme se však na některé autory podívat blíže.

Na Bernarda z Clairvaux narazíme v této práci ještě několikrát a to především ve dvojím kontextu. Zaprvé jsou to obrazy svatební mystiky, jež Bernard rozpracoval ve svých kázáních na *Píseň písní*, neboť motiv duchovní svatby Boha s duší umožňuje vyzdvihnout lásku jakožto základní a privilegovaný způ-

⁷ ŽEMLA, M. Kurtoazní mystika Markéty Porete. (Úvodní komentář). In *Zrcadlo prostých duší*, s. 33.

⁸ Sokol, s. 20n. Žemla, s. 50.

⁹ Žemla, s. 50–72.

sob vztahování se člověka k Bohu, s kterýmžto momentem setkáme se také u Viléma nebo Richarda. Proto je druhým a důležitějším pramenem *Zrcadla Bernardův* spis *De diligendo Deo*, jehož nejčastěji skloňovaným podnětem je obraz vztahující se k vyvrcholení lidského života, kterým je mystické sjednocení s Bohem. Jedná se především o přirovnání duše ke kapičce vody vlité do velkého množství vína a k železu tavenému v rozžhaveném ohni, jímž Bernard popisuje stav vůle svatých v nebesích. Markéta oba tyto obrazy přejímá, avšak, jak uvidíme dále, její interpretace ubírá se podstatně jiným směrem, naznačeným snad spíše v podobném obraze Richarda ze sv. Viktora.¹⁰

Jiným významným motivem, který se v naší práci bude opakovaně vracet, je otázka vztahu lásky a rozumu, přítomná již v Bernardem naznačeném kontextu schopnosti poznávat Boha. Tímto tématem se z výše zmíněných autorů hlouběji zabýval především Vilém ze St. Thierry, který sice podle Žemly favorizuje spíše lásku, nicméně na mnoha místech přiklání se nakonec ke komplementárnímu pojetí obou způsobů poznání. Pro nás je v tomto kontextu důležité především to, že „milostí osvícený“ rozum je také schopen poznávat Boha a to způsobem, který je velmi blízký způsobu poznávání lásky.¹¹ Tato Vilémem deklarovaná komplementárnost tvoří proto výchozí předpoklad všech úvah spojených v práci s alegorickými postavami Rozumnosti a Chápání Lásky. Druhým podnětem tohoto autora je pak jeho pojetí dokonalého člověka jako *similitudo Dei*, která ve své nejvyšší realizaci spočívá v „jednotě ducha“, jíž je sám Duch svatý, tj. láska Otce a Syna, skrze kterou stává se člověk „svým způsobem“ Bohu tím, čím je Syn Otci.¹² Tímto konceptem dostáváme se však již blízko k Augustinově pojetí božího obrazu v člověku.

¹⁰ Žemla, s. 50–58, 69.

¹¹ Žemla, s. 59nn.

¹² Žemla, s. 64n.

Podle Lenky Karfíkové vychází Augustin z premisy, že lidská duše není s Bohem totožná, nicméně je jeho obrazem a podobou (*imago et similitudo*), resp. pravým obrazem je podle Augustina pouze Kristus, člověku je pak vyhrazena ona nápodoba či podobnost s Bohem jakožto celou Trojicí. Proto Augustin hledá v mysli člověka nějaké stopy trojičného uspořádání a v *De Trinitate* dochází mj. k triádě vůle – rozum – paměť. Podstatou božího zrcadlení se v člověku je však především to, že nás uschopňuje k obratu do našeho nitra, neboť právě v něm se ona boží podoba ukrývá. Chce-li jí člověk dosáhnout, a tím získat blaženost, musí se tedy navrátit do nitra, tj. především odvrátit se od smyslového světa. To je však velmi obtížný úkol, jehož náročnost vede Augustina k hlubšímu promýšlení vztahu lidské vůle a boží milosti.¹³

Duše má podle Augustina dar vůle, a navzdory možnosti jejího zneužití, spočívá pravá svoboda této vůle v její službě Bohu. Vůle je tedy především vůlí k dobru a blaženosti, jejíž podstatou je sledování Boha a přimknutí se k němu. Odvrácení se od smyslového světa a restaurace vnitřního obrazu je proto spíše záležitostí lásky než rozumového vítězství nad žádostmi těla, neboť nad těmito žádostmi rozum, resp. volní jednání řízené rozumem, samo zvítězit nemůže.¹⁴ Vidíme tedy jasně, že k tomu, aby se člověk připodobnil Bohu, je třeba milosti a lásky, s ním by mohla spolupracovat a o niž by se mohla lidská vůle opřít.¹⁵ O lásce se pak dozvídáme, že je personifikovaným Duchem svatým, jenž spojuje v sobě lásku Otce a Syna a zároveň umožňuje člověku na této lásce participovat, tj. zaštití uje spojení s Bohem. Jinde se potom o této lásce mluví jako o daru, který byl lidskému pokolení darován v Kristově vtělení.

Jinými důležitými, ač dílčími motivy, které *Zrcadlo prostých duší* čerpá buď přímo z Augustina či zprostředkovaně skrze výše naznačené autory, jsou

¹³ KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: Oikúmené, 2006, s. 28nn, 232nn.

¹⁴ Karfíková, s. 30–34.

¹⁵ Karfíková, s. 235nn, s. 35–43.

pak některé obrazy a metafory. Jedná se například o (již u Bernarda z Clairvaux patrně) spojení lásky s motivem rozlévání nebo žáru v srdci či o obraz duše jakožto chrámu božího, ve kterém Bůh může přebývat a který může naplnit.¹⁶ Určujícím momentem Augustinova učení o člověku zůstává však pro nás jeho otázka po vztahu vůle, rozumu, milosti a lásky, jež je přítomná i v pozadí Bernardova nebo Vilémova pojetí sjednocení duše s Bohem jakožto sjednocení vůlí.

Posledními autory, které bych v tomto úvodu ráda zmínila jsou Anselm z Canterbury a Pseudo-Dionysios, kteří v *Zrcadle prostých duší* představují dva základní inspirátory pro Markétino pochopení dějin spásy. Především k Anselmovi z Canterbury dostaneme se ještě v samotném textu práce, neboť jeho koncepci dluhu duše přebírá Porete velmi přesně. Zde však můžeme předznamenat, že podle dialogu *Cur Deus homo*, je dluh dějinným i existenciálním vyjádřením stavu duše po pádu. Jeho podstatou je tedy, podobně jako u Augustina, lidské volní jednání, které není v souladu s boží vůlí. Klíčovým motivem je však zjištění, že ke splacení tohoto dluhu, který se navíc každým dalším činem proti Bohu a jeho zákonu prohlubuje, lidské síly nestačí.¹⁷ Vracíme se tedy k augustinovskému motivu božího daru, či daru lásky a milosti, který jediný může člověku pomoci překonat jeho zadlužení.

Paralelním náhledem na tuto otázku po tom, jak se může zbloudilá duše obrátit k Bohu či v sobě restaurovat jeho obraz, je pak koncepce novoplatónského návratu, se kterým se Markéta seznámila ve spisech Dionysia Areopagity. Tento neznámý autor, jehož popularita zastiňovala podle Pavla Flosse v raném středověku i samotného Augustina, vychází z Proklovy triády *trvání – vycházení – návrat*, v níž z dokonalého a ode všeho jsoucího vzdáleného Jedna emanují různé entity, které se postupně stále více vzdalují, aby se do něj nakonec opět navrátily. Toto vzdálení se od absolutního dobra a ontologického zdroje všeho

¹⁶ Karfíková, s. 226n, 236.

¹⁷ Žemla, s. 70nn.

jsoucího je pak chápáno jako přiblížení se k nicotě, tj. opaku bytí.¹⁸ Jak uvidíme, pro naši autorku je tento znicotňující moment jedním z hlavních motivů její cesty k Bohu, který navíc vskutku podmiňuje i její sjednocení s ním.

Kromě tohoto konceptu ovlivňujícího pozadí Markétina chápání dějin spásy, nechává se autorka inspirovat také Divišovou negativní nebo apofatickou teologií, podle které je Bůh smyslově i intelektuálně nepoznatelný, neboť není pouhým vrcholem jsoucna, ale čímsi, co toto jsoucno převyšuje, tj. je „nadpodstatný“.¹⁹ Proto vše, co lze o Bohu říci (včetně trojičních jmen jednotlivých Osob) nevystihuje nic z jeho podstaty.²⁰ Ze spisu *O nebeské hierarchii* pak Porete přebírá hierarchický náhled na uspořádání světa, podle kterého rozlišuje několik úrovní vztahu duše k Bohu, z nichž nejvyšší, „serafickou“, obývají právě ony svobodné, tj. znicotněné duše.²¹ Tak jako u jiných autorů pak můžeme uzavřít, že Pseudo-Dionysios ovlivňuje Markétu i v řadě jednotlivých obrazů nebo formulací, za všechny zmiňme například vnitřně paradoxní způsob zacházení se světlem a z něj odvozeným (ne)viděním v Bohu: „Modlím se za to, abychom se ocitli v onom přesevětlém soumraku a prostřednictvím nevidění a nevědění viděli a pochopili to, co je výš než kontemplace a poznání.“²², se kterým se čtenář v sedmistupňovém popisu cesty duše k Bohu setká ještě několikrát.

Po této části zabývající se historickým a myšlenkovým kontextem Markétiny práce, řekněme ještě pár úvodních informací k textu. Výše jsme naznačili, že *Zrcadlo prostých duší* je textem mystickým. Jako mystický pak chápeme takový text, který se snaží popsat tajemství božího sebesdělení a to z perspektivy

¹⁸ FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 60nn.

¹⁹ DIONYSIOS AREOPAGITA. O mystické teologii. In *O mystické teologie. O božských jménech*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 15nn. Podle Orcibal je pak jeho vliv patrný i v nadužívání tohoto prefixu *nad-*, např. *nadpokoje*, s. 55.

²⁰ Dionysios Areopagita, s. 25–29.

²¹ Orcibal, s. 55.

²² Dionysios Areopagita, s. 21. Srov. i DIONYSIOS AREOPAGITA. *O nebeské hierarchii*. Praha: Vyšehrad, 2005. Přel. M. Koudelka, V. Hladký, s. 31n.

výsostně individuální lidské zkušenosti. Toto zakoušení a poznávání boží reality má přitom tzv. ne-racionální či nad-racionální charakter, vyplývající jednak ze skutečnosti boží transcendence samé, jednak ze specifického, láskyplného vztahování se Boha k člověku, tj. z již výše naznačeného spojení poznávání a lásky.²³ Cílem mystického textu je přitom vždy praktické prohloubení našeho vztahu s Bohem, autorka proto již ve druhé kapitole poznamenává, že hlavním posláním knihy je, abychom si více cenili „dokonalosti života a pokoje bytí, k němuž stvoření spěje skrze ctnost dokonalé milosrdné lásky, jež je darem daným mu celou Trojicí.“²⁴ Předpokladem takového prohloubení vztahu s Bohem je pak možnost člověka participovat na daru boží přítomnosti, jež na lidské straně ústí v koncept zbožštění (θεωσις či *deificatio*), tj. ve schopnost člověka být obrazem božím. Vedle výše naznačené Augustinovy koncepce zmiňme ještě biblické předpoklady: ze starozákonních textů přichází v úvahu Gn 1, 26 ; Lv 11, 44nn a 19, 2 (v jejich intenci se pak také nese první list Janův 1 J 3, 2). V novozákonním diskurzu je pak pravým obrazem božím Ježíš Kristus (Ko 1, 15 ; J 17, 21nn). V tomto kontextu nabývá tedy *deificatio* podobu následování, *imitatio Christi*, které bude dalším důležitým předpokladem našeho uvažování nad *Zrcadlem prostých duší*.

Vlastní náplní *Zrcadla prostých duší* je do sto čtyřiceti kapitol²⁵ rozvržený dramatický dialog několika alegorických postav, z nichž nejdůležitější jsou Láska, Duše a Rozumnost. Poslední dvě jmenované pak v knize zpřítomňují člověka a jeho zkušenost zakoušení Boha. Postavě Lásky se budeme věnovat dále v textu, na tomto místě je však třeba vyznačit, jakým způsobem chápeme v knize

²³ ČERVENKOVÁ, D. Gnoze a mystika u Jana od Kříže, s. 1nn, 8–12. Článek, dosud nepublikováno.

²⁴ Porete, s. 116.

²⁵ Podle poznámky Martina Žemly (č. 451) je však možné domnívat se, že autorka původně zamýšlela ukončit text kapitolou sto osmnáctou. Dokládá to jednak odkazem na shrnutí celé knihy obsažené v této kapitole, jednak tím, že od kapitoly sto devatenácté nastává velký tematický zlom.

postavu Duše a Rozumnosti. Zdá se, že Duši můžeme interpretovat dvěma způsoby. Na některých místech bychom jí mohli rozumět jako alegorickému obrazu člověka vůbec. V tomto kontextu nabývá Duše různých rolí a charakteristik – je *pannou, nevěstou, dcerou, učedníkem, mladíkem, dvořanem, pěšákem* či *dělníkem*. Z této interpretační linie pak pramení i obrazy související s tělesným rozměrem člověka (Duše *má myšlenky, vidí, je usazena, má oči, uši, srdce* aj.).²⁶ Cítíme však, že již v rámci této interpretace je třeba brát v úvahu i silný symbolický potenciál zmíněných pojmenování, který nás pozvolna posouvá ke druhé interpretaci. V této, pro *Zrcadlo prostých duší*, typičtější poloze je Duše obrazem nitra a konceptualizována bývá jako prostor, ve kterém se člověk setkává nejen sám se sebou, ale především s Bohem. V tomto prostoru pak vystupuje i postava Rozumnosti reprezentující lidské poznání Boha. Samotná personifikace postavy či hlasu Duše pak vychází z první i druhé interpretace a ve většině případů nebude pro nás rozhodující. V práci budeme proto rozlišovat *Duši* od *duše* s malým písmenem, přičemž velké písmeno budeme užívat pouze v případě, půjde-li nám o alegorickou postavu, zatímco malé vyhradzujeme nitru a člověku obecně. Podobně pak budeme pracovat i s postavami Rozumnosti a Lásky.²⁷

Zmíněný niterný charakter duše je dobře patrný v jedenácté kapitole, kde autorka definuje duši jako touhu, když říká: „Všechno, co [...] Duše chce [...] je totiž to, co Bůh chce, aby chtěla [...]“.²⁸ Tato niterná touha je ustavujícím prvkem celého *Zrcadla*, neboť z něj vyplývá i samotná forma knihy – touha po Bohu (či touha Boha v duši) stále znovu nutí Duši k dialogu s Láskou²⁹. Pěknou ilustrací nám může být smrt postavy Rozumnosti v osmdesáté sedmé kapitole.

²⁶ Porete, s. 115nn, 146, 180, 192.

²⁷ Rozumnost odpovídá francouzskému „*dame Raison*“, jež je (podobně jako postava Duše a Lásky) ženského rodu. Schopnosti rozumového poznání Boha odpovídalo by v českém prostředí nejlépe slovo „rozum“, resp. postava Rozumu. Uvidíme však níže, že zachovávat ženský tvar je žádoucí.

²⁸ Porete, s. 127.

²⁹ Srov. Porete, s. 208n.

Rozumnost je totiž v dialogu velmi aktivní, pokládá otázky a žádá na ně odpověď. Pro svou nechápavost k věcem Lásky je ovšem hodně tupena a nakonec umírá. Nutnost dialogu, představujícího touhu po sjednocení s Bohem, je však tak silná, že se Rozumnost bez vysvětlení vrací již o dvě kapitoly dále. Zdá se tedy, že touha je nejen obsahově, ale i formálně zásadním způsobem svázána se strukturou knihy, postava ptající se Rozumnosti proto nemůže zemřít, neboť je nutná z hlediska struktury vyprávění.³⁰

Tím se dostáváme k poslední informaci tohoto úvodu, kterou je žánrové zařazení „zrcadla“, jehož krátké shrnutí podává Martin Žemla ve svém úvodu. Antické zrcadlo usilovalo o sestavení komplexního obrazu autorem zvolené problematiky (např. jaký má být dobrý panovník) a to s cílem pedagogicky zušlechťujícím. V návaznosti na to etabluje se postupně chápání zrcadla jako nástroje poznání a sebezpytu. Formálně pak tento žánr využívá právě struktury dialogu, v němž minimálně jedna z postav, v našem případě Rozumnost, staví se k probíranému nechápavě, a proto může být ostatními poučována.³¹

Následující kapitolou již plně přistoupíme k analýze vlastního obsahu *Zrcadla prostých duší*. Naším cílem bude představení Markétiny sedmistupňové cesty duše k Bohu, jež ústí v její pojetí mystického sjednocení duše s Bohem, které je rozpracováním výchozího předpokladu schopnosti člověka být obrazem božím. Než se však pustíme do popisu jednotlivých stavů nebo stupňů této cesty, načrtneme nejprve výchozí situaci duše toužící po Bohu a s ní související Markétino uvažování o ekonomii spásy, z jehož perspektivy pak budeme moci lépe nahlížet celý sedmistupňový systém.

³⁰ Srov. Hollywood, s. 95.

³¹ Žemla, s. 35nn, srov. Hollywood, s. 87n.

1. Obraz člověka

1.1 Rozvrstvení lidské společnosti a jeho odraz v duši

Lidská společnost je v *Zrcadle prostých duší* představena jako vnitřně nesourodá. V zásadě můžeme vymezit dvě hlavní skupiny lidí, z nichž na jedné straně stojí tzv. bloudící či ztracené duše, na druhé pak duše tzv. svobodné.³² Porete se toto základní dělení snaží ukotvit jednak v Písmu – výrazně skrze metafory pravého synovství, jednak ve výše naznačeném hierarchickém uvažování dle Pseudo-Dionysiova stříhu, a nakonec i v odlišném prostorovém rozvrstvení, neboť každá ze skupin žije ve své zemi, kterou od druhé dělí propast hlubokého moře.

Uvedenou dichotomii lze promítnout i do naší sedmistupňové cesty k Bohu, neboť vlastnosti svobodných duší vyplývají z jejich postupu do pátého a šestého stupně. Jde tedy o duše Bohu nejbližší, jejichž země či dvůr je také jeho domovem, neboť Bůh našel v těchto duších svůj příbytek.³³ Boha k těmto duším váže velmi silné pouto, jsou jeho „drahé přítelkyně“ nebo „prvorozené dcery a dědičky království“.³⁴ Uplatňuje se tedy bernardovská metaforika Boha jako ženicha či miláčka duše i metaforika rodová. S odkazem na pouhé tři Ježíšovy učedníky přítomné proměnění na hoře se pak dozvídáme, že do této skupiny přicházejí jen nemnozí.³⁵

Skupinu početnější tvoří tedy duše bloudící, „nešlechtní kupci“³⁶ bez královské urozenosti. Tato absence urozenosti je pro autorku zásadním rysem, neboť mezi prvorozenými dědici království a ostatními je takový rozdíl jako

³² Porete, s. 177n.

³³ Porete, s. 180, 115, 192.

³⁴ Porete, s. 161.

³⁵ Porete, s. 180n.

³⁶ Porete, s. 172.

mezi andělskými řády: „[...] andělé prvního řádu nejsou serafové ani být nemohou, neboť Bůh jim nedává nic z bytí serafů.“³⁷ Tento odkaz na Pseudo-Dionysia stejně jako motiv rodovosti vnášíj pak do našeho rozdělení důrazy jisté ontologické determinace, z které by vyplývalo, že duše bloudící se nikdy nemohou stát dušemi svobodnými, neboť, slovy Pseudo-Dionysiovými, jim není dáno ono lepší intelektuální chápání Boha.³⁸

K této problematice se ještě vrátíme v průběhu práce, nicméně předznamenajme, že autorčino pojetí není pravděpodobně takto výlučné. Patrné to může být již z toho, že svobodná duše nerealizuje svůj svobodný stav hned od počátku a většinu svého života tráví ve stavu nesvobody.³⁹ V tomto kontextu je ostatně důležitá i „znanost tajemství“⁴⁰ – další rys, kterým se Porete snaží blíže pojmenovat rozdíl mezi oběma skupinami. Jedná se o nezasloužený dar rozumění tzv. učení Lásky, které bloudící, ač mistři Písem či Přirozeného rozumu, nechápou, a proto nemohou vstoupit do „dvora tajemství“ na druhé straně moře.⁴¹ Rozumění nebo učení je však v některých pasážích pojímáno jako něco, co duše může získat.

Jedním z dalších rysů bloudících duší je lenost nebo liknavost. Tyto duše zapoměly na to, jak se pro ně Bůh v osobě Ježíše Krista obětoval a nechtějí jej v tom následovat. Mají zato, že jim stačí žít podle naučení Písma. Proto je autorka nazývá nešlechtnými kupci, neboť si svou spásu chtějí vyhandlovat cestou jednodušší. Dodejme však, že Bůh jim podle Porete spásu vskutku neupírá. Ježíš Kristus totiž viděl jejich namáhavý zápas o ctnostný život, a dal jim proto jistotu ve své vlastní smrti a v Písmu.⁴² Tím rehabilitoval a přijal jejich práci,

³⁷ Porete, citováno dle s. 202, jinde s. 178.

³⁸ Dionysios Areopagita, O nebeské hierarchii, s. 40nn.

³⁹ Porete, s. 202.

⁴⁰ Porete, s. 161.

⁴¹ Porete, s. 122 Tj. dle Žemlovy pozn. č. 58 – mistři teologie a filozofie.

⁴² Porete, s. 172, 175.

ačkoliv je to právě ona, kterou se odlišují od duší svobodných. Neboť ty se pro Boha obětovaly a o ctnostný život již bojovat nemusí.

Vzájemné vztahy obou skupin nejsou příliš vřelé, čemuž ve vnětextové rovině odpovídá i záporné přijetí spisu. Ze strany svobodných vychází z již zmíněné královské metaforiky, podle níž se svobodná duše nemusí zodpovídat nikomu, kdo není z jejího rodu stejně, jako se urozený pán nezodpovídá sedlákovi.⁴³ Tento postoj pak nabývá důležitého významu zvláště v kontextu církve, neboť říká, že svobodné duše se před zbytkem světa nemusí nijak ospravedlňovat. Jejich vztah s Bohem je tak výsostně jiný, že pro ně autorka vyhrazuje i speciální „malou církev“, kterou odlišuje od „velké církve“ bloudících. Ta ovšem malé církvi nerozumí a odmítá ji, ač by ji zároveň chtěla mít pod svou kontrolou. Malá církev je však tak naplněna Bohem, že když do ní chce velká církev nahlédnout, „nevejde se tam“ a domnívá se tedy, že svobodné duše páchají různé nepravosti.⁴⁴

Podobně jako je lidstvo rozděleno na dvě skupiny, není ani duše každého člověka homogenní útvar. V úvodu jsme vedle postavy Duše zmínili Rozumnost, našli bychom však i mnoho dalších – Strach, Rozlišování, Úžas, Duše Víry, Šlechtnost, Pokušení, Vznešenost Sjednocení Duše, Vysoce vznešená Dáma pokoje aj. Tyto postavy představují personifikované vnitřní projevy duše související s výše naznačeným prostorem duše jako nitra a často bychom je mohli také popsat jako reakce duše na boží jednání v ní. Navzdory jejich epizodičnosti je proto vhodnější představit si Markétino pojetí lidské duše spíše jako složitou změť různých promlouvajících hlasů, z nichž každý reprezentuje odlišnou část jejího života a zkušenosti s Bohem.

⁴³ Porete, s. 191.

⁴⁴ Porete, s. 135n.

Nejvíce tematizovanou oblastí duše jsou tzv. ctnosti⁴⁵, nižší složky duše, které jsou určující hybnou silou bloudících duší z velké církve. Ctnosti především *chtějí a nárokují si* (např. čest, majetek, srdce, tělo i život).⁴⁶ Podle Porete mají jejich požadavky podmaňující charakter a duše toužící po spojení s Bohem je jimi jen utiskována (používá se pro to také výraz vazalství nebo otroctví). Dlužno říci, že jejich název je v tomto okamžiku zavádějící, neboť ctnosti nepředstavují nějakou pozitivní část lidské duše a autorka je dokonce v kapitole osmdesát osm odděluje od jiných ctností, které stojí nad nimi.⁴⁷ Zdá se tedy, že bychom ony špatné ctnosti mohli ztotožnit se „chtěním“ nebo „lpěním“, tj. s tou částí lidské přirozenosti, která tíhne k sobě samé, čímž příliš vyvyšuje lidské „já“, a zmenšuje tak prostor, ve kterém může svobodně jednat Bůh. Zároveň je třeba říci, že je toto vyzdvižení ega velmi umně maskováno, neboť se realizuje v rádobě zbožných úkonech. Rozumnost, nejdůležitější z ctností, postihuje tento zbožný charakter v kapitole třinácté:

„Podle mého chápání, mého rozumu a celého mého názoru [...] to nejlepší, k čemu já dovedu nabádat, je, aby člověk toužil po opovržení, chudobě a útrapách všeho druhu, po mších a kázáních, půstech a modlitbách, aby se strachoval lásky všeho druhu [...] a aby co nejvíce toužil po ráji a měl strach z pekla, aby odmítal všemožné pocty a časné věci [...].“⁴⁸

Rozumnost tedy v knize představuje hlavního reprezentanta ctností. V úvodu jsme zmínili, že důležitým aspektem Rozumnosti je nechápavost ve věcech

⁴⁵ Ve francouzštině „les Vertuz“.

⁴⁶ Porete, s. 120n, 152.

⁴⁷ Porete, s. 194. Myslím, že k tomuto zavádějícímu označení mohla Porete vést jistá „subtilní povaha“ niterných pohnutků, která je patrná zejména u osob v duchovním životě již pokročilých. Chtění totiž na sebe v jejich případech může brát velmi nevinné podoby (např. časté návštěvy bohoslužeb, nadstandardní úkony pokání aj.), které bychom mohli označit jako ctnosti, ač právě jako ctnosti nepravé. Viz ostatně dále citaci Rozumnosti.

⁴⁸ Porete, s. 129.

lásky, tím se nám zde ovšem vrací motiv neporozumění, který jsme výše spojili s bloudícími dušemi. Ctnosti v padesáté šesté kapitole říkají: „Nedovedeme [...] pochopit, jak by mohl zahynout ten, kdo s vášnivou touhou, jež dává pravé cítění Ježíše Krista, dělá jen to, čemu ho učíme my.“⁴⁹ Je to právě sentimentální „cítění“⁵⁰, dojem z Ježíše Krista, ponoukající duši k činění zbožných skutků, které jsou pro ctnosti rozhodujícím aspektem křesťanovy duše. Postava Lásky v odpovědi sice cítění neztrácuje, nicméně poukazuje k tomu, že „tím, co dělá mistra, je chápání [...]“.⁵¹ Dodejme, že toto odmítnutí zbožných pocitů či touhy po mystickém zážitku je zvláště zajímavé v kontextu jiných ženských autorek benedyktinského hnutí (zejména Mechthildy z Magdeburgu a Hadewijch z Brabantu) jejichž texty jsou naopak velmi emocionální. Mnozí proto v tomto ohledu staví Porete blíže k Mistru Eckhartovi.⁵²

Z výše naznačeného je patrné, že Rozumnost se vynachází v paradoxní situaci, neboť navzdory svému jménu nerozumí, resp. její rozumění pravému křesťanskému životu je jiného typu než rozumění Lásky. Máme tedy vedle sebe dvě učení, učení Ctností či Rozumnosti a učení Lásky, která jsou sice ve vzájemném dialogu, nicméně od počátku je jasné, že učení Lásky Rozumnost přesahuje. Nedostatečnost pohledu Rozumnosti je v knize reprezentována její slabou argumentací v dialogu a výjimečně i symbolicky – Rozumnost je např. na jedno oko slepá, nedohlédne tedy tak vysoko jako Láska, a není proto schopná nazírat Boha.⁵³

⁴⁹ Porete, s. 165. Srov. i s. 198n.

⁵⁰ Ve francouzštině „sentement“.

⁵¹ Porete, s. 165.

⁵² Např. MARIN, J. Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls*. In *Harvard Theological Review* 103 (2010) s. 91n, 96. Dále Žemla, pozn. č. 361.

⁵³ Porete, s. 216.

Jak jsme však naznačili již v úvodní pasáži věnované Vilému ze St. Thierry, nelze říci, že by postava Rozumnosti byla pouze negativní, neboť je rozumění zvláštním způsobem přítomné i na straně Lásky. Hned ve druhé kapitole čteme, že celý obsah této knihy „bude udílet Chápání lásky“. Toto *Entendement d'Amour*, které však přímo v knize mluví pouze jednou,⁵⁴ je těžce vymežitelné, Žemla se mu věnuje hned v několika poznámkách pod čarou. Zdá se, že minimálně na jednom místě⁵⁵ jde o *intellectus*, jednu ze sil Duše, na jiných⁵⁶ je naopak zřetelné, že Chápání lásky *intellectus* přesahuje. Navzdory nejasnému postavení této postavy nebo síly je však patrné, že rozdíl mezi rozumem a láskou nelze brát absolutně a jak píše Amy Hollywood, láska je pro Porete vždy i druhem rozumění.⁵⁷ V tomto ohledu je také zajímavý závěr *Zrcadla*, ve kterém pisatelka přiznává, že knihu přizpůsobovala Rozumnosti, ačkoliv rozum a smysly nemohou o Láске nic vědět.⁵⁸ Bezprostředně za tímto přiznáním ovšem věnuje několik kapitol úvahám „pro ty, kdo se nacházejí ve stavu bloudících“, které jsou všechny založeny na rozumovém rozvažování některých biblických textů, mají však bloudící přivést na správnou cestu.⁵⁹

Cílem člověka, který chce postoupit do stavu svobodných duší, je sjednocení s Bohem. Konkrétní stádia této cesty duše budeme zkoumat v následující kapitole, na tomto místě bych však chtěla zdůraznit, že proměnění se dotýká celé duše, tj. všech jejích ctností a jiných hlasů, které v personifikované podobě vstupují do dialogu s Láskou. Po vítězství Lásky tedy duši všechny složky zůstávají, některé mohou být umrtveny, ale nic nezůstává mrtvého. I svobodné duše mají

⁵⁴ Porete, s. 128.

⁵⁵ Porete, s. 215.

⁵⁶ Porete, s. 200, 212.

⁵⁷ Hollywood, s. 113.

⁵⁸ Porete, s. 223.

⁵⁹ Porete, od kap. 123.

tedy dále všechny své ctnosti, a to dokonce dokonalejším způsobem.⁶⁰ Proměňuje se však vzájemná hierarchie těchto složek. Zatímco dříve měly navrch ctnosti, teď duši spravuje a řídí Láska. K tomuto zvratu však musí duše dojít skrze mimořádně důkladnou reflexi sebe sama. Nejprve musí nahlédnout všechny své vnitřní složky a aspekty a následně jimi postupně projít. Z toho plyne, že i stádium, ve kterém se duše zcela podrobuje ctnostem, má na cestě své místo a že žádný z personifikovaných hlasů duše není demonizován nebo navždy odmítnut. Proto může Amy Hollywood charakterizovat duši jako dynamickou entitu, která se mění v čase a je této změně otevřená.⁶¹

Právě řečené lze velmi dobře ilustrovat na jednom obraze z šedesáté páté kapitoly, v němž je duše znázorněna jako „příbytek lásky“, tj. jako prostor setkání sebe samé s Bohem. Předpokladem tohoto setkání je tzv. anihilace či znicotnění, dělící čára mezi svobodnými a bloudícími dušemi. Její podstatou je v rámci této prostorové metafory vyklizení vnitřního prostoru duše od sebe samé, neboť teprve, vytvoří-li duše v sobě místo, může k ní Bůh vstoupit. Ctnosti pak sice přímo tuto komnatu lásky Duše a Boha nesdílí, nicméně i ony mají v této situaci svou roli, neboť jejich údělem je hlídkovat u dveří dovnitř.

Zajímavé je v tomto obraze dvojí. Vnitřní prostor zde reprezentuje tzv. svatební komnatu; *cubiculum cordis*, kterou bychom opět spojili se svatebním diskurzem Písně písní a Bernarda z Clairvaux.⁶² Zároveň však do tohoto tradičně křesťanského znázornění vstupuje ještě kontext lásky kurtoazní. Ctnosti jsou zde ztotožněny s postavou *gaity*, nočního hlídače milenců.⁶³ V evokovaném mile-

⁶⁰ Porete, s. 120.

⁶¹ Hollywood, s. 93nn, 96.

⁶² K tomuto tématu viz CHRÉTIEN, Jean-Louis. *L'Espace intérieur*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2014, s. 29–75. Kromě toho může do tohoto obrazu vstupovat i Pavlův text: „[...] nežiji už já, ale žije ve mně Kristus [...]“ z Ga 2, 20.

⁶³ Viz Žemlovu pozn. č. 253. Pravděpodobně nejstarší doklad tohoto hlídače obsahuje occitanské svítáníčko „Tam na sadě pod loubím v ořeší“ zahrnuté ve výboru z trobadorské poezie *Vzdálený*

neckém a erotickém kontextu je pak zajímavá i metafora oděvu, resp. jeho absence, přítomná v téže kapitole: duše je více oděna božským životem nežli vlastním duchem. Hrubost jejího těla je svlečena a umenšena božským působením.⁶⁴

Kromě této linie zobrazující duši jako svatební komnatu je třeba zmínit i druhý zajímavý aspekt tohoto obrazu, kterým je představa duše jako prostoru obecně. Tento obraz, přítomný výše i u Augustina, prochází celou knihou a to především ve dvojitým slova smyslu. Duše je zde konceptualizována jako „propast vši ubohosti“⁶⁵ nebo „nádob“⁶⁶, tj. jako prostor definovaný svojí prázdnotou nebo dokonce jakousi vyhloubeností. Toto prázdné místo pak zaplňuje Bůh – buď do něj vkládá své dary nebo ho přímo vyplňuje sám sebou, čímž vytlačuje všechno ostatní.⁶⁷ Domnívám se, že je to právě tento kognitivně-lingvistický koncept, který stojí za poněkud neprůhlednými výroky typu: „Tato Duše [...] pluje v moři radosti [...], a přece žádnou radost necítí, neboť v Radosti přebývá a Radost přebývá v ní: je sama radost, a to mocí Radosti, jež ji proměnila v sebe samu.“⁶⁸ Touto představou bych také vysvětlila vracející se otázky Rozumnosti po tom, kde se svobodná duše nachází. Tyto zdánlivě nesmyslné otázky po lokaci totiž míří k jádru věci, neboť svobodnou duši nelze nalézt, protože je znicotněná, tj. je v Bohu a Bůh je v ní.⁶⁹

Organickým pandánem právě naznačeného je koexistující představa Boha jako prostoru, ve které jsou jejich role obráceny – Bůh pak je „svobodné sídlo“ nebo „sladká zem nepoznaného“, kde se duše může „usadit“ a „zůstat“.⁷⁰ Uzavřeme-li, oba tyto prostorové koncepty evokují významnou blízkost

slavíkův zpěv. Výbor z poezie trobadorů. Praha: SNKLU, 1963. Přel. V. Černý, G. Francl, s. 36nn.

⁶⁴ Na s. 195 se duše „vysvlečená z vůle“ podobá tomu, kdo je opilý.

⁶⁵ Porete, s. 151.

⁶⁶ Porete, s. 179.

⁶⁷ Porete, s. 185n, 120.

⁶⁸ Porete, s. 142.

⁶⁹ Porete, s. 156, s. 123.

⁷⁰ Porete, s. 162, 173, 133.

obou subjektů. Bůh však umí být duši i velmi daleko, což vyplývá i z výše naznačeného obrazu dvou vzájemně oddělených království, ve kterém je však Bůh vzdálen jen od duší bloudících. V knize je však vzdálenost Boha přítomna i ve výpovědích o duších svobodných. Jedná se například o vnitřně rozporné obrazy hory a údolí přítomné v devadesáté osmé kapitole. Signifikantním je v tomto ohledu také z kurtoazního prostředí vypůjčené pojmenování Boha jako Dalekoblízkého (*Loingprés*).⁷¹

⁷¹ Porete, s. 202. K pojmu vzdálené lásky, „amour lointaine“ viz i Žemlovu pozn. č. 11.

1. 2 Ekonomie spásy a zadlužení duše

Jak jsme naznačili v úvodu, vychází Markétina koncepce dějin spásy jednak z Anselmova rozpracování dluhu člověka a jednak z novoplatonské myšlenky návratu duše.⁷² Podle Markéty Bůh sám touží po tom, aby se duše navrátila do lásky, dokonalosti a pokoje, z nichž vzešla, neboť ji sám ze sebe a od sebe stvořil, aby ji miloval a aby ona milovala jej. Proto jí také Bůh již od mládí posílá své andělské posly a žádá, aby se navrátila.⁷³

Podle Marina pracuje Markéta skutečně s představou preexistence duše v Bohu, tj. stavu duše před svým stvořením, ve kterém duše především neměla žádnou vůli.⁷⁴ Při svém stvoření však byla touto svobodnou vůlí podarována. Jedná se o její vlastní, privátní vůli, existující od tohoto okamžiku mimo vůli boží. Duše ovšem svou vůli zneužila a zde se dotýkáme známé křesťanské představy o pádu člověka, kterou autorka po vzoru Augustinově spojuje s postavou Adama a dědičné špatnosti, která si vynucuje i příchod božího Syna. Proto, jak jsme naznačili již v úvodu, právě jen skrze Krista může člověk znovu usilovat o restauraci svého vnitřního obrazu.⁷⁵ Kristova oběť nám pak zvýrazňuje druhý zásadní moment dějin spásy, který však vyplývá z výše řečeného. Proto může Porete říkat, že božím přáním a leitmotivem lidského života je, aby se duše *navrátila*, tj. po vzoru Kristově odevzdala svou vůli zpět Bohu (Mk 14, 36)⁷⁶. K tomuto kroku ovšem Bůh nemůže duši nijak nutit, duše se své vůle musí vzdát dobrovolně, tj. musí se tzv. znicotnit či anihilovat.⁷⁷

Vraťme se však ještě k povaze zneužití svobodné vůle, tj. k tomu, jak autorka chápe hřích. Právě zde se Porete výrazně opírá o Anselmovu koncepci

⁷² Hollywood, s. 91nn.

⁷³ Porete, s. 183n, k návratu s. 132, 213 aj.

⁷⁴ Marin, s. 101n.

⁷⁵ Porete s. 199, 213.

⁷⁶ Srov. Mt 26, 39 a Lk 22, 42.

⁷⁷ Porete, s. 206.

dluhu, podle které, jedná-li člověk podle své vůle, která není v souladu s vůlí boží, odebírání svým jednáním vůli Bohu: „[...] za jediné své provinění dlužité Bohu tolik, kolik obnáší hodnota Jeho vůle, již jste Mu odňali konajíce vůli vlastní.“⁷⁸ Odnímat Bohu jeho vůli je tedy hříchem, a to hříchem tak velkým, jak velká je tato boží vůle sama. Boží vůli přitom kniha definuje jako celou Trojici a samu božskou přirozenost.⁷⁹ Duše se tím tedy dostává do dluhu, který má hodnotu boží vůle samé, tj. je dluhem nesčíslným.⁸⁰

Zdá se, že Porete velmi záleží na zdůraznění velikosti tohoto dluhu, konstruuje dokonce hypotetický příklad: i kdyby duše byla na počátku stejně bohatá jako Bůh a chtěla mu vrátit svůj dluh za jediné své provinění, dala by mu vše, co má a vůbec nic by jí nezbylo. Těchto provinění však duše od té doby, co obdržela svobodnou vůli, samozřejmě spáchala více. Je tedy jasné, že duše svůj dluh nemůže nikdy splatit, ba dokonce ani nahlédnout jeho přesnou výši, neboť tu je schopna vypočítat pouze boží spravedlnost.⁸¹ Zásadní informací však pro ni není velikost tohoto dluhu, ale z něj vyplývající zjištění, že skrze řád spravedlnosti nikdy spojení s Bohem nedojde. Neboť právě ono ji pak vede k tomu, že zvolí jinou cestu, kterou paradoxně svoji zadluženost ještě potvrdí. Rozhodne se totiž sebe samu odmítnout a znicotnit se: „[...] Spravedlnost [mi] ukázala, že nejsem nic; právem tedy chci nemít sebe samu.“⁸²

Abychom dobře porozuměli této reakci, je třeba si uvědomit, že dluh duše je jen jiným obrazem prázdnoty, nedostatečnosti a nicotnosti její podstaty.⁸³ Chce-li však duše odmítnout sebe samu, a potvrdit tím svou podstatu, musí znicotnit to, co dostala navíc, tj. právě Bohem darovanou svobodnou vůli. Vracíme se tedy k ústřednímu motivu – cílem duše je odevzdat svou vůli Bohu. Tímto

⁷⁸ Porete, s. 209. Viz k tomu pozn. č. 406, 315.

⁷⁹ Porete, s. 209.

⁸⁰ Porete, s. 186n.

⁸¹ Porete, s. 209n.

⁸² Porete, s. 205.

⁸³ Viz k tomu Marin, s. 100nn.

okamžikem zřekne se duše Rozumnosti a jiných ctností, které chtějí dluh „kuppecky“ vyrovnat svým jednáním, tj. pomocí dobrých skutků. Vyváže se tak zcela z tohoto řádu spravedlnosti, ve kterém by navždy zůstala dlužníkem a zvolí bytí v Lásce.⁸⁴ Bůh sám pak řádem lásky a milosti vyrovná její dluh, neboť by jeho dobrota nesnesla, aby ho duše nebyla zproštěna.⁸⁵ Duši poté v řádu lásky již žádný nový dluh nevzniká, neboť nejedná ona sama, ale Bůh jedná v ní.⁸⁶ Autorka proto může uzavřít, že ziskem duše je Bůh sám.⁸⁷

Vrátíme-li se k úvodu této kapitoly, vidíme, že klasické schéma dějin spásy není vlastně dořečené, neboť autorka vůbec netematizuje druhý příchod Kristův. Po obecném nastínění problematiky zla a dluhu věnuje se již jen životnímu, tj. nedějinnému úkolu člověka, kterým je odevzdání svobodné vůle. Jak uvidíme, skrze tento akt může duše v záblesku nahlédnout své bytí v Bohu po smrti, v tomto případě však nejde o nějakou obecně platnou eschatologickou perspektivu. Shrneme-li, *Zrcadlo prostých duší* dějiny spásy předpokládá a své učení chápe jako něco, co z těchto dějin jasně vyplývá. Zároveň se však zaměřuje výhradně na individuální perspektivu jednotlivých duší, k posledním věcem dějin a lidstva tedy kniha mlčí.

⁸⁴ Porete, s. 152

⁸⁵ Porete, s. 152, 186n.

⁸⁶ Porete, s. 191.

⁸⁷ Porete, s. 152.

1. 3 Imitatio Christi a stupně bytí

Viděli jsme, že centrálním bodem života každé duše je nahlédnutí dluhu a zničení sebe samé, tj. odevzdání svobodné vůle a z toho pramenící naděje na bytí v dokonalé lásce svobodných duší. K tomuto okamžiku se však duše dostává postupně – musí vystoupat z údolí na vysokou horu⁸⁸, tj. projít několika stavy neboli stupni bytí, přičemž každý je „nadán vyšším chápáním než druhý a navzájem jsou nesrovnatelné.“⁸⁹ Osobně se domnívám, že tato cesta je knihou pojímána jako *imitatio Christi*. Podstatou následování však nejsou jednotlivé skutky Ježíše Krista, neboť ty spadají stále do oblasti ctností, od kterých se duše chce postupně oprostit.⁹⁰ Spíše bychom jej mohli popsat jako míru nasazení pro Krista. Výše jsme naznačili, že kniha několikrát odsuzuje jako nešlechtné kupce ty, kteří jsou liknaví a zapomínají, jak totálně se pro ně Kristus vydal.⁹¹ Právě tato jeho absolutní vydanost podřizující se vůli Otce je pravým obsahem následování: duše má podle vzoru Kristova odevzdat svou vůli do vůle Otce a *imitatio* připomíná, že jde o vydání celistvé a naprosté. V tomto bodě bych tedy nesouhlasila s Amy Hollywood, podle které osoba Ježíše Krista a motiv jeho kříže v knize nápadně chybí.⁹² Domnívám se, že ji k tomuto konstatování vede především srovnání s jinými bekyněmi, které velmi akcentují kříž a s ním spojené utrpení duše. Porete sice moment utrpení pomíjí, ale, myslím, že je to právě kříž spojený s odevzdáním vůle, který ve formě *imitatio* stojí za celou koncepcí anihilace.

Pout' duše k Bohu je traktována jako sedmistupňová a tuto informaci se dozvídáme již v první kapitole knihy. K ucelenému výkladu všech sedmi stupňů

⁸⁸ Porete, s. 218.

⁸⁹ Porete, s. 170

⁹⁰ Porete, s. 152.

⁹¹ Porete, s. 171, 211, 214 aj.

⁹² Hollywood, s. 107.

se však dostáváme až v kapitole sto osmnácté, která, jak naznačuje Martin Žemla, měla původně být i poslední kapitolou knihy.⁹³ Mezi první a poslední kapitolou pracuje tedy autorka často s jakousi zjednodušenou představou stupňů redukujíc zásadně jejich počet. Kromě různých nesrovnalostí týkajících se zvláště oblasti prvních čtyř stupňů vyplývá z této redukce velmi jasně, který úsek cesty je pro autorku nejdůležitější. Nejlépe je toto zjednodušení patrné v kapitole sedmdesáté třetí, kde si vystačí s pouhými třemi stádii:

- a) fáze, ve které duše volně disponuje se svou vůlí
- b) fáze přechodová, ve které duše vůli odevzdává
- c) fáze třetí, ve které duše svou vůli odevzdala a nadále zůstává bez ní.

Toto dělení nás vede k tomu, co již bylo naznačeno v předchozí kapitole, tj. zásadním okamžikem je odevzdání vůle Bohu. Tento akt zásadně proměňuje život duše a zároveň zavádí onu dichotomii svobodných a nesvobodných duší. V sedmistupňovém přehledu pak tento moment odpovídá stupni pátému a jsou to právě pátý a šestý stupeň, kterými se kniha zabývá nejvíce. Málo tedy říká k prvním čtyřem stavům a pokud ano, jsou to především výklady týkající se ctností a boji s těmito ctnostmi. O čem pak kniha nepojednává vůbec, je poslední, sedmý stupeň bytí, neboť ten se již netýká života vezdejšího a nelze o něm nic říci.⁹⁴ Tuto podstatnou informaci se však dovídáme opět až v kapitole sto osmnácté. Martin Žemla k tomu poznamenává, že tato skutečnost způsobila *Zrcadlu prostých duší* mnohé nepříjemnosti, neboť část dobové kritiky četla popisy pátého a šestého stavu jako „definitivní“ vylíčení situace duše, což ji pak spolu s jiným vedlo k odmítnutí spisu.⁹⁵

⁹³ Viz Žemlovu pozn. č. 451.

⁹⁴ Porete, s. 197.

⁹⁵ Viz Žemlova pozn. č. 451.

Po těchto shrnujících zjištěních pojďme stručně charakterizovat jednotlivé stupně. Prvním krokem duše je odmítnutí života v hříchu, kterým vstupuje do tzv. života milosti, tedy do prvního úseku své cesty. Zde se snaží jednat podle zákona a postupně si uvědomuje, že ji konání skutků ctností naplňuje a ráda by jich vykonala co nejvíce. Její touha po dobrých skutcích takto roste až do konce čtvrtého stupně.⁹⁶ Charakteristickým rysem tohoto období je přirozeně volní jednání. Stádium je proto spojeno s obraty jako „duchovní vůle“, „život v duchu“ či „život ducha“.⁹⁷ Duše snažíc se jednat dle své vůle, tj. návodu ctností, je paradoxně nejprve nucena se svou vůlí neustále bojovat, neboť musí činit přesný opak toho, co chtějí smysly.⁹⁸ Boj s vůlí však nekončí ani poté, co se konání dobrých skutků duši zalíbí. Náhle totiž vyvstane nutnost bojovat s vůlí z druhé strany, skutky ctností se totiž stávají jedinou touhou této duše, tj. cílem, ke kterému napíná veškerou svou vůli.⁹⁹ V tomto dvojím boji vůle pak tkví právě podstata nesvobody těchto stavů, která je řadí mezi skupinu duší nesvobodných.

Již výše jsme naznačili, že i nesvobodné duše lapené v náklonnostech své vůle mohou podle Porete dojít spásy. Zde můžeme poznamenat, že je toto stádium důležité i pro duše aspirující na vyšší stavy. Autorka k tomu říká: „Nechte Ctnosti, ať si ponechají, co je jejich a co jim náleží z vašeho pronikavého chtění, jež vychází ze samotného jádra náklonností vašeho ducha.“¹⁰⁰ Z citovaného je jasně patrné, že i méně dokonalé složky duše mají být v jistém stádiu naplňovány a nebudou zcela odmítnuty ani ve vyšších patrech bytí.

Během čtvrtého stupně připoutává se tedy duše stále více ke své lásce a touze sloužit Bohu těmi nejlepšími skutky, kterých je schopna. Duše má

⁹⁶ Porete, s. 218n.

⁹⁷ Porete, s. 179. Jak poznamenává i Amy Hollywood dochází zde ke ztotožnění ducha a vůle, tj. i rozumnosti (Hollywood, s. 99).

⁹⁸ Porete, s. 196n.

⁹⁹ Porete, s. 185.

¹⁰⁰ Porete, s. 199.

v tomto období mnoho útěch, je proto šťastná a opilá láskou. Má za to, že ji Bůh již zahrnul všemi rozkošemi, které jí kdy mohl nabídnout, a nečeká nic jiného.¹⁰¹ Tento stav je popisován také jako ztráta zraku duše. Duše již nevidí nic než lásku, je jí oslepená. Klíčem k pátému stavu je přitom právě otevření očí, při kterém musí duše nahlédnout, že tíhnutí její přirozenosti k sobě samé činí z ní pouhou nicotu, propast beze dna, počátku a konce. Toto poznání získá v okamžiku, kdy si uvědomí, že svůj dluh nemůže Bohu splatit žádnými skutky. Skutky a útěchy jsou ovšem právě to, po čem duše v tomto stádiu prahne nejvíce.¹⁰² Proto lze o jejich popření mluvit jako o odevzdání a usmrcení vůle, při kterém duše umenšuje své chtění, aby tím zvětšila místo pro to, co chce Bůh.¹⁰³

Naznačený proces popisuje Porete, paralelně k metafoře vzestupu, také jako „pád“, pád z Ctností do Lásky a z Lásky do Nicoty.¹⁰⁴ Duše oslepená láskou začne v sobě od jisté doby poznávat velikost svého hříchu, tj. svou nicotu a znicotněním padá do Nicoty.¹⁰⁵ Obraz pádu je v tomto okamžiku mnohem přiléhavější, neboť nicota hříchu může být nazírána jen v „hlubině pokory“, ze které duše vzhlíží ke slunci božství. V tomto obrazu pak mezi duší a Bohem vzniká obrovský předěl, na jehož základě rozeznává duše dvě přirozenosti – dobrotu a špatnost – a jasně identifikuje, která jí náleží. Oproti jásavému čtvrtému stupni, který je také popisován jako „mladost“ duše, je tedy pátý stupeň rozdrčením, semletím a vystřízlivěním. Duše je náhle stará, neboť nahlédnutím své pravé identity, kterou je hříšnost a špatnost, ztratila svou lehkomyšlnost a rozvernost.¹⁰⁶

V pátém stupni je tedy položen velký důraz na poznání – jednak na schopnost duše něco poznat, jednak na specifický charakter tohoto „božského“ poznání.

¹⁰¹ Porete, s. 218nn.

¹⁰² Porete, s. 141n.

¹⁰³ Porete, s. 219n.

¹⁰⁴ Porete, s. 196nn.

¹⁰⁵ Porete, s. 123n.

¹⁰⁶ Porete, s. 219–222.

Vzhledem k tomu, že kniha se primárně zabývá pátým a šestým stupněm je poznání jedním z návratných motivů knihy, využiji tedy tuto kapitolu k tomu, abych shrnula metaforiku spojenou s touto problematikou tak, jak se objevuje na různých místech *Zrcadla prostých duší*.

Nejčastěji se poznání pojmenovává skrze jakýsi školní nebo univerzitní diskurz. Mluví se o tom, že duše v prvních čtyřech stupních „dostávala lekce“ ve „škole Ctností“ a v pátém stupni potom přešla do tzv. božské lekce.¹⁰⁷ Náplní těchto lekcí je potom čtení: Láska v božské lekci otevírá „svou knihu“ a Duše začíná číst tam, kde se Ctnostmi ve čtení skončila.¹⁰⁸ Metafora čtení je navíc velmi zajímavě zvnitřněna obrazem Ducha svatého, který má daný text zapisovat přímo do duše, která se tak stává pergamenem knihy a knihou samotnou. Proto autorka tvrdí, že toto učení nemůže nikdy zapsat lidská ruka.¹⁰⁹

Vedle těchto skripturálních metafor objevují se i metafory kladoucí důraz na mluvení, dialog či tajnou řeč. Duše ve svém *cubiculum cordis* nejen čte ale i rozmlouvá s Láskou.¹¹⁰ Na toto rozmlouvání se však musela připravit – musela se k němu vyškolit ve zvláštním jazyce dvora svobodných duší.¹¹¹ Opět se zde tedy objevuje důraz na poznání ve formě učení, které je v tomto kontextu navíc ještě spojeno s kurtoazním motivem „zušlechtění“. Duše musí proniknout do ušlechtilých mravů dvora svobodných duší, aby s Láskou nehovořila jazykem hrubým, nýbrž kultivovaným. Duše mluví s Láskou „tajuplným jazykem z tajuplného dvora“ a to ještě v „tajné komůrce“.¹¹² Toto tajemství může, domnívám

¹⁰⁷ Porete, s. 174.

¹⁰⁸ Porete, s. 204, 174.

¹⁰⁹ Vedle obrazu využívajícího motiv psaní užívá Porete také tradiční metaforu ztotožňující poznání s viděním. Otevření knihy způsobí vylití světla, ve kterém duše jasně vidí a poznává svou ubohost. (Porete, s. 204, 200.) Jak upozorňuje i Martin Žemla, v kapitole devadesáté páté je motiv vidění spojen s obrazem roviny (v českém překladu ovšem zastřeno) – „[Duše] žije plností svého pochopení [...]“. „Elle vit le plain de son entendement.“ Porete, s. 200 a pozn. č. 372.

¹¹⁰ Porete, s. 179.

¹¹¹ Porete, s. 175.

¹¹² Porete, s. 175, 179.

se, poukazovat jednak k intimitě dané situace, jednak zdůrazňovat nedostupnost, tj. exkluzivnost a náročnost tohoto zušlechtění.

Důraz na poznání a učení vrací nás opět k ambivalentnímu postavení rozumu. Zdá se, že autorce záleží na zdůraznění specifické povahy tohoto učení. Lidský rozum, podle ní, božskou školu nemůže nikdy pojmout, tj. pochopit svými slovy, neboť božská škola nemá formu uchopitelnou lidským poznáním, a nebyla proto nikdy popsána – ani lidskými naukami ani lidskými činy.¹¹³ (V tomto kontextu můžeme připomenout také vymezení se vůči teologům a filozofům z kapitoly deváté.)¹¹⁴ Toto poznání tedy autorka nespojuje s lidským rozumem, ale s láskou¹¹⁵ – božské poznání vyvěrá ze studnice božské lásky¹¹⁶. Láska je pak v tomto kontextu nazývána dcerou, učitelkou a matkou poznání.¹¹⁷ Opět se tedy vracíme k motivu komplementárnosti lásky a rozumu, jež je ze strany lásky personifikována postavou *Entendement d'Amour*.

Shrneme-li, již výše jsme v pasáži týkající se dluhu duše naznačili, že z poznání nutně vyplývá i znicotnění. Zmiňme k tomuto motivu ještě dva obrazy. První z nich říká, že se duše v pátém stupni rozpadá v prach a noří se na dno hlubokého moře, které odděluje zemi bloudících od země svobodných¹¹⁸ a druhý mluví rovnou o průchodu vlastní smrtí.¹¹⁹ Myslím, že oba tyto obrazy dobře ilustrují zásadní předěl v životě duše a užívají k tomu biblickou symboliku přechodu. Přechod Rudého moře je pak v pozdější interpretaci spojen mj. i s křestní metaforikou smrti a vzkříšení, proto bych oba obrazy spojila s naznačeným *imitatio Christi*.

¹¹³ Porete, s. 174n, 212.

¹¹⁴ Porete, s. 122n.

¹¹⁵ Porete, s. 119n.

¹¹⁶ Porete, s. 186n.

¹¹⁷ Porete, s. 165.

¹¹⁸ Porete, s. 191.

¹¹⁹ „Je [...] třeba, aby ten, kdo vytříbeně chápe, zemřel všemi smrtíci smrtmi, neboť tohoto života neokusí nikdo, kdo nezemřel všemi smrtmi.“ Porete, s. 163.

Kapitolu můžeme uzavřít zjištěním, že duše v pátém stavu běžně setrvává a již je označena jako svobodná. V zásadě tedy došla svého cíle a teď již nemůže pro svůj postup do šestého stupně udělat nic. Šestý stupeň je pak vyvrcholení vztahu duše s Bohem, nicméně nejde o stav trvalý. Duše je do tohoto výjimečného stavu vždy na čas uchváćena, aby se poté znovu vrátila do stupně pátého. Vzhledem k tomu, že duše v rámci pátého a šestého stupně postupně zrcadlí v sobě stále více život Trojice, přistupme v následující kapitole k popisu toho, co kniha o Trojici samé vlastně říká.

2. Boží obraz

Předně je třeba říci, že Bůh *Zrcadla prostých duší* je Bohem křesťanské tradice, tj. navazuje na klasické vymezení Boha tak, jak jej známe ze starověkých koncilních vyjádření. Je tedy jeden ve třech osobách, v Ježíši Kristu připojil k sobě lidskou přirozenost a to soupodstatně, jedná aktivně v dějinách, vypovídá o něm Písmo a navíc je přítomný ve svátosti oltářní.¹²⁰

Trojice sama inspiruje knihu k mnoha dílčím vyjádřením typu: „[...] Duše [...] je [...] zaměstnána tím, aby podržela, co jí Víra z moci Otce, z moudrosti Syna a z dobroty Ducha svatého předala [...].“¹²¹ Nebo: „Jinak by [...] vedla by válku s Láskou, která je Duch svatý, a byla by kárána Otcem a souzena Synem.“¹²² Kromě těchto úsporných a blíže nekomentovaných vyjádření pak autorka rozpracovává i různé výpovědi o specifiku jednotlivých osob. Například v kapitole šedesáté sedmé rozvíjí úvahu nad tím, co která osoba přijímá od druhých. Výsostné postavení ponechává přitom Bohu Otci, který má veškerou moc jen sám ze sebe, tj. nepřijímá ji ani od Ježíše Krista ani od Ducha svatého.¹²³ Jinde jsme zase svědky úvahy nad tím, kolik přirozeností má v sobě Ježíš Kristus. Dochází se nakonec ke třem, neboť vedle božské přirozenosti, kterou má od Otce, rozděluje ještě autorka jeho lidskou podstatu na přirozenost duše a přirozenost těla.¹²⁴ Zajímavým doplněním pak mohou být zjištění Amy Hollywood i Juana Marina, kteří srovnávají četnost těchto trojičních vyjádření jednak s jinými autorkami bekyňského hnutí, jednak s, za obrazy jdoucím, Mistrem Eckhartem a vnímají jejich častý výskyt jako celkem unikátní aspekt *Zrcadla*.¹²⁵

¹²⁰ Porete, s. 130n, 175n, 215 aj.

¹²¹ Porete, s. 124.

¹²² Porete, s. 212.

¹²³ Porete, s. 174.

¹²⁴ Porete, s. 130n.

¹²⁵ Hollywood, s. 100. Marin, s. 97n.

Dále bychom mohli říci, že je boží skutečnost charakteristická svou všeprostopností – Bůh je všudypřítomné „všechno ve všem“, z čehož také vyplývá jeho zvláštní blízkost duši, neboť ta jej může ve všem (a přitom celého) nalézat.¹²⁶ Jiným z rysů božího bytí je pak to, že je neohraničené, bez počátku a konce.¹²⁷ Tato neohraničenost či neomezenost se pak projevuje jednak v kvantitě a kvalitě různých božích vlastností – Bůh „v sobě má“ přemíru dobra, veškerou moc, moudrost, vznešenost, dobrotu, šlechtnost a pokoj, jednak v božím jednání, především ve specifické poloze Boha jako dárce. Bůh daruje duši život a svobodnou vůli a vše, co duše ve svém životě zakouší jako dobré, přičemž nestanovuje žádnou mez a „v mžiku činí z jedné věci dvě“.¹²⁸ Největším darem Boha duši je pak nezprostředkovaně se vylévající láska, přicházející do duše poté, co odevzdala vůli.¹²⁹ Právě dar lásky završuje cestu duše a je místem, ve kterém se Bůh k duši přibližuje nejbliže.

Pro úplnost můžeme ještě dodat, že Bůh je v některých formulacích *Zrcadla* antropomorfizován. Je-li duše pannou, nevěstou nebo dcerou, je on králem, bratrem, otcem, věrným přítelem nebo miláčkem duše. Na těchto pojmenováních můžeme si pak dobře povšimnout jednoho obecného rysu božích charakteristik, a sice, že jsou vždy komplementární s různými rolemi a pojmenováními duše. Motiv krále nebo otce tak stejným způsobem jako Bůh dárce nebo Bůh všudypřítomný odkazují ke vzájemnému vztahu a blízkosti obou našich subjektů.

Potud k tomu, co o Bohu lze říci pozitivně. Ustavujícím pozadím těchto výpovědí je však základní přesvědčení negativní teologie převzaté z Pseudo-Di-

¹²⁶ Porete, s. 118, 143 a 175n. Viz i pojetí Augustinovo: Bůh je nepochybně všude přítomen, dokonce všude „celý“ [...] a všude ve všech třech svých osobách. Karfíková, s. 226.

¹²⁷ Porete, s. 118, 146.

¹²⁸ Porete, s. 118, 130, 143, 146, 149n, 182n.

¹²⁹ Porete, s. 118nn.

onysia – o Bohu v zásadě nelze říci vůbec nic, neboť radikálně přesahuje jakékoliv lidské poznání. Tuto myšlenku, vysvítající již ze školy Lásky, variuje *Zrcadlo prostých duší* několika způsoby. Kromě teze, že z Boha nemůžeme poznat vůbec nic,¹³⁰ objevuje se i myšlenka, že naše poznání sice postupně roste, na jistém bodě se však navždy zastaví.¹³¹ Tento stav nevědění je pak traktován velmi pozitivně, neboť právě on dává duši „poklad skrytý v Trojici“, a umožňuje jí tak mnohem intenzivnější a pravdivější vztah s Bohem. Ideálním stavem je tedy podle Porete zbavenost všech „zbožných myšlenek“, dokonalých skutků i rozumového tázání.¹³² Tato apriorní nepoznatelnost se pak zajímavým způsobem zrcadlí i v duši, neboť, jak říká autorka, je-li Bůh ničím, je tím i v duši a duše sama je ničím v Bohu.¹³³ Toto nevědění tedy nepostihuje duši jen vzhledem k Bohu, ale i vzhledem k sobě samé, ba i ke všem stvořeným věcem.¹³⁴

V úvodu jsme již nastínili dialogický charakter žánru zrcadla. V tomto kontextu bychom mohli připomenout, že podle prvního listu Korintským odkazuje zrcadlo vždy ke zprostředkovanosti našeho poznání (1 Kor 3, 12), kterýžto motiv nacházíme hned v úvodním, rámcovém příběhu knihy. V něm je duše přirovnána k vysoce urozené panně zamilované do šlechtného krále Alexandra, který je však od ní velmi vzdálen. Panna proto začne malovat alespoň obraz: „I jala se malovat obraz, který by představoval podobu krále, jež milovala, obraz co nejpodobnější představě, v níž ho milovala, a ve vášni lásky, jež se jí zmocnila.“¹³⁵ Neřekli jsme však zatím, že panna Alexandra nikdy neviděla a její láska je založena na pouhé zvěsti o něm. Na tomto místě dochází tedy hned ke dvojímu zrcadlení, neboť panna vytváří obraz a tento ještě podle představy, kterou chová

¹³⁰ Porete, s. 125, 143, 202, 224 aj.

¹³¹ Porete, s. 147.

¹³² Porete, s. 154, 196, 214.

¹³³ Porete, s. 141.

¹³⁴ Porete, s. 170n.

¹³⁵ Porete, s. 115. V orig.: „Adonc fist elle paindre ung ymage qui representoit la semblance du roy, qu'elle amoit, au plus pres qu'elle peut de la presentacion dont elle l'amoit et en l'affection de l'amour dont elle estoit surprinse [...]“

ve svém srdci a jež se neopírá o skutečné vidění Alexandra. K dalšímu zdvojení pak dochází v okamžiku, kdy je tato panna a její obraz přirovnán k Duši a „této knize“, tj. k *Zrcadlu*: „[...] daroval mi [Bůh] tuto knihu, která jistými způsoby představuje jeho lásku. Ale i když mám jeho obraz, zůstávám v cizí zemi [...].¹³⁶ Tato několikanásobná zprostředkovanost je podle Martina Žemly jen jedním z prvků negativní teologie, které jsou strukturně integrovány již v samotném žánru knihy. Ta totiž nemá být systematickým popisem cesty člověka k Bohu, neboť sama v sobě je plná paradoxů, metaforických opisů, emočně vzrušených vyjádření a mnoha různých, často protichůdných, úhlů pohledu. Posлуhač si tedy má být celou dobu vědom, že i kniha sama je pouze obrazem, který je třeba v posledku opustit, a to navzdory tomu, že ji Duši daroval Bůh.¹³⁷ Všimněme si také, že Porete zde užívá starofrancouzského ekvivalentu k pojmu *imago*, tj. *ymage*. Vzhledem k tomu, co bylo řečeno, však můžeme uzavřít, že Porete zřejmě s tímto pojmem nepracuje v augustinovském slova smyslu (*Imago Dei* jako Kristus). Zdá se naopak, že *ymage* mnohem více odpovídá významu zrcadla (*miroir*) či Augustinově *similitudo*.

Specifickou problematiku související s tím, jak je Bůh v *Zrcadle prostých duší* tematizován, pak představují výpovědi o lásce. Jak víme, v knize vystupuje postava jménem Láska, čili z perspektivy prvního listu Janova (1 J 4, 8) zdá se být situace velmi prostou, tato Láska měla by být Bohem, resp. jeho alegorickou personifikací. Tato zkratka je však z různých stran napadnutelná. Předně se z řeckého ἀγάπη stává ve francouzském textu *amour* odpovídající latinskému *amor*.

¹³⁶ Porete, s. 115. V orig.: „[...] il me donna ce livre qui represente en aucuns usages l’amour de lui mesmes. Mais non obstant que j’aye son ymage, n’est il pas que je ne soie en estrange país [...].“ Hollywood zde ještě upozorňuje na to, že kniha je chápána jako dar od Boha. Duše tedy, na rozdíl od panny, knihu sama nevytváří, ale pouze ji přijímá. Viz s. 89n.

¹³⁷ Porete, s. 36n. Srov. Hollywood, s. 89.

Tím se však dostáváme spíše k antickému diskurzu, jak jej v době Markéty Porete nalézáme především v *Románu o růži*. V tomto kontextu pak jde o boha milenců garantujícího galantně-dvorský rámec středověkého *ars amandi*. Tento kurtoazní kontext pak není *Zrcadlu prostých duší* vůbec cizí, evokuje jej i sama autorka, neboť na některých místech užívá dvorského označení *Fine Amour*, tj. lásky zušlechtěné či vytríbené. Jinde pak používá jen *Amour* nebo dokonce *Charité* čili lásku milosrdnou.¹³⁸ Kromě toho, necháme-li stranou výše tematizované *Entendement d'Amour*, rozlišuje Porete ještě příležitostně lásku s malým počátečním písmenem, která je zřejmě nižší, afektivní láska spojená s pocity.¹³⁹ Konečně, i kdybychom Lásku s velkým písmenem, ať již s kurtoazní konotací nebo bez ní, vymezili jako skutečnou ἀγάπη, nevěděli bychom, v jakém vztahu je toto pojmenování k jednotlivým božím Osobám, neboť kromě Ducha svatého, ztožňuje ji Porete na některých místech i s Kristem.¹⁴⁰

Dovolí-li čtenář, odsuneme definitivní vypořádání se s touto problematikou k samému závěru naší práce a na tomto místě obrátíme naši pozornost k tezi, že v *Zrcadle prostých duší* je v jistém ohledu nejdůležitější z Osob Duch svatý. V jednom z obrazů popisujících Trojici se dozvídáme, že věčná dobrota (Otec) rodí laskavou dobrotivost (Syn) a z nich vychází důvěrná láska milujícího k milované (Duch svatý), která má sklon rozdávat a šířit své dobro. Koncept darování lásky je pak tematizován i dále, když je Duch svatý označen jako „důvěrné spojení“.¹⁴¹ Zdá se, že v Duchu svatém se Bůh dává a nabízí duši, proto je Duch svatý darem spojení člověka s láskou Otce a Syna a cestou přivádějící duši do pravého bytí. Zajímavým momentem této kapitoly je také to, že Duch svatý zde nefiguruje jen jako spojník mezi Bohem a člověkem, ale dokonce jako spojující prostředí i v rámci Trojice samotné – „skrze božskou lásku“ spájí Otce se Synem,

¹³⁸ Porete, s. 122, 115. Viz i pozn. č. 2.

¹³⁹ Žemla, s. 88.

¹⁴⁰ Porete, s. 172. Viz i pozn. č. 246.

¹⁴¹ Porete, s. 214n.

neboť vychází z obou těchto osob.¹⁴² V jistém slova smyslu tak Duch svatý funguje jako zástupce celé Trojice a díky jeho spojení s pojmem lásky bychom s jistou rezervou mohli setrvat u teze prvního listu Janova.¹⁴³ Tato předběžná interpretace nechť nám tedy slouží až do doby, než se k pojmu lásky vrátíme v závěrečné části práce.

¹⁴² Porete, s. 215. „Je věčná substance, lahodné potěšení, důvěrné spojení. Otec je věčná substance, Syn lahodné potěšení, Duch svatý důvěrné spojení. Je to důvěrné spojení věčné substance a lahodného potěšení skrze božskou lásku.“ Ke dvojímu vycházení viz s. 214.

¹⁴³ Viz i pozn. č. 438.

3. Sjednocení

3.1 Znicotnění duše a znicotnění boží

Než přikročíme k reflexi autorčina uchopení *unitas* Duše a Boha, vraťme se ještě k pátému stupni, jehož jsme se zatím dotkli nejvíce z hlediska metafor poznání a dluhu duše. V pátém stupni tedy nacházíme duši zcela bez vůle. Duše proto nemůže činit nic, neboť ji poznání vlastní nicoty a dluhu, který má vůči Bohu, uvedlo v nicotu.¹⁴⁴ Nestará se proto ani o sebe, ani o Boha, ani o bližní či jiné stvořené věci.¹⁴⁵ Evokuje se zde tedy stav jistého pokojného spočinutí v samotě vyjádřeného opět především prostorově. Duše je od stvořených věcí daleko, a proto k nim nemůže mít žádný vztah, zároveň je však daleko i od Boha, neboť o něm nemůže nic pochopit.¹⁴⁶

Porete pro toto spočinutí používá obraz klauzury nebo zůstávání v zemi naprostého pokoje. Tuto klauzuru pak může otevřít jen Bůh, který od tohoto stupně představuje jediného aktivního činitele. Duše je naplněna boží vůlí, která ví, co je pro ni dobré, proto duše nic nechce a nemůže sama ze sebe jednat.¹⁴⁷ Zajímavým způsobem se zde pracuje s jejím jménem, tj. s emblematicky vyjádřenou identitou duše. Duše buď získává jméno podle nicoty, ve které přebývá, nebo ho vůbec nemá.¹⁴⁸ V tomto ohledu je signifikantní pasáž z osmdesáté druhé kapitoly, ve kterém duše ztrácí své jméno v Bohu, tak jako se řeka Oisa vlévá v Sein. V desáté kapitole může proto Láska nazývat duši dvanácti jmény, z nichž většina de facto jen odráží činnosti boží: poznáním osvícená, láskou ozdobená, v božském bytí z božské vůle spokojená, skrze Trojici naplněná a nasycená.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Porete, s. 124, 157n.

¹⁴⁵ Porete, s. 203n.

¹⁴⁶ Porete, s. 187n.

¹⁴⁷ Porete, s. 119nn, 202n aj.

¹⁴⁸ Porete, s. 142, 187nn. Ke ztrátě identity srov. i Hollywood s. 108n.

¹⁴⁹ Porete, s. 122n.

Připomeňme, že znicotnění je v knize chápáno jako *imitatio Christi*, neboť Ježíš před svým ukřižováním stejným způsobem odevzdal svou vůli do vůle Boha a zmařil tím sám sebe (Fp 2, 6–11). Tento motiv budiž vhodným uvedením do problematiky avizované „znicotněním Božím“ v názvu kapitoly. V *Zrcadle prostých duší* se totiž paralelně k leitmotivu znicotnění duše, objevuje i motiv znicotnění Boha. Zcela jasně je vyjádřen v devadesáté páté kapitole, která začíná popisem země svobodných duší. Říká o ní, že je to země znicotněných, nahých, zapomenutých a proměněných a poté shrnuje: „[t]i jsou v nejvyšším bytí, tam, kde Bůh je sám sebou a v sobě opuštěn.“¹⁵⁰ Toto znicotnění je pak dále v textu uvedeno jako důvod k tomu, proč Boha „nelze poznat, milovat ani chválit“.¹⁵¹

Na tomto tvrzení jsou zajímavé tři věci. Předně naznačená podobnost Boha s duší. Víme, že v *Zrcadle* primárně jde o duše. Píše ji jedna duše jiným duším, a protože se soustředí především na popis pátého stupně, tj. apeluje na duše, aby se znicotnily, skoro to vypadá, že Bůh sám sebe znicotňuje jakoby po vzoru duše. Předpokládám, že takto postavené tvrzení by Porete odmítla, neboť boží konání si v knize vždy ponechává minimálně časový primát. Navíc je celá problematika spojena s motivem kenoze, která je úzce navázána na osobu Ježíše Krista. Citovaná pasáž však poukazuje k výraznému zkrácení vzdálenosti mezi Bohem a duší a lze ji proto uvést jako předjímku jejich ztotožnění v šestém stupni.

Dalším bodem, který je třeba v kontextu kenoze Boha vzít v potaz, je výše citované tvrzení (objevující se v knize i na mnoha jiných místech), že znicotnění je nejvyšším stavem bytí. Viděli jsme, že díky znicotnění není Bůh stvořením ani poznávám, ani milován, ani chválen, „leđa v tom, že Jej nelze poznat,

¹⁵⁰ Porete, s. 200.

¹⁵¹ *ibid.*

milovat ani chválit.“¹⁵² Vlastně se tím vracíme k negativním výpovědím o podstatě Boha, neboť, shrneme-li, boží podstata je apriori nepoznatelná kvůli nicotnosti. Anihilace tedy zaujímá v knize ústřední místo a to vzhledem k boží podstatě, vzhledem k duši a jejím stupňům a také vzhledem k ekonomii spásy, ve které tyto dva aspekty spojuje: „To je završení celé jejich lásky a poslední část jejich cesty: poslední se shoduje s prvním, protože prostřední¹⁵³ již není v nesoouladu.“¹⁵⁴

S ekonomii spásy je také spojen výrok z kapitoly sto čtvrté, který tvrdí, že prvotním darováním svobodné vůle dal Bůh duši úplně všechno a nic si neponechal,¹⁵⁵ jinak by to podle autorky nebyla vpravdě nezištná a šlechetná láska přítelkyně k milované.¹⁵⁶ Tímto důrazem se dostáváme k poslednímu tématu, který bych zde ráda připočetla ke kenotickým aspektům božích vlastností v *Zrcadle prostých duší*. Jedná se o motivy tzv. práva na lásku či almužnu, které spočívá v přesvědčení Duše o tom, že kdo je zvláště chudobný, má dostávat almužnu. Pokud by Bůh duši almužnu neposkytl, křivdil by její nicotné bídě a nebyl by ani milosrdný ani spravedlivý. Tím by však popřel sám sebe, neboť on sám je spravedlností a jeho dobrota by nesnesla, aby duše žebrala, proto duši dává vše.¹⁵⁷ Zmíněný kenotický aspekt spatřuji zde v pasivní roli, která je Bohu přisouzena. Boží milosrdenství je v tomto kontextu jen logický a nutný důsledek jeho spravedlnosti, neboť dávat almužnu „se patří“. Chudobnost, tj. nicotnost duše, kterou jsme konstatovali jako její esenciální vlastnost vzhledem k podstatě

¹⁵² Porete, s. 200.

¹⁵³ Tj. doba, ve které duše měla svobodnou vůli.

¹⁵⁴ ibid. Marin uvedenou problematiku vztahuje k reinterpretaci Aristotela. (Marin, s. 102.)

¹⁵⁵ Porete, s. 207.

¹⁵⁶ Porete, s. 206n. Strach na toto tvrzení reaguje otázkou, jak se toto obdarování přesně stalo. Duše říká, že úplně stejně, jako ona odevzdala svou vůli Bohu. Podobnost duše a Boha je zde tedy přítomna i ve způsobu darování. Duše daruje vůli stejným způsobem jako Bůh.

¹⁵⁷ Porete, 216nn.

Boha samého a kterou duše musí nahlédnout v pátém stupni, si tak de facto boží lásku a dobrotu vynucuje.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Lze samozřejmě namítnout, že Bůh duši ze své svobodné vůle chce svou lásku dát. Tato intence souvisí také s tvrzením, že Bůh si přeje spásu všech duší. V knize se tento motiv objevuje paralelně k tomu, co jsme řekli, např. v kapitole dvanácté.

3. 2 Šestý stupeň proměnění

Touto kapitolou vstupujeme plně do prostoru *unio mystica*, jež byla vícekrát avizována v předchozím textu. Přesouváme se tedy k šestému stupni, závěru pozemského putování duše, který autorka v pseudo-dionysovském slovníku staví na roveň způsobu života nejvyšších andělských řádů. Duše dochází v tomto stavu zásadního proměnění (*Clarifiement*), na jehož základě lze tvrdit, že mezi ní a Bohem není rozdíl.¹⁵⁹ Stává se zde zcela svobodnou, pozvedá se k svrchované vládě nade všemi věcmi, všechno děje se jí podle vůle a potřeby. Patří zkrátka plně k lidu královskému, jehož srdce je vždy vznešené, míří k vysokým cílům a vždy vše přivede zdárně ke konci.¹⁶⁰

Jak jsme naznačili výše, je šestý stav jakýmsi velmi krátkým vytržením z pátého stavu. Krátkost tohoto stavu je v knize přítomná jednak ve spojení s motivem úžasu duše, jednak s motivem blesku. Oba spolu vzájemně korelují, neboť skutečné žasnutí je vždy bleskovou záležitostí. Bleskovost těchto vytržení vyplývá podle Porete mj. i z toho, že při něm dochází ke zjevení slávy duše, tj. k předzvěsti sedmého, posmrtného bytí duše v Bohu, které je v přímém kontrastu s nicotností stavu pátého. Novost a neobyčejná rychlost tohoto stavu pak vedou k tomu, že duše leckdy nemá ani ponětí, že do něj vstoupila, jak se to stalo, jak dlouho zde byla a venkoncem nesvede o něm vůbec cokoliv říci. Obraz proměnění je pak evokován jakýmsi, „fyzickým“ přiblížením se Boha k Duši, nevzniká tedy jindy, než když se pohne on.¹⁶¹

I v tomto stavu se objevuje obraz vidění, je však rozvíjen různými, často až protichůdnými směry. Duše zde na jedné straně v úžasu zakouší veliké „světlo

¹⁵⁹ Proměnění (*Clarifiement*) je zde použito ve stejném významu jako je jinde užíváno slova sjednocení nebo deifikace. Viz např. pozn. č. 230. Od proměnění odlišuje pak Porete oslavení, které vyhrazuje pouze pro sedmý stupeň.

¹⁶⁰ Porete, s. 190n, 203n.

¹⁶¹ Porete, s. 190, 167n, 178.

poznání“, ve kterém je jí dáno spatřit Otce, Syna i Ducha svatého.¹⁶² Na straně druhé pak najdeme formulaci: [v]idí své světlo v onom nejvyšším místě, kde je sjednocena [...]“¹⁶³ a na straně třetí zjišťujeme, že je pro ni toto poznání příliš velké a nemůže v něm pokračovat.¹⁶⁴ Jinde je vidění tematizováno z druhé strany. Podle něj se duše nahlíží božíma očima, ovšem je Bohem tak proměněna, že nevidí ani sebe ani jeho, neboť zde může vidět jen Bůh a to sebe sama.¹⁶⁵ V tomto stavu není totiž „nikdo kromě Něj. Proto jediný On miluje, jen On sám sebe nahlíží a sám sebe chválí ze samotného bytí.“¹⁶⁶

Vidíme, že z textů se pomalu vytrácí subjekt duše a je zcela nahrazován nebo alespoň zastupován Bohem. Ke ztotožnění obou subjektů dochází pak v knize na několika místech. Při srovnání se ukazuje, že častým společným rysem těchto ztotožnění je konceptuální metafora naplnění nebo zaplnění prázdného prostoru, jak jsme ji viděli již výše. Duše buď „má“ nějakou boží vlastnost nebo je přímo touto vlastností naplněna. Jedná se předně o boží dobrotu a stvořitelskou vůli.¹⁶⁷ Tyto vlastnosti jsou často spojeny s motivem daru lásky, který do sebe duše přijímá. O tomto daru se totiž tvrdí, že je stejně velký jako dárce, proto Boha „pohnul [jen]“¹⁶⁸ ze sebe do sebe“.¹⁶⁹ Amy Hollywood k tomu poznamenává, že zatímco v prvních šesti stavech se vždy jednalo o pohyb duše do Boha, ve stavu šestém jde o pohyb opačný, při kterém se hýbe Trojice do duše.¹⁷⁰

Samotná proměna duše v Boha je na jednom místě zdůvodněna tím, že silnější přirozeně proměňuje slabší v sebe samo.¹⁷¹ Naznačuje se zde tedy částečně již i motiv rozplynutí či rozplývání, který je spolu s motivem planoucího

¹⁶² Porete, s. 140.

¹⁶³ Porete, s. 216.

¹⁶⁴ Porete, s. 147, 170.

¹⁶⁵ Porete, s. 197n.

¹⁶⁶ Porete, s. 197, 216.

¹⁶⁷ Porete, s. 128, 217.

¹⁶⁸ Doplněno dle M. Žemly.

¹⁶⁹ Porete, s. 95.

¹⁷⁰ Hollywood, s. 100.

¹⁷¹ Porete, s. 217n.

ohně v této době známý především ze spisu Bernarda z Clairvaux *De diligendo Deo*, jejíž Porete vědomě parafrázuje i přetváří. Pojďme se však na tyto obrazy podívat blíže.

Zdá se, že v *Zrcadle prostých duší* dominují obrazy vodní, a to hned několika způsoby. Již jsme viděli, že Porete často pracuje s motivem moře. Evokuje jeho hloubku a propastnost, ve které se nachází duše poté, co odevzdala svou vůli, a ze které patří na vzdálené slunce. Dno moře zde symbolizuje smrt, neboť duše musí utopit sebe sama, tj. svou vůli a teprve pokud tak učiní, může moře tzv. překročit nebo projít.¹⁷² Tím se dostáváme k místnímu aspektu naší přímořské krajiny, která je de facto topografickým pandánem sedmistupňové pouti duše. Motiv moře zde je centrální i v tom slova smyslu, že je skutečně uprostřed, tj. mezi zemí svobodných a zemí bloudících duší, a musí proto být logicky překonáno. O tomto překonání se pak mluví i jako o „dobytí“ hlubokého moře či explicitě jako o přechodu moře Rudého, které, jak jsme naznačili, pak v alegorickém křestním výkladu opět odkazuje k symbolické smrti duše.¹⁷³ Na tento základní krajinný obraz se pak navazují různé dílčí popisy, např. obraz přístavu spásy, do kterého musí dorazit loď duše, jejíž plachty napíná sám Duch svatý aj.¹⁷⁴

Obraz moře nebo vody obecně je však v *Zrcadle prostých duší* traktován i jinak. Není místem, které by bylo nutné překonat, nýbrž prostorem, ve kterém duše přebývá, do kterého se noří, ve kterém plave, pluje a koupe se.¹⁷⁵ V tomto okamžiku již moře funguje jako symbol Boha a naznačené metafory mají poukázat na specifický způsob vztahu duše s Bohem. V blízkosti těchto obrazů objevuje se pak často motiv rozlévání, vytékání nebo otevření božství.¹⁷⁶ Zde se již

¹⁷² Porete, s. 186, 191.

¹⁷³ Porete, s. 212, 197.

¹⁷⁴ Porete, s. 115, 215.

¹⁷⁵ Porete, s. 187n

¹⁷⁶ Porete, s. 174n, 142, 167n, 215.

přibližujeme k metafoře rozpuštění duše v Bohu, nicméně vidíme, že si duše stále podržuje jakési své ohraničení, které je ke koupeli a plavání nutné.

Metafory ohně sledují právě naznačenou linii. Bůh je v nich představován jako oheň nebo plamen a to vždy s duší, společně jsou tedy jedním plamenem a ohněm. Často se tematizuje motiv procesu hoření nebo sežehnutí – duši sežehl oheň milosrdné lásky a její popel byl vhozen do hlubin moře.¹⁷⁷ Duše tak dlouho plane ve výhni lásky, až přestává oheň cítit a sama se jím stává, oheň ji tedy proměňuje v lásku samu.¹⁷⁸ Vzájemný vztah lásky duše a Boha proto může být označen jako nepohasínající oheň.¹⁷⁹ Podobě jsou skrze motiv žáru chápány i vztahy v Trojici: „Ó, Jednoto, [...] rodíte jednotu a jednota odráží svůj žár zpět do jednoty!“¹⁸⁰ Okrajově pak s metaforou ohně mohou souviset již výše tematizované obrazy světla nebo slunce.¹⁸¹

V tomto okamžiku již nelze uhýbat před otázkou, zda se naznačené obrazy dotýkají tzv. bytostného sjednocení Duše s Bohem, nebo pouze částečného sjednocení, tj. jednoty vůlí. Žemla, Hollywood i Marin docházejí k tomu, že Porete má skutečně na mysli *unitas indistinctionis*, jednotu substanciální, bez rozdílu, jednotu přirozeností.¹⁸² V tomto kontextu také všichni srovnávají uvedené obrazy se zmíněným Bernardem z Clairvaux, kterého Porete téměř doslova parafrázuje v padesáté druhé kapitole.¹⁸³ Bernard v *De diligendo Deo*¹⁸⁴ pracuje s velmi obdobnou metaforou žhnoucího železa, které je prostoupeno a proměněno ohněm, nicméně toto sjednocení se týká pouze formy, samotné substance

¹⁷⁷ Porete, s. 191.

¹⁷⁸ Porete, s. 140.

¹⁷⁹ Porete, s. 172n, 140.

¹⁸⁰ Porete, s. 215.

¹⁸¹ Porete, s. 174n, 188 aj.

¹⁸² Hollywood, s. 108. Marin s. 91, 95, 100n. Žemla s. 89nn.

¹⁸³ Viz pozn. č. 202 a 331.

¹⁸⁴ Parafrázováno dle překladu M. Žemly zasazeného v úvodu *Zrcadla prostých duší*, s. 56n. Spisek je částečně, ovšem bez této pasáže, přeložen v knize *Mistr Eckhart a středověká mystika*.

ohně a železa zůstávají beze změny. Markéta tuto pasáž téměř doslova parafrázuje a zdá se, že dokonce zachovává původní intenci. Jedná se v ní tedy pouze o sjednocení vůlí.¹⁸⁵ Nicméně, Martin Žemla poukazuje k jiné pasáži, ve které jde Porete dále: „[...] [Duše] tolik plane ve výhni lásky, že se vskutku stala ohněm, takže již oheň necítí, jsouc sama v sobě ohněm [...].“¹⁸⁶ Tuto pasáž pak Žemla interpretuje jako sjednocení obou přirozeností a poznamenává, že je tato odvážnější teze pro *Zrcadlo prostých duší* typičtější. Jiný příklad bychom mohli spatřovat například v osmdesáté třetí kapitole: „[...] žádná ohnivá přirozenost do sebe nikdy nevtahuje nějakou látku, ale činí ze sebe a z látky jednu jedinou věc, ne dvě, ale jednu [...].“¹⁸⁷ Juan Marin pak v tomto smyslu vyzvedává především již výše zmíněnou pasáž s Oisou vlévající se do Seiny. Podle něj v tomto obraze rozplývá se duše zcela v přirozenosti božské a z její lidské přirozenosti nezůstává jí zhora nic.¹⁸⁸

V tomto kontextu je ještě třeba zvážit, co bylo svrchu řečeno o Markétině koncepci návratu duše, podle které „[...] poslední se shoduje s prvním [...].“¹⁸⁹, kteréžto problematiky všímá si zejména Juan Marin. V kapitole o ekonomii spásy jsme naznačili, že existovala doba, ve které duše-idea preexistovala v Bohu před stvořením.¹⁹⁰ Podle Marina je sjednocení přirozeností návratem duše ke stavu, ve kterém již byla. Duše tedy při anihilaci ztrácí svou formu a získává novou, přičemž paradoxně zjišťuje, že tuto novou formu měla již od počátku a nikdy ji neztratila.¹⁹¹ Marin pak právě toto zjištění duše spojuje s anihi-

¹⁸⁵ Jiný příklad sjednocení vůle najdeme na s. 142.

¹⁸⁶ Porete, s. 140.

¹⁸⁷ Porete, s. 189.

¹⁸⁸ Marin, s. 100.

¹⁸⁹ Porete, s. 200.

¹⁹⁰ Srov. k tomu i M. Žemla s. 91nn. Tento motiv je nepřímě evokován již v úvodu, když v první kapitole čteme, že Duše byla dlouho pryč od svého Pána a v jejím zármutku nedokázala ji utěšit ani vzpomínka na něj (Porete, s. 115).

¹⁹¹ Marin, s. 101n.

lací, resp. činí z anihilace reakci na záblesk tohoto rozhodující zjištění. Zajímavým způsobem pak spojuje tuto doktrínu o návratu duše a znovunabytí její pravé formy s výše nastíněnými metaforami královského rodu, neboť z těch vyplývá, že získání této formy neděje se vůbec z milosti, ale má spíše povahu dědičného práva.¹⁹²

Tuto část práce demonstrující vzájemné sjednocení Boha s duší bych ráda zakončila odkazem na sto sedmnáctou kapitolu, ve které do dialogu Duše s Láskou vstupuje postava „Vysoce vznešeného ducha“. V kontextu celé knihy jsme navíc pravděpodobně v původně předposlední kapitole, těsně před závěrečným shrnutím všech šesti stupňů.¹⁹³ Vznešeného ducha bychom proto mohli s nadsázkou chápat jako jakousi závěrečnou manifestaci vzájemného sjednocení. Budu tedy jeho postavu interpretovat jako prodloužený hlas Duše, která je ostatně v uvedené pasáži evokována již v první větě odkazem na Rozumnost¹⁹⁴ a která následně na vstup Vznešeného ducha odpovídá a de facto jeho výroky kopíruje. Vznešený duch zde vychází z nám již známé prostorové metafory – chápe sám sebe jako prostor nebo příbytek, který je naplněn Bohem. Tento obraz však dovádí důsledně do konce a tvrdí, že: „Bůh [...] nemá pro sebe vhodný příbytek a nenajde místo, kam by se vešel celý, leda ve mně. Proto jsem příkladem spásy, ba co víc – jsem spásou všeho tvorstva a slávou Boží.“¹⁹⁵ Kromě motivu ztotožnění se Vznešeného ducha s osobou Ježíše Krista, je tato promluva zajímavá i transformací femininní „duše“ v maskulinního „ducha“. Duch lépe odpovídá tradiční antropomorfizované představě o Bohu jakožto muži, proto bych ji interpretovala jako další krok přiblížení se Duše k Bohu. Amy Hollywood však k tomu naopak poznamenává, že Bůh je v *Zrcadle prostých duší* spíše radikálně

¹⁹² Marin, s. 103–106, 108.

¹⁹³ Viz Žemlova pozn. č. 451.

¹⁹⁴ „Nyní promlouvá vysoce vznešený duch, který už není utiskován Rozumností.“ Porete, s. 216.

¹⁹⁵ Porete, s. 216. Tento motiv pak v rámci kapitoly zazní explicitě ještě jednou: „Jako se Kristus svou smrtí stal vykoupením lidí a chválou Boha Otce, tak i já pro svou špatnost jsem spásou lidského rodu a slávou Boha Otce.“ s. 217.

feminizován a dokládá to především postavou Lásky a Trojice, které jsou obě ženského rodu (přinejmenším gramaticky). Jediné označení Boha, které vnímá jako jednoznačně mužské, je pak podle Hollywood jméno Dalekoblížký.¹⁹⁶ Osobně se však nedomnívám, že by tyto dvě interpretace šly proti sobě. Je-li Bůh někdy v knize nazírán spíše jako žena a jinde jako muž, dokazuje to spíše vzájemnou blízkost obou splývajících subjektů. Kromě toho lze také znovu ukázat k celkovému charakteru žánru zrcadla a látky, kterou zpracovává. Neboť je-li Bůh apriori nepoznatelný, nelze se divit, že jej nalzáme v různých a vzájemně si odporujících kontextech.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Hollywood, s. 100n.

¹⁹⁷ Tomu odpovídá i skutečnost, že v knize vedle obrazů *unitas indistinctionis* nacházíme i obrazy směřující k jednotě vůlí, a dokonce i pasáže, které jsou vyloženým odmítnutím substanciální jednoty. Zemla zmiňuje zejména kap. 115, 52 a 34 (s. 89nn).

3. 3 Boží proprium a klíčová role lásky

Předchozí kapitola byla ve znamení sjednocení a celistvého splynutí subjektu duše s Bohem. Zdálo by se, že na tomto místě můžeme již jen poukázat na sedmý stupeň, který si podle Porete „[...] Láska střeží u sebe, aby nám jej darovala ve věčné slávě [...]“ až duše opustí své tělo.¹⁹⁸ Ráda bych se nicméně v této kapitole věnovala interpretaci několika míst, která jsem zatím pomíjela, která však podle mého názoru mohou představovat jistou korekci toho, co bylo doposud řečeno.

Jedná se o místa, která naznačují, že Bůh má nějakou část, kterou si vždy ponechává pro sebe a „pro svou božskou spravedlnost“ ji nesdílí s žádnou duší. Povaha tohoto „více“ Boha, jak bývá někdy označováno, je pak pro duši nepoznatelná, resp. duše je schopna ji nahlédnout pouze negativně skrze uvědomění si, že z Boha poznává pouhé nic.¹⁹⁹ Na jiném místě jde pak Porete dále a explicitě říká, že to, co duše s Bohem sdílí, je v porovnání s tímto „více“ zcela nicotné.²⁰⁰ Zároveň se však dozvídáme, že „více“ je právě to, co duše na Bohu miluje ze všeho nejvíce.²⁰¹ V kapitole dvacáté třetí je pro to užit obraz vína – duše je opilá vínem, které nepila ani nikdy pít nebude, neboť láska ji opájí oním „více“ svého nápoje, který však nepije nikdo jiný než Trojice.²⁰²

Navzdory tomu, že zde duše nějakým způsobem ono „více“ pocítuje, a dokonce se k němu vztahuje i emocionálně, je na místě následující otázka: Pokud duše na tomto „více“ neparticipuje, znamená to, že s ní Bůh sdílí jen jakousi svou nižší část? Tj., že je výše nastíněný koncept *unitas indistinctionis* narušen? Než se pustíme do vlastní interpretace, vraťme se k Marinově pojetí anihilace. Podle něj je anihilace reakcí duše na vědomí její nerozdílnosti trvajícím již od stavu před stvořením. Vědomí nerozdílnosti je však podle něj duší v pátém

¹⁹⁸ Porete, s. 223.

¹⁹⁹ Porete, s. 118, 158.

²⁰⁰ Porete, s. 129n.

²⁰¹ Porete, s. 124nn.

²⁰² Porete, s. 138n.

a šestém stupni pouze zahlédnuto. Proto tedy ono „více“ interpretuje jako plné porozumění a pochopení této nerozdílnosti a zároveň jej odsouvá až do zászvěťí sedmého stupně.²⁰³ Toto Marinovo pojetí zdánlivě umožňuje zachovat koncept nerozdílné jednoty, nicméně tuto jednotu rozděluje na část zemskou a nezemskou, čímž ji, myslím, přinejmenším oslabuje, ne-li popírá, neboť zemská *unitas* se pak z nebeské perspektivy jeví jako nedokonalá a neúplná.

Mé čtení *Zrcadla prostých duší* interpretuje toto „více“ Boha odlišně a vede nás k otázce, jakým způsobem přesně *unitas indistinctionis* chápat. Jedna z interpretací vedla by nás k osobě Ježíše Krista, který je plným Bohem a plným člověkem, tj. má v sobě obě přirozenosti. Druhá by nerozdílnost chápala mnohem radikálněji jako naprostou stejnost, které by bylo dosáhnuto naprostou likvidací přirozenosti lidské ve prospěch přirozenosti boží. S touto druhou interpretací setkali jsme se jednak v Marinově článku, v samotném *Zrcadle* pak v metafoře vlévající se Oisy či, méně křiklavě, v některých metaforách ohňových. Jádrem této interpretace je představa lidské přirozenosti jako ne-bytí, čirého záporného znaménka, v jazyce Markéty Porete tedy „holého nic“, nicotnosti a špatnosti. Návrat duše do stavu před stvořením je pak logickou změnou znaménka a vstup do jediné plnosti života bytí, kterou je Bůh sám. Svízel této lákavé interpretace spočívá v nemožnosti vztáhnout tyto výroky o nicotnosti na lidskou přirozenost v Kristu.

Vraťme se tedy k první interpretaci vycházející z christologické soupodstatnosti, ve které lidskou přirozenost uznáváme jako pozitivní způsob participace na bytí. Pokud bychom deklarovali, že oním „více“ Boha je boží přirozenost, co tedy vstupuje do nerozdílné jednoty s duší? Nápovědu mi k této otázce poskytly opakované a zdánlivě nemotivované výroky snažící se přesvědčit Rozumnost, že Láska je opravdu celým Bohem, neboť právě Láska mohla by být onou částí Boha, kterou Bůh s duší sdílí: „Otec, Syn i Duch svatý v sobě nemají

²⁰³ Marin, s. 108.

nic, co bych neměla já, praví Láska.“²⁰⁴ K této tezi přispívá i fakt, že se v její blízkosti často objevuje motiv daru. Mluví se o tom, že boží dary jsou stejně velké jako Bůh sám²⁰⁵ a že tyto dary jsou buď láskou samou nebo jsou duši skrze lásku či láskou Ducha svatého distribuovány.²⁰⁶ Duch svatý, jak jsme zmínili i výše, je v tomto kontextu také nejexponovanější osobou Trojice. Leckde v textu i promlouvá a slibuje duši, že jí dá všechno, co má, neboť tak jako ona neskryla nic před Bohem, neskrývá Duch svatý nic před Duší.

Tato interpretace vrací nás zpět od nerozdílné jednoty k jednotě lásky, tj. k jednotě vůlí (*unitas spiritus*). Umožňuje nám tak zachovat vlastní identitu obou splývajících subjektů, z níž vyplývá i zachování vztahu mezi Bohem a člověkem, který by při absolutním ztotožnění zmizel. Člověku je tedy v této interpretaci umožněno ponechat si svou lidskou přirozenost, která je podmínkou jakéhokoli uvažování nad jeho schopností stávat se obrazem božím. V následujícím textu se tedy pokusíme shrnout, v jakém slova smyslu je duše v *Zrcadle prostých duší* božím obrazem a v jakém smyslu na něj může navazovat naše interpretace mystického sjednocení.

Připomeňme krátce, co jsme řekli v úvodu o Augustinově pojetí *imago Dei*. Podle něj je pravým obrazem Boha Ježíš Kristus, zatímco člověk je pouhá *similitudo*, nápodoba. Aby se člověk Bohu připodobnil, potřebuje dar lásky a milosti, o které by se mohla opřít jeho slabá přirozenost a které mu prostředkuje Duch svatý. Jak jsme viděli, můžeme v *Zrcadle* najít některé shodné rysy. Porete lásku také chápe jako boží dar a stejně jako Augustin spojuje ji s osobou Ducha svatého. Ekvivalent Augustinova důrazu na slabost lidské přirozenosti a nutnost

²⁰⁴ Porete, s. 154, srov. i s. 137.

²⁰⁵ Porete, s. 200.

²⁰⁶ Porete, s. 154, 200, 215.

boží milosti bychom pak mohli hledat jednak v hlavním motivu znicotnění, jednak v pasivní roli, která je duši přisouzena poté, co svou vůli odevzdala.

Vraťme se však k pojmu *imago*. Řekli jsme, že v knize je slovo *yimage* přítomno pouze v první kapitole v kontextu krále Alexandra, případně je jím označena „tato kniha“, tj. *Zrcadlo prostých duší* a vyvodili jsme proto, že ani jedno z těchto užití s obrazem božím nesouvisí. Dále v knize však nacházíme jiná označení, která již mají k Augustinovi blíže. Výše jsme zmínili, že postava Lásky je v *Zrcadle* ztotožněna i s Kristem. Konkrétně se jedná o šedesátou třetí kapitolu, kde se mluví o těch, kteří nejsou povoláni do dvora tajemství, „kam jsou povoláni jiní, kteří nikdy nezapomněli na díla vaší sladké šlechtnosti, na opovržení a chudobu a nesnesitelná utrpení, jež jste pro nás vytrpěla, a nezapomenou nikdy na dary vašeho utrpení, které je jim povždy zrcadlem a vzorem.“²⁰⁷ Přidejme k této pasáži ještě následující: „Tato Duše je vtisněna do Boha a skrze sjednocení v lásce obdržela jeho pravý otisk. A stejně jako vosk přijímá formu pečeti, přijala i tato Duše otisk tohoto pravého vzoru.“²⁰⁸

Z těchto dvou úryvků můžeme vybrat tři slova, která úzce souvisí s naším pojmem. Jde o zrcadlo (*mirouer*), vzor (*exemplaire*) a otisk (*emprainture*), z nichž první dvě jsou užita k označení Lásky, kterou je v tomto případě Ježíš Kristus. Podle mého názoru nás tato označení nevedou k otázce bezrozdílné jednoty přirozeností, ale naopak nás vrací k motivu následování, který stojí v pozadí sedmistupňové cesty duše k Bohu a který spíše než s obrazem božím pracuje s Augustinovou představou *similitudo*. Metafora otisku může snad být v tomto slova smyslu sporná, kvůli jasné a přetrvávající distinkci vosku a pečetidla bych se však přikláníla k tomu, že ani v tomto případě nejde o obraz ve smyslu *imago Dei*, tedy o obraz, který by duši ztotožňoval s Kristem. Sjednocení duše s láskou

²⁰⁷ Porete, s. 172.

²⁰⁸ Porete, s. 160. „Ceste Ame est emprainte en Dieu, et a sa vraye emprainture detenue par l'union d'amour; et a la maniere que la cire prent la forme du seel, en telle maniere a ceste Ame prince l'emprainte de cest vray exemplaire.“

bych proto neinterpretovala jako bezrozdílnou jednotu podstat, ale jako jednotu v lásce, tj. jednotu vůlí. Sedmistupňová cesta k Bohu je potom cestou následování pravého vzoru a příkladu Ježíše Krista, jejíž zásadním krokem je odevzdání vůle chápané jako *imitatio Christi*, z něž pak pramení christologicky podložená *unitas spiritus*.

Závěr

Práce měla za cíl představit Markétino pojetí člověka a jeho zkušenosti s tím, jak ve svém nitru poznává a zakouší Boha a to v souvislosti s motivem obrazu božího v člověku, tj. naší schopnosti připodobnění se Bohu. Věnovali jsme se proto především nástinu Markétiny sedmistupňové cesty duše k Bohu ústící v koncept mystického sjednocení, kterou chápeme jako rozvinutí této schopnosti „být jako Bůh“. Hlavními body postupného zdokonalování duše jsou na této cestě momenty znicotnění lidské vůle a následné otevření se božímu jednání v nás. Znicotnění vůle je přitom chápáno jako završení procesu odvratu od hříchem (či dluhem) poznamenané lidské přirozenosti reprezentované v knize skrze motiv chtění či lačnění po dobrých skutečích – duše toužící po spojení s Bohem musí s tímto chtěním bojovat, tím však v sobě umenšuje místo, ve kterém může svobodně jednat Bůh. Během práce jsme pak postupně zjišťovali, že ona tzv. anihilace duše úzce souvisí s motivem *imitatio Christi*. Duše totiž odevzdává svou vůli plně do vůle Boha tak, jako se Ježíš plně odevzdal a vydal na kříži. Toto výchozí christologické stanovisko jsme pak v závěru práce podložili pojmy *miroir*, *exemplaire* a *empreinture*, tedy *zrcadlem*, *vzorem (příkladem)* a *otiskem*, které autorka používá místo slova *imago* a které mnohem spíše než naprosté sjednocení obou subjektů v závěrečné fázi cesty pojímá toto sjednocení jako následování pravého vzoru, kterým je Kristus. Markétino zacházení s těmito pojmy jsme pak vztáhli k Augustinovu vymezení *imago Dei* a *similitudo*. Posledním interpretačním krokem této práce pak bylo charakteristika lásky jako té části Boha, do které může člověk vstupovat a skrze kterou (především v osobě Ducha svatého) participuje na plnosti božské lásky v Trojici.

Seznam literatury

Prameny

Porete, Markéta. *Zrcadlo prostých duší*. Praha: Malvern, 2013. Přel. M. Žemla.

Porete, Marguerite. *Le Mirouer des simples ames*. Turnhout: Brepols, 1986. Ed. R. Guarnieri. (Corpus christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIX). Online k dispozici zde: <https://www.scribd.com/document/80578469/Marguerite-Porete-Le-Mirouer-Des-Simples-Ames>

Porete, Marguerite. *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*. Paris: Albin Michel, 1984. Přel. M. Huot de Longchamp. Online k dispozici zde: <https://www.scribd.com/doc/57127595/Le-miroir-des-ames-simples-et-aneanties#>

Dionysios Areopagita. *O mystické teologii*. In *O mystické teologii. O božských jménech*. Praha: Dybbuk, 2003. Přel. A. Černošous.

Dionysios Areopagita. *O nebeské hierarchii*. Praha: Vyšehrad, 2005. Přel. M. Koudelka, V. Hladký.

Guillaume de Lorris. *Román o růži*. Praha: Odeon, 1977. Přel. O. F. Babler.

Vzdálený slavíkův zpěv. Výbor z poezie trobadorů. Praha: SNKLU, 1963. Přel. V. Černý, G. Francl.

Literatura

Crawford, Galea. *Unhappy Choices: Factors That Contributed to the Decline and Condemnation of the Beguines*. *Vox Benedictina*. Summer 1993, roč. 10, č. 1. Canada: Peregrina Publishing Col.

Červenková, Denisa. *Gnoze a mystika u Jana od Kříže*. Článek, dosud nepublikováno.

Chrétien, Jean-Louis. *L'Espace intérieur*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2014.

Floss, Pavel. *Dionysios Areopagita.* In *Architekti křesťanského středověkého vědění.* Praha: Vyšehrad, 2004.

Hollywood, Amy M. *The Soul as Virgine Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckahrt.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995.

Huleja, Jan. *Ženská spirituální hereze na přelomu 13. a 14. století.* Diplomová práce. Obhájena 8. 9. 2010 na Pedagogické fakultě UK.

Karfíková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina.* Praha: Oikúmené, 2006.

Lambert, Malcolm. *Inkvizice a její zneužití.* In *Středověká hereze.* Praha: Argo, 2000. Přel. T. Vitek.

Marín, J. *Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls.* *Harvard Theological Review.* 2010, roč. 103, s. 89–109.

Mistr Eckhart a středověká mystika. Praha: Vyšehrad, 2009. Přel. M. Dostál, L. Karfíková, J. Sokol. Třetí vydání.

Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdenburg and Marguerite Porete. New York: Continuum, 1994. Ed. Bernard McGinn.

Orcibal, Jean. *Le «Miroir des simples âmes» et la «secte» du Libre Esprit.* *Revue de l'histoire des religions.* 1965, roč. 176, č. 1, s. 35–60. Imprimerie des Presses Universitaires de France.