

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

**DIPLOMOVÁ PRÁCE**

Bc. Kateřina Kutarňová

**Terezie od Ježíše: Hrad v nitru**

Teresa of Jesus: Interior Castle

Praha 2011

Vedoucí práce:

PhDr. Milan Lyčka

*Prohlašuji, že jsem diplomovou 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 16. 4. 2011*

**Abstrakt**

Cílem této práce je na základě komentářové literatury hledat porozumění stěžejnímu spisu Terezie od Ježíše „*Hrad v nitru*“, jednomu z vrcholných děl španělské mystiky, za pomoci teologických i fenomenologicko-hermeneutických komentářů. Ústředními tématy práce jsou náboženská a mystická zkušenost, mystická proměna a intersubjektivita. Ve snaze o nalezení porozumění „*Hradu v nitru*“ jako celku se zde nejdříve pokouším přiblížit smysl jednotlivých částí zmiňovaného textu, díky čemuž je pak umožněno lepší chápání celku textu.

„*Hrad v nitru*“ vede člověka od nepravého/mylného poznání (sebe sama, skutečnosti a Boha) k poznání pravdivému. Toto pravdivé poznání je umožněno dosažením mystického manželství mezi Bohem a člověkem, založeného na plném a vědomém prožívání jejich vzájemného, intersubjektivního vztahu. Dosažení mystické intersubjektivit je to, co umožňuje přechod od poznání skutečnosti takové, jaká se člověku jeví, k poznání skutečnosti takové, jaká je.

**Klíčová slova**

Terezie z Ávily; Hrad v nitru; Křesťanství; Náboženská zkušenost; Mystická zkušenost; Mystika; Mystická proměna; Intersubjektivita; Frohlich Mary; Lonergan Bernard; Ahlgren Gillian; Steinbock Anthony

**Abstract**

This thesis seeks to understand the most important text of Teresa of Jesus -'*Interior Castle*' which is considered one of the most important books of Spanish mysticism. This understanding should be achieved by using both theological and phenomenologico-hermeneutical commentaries. The main topics of this thesis are religious and mystical experience, mystical transformation and intersubjectivity. Motivated by the possibility of gaining the understanding of the text as a whole, I firstly try to present the meaning of particular chapters.

*The Interior Castle* leads from incorrect/false understanding (of one's self, reality and God) to the right or true one. This true understanding is made possible by reaching the mystical marriage between God and man based on full and conscious living of their mutual, intersubjective relationship. The reaching of mystical intersubjectivity provides the possibility of transgressing from knowing the reality as it appears to be to knowing the reality as it is.

**Keywords**

Teresa of Jesus; Teresa of Avila; Interior Castle; Christianity; Religious Experience; Mystical Experience; Mysticism; Mystical Transformation; Intersubjectivity; Frohlich Mary; Lonergan Bernard; Ahlgren Gillian; Steinbock Anthony

## Obsah

1.	Úvod.....	4
1.1	Exkurs: Stručný životopis Terezie od Ježíše .....	7
1.2	Exkurs: Kulturně-historický kontext Tereziina života.....	8
2.	Teoretické pozadí použitých komentářů .....	11
2.1	Anthony Steinbock .....	11
2.1.1	Problém Steinbockova textu .....	11
2.1.2	Vertikalita, druhy (náboženské) zkušenosti.....	12
2.1.3	Náboženská a mystická zkušenost .....	15
2.2	Bernard Lonergan .....	17
2.2.1	Fenomenologie subjektu .....	17
2.2.2	Prostředkování.....	23
2.2.3	Intersubjektivita u B. Lonergana.....	26
2.3	Mary Frohlich.....	29
2.3.1	Mystika a transcendence .....	30
2.3.2	Náboženské a mystické vědomí; mystická zkušenost.....	31
2.3.3	Teorie mystické proměny: shrnutí.....	34
2.4	Závěr I. ....	34
3.	Hrad v nitru: komnaty jako části celku.....	37
3.1	Lidská cesta: první až třetí komnaty.....	37
3.2	Cesta ještě lidská, ale už Boží: čtvrté komnaty .....	45
3.3	Cesta Boží: páté až sedmé komnaty .....	51
3.3.1	Páté komnaty .....	51
3.3.2	Šesté komnaty .....	57
3.3.3	Sedmé komnaty.....	67
4.	Hrad v nitru jako celek.....	71
4.1	Míra poznání.....	75
4.2	Modlitba .....	76
5.	Závěr II .....	78
6.	Seznam použité literatury .....	80

# 1. Úvod

Cílem této práce je na základě komentářové literatury hledat porozumění stěžejnímu spisu Terezie od Ježíše „*Hrad v nitru*“, který je považován za jedno z vrcholných děl španělské mystiky. Jedná se o text poměrně krátký, ale velice hutný. Terezie od Ježíše v něm podává ucelený obraz jedné z možných podob duchovního života člověka vrcholící ve sjednocení s Bohem.

*Hrad v nitru* se opírá o symbolický obraz duše jako diamantového/křišťálového hradu,<sup>1</sup> v němž je nepřeborné množství komnat. V samotném středu hradu (středu duše) sídlí Bůh, jehož světlo celý hrad (duši) proniká. Terezie ukazuje duchovní růst člověka jako postup tímto hradem, jehož cílem je onen střed. Komnaty rozřazuje do sedmi okruhů. Pro každý z těchto okruhů je typický jiný druh modlitby, (sebe)poznání a jiná intenzita vztahu k Bohu. Terezie důrazně upozorňuje na to, že si duchovní cestu do středu nelze představovat jako lineární postup, už proto, že komnaty v jednotlivých okruzích nejsou řazeny za sebou, ale jsou všude kolem člověka. Terezie také neruší individualitu, ale tvrdí, že cesta každého člověka je jedinečná. To, co představuje ona, je tedy určitá osnova možného duchovního vývoje. Také je důležité poznamenat, že cesta k Bohu v *Hradu v nitru* je zároveň cestou do nejvladnějšího jádra lidské duše. Z toho důvodu není jen cestou modlitby, ale také cestou hlubokého sebepoznání.

Komnaty lze rozdělit na dvě velké skupiny. Do první patří první tři komnaty, pro které je typická „přirozená“ modlitba, tzn. modlitba vycházející ze snah člověka. Druhou skupinu představují komnaty páté až sedmé, ve kterých člověk prožívá slovy Terezie „modlitbu nadpřirozenou“ (mystickou), tj. modlitbu vycházející z iniciativy Boží. Čtvrté komnaty jsou přechodnou fází mezi těmito dvěma skupinami. Stále ještě značná část aktivity v modlitbě spočívá na jedinci, ale zároveň se zde již objevují určité milosti dané Bohem typické až pro komnaty následující.

V Tereziině textu se objevuje několik stěžejních témat – člověk, sebepoznání, modlitba, vztah člověka s Bohem a poznání Boha. Tato témata spolu úzce souvisejí a nelze se soustředit pouze na jedno z nich. Z toho důvodu bude tato práce usilovat o interpretaci *Hradu v nitru* jako celku.

Terezie od Ježíše po sobě zanechala poměrně rozsáhlé literární dílo. Mezi nejznámější a nejdůležitější spisy patří „*Život*“, „*Cesta k dokonalosti*“ a „*Hrad v nitru*.“<sup>2</sup> Tématem

<sup>1</sup>„(...) Considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal (...)“. Teresa de Avila, *Moradas o el Castillo Interior*, I: 1,1.

<sup>2</sup>„*Libro de su Vida*“; „*Camino de Perfección*“; „*Moradas del Castillo Interior*“, též „*Moradas o el Castillo*“

prvních dvou knih je vnitřní (duchovní) život a modlitba – její druhy, projevy, stupně. Obě knihy byly po dlouhou dobu v držení inkvizice (*Život* déle než dvanáct let) a jejich nedostupnost byla podnětem k sepsání *Hradu v nitru* – který je v určitém ohledu jejich syntézou. Terezie v něm zhušťuje a částečně přepracovává „své“ učení o modlitbě (při psaní *Života* kupříkladu ještě nedosáhla vrcholného sjednocení, o kterém je řeč v sedmých komnatách). Z těchto důvodů je *Hrad v nitru* považován za dílo vrcholné.

Jako základní text používám anglický překlad od Otilia Rodrigueze a Kierana Kavanaugha ze sebraných spisů Terezie Ávilské.<sup>3</sup> Tento překlad je jeden z nejkvalitnějších a navíc s ním pracují představení interpreti. Na doplnění používám španělskou kritickou edici Tereziina díla, jejímž autorem je Tomas Álvarez.<sup>4</sup> V současnosti je Álvarezova edice považována za jednu z nejlepších, velmi ceněn je její kritický aparát. Nicméně u přímých citací Tereziina textu (a nebude jich mnoho) uvádím standardní číslování, kde římská číslice označuje komnaty, první arabská kapitolu a druhá arabská číslo oddílu (např. IV:3,1 znamená čtvrté komnaty, kapitola tři, oddíl jedna). V anglických sebraných spisech se *Hrad v nitru* nachází v druhém svazku (celkem jsou spisy rozděleny do tří svazků). Španělská edice je jednosvazková.

V češtině je v současné době k dispozici překlad Josefa Koláčka, který zde vyšel ve třech vydáních.<sup>5</sup> Tento překlad je ovšem problematický, neboť řadu míst překládá v naprosto opačném smyslu, než v jakém mluví originál. Kromě toho je na internetu dostupný jeden pracovní a neúplný překlad, který je nicméně originálu věrný a pro soukromé účely ho lze dobře použít.<sup>6</sup>

Navzdory oblíbenosti textů Terezie od Ježíše je komentářové literatury poskrovnu. Pro tuto práci jsem vybrala tři existující komentáře – dva hermeneuticko-fenomenologické a jeden teologický, stojící na hranici mezi teologií a filosofií. Důvodů je několik. Zaprvé oba filosofické komentáře jsou jediné existující filosofické komentáře k *Hradu v nitru*. Zadruhé oba tyto komentáře zahrnují také teoretickou část, která tvoří základnu pro samotnou interpretaci. První z těchto komentářů z pera Anthony Steinbocka je poněkud problematický, přesto skýtá zajímavé podněty k přemýšlení. Autorkou druhého komentáře je Mary Frohlich, která se do značné míry opírá o práci Bernarda Lonergana.

---

*Interior.*“

<sup>3</sup>TERESA OF AVILA. *The Collected Works of Teresa of Avila, Vol. 1 – 3*. Washington: Institute of Carmelite Studies, 1976 – 1980.

<sup>4</sup>*Obras completas de Santa Teresa de Jesús*. Ed. Álvarez, Tomas. Burgos: Monte Carmelo, 2002.

<sup>5</sup>TEREZIE OD JEŽÍŠE, sv. *Hrad v nitru*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003; Vimperk: Nakladatelství Tiskárny Vimperk; Kostelní Vydří: Generální delegatura Řádu karmelitánů, 1991; Řím: Velehrad - Křesťanská akademie, 1986.

<sup>6</sup>Viz [http://www.cestanahoru.org/blog/?page\\_id=51](http://www.cestanahoru.org/blog/?page_id=51) (16. 1. 2011).

Představit teoretické pozadí obou komentářů považuji za důležité, neboť bez tohoto pozadí nejsou konkrétní interpretace, použité v druhé části práce, srozumitelné (zejm. u M. Frohlich). Kromě toho ukazují, jakým způsobem je možné se k „mystickému“ textu vztahovat z hlediska filosofie, resp. hermeneutiky a fenomenologie, byť Steinbockův přístup není úplně šťastný.

Kromě dvou fenomenologických komentářů, které používám, existují ještě dva solidní, neteologické komentáře – psychologické, resp. jungiánské. Možnost interpretovat *Hrad v nitru* na základě psychologie je do značné míry legitimována tím, že samotná duchovní cesta popsaná v *Hradu v nitru* velmi úzce souvisí s duševním životem jedince a různými psychologickými pochody. Přesto tento psychologický rozměr není to nejdůležitější, na co Terezie klade důraz. Důraz klade na prohlubování života modlitby, který má vrcholit ve sjednocení s Bohem. Jinými slovy pro ni není nejpodstatnější psychologický rozměr člověka, ale jeho rozměr duchovní, tzn. oblast života jednotlivce, v níž se člověk setkává s transcendencí. Pokud se omezíme na psychologickou interpretaci, nutně podle mě dojde v lepším případě k desinterpretaci tohoto transcendentního rozměru, v horším případě k jeho úplnému pominutí. Z toho důvodu k těmto komentářům přihlížet nebudu.

V práci jsem se setkala s jedním problémem, o kterém je třeba se na tomto místě zmínit. Tento problém souvisí s „mystikou“ a „mystickým“. Terezie sama je považována za jednu z největších „mystiček“ (a to nejen křesťany). Její duchovní prožitky jsou označovány za „mystické“. Problém pro mě spočívá v tom, že vlastně nevím, co mají tyto termíny označovat - nejsou pro mě srozumitelné a vzbuzují příliš mnoho otázek, na něž nejsem s to odpovědět. Při přípravě této práce jsem se nějakou dobu pokoušela zjistit, co to „mystika“ je a čím se liší „křesťanská mystika“ od „mystiky“ jiných náboženství. Během tohoto zkoumání vyšlo najevo, že i kdybych se pokusila zjistit pouze to, co je to „křesťanská mystika“, vydalo by mé pátrání na celou monografii. Takové ambice tato práce nemá.

Dalším důvodem je to, že jsem narazila na značně odlišná pojetí „mystiky“ a podle mnohých (troufám si dokonce říci většiny z nich) vlastně Terezie mystičkou vůbec nebyla. Například se v literatuře často objevuje přesvědčení, že mystik žije odtážen od světa v jakýchsi nadoblačných výšinách a světské starosti už mu jsou cizí. Terezie nicméně na základě svých prožitků (běžně označovaných za „mystické“) začala žít velice činorodě – reformovala karmelitánský řád, věnovala se duchovní a materiální správě „svých“ klášterů stejně jako duchovnímu vedení několika laiků. Kromě toho bojovala za uznání „své“ reformy jak ze strany španělské inkvizice, tak ze strany Říma.

Posledním důvodem, který mě vede k tomu, abych se vyhýbala slovu „mystika“, resp. „mystický“ je to, že jsem nebyla schopná najít rozlišovací kritérium, jímž by bylo možné

určit, kterou zkušenost již lze označit za „mystickou“ a kterou nikoli; v jakém okamžiku se modlitba stává „mystickou“ a kdy je ještě modlitbou běžnou. Počítá se například symbolický obraz v modlitbě nebo slyšení Božího hlasu za „mystické“? Jsou *pouze* tyto jevy mystické? Kdy je prázdnota v modlitbě temnou nocí a kdy je něčím jiným?

Problém nicméně spočívá v tom, že většina komentátorů s „mystikou“ pracuje. Původně jsem chtěla v příslušných pasážích vysvětlit, jak s termínem „mystika“ ten který komentátor pracuje a co si pod ním představuje. Zde jsem nicméně narazila na jednu obtíž – nikdo z nich jej vlastně jasně nevymezuje. Všichni s „mystikou“ pracují jako s termínem, který je srozumitelný a bezproblémový. V částech, kde shrnuji jejich metodologické koncepce i konkrétní interpretaci proto slovo „mystika“ používám takovým způsobem, jakým s ním pracují oni sami s tou výhradou, že není zcela zřejmé, co tím vlastně myslí.

Pro samotnou Terezii je „mystická“ modlitba taková modlitba, která je člověku dána od Boha a nezávisí na jeho vlastní aktivitě. Její pojetí, jak ještě ukáží později, tedy zahrnuje mnohem větší šíři druhů zkušenosti, než je obvyklé. Nejčastěji se v literatuře za mystickou modlitbu vydává pouze „*unio mystica*,“ což sice je i u Terezie jeden druh mystické modlitby, leč zdaleka ne jediný.

## 1.1 Exkurs: Stručný životopis Terezie od Ježíše

Vlastní jméno Terezie od Ježíše bylo Teresa de Cepeda y Ahumada a narodila se r. 1515 ve španělské Ávile do obchodnické rodiny. Matka jí zemřela dříve, než jí bylo patnáct let (některé prameny uvádí ve třinácti, jiné ve čtrnácti). Poté ji otec umístil na výchovu do augustiniánského kláštera. Po dosažení dospělosti prošla náročným procesem rozhodování se o své životní cestě – volila mezi sňatkem a klášterem. Nakonec zvolila druhou možnost a kolem dvacátého roku života vstoupila do kláštera Vtělení v Ávile (karmelitky). Krátce po svých prvních řádových slibech velmi těžce onemocněla a léčila se v domácích podmínkách – nemoc se táhla více než dva roky a téměř Terezii připravila o život. Další tři roky byla částečně ochrnutá. Pro její duchovní život představovala vleklá a těžká choroba zásadní formativní období. Některé výzkumy ukazují na možnost, že trpěla těžkou formou tuberkulózy, která postihuje nervový systém.<sup>7</sup> Tato nemoc ji trvale poškodila zdraví a Terezie měla až do konce svého života vážné problémy s trávením a trpěla těžkými migrénami. Po hluboké vnitřní konverzi se cele oddala duchovnímu životu. Ve světle tohoto obrácení přes mnohé problémy reformovala karmelitánský řád. Tato reforma spočívala v podstatně

<sup>7</sup>VARELA, Avelino Senra. La Enfermedad de Santa Teresa de Jesús. In *Revista de Espiritualidad* 41 (1982), s. 601nn. (cit. in: FROHLICH, Mary. *The Intersubjectivity of the Mystic: A Study of Teresa of Avila's Interior Castle*. Atlanta, Georgia: Scholar Press; The American Academy of Religion. 1993, s. 160).



přísnějším způsobu života. Sama založila šestnáct ženských klášterů a podílela se na založení dvou klášterů mužských. Kvůli svému literárnímu dílu (a svým „mystickým“ zkušenostem) byla opakovaně vyslýchána inkvizicí a na dva roky dokonce dostala uloženo domácí vězení v jednom ze svých klášterů.<sup>8</sup>

Během prvních dvaceti let své klášterní „kariéry“ žádné zvláštní duchovní zážitky neměla. Na dva roky se dokonce přestala modlit. Po obrácení až do své smrti v r. 1582 stále rostla v hlubším poznání Krista a v hlubším prožívání víry stejně jako modlitby. Velice rychle dosáhla nejrůznějších „mystických“ darů. Její duchovní cesta dosáhla svého vrcholu v r. 1572, kdy prožila „mystickou svatbu.“ Čtyřicet let po své smrti byla prohlášena za svatou (r. 1622) a r. 1970 byla jako první žena prohlášena za učitelku církve.<sup>9</sup>

## 1.2 Exkurs: Kulturně-historický kontext Tereziina života

Terezie žila a působila v tzv. „zlatém období“ španělských dějin za vlády katolických monarchů Ferdinanda a Isabelly, kterým se podařilo alespoň na povrchu nábožensky sjednotit Španělsko. Následující monarcha Karel I. ke konci své vlády zaujal nacionalisticky laděnou a izolacionistickou politiku, jež se stupňovala ještě za vlády jeho nástupce Filipa II. Španělsko tou dobou nicméně zažívalo ohromný rozmach ve svých zámořských koloniích, na domácí půdě potom rozmach jak ekonomický, tak intelektuální, kulturní a duchovní.<sup>10</sup>

Stinnou stranou „zlatého věku“ byl velmi silný, celospolečenský důraz kladený na urozenost, čest a „čistotu“ rodové linie. To pro celou Tereziinu rodinu představovalo neustálý zdroj strachu o ztrátu společenského postavení, prestiže a cti, neboť měla židovské kořeny. Její dědeček byl donucen ke konverzi ke katolicismu a později usmrcen na základě obvinění, že se jednalo pouze o (v té době poměrně častou) formální konverzi.<sup>11</sup> Za Tereziina života židovské kořeny znamenaly prakticky vyloučení ze společenského života a ztrátu všeho. Rodina byla v zatajování této skutečnosti úspěšná. Nicméně tato rodinná frustrace se na Terezii „podepsala.“ Terezie opakovaně zdůrazňovala, že je pro ni přednější ctnost než původ. Pro nás to nemusí znít nijak zvláštně, ale v Tereziiných podmínkách byl její přístup neslýchaný, ba dokonce snad i nemyslitelný.<sup>12</sup>

Další stinnou stranou španělského „zlatého věku“ bylo působení inkvizice. Za vlády

<sup>8</sup>Vybrala si první klášter, který založila – klášter sv. Josefa v Ávile.

<sup>9</sup>Zpracováno podle FROHLICH, Op. cit., s- 159nn.; AHLGREN, Gillian T. W. *Entering Teresa of Avila's Interior Castle: A Reader's Companion*. Manwah, N.J.: Paulist Press, 2005, s. 1nn.;

<http://www.karmel.at/eng/teresa.htm> (17. 12. 2010); <http://www.newadvent.org/cathen/14515b.htm> (17. 12. 2010).

<sup>10</sup>FROHLICH, op. cit., s. 162.

<sup>11</sup>AHLGREN, op. cit., s. 2n.

<sup>12</sup>FROHLICH, op. cit., s. 162nn.

Karla I. došlo k ohromnému otevření se humanismu a humanistické filosofii. V návaznosti na toto dění se po celém Španělsku začala objevovat nejrůznější reformní hnutí – zejm. reformní hnutí zabývající se duchovním životem. Během vlády jeho následovníka ovšem došlo na politické i teologické půdě k naprostému obratu. Jak humanistické, tak jakékoli jiné „antischolastické“ proudy upadly v nemilost. Motivem bylo podpořit neochvějně pilíře církve. Za tímto účelem byla od r. 1478 v činnosti inkvizice. Ta se v první řadě soustředila na odhalení falešných konvertitů z řad židů („*marranos*“) a muslimů („*moriscos*“). Později se zaměřovala proti protestantům. Jejím působení neunikli ani tzv. „iluministé“.<sup>13</sup>

Nás zajímá zejm. poslední jmenovaná skupina. „Iluministé“ (*alumbrados*) byl zastřešující pojem pro nejrůznější skupiny snažící se o reformu nebo prohloubení duchovního života a modlitby.<sup>14</sup> Jednou z výrazných postav tohoto proudu byl Jan z Ávily, jehož reformní snahy směřovaly k duchovní kultivaci zanícených a vzdělaných světských kněží.<sup>15</sup>

Na jeho reformní snahy úzce navazuje i Terezie. Základním parametrem pro přijetí do jejího reformovaného kláštera je duchovní vhodnost kandidáta, nikoli jeho/její věno. Kromě těchto reformních snah Jana z Ávily mělo na Terezii ohromný vliv i samotné hnutí „*alumbrados*.“ To se objevilo poprvé na počátku 16. stol. a bylo v jistém smyslu dědicem hnutí „*devotio moderna*,“<sup>16</sup> jež sílilo ve století čtrnáctém. *Alumbrados* kladli silný důraz na vnitřní modlitbu a prožitek sjednocení s Bohem. Toto hnutí se dělilo na více škol, z nichž některé byly poměrně záhy zavrženy. Pro nás má největší význam škola tzv. „*recogidos*“ (rozjímající). Jejich duchovní praxe se opírala zejm. o namáhavé rozjímání, které spočívalo v zřeknutí se smyslových předmětů, fantasijských představ a představ, které vytváří intelekt. Cílem takového způsobu rozjímání bylo dosažení modlitby ticha, v níž je duše ve stavu absolutní nečinnosti a prázdnoty (v takovém stavu očekává aktivitu Boží). Známý františkánský duchovní spisovatel František z Osuny dokázal této škole vydobýt pozici alespoň částečného respektu. Přesto i jeho hlavní dílo („*Tercera parte de libro llamada Abecedario spiritual*“) bylo r. 1559 umístěno na Index a Terezie tak přišla o jednu ze svých

<sup>13</sup>Ibid., s. 164n; *Concise Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2005 (heslo: Inquisition; marranos; moriscos).

<sup>14</sup>Jedním plodem těchto reformačních tendencí bylo např. založení Jezuitů. Jezuité ovšem nebyli počítáni mezi iluministy. FROHLICH, op. cit., s. 165.

<sup>15</sup>Tj. kněží, kteří nebyli členy žádného řádu ani řeholního společenství. Dnešní obdoba – diecézní kněz. V této době bylo bohužel kněžství často otázkou společenské prestiže, bohatství a majetku, nikoli apoštolského zápalu.

<sup>16</sup>*Devotio moderna* bylo náboženské hnutí fungující od 14. do 16. stol. po Kr. Důraz kladlo na vnitřní život a meditaci, nikoli na vnější obřady. Snižovalo význam vysoce spekulativní spirituality, která sílila zejm. ve stol. 13. a 14. Své kořeny má v Holandsku, ale rozšířilo se i do Německa, severní Francie, Španělska a pravděpodobně také do Itálie. Nejznámějším literárním plodem tohoto hnutí je „*Imitatio Christi*.“ Autorem spisu je Tomáš Kempenský. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/160366/devotio-moderna> (22. 3. 2010).

oblíbených knih.<sup>17</sup>

Terezie od Ježíše byla jedinou ženou, která v 16. stol. ve Španělsku uspěla v kanonizačním procesu, přestože inkvizice s ní začala proces pětikrát kvůli podezření z hereze a kvůli jejímu náboženskému chování. G. Ahlgren je přesvědčena, že její kanonizační proces byl úspěšný ze tří důvodů. Jednak měla podporu španělské koruny a několika urozených lidí, jednak ji její vlivní stoupenci dokázali prezentovat jako ženu zosobňující ženské ctnosti a zároveň jako ženu, která dokázala překonat tzv. „neblahé rysy ženské přirozenosti“ (morální slabost a inklinace ke zlému) a stala se tak „zmužilou“<sup>18</sup> a nakonec proto, že katolická církev potvrdila její „mystickou cestu“ jako důležitou součást protireformační katolické identity.<sup>19</sup>

Klíčem k Tereziině úspěchu jednak v kanonizačním procesu, ale také k tomu, že se stala úspěšnou autorkou duchovní literatury, byl způsob, jakým dokázala demonstrovat svou poslušnost. Ve svém literárním díle dokázala skloubit poslušnost vůči svým zpovědníkům, teologům a představitelům institucionální církve s poslušností Bohu. Poslušností Bohu vlastně zdůvodňovala svoje duchovní spisy stejně jako reformní aktivity a zakládání klášterů (tradičně spadaly do kompetence mužů). Kromě toho jí také poslušnost Bohu poskytovala větší svobodu v církvi. G. Ahlgren se domnívá, že Tereziina pokora byla literární strategií, která jí umožnila ukazovat, že pro církev nepředstavuje nebezpečí.<sup>20</sup> A. Weber je dokonce přesvědčena, že všechna její prohlášení o vlastní bezcennosti, neschopnosti, nehodnosti a nevědomosti jsou jen druhem ironie.<sup>21</sup> Toto tvrzení se mi nicméně zdá přehnané. Stejný druh pokorné rétoriky se totiž objevuje i v Tereziiných básních, které primárně nebyly určeny širší čtenářské obci a nebylo nutné je psát navenek přesvědčivým, leč neautentickým jazykem. V každém případě bylo důležité, aby tato Tereziina rétorika (ať už upřímná nebo ironická) působila na její okolí (a hlavně inkvizici) naprosto věrohodným dojmem. Jedině tak mohla uchránit sebe i svou reformu od podezření nebo přímo nařčení z iluminismu.<sup>22</sup>

<sup>17</sup>FROHLICH, op. cit., s. 165n. AHLGREN, *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 5.

<sup>18</sup>Jedná se o historicky podmíněný pohled na ženu a muže. Ženy byly tou dobou považovány za duševně slabé, neschopné samostatného myšlení, náchylné k upadání do hříchu aj. Stát se zmužilou tedy znamenalo „překonat vlastní ženskou přirozenost“ a připodobnit se muži. O tomto i svízelné situaci žen (usilujících o svatost) viz AHLGREN, Gillian. *Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth Century Spain*. In *Church History, Vol. 64, No. 3. Sep.*, 1995, s. 373-388.

<sup>19</sup>Ibid., s. 380.

<sup>20</sup>Ibid., s. 383n.

<sup>21</sup>WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, s. 159 (cit.in: AHLGREN, *Negotiating Sanctity*, s. 384).

<sup>22</sup>AHLGREN, *Negotiating Sanctity*, s. 384.

## 2. Teoretické pozadí použitých komentářů

### 2.1 Anthony Steinbock

Anthony Steinbock se ve své knize „*Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*“<sup>23</sup> snaží ukázat, že je legitimní vztahovat se k náboženské, resp. mystické zkušenosti pomocí fenomenologie a hermeneutiky. Na základě předpokladu, že mystická zkušenost je nejen jednou z možných podob náboženské zkušenosti, ale že je dokonce jakousi kvintesencí této zkušenosti, se snaží najít její charakteristické rysy. Svou pozornost při tom soustředí pouze na abrahámovská náboženství – rozhodně se odmítá pouštět do generalizace mystiky napříč (všemi) náboženstvími. Jako zástupce křesťanské mystiky si volí Terezii, zástupcem judaismu je Rabi Dov Baer a zástupcem islámu Rúzbihán Baqlí. Zkušenosti těchto tří mystiků staví víceméně naroveň, byť mezi nimi vidí jisté rozdíly. Tyto rozdíly mu ovšem nebrání v tom, aby na jejich základě vytvořil jakousi strukturu mystické, resp. náboženské zkušenosti. Do vztahu k náboženské zkušenosti jako autentickému prožívání víry staví idolatrii.

Pro tuto práci jsou nicméně důležité pouze teoretické kapitoly a kapitoly týkající se jednak mystické modlitby a náboženské zkušenosti a jednak interpretace *Hradu v nitru*. Jako témata vzhledem k danému tématu práce nepodstatná zcela pomíjím kapitoly o zbylých dvou mysticích a pozornost nevěnuji ani otázce idolatrie. Zdá se sice, že toto téma je pro A. Steinbocka osobně důležité, nicméně s hlavním tématem jakož ani s mojí prací nijak úzce nesouvisí a není proto důvodu se mu věnovat.

#### 2.1.1 Problém Steinbockova textu

Zásadní problém Steinbockovy teorie vidím v nevyjasněném používání termínů „posvátno“, „Posvátno“ a „Bůh“. Na mnoha místech se zdá, že používá „Posvátno“ jako přímý ekvivalent k „Bůh“. Bohužel sám opět nikde neuvádí, podle jakého kritéria se v dané větě rozhoduje pro použití toho kterého pojmu. Domnívám se, že při práci s textem je možné takové kritérium najít.

Zdá se, že „posvátno“ používá ve smyslu Ottova posvátna v naprosto obecných tvrzeních.<sup>24</sup> Termín „Bůh“ potom používá, mluví-li o trojjediném Bohu křesťanství. „Posvátno“ s velkým P se zdá být trochu problematickým pojmem a naneštěstí

<sup>23</sup>STEINBOCK, Anthony. *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

<sup>24</sup>Např. v Ottově definici náboženské zkušenosti jako zkušenosti bytí před absolutní mocí. OTTO, Rudolf. *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad, 1998.

je v Steinbockově textu zastoupeno nejhojněji. Myslím si, že ho používá pro obecná tvrzení týkající se právě abrahámovských náboženství. Steinbock se takto zřejmě snaží vyhnout tvrzení, že pro všechna tři náboženství existuje jeden a tentýž Bůh. Zároveň ho ale jeho předpoklad, že všechna tři náboženství vyrůstají z jednoho základu, a proto jsou náboženské zkušenosti s nimi svázané porovnatelné, nutí k tomu, aby hledal jeden zastřešující pojem, kterým by označil transcendenci vykazující osobní charakter. Tímto zastřešujícím pojmem je pro něj právě „Posvátno.“ Dlužno také zmínit, že tento pojem přísně vztahuje pouze na nejvyšší božskou bytost právě v křesťanství, judaismu a islámu. Když tedy tvrdí, že „Posvátno“ má osobní charakter, omezuje toto tvrzení na tato tři náboženství, proto podle mě nelze uvažovat o tom, že by řekněme v kršnaismu také mluvil o „Posvátnu.“ Použití pojmu „Posvátno“ je u něj tedy na jedné straně limitováno osobním charakterem transcendentní bytosti a na straně druhé tradicemi abrahámovských náboženství.

### 2.1.2 Vertikalita, druhy (náboženské) zkušenosti

Náboženské (mystické) zkušenosti *Hradu v nitru* se nám dávají skrze text, proto je podle Steinbocka třeba propojovat přístup fenomenologický (soustředí se na zkušenost jako takovou) a přístup hermeneutický (pomáhá porozumět textu, který o zkušenosti vypovídá). Problém se zkoumáním mystické zkušenosti může být spatřován v tom, že tyto zkušenosti jsou nám přístupné pouze skrze text psaný v ich-formě, jehož předmětem je bezprostřední, osobní zkušenost mystika. Steinbock je nicméně přesvědčen, že ani jedno zkoumání náboženské, resp. mystické, zkušenosti nebrání – mystik podle něj neklade důraz na vlastní individualitu, ale na žitou zkušenost vertikální danosti posvátna, které je věren více, než sám sobě.<sup>25</sup>

Zadruhé uvádí, že naše vlastní bezprostřední zkušenost (*first hand experience*) nevyžaduje o nic méně zkoumání, než bezprostřední zkušenost druhého člověka, neboť i mé vlastní popisy mé vlastní zkušenosti vyžadují jistý odstup od prožité zkušenosti a její reflexi. V tomto smyslu se mohou doplňovat s reflexemi druhých lidí týkajících se mé vlastní zkušenosti.<sup>26</sup>

Jedním ze základních pojmů, se kterými Steinbock pracuje v celé knize a při samotné interpretaci, je pojem „vertikalita“. To je podle něj sféra zkušenosti a důkazu, která přesahuje jejich běžný význam.<sup>27</sup> Steinbock se snaží říci, že lidský život probíhá ve dvou navzájem propojených rovinách. Jednu nazývá rovinou horizontální a druhou rovinou vertikální. Horizontální rozměr života představuje žitá každodennost. Vertikální rozměr života se dotýká

<sup>25</sup>STEINBOCK, op. cit., s. 32n.

<sup>26</sup>Ibid., s. 33n.

<sup>27</sup>Ibid., s. 1.

transcendence a dodává lidskému životu hloubku. Pokud člověk svůj život redukuje pouze na horizontální rozměr, jaksi se zplošťuje, z povrchňuje a více či méně ztrácí něco z vlastní lidskosti. Horizontální rozměr života zahrnuje každodenní zkušenost. Vertikální rozměr života naopak pokrývá zkušenost ne-obvyklou, tj. zkušenost, která má jiný charakter než naše běžná zkušenost.<sup>28</sup>

Zkušenosti lze podle stejného schématu rozdělit na dvě základní kategorie – na zkušenosti pojící se se sférou horizontality a zkušenosti pojící se se sférou vertikality. To, co se nám dává a co zakoušíme ve sféře horizontality, nazývá Steinbock „*zředmětněním*“.<sup>29</sup> To, co se dává ve sféře vertikality, nazývá buď *epifanií*, *zjevením* nebo *manifestací*, v závislosti na tom, s jakým druhem zkušenosti se pojí.<sup>30</sup>

*Zředmětnění* (spjaté s horizontalitou) se podle něj týká smyslových a rozumových předmětů<sup>31</sup> a jedinci zprostředkovává svět kolem něj. *Zředmětnění* je druh danosti podmíněný subjektivitou jedince, ale není jednostranně spjat se subjektivním záměrem. Steinbock na tomto místě tvrdí velice zvláštní věc, a sice, že naše vnímání toho, co se nám dává, je sice částečně podmíněno naší subjektivitou, ale zároveň je to podmíněno tím, co se nám dává. Jinými slovy, to, co vnímáme, *chce*, abychom to vnímali. Doslova Steinbock píše: „Aby něco mohlo vejít do života jako prominentní,<sup>32</sup> musí to být citově významuplné a musí to vyvinout afektivní nátlak na vnímajícího, ať už to do života vejde jako explicitní téma nebo ne.“<sup>33</sup>

Problém, který se s tímto typem danosti pojí, spatřuje Steinbock v tom, že se ve filosofii *zředmětnění* chápe jako jediný způsob danosti. To podle něj následně vede k tomu, že zvířata, lidé a Bůh jsou popisováni tak, jako by patřili ke stejnému druhu intence a naplnění jako objekty vnímání a intelektuální objekty. Z druhé strany Steinbock upozorňuje na to, že existují „věci“, které nejsou přístupné vnímání nebo myšlení (člověk jako „Druhý“/„Ty“). V případě, že by byly posuzovány jako *zředmětnění*, vedlo by to k tomu, že jejich popis by byl umožněn pouze způsobem *via negativa*, tj. jako nevnímátné, nepřístupné, nezakusitelné, a tím by se dostaly na hranici danosti fenoménu.<sup>34</sup>

Danost spjatou s vertikality Steinbock rozděluje na tři různé typy. Prvním z nich

<sup>28</sup>Srv. *ibid.*, s. 1n; 6nn.

<sup>29</sup>„*Presentation*“.

<sup>30</sup>STEINBOCK, *op. cit.*, s. 5.

<sup>31</sup>Rozumový předmět je předmět, který je nemateriální, ale poznatelný rozumem. Např. matematický vzorec.

<sup>32</sup>„Bezprostředně vnímátné“.

<sup>33</sup>„The objects themselves call us to an encounter; they function as allures and affectively motivate my turning toward them so that they can be ushered into appearance in an explicit way. In fact, in order for something to come into being as prominent, it must be affectively significant and exercise an affective pull on the perceiver or thinker, whether or not it actually comes into being as an explicit theme.“ *Ibid.*, s. 8.

<sup>34</sup>*Ibid.*, s. 9nn.

je *epifanie*. Tím označuje druh danosti, který kvalifikuje zkušenost jako náboženskou. Druhý typ označuje jako *zjevení*. Jedná se o typ zkušenosti, který kvalifikuje zkušenost jako morální. Podle něj je to způsob, jakým se člověku vyjevuje druhý člověk. Třetí typ danosti označuje za *manifestaci*. Ta podle něj zahrnuje způsoby, jimiž se produkty kultury dávají jako „vyjevující posvátné“. Na objasnění uvádí příklad ikony. Ta je sice z jistého úhlu pohledu kulturním výtvozem (v tomto smyslu by byla zpředmětněním), z jiného úhlu pohledu je ovšem předmětem, který vyjevuje posvátno (v tomto smyslu je manifestací).<sup>35</sup>

Steinbockův text týkající se druhů danosti je sám o sobě poněkud nesrozumitelný a Steinbock v dalším textu nijak podané informace nerozšiřuje. V příslušných pasážích se střetáme s jedním problémem, na který jsem upozornila již v úvodu ke Steinbockovi. Jde o to, že Steinbock nikde zcela jasně nevymezuje, co to jsou smyslové a rozumové objekty – neuvádí žádný příklad.

Kromě toho je také matoucí jeho rozlišování druhů danosti. Je třeba druhý člověk vždy zjevením nebo může být i zpředmětněním? Stejně tak neuvádí příklad toho, co je zjevení a co to znamená, že kvalifikuje zkušenost jako morální. Co si představuje pod pojmem „morální“? Stejný problém je i s epifanií. Na rozdíl od manifestace k epifanii nepodává bližší informace a neuvádí žádný příklad.

Jsem přesvědčena, že jeho rozlišení druhů zkušenosti lze porozumět pouze skrze filosofii dialogu Martina Bubera tak, jak ji podává v „Já a Ty“<sup>36</sup> (tuto možnost naznačuje Steinbock v textu v části týkající se zpředmětnění, viz pozn. 53). Steinbock totiž Buberovo rozlišení na existenci v „já-ono“ označuje za horizontalitu a existenci v „já-Ty“ za vertikální. V tomto smyslu lze podle mě chápat i zpředmětnění (horizontalita, „já-ono“) jako druh zakoušení okolí, při němž člověk nijak neodhlíží od vlastní individuality a k zakoušenému přistupuje jako k předmětu, jež lze nějakým způsobem vlastnit. Epifanii, zjevení i manifestaci lze pak podle stejného klíče označit za druh zkušenosti příslušející ke způsobu existence v „já-Ty“. Budeme-li se držet původní Steinbockovy terminologie, lze mluvit o tom, že člověk v tomto typu zkušeností přistupuje k tomu, co se mu dává s jistým odstupem od vlastní subjektivity. Tímto odstupem tedy otvírá prostor pro to, aby mu to, co se mu dává, vyjevilo větší část vlastní podstaty. V tomto rozměru nepřistupuje člověk k tomu, co se mu dává jako k něčemu, co lze vlastnit (Buber), ale jako k něčemu, co stojí vůči člověku jako jeho rovnocenný partner.

Podle tohoto rozlišení by bylo možné Steinbockovu textu rozumět v tom smyslu, že cokoli, co se člověku ve zkušenosti dává (věci, lidé, zvířata, Bůh), může člověk zakoušet buď výhradně na horizontální rovině („já-ono“) a v tomto případě se mu to, co se mu dává, stává

<sup>35</sup>Ibid., s. 15n.

<sup>36</sup>BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005.

předmětem (zpředmětnění), nebo může totéž vnímat na rovině vertikální („já-Ty“). V tom případě lze mluvit o tom, že to, co se mu dává, je buď epifanií (posvátno, Bůh) nebo zjevením (druhý člověk), popř. manifestací (věc). Všechny tyto tři druhy danosti mají společné to, že jedinci vyjevují transcendentální rozměr toho, co se dává. K Bohu, který se člověku dává, lze přistupovat jako k předmětu nebo jako k partneru. V prvním případě si člověk namísto Boha dosazuje vlastní představu Boha, v druhém případě od této vlastní představy upouští a dává tak Bohu prostor k tomu, aby mu sám něco z vlastní skutečné podstaty vyjevil (může to být v příkrém rozporu s vlastní představou Boha). Člověka také mohu vnímat pouze jako věc, prostředek k dosažení vlastních cílů, jako něco, s čím mohu manipulovat po způsobu věci. V tom případě je pro mě pouze zpředmětněním. Nebo mohu ustoupit od vlastní představy o tom, kým druhý člověk je a kým by měl být a co by měl činit, a mohu mu ponechat prostor pro sebevyjádření, sebesdělení. V tomto případě je člověk zjevením. Co se věci týče, situace je podobná. Jakákoli věc pro mě může být buď pouhou věcí k užívání bez jakéhokoli hlubšího rozměru, pak je zpředmětněním, nebo mi tatáž věc může vyjevit posvátno, a pak je manifestací (př. ikony).

### 2.1.3 Náboženská a mystická zkušenost

Základní náboženskou zkušeností člověka je podle Steinbocka zkušenost závislosti a zkušenost stvořenosti,<sup>37</sup> kterým předchází zkušenost vlastní nedostatečnosti. Tu zakouší jedinec tváří v tvář transcendentní bytosti. Tyto zkušenosti jsou podle Steinbocka odpovědí na sebedarování absolutního druhu, tj. sebedarování posvátna (zdroje života, Ducha, Všemohoucího). Tím, že člověk zakouší sebe sama jako stvoření a jako stvoření závislé na transcendenci, zakouší sebe sama podle Steinbocka také jako část stvořeného celku.<sup>38</sup>

Steinbock je přesvědčen, že náboženská zkušenost má vlastní strukturu, integritu, styl, řád, zákonitou pravidelnost, určitou normativnost a jistý druh danosti. Podle něj ji lze chápat jako zkušenost života v přítomnosti posvátna.<sup>39</sup>

Zvláštním typem náboženské zkušenosti je zkušenost mystická. Ta není charakterizována pouze jako život v přítomnosti posvátna, ale navíc je pro ni podle Steinbocka typická jistá důvěrnost a intimita ve vztahu člověka k posvátnu. Může se vyznačovat nějakým druhem sjednocení, ale ne nutně. Mystická zkušenost podle něj redefinuje důkazy poskytnuté v náboženské sféře tím, že žije bezprostřední pohyb vztahu mezi osobou a osobou. Tím jednak podle Steinbocka vyjasňuje pojem „náboženská zkušenost“ a jednak je díky ní možné

<sup>37</sup>Steinbock *neuvádí* odkaz na Schleiermachera.

<sup>38</sup>STEINBOCK, op. cit., s. 21n.

<sup>39</sup>Ibid., s. 22n.



nalézt strukturu epifanie. Osobu mystika je potom možné podle něj chápat jako důkaz vertikálního druhu danosti. Nakonec upozorňuje na jednu důležitou věc, a sice že ne každá náboženská zkušenost je zkušeností mystickou, ale že každá mystická zkušenost je zkušeností náboženskou.<sup>40</sup>

Na závěr Steinbock upozorňuje na diskrepanci mezi moderním pojetím zkušenosti a mezi pojetím zkušenosti, jaké nalézáme u mystiků. V prvním případě je za výchozí bod zkušenosti považováno vlastní já zakoušejícího, které je sebe-zakládající. V případě náboženské zkušenosti moderní přístup předpokládá, že člověk se původně nachází mimo Boží přítomnost a teprve postupně do ní vstupuje. Pro mystika je naopak výchozím bodem zkušenosti Posvátno, proto nelze podle Steinbocka mluvit o čistě osobní zkušenosti, ale vždy pouze o zkušenosti interpersonální. To vede v první řadě k tomu, že člověk vždy žije v přítomnosti Boží, v přítomnosti Posvátna. Nicméně v závislosti na jedincově životní situaci (v případě Terezie navíc v závislosti na stupni modlitby) se velmi liší způsob, jakým člověk v přítomnosti Posvátna existuje a stejně tak se liší i způsoby, jimiž se Posvátno člověku dává. Steinbock je přesvědčen, že veškeré zkušenosti přítomnosti Posvátna (přítomnosti Boží) patří mezi zkušenosti vertikální, byť ne ve všech případech se musí jednat o zkušenosti sjednocení.<sup>41</sup>

Podle Steinbocka je zakládajícím momentem individuality interpersonální vztah člověka s Bohem, a proto je podle něj základním druhem lidské zkušenosti zkušenost náboženská. Snaha vidět jako zakládající moment individuality já jedince je podle Steinbocka odklonem od ontologicky předcházející události interpersonality.<sup>42</sup>

Vůči Steinbockovu pojetí náboženské, resp. mystické zkušenosti mám několik výhrad. První problém vidím v tom, že při snaze uchopit „náboženskou zkušenost“ vychází výhradně z Tereziina textu a její tvrzení vztahuje na náboženskou zkušenost obecně. S tím souvisí i druhý problém. Vlastnosti, kterými podle něj musí náboženská zkušenost oplývat, aby ji bylo lze považovat průkazně za zkušenost náboženskou, jsou v samotném Tereziině textu spojeny pouze s jedním druhem modlitby (s jedním druhem náboženské zkušenosti). Terezie sama tyto charakteristiky nevztahuje na všechny druhy modlitby. V případě, že by se Steinbock vlastní teze držel doslovně, významně by se mu zúžilo pole toho, co lze považovat za průkazně náboženskou zkušenost, v důsledku čehož by bylo nutné říci, že větší část zkušeností, kterou Terezie popisuje, není zkušenostmi náboženskými.

Dále je na tomtéž zevšeobecnění problematické, že Steinbock sám neposkytuje žádný

<sup>40</sup>Ibid., s. 21nn.

<sup>41</sup>Ibid., s. 143nn.

<sup>42</sup>Ibid., s. 142nn.

pádný argument, kterým by zdůvodnil, proč by mělo být možné aplikovat Tereziiny charakteristiky na libovolnou náboženskou zkušenost (zkušenost p/Posvátna) v jakékoli z abrahámovských náboženských tradic a z jeho textu ani není možné nic takového vyextrahovat.

Problematické se mi také zdá Steinbockovo tvrzení, že náboženská zkušenost je průkazná sama ze sebe, pokud vykazuje všechny jím zmiňované vlastnosti. V tomto bodě znovu narážím na Steinbockovo vágní používání pojmů „Bůh“, „posvátno“ a „Posvátno“. Jeho teze by myslím byla udržitelná, pokud by tvrdil, že pravá náboženská zkušenost, která vykazuje ony vlastnosti, je dána posvátnem (tj. jakýmkoli druhem transcendence). V tomto případě by ale opět bylo nelegitimní používat Tereziin text způsobem, jakým to Steinbock činí. Terezii tyto vlastnosti pomáhají rozlišit modlitbu (zkušenost) danou Bohem a modlitbu (zkušenost), která je dána ďáblem nebo pochází z imaginace. Steinbock se v příslušných pasážích nicméně o posvátnu nezmiňuje ani jednou. Volně zde střídá „Bůh“ a „Posvátno“, tj. používá dané pojmy k témuž, jako Terezie, totiž k rozlišení pravé náboženské zkušenosti dané od Posvátna (osobního Boha jakékoli z abrahámovských tradic), od zkušenosti, která Posvátnem dána není.

## 2.2 Bernard Lonergan

Tato práce se primárně nesoustředí na rozbor Lonerganovy filosofie, ale na interpretaci *Hradu v nitru*. Vzhledem k tomu je pro mě podstatné, jakým způsobem Lonerganovu filosofii chápe M. Frohlich a jakým způsobem s ní sama pracuje. Z toho důvodu jsem se rozhodla při představování Lonerganovy filosofie používat jako základní text obsáhlý rozbor, který podává samotná M. Frohlich. To znamená, že v textu práce na samotného Lonergana odkazuji pouze, pokud pracuji s přímými citacemi z jeho díla. V opačném případě odkazuji na text M. Frohlich.

### 2.2.1 Fenomenologie subjektu

Člověk se může buď vztahovat k druhému člověku jako ke svému objektu (Lonergan v tomto případě druhého označuje za objekt jako objekt – tedy za někoho odlišného od sebe sama) nebo se může vztahovat sám k sobě. V tomto případě je podle Lonergana nezbytné rozlišit dva typy vztahu – pojmenovává je jako subjekt jako objekt a subjekt jako subjekt. Subjekt jako objekt je subjekt, který se k sobě samému vztahuje na základě vědomé sebereflexe, jejímž nutným předpokladem je podle Lonergana to, že subjekt vůči sobě a vlastnímu (vnitřnímu) životu zaujme jistý odstup a pomocí celé škály rozumových operací

uchopuje/poznává sám sebe. Kromě této reflektované subjektivity ještě podle něj existuje subjektivita nereflektovaná – být si prostě vědom sám sebe jako někoho nadaného vědomím. V tomto případě mluví Lonergan o subjektu jako subjektu. Uvědomění si toho, že jsem vědomý, je podle Lonergana implicitním vědomím. Subjekt jako subjekt nadaný implicitním vědomím je podle něj nutným předpokladem jakéhokoli intencionálního aktu.<sup>43</sup>

Kromě otázky subjektu jsou pro tuto práci důležité další tři termíny, a sice základ, zakládající akt a horizont. Základ určuje horizont života daného jedince – determinuje jedincův světobzor, pohled na svět, způsob, jakým se jedinec ve světě orientuje. Horizont je tím, v čem se jedinec rozhodl nacházet pravdu. Toto rozhodnutí podle Lonergana musí učinit každý člověk, byť mnoho lidí tak činí zcela nevědomě.<sup>44</sup>

Toto rozhodnutí je *zakládajícím aktem*, tedy aktem, který determinuje bytí jednotlivce i jeho pohled na svět. Plně vědomé rozhodnutí o vlastním horizontu (tj. plně vědomý zakládající akt) je podle Lonergana dosti vzácným jevem, neboť předpokládá, že je jedinec schopen rozřadit nejrůznější specifické obsahy a aktivity vědomí a následně nahlédnout za ně k tomu, co je jejich základem. Toto plně vědomé rozhodnutí nazývá Lonergan konverzí. Konverze je v jeho pojetí vertikální úkon svobody, v němž člověk činí krok od menší k větší autenticitě. Větší autenticita podle něj, domnívám se, znamená, že člověk vědomě reflektuje větší část svého vlastního vědomí, jeho obsahů, způsobů, jakým funguje, a také vědomě reflektuje základ vlastního bytí a zakládající akt. Tím, že to vše činí vědomě, vlastně mnohem lépe poznává sám sebe (můžeme hovořit o sebepoznání subjektu).<sup>45</sup>

Plně vědomý zakládající akt je konverze. Ta je souhlasem s imanentním a účinným souborem norem, které vedou a rozvíjejí dynamismus lidského ducha. Podle Lonergana je možné tento akt považovat za akt na jedné straně plně subjektivní a na straně druhé plně objektivní. Plně subjektivní je proto, že je plně ukotven v existenciálním aktu (rozhodnutí) svobodného subjektu. Plně objektivní je v tom smyslu, že normy, s nimiž se subjekt rozhodne souhlasit a jimiž se rozhodne řídit, tento subjekt překračují.<sup>46</sup>

O subjektu lze také podle Lonergana vypovídat jako o subjektu sebe-transcendujícím. Toto pojetí je úzce propojeno s otázkou po poznání subjektu. Podle něj nutnou podmínkou jakéhokoli poznání a zkušenosti je subjekt jako subjekt. Pokud se člověk totiž zaměří na konkrétní data vědomí, dojde k zjištění, že poznání není fundamentální otázkou subjektu pojmajících objekty, ale subjektu, který výkonem vlastního poznání jednak transcenduje sebe

<sup>43</sup>FROHLICH, op. cit., s. 26nn; 45nn.

<sup>44</sup>Ibid., s. 26nn; 39nn.

<sup>45</sup>Ibid., s. 27; 73nn.

<sup>46</sup>Ibid., s. 26n.

sama a jednak transcenduje intendované objekty. To Lonergana směřuje k základní otázce po tom, co jedinec činí, když poznává.

Proces poznání podle něj postupuje od toho, co je konkrétně dáno ve vědomí k výměru aktivit kognitivního procesu. Poznání je tedy usměrněný a zacílený proces směřující k tomu, co skutečně existuje. Jinými slovy, subjekt podle Lonergana disponuje puzením poznat to, co skutečně je. Při této snaze (během procesu poznávání) subjekt opakovaně prodělává sérii týchž kognitivním operací až do okamžiku, než poznání dosáhne. Celý proces podle něj tedy začíná u subjektu jako subjektu a skrze intencionalitu postupuje až k poznání subjektu a objektu. Tím jedinec transcenduje sám sebe. Tato sebe-transcendence je to, co zároveň vytváří subjekt a objekt jako dvě od sebe oddělené a poznatelné entity.<sup>47</sup>

Poznání (kromě toho, že je zaměřené) je také strukturované. Abychom správně pochopili, co to znamená, je třeba vysvětlit, co pro Lonergana znamená pojem „struktura“. Struktura je určitý celek, v němž je každá jeho část tím, čím je, díky funkcionálním vztahům s ostatními částmi. Celek nemůže být strukturou, pokud je nahodilým shlukem jednotlivin. V celku, jenž strukturou je, tedy nemůže existovat část, která by nebyla determinována ostatními částmi celku. Odstranění jakékoli části z tohoto druhu celku by vedlo k jeho zničení. Naopak přidat k němu jakoukoli část by bylo podle Lonergana absurdní.<sup>48</sup>

Lidské poznání je druh struktury, která sestává z funkcionálně propojených sad operací, které jsou sebesoustředné, tj. staví na sobě navzájem, dokud není dosaženo celku. V rámci této struktury (poznání) podle Lonergana existuje ještě jakási infrastruktura kognitivních operací.<sup>49</sup> Tato infrastruktura odpovídá něčemu, co nazývá zkušeností v přímém slova smyslu. Sestává podle něj ze dvou bodů – zaprvé z činu sebe-transcendence a zadruhé z pohybu sebe-transcendence. Nás na tomto místě bude zajímat pouze druhý bod – pohyb sebe-transcendence. Tento pohyb je podle Lonergana vyvolán tím, že si subjekt klade otázky o vlastní zkušenosti a hledá na ně odpověď. Nalézt odpověď podle něj znamená získat jistý druh vhledu (*insight*) a to je akt porozumění, v němž sebesoustředný proces poznání sbírá fakta poskytnutá zkušeností do schématu koherentní srozumitelnosti. Lonergan upozorňuje na to, že porozumění je určitý druh vhledu (náhlého vhledu), který není totožný s nahromaděním informací. Dynamismus sebe-transcendence podle něj v člověku vyvolává otázky po pravdivosti a otázky po reflexi. Odpovědět si na tyto otázky pak vyžaduje pečlivé zvážení všech relevantních dat. Konečné přesvědčení je podle něj aktem soudu, v němž jde

<sup>47</sup>Ibid., s. 49nn.

<sup>48</sup>LONERGAN, Bernard. *Cognitive Structure*. In Collection, 2<sup>nd</sup> edition, ed. by Frederic R. Crowe and Robert M. Doran, Toronto: University of Toronto Press, 1988, s. 222 (cit. in: FROHLICH, op. cit., s. 51).

<sup>49</sup>FROHLICH, op. cit., s. 51.

subjekt za to, co se jeví nebo je zakoušeno, co dává smysl k tomu, co existuje.<sup>50</sup>

Sebe-transcendentní proces poznávání vede člověka k intersubjektivitě. Porozumění intersubjektivitě je podle Lonergana analogické porozumění vztahu mezi subjektem a objektem. Analýzu lidské vztahovosti je totiž podle něj třeba začít dříve, než dojde k rozlišení na subjekt a objekt. Poznání subjektu podle něj nezačíná u uvědomění si existence jiných subjektů, ale v tzv. „primordiální intersubjektivitě“. Ta odpovídá subjektu jako subjektu, tedy subjektu jako sebe - přítomnému ve světě. Primordiální intersubjektivita je podle Lonergana nejzákladnějším druhem reality, v němž subjekt jako subjekt existuje v přítomnosti dalších subjektů jako subjektů a existuje v jejich přítomnosti nereflektovaně. Jedná se o intenzivní a zcela nediferencovanou rovinu intersubjektivit existující ve „světě bezprostřednosti“. Tato bezprostřednost je prožívána buď ve velmi raném dětství, nebo v dospělosti v okamžicích velkého emocionálního vypětí, jakým může být například hysterie, orgasmus nebo mystická extáze. Častěji průměrný dospělý prožívá tento druh intersubjektivit skrze tělesnost/tělesnou přítomnost druhého. Sebe-transcendující dynamismus ovšem nutí člověka opustit tento stav primordiální intersubjektivit, neboť interpersonální komunikace skrze tělesnost a tělesnou přítomnost je značně omezena a člověk pociťuje potřebu komunikovat s druhými plnějším způsobem. To vede k vytváření nesčetných způsobů zprostředkovávání významu skrze komplexní znakový systém.<sup>51</sup>

S otázkou poznání a sebepoznání subjektu úzce souvisí otázka po smyslu. Podle Lonergana existují čtyři různé oblasti smyslu (běžného smyslu, teorie, interiority a praxe), které člověk během procesu poznávání postupně odhaluje. Z těchto čtyř oblastí je pro nás nejpodstatnější oblast interiority.<sup>52</sup>

Tuto oblast M. Lamb charakterizuje jako „zkušenost vědomí jako stavu, který je svým vlastním aktem uvědomění si.“<sup>53</sup> Interiorita je tedy definující charakteristika, která konstituuje subjekt jako subjekt. K poznávání oblasti interiority se člověk posune, pokud je vysvětlení získané na úrovni oblasti teorie nedostatečné. Lonergan (v reakci na Diltheye, který byl přesvědčen, že posun k interioritě zakládá humanitní vědy) tvrdí, že posun k interioritě je důležitý a nezbytný k tomu, aby mohlo být podloženo jakékoli/veškeré lidské poznání. Tento posun odpovídá intelektuální konverzi.

Intelektuální konverze nastává, pokud subjekt oblast interiority explicitně oddělí od oblasti

<sup>50</sup>Ibid., s. 47nn; 52nn.

<sup>51</sup>Ibid., s. 53nn.

<sup>52</sup>K rozboru oblastí smyslu viz FROHLICH, op. cit., s. 50nn.

<sup>53</sup>LAMB, Matthew. *History, Method, and Theology: A Dialectical Comparison of Wilhelm Dilthey's Critique of Historical Reason and Bernard Lonergan's Meta-Methodology*. AAR Dissertation Series 25, Missoula: Scholars Press, 1978, s. 156 (cit. in: FROHLICH, op. cit., s. 64).

běžného smyslu a od oblasti teorie a zároveň s tím ji reorganizuje jako základ obou těchto oblastí. Toto oddělení oblasti interiority od obou předchozích vede k dosažení stavu diferencovaného vědomí. Diferencované vědomí může podle Lonergana uchopit samo sebe, tj. je schopno vysvětlit povahu a komplementární záměry různých vzorů kognitivní aktivity. Důležité je uvědomit si, že za touto teorií stojí přesvědčení, že vědomí nijak automaticky samo sebe nezná, proto poznání sebe sama lze považovat za základ poznání vůbec. Za sebezpoznání lze podle Lonergana považovat pouze ten druh poznání sebe sama, jehož bylo dosaženo na základě norem jakéhokoli poznání, tj. na základě zkušenosti, porozumění a úsudku. Lonergan argumentuje tím, že potvrdit sebe sama jako poznávajícího, znamená dát koherentní odpověď na otázku, zdali jsem tím, kdo poznává, protože pouze pokud jsem poznávající, potom tento fakt mohu poznat. Pokud by někdo na tuto otázku odpověděl záporně, byla by jeho odpověď nekoherentní, neboť v tom případě by nemohl poznat, zda je nebo není poznávajícím, tj. nemohl by na tuto otázku odpovědět vůbec a nezbylo by mu, než mlčet.<sup>54</sup>

Proces přiblížení se oblasti interiority je podle Lonergana náročný, neboť vyžaduje zapojení kognitivních operací jiným způsobem, než jakým jsou zapojovány v oblasti běžného smyslu, teorie nebo introspektivního zkoumání. Introspekce zachází se subjektem jako s objektem, tj. jako s fenoménem, který je možné poznat skrze intencionální vědomí stejným způsobem, jakým jsou ostatní objekty zakoušeny skrze sensorická data. Interiorita oproti tomu vyžaduje spolehnout se primárně na data vědomí. Jedná se o pohyb tam a zpět mezi zkušeností jako porozuměním a zkušeností v přísném slova smyslu. Interiority nelze dosáhnout introspekci, pouze zdůrazněním vlastní přítomnosti sobě samému. Jedná se o postup od vědomí sebe k poznání sebe. Lonergan interioritu považuje za vrchol sebe-transcendence subjektu. Od interiority jedinec postupuje již pouze k oblasti praxe, v níž získává jistou existenciální autenticitu konstituovanou zakládajícím aktem, který plně odpovídá základu zkoumání a jednání ve světě.<sup>55</sup>

Existenciální autenticita je úzce spojena s morální konverzí. Ta znamená změnu kritéria rozhodování a výběru z uspokojivých hodnot. Týká se jedince, který učinil existenciální a sebekonstituující rozhodnutí jednat podle norem inherentních lidskému dobru tak, jak ho daný jedinec chápe v zakládajícím aktu. Autenticitu lze považovat podle Lonergana za plnou pouze pokud je diferencována intelektuální konverzí a založena na vysvětlujícím sebezpoznání získaném dosažením interiority.<sup>56</sup>

<sup>54</sup>Ibid., s. 64nn.

<sup>55</sup>Ibid., s. 68nn.

<sup>56</sup>Ibid.

Podle Lonergana dosažení oblasti významu nedokáže uhasit touhu jedince po dalším poznání. Akt sebe-transcendence vyjevuje intencionalitu subjektu, kterou tento subjekt zakouší jako otevírání se širšímu horizontu srozumitelnosti, pravdy a hodnoty. Nakonec se podle něj však subjekt musí ptát, zda není poslední analýza intencionality bezvýznamná. V každé lidské otázce po tom, existuje-li nejzazší základ srozumitelnosti, pravdy a hodnoty, k nimž se sebe-transcendence upíná, je obsaženo toužení jedince po nejzazší, totální zkušenosti koherence a dobra, což podle Lonergana znamená, že v každé takové otázce je přítomna otázka po Bohu.<sup>57</sup>

Tuto touhu jedince po tom nejzazším, označuje Lonergan jako transcendentální nutnost, tedy nutnost (potřebu) poznávat to, co přesahuje hranice lidského světa. Transcendentální nutnost neguje všechny ostatní manifestace sebe-transcendence a integruje je do vyššího systému totality bytí, aniž by zrušila integritu nižších systémů na jejich vlastní úrovni.<sup>58</sup> Otázka po Bohu, nemá-li být redukována, je tedy podle něj zodpověditelná pouze za předpokladu kritického uchopení autonomních operací sebe-transcendujícího procesu poznání probíhajícího v jednotlivých oblastech významu.

Jinými slovy, člověk poznává v několika následných krocích a v několika následných oblastech významu. Od běžného poznání se posouvá k poznání teoretickému, na jehož základě může získat poznání interiority, tedy poznání subjektu jako subjektu. Tímto postupem lze dosíci maximálního možného poznání vázaného na lidský, stvořený svět. Tento druh poznání nicméně podle Lonergana člověka neuspokojuje. V okamžiku, kdy došel na hranice možného lidského poznání, zjišťuje, že touží po něčem ještě větším, ba dokonce po nejzazší pravdě, dobru atp. Touhu po poznání nejzazšího Lonergan považuje za otázku po Bohu.

Tato otázka po Bohu je podle Lonergana implicitně přítomna ve veškerém našem tázání se. To znamená, že transcendentální nutnost zakládá naši schopnost sebe-transcendence. Tato schopnost se podle Lonergana plně aktualizuje, pokud se člověk zamiluje. Být zamilovaný do Boha je potom základním naplněním naší vědomé intencionality. Transcendentální nutnost je tedy naplněna vždy, když se člověk zamiluje a zcela naplněna, pokud se člověk zamiluje do Boha a zakouší dar Boží lásky. Zamilovanost do Boha je dynamický stav předcházející následným činům, jichž je principem. Jinými slovy, zamilovat se do Boha znamená projít náboženskou konverzí.<sup>59</sup>

Náboženská konverze se stává existenciálním požadavkem v okamžiku, kdy zkušenost Boží lásky začne být objektivizována. To člověka vede k nutnosti změnit vlastní život tak, aby

<sup>57</sup>Ibid., s. 70n.

<sup>58</sup>Ibid., s. 70.

<sup>59</sup>Ibid., s. 70n.

byl v souladu s normami, které na něj klade náboženská konverze, resp. náboženský systém, ke kterému se člověk obrátil. Náboženská konverze způsobuje intelektuální konverzi jako hledání základních vyjasnění doktrinních a teologických otázek ve světle zkušenosti Boží lásky. Z kauzálního hlediska nejprve dochází ke konverzi náboženské, následně pak ke konverzi morální a intelektuální. Z hlediska časového ovšem může být první kterákoli z nich.<sup>60</sup>

### 2.2.2 Prostředkování

Mary Frohlich opírá svou teorii intersubjektivitu, mystiky a mystické proměny jednak o Lonerganovo pojetí subjektu a jednak o jeho pojetí intersubjektivitu a prostředkování (*mediation*). Prostředkování je tedy jeden z nezbytných pojmů, se kterými je třeba se obeznámit. Úzce souvisí s pojmem struktury, se kterým jsme se částečně seznámili již v předchozí kapitole.

Struktura je celek, který není pouze sbírkou nahodilých jednotlivostí, ale vysoce organizovaným produktem přírody nebo umění, který se vykazuje souborem vnitřních vztahů. Tento soubor pak má pro celek/strukturu nejvyšší význam, neboť bez těchto vztahů bychom o celku jako struktuře mluvit nemohli – celek bez vnitřních vztahů by byl vždy pouze nahromaděním jednotlivin. Strukturu tedy jinými slovy determinují její vnitřní vztahy, takže každá její část je tím, čím je, díky svým funkcionálním vztahům s ostatními částmi. Žádná její část není dána jinak, než skrze části ostatní. Jednota struktury je nevyhnutelná, takže odtržení jedné části by znamenalo zničení celku (struktury).<sup>61</sup>

Prostředkování je sada koordinát, které ukazují, že základní termíny a vztahy musí být organizovány. Cokoli může být bezprostředně ve svém zdroji, ale zprostředkovaně ve svých následcích a účincích. Pojetí prostředkování je velice obecné. Podle Lonergana je „dokonce obecnější než pojetí kauzality“.<sup>62</sup> Porozumět prostředkování umožňuje porozumět struktuře. To znamená, že Lonerganovo pojetí prostředkování poskytuje úhel pohledu, díky němuž lze porozumět vnitřní organizaci struktury, tj. díky prostředkování lze pochopit vztahy mezi jednotlivými částmi struktury a mezi těmito částmi a celkem. V případě subjektu to znamená, že pojetí prostředkování poskytuje funkcionální porozumění strukturním vztahům mezi bytím jako absolutním celkem a jakoukoli existenciálou<sup>63</sup> jako částí tohoto celku.<sup>64</sup> Mary Frohlich

<sup>60</sup>Ibid., s. 73n.

<sup>61</sup>Ibid., s. 77.

<sup>62</sup>LONERGAN, Bernard. The Mediation of Christ in Prayer. In *Method: Journal of Lonergan Studies* 2, 1984, s. 2. (Cit. in: FROHLICH, op. cit., s. 76).

<sup>63</sup>Existenciálu je třeba chápat jako jakoukoli část bytí. „The notion of mediation offers a functional understanding of the structural relations between being (the absolute whole) and any existent („parts“ of the structure of being), as well as of the relations between any whole existent and its structurally coherent parts.“



je přesvědčena, že Lonerganovo pojetí prostředkování a struktury umožňuje adekvátnější vhled do lidské intersubjektivit.<sup>65</sup>

Subjekt jako subjekt, který je sebetranscendující směrem k poznání bytí a vnitřně nasměřovaný k objektivitě, je celkem prostředkováným ve vlastní dynamické a strukturované činnosti poznávání. Lidské poznávání samo je strukturou – různé operace procesu poznávání vyvolávají další, dokud není dosaženo soudu o tom, co existuje. Strukturální jednota subjektu jako subjektu a subjektu jako poznávajícího je podle M. Lamba jednotou identity a ne-identity. Argumentuje tím, že subjekt jako subjekt neexistuje mimo svoji dynamickou a sebetranscendující aktivitu, ale zároveň nemůže být redukován na žádnou z těchto činností nebo jejich plodů.<sup>66</sup> Jinými slovy se snaží říci, že strukturovaný celek neexistuje, aniž by byl prostředkován svými částmi, ale zároveň tento celek nelze pojímat jako sumu jednotlivých částí. Pojetí prostředkování vlastně umožňuje vhled do toho, jaké je spojení mezi touto identitou a ne-identitou, resp. dynamickou a strukturovanou činností vědomí.

„Prostředkování“ tedy umožňuje uchopit strukturu vlastního poznávání a vlastního bytí. Uchopit vlastní bytí znamená uchopit dynamickou strukturu vlastního bytí jako bytí zprostředkovaného. Pokud podle Lonergana člověk učiní objektivní úsudek týkající se struktur vědomí, pak subjekt jako objekt prostředkuje subjekt jako subjekt. Jinými slovy, poznání subjektu jako objektu je vrcholem sebe-prostředkování subjektu jako subjektu.

Toto vše se dá shrnout trochu přehledněji. Pojetí prostředkování tvrdí, že bytí je prostředkováno srozumitelnou strukturou, proto jednotlivé existenciály tuto strukturu vyjevují. Cokoli je strukturováno, je srozumitelné a lze to vyjádřit sítí termínů a vztahů. „Prostředkování“ poskytuje klasifikaci funkcionálních vztahů jednak mezi základními a odvozenými termíny a jednak mezi skupinou operací a vyššími, diferencovanými stupni těchto operací.<sup>67</sup>

Lonergan rozlišuje tři druhy prostředkování, z nichž všechny pro nás mají zásadní význam. Jedním z nich je vzájemné prostředkování, druhým sebe-prostředkování a třetím vzájemné sebe-prostředkování. Vzájemné prostředkování se podle něj vyjevuje v jakémkoli funkcionálním celku, který sestává z množství fungujících částí. Každá z těchto částí má svou příslušnou funkci bezprostředně, ale zároveň zprostředkovaně získává benefity funkcí ostatních částí. Pro přiblížení poskytuje Lonergan příklad savce. Savec při dýchání získává kyslík bezprostředně v dýchacím ústrojí, ale zprostředkovaně se kyslík dostává do ostatních

<sup>64</sup>FROHLICH, op. cit., s. 76n.

<sup>65</sup>Ibid., s. 76.

<sup>66</sup>LAMB, op. cit., passim. (Cit. in: FROHLICH, op. cit., s. 78 a pozn. 9).

<sup>67</sup>FROHLICH, op. cit., s. 75nn.

částí těla. Jako celek funguje savec správně pouze tehdy, pokud každá z jeho částí zprostředkovává benefity vlastní funkce všem ostatním částem správně. Savec může žít (fungovat) pouze pokud dýchací ústrojí zprostředkovává příjem kyslíku ústrojím ostatním.<sup>68</sup>

Sebe-prostředkování je celek, jehož jednotlivé funkce tento celek proměňují. Lonergan uvádí příklad vývoje živého organismu. Vývoj podle něj probíhá bezprostředně na úrovni organismu jako celku, ale zprostředkovaně v jednotlivých jeho částech, protože vývoj jednotlivých částí je patrný pouze z pohledu na celý organismus.

O sebe-prostředkování lze podle Lonergana uvažovat buď jako o intencionálním sebe-prostředkování zvířecího organismu nebo jako o existenciálním sebe-prostředkování lidského sebe-vědomí. V prvním případě je vědomí jako celek zprostředkováno samo v sobě ve svých aktech intendujících vědomí (části), protože náležité uchopení soudržnosti jakýchkoli (všech) intencionálních aktů závisí na uchopení jejich vztahů zprostředkovanosti vůči bezprostřednímu vnitřnímu středu, kterým je právě vědomí.

Oproti tomu v druhém případě je sebe-vědomý subjekt jako celek zprostředkováván sám sobě ve svých aktech existenciálního rozhodnutí (části). V tomto případě dochází k významnému posunu středu – subjekt svobodně potvrzuje, že bude nadále zprostředkováván v rámci specifického a konkrétního souboru vztahů.<sup>69</sup>

Pokud tomu rozumím dobře, Lonergan vlastně tvrdí, že zvíře je strukturovaným celkem díky přítomnosti vědomí sebe samého, kdežto člověk díky zakládajícímu aktu, resp. schopnosti potvrdit sebe sama jako poznávajícího a schopnosti učinit rozhodnutí o vlastním horizontu (schopnosti konverze).

Příkladem vzájemného sebe-prostředkování jsou lidské vztahy. V nich se toto vzájemné sebe-prostředkování odehrává pomocí gest, slov a určitých vzorců chování. Tyto způsoby komunikace zprostředkovávají konkrétní přirozenost subjektu. To se podle Lonergana děje ve všech dimenzích vztahu. Vztah sám tak konstituuje funkcionální celek, v jehož rámci je každý čin kterékoli strany prostředkováním celku (prostředkováním tohoto vztahu). Čím větší je podle Lonergana existenciální soulad ve vztahu mezi oběma stranami, tím vyšší je stupeň, na němž vzájemnost zapřičiňuje individuální sebe-prostředkování. Toto pojetí sebe-prostředkování, resp. vzájemného sebe-prostředkování podle M. Frohlich napomáhá porozumět intersubjektivitě.<sup>70</sup>

<sup>68</sup>Ibid., s. 80.

<sup>69</sup>Ibid., s. 80n.

<sup>70</sup>Ibid., s. 81.

### 2.2.3 Intersubjektivita u B. Lonergana

Podle Lonergana existují dva základní typy intersubjektivit. První typ je intersubjektivita plná a druhý intersubjektivita zprostředkovaná. Intersubjektivita plná podle něj tvoří základ vědomí. Základ vědomí je zde třeba chápat jako celek, který je zprostředkováván druhým typem intersubjektivit (části). Druhů zprostředkované intersubjektivit může být, zdá se, více. Žádný druh zprostředkované intersubjektivit není schopen vyjádřit intersubjektivitu plnou, vždy je nicméně výrazem základu.<sup>71</sup>

Máme-li tuto intersubjektivitu poznat a poznat ji jako základ vědomí, je třeba se věnovat studiu významu. Získání významu je podle Lonergana akt, který jde za zakoušení a je podmíněn zkušeností, porozuměním a úsudkem. Porozumění a úsudek umožňují, aby získaný význam člověku zprostředkoval svět kolem něj (subjekt tento význam sám tvoří). Dávají světu jeho strukturu a jednotu – organizují ho do uspořádaného celku.<sup>72</sup>

Kromě těchto dvou *typů* intersubjektivit, rozlišuje Lonergan ještě tři *druhy* intersubjektivit. Prvním z nich je intersubjektivita primordiální existující ve světě bezprostřednosti, která předchází rozlišení na subjekt a objekt a toto rozlišení také přetrvává. Zahnuje bezprostřední zkušenost, která projde procesem porozumění a usuzování relativně málo.<sup>73</sup>

Druhý typ intersubjektivit na tomto místě nazývá intersubjektivitou jako sdíleným významem, která zahrnuje nespočetné množství forem zprostředkované komunikace mezi autonomními, sebe-prostředkujícími subjekty. Svět je zde zprostředkovaný významem. Je to lidský svět, v němž se kontinuálně objevují procesy porozumění a usuzování. Ty postupně budují vzrůstající komplex zvykových vzorů, kterými se jednotlivé zkušenosti interpretují. Subjekt jako subjekt je přitom středem světa bezprostřednosti, který se ovšem zprostředkovává během těch operací, během nichž tento subjekt tvoří význam. Tvořit význam znamená podle Lonergana strukturovat, a to naopak znamená zprostředkovávat jedincovu přítomnost ve světě. Podle něj naučit se jednat ve světě znamená naučit se, jak strukturovat vlastní interakci se světem významuplně. Třetím typem intersubjektivit je intersubjektivita mystická, která je zprostředkovaným návratem k bezprostřednosti, tj. je vědomým přijetím základu vědomí.<sup>74</sup>

Činy, které vedou k získání významu, konstituují osobní horizont subjektu. Tento osobní horizont je podle Lonergana škála věcí, které jedinec (potenciálně) zná. Jeho hranicemi

<sup>71</sup>Ibid., s. 82.

<sup>72</sup>LONERGAN. *Method in Theology*, s. 77. (Cit.in: FROHLICH, op. cit., s. 82n).

<sup>73</sup>FROHLICH, op. cit., s. 82.

<sup>74</sup>Ibid.

je skupina operací, jež si člověk osvojil. Čím lépe člověk ovládá umění operací umožňujících mu strukturovat interakci se světem smysluplně, tím více je svět zprostředkován významem.<sup>75</sup>

Jinými slovy, čím více jedinec svět kolem sebe strukturuje, uchopuje a snaží se mu porozumět, tím více vystupuje ze světa primordiální intersubjektivitě a tím více se posouvá do světa zprostředkované intersubjektivitě, resp. intersubjektivitě sdíleného významu.

Primordiální intersubjektivitu je přitom třeba nahlížet jako základ veškerého zprostředkovaného významu, v němž pramení lidská touha po porozumění. Úsilí o dosažení porozumění směřuje k získání významu, který by byl společný. Tento společný význam je přitom naplněním zprostředkované intersubjektivitě. M. Frohlich chápe cestu od primordiální intersubjektivitě k naplnění zprostředkované intersubjektivitě jako proces diferenciací vědomí. Každý čin, kterým člověk vytváří (dílčí) význam, lze nalézt někde mezi těmito dvěma body. Činy vytvářející význam konstituují horizont jedince, tj. výčet věcí, které jedinec zná nebo které zná alespoň potenciálně. Zároveň jsou tyto činy tím, co vytváří svět jedince. Čin významuplného strukturování světa je sice činem vycházejícím z iniciativy jedince, zároveň je však také reakcí na něco, co má vlastní strukturu. Významuplné strukturování světa je proto bezprostřední interpretací (*hermeneusis*) vlastní zkušenosti, ale zprostředkovanou interpretací struktury existující nezávisle na jedinci.<sup>76</sup>

Porozumět podle Lonergana neznamena pouze nahromadit informace, ale získat vhled (*insight*) do způsobu, jakým jsou organizovány a jakým způsobem jsou propojeny ve vzájemných vztazích. Vhled tedy dává poznat strukturu určitého celku. Lonergan navíc rozlišuje různé úrovně organizace celku – nižší a vyšší. Člověk se při procesu poznávání pohybuje od nižších úrovní organizace celku k úrovním vyšším. Tvrdí také, že to, co na úrovni nižší nemusí dávat smysl, se může vyjevit jako smysluplné z pohledu vyššího organizačního celku.

Vhled se dá podle něj získat dvěma způsoby. Může se objevit při postupu z nižší úrovně na vyšší. V tomto případě se jedná o proces probíhající od zkušenosti, k vhledu a dále za něj. Nebo se může objevit jaksi sám od sebe, „zničehonic“. V tomto případě člověk porozumí celku a na základě tohoto porozumění je schopen porozumět organizační struktuře nižších úrovní. Vhled tedy podle něj řeší vztahy mezi různými úrovněmi reality.

Jak prostředkování, tak získání vhledu umožňuje jedinci vyjádřit funkcionálně náležitou autonomii nižších úrovní organizace v jejich vlastní sféře a zároveň jejich integrální a konstitutivní vztahy s vyššími, srozumitelnějšími úrovněmi organizace. Obojí podle něj

<sup>75</sup>Ibid., s. 81nn.

<sup>76</sup>Ibid., s. 84n.

nakonec vytváří vzhled do struktur vývoje jedince směřujícího k naplnění intersubjektivitu.<sup>77</sup>

Všechny tři typy intersubjektivitu lze podle Lonergana vztáhnout ke konkrétním strukturám lidské osobnosti (také tři). V Lonerganově pohledu se jedná o struktury na různé úrovni organizace. Na úrovni nejnižší je tělo, na úrovni vyšší psýché a na úrovni nejvyšší duch. Každá z těchto částí osoby má určitou autonomii. Ta se projevuje zákonitostmi a schémata. Zároveň ale mezi všemi těmito úrovněmi existuje jistá míra spolupráce – nižší úroveň poskytuje materiál pro úroveň vyšší, úroveň vyšší dále diferencují nižší úrovně a dávají jim koherenci. Lonergan upozorňuje, že přestože lze rozlišit různé složky osobnosti, lidská bytost je stále jedinou skutečností.<sup>78</sup>

Psýché představuje a integruje tělesné vzory a procesy. Lonergan se domnívá, že psýché je tokem nevědomých, neurologicky ukotvených procesů. Jedná se o tok kontinuální a nekontrolovaný, vytvářející novou (psychickou) úroveň organizace. V psýché získávají vybrané představy narativní rámec, díky němuž jsou schopny vstoupit do podvědomí jako sny a fantazie. Nicméně psýché stále patří do materiální dimenze reality, byť představuje vyšší celek, než jakým je tělo.<sup>79</sup>

Kromě materiální dimenze reality lze rozlišit ještě dimenzi duchovní poskytující srozumitelnost. Této úrovni odpovídají intelektuální operace, které v člověku nejsou podle Lonergana nijak determinovány svým materiálním podkladem. Psychologické obsahy strukturované inteligencí integruje vědomí tím, že se zprostředkovává v poznávání. Tato úroveň organizace se objevuje z úrovně psychologické a zajišťuje psychologickou koherenci a organizaci, kterou již není schopna zajistit samotná psýché. Pro lidské bytosti je duchovní úroveň normativní. Za normálních okolností vědomé porozumění jedince a jeho usuzování negují syrový materiál psychologických představ a afektů. Inteligence vlastně usměrňuje psýché, která je do značné míry animální.<sup>80</sup>

Lonerganův model do jisté míry odpovídá Freudovu modelu id-ego-superego. U Lonergana je tento model samozřejmě upraven. To, co Freud označuje jako „id“ by u Lonergana odpovídalo tělu a psýché. To, co Freud rozděluje na ego a superego, je u Lonergana duch.

Duch je podle něj vědomí jako vědomé, primárně prostředkované intencionálním vědomím a jeho operacemi. Duch je to, co lidské bytosti propůjčuje její ústřední podobu. Podle Lonergana se ovšem nejedná o jakousi zvláštní entitu – duch podle něj neexistuje mimo

<sup>77</sup>Ibid., s. 83-109.

<sup>78</sup>Ibid., s. 110.

<sup>79</sup>Ibid.

<sup>80</sup>Ibid., s. 110n.

vlastní aktivitu integrace psychického a tělesného materiálu a vyjadřování sebe sama v nich. Duch je tedy spíše kapacitou pro soubor znovu se objevujících intelektuálních operací.<sup>81</sup>

Ústřední součástí duchovní úrovně organizace je prostředkovaná intersubjektivita (psýché odpovídá primordiální intersubjektivita). Rozlišení na subjekt a objekt je aktem vědomé inteligence, tj. je aktem ducha, který vědomí diferencuje. Vrchol diferenciací vědomí představuje získání společného významu. Vztah prostředkování mezi psýché a duchem se odehrává na poli primordiální intersubjektivit psýché a zprostředkované intersubjektivit ducha.<sup>82</sup>

### 2.3 Mary Frohlich

V první části knihy „*Intersubjectivity of the Mystic: A Study of Teresa of Avila's Interior Castle*“ M. Frohlich podává teorii mystické zkušenosti a mystické proměny. Tuto teorii podpírá o filosofii B. Lonergana. Přesněji řečeno, vlastní teorii staví přímo na Lonerganově fenomenologii subjektu. Tuto teorii v druhé části knihy aplikuje při interpretaci *Hradu v nitru*.

M. Frohlich na úvod tvrdí, že při rozboru náboženské, resp. mystické zkušenosti je v první řadě třeba rezignovat na hledání nějakého „objektivního standardu měření,“ a spíše považovat samotný subjekt za měřítko vědění, čili hledat standardní vědění subjektu o sobě samém. Podle ní tím, že vytvoříme vědecké poznání toho, jak myslící subjekt myslí, získáme standard, jímž bude možno poměřovat jak empirické poznání, tak poznání mystické.<sup>83</sup>

Aby vůbec bylo možné dosáhnout cíle, který si vytyčila, a sice filosofického uchopení fenoménu mystiky a mystické proměny, je podle ní nezbytně nutné vystoupit ze subjekt-objektivit; máme-li mystickou proměnu pochopit náležitým způsobem, vůbec podle Frohlich nemůže otázka po subjektu existujícím oproti objektu existovat.<sup>84</sup>

Na tomto místě lze vyslovit zatím předběžnou pracovní hypotézu: filosofie B. Lonergana umožňuje M. Frohlich chápat subjekt jako entitu existující nikoli v opozici vůči nějakému objektu, ale jako entitu existující s jiným/druhým subjektem. Jinými slovy subjekt není definován svým vztahem k objektu (objektům), ale vztahem k jinému subjektu (subjektům). Je tedy možné nahlížet subjekt jako součást společenství (subjektů). Toto společenství subjektů navzájem propojených vztahy nazývá Frohlich intersubjektivitou, která je podle ní základní dimenzí každého lidského života.<sup>85</sup>

Každý člověk je také bytostí, která výkonem vlastního myšlení, resp. poznávání,

<sup>81</sup>Ibid., s. 111n.

<sup>82</sup>Ibid., s. 112nn.

<sup>83</sup>Ibid., s. 21n.

<sup>84</sup>Srv. ibid., s. 18; 27; 36.

<sup>85</sup>Srv. ibid., s. 36nn; 43nn.

transcenduje sebe sama. Tato sebe-transcendence je podle ní to, co člověku umožňuje poznat intersubjektivitu jako základ (a v posledku i cíl) vlastního života. Mystickou zkušenost M. Frohlich chápe jako jakousi liminální formu sebe-transcendence, resp. jako liminální formu intersubjektivitu, kde subjektem, s nímž člověk stojí ve vztahu, není druhý člověk nebo věc, ale Bůh. Každý lidský jedinec podle M. Frohlich svým životem směřuje k naplnění intersubjektivitu. Toto směřování může mít různé formy a jednou z nich je mystická proměna.

### 2.3.1 Mystika a transcendence

„Mystice“ podle M. Frohlich nelze rozumět bez náležitého porozumění jejího vztahu k oblasti transcendence. Tuto oblast lze považovat buď za základ všech fenoménů, nebo za absolutní celek, který všechny fenomény neguje. Absolutním celkem je proto, že není redukovatelná na žádnou nižší dimenzi, a to i přesto, že má vliv na všechny aspekty lidského života a osobnosti. Podle ní je v mystické zkušenosti jedinci poznání (vhled) dáno z vnějšku (z této transcendence) a tento druh poznání vždy přesahuje poznání získané pouze lidským úsilím – poznání lidské se ve světle poznání darovaného vždy ukazuje jako nedostatečné. Zkoumat mystickou zkušenost podle ní znamená získat důkaz z oblasti interiority. Nejdůležitějším krokem při tomto zkoumání je jasné rozlišení zkušenosti, porozumění, úsudku a rozhodnutí a následné rozlišení toho, v jaké ze čtyř oblastí významu se člověk aktuálně pohybuje. Podle ní mnohá nepochopení mystiky jsou důsledkem neadekvátního rozlišování jednotlivých oblastí významu, resp. procesu poznávání. Z hlediska interiority je podle ní zásadní nejprve poznat vztahy existující mezi jednotlivými oblastmi významu, následně potom sjednocení vhlédů, které mají různý vztah k těmto oblastem významu.<sup>86</sup>

Podle Lonergana je primárním důkazem existence oblasti transcendence transcendentální nutnost, tedy pud směřující k tomu, co je nejzazší, ať už se jedná o nejzazší srozumitelnost, lásku nebo úplnost. Tato nutnost se projevuje vnitřním neklidem jedince – člověk není spokojen dříve, než tohoto nejzazšího dosáhne. Konkrétním projevem transcendentální nutnosti v životě jedince je náboženská konverze a jejím unikátním naplněním mystická zkušenost. Ta je podle M. Frohlich zakoušena jako propojenost vědomí s božstvím v samém základu lidského bytí. Charakterizuje to nejzazší, čeho nelze dosáhnout v žádné jiné oblasti zkušenosti. M. Frohlich tvrdí, že transcendence se nemůže nikdy stát objektem intencionálního vědomí. Podle ní je tento fakt možné chápat jako důkaz transcendentálního charakteru této zkušenosti, ale pouze na základě správného teoretického pochopení transcendence.<sup>87</sup>

<sup>86</sup>Ibid., s. 115nn.

<sup>87</sup>Ibid.

Toto správné pochopení předpokládá správné pochopení dat poskytnutých v oblasti interiority a teorie, která tato data správně sestaví do koherentní struktury, v níž transcenci nikdy nelze rozumět pouze jako jedné z částí. M. Frohlich upozorňuje, že transcenci zároveň nelze chápat jako nějakou „čistou“ transcenci existující kdesi za konkrétním a k tomuto konkrétnímu si hledající cestu. Spíše odkazuje k celku, který je totalitou, tím nejzazším, tím, co je obsaženo a prostředkováno ve všech částech. Oblast transcence je tedy podle ní bezprostředním základem bytí, který se zprostředkovává ve všem, co existuje. Z jejího pohledu se jedná o absolutní celek, na němž je každá věc a každý systém závislý, takže každá věc a každý systém na jakékoli úrovni reality jsou jejím prostředkováním, byť z perspektivy těchto nižších systémů se může zdát, že transcence funguje jako systém odlišný.<sup>88</sup>

Transcenci tedy navzdory tomu, že prostupuje všechny oblasti reality nelze lokalizovat v rámci intencionální zkušenosti, ale data intencionální zkušenosti získaná v procesu diferencování interiority mohou poskytnout důkaz teorému transcence, přičemž teorém je chápán jako vzhled do toho, jak organizovat daná data takovým způsobem, který by odpovídal všem pozorovaným fenoménům.<sup>89</sup> Teorém transcence je pak vymezen takto: existuje transcendentní základ veškeré zkušenosti, který je celkem podtrhujícím koherenci všech možných intencionálních zkušeností.<sup>90</sup>

### 2.3.2 Náboženské a mystické vědomí; mystická zkušenost

Rozpoznat transcenci jako absolutní celek a základ lidského života je podle M. Frohlich totožné s náboženskou konverzí, která má podle ní základ v neintencionální bezprostřednosti propojení lidského vědomí s Boží láskou, ale zároveň je prostředkována v intencionální aktivitě nového způsobu života. Náboženská konverze postupně vede k úplné proměně celku života, prožívání a myšlení jedince. Tato konverze má podle ní dvě dimenze, jednak dimenzi mystickou a jednak dimenzi existenciální. Mystická dimenze funguje jako samotný základ a zdroj konverze, kdežto existenciální dimenze označuje prostředkování náboženské konverze v životě.<sup>91</sup>

Lonerger v této souvislosti mluví o „*Boží lásce zaplavující naše srdce*“ jako jednomu typu zkušenosti a „*zamilovanosti do Boha*“ jako druhém typu. V prvním případě se jedná o zkušenost aktivity vycházející cele od Boha (z oblasti transcence), v případě druhém

<sup>88</sup>Ibid., s. 118n.

<sup>89</sup>Ibid., s. 117-121.

<sup>90</sup>„The theorem of transcendence states that there is a transcendent ground of all experience which is the „whole“ underlying the coherence of all possible intentional experiences.“ Ibid., s. 121.

<sup>91</sup>Ibid., s. 122.



se jedná o zkušenost, v níž jsou všechny lidské mohutnosti aktivovány na nejhlubších úrovních. Toto rozlišení dvou typů lásky lze podle M. Frohlich velmi dobře aplikovat při rozlišování náboženského a mystického vědomí. Náboženské vědomí odpovídá zamilovanosti a jedná se podle ní o formu intencionálního vědomí, v níž dochází k posuzování nejvyšší hodnoty, tedy Boha, a tím k plné aktivaci intencionálního vědomí v explicitně existenciální odpovědi na Boží lásku.<sup>92</sup>

Mystické vědomí odpovídá „*Boží lásce zaplavující naše srdce*“ a je analogické primordiální intersubjektivitě. Jedná se o zkušenost sjednocení s vědomím přirozenosti, které radikálně transcenduje lidství, neboli jako vitální sjednocení vědomí jako vědomého s jeho vědomým základem. Základ tohoto vědomí předchází (stejně jako primordiální intersubjektivita) rozlišení na objekt a subjekt. Podle Frohlich se jedná o stav, který je otevřený stavu mystické intersubjektivitě s jeho transcendentním základem. Mystická zkušenost potom zahrnuje vědomé, leč neintencionální uvědomění si tohoto transcendentního základu vědomí. Tato zkušenost následně reorganizuje vědomí takovým způsobem, že dochází k diferenciaci oblasti transcendence.<sup>93</sup>

Tím, že M. Frohlich tvrdí, že mystická zkušenost je vitálním sjednocením vědomí jako vědomého s jeho vědomým základem, tvrdí vlastně, že taková zkušenost je alespoň teoreticky přístupná kdykoli komukoli, neboť jak individuální vědomí jako vědomé, tak transcendentní základ vědomí jsou veličiny, které existují vždy. Podmínkou dosažení mystické zkušenosti je podle ní implicitní nebo explicitní snaha o uvědomování si hlubokých dimenzí reality.<sup>94</sup>

Konkrétní mystická zkušenost konkrétního jedince na sebe může brát nejrůznější podoby (zahlcující, jemná atp.) a jedinec sám ji nemusí vždy rozpoznat jako zkušenost mystickou. Pokud k ní dojde, je to vždy událost nečekaná a člověk se na ni nikdy nemůže připravit. Velmi často se ovšem jedná o zkušenost proměňující. Tato zkušenost, ať už si to jedinec uvědomuje či nikoli, posouvá jeho porozumění, úsudek a následné rozhodování. Tento posun lze podle M. Frohlich označit za mystickou proměnu. Rozlišuje dva druhy, a sice mystickou proměnu v širším a užším smyslu. V širším smyslu se podle ní mystická proměna víceméně kryje s náboženskou konverzí a objevuje se při jakémkoli prostředkování transcendentního základu v lidském vědomí. Druhů takového prostředkování je více – umění, intelektuální práce, sny nebo vize. Společné mají to, že jsou všechny zakoušeny v oblasti intencionálního vědomí.

V užším smyslu je mystická zkušenost existenciálním prostředkováním, které oblast intencionálního vědomí překračuje. Během této zkušenosti dochází k rekonfiguraci operací

<sup>92</sup>Ibid., s. 122n.

<sup>93</sup>Ibid., s. 122nn.

<sup>94</sup>Ibid., s. 125.

vědomí. Ty už neprostředkují zkušenost běžným, intencionálním způsobem, ale samy se stávají přímým prostředkováním transcendentního základu vědomí.<sup>95</sup>

V této souvislosti M. Frohlich používá koncept J. R. Price, který rozlišuje dva druhy vědomí – vědomí holé a vědomí mystické. Holé vědomí je podle něj vědomím bez operací nebo objektů. Subjekt je vzbuzený, uvědomuje si, ale není si vědom něčeho.<sup>96</sup> Toto holé vědomí podle M. Frohlich nelze vydávat za mystické sjednocení, ale pouze za stav jakéhosi duchovního vstupu do oblasti mystického zakoušení a předchází mystické zkušenosti v užším slova smyslu.<sup>97</sup>

Zdá se mi, že holé vědomí je zde pojímáno jako stav, který stojí na hranici mezi zkušeností náboženskou a zkušeností mystickou v užším slova smyslu. Jak uvidíme později, je to stav, kterému Terezie věnuje poměrně značný prostor v pátých komnatách. Nicméně toto holé vědomí se zdá být značně komplikovanou kategorií. Vystává totiž otázka, zda je možné být vědomý, ale nebýt si vědomý něčeho. Podle mě si člověk v každé náboženské zkušenosti musí být vědomý minimálně sám sebe. Po delších úvahách jsem došla k závěru, že Priceovo holé vědomí víceméně odpovídá Lonerganovu vědomí jako vědomému, tedy subjektu jako subjektu. Jak jsem uvedla v předchozích částech práce, vědomí jako vědomé je uvědoměním si sebe sama jako vědomého (bez vztahu k nějakému objektu).

Mystické vědomí se podle Price od vědomí holého zásadně odlišuje v tom, že v tomto stavu člověk nepřichází o zkušenosti, představy, poznání nebo operace vědomí, ale tímto vším je dosud prázdná mysl jedince (holé vědomí) naplněna zvenčí, z oblasti transcendence.<sup>98</sup> Jinými slovy člověk prochází vývojem od běžné náboženské zkušenosti, v níž jeho mysl, poznání a zkušenost vychází z něj samého, přes jakousi hraniční oblast holého vědomí vyprázdňenou ode všeho kromě uvědomění si sebe sama, k mystické zkušenosti, v níž sice člověk opět zakouší, poznává a jeho mysl funguje, ale v níž veškeré tyto aktivity nevycházejí ze subjektu samého, ale jsou mu dány zvenčí, z oblasti transcendence, v našem případě od Boha.

M. Frohlich je přesvědčena, že mystická proměna se objevuje při kontemplativním prostředkování (pojem nijak blíže nespecifikuje), při němž právě dochází k posunu od vědomí vázaného na běžnou náboženskou zkušenost, k vědomí holému a následně mystickému. Pravá mystika podle ní tedy odpovídá rekonfigurovaným operacím vědomí, které jsou přímým prostředkováním jejich transcendentního základu. Tím člověk dosahuje toho, co M. Frohlich

<sup>95</sup>Ibid., s. 125n.

<sup>96</sup>PRICE, James R. III. Transcendence and Images: The Apophatic and Kataphatic Reconsidered. in *Studies in Formative Spirituality* 11, No. 2, May 1990, s. 198 (cit. in FROHLICH, s. 126n.).

<sup>97</sup>FROHLICH, op. cit., s. 127.

<sup>98</sup>PRICE, op. cit., s. 198n. (cit. in FROHLICH, s. 127).

označuje za mystickou intersubjektivitu, v níž dochází k vzájemnému prostředkování mezi jedincem a transcendencí a v níž je toto prostředkování plně uvědomělé.<sup>99</sup>

### 2.3.3 Teorie mystické proměny: shrnutí

M. Frohlich nahlíží lidskou bytost jako sebe-prostředkující subjekt, přičemž základem tohoto sebe-prostředkování je subjekt jako subjekt, resp. implicitní vědomí. Každý takový sebe-prostředkující subjekt je zároveň subjektem intersubjektivním, jehož bezprostřední základ vědomí spočívá v otevřenosti vůči transcendentnímu základu vědomí, který zároveň zprostředkovává.

V náboženské zkušenosti se jedinec stává vědomým si tohoto prostředkování v rámci intencionálního vědomí (mystická zkušenost v širším smyslu). V okamžiku, kdy si jedinec toto uvědomí, dochází k náboženské konverzi, tedy mystické proměně v širším smyslu. K mystické proměně v užším smyslu dochází, když si je jedinec vědom prostředkování transcendentního základu vědomí na úrovni vědomí vlastního, přičemž jakousi prerekvizitou k získání takového uvědomění je holé vědomí.

Mystická zkušenost pak podle ní rozhodně není zkušeností Boha jako objektu ani zkušeností sebe sama jako čistého subjektu, ale vždy je zkušeností intersubjektivní (mystické). Zkušenost mystické intersubjektivní je zkušeností vzájemného prostředkování s božstvím, které vede k proměně sebe-prostředkování individuálního lidského subjektu a zároveň božství ve stvoření.<sup>100</sup>

Existují tři charakteristiky plně rozvinuté lidské intersubjektivní. Tato intersubjektivita se vyznačuje vztahem s druhými, v němž je každá ze stran vztahu hluboce implikována sebe-prostředkováním strany druhé. Dále v tomto stavu existuje vysoký stupeň existenciálního rozhodnutí a přijetí vlastního sebe-prostředkování.<sup>101</sup>

## 2.4 Závěr I.

Anthony Steinbock i Mary Frohlich pracují odlišným způsobem a používají jiné výrazové prostředky, přesto docházejí ke stejnému závěru. Podstatou sjednocení jakož i podstatou lidského života je interpersonální (Steinbock), resp. intersubjektivní (Frohlich) vztah mezi člověkem a Bohem. Tímto tvrzením ovšem ani jeden z nich neodhaluje nic nového – pouze filosofickým jazykem vyjadřují totéž, co Terezie explicitně píše již v prvních komnatách. Přínosné je ovšem to, že oba jsou více či méně přesvědčivě schopni tento intersubjektivní

<sup>99</sup>FROHLICH, op. cit., s. 128.

<sup>100</sup>Ibid., s. 139n.

<sup>101</sup>Ibid., s. 143.

vztah osvětlit.

Anthony Steinbock se ve své interpretaci soustředí zejm. na popsané duchovní prožitky, jimiž se člověku dává Posvátno. Ty podle něj mají pomoci dokázat existenci vertikálního rozměru života. Jeho interpretace je nicméně vágní a teoretická část značně problematičká. Přesto Steinbock naznačuje způsob, jímž se lze k *Hradu v nitru* filosoficky vztahovat. Jeho terminologie a směřování úvah mě navzdory problematičnosti textu nasměrovalo jistým směrem a pomohlo mi uchopit některá důležitá témata *Hradu v nitru* (jak bude zřejmé z dalšího textu). Kromě toho je jeho fenomenologický komentář jedním ze dvou existujících. Není tedy na škodu se s ním seznámit, byť valná většina myšlenek je v posledku nepoužitelná.

Mary Frohlich staví svůj komentář na filosofii Bernarda Lonergana, jíž se velmi podrobně (možná až příliš) věnuje, byť ji sama nakonec nijak dramaticky nerozšiřuje. Cílem jejího zkoumání je uchopit „mystickou“ proměnu, kterou člověk v *Hradu v nitru* prodělává. Kromě toho představená teorie B. Lonergana umožňuje zajímavým způsobem uchopit jak jednotlivé komnaty, tak některé dílčí prožitky, čímž rozšiřuje porozumění textu. Kromě mystické proměny se ve své interpretaci soustředí také na otázku poznání a otázku po subjektu, resp. sebezpoznaní, které je také jedním z explicitních témat Tereziina textu.

Člověk je podle ní subjekt, který původně (v nejranějším dětství) žije ve světě bezprostředně. Tím, jak se učí se ke světu vztahovat, pojmenovává jednotlivé skutečnosti atp. sám sebe z tohoto bezprostředního světa vyčleňuje a činí si z něj svůj objekt – vztahuje se ke světu (svému okolí) zprostředkovaně, tj. na základě svého myšlení. Stejný proces se ovšem odehrává uvnitř člověka. Člověk se postupně sám k sobě začíná vztahovat jako k vlastnímu objektu.

Duchovní cestu *Hradu v nitru* pak Mary Frohlich chápe jako návrat do bezprostřednosti, v níž se člověk vědomě vztahuje ke světu, sám k sobě a konečně také k Bohu jako k dalším subjektům. Trvalé mystické sjednocení pak je podle ní zprostředkovaným návratem k bezprostřednímu prožívání intersubjektivního vztahu s Bohem, od něhož se odvozuje stejné intersubjektivní prožívání sebe sama a druhého člověka. Významné podle ní je, že se jedná o zprostředkovaný návrat. Zprostředkovaný totiž znamená plně vědomý a uvědomovaný. Původní bezprostřednosti (primordiální intersubjektivita) totiž chybí rozměr tohoto plného uvědomování si.

Obě teorie skýtají zajímavé interpretační možnosti jednotlivých komnat *Hradu v nitru*. Kromě toho je ovšem lze chápat jako určitý rámec, jehož perspektivou lze nahlížet celé Tereziino dílo. V tomto smyslu lze Steinbockovu reinterpretovanou teorii použít jako jakýsi kosmologický rámec a její perspektivou nahlížet člověka jako subjekt existující ve světě;

teorii M. Frohlich pak lze chápat jako jakýsi rámeček antropologický poskytující pohled umožňující uchopit člověka jako existující subjekt.

Pro interpretaci daného textu je také důležité nahlížet nejen poznání a sebepoznání tvořící jeden z ústředních motivů *Hradu v nitru* jako strukturovaný celek, ale je třeba nahlížet tímto způsobem také text samotný. Celek textu je srozumitelný pouze na základě uchopení jednotlivých částí (kapitol) a jejich vzájemných vztahů. Přesto pochopení celku textu není pouhou sumou pochopení jednotlivých kapitol. V příslušné kapitole se pokusím nalézt způsob, jímž lze také *Hradu v nitru* rozumět jako celku. Toto porozumění sice částečně vychází z porozumění jednotlivým kapitolám, leč zároveň tyto jednotlivé kapitoly překračuje, tzn., že není možné všechny body interpretace v textu vysledovat tak, abych dokázala odkázat na konkrétní větu. Namísto toho bude učiněn pokus za jednotlivými kapitolami (komnatami) zahlédnout jisté tónování textu směřujícího k ještě jinému smyslu, který snad tvoří zaštitující rámeček pro porozumění jednotlivým částem.

Hledání porozumění textu se v tomto smyslu dále opírá o Lonerganovo pojetí vhledu. Na základě textu jednotlivých kapitol a příslušných komentářů je získáno porozumění těmto částem díky vhledu zdola. Oproti tomu porozumění textu jako celku se událo formou vhledu shora.

### 3. Hrad v nitru: komnaty jako části celku

Cestu duchovního života tak, jak ji Terezie popisuje v *Hradu v nitru*, lze v podstatě rozdělit na tři fáze. První z nich odpovídá běžné náboženské zkušenosti a prostor je jí věnován v prvních třech komnatách. Tato fáze duchovního života je přímo závislá na tom, co se svým duchovním životem činí člověk – je závislá na lidském úsilí (např. na lidském úsilí o dosažení dokonalosti, ctnosti apod.). Třetí fáze duchovního života odpovídá pátým až sedmým komnatám a lze ji nazvat oblastí mystické zkušenosti v tom smyslu, jak mystickou modlitbu a mystický život chápe Terezie. Aktivita zde nevychází ze strany člověka, ale ze strany Boha. Jinými slovy člověk sám svým vlastním jednáním nemůže dosáhnout nic. Jakýkoli duchovní růst nebo duchovní prožitek je odvislý od aktivity Boha – člověk je svého druhu jen pasivním příjemcem. Fáze druhá odpovídá čtvrtým komnatám a je jakýmsi smíšeným polem, v němž aktivita vychází ještě částečně od člověka, ale ve velké míře již od Boha.

Čtvrté komnaty je skutečně třeba chápat jako jakýsi přechod od běžné duchovní zkušenosti ke zkušenosti mystické. Z tohoto úhlu pohledu lze potom říci, že člověk svého vrcholu dosahuje v prvních třech komnatách. Jinými slovy zde dosahuje maximum toho, co v duchovním životě může dokázat vlastním úsilím. Jakékoli další prohloubení vlastní spirituality je závislé na Boží milosti a Boží aktivitě. Přesto první tři komnaty tvoří nedílnou součást lidského duchovního spění – člověk se podle Terezie nemůže stát mystikem, aniž by prošel touto první fází. Byť Terezie připouští tu možnost, že i začátečník (v modlitbě) může mít duchovní zážitky z pozdějších (ba i nejposlednějších) komnat, tj. může prožít mystickou zkušenost, tyto zkušenosti z člověka podle ní ještě nečiní mystika. Skutečný mystik je v jejím chápání ten, který došel trvalého sjednocení s Bohem tak, jak ho popisuje v sedmých komnatách. Možné předchozí mystické zážitky je podle ní třeba chápat jako předchuť cíle (sjednocení s Bohem); příslib toho, co člověk může dosáhnout, vytrvá-li na své cestě k sjednocení. Tyto zážitky jsou sice skutečné, ale pomíjivé. Terezie je chápe jako zvláštní milost, která má člověka, který se sotva vydal na duchovní cestu, na této cestě udržet, posilnit, motivovat. Rozhodně se podle ní ale nesmí stát tím, co člověk bude hledat. Hledat člověk nemá prožitek, ale Boha a co nejužší sjednocení vlastní vůle s vůlí Boží.

#### 3.1 Lidská cesta: první až třetí komnaty

První komnaty a zároveň celou knihu otevírá Terezie několika tvrzeními, která tvoří rámec a kostru celého textu. Podle M. Frohlich tím odhaluje dimenzi, která sama leží

za jednotlivými fázemi duchovní cesty,<sup>102</sup> tj. za jednotlivými komnatami. Terezie tedy v úvodu předkládá fakta, která se mají zkušeností teprve potvrdit, resp. na úvod představuje závěr, k němuž má člověk dospět. Člověk má na konci duchovní cesty dospět k poznání toho, že ve středu jeho duše sídlí Bůh. Kromě toho Terezie tvrdí, že člověk nezná sám sebe, resp. způsob, jakým se poznává, je nepravdivý, tj. poznání sebe sama je původně mylné a duchovní cesta hradem je cestou pravého poznání sebe sama. Představou, která celou kostru podpírá, je představa člověka jako bytosti sestávající z těla a duše.

Člověk se na duchovní cestu za pravým poznáním vydává v okamžiku, kdy se začíná modlit. Modlitba je podmínkou a nedílnou součástí jakéhokoli duchovního pokroku, pravého (sebe)poznání. Vše, co se v jednotlivých komnatách odehrává, děje se v modlitbě. Začít se modlit v Tereziině symbolickém vyjadřování znamená vstoupit do vnitřního hradu.<sup>103</sup> *Hrad v nitru* se nicméně nesoustředí na popsání techniky modlitby a dokonce se nemá soustředit ani na popsání toho, co může v modlitbě dokázat nebo dosáhnout člověk vlastními silami. Spisů, které se této problematice věnují, existuje podle Terezie celá řada. Jejím cílem je naopak soustředit se na to, co může v modlitbě vykonat Bůh, proto je největší prostor věnován pátým až sedmým komnatám, resp. cestě Boží.<sup>104</sup>

V souvislosti s modlitbou Terezie formuluje první ze dvou paradoxů, jimž se na úvod věnuje. Člověk, který se začíná modlit, vstupuje do vnitřního hradu, kterým je ovšem on sám. Vstoupit do hradu navozuje představu, že člověk vstupuje někam, kde není. To je ale nemožné, protože člověk je hradem, resp. duší, do kterého/do které vstupuje.

S tímto prvním paradoxem souvisí i paradox druhý a do značné míry je jeho variantou. Tento paradox je vyvolán smrtelným hříchem, který v Tereziině obrazu duši zatemňuje navzdory tomu, že v jejím středu spatřuje Boha jako nejjasnější slunce. Celý paradox by se dal formulovat následujícím způsobem. Přestože vprostřed duše sídlí Bůh a celou duši osvětluje jako nejjasnější slunce, smrtelný hřích způsobuje, že je tato duše černočernou tmou. Bůh je podle Terezie v samém středu duše přítomen stále a to i v případě, že člověk žije ve smrtelném hříchu. Bůh přítomný v duši je daností, neměnnou konstantou. Smrtelný hřích Terezie přirovnává k černému kusu látky, kterým je hrad jakoby přikryt i se zářícím sluncem uprostřed. Byť tedy zářící slunce (Bůh) zprostřed hradu (duše) nemizí, černá látka (smrtelný hřích) celý hrad (duši) zakrývá, takže člověk jednak netuší, že součástí jeho podstaty je duše a už vůbec netuší, že středem duše je Bůh. Jako v předchozím případě tedy lze říci, že ačkoli je Bůh stále součástí přirozenosti lidské duše, člověk o tom zdaleka nemusí vědět a podle

<sup>102</sup> FROHLICH, op. cit., s. 191.

<sup>103</sup> I:1.

<sup>104</sup> I:2,7.

Terezie o tom člověk za normálních okolností také neví. Její duchovní cesta je cestou poznání toho, co je – Boha jako neoddělitelné součásti lidské duše.<sup>105</sup>

M. Frohlich chápe Boha jsoucího ve středu lidské duše jako transcendentní základ vědomí, který je nejzazším zdrojem veškeré lidské zkušenosti. Tereziinu duchovní cestu pak vidí jako vzrůstající uvědomování si a přijímání tohoto faktu. Sebepoznání chápe jako pole kontemplativní interiority, tj. jako pole významu, v jehož rámci může být vyjasněn a rozšířen vztah determinace mezi transcendencí a aktivitami vědomí. Domnívá se, že Terezie tvrdí, že plného sebepoznání lze dosáhnout pouze, pokud člověk nahlíží sebe sama ve světle Božím.<sup>106</sup>

Pro postup kupředu je kromě modlitby vedoucí mj. k sebepoznání, nezbytné také jakési napřímení ke středu. Terezie tím chce zdůraznit, že samotné sebepoznání není cílem duchovního života – cílem duchovního života je sjednocení vlastní vůle s vůlí Boží. To se podle ní v nejzazší možné míře realizuje v sedmých komnatách, tedy v samotném středu duše. Pouze udrží-li si člověk perspektivu cíle cesty, může tohoto cíle skutečně dosáhnout. Opět je ale třeba zdůraznit, že nakonec je rozhodujícím faktorem milost Boží, nikoli lidské úsilí.<sup>107</sup>

První troje komnaty, které Terezie nazývá též komnatami sebepoznání, jsou podle ní nejdůležitější součástí celé cesty. Přesto sebepoznání skýtá jistá nebezpečí. První z nich je, že se člověku může velmi snadno stát, že se začne zabývat pouze sám sebou a ztratí onu perspektivu středu. Druhé nebezpečí spočívá v tom, že se člověk jaksi připoutá k vlastní bídosti a přestane vidět Boží milost a spoléhat se na ni.<sup>108</sup> G. Ahlgren tento problém chápe jako nedostatek pokory, přičemž Terezie nechápe pokoru ani tolik jako neustálé sebeponižování, ale spíše jako neustálé uvědomování si toho, že člověk je omylný a má tendenci upadat do hříchu. S tím podle ní souvisí i uvědomování si toho, že naše vůle činit dobro je značně slabá, a proto vyžaduje neustálou podporu ze strany Boha.<sup>109</sup> Jinak řečeno člověk si nemá sebemrškačsky připomínat, že je veskrze špatný a nepoužitelný, ale má si neustále připomínat, že se takovým bez podpory ze strany Boha může snadno stát a vlastním úsilím.

S otázkou sebepoznání je úzce spojena i otázka po poznání Boha. Tyto dva druhy poznání jdou nutně ruku v ruce. Pokud člověk primárně usiluje o maximální sebepoznání, nutně musí sekundárně při tomto procesu dojít k poznání Boha. Stejně tak pokud je primárním zájmem

<sup>105</sup> Srv. I:2.

<sup>106</sup> FROHLICH, op. cit., s. 193n.

<sup>107</sup> I:2,8-10.

<sup>108</sup> I:2,8.

<sup>109</sup> AHLGREN, *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 26.



jednotlivce poznání Boha, nutně jako vedlejší produkt dojde poznání sebe sama.

Vstup do hradu je podle Terezie podmíněn odklonem jedince od starého způsobu života, tj. od života, v němž se člověk soustředí pouze na to zjevné, hmatatelné, na to, co přináší zisk, slávu a čest; odklonem od výhradního soustředění se na to, co souvisí s fyzickou existencí člověka. Zde se znovu dotýkáme prvního paradoxu. Jedince, kteří nevěnují žádnou pozornost duchovnímu životu a modlitbě, Terezie přirovnává k těm, kdo se zdržují na nádvoří hradu a nikdy nevstoupí do vnitřních komnat. Podle ní jsou takoví lidé pouze figurínami bez života žijícími mezi nespočtým množstvím jedovaté a nebezpečné havěti. Skutečný (byť zpočátku strastiplný) život začíná až vstupem do vnitřních komnat. Ten je podmíněn rozhodnutím se pro život modlitby. V počáteční fázi (první komnaty) je podle Terezie člověk nicméně ve svém rozhodnutí nepevný, často se od vnitřního života odvrací a soustředí se opět pouze na život „vnější“. Pokud i přesto věnuje alespoň nějaký čas modlitbě, začíná žít (byť je podle ní na tomto stupni jako někdo, kdo je hluchý, slepý a němý). Člověk je příliš ve vleku předchozího způsobu života a myšlení a o své vlastní vůli není schopen tento handicap překonat.

Přechod od prvních komnat k druhým znamená, že člověk začíná vnímat hlas Boží, který ho vede po cestě bezpečně, navzdory tomu, že nic nevidí. Hlas Boží v těchto komnatách nelze chápat jako přímou, verbální komunikaci mezi Bohem a člověkem. Komunikace mezi Bohem a člověkem je na tomto stupni vždy zprostředkovaná – druhými lidmi, knihami, situacemi. Schopnost slyšet tedy nelze chápat v doslovném smyslu. Spíše jde o to, že na tomto stupni člověk získává jakousi schopnost rozeznat „hlas Boží“ v tom, s čím se každodenně setkává. Často se může jednat o schopnost interpretovat slyšené slovo takovým způsobem, aby zapadlo do celku jedincova života, jednak aby poskytlo odpovědi na otázky, které jedinec aktuálně řeší apod. Důležité je uvědomit si, že toto „slovo Boží“ může být zprostředkováno stejně dobře něčím duchovním (evangelium, rozhovor s osobou v duchovním stavu/zpovědníkem), jako čímkoli ryze profánním (náhodou zaslechnutý útržek rozhovoru dvou neznámých lidí). Tyto komnaty jedince vybavují schopností určitého duchovního vhledu, který mu pomůže postupovat v duchovním životě dále.

Problémy, se kterými se člověk v těchto komnatách potýká, se zde přesouvají z vnějšího prostoru (první komnaty) do prostoru vnitřního. Ve druhých komnatách není jedinec pokoušen sejít z cesty pouze lákadly, která mu nabízí starý způsob života (např. peníze) jako v prvních komnatách. Pokoušen je také ve vlastním nitru – strachem, pocití méněcennosti a nehodnosti. To vše je spojeno se sebepoznáním získaným porovnáním sebe sama a vlastní malosti s Bohem a Boží velikostí. V těchto komnatách podle Terezie člověk prožívá nejintenzivnější

boje a bez milosti Boží by snadno prohrál a odklonil se od započaté cesty.

Od třetích komnat dále kráčí člověk podle Terezie bezpečně ke spáse. Třetí komnaty jsou vrcholem první fáze duchovního vývoje. Podle ní této úrovně duchovního života dosáhne mnoho lidí, ale pouze hrstka z nich je schopna v duchovní cestě pokračovat až k sjednocení vůlí. Hlavní otázkou, kterou si zde Terezie klade, je, jak je to možné, že vpřed nepostupuje více lidí. Neexistuje reálný důvod, proč by se kterýkoli takový člověk nemohl posunout ve svém duchovním vývoji blíže ke sjednocení s Hospodinem. Podmínkou takového posunu je podle ní ochota a odvaha vzdát se všeho. Terezie se v tomto místě odvolává na podobenství o bohatém mladíkovi. Člověk, který koná, co má konat a žije ctnostným životem, ale není ochoten vzdát se všeho, nikdy k sjednocení s Bohem nedojde, ale zůstane „stát“ ve třetích komnatách. To nicméně neznamená nějaké zavržení – nezabraňuje to tomu, aby člověk byl spasen.<sup>110</sup>

Bohatství, kterého je třeba se vzdát, nelze chápat pouze ve finančním smyslu, byť i pro majetek tohoto druhu to samozřejmě platí. Majetkem Terezie rozumí jakýkoli dar, nadání nebo objekt, který je pro konkrétního jedince velmi důležitý, který tento jedinec považuje za svůj, na který je hrdý nebo má radost, že ho má. Pro někoho může být důležité značkové oblečení, pro jiného auto, kterým jezdí a pro dalšího kariéra, vzdělání nebo partnerský vztah. Vždy se ale jedná o něco, co člověk považuje za životně důležité, skoro nezbytné. Bůh od nás podle ní žádá právě to, abychom toto důležité chápali nikoli jako osobní přednost, na kterou máme nezadatelné právo, nebo jako výdobytek vlastních sil, ale žádá od nás, abychom vše přijímali jako nezasloužený dar a vzdávali za to Bohu díky. Problém těch jedinců, kteří se nikdy neposunou do dalších komnat, spočívá podle Terezie v tom, že se nejsou schopni vzdát veškerého svého majetku, vložit ho do rukou Božích a riskovat, že o to, co pro ně představuje jednu z nejdůležitějších součástí života, přijdou.

Naopak ti, kdo se odhodlají vzdát se všeho, pokračují na duchovní cestě směrem k posledním komnatám. Tento krok vzdání se majetku podle ní otevírá široké možnosti pro to, aby v duši člověka začal konat Bůh zcela jedinečným způsobem podle individuality každého jedince. Jako by neschopnost vzdát se všeho Bohu svazovala ruce a tím znemožňovala plné rozvinutí pravé individuality jedince. Neschopností nebo neochotou všeho se vzdát totiž člověk dopředu vytyčuje/omezuje oblast, v níž Bůh může působit a zároveň oklešťuje způsoby, jimiž tak může činit. Zároveň naznačuje přílišné lpění na vlastní individualitě, které znemožňuje plné rozvinutí vztahu s Hospodinem.

Lze říci, že dokud se člověk nevzdá všeho svého, stojí ve vztahu k Bohu, ale i k sobě

<sup>110</sup> III:1,7; III:2; III:1,6.

samému, stále jako ke svému objektu. To znamená, že se k Bohu i k sobě vztahuje na základě vlastního předporozumění. Pouze pokud se člověk dokáže vzdát svého majetku, dokazuje tím, že je schopen vzdát se tohoto předporozumění. Tím, že se tohoto je schopen vzdát, vlastně ukazuje schopnost vstoupit do nového druhu vztahu s Bohem i se sebou samým. Do vztahu s Bohem vstupuje jako do vztahu s druhým subjektem. Sám k sobě se potom začíná vztahovat jako k subjektu (poznává sebe sama jako subjekt jako subjekt), tj. nevztahuje se k sobě výhradně jako k objektu na základě racionální reflexe. Pokud se totiž vzdá vlastního subjektivně zabarveného předporozumění, poskytuje tím Bohu prostor pro to, aby v tomto vztahu skutečně byl, kým je. Tím také zároveň otevírá možnost tento vztah naplnit, tj. dosáhnout kýženého sjednocení. Ve vztahu k sobě samému se člověku otevírá analogická možnost být ve vztahu k sobě samému tím, kým člověk je, nikoli tím, kým si myslí/myslel, že je. To zároveň znamená přiznat si, že porozumění sobě samému, od něhož se odvíjí pojetí vlastní identity, bylo mylné a to znamená, že člověk je nucen opustit dosavadní představu o vlastní identitě a hledat identitu novou.

Hledání nové identity tvoří základní téma v interpretaci G. Ahlgren. Tato nová identita je identitou intersubjektivní, totiž identitou odvozenou od vztahu člověka a Boha jako vztahu dvou subjektů. V této intersubjektivní identitě podle ní individuální já není zcela autonomní, ale je povznesené na vyšší úroveň tím, že stojí ve vztahu k Bohu. To s sebou nese zásadní existenciální rozhodnutí následovat hlas Boží až do krajnosti, byť to člověka může stát mnoho zdánlivě iracionálních rozhodnutí (např. vzdání se slibně se rozvíjející kariéry).<sup>111</sup>

G. Ahlgren se zde podle mě však nezastavuje. Chápu-li ji dobře, považuje třetí komnaty za místo, v němž člověk nabývá nové identity založené na životě s Bohem a ctnosti a zároveň za místo, kde se této nové identity má vzdát ve prospěch identity ještě jiné. V jejím myšlení vlastně dochází k výměně identity několikrát. V tomto s ní však nejsem zajedno. K zásadní změně identity totiž podle mě dochází v *Hradu v nitru* pouze jednou a to právě ve třetích komnatách. To, co G. Ahlgren chápe dále jako vzdávání se předchozího druhu identity ve prospěch ještě nového, je podle mě pouze prohloubením nové identity získané ve třetích komnatách, resp. na přechodu od třetích komnat ke čtvrtým. Hlavní zlom nastává podle mě na přechodu od těchto komnat k následujícím právě proto, že zde člověk začíná zcela novým způsobem chápat sám sebe ve vztahu k Bohu i k sobě samému. Do třetích komnat člověk stojí ve vztahu k sobě i k Bohu jako ke svému objektu. To, co umožňuje přechod do čtvrtých komnat, je změna tohoto chápání – to, že člověk oba tyto vztahy začne chápat jako vztahy intersubjektivní. To je také odpověď na otázku, proč většina lidí za třetí komnaty nepostoupí –

<sup>111</sup> AHLGREN, *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 40nn.

protože není ochotna se vzdát starého způsobu myšlení, resp. starého způsobu chápání sebe sama, jakož i chápání Boha. Tito lidé nejsou ochotní vystoupit ze subjekt-objektivitu a vstoupit do subjekt-subjektivitu.

V podobném smyslu interpretuje existenciální rozhodnutí vzdát se všeho i M. Frohlich. Podle ní Terezie v prvních třech komnatách předkládá základní principy náboženské konverze (v Lonerganově smyslu), kterážto vede k existenciálnímu rozhodnutí přijmout nový soubor hodnot. To vede k novým způsobům vnímání, myšlení a jednání. Odtud potom M. Frohlich odvozuje mystickou proměnu jako nejzazší naplnění náboženské konverze.<sup>112</sup>

Podle mě zde směřuje k témuž, co tvrdí G. Ahlgren. Totiž, že v prvních třech komnatách dochází k náboženské konverzi, jejímž vrcholem je v komnatách třetích získání nové identity založené na přijetí změněného souboru hodnot. Přejít od třetích komnat ke čtvrtým a v rétorice G. Ahlgren opětovná výměna identity, pak je u M. Frohlich začátkem mystické proměny, která od člověka vyžaduje zásadní proměnu myšlení a vnímání stejně jako náboženská konverze. V tomto smyslu lze tedy chápat mystickou proměnu jako naplnění náboženské konverze.

Jedním z důležitých témat prvních tří komnat je téma milosti Boží. Terezie opakovaně upozorňuje na to, že člověk o své vlastní vůli a svých vlastních silách není schopen na započaté duchovní cestě vytrvat a není ani schopen v ní pokračovat. Terezie explicitně zdůrazňuje, že člověk, jenž do hradu již vstoupil, sám o sobě není schopen se ani udržet v komnatách, do kterých se dostal, ani pokračovat do komnat dalších. Jakýkoli postup kupředu je podmíněn a umožněn milostí Boží – Bůh člověku poskytuje potřebné poznání, sílu, odvahu ba dokonce i touhu. Bez jeho intervence by člověk byl ztracen.

To ovšem vzbuzuje důležitou otázku. V jakém smyslu tedy potom lze chápat první troje komnaty jako lidskou cestu a poslední troje komnaty jako cestu Boží? Je-li Boží působení nezbytné již v první fázi, jaká úloha tedy připadá člověku? Čím se liší cesta lidská od cesty Boží?

K vyjasnění těchto problémů je podle mě nutné si znovu připomenout, že pro Terezii je duchovní postup za sjednocením s Bohem a sebepoznáním neodlučitelně spjat s modlitbou, která je také jeho nutnou podmínkou. Dalo by se říci, že modlitba je nástrojem k dosažení cíle. Na tomto místě je také třeba zmínit, že pro Terezii není ani tak důležitá technika nebo způsob modlitby, jako vytrvalost a opravdovost v modlitbě. Podle ní nelze v žádném případě tvrdit (jak se často lidé domnívají), že modlitba „vlastními slovy“ nebo modlitba spontánně prýstící z nitra člověka by byla důležitější nebo autentičtější než modlitba držící se ustálené

<sup>112</sup> FROHLICH, op. cit., s. 194nn.

formy (např. růženec), stejně jako nelze tvrdit, že kontempace by byla vyšším a vznešenějším druhem modlitby než modlitby jiné. Člověk podle ní klidně může dojít do sedmých komnat tím, že se bude pravidelně modlit řekněme otčenáš a růženec a nikdy nezakusí žádný spontánní vzlet duše nebo kontemplativní vytržení. To, co hraje roli, je vnitřní postoj, s nímž člověk k modlitbě přistupuje a ona zmiňovaná vytrvalost. Podstatné podle ní je mít při modlitbě na paměti, s kým člověk mluví a nejednat s Hospodinem jako se svým sluhou.<sup>113</sup>

Vrátíme-li se k předchozím otázkám, myslím, že cestu k jejich zodpovězení naznačuje ve své interpretaci A. Steinbock. Ten totiž jednotlivé komnaty páruje dohromady se čtyřmi stupni modlitby, jak se s nimi setkáme v Tereziině *Knize života*. Zde Terezie používá obrazu zavlažování zahrady. Pro první stupeň odpovídající prvním třem komnatám používá Terezie obrazu ručního vytahování vody ze studně a následného manuálního zavlažování zahrady. Tento způsob získávání vody a zavlažování je namáhavá dřina. Poslední dvoje komnaty odpovídají čtvrtému stupni modlitby. Zde je zahrada zavlažována deštěm, tedy zcela bez lidské námahy.<sup>114</sup>

Všechny tyto obrazy naznačují, jakým způsobem je třeba chápat duchovní cestu jako cestu lidskou, smíšenou nebo cestu Boží. Lidská cesta neznámá, že by v této fázi duchovního vývoje nebyl přítomen Bůh nebo že by nic nedělal. Ani to neznámá, že by člověk vlastními silami splnil nějaký seznam úkolů jako podmíněk pro vstup do komnat dalších. Pouze to znamená, že pohyb kupředu pomocí modlitby je dřina, protože samotná modlitba je dřina. Vytrvat na cestě modlitby během těchto komnat vyžaduje od člověka velké úsilí – modlitba nejde sama od sebe a člověk se k ní často musí nutit. Také nepřináší žádné potěšení, žádný hluboký zážitek a vůbec člověk má často pocit, že vlastně vůbec nemá význam. Lidská cesta má tedy vystihnout námahu, s níž se člověk modlí. Na dalších stupních modlitby, jak Terezie svými obrazy naznačuje, postupně ubývá námahy a obtíží, které člověk musí překonávat. Podle mě je možné říci, že čím více se člověk přibližuje sjednocení s Bohem, tím více se prohlubuje jejich vzájemný vztah a tím více modlitba prorůstá každodenním životem a stává se tak méně namáhavou; postupně je to více Bůh, kdo se v duši člověka modlí, než člověk sám. Člověk nakonec v modlitbě žije – modlí se stejně automaticky a bez obtíží jako dýchá. Během tohoto vývoje také odpadá nechuť k modlitbě a přibývá potěšení a radosti. Modlitba se z něčeho nesamozřejmého a nepřirozeného stává něčím samozřejmým a zcela přirozeným.

<sup>113</sup> II:1,3;II:1,6;III:1,6.

<sup>114</sup> STEINBOCK, op. cit., s. 55nn.

### 3.2 Cesta ještě lidská, ale už Boží: čtvrté komnaty

Ve čtvrtých komnatách člověk poprvé v modlitbě získává nadpřirozené zkušenosti, tj. takové, které jsou dány od Boha. Právě proto, že je modlitba v těchto komnatách mnohem méně závislá na činnosti člověka, chápe ji A. Steinbock jako modlitbu, jež je výrazně vertikálnější, než modlitba předchozích komnat.<sup>115</sup> M. Frohlich zase chápe nadpřirozené zkušenosti těchto komnat jako vědomé zkušenosti Boží přítomnosti a aktivity ve středu lidské duše. Terezie o zkušenostech těchto a dalších komnat mluví již jako o zkušenostech mystických. M. Frohlich společně s Pricem pak mystické zkušenosti chápe jako „živoucí sjednocení jedincova vědomého vědomí se základem vědomí.“<sup>116</sup> M. Frohlich se navíc domnívá, že mystická zkušenost je implicitně přítomná v každé skutečné náboženské zkušenosti. Čtvrté komnaty jsou podle ní tedy přechodem mezi oblastí náboženské zkušenosti, v níž je mystická dimenze přítomná pouze implicitně, k oblasti náboženské zkušenosti, v níž je mystická dimenze explicitně přítomná ve vědomí. Obsahu těchto komnat totiž podle M. Frohlich odpovídá „kontemplativní interiorita“, protože právě zde jedinec zažívá zjednodušení pozornosti a nasměrování ke středu, což jsou první ukazatele explicitního, kontemplativního prostředkování transcendence.<sup>117</sup>

Terezie se soustředí na modlitbu ticha/usebrání a modlitbu potěšení (*gustos*). Nejdříve činí podstatný úvod, v němž rozlišuje dva typy duchovních prožitků – *contentos* a *gustos*. *Contentos* by bylo možné přeložit jako uspokojení, *gustos* pak nejlépe jako duchovní požitek.<sup>118</sup>

Základní rozdíl mezi těmito dvěma druhy náboženské zkušenosti spočívá v tom, že *contentos* Terezie považuje za ve své podstatě stejný druh uspokojení, jaký člověk prožívá nad řekněme dobře vykonanou prací. *Contentos* je druh zkušenosti, který člověk získá meditací nebo prosebnou modlitbou a zdá se, že jich dosáhl sám, vlastními silami.<sup>119</sup> Tyto zkušenosti podle ní vyrůstají z ctnostné práce samé. Jejich počátek Terezie spatřuje v lidských vášních.

Oproti tomu *gustos* Terezie považuje za odlišný druh zkušenosti – mechanismus prožívání

<sup>115</sup> STEINBOCK, op. cit., s. 57nn.

<sup>116</sup> FROHLICH, op. cit., s. 196.

<sup>117</sup> Ibid., s. 197.

<sup>118</sup> „*Gustos*“ Terezie používá velmi promyšleným způsobem. V běžném jazyku totiž zahrnuje i konotace fyzického požitku. Ona tímto slovem označuje druh duchovní zkušenosti, během které se zakoušení duchovní příjemnosti promítá i na rovinu fyzickou, tj. člověk zároveň zakouší příjemnost na duchu i na těle.

<sup>119</sup> Nicméně je třeba si uvědomit, že pro Terezii je v posledku na každém lidském činu je nějakým způsobem účasten Bůh, protože bez Něj není nic možné, a stejně tak každá duchovní zkušenost je v posledku vždy možná pouze z milosti Boží. Rozdíl je v tom, že u *contentos* je člověk iniciátorem – člověk je ten, kdo začne vyvíjet určitou činnost, která v ideálním případě vrcholí jistým prožitkem (za předpokladu, že Bůh dopustí). Kromě toho podle Terezie nicméně existuje druh zkušeností a prožitků, v nichž je iniciátorem Bůh, např. *gustos*.

je zde jiný. Terezie tvrdí, že *contentos* je druh zkušenosti, který vychází z přirozenosti člověka. *Gustos* oproti tomu rozeznává jako druh zkušenosti, který je člověku dán zvenčí, tj. tento druh zkušenosti nemá svůj zdroj a původ v lidské přirozenosti, byť je lidská přirozenost milostí Boží uschopněna k tomu tento druh duchovní zkušenosti prožívat.<sup>120</sup>

Ve čtvrtých komnatách zažívá duše přechod od *contentos* ke *gustos*. Cestě lidské, tedy prvním třem komnatám, tak odpovídají *contentos*, kdežto cestě Boží (V.-VII.) *gustos*. Tento přechod podle G. Ahlgren vytváří prostor pro rozšíření integrity vlastního já a těch částí vlastní duše, které se podílejí na zakoušení Boha. Vše, co se odehrává ve čtvrtých komnatách, vede duši k bezprostřední zkušenosti nepodmíněné lásky, která skrze člověka začíná proudit v té míře, v jaké je schopen se tomuto proudu otevřít.

*Gustos* jsou hlavním tématem celých čtvrtých komnat. Terezie pro tento druh zkušenosti používá obrazu nádrže, která má sama v sobě zdroj vody. Tyto zkušenosti jsou jako voda, která je v nádrži stále. Bůh je pak spatřován jako jejich zdroj (pramen vody) – působí potěšení, mír a pokoj v každé části duše. Toto potěšení podle Terezie není zakoušeno v srdci, jako potěšení světská, ale v mnohem hlubší části duše – v jejím středu. Odtud vychází a postupně naplňuje všechny části duše (všechny komnaty), až se nakonec dotkne i těla. Při tomto pohybu (od sedmých komnat k tělu) nejprve daný druh potěšení nevykazuje žádnou podobnost s potěšením světským, nicméně jak postupuje směrem k tělesnosti, stává se tomuto druhu potěšení ve svých projevech podobný.<sup>121</sup>

Terezie řeší ještě otázku toho, jakým způsobem lze dosáhnout modlitby potěšení (*gustos*). Základním předpokladem je pokora a neusilování. Pokora spočívá v tom nemyslet si, že si člověk tyto milosti (tj. *gustos*) zaslouží nebo že jich v životě dosáhne.

Druhým předpokladem dosažení *gustos* je neusilovat o ně. To je důležité, protože základním předpokladem jejich získání je bezpodmínečná a nezištná láska k Hospodinu. Myslet si, že za vlastní „bídné služby“ si člověk zaslouží odměnu, je znakem malé pokory. Navíc součástí přípravy na jejich přijetí má být podle Terezie touha trpět a napodobovat Pána. Kromě toho je také třeba si uvědomit, že Bůh není nijak povinen člověku tyto milosti darovat, a proto by se jedinec namáhal zcela zbytečně, kdyby se snažil jich dosíci vlastními silami.<sup>122</sup>

Modlitbě usebrání je věnováno nejvíce prostoru. Terezie trochu sarkasticky poznamenává, že tato modlitba nijak nesouvisí s pobytem ve tmě nebo zavíráním očí při modlitbě. Jedním z jejích projevů je to, že věci díky této modlitbě ztrácejí důležitost. Pohyb této modlitby je popisován rozličně – buď jako vstup duše do sebe samé nebo naopak jako výstup duše

<sup>120</sup> IV:1; IV:2.

<sup>121</sup> IV:2, 1-5.

<sup>122</sup> IV:2.

ze sebe, popř. jako výstup nad sebe. M. Frohlich upozorňuje na to, že přestože se v případě tohoto druhu modlitby jedná již o modlitbu mystickou, stále je od člověka vyžadována aktivní spolupráce. V návaznosti na Tereziin obraz Dobrého pastýře (Bůh), na jehož zapískání se ovečka (duše) obrací a utíká k němu, považuje M. Frohlich jednotlivé úkony ovečky (duše) – obrácení se, opuštění předchozí cesty, vstup domů - za intencionální akty duše (a to i přesto, že jsou učiněny pod vlivem Boží moci).<sup>123</sup> V tomto smyslu je tedy třeba chápat čtvrté komnaty jako komnaty přechodné.

Důležité je, že modlitba usebrání není získána ani skrze intelekt a imaginaci ani jejich pomocí, stejně jako není získána úsilím člověka, ale jde zcela mimo ně. Tuto modlitbu Terezie chápe jako přípravu pro to, aby byl člověk schopen slyšet – duše se během ní snaží zůstat pozorná a uvědomovat si, co v ní Bůh činí, ale tato pozornost a schopnost slyšet není vázána na duševní mohutnosti.<sup>124</sup>

Důležitou otázkou spjatou s tímto druhem modlitby je, je-li možné během usebrání zastavit činnost mysli. Terezie jednoznačně odpovídá, že nikoli, navzdory mnohým, kteří tvrdí, že to možné je. Uvádí několik důvodů. Je třeba si znovu uvědomit, že se již pohybujeme v oblasti, kdy modlitbu do duše člověka „vlévá“ Bůh sám. Člověk sám si tedy modlitbu usebrání nemůže navodit. Když se přesto snaží uklidnit svou mysl až k nečinnosti, pouze tím vzbuzuje ještě větší nepokoj imaginace. Stejně tak samotná snaha na nic nemyslet podle ní pouze podnítlí mysl k usilovnějšímu přemýšlení. Navíc je úkolem těchto komnat poznat, že Bůh modlitbu člověka slyší. K tomu nicméně není nutné přestat pracovat s intelektem.

Dalším důvodem podle ní je to, že všechna vnitřní duchovní práce má být jemná a pokojná. Člověk má ponechat duši v Božích rukách, aby si s ní Bůh mohl dělat, co se mu líbí. Terezie směřuje k tomu, že uklidňovat/utišovat mysl vlastními silami je pro člověka činnost nepřírozená, neboť přirozeností mysli je myslet, tj. být v pohybu. Jednat v rozporu s vlastní přirozeností je obtížné a těžko lze mluvit o „jemné a pokojné duchovní práci“.

Konečně to, co podle Terezie Boha těší nejvíce, je uvědomovat si jeho velikost a slávu, zapomenout na sebe, vlastní prospěch a vlastní potěšení. Dochází k závěru, že pokud Bůh touží po tom, aby se intelekt zastavil, obsadí intelekt a dá mu tak jasné světlo, že intelekt v něm zůstane pohlcen. Tím intelekt získá mnohem jasnější poznání, než skrze vlastní snahu. Závěrem tedy dodává, že v modlitbě je nejlepší cestou nechat plnit jednotlivé mohutnosti jejich vlastní úlohu, pokud je Bůh sám nenasměruje k něčemu většímu.

Rozruch, který intelekt dělá, navíc nijak neruší hluboký pokoj vůle, která je s Bohem sjednocena. Z toho důvodu tedy nejenže není nutné snažit se intelekt uklidnit, ale není ani

<sup>123</sup> FROHLICH, op. cit., s. 196nn.

<sup>124</sup> IV:3, 1-3.



nutné si jeho činnosti (resp. jejích obsahů) všímat. V opačném případě bychom pouze připravili vůli o značné potěšení, které v těchto komnatách může zakoušet. Člověk by tedy měl nechat mysl potulovat se.<sup>125</sup>

G. Ahlgren spatřuje problém s neschopností utišit intelekt v tom, že toto utišení myslí představuje pro člověka jakýsi rušivý element, se kterým si neví rady a který nabourává jeho dosavadní sebezpojetí. Ve třetích komnatách se totiž člověk naučil značnému sebeovládání a předpokládá, že by se mělo vztahovat i na otázku utišení intelektu. Ve čtvrtých komnatách nicméně podle G. Ahlgren schopnost sebeovládání ztrácí, v důsledku čehož si připadá nanicovatý a neschopný. Jako byla v předchozích komnatách rozšiřována morální kapacita jedince, je v těchto komnatách rozšiřována jeho kapacita emocionální. Snažit se o kultivaci vnitřního utišení navzdory těmto procesům vede pouze k vnitřní frustraci.<sup>126</sup>

Jedním z účinků modlitby ve čtvrtých komnatách (jak modlitby usebrání, tak modlitby potěšení) je rozšiřování srdce.<sup>127</sup> Tento proces Terezie popisuje obrazem fontány (lidská duše), která se rozšiřuje úměrně tomu, jak v ní přibývá voda (Boží milosti), takže nikdy nepřeteče. Důkazem tohoto rozšíření je podle ní to, že duše se již necítí tolik svázána vnitřními strachy. V duši tím roste jistota, že v Bohu může učinit vše.<sup>128</sup>

G. Ahlgren je přesvědčena, že s tématem rozšiřování srdce úzce souvisí pojetí askeze. Askeze se ve většinovém povědomí pojí s různými druhy tělesných nebo stravovacích restrikcí. Terezie však pojímá askezi mnohem širším způsobem. Pro ni je jejím základem jakékoli rozšiřování vlastní emocionální kapacity, tj. rozšiřování srdce je hlavním motivem, který člověka k askezi vede. Terezie od nás podle Ahlgren tedy žádá, abychom chápali askezi v termínech vztahu.<sup>129</sup> Souhrnem: jakákoli asketická praktika má smysl pouze tehdy, je-li jejím základem snaha stát se láskyplnějším, milosrdnějším a vnímavějším vůči druhým. To ovšem předpokládá, že člověk žije ve vztazích, tedy že existuje druhý subjekt, jemuž dá člověk přednost před sebou samým. Tímto druhým subjektem může (a podle Terezie také má) být na prvním místě Bůh a na druhém místě člověk-bližní.

Jak z předchozího textu vyplývá, Terezie v těchto komnatách velmi jemně rozlišuje mezi jednotlivými částmi (mohutnostmi) duše – intelektem/myslí, imaginací, srdcem a středem duše. Tomuto rozlišení věnuje značnou pozornost M. Frohlich. Podle ní se díky tomuto rozlišení Terezii daří popsat zkušenost hlubokého vnitřního usebrání, jehož je duše schopna zároveň s aktivní činností navenek. M. Frohlich se domnívá, že Terezie činí rozlišení mezi

<sup>125</sup> IV:3,4-7.

<sup>126</sup> AHLGREN. *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 52n.

<sup>127</sup> Zde Terezie odkazuje k Žalmu 119,32: „*Dilatasti cor meum.*“

<sup>128</sup> IV:2,6;IV:3,9.

<sup>129</sup> AHLGREN. *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 49.

vnitřní dimenzi jedince, která může být usebrána, zatímco člověk v dimenzi vnější pokračuje v běžných činnostech. V IV:1,8 je usebrán intelekt, zatímco představivost se volně toulá. V IV:3,7-8 je v klidu vůle a intelekt volně pracuje.

M. Frohlich nevykládá tato místa jako Tereziin omyl, ale je přesvědčena, že Terezie mluví o dvou různých úrovních usebrání. IV:1 podle ní vypovídá o aktivním usebrání, tj. o usebrání, v němž se člověk aktivně soustředí na hlubokou (ale stále ještě) intencionální oblast, aniž by věnoval pozornost duševní činnosti. Ve IV:3 odkazuje k pasivnímu usebrání, v němž člověk začíná zakoušet, jak je jeho vlastní střed unášen za intencionální vědomí, zatímco část intencionální aktivity pokračuje nenarušeně dál.

Pojmem, který podle Frohlich charakterizuje tyto přechodné čtvrté komnaty je pohroužení (*absorción*). Duševní mohutnosti nejsou s Bohem sjednoceny, ale jsou do něj pohrouženy. Tato modlitba se podle M. Frohlich podobá něčemu jako fascinaci, tj. částečně nedobrovolnému soustředění se a zjednodušení intencionálního vědomí. V souvislosti s tím se začíná ukazovat jako velice důležité Tereziino rozlišování mezi intelektem a vůlí. Zdá se totiž, že Terezie staví pohroužení do souvislosti s intelektem.

M. Frohlich se také domnívá, že pro Terezii je mnohem podstatnější usebrání vůle, než pohroužení intelektu. Na toto usebrání vůle má duše potřebu odpovědět aktivní láskou. Zatímco je vůle tímto způsobem usebrána, intelekt dále pracuje. Jeho činnost ovšem usebrání nijak nenarušuje a je tedy mnohem důležitější se soustředit na něj, než na intelekt.<sup>130</sup>

Následuje velice zajímavá interpretační pasáž navazující na jednu část Tereziina textu, která se právě zabývá rozlišením vůle a intelektu a jejich roli v mystické zkušenosti. Kvůli snazšímu pochopení této interpretace jsem se rozhodla uvést zde danou pasáž. V anglickém překladu dochází k smazání rozdílů mezi dvěma španělskými termíny, jež M. Frohlich považuje za zásadní. Vzhledem k tomu, že se do češtiny dají přeložit poměrně snadno tak, aby mezi nimi bylo zachováno původní rozlišení, rozhodla jsem se je přeložit podle španělského textu s tím, že do závorky uvedu jak anglický překlad, tak španělský originál.

*„Když si jeho Veličenstvo přeje, aby intelekt (intellect; el entendimiento) přestal pracovat, zaměstná ho jiným způsobem a vědomí (intellect; el conocimiento) dá světlo, které je nade vším, co jsme schopni pochopit, že (vědomí) zůstává usebráno (absorbed; absorto), a potom, aniž by vědělo jak, zůstává mnohem lépe poučeno, než bylo skrze veškerou naši snahu ho nevyužívat.“<sup>131</sup>*

<sup>130</sup> FROHLICH, op. cit., s. 198n.

<sup>131</sup> „Cuando su Majestad quiere que el entendimiento cese ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñada, que no con todos nuestras diligencias para echarle más peder.“ (IV, 3,6).

M. Frohlich považuje za nejlepší překlad španělského „*el conocimiento*“ právě „vědomí“ (*consciousness*), které jsem v českém překladu použila také já. Danou pasáž interpretuje tak, že intelekt ustane ve své činnosti právě tehdy, když bude transcendentní světlo dáno vědomí (*el conocimiento; consciousness*).<sup>132</sup>

Další rozlišení mezi dvěma duševními mohutnostmi, které podle ní Terezie činí, je rozlišení mezi intelektem a vůlí. Již stovky let se diskutuje o tom, jestli je primárním místem mystické zkušenosti vůle (jako láska) nebo intelekt (jako světlo). Ve čtvrtých komnatách se podle ní dají najít citace na podporu obou tezí. M. Frohlich je nicméně přesvědčena, že terminologie, o kterou opřela svou práci, umožňuje interpretovat Tereziin text takovým způsobem, který by dokázal osvětlit jednotu činností intelektu a vůle v jediném dynamismu vědomí. Základní mystická zkušenost začíná v základu vědomí. V Lonerganově filosofii je jeho prvním plodem existenciální rozhodnutí pro nový soubor hodnot. Podle ní Terezie mluví o tomtéž jako o zmiňovaném pevném rozhodnutí vůle, které obsahuje lásku.

Skutečnou otázkou, kterou bychom si při rozlišování intelektu a vůle měli podle M. Frohlich položit je, jakým způsobem definujeme intelekt. Podle ní Terezie tento pojem používá ve smyslu intencionální, poznávací činnost porozumění (*understanding*) a posuzování (*judgment*). Frohlich dále upozorňuje, že intelekt v tomto smyslu není schopen získat přímý přístup k vědomému vědomí. Dále se domnívá, že pro Terezii vůle označuje to, co lépe vystihuje zkušenost nejhlubší vrstvy lidské existence jako primordiálně subjektivní a existenciální.<sup>133</sup>

M. Frohlich dále tvrdí, že „střed duše“ je pro Terezii zastřešující pojem pro nezprostředkovaný základ, jehož prostředníky jsou všechny činnosti a zkušenosti. Různé oblasti (srdce, mysl, intelekt, vůle), o nichž Terezie mluví, podle Frohlich pojmenovávají různé způsoby, v nichž je zprostředkováno nebo rozděleno světlo vycházející ze středu. Střed duše je u Terezie pojem, který podle M. Frohlich odpovídá Lonerganovu vědomému vědomí, neboli implicitnímu vědomí.<sup>134</sup>

Na závěr čtvrtých komnat Frohlich shrnuje dosavadní zjištění. Tereziina duchovní cesta prvními čtyřmi komnatami nejprve potvrzuje primát transcendentního základu vědomí jako základu veškeré lidské zkušenosti. Dále ukazuje, jak je vědomá zkušenost tohoto transcendentního základu zprostředkována nejprve morální a následně náboženskou konverzí; poté na mnohem subtilnější rovině v posunu od intencionálního vědomí k pohroužení a následně usebrání. S tímto posunem člověk vstupuje do kontemplativní interiority,

<sup>132</sup> FROHLICH, op. cit., s. 200.

<sup>133</sup> Ibid., s. 200nn.

<sup>134</sup> Ibid., s. 203.

tj. do vědomého uvědomění si základu, různých činností a modů vědomí. Kromě tohoto uvědomění si navíc získává schopnost mezi nimi rozlišovat.

Přechod mezi pohroužením k plnému sjednocení je podle M. Frohlich přechodem od kontemplativní praxe, skrze kontemplativní interioritu k plnosti mystické zkušenosti. Kontemplativní interiorita ve čtvrtých komnatách je tedy stále jen přechodným bodem mezi mystickou zkušeností v širším smyslu a mystickou zkušeností v užším smyslu. Analýza interiority zatím poskytla nový pohled na dynamiku mystické zkušenosti v širším smyslu stejně jako na charakteristické rysy této přechodné fáze.<sup>135</sup>

### 3.3 Cesta Boží: páté až sedmé komnaty

Od pátých komnat dále se veškerý text bude týkat modlitby sjednocení, resp. jejími možnými podobami a druhy. Byť se pokaždé jedná o tento druh modlitby, existují mezi jednotlivými komnatami „kvalitativní“ rozdíly – kvalita sjednocení vykazuje vzestupnou tendenci, takže sjednocení sedmých komnat Terezie považuje za sjednocení vrcholné, sjednocení pátých komnat oproti tomu jako jakousi první vlašťovku.

G. Ahlgren chápe sjednocení jako zkušenost erotické dimenze Boží lásky, přičemž tuto erotickou dimenzi nelze v žádném případě chápat v sexuálním smyslu. Žádným způsobem se totiž neváže k tělesnosti (na to konečně upozorňuje i Terezie). V křesťanské mystické tradici je totiž podle Ahlgren erós chápán jako intimita získaná úplným zapojením celého já člověka do vztahu s Bohem. V tomto smyslu je spíše tvořivou a sjednocující energií, která napájí veškerý pohyb směřující k Bohu.<sup>136</sup>

#### 3.3.1 Páté komnaty

Důležitým předpokladem pro vstup do pátých komnat, v nichž člověk poprvé prožívá sjednocení (mystická modlitba), je odevzdat Bohu vše, co člověk má. Vzhledem k tomu, že sjednocení v těchto komnatách je naprosto novým druhem zkušenosti, pojí se zde s velkou pochybností o tom, že prožitek sjednocení je pravý, tj. že se jedná o sjednocení s Bohem. Kromě této nejistoty je typickým znakem sjednocení pátých komnat spánek smyslů a duševních mohutností.

Jedná se o velice zvláštní stav. Terezie sama totiž tvrdí, že se nejedná o žádný druh spánkového stavu. Duše podle ní nespí, ale ani není zcela bdělá. To, co spí, jsou duševní mohutnosti. To se projevuje tím, že je člověk jakoby beze smyslů a dokonce nedokáže ani myslet a pokud miluje, nedokáže říci jak. Tento stav se omezuje výhradně na dobu trvání

<sup>135</sup> Ibid., s. 196nn.

<sup>136</sup> AHLGREN. *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 63n.

tohoto sjednocení (nebývá delší než půl hodiny). Terezie o tomto stavu mluví jako o odumírání světu. Dokonce tvrdí, že během tohoto sjednocení je duše oddělena od těla nebo má pocit oddělenosti od tělesné schránky. Toto oddělení vede buď k zástavě dechu (dočasné) nebo minimálně k tomu, že si člověk neuvědomuje, že dýchá. Nohy ani ruce se nemohou pohnout, a přesto není vědomí zcela ztraceno.<sup>137</sup> Spánek smyslů také nelze vydávat za obyčejný spánek, za kóma a dokonce ani za nevědomí.<sup>138</sup>

Jak tedy chápat stav, v němž člověk není bdělý ani nebdělý; v němž vnímá a nevnímá a při němž zakouší oddělenost od těla? M. Frohlich tvrdí, že duše není schopna zakoušet, rozumět nebo usuzovat normálním, postupným způsobem. Podle ní je zde normální vědomí zcela transcendováno. Tento stav je podle ní „holým vědomím“, o němž byla řeč již v první části práce. Jedná se o druh vědomí vyprázdněného od aktivit jednotlivých duševních mohutností a o druh vědomí bez objektů, protože božství podle ní nemůže vstoupit do duše zvenčí (tj. prostřednictvím smyslů) jako objekt intencionálního vědomí. Může jedině vyvěrat ze základu vědomí samotného.

Souhlasím s M. Frohlich v tom, že zde Terezie představuje jiný a další druh vědomí, než je vědomí běžné – intencionální. Tento nový druh vědomí je vědomím, ale není vědomím vázaným na duševní mohutnosti a jejich činnost. Rozlišení těchto dvou druhů vědomí vystihuje, v jakém smyslu lze mluvit o tom, že duše je a není bdělá. Není bdělá, protože běžný způsob vnímání, usuzování, poznávání spolu s intencionálním vědomím jsou dočasně vyřazeny z provozu. Přesto zůstává činné toto druhé („holé“) vědomí, které umožňuje, aby duše byla zároveň bdělá (i když ne zcela – k celkové bdělosti by bylo zapotřebí také aktivní intencionální vědomí). To tedy znamená, že toto „holé vědomí“ nelze chápat jako vědomí zcela prázdné – člověk si uvědomuje sebe sama a uvědomuje si přítomnost Boží, která se mu ovšem nestává nějakým pozorovatelným objektem, ale „pouhou“ vnímatelnou přítomností.

Souhrnem lze říci, že ve spánku smyslů a duševních mohutností člověk odkrývá existenci dalšího druhu vědomí, které není vázáno ani na smysly ani na duševní mohutnosti, ale díky kterému člověk začíná být schopen vnímat Boží přítomnost jiným způsobem, než toho byl schopen dosud. Do tohoto okamžiku, pokud byl člověk schopen vnímat Boží přítomnost, vnímal ji jako přítomnost zprostředkovanou objekty vnímání a duševními mohutnostmi.<sup>139</sup> Boží přítomnost v tomto „holém vědomí“ není vnímána jako nějaký objekt, proto lze mluvit o tom, že zde člověk poprvé vnímá subjektivní Boží přítomnosti. Podle mě lze učinit ještě jeden krok a tvrdit, že díky tomu, že je toto „holé vědomí“ vyprázdněné od veškerých objektů

<sup>137</sup> V:1,4.

<sup>138</sup> FROHLICH, op. cit., s. 205.

<sup>139</sup> Srv. II. komnaty: vnímání hlasu Božího.

a díky tomu, že si však zároveň člověk je vědom sebe sama a Boží přítomnosti ve vlastní duši, poprvé poznává a zakouší to, že mezi ním a Bohem existuje vztah a co víc, že tento vztah není vztahem k nějakému objektu, ale že je vztahem k Bohu jako druhému subjektu, tedy že je vztahem intersubjektivním. Holé vědomí je tedy možné chápat jako vyprázdňený prostor, v němž si jsem vědoma toho, že existuji já, že existuje Bůh a že tento Bůh je přítomný v mé vlastní duši. Kromě tohoto v holém vědomí není přítomno nic jiného a právě díky tomu je mi umožněno uvědomit si také vztah, který existuje mezi mnou a Bohem.

Důležité je upozornit na několik věcí, které s tímto druhem vědomí souvisí. Zaprvé holé vědomí nijak neničí existenci intencionálního vědomí, pouze zkušenost spánku smyslů, díky níž člověk pozná existenci holého vědomí, ruší činnost duševních mohutností a vědomí intencionálního a to pouze dočasně.

Zadruhé M. Frohlich také tvrdí, že naplnění zkušenost spánku smyslů dochází ve vědomí mystickém. Podle mě nelze u Terezie mluvit o tom, že by existovaly tři druhy vědomí, totiž vědomí intencionální, holé a mystické. Podle mě Terezie představuje pouze dva druhy vědomí – první vázané na smyslové vnímání a činnost duševních mohutností, a vědomí druhé, které na ně vázáno není. Toto druhé vědomí jsme dosud označovali jako vědomí holé. Holé vědomí už je ale podle mě vědomím mystickým. V pátých komnatách člověk prožívá zkušenost vyprázdňení tohoto mystického vědomí, díky němuž dokáže poznat/uvědomit si svůj vztah k Bohu a jeho intersubjektivní charakter, což je nezbytný předpoklad dalšího duchovního růstu směřujícího k naplnění sjednocení v sedmých komnatách. V šestých komnatách dochází k tomu, že toto téměř vyprázdňené mystické vědomí začíná být znovu naplňováno objekty, ovšem nikoli zdola, skrze činnost duševních mohutností, ale shora – od Boha.

Terezie dále o sjednocení tvrdí jednu zajímavou věc, a sice, že si ho mnohdy nemusí být vědom ani člověk sám (na rovině intencionálního vědomí). Podle mě totiž v pátých komnatách ještě není možné, aby člověk zcela propojit zkušenost holého mystického vědomí s běžným intencionálním vědomím. Z toho důvodu lze mluvit o tom, že si člověk zkušenost, již prodělává v hloubi duše, nemusí uvědomovat (intencionálním vědomím). Z toho, že nedochází k propojení mezi vnitřním a vnějším životem člověka, vyvěrá nejistota ohledně toho, je-li sjednocení vůbec pravé.

Pravé sjednocení duše s Bohem se vyznačuje potěšením, uspokojením, pokojem a radostí. Rozdíl kvality zakoušení přirovnává Terezie k rozdílu mezi tím, cítí-li člověk něco pouze na povrchu těla nebo v morku kostí. Teprve retrospektivně člověk ztrácí pochybnost o původu zkušenosti a naopak získává jistotu, že zkušenost byla dána Bohem. Pokud člověk tuto jistotu

nezakouší, pak se podle Terezie nejednalo o úplné sjednocení, ale pouze o částečné sjednocení některé z mohutností s Bohem.<sup>140</sup>

M. Frohlich chápe tuto jistotu jako primární formu mystické proměny, tj. zprostředkování mystické intersubjektivní v rámci intencionálního vědomí, neboť se vymyká normálnímu procesu, jakým člověk dochází k závěru o (ne)pravdivosti něčeho. Tato jistota je dána shora navzdory tomu, že duševní mohutnosti (prostřednictvím nichž člověk za běžných okolností jistotu získává) zůstávají netečné. Tvzení, že mystické sjednocení stejně jako mystická proměna jsou dána shora, vlastně znamená potvrzení Tereziina přesvědčení, že podstatou sjednocení je milost, a proto není toto sjednocení dosažitelné lidskými silami.<sup>141</sup>

Pasivní roli, kterou člověk při sjednocení sehrává, opisuje Terezie jedním z neznámějších symbolických obrazů *Hradu v nitru*. Duši zde přirovnává k housence bource morušového. Tímto obrazem nicméně nepopisuje pouze přerod, k němuž dochází v pátých komnatách, ale jeho pomocí se jí daří shrnout i dosavadní duchovní vývoj odehrávající se na předchozích stupních.

Hlavním symbolem je ošklivá, tlustá larva, která se zakuklí a ze které posléze vyletí malý, bílý, hezký motýlek. Důležitým momentem je pro Terezii zakuklení a vyletění z kukly, neboť to chápe jako smrt jednoho (larva) a zrod nového/jiného (motýl). Opustíme-li na chvíli toto symbolické vyjadřování, můžeme říci, že duše postupně duchovně vyžívá a dochází k její proměně. Ta se děje právě během modlitby sjednocení. Jedním z prvních účinků je, že člověk nepoznává sám sebe. To znamená, že se zbavuje falešné představy (nebo její další části) o sobě samém a přibližuje se poznání skutečné podoby. Podle G. Ahlgren zde Terezie zdůrazňuje nutnost proměny duše jako integrální součásti její přípravy na sjednocení s Bohem. Toto ale nelze chápat jako nějaký násilný proces vnucený duši zvenčí navzdory její vlastní přirozenosti. Namísto toho je třeba ho chápat jako proces vztahující se k nejhlubší identitě duše, na němž Bůh aktivně participuje.<sup>142</sup>

Kukla je podle Terezie symbolem Krista. Housenka si svou kuklu kolem sebe staví sama, a tak by se mohlo zdát, že zde Terezie tvrdí, že si člověk z Boha může příbytek postavit sám. Tak tomu samozřejmě není. Terezie sama píše, že Bohu nelze nic přidat ani odebrat, ale lze přidat či odebrat sobě samým. Tímto přidáváním, resp. odebíráním, si člověk buduje svůj příbytek v Bohu a buduje si ho právě modlitbou. Snaha vytvořit si v Bohu dům by však byla marná bez pomoci Boží. Člověk sám k postavení kukly může přispět tím, že bude usilovat o to, zbavit se sebelásky, vlastní vůle, přichylnosti k světským záležitostem a zároveň bude

<sup>140</sup> V:1,5-7; V:1,9-11.

<sup>141</sup> FROHLICH, op. cit., s. 206n.

<sup>142</sup> AHLGREN, *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 68.

konat pokání, umrtvování, bude se modlit. Proměna, kterou zde člověk prochází, společně se změnou identity, resp. s poznáním vlastní falešné identity, v člověku působí značný neklid.

Tento neklid, jak se domnívá G. Ahlgren, pramení ve střídání staré a nové životní perspektivy. Získání nové životní perspektivy je dáno zkušeností sjednocení. Stejně jako není v těchto komnatách sjednocení trvalé, není trvale udržitelná ani nová životní perspektiva, kterou s sebou nese. Tato nová životní perspektiva vyvěrá z poznání nového způsobu božskolidského působení determinovaného novým životem duše v Kristu. G. Ahlgren chápe Tereziinu mystickou cestu za dosažením sjednocení jako postupné uskutečňování stejného druhu sjednocení božství a lidství, jaké je přítomno v Kristu. Podle ní to vede k tomu, že v okamžiku, kdy je v Kristu zjeveno plné božství, je ke své plnosti přivedeno také plné lidství. V pátých komnatách tak má sjednocení s Bohem mnohem hlubší ontologický dopad – duše se podle ní sjednocuje s Kristem stejným způsobem, jakým je Kristus sjednocen s Otcem.<sup>143</sup>

Sjednocení vůle však na druhou stranu dává duši člověka velký pokoj založený na vnitřní jistotě, že Bůh ví lépe, co činí, než ví člověk sám, po čem touží. Když Terezie mluví o tomto druhu pokoje, má na mysli hluboký vnitřní mír, který není narušen žádnými vnějšími starostmi. To ovšem neznamena, že by se člověk stal indiferentním vůči bolesti a utrpení, které prožívají druzí lidé. Dokonce se tím ani sám nezbaví utrpení a bolesti. Spíše jde o to, že všechny tyto bolesti (např. smrt blízké osoby atp.) nezasahují do hloubi lidské duše. Zůstávají jakoby na povrchu a neruší pokoj, který vládne pod nimi. Terezie mluví o tom, že tyto bolesti zasahují pouze smysly a duševní mohutnosti, nikoli však srdce člověka a střed jeho duše. Ještě ve čtvrtých komnatách bolest a utrpení prochází celou duší, nicméně od okamžiku dosažení sjednocení již hlubší části duše nerozrušují.<sup>144</sup>

Terezie zde formuluje další zdánlivý paradox. Jak je možné, že si člověk prožívající utrpení zachovává vnitřní pokoj a spokojenost? Jak je možné, aby v člověku v jeden okamžik existovaly dva protichůdné druhy prožívání? Odpověď je možné najít, budeme-li si pozorně všimnout způsobu, jakým Terezie vypovídá o různých „vrstvách“ duše. Člověk má podle ní kromě těla, smyslů a duševních mohutností také srdce a ještě další části duše. O těch dosud nebyla řeč, neboť s jejich poznáváním souvisí až komnaty další. Dosavadní duchovní vývoj dovedl člověka od poznání vnějších částí sebe sama (tělo, duše, duševní mohutnosti), k poznávání vlastního srdce. Tereziina představa je taková, že zároveň s rozšiřováním sebepoznání se rozšiřuje také schopnost člověka vnímat a prožívat. Poznává-li člověk na začátku cesty (první troje komnaty) pouze vlastní tělo a záležitosti s ním související,

<sup>143</sup> Ibid., s. 69nn.

<sup>144</sup> V:3, passim.



znamená to také, že jeho prožívání se omezuje na tělo, smysly a duševní mohutnosti, které tělesné vjemy zpracovávají. Ve čtvrtých komnatách nastává jistý zlom, protože člověk se zde propracuje na úroveň srdce. Jinými slovy pozná, že kromě těla, smyslů a duševních mohutností má také srdce. S tímto poznáním se zároveň na oblast srdce rozšíří i lidské prožívání. Tím se také mění a prohlubuje způsob, jímž člověk prožívá jednak sám sebe a jednak to, co k němu přichází zvenčí. V pátých komnatách dochází k dalšímu posunu v tom, že zde v modlitbě sjednocení člověk zcela novým způsobem prožívá přítomnost Boží a prožívá ji jaksi zevnitř. To, co k člověku přichází z okolního světa, k němu přichází zvenčí, tj. prostřednictvím smyslů. Tyto smyslové obsahy jsou zpracovávány a zprostředkovávány duševními mohutnostmi. Cokoli se tedy člověka dotýká tímto způsobem, může způsobovat celou škálu („běžných“) prožitků – od radosti po velké utrpení.

V pátých komnatách během modlitby sjednocení ovšem dochází k tomu, o čem již byla řeč, totiž k spánku duševních mohutností. Přestože jsou všechny duševní mohutnosti vyřazeny z provozu, člověk nepřestává prožívat Boží přítomnost. Také je nutné znovu vzpomenout, že Terezie sama mluví o tom, že Bůh do duše nevstupuje dveřmi, tj. skrze tyto mohutnosti. Tím, že se mu Boží přítomnost dává zevnitř a nikoli zvenčí, umožňuje, aby si člověk v srdci díky prožitku této přítomnosti přicházející zevnitř uchoval mír a radost, přestože zároveň na „vyšší“ úrovni duše může být nadále rozrušován a znepokojován vjemy přicházejícími zvenčí. Jinými slovy to, co se dotýká těla, smyslů a duševních mohutností nemusí nijak ovlivnit srdce, kterého se dotýká to, co přichází zevnitř od Boha.

Terezie sjednocení pátých komnat přirovnává k duchovním námluvám, po nichž následují zasnuby šestých komnat a sňatek komnat sedmých. Jako při námluvách se v tomto druhu sjednocení duše dozvídá více o svém partnerovi (Bohu) a rozhoduje se činit jeho vůli ve všem a jakýmkoli způsobem. Bůh duši naopak udílí svou milost, protože touží po tom, aby ho duše poznávala.<sup>145</sup>

Terezie tvrdí, že Boha zde duše poznává jiným způsobem, než skrze smysly a duševní mohutnosti, neboť jejich prostřednictvím by ho nikdy nepoznala. Duše zde Boha v tajnosti kontempluje.<sup>146</sup> V návaznosti na předchozí část lze usuzovat na to, že Terezie směřuje k tvrzení, že duše poznává Boha ve svých hlubších vrstvách, tzn. v srdci a svém středu, aniž by zapojovala intelekt, imaginaci atd. To znamená, aniž by si ho uvědomovala na úrovni intencionálního vědomí.

M. Frohlich tvrdí, že to, co se odehrává v těchto komnatách, kopíruje základní struktury náboženské konverze. Jak již bylo řečeno, mystická proměna podle ní není něco odlišného

<sup>145</sup> V:4.

<sup>146</sup> V:4,4.

od náboženské konverze, ale je jejím zvláště intenzivním naplněním. Tato konverze podle ní sestává z *Boží lásky naplňující naše srdce* a přetvářející naše bytí od samotných základů. Hlavním znakem konverze je tedy existenciální proměna.

Duše, která prošla mystickou proměnou, má podle M. Frohlich zcela novou strukturu a nové možnosti. Tato nová struktura je podle ní novou podobností Bohu a je také počátkem mystické proměny v užším smyslu. Sjednocení s božstvím je nejprve zprostředkováno na úrovni vědomého vědomí a dále pak v každé oblasti lidské zkušenosti. Tímto procesem člověk objevuje novou schopnost zakoušet a milovat tak hlubokým způsobem, jako nikdy dříve.

S tím nemohu bezesbytku souhlasit. Podle mě nelze tvrdit, že duše získává zcela novou strukturu. Struktura duše je stále táž. Člověk „pouze“ získává nové poznání této struktury, které jde ruku v ruce s poznáním toho, že dosud mylně předpokládal, že ví, jakou má jeho duše strukturu.

Tento druh sjednocení podle M. Frohlich znamená to, že se ve vědomí jedince vynoří uvědomění si toho, že má účast na rovině organizace, která je vyšší, než rovina individuálního vědomí. To vlastně znamená, že se poprvé objevuje mystická intersubjektivita. M. Frohlich považuje sjednocení z pátých komnat za v jistém smyslu konec cesty. Vyprázdnění intencionálního vědomí dosahuje své nejzazší hranice v holém vědomí a začíná zde explicitní mystická proměna v užším slova smyslu - začíná zde zprostředkovávání božského vědomí ve vědomí lidském.<sup>147</sup>

### 3.3.2 Šesté komnaty

G. Ahlgren považuje šesté komnaty za jakýsi manuál k rozlišování duchů.<sup>148</sup> Náboženská zkušenost zde nabírá nejrůznějších forem. Tato různost podle G. Ahlgren charakterizuje radikální ontologický posun, ke kterému v duši dochází. Člověk se zde neučí toliko hostit Boží přítomnost a Boží aktivitu, ale plně ji integrovat do hloubi vlastního bytí. To člověka ale zároveň vede k poznání, že Boží přítomnost není něco, co by bylo jeho vlastní duši cizí, ale naopak. Člověk zde poznává, že Boží přítomnost je dosud nerealizovanou součástí jeho vlastní přirozenosti. V šestých komnatách tak podle G. Ahlgren dochází k tomu, že člověk ve spolupráci s Bohem plně aktualizuje dosud pouze potenciální schopnost duše být s Bohem v intersubjektivním vztahu, který má podle ní erotický náboj.<sup>149</sup>

Téměř všechny zkušenosti se vyznačují náhlostí a velkou intenzitou. Tato značná intenzita

<sup>147</sup> FROHLICH, op. cit., s. 204nn.

<sup>148</sup> AHLGREN. *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 79.

<sup>149</sup> *Ibid.*, s. 83.

může snadno vést k tomu, že člověk bude daný náboženský prožitek automaticky považovat za pravý, tj. daný Bohem. Terezie nicméně opakovaně upozorňuje na to, že mnoho takovým zážitkům může mít svůj původ jinde – buď v lidské imaginaci, nebo u ďábla. Proto u každého druhu modlitby, který zde explicitně zmiňuje, udává nejen charakteristiku pravé náboženské zkušenosti, ale také té nepravé.

Je dobré zmínit, co si Terezie sama představuje pod „pravou náboženskou zkušeností.“ Podle G. Ahlgren „zkušenost“ u Terezie neznámá pouhé pocíťování nebo emoce, ale oblast vědění. Tato oblast je v mystickém sjednocení polem nadpřirozeného a bezprostředního poznání Boha. Zároveň „zkušenost“ neznámá pouze vědět něco o daném objektu, ale také vědět, jak se k danému objektu vztahovat (*to orient*) a jakým způsobem s tímto objektem vstoupit do vztahu tak, aby ho člověk dokázal uchopit.<sup>150</sup>

Z možných náboženských zkušeností vyjímá Terezie několik, jimž se věnuje velice detailně. Jedná se o slyšení mluveného slova, let ducha (extázi), intelektuální a imaginativní vizi a vyprahlost. Mohlo by se zdát, že nejtypičtějším projevem těchto komnat jsou (vzhledem k prostoru, jež jim věnuje) vize a extáze. Opak je však pravdou. Tyto druhy náboženské zkušenosti jsou totiž poměrně krátkodobé (trvají minuty až dny, popř. jeden rok v případě intelektuální vize), které pouze přerušují mnohá léta utrpení, jež nelze ničím utěšit – útěchu může člověku poskytnout pouze Bůh.

Vzhledem k tomu, že o pravé náboženské zkušenosti člověk, který ji prožívá, sám pochybnost nemá, je třeba tyto komnaty (budeme-li se držet G. Ahlgren) chápat jako manuál k rozlišování duchů určený nejen člověku, který je prožívá, ale také jeho okolí (zpovědníkům). Člověk sám se totiž (zejm. pod tlakem okolí) může snadno dostat do situace, kdy navzdory jakési vnitřní jistotě o pravosti prožitku začne pochybovat. V takové situaci mu může Tereziin popis navrátit vytrácející se jistotu. V těchto komnatách v souvislosti s osobní jistotou a nejistotou ohledně duchovních prožitků dochází k jistému posunu oproti komnatám pátým. V pátých komnatách, člověk v souvislosti s pravostí či možnou nepravostí zkušenosti prožívá nejistotu, která je rozptýlena až sekundárně, na základě reflexe. V komnatách šestých je situace opačná. Člověk primárně zažívá jistotu toho, že jeho zkušenost je pravá, a až sekundárně (na základě reflexe a reakce okolí) zažívá nejistotu.

S duchovními zkušenostmi šestých komnat se pojí zásadní problém - jak o nich vypovídat. Ten vychází do značné míry z toho, že v těchto komnatách se duchovní zkušenosti odehrávají jaksi mimo duševní mohutnosti, na některé z hlubších rovin duše. Za běžných podmínek jsou to právě duševní mohutnosti, které nám zprostředkovávají kontakt s okolím, umožňují nám

<sup>150</sup> Ibid., s. 80n.

o tom, co poznáváme a vnímáme, vypovídat a následně tyto zkušenosti reflektovat. To, že zkušenosti šestých komnat probíhají na jiné rovině duše, vlastně člověku bere možnost výpovědi a reflexe. Minimálně ani jedno nelze učinit navyklým způsobem. Terezie tento problém často řeší tím, že píše o vidění/slyšení/vnímání, byť zároveň velmi vehementně upozorňuje na to, že ani jednu z těchto činností nelze chápat doslova. Duše slyší, ale jinak než fyzickými ušima, a přesto sloveso „slyšet“ nejlépe postihuje to, co se v duši děje. Stejně tak sice používá „vidět“, ale v přísném slova smyslu nelze mluvit o vidění, jež by bylo totožné se způsobem, jímž člověk vnímá své okolí skrze oči. Terezie v souvislosti s tímto specifickým způsobem „vidění“ mluví o „očích duše.“<sup>151</sup>

První specifickou duchovní zkušeností těchto komnat, které Terezie věnuje prostor, je slyšení.<sup>152</sup> Problém slyšení je v tom, že na rozdíl od vize může být člověk mnohem snáze pomýlen. Terezie tvrdí, že toto rozlišení původu vize se u slyšeného činí mnohem hůře než u viděného. Navíc podle ní existuje větší počet druhů slyšení.

Pokud slyšení pochází od Boha, jsou nadána značnou silou a autoritou. To se projevuje tím, že způsobují to, co se v nich říká. Např. „*Nenech se rozrušit*“ duši okamžitě přinese pokoj. Dalšími znaky toho, že slyšení je pravé, je velký pokoj duše a to, že si je člověk dlouho pamatuje. Většinou tak člověk získá jistotu, že jsou skutečně od Boha už jen tím, jakým způsobem a kde se odehrávají. Tato slova člověku přinášejí zvláštní druh poznání, které by lidský intelekt v tak krátkém čase nebyl schopen dosáhnout. Často se tento druh porozumění týká věcí, o kterých člověk sám nic netuší ani by na ně nikdy nepomyslel.<sup>153</sup> Zde začíná proces, na nějž jsem upozornila v předchozích komnatách, totiž proces naplňování vyprázdněného mystického vědomí novými obsahy, které nejsou závislé na lidském vnímání a činnosti duševních mohutností, ale na tom, co je člověku dáno shora. Oproti pátým komnatám dochází v komnatách šestých ještě k jednomu posunu. Terezie zde totiž o „vnitřním poznání“ mluví v souvislosti s „hlubší částí duše“. Jedná se podle ní o specifickou část duše, která není totožná ani se srdcem ani s duchem. Terezie sama pro ni neumí najít vhodnější pojmenování. K této části duše se vrátím ještě v následující kapitole.

Přestože se tento druh vnitřního poznání uskutečňuje mimo intelekt, jeho výsledek (vize) je vtištěn do paměti, takže člověk je schopen vizi po jejím skončení vědomě uchopit a nějakým způsobem o ní vypovídat. To platí zejm. pro vizi imaginativní. V případě vize intelektuální je jakákoli výpověď nesmírně obtížná, protože její charakter je natolik specifický, že člověk prostě nenachází adekvátní jazykové vyjádření, pokud se mu nedostane

<sup>151</sup> VI, passim.

<sup>152</sup> *Dichos; locutions.*

<sup>153</sup> VI:3, passim.

ještě dalšího poznání, které mu výpověď umožní, jinak řečeno, pokud mu Bůh neukáže způsob, jak o této vizi vypovídat.<sup>154</sup>

Přes tyto obtíže jsou podle Terezie účinky vizí obrovské a člověku přinášejí mnoho užitku. Jakkoli může být obtížné je vědomě uchopit, jsou vtištěny člověku do srdce a člověk na ně nikdy nezapomene. Terezie pro pochopení intelektuální vize poskytuje symbolický obraz.

Podle ní se během vize děje něco podobného, jako když člověk vstoupí do pokladnice a hned od vchodu vidí naprosto vše jako na dlani. Všude kolem něj je tolik vzácných a krásných věcí, že má-li o tom vypovídat, nutně si vzpomene pouze na něco, byť v paměti zůstává myšlenka na vše, co viděl. V případě duše je to tak, že Bůh ji na krátký okamžik nechá spatřit vše, co se v těchto komnatách nachází. Ona si posléze pamatuje, že vše viděla, ale není schopna říci, co vlastně viděla.

Intelektuální vize je druh vidění, které se odehrává mimo fyzický zrak a nemá povahu obrazu. Terezie zde mluví o vlastní zkušenosti a o tom, že jí trvalo velmi dlouho, než pochopila, že se jedná o vizi, i když vlastně nic nevidí. Mluví o tom, že „viděla“ vedle sebe kráčet Krista, ačkoli neviděla žádnou postavu ani tvář ani nic podobného. Z jejího popisu vyplývá, že jakoby vnímala Jeho přítomnost po vlastním boku a měla v sobě velkou vnitřní jistotu, že se skutečně jedná o Krista.<sup>155</sup>

Podle G. Ahlgren člověk díky zkušenosti intelektuální vize získává nový úhel pohledu na vlastní základ. Člověk začíná nahlížet spojení božství a lidství v sobě samém a tím se učí (empiricky) rozlišovat jednotlivé osoby Trojice a poznávat Boha stejným způsobem, jakým ho poznává Kristus. Ahlgren je přesvědčena, že duše je také schopná poznávat Boha ve sjednocení a zároveň sebe samu od něho odlišovat. To je podle G. Ahlgren trinitární aktivita, čili to, co dělají jednotlivé osoby ve vnitřním životě Trojice. Pokračuje tím, že vize v šestých komnatách zvou duši k pohybu, který vede od Kristovy lidské perspektivy ke Kristově božské perspektivě v zintenzivňující se kontemplaci. Ta nakonec vrcholí v rozostření hranic mezi oběma perspektivami. Duše je pozvána, aby měla účast na Kristově plném lidství a plném božství.<sup>156</sup>

Kromě velké vnitřní jistoty s sebou tato vize nese i občasný úděs a zmatek nad tím, proč právě „mně“ je udíleno tolik dobrého. Tato přízeň Boží nicméně nevede k nějaké osobní vychloubáčnosti, ale naopak k větší pokoře. Posiluje totiž uvědomění si toho, že si ji člověk vlastními silami nijak nezasloužil. Obsahem této vize je hlubší poznání Boha vytvářející užší společenství mezi ním a člověkem, v němž Bůh probouzí duši k vnímání jeho přítomnosti.

<sup>154</sup> VI:4,5.

<sup>155</sup> VI:8.

<sup>156</sup> AHLGREN. *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 103nn.

Pokud potom Bůh člověku tuto vizi odejme (a může trvat i rok), cítí se člověk velmi osamocen.

Druhým druhem vize, je vize imaginativní, u které mnohem více než u vize intelektuální hrozí, že nebude mít svůj původ v Bohu. Pokud má, pak je ve větším souladu s lidskou přirozeností než vize pramenící v lidské imaginaci, popř. v ďáblu. Pro odlišení intelektuální a imaginativní vize Terezie používá na tomto místě obraz drahého, krásného a léčivého kamene uzavřeného ve džbánu, o jehož existenci člověk sice ví a jehož účinky pozoruje, který nicméně na vlastní oči nikdy nespapřil (intelektuální vize). Občas se podle ní nicméně přihodí, že se džbán otevře a člověk tento kámen uvidí (imaginativní vize). Člověk je mnohem šťastnější, může-li si zpětně vzpomenout na nádheru kamene ukrytého ve džbánu. Tento kámen je symbolem Boha. Pokud Bůh daruje člověku imaginativní vizi, ukáže se mu v podobě Kristově buď tak, jak byl Kristus ve svém pozemském životě nebo po svém zmrtvýchvstání.

Stejně jako předchozí vize, i tato přichází náhle jako úder blesku a stejně takovou má sílu. Během této vize je obraz Krista silně vryt do lidské imaginace, odkud ho není možné vymazat, dokud duše nedosáhne blaženého patření. Terezie sice v této souvislosti mluví o obrazu Krista, ale zároveň upozorňuje na to, že se jedná o obraz živý, který občas mluví a odhaluje tajemství.

Tato vize je pro duši děsivá, byť je Boží přítomnost zároveň nádherná a potěšující. Aspektem, který v duši vzbuzuje úděs, je majestát, který tuto vizi doprovází.<sup>157</sup> Ten zároveň způsobuje i to, že se duše nedokáže dívat příliš dlouho. Pokud se dokáže dívat dlouho, pak se podle Terezie nejedná o imaginativní vizi, ale o vnitřní obraz, jenž má svůj původ v imaginaci. Jasným rozlišovacím kritériem je naprostá jistota – o imaginativní vizi a jejím původu nemá člověk nejmenší pochybnost. Navíc pokud se jedná pouze o vnitřní imaginativní obraz, pak tento obraz nemá žádný následný efekt a nechává člověka zcela chladným.

Náhlost, s jakou imaginativní vize přichází, silně rozruší všechny mohutnosti a smysly velikým strachem, ale posléze jim stejně náhle udílí obrovský mír a zaplavuje je štěstím. Kromě toho je také duši udělena pravá moudrost a jistota o původu této zkušenosti.<sup>158</sup>

M. Frohlich chápe obrazy imaginativní vize jako to, co podněcuje proces poznání. Člověk na jejich základě usuzuje, aniž by je nutně musel konceptualizovat. Tyto „obrazy“ si podle ní nelze představovat jako neosobní duševní obrázky. Spíše se jedná o „tajemství“ - o vzory vztahů mezi osobním Bohem a člověkem. Tím, že člověk medituje o takovém obraze,

<sup>157</sup> Srv. Ottovo „*mysterium tremendum et fascinans*“.

<sup>158</sup> Imaginativní vize viz VI:9.

vstupuje vlastně do procesu reflexe a vstupuje do něj pomocí duševních mohutností orientovaných k intersubjektivitě. Těmi jsou např. afekty, vášně a láska. Terezie o této činnosti mluví jako o paměti (duševní mohutnost vytvářející obrazy) a o intelektu. Analýza interiority však podle Frohlich poskytuje mnohem ucelenější pohled. Nahlíží tuto činnost jako plnou činnost vědomí, která zahrnuje nejhlubší roviny paměti, afektů a vášní a vede k milujícímu poznání a závazku.<sup>159</sup>

Další druh vytržení, který je vnitřně zakoušen velice odlišným způsobem, Terezie nazývá letem ducha (extáze). G. Ahlgren je přesvědčena, že extázi Terezie chápe širším způsobem, než je obvyklé. Pro Terezii je extáze jednak uskutečněním dynamiky Boží přítomnosti a nepřítomnosti a jednak je tím, co asimiluje intersubjektivní identitu a co člověka učí intersubjektivitu podporovat. Extáze nečiní vztah duše s Bohem nikterak izolovaný a soukromý, byť se extází intimita tohoto vztahu prohlubuje. Duše se stává přetékajícím pramenem – jak to Tereza popisuje ve čtvrtých komnatách – umožňujícím Boží lásce plněji vstupovat do světa, takže má podle Ahlgren ve světě dvousměrnou funkci: jednak slouží jako prostředník Boha a jednak přitahuje ostatní duše k velebení Boha. Kromě toho člověk díky této zkušenosti lépe poznává vlastní vztahovost.<sup>160</sup>

Člověk má během „letu ducha“ pocit, že jeho vlastní duše skutečně odlétá a občas odlétá závratnou rychlostí, aniž by člověk věděl kam nebo jak. Děsivé pro člověka je, že tomuto pohybu duše nedokáže nijak zabránit nebo mu vzdorovat – vzdor totiž situaci pouze zhorší. Terezie se domnívá, že tím Bůh dává člověku na srozuměnou, že sám o sobě již nehraje žádnou roli a že se od něj vyžaduje pouze tolik, aby se vzdal a plně se svěřil do rukou Božích.

Člověk není schopen ani ovládnout vlastní smysly a duševní mohutnosti a jakkoli je usměrnit. Terezie tento pohyb duše dále přirovnává k slunci, jehož paprsky rychle dosahují Země. Slunce je zde příměrem duše – ta stejně jako Slunce zůstává nehybná na svém místě. Paprsky jsou obrazem ducha jako nadřazené části duše. Duch vystupuje nad duši, stejně jako paprsky vyvěrají ze Slunce. Přitom ale stále duch a duše zůstávají jedno.

Při tomto letu se člověku zdá, že duše opouští tělo, takže nedokáže spolehlivě určit, zda v některých momentech duše byla či nebyla v těle, ačkoli je mu naprosto jasné, že není mrtvý. Terezie je přesvědčena, že obsah této vize je jako ukázka země zaslíbené, do které je teprve třeba dojít. Do duše samotné je pak vepsána zejm. velikost Boží. Kromě toho je třetím významným účinkem této vize také dosažení velkého sebepoznání, jež vede k pokoře.<sup>161</sup>

Jakkoli všechny zmíněné duchovní zkušenosti působí uchvacujícím dojmem, je třeba

<sup>159</sup> FROHLICH, op. cit., s. 218n.

<sup>160</sup> AHLGREN. *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 100.

<sup>161</sup> Let ducha/extáze viz VI:5.

si uvědomit, že jsou kromě velké vnitřní radosti a pokoje spojeny také s velkým strachem a utrpením. Tento fakt nemusí být na první pohled nijak srozumitelný. Problém spočívá v tom, že tyto duchovní zkušenosti sice jsou projevem sjednocení duše a Boha, nicméně toto sjednocení má stále pouze dočasný charakter. Jinými slovy, během těchto zkušeností samotných sice člověk prožívá velký mír a zakouší štěstí, leč po jejich odeznění začíná střet s každodenní realitou. Ta je zdrojem jak strachu, tak utrpení. Oboje člověk prožívá v několika ohledech. Tváří v tvář svému okolí musí opakovaně utvrzovat o pravosti prožité zkušenosti jak toto okolí, tak sám sebe. To je spojeno se strachem z toho, aby se člověk nenechal svést z cesty Hospodinovy d'ábovým klamem. Přesto Terezie upozorňuje na to, že tyto pochybnosti sice existují, ale jaksi na povrchu, kdežto v hloubi duše člověk o pravosti prožitého pochybnosti nemá. Tato diskrepance je zdrojem jistého vnitřního utrpení.<sup>162</sup>

Jak jsme viděli v popisech jednotlivých druhů zkušeností, každá z nich vede člověka k hlubšímu sebepoznání, resp. k většímu poznání vlastní hříšnosti, malosti a nehodnosti. Společně se zkušeností Božího majestátu vedou tyto prožitky ke strachu z toho, aby člověk Boha neurazil, tj. aby nejednal v rozporu s jeho vůlí. Zároveň díky těmto prožitkům člověk zakouší vnitřní utrpení nad odpuštěním hříchů, kterého se mu dostalo, resp. nad vlastní minulostí (a někdy i současností), která stála/stojí v rozporu s Boží dobrotou.

Tyto druhy strachu a utrpení lze označit jako pozitivní. Tím míním, že právě proto, že člověk prožil/prožívá dané duchovní zkušenosti, prožívá také tento strach a bolet. Kromě nich však v těchto komnatách člověk prožívá také negativní strach a utrpení. Jedná se o utrpení a strach vycházející z toho, že člověk dané duchovní zkušenosti neprožívá. Podle Terezie je toto utrpení nejtypičtějším projevem šestých komnat.

Když totiž samotné vize a další zkušenosti pomínou a uplyne delší čas, během něhož se člověku žádných takových zkušeností nedostává, prožívá člověk ještě větší bolest. Kdyby býval nic z předchozího neprožil, nevěděl by, oč přichází a jak těsného spojení s Bohem je možné dosáhnout. Vědět a nezakoušet proto působí velká vnitřní muka; strach a bolest z absolutní odloučenosti od Boha, strach z toho, že člověk sešel z jeho cest. Časově tyto fáze trvají mnohem déle než fáze „duchovního vzletu“, mnohdy několik (desítek) let.<sup>163</sup>

Intelekt sice velmi jasně rozumí, proč tento pocit odloučení zakouší, nicméně od bolesti toto porozumění nijak neulevuje. Tento druh utrpení může být jednak dlouhodobou a jednak krátkodobou záležitostí. Dlouhodobě člověk tento druh utrpení prožívá v období mezi jednotlivými vizemi. Toto poměrně dlouhé období může být narušeno krátkodobým (např. několik minut) prožitkem vrcholného utrpení, během něhož se vnitřní bolest vystupňuje až

<sup>162</sup> VI:1.

<sup>163</sup> VI:11.



do bodu, kdy člověk musí nahlas plakat. Při tom si uvědomuje, že bolesti duše mohou být mnohem prudší, než bolesti těla. Tento pocit Terezie přirovnává k pocitu umírání způsobeného probodnutím. Podle Terezie pocit umírání není příliš vzdálen realitě – člověk se podle ní skutečně nachází v nebezpečí smrti. Srdce během této kratinké zkušenosti tepe tak pomalu, že hrozí jeho zástava. Tento prožitek má znatelný dopad na tělo. Ještě několik dnů po něm je tělo oslabeno natolik, že člověk (rozuměj Terezie) nedokáže ani psát.<sup>164</sup>

Smysl tohoto utrpení Terezie spatřuje ve finální očistě duše, která je nutnou podmínkou vstupu do sedmých komnat. Toto očistné utrpení dokonce přirovnává k utrpení duší v očistci. Člověk sám sice nějakým způsobem cítí, že toto utrpení je důležité, v bolesti mu toto vědomí nicméně nijak neulevuje, pouze díky tomuto uvědomění člověk prožívanou bolest přijímá.<sup>165</sup>

Za důležité považují upozornit zde na to, že pocit odloučenosti od Boha, je skutečně pouze pocit. Ve skutečnosti totiž člověk od Boha odloučen není. Tento pocit odloučenosti tedy existuje pouze na rovině poznání spojeného se smysly a intelektem.

M. Frohlich na základě faktu, že sjednocení duše a Boha je v těchto komnatách stále pouze dočasné, tvrdí, že u člověka nadále probíhá proces restrukturalizace ducha a duše, který je nutnou podmínkou trvalého sjednocení. Tato restrukturalizace společně s intenzivní touhou po trvalém sjednocení je podle ní zdrojem oné extrémní bolesti. Ta kromě toho také vychází z uvědomění si naprosté Boží vzdálenosti a z uvědomění si toho, že člověk sám nad touto bolestí nemá žádnou moc.

Zkušenost radikální bolesti hluboko v intimní části duše je podle M. Frohlich poslední zastávkou intencionálního vědomí před dosažením sjednocení se svým základem. Bolest vyvěrá právě z oddělenosti tohoto vědomí od jeho vlastního základu. Tato oddělenost se stává jediným bodem, na který se intencionální vědomí v této fázi soustředí, takže touha po sjednocení duši naprosto pohlcuje.

Hlavní problém tohoto druhu zkušenosti podle ní leží právě v tom, že nejvlastnější přirozeností intencionálního vědomí je toužit po dosažení svého cíle (tj. intencionálně směřovat k dosažení tohoto cíle), jímž je božství zprostředkované v základu vědomí. Zároveň je toto vědomí neschopné překonat pocit vlastní oddělenosti od tohoto konečného cíle. Intencionalita zahrnuje subjekt zaměřený na objekt. Od subjektu se žádá, aby dokázal zaujmout jistý odstup od sebe sama, který by mu umožnil objektivizovat alespoň určitou část zkušenosti, díky čemuž by dokázal objekt poznat a vědomě podle tohoto poznání jednat. Intencionalita sama o sobě nedokáže překonat subjekt-objektivitu, proto jediný způsob, jak překonat onu patovou situaci (intencionální vědomí toužící po svém cíli, neschopné ho

<sup>164</sup> VI:11,3-4.

<sup>165</sup> VI:11,6.

dosáhnout), je řešení zpoza intencionálního vědomí.<sup>166</sup>

Podle G. Ahlgren je záměrem Terezie zachytit v těchto komnatách množství způsobů, kterými se rozrušují hranice vlastního já a individuality a zároveň ukázat, že božský erós při tomto rozrušování hranic působí jako mocná síla. Rozrušování hranic vlastního já musí být nutně v určitém ohledu zakoušeno jako ztráta, z níž vyvěrá bolest. Přesto se Terezie podle G. Ahlgren dále soustředí na to, abychom správným způsobem chápali roli eróta v mystické cestě jako vyvýšené touhy, která stimuluje sjednocení, zdržuje duši od jakýchkoli zbytků pocitů sebeuspokojení a nenechává v duši kámen na kameni při prozkoumávání její kapacity k sjednocení s Bohem.<sup>167</sup>

Ačkoli mohu souhlasit s pojetím eróta a jeho funkce v mystickém sjednocení duše a Boha, jak ho zde G. Ahlgren představuje, nepřipadá mi zcela legitimní mluvit o rozrušování hranic vlastního já a individuality jedinci. Podle mě se spíše jedná o odstranění posledních zbytků mylných představ o vlastní individualitě, které si člověk ještě mohl uchovat. S tím jde ruku v ruce také poznání toho, že hranice vlastního já jsou jinde a vypadají jinak, než si člověk dosud myslel.

M. Frohlich poskytuje souhrnnou interpretaci šestých komnat. Zkušenost sjednocení, která s sebou nese jistotu, následuje podle ní za zkušeností holého vědomí z pátých komnat. V těchto komnatách pokračuje vizemi a dalšími druhy neobvyklých náboženských zkušeností. Tato zkušenost sjednocení je podle ní zprostředkováním sjednocení na úrovni intencionálního vědomí. Sjednocení se zprostředkovává tím, že restrukturuje a rozšiřuje intencionální vědomí. Tato fáze je nezbytná pro dosažení trvalého sjednocení.

Domnívám se, že tomu tak je proto, že v této fázi se zprostředkovávají obsahy mystického vědomí ve vědomí intencionálním, resp. náboženské zkušenosti (vize) v těchto komnatách umožňují propojení mystického a intencionálního vědomí, čímž zároveň umožňují zprostředkování mezi nimi.

Terezie se podle Frohlich soustředí na způsoby zprostředkování sjednocení, které lze roztrdit do tří skupin: a) větší aktivní láska k Bohu a bližnímu; b) jistota Boží přítomnosti; c) neobvyklé porozumění Bohu a Božím cestám. M. Frohlich tvrdí, že za normálních okolností jsou ve sjednocení do určitého stupně přítomny všechny tři způsoby najednou. Po seřazení všech tří způsobů podle důležitosti podle M. Frohlich vyplyne na povrch jejich souvztažnost s Lonerganovou teorií. Nejzákladnějším rysem sjednocení je vzrůstající láska k Bohu a bližnímu, nejméně podstatným je neobvyklé porozumění Bohu a jeho tajemstvím. Druhý případ, tj. jistota Boží přítomnosti, je tím, čeho si člověk nejnáze všimne. Toto rozdělení

<sup>166</sup> FROHLICH, op. cit., s. 211-222.

<sup>167</sup> AHLGREN. *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 86.

podle ní přesně odpovídá základní struktuře náboženské konverze u Lonergana. V jeho struktuře nejprve přichází láska přetvářející srdce člověka (aktivní láska), potom přesvědčení (jistota). Tato láska a přesvědčení, které jsou dány shora, jsou podle Lonergana samy o sobě nejpodstatnějším druhem náboženského poznání.

Na rozdíl od M. Frohlich si nemyslím, že je možné těmto třem způsobům zprostředkování přiřazovat větší či menší důležitost, protože láska k Bohu vzrůstá zároveň s rostoucím poznáním Boha a naopak s rostoucím poznáním Boha také vzrůstá láska k němu. To jde ruku v ruce s láskou k druhému člověku, která roste úměrně lásce k Bohu. Jistota Boží přítomnosti je pak závislá na míře sjednocení, kterého člověk dosáhl. Naprostou jistotu člověk získává až na samotném konci – při dosažení trvalého sjednocení.

U Terezie je tato dynamika shora podle M. Frohlich zprostředkována také zkušenostmi nadpřirozeného světla, živých obrazů, pocitem osobní přítomnosti Ježíše Krista a několika svatých a vzhledem do mnoha Božích tajemství. Přesto v samém středu toho všeho stále musí být přítomna Boží láska volající po láskyplné odpovědi a existenciální rozhodnutí.

M. Frohlich je přesvědčena, že Terezie sama představuje poměrně ojedinělý případ. Tvrdí, že v jejím případě bylo mystické sjednocení prostředkováno jak neobvyklým porozuměním (*understanding*), tak neobvyklým konceptuálním poznáním (*knowledge*). Její zkušenosti dané shora vytvořily základnu, na níž se postupně zdola zvyšovalo její konceptuální poznání. S tím souviselo i to, že postupem času získala více zkušeností, jasnější porozumění a vyspělejší úsudek při posuzování věcí duchovních. Nejsem si jistá, nakolik lze Terezii skutečně považovat v tomto ohledu za ojedinělý případ. Text *Hradu v nitru* podle mě směřuje k tvrzení, že to, co zde M. Frohlich popisuje, je podstatou samotné mystiky, resp. mystické proměny, jak ji Terezie představuje.

Terezie sama opakovaně upozorňovala, že ani neobvyklé porozumění, ani neobvyklé konceptuální poznání *nejdou* podstatou sjednocení. Přesto se domnívám, že jak neobvyklé porozumění, tak neobvyklé konceptuální poznání jsou se sjednocením neoddělitelně spjata.

Přestože Terezie podle Frohlich jasně mluví o tom, že v přísném slova smyslu sjednocení přesahuje veškeré koncepty, obrazy a zkušenosti, mluví také zcela jasně o tom, že dokud je člověk smrtelnou lidskou bytostí, tato transcendence je integrálně spojená se zprostředkováním v lidské morální, afektivní, intelektuální a tělesné existenci. Jinými slovy se M. Frohlich snaží říci, že člověk během své pozemské existence nemůže vnímat transcendenci jinak, než zprostředkovaně. Byť samotné sjednocení člověka vede za toto zprostředkování, člověk si ho nikdy neuvědomuje jinak, než zprostředkovaně skrze vlastní

duševní mohutnosti.<sup>168</sup>

### 3.3.3 Sedmé komnaty

Sedmé komnaty jsou charakterizovány duchovním manželstvím. Toto duchovní manželství je (nejvyšší) druh sjednocení, jehož člověk může dosáhnout. Pokud Bůh touží spojit se s duší v duchovním manželství, přivádí ji do jejího středu ještě před naplněním tohoto manželství během modlitby vytržení. Tato zkušenost se nicméně odlišuje od zkušeností předchozích, v nichž duše měla pocit, že je volána do vlastního středu. Nyní má naopak pocit, že je volána do jakési nadřazené části. Během této modlitby ustává činnost veškerých duševních mohutností, takže člověk nechápe nic z toho, co se s jeho vlastní duší děje, pouze zakouší velké potěšení z Boží přítomnosti.<sup>169</sup>

Vzhledem k tomu, že se jedná o duchovní manželství, člověk zcela přestává věnovat pozornost tělu, ale upírá ji pouze k duchu, resp. k samotnému středu vlastní duše. V něm se Bůh duši dává v intelektuální vizi (je ovšem mnohem jemnější, než v předchozích komnatách). Charakteristické pro toto sjednocení je naprosté vzájemné sdílení mezi Bohem a člověkem – co je Boží, patří i duši a naopak. V důsledku tohoto sjednocení duše (zejm. v oněch nejintenzivněji prožívaných okamžicích) zažívá extrémní potěšení. Terezie dokonce mluví o tom, že jí Bůh na chvíli dává okusit slávu nebe. Jinými slovy člověk v takové chvíli zakouší stejným způsobem, jakým bude (když se nic nezkomplikuje) zakoušet na věčnosti.

Kromě těchto příjemných pocitů člověk také (poněkud nečekaně) zakouší velkou bolest a strach. Strach člověk zakouší z toho, aby nesešel z cesty Hospodinovy a aby Boha nijak neurazil. Bolest vyvěrá z touhy co nejvíce Bohu sloužit a z pocitu, že člověk této služby není schopen (resp. je jí schopen naprosto nedostatečným způsobem). Zároveň si člověk také velmi jasně uvědomuje, že cokoli učinit může, nemůže učinit vlastními silami. To má za následek intenzivní touhu po pokání. Kromě tohoto druhu bolesti existuje ještě další – bolest, jež nemá bezprostřední příčinu. Tato bolest je podle Terezie tak intenzivní, že se sama stává pokáním. Největší pokání však nastává, když Bůh duši odebere sílu pokání činit.<sup>170</sup>

V tomto sjednocení duše také nahlíží a chápe jisté pravdy víry, jako například to, že Nejsvětější Trojice jsou tři osoby, ale pouze jedna podstata, jedna moc, jedno poznání, jeden Bůh. V tomto sjednocení se duši dávají všechny tři osoby a všechny tři osoby s ní rozmlouvají. Jedná se o sjednocení stálé, takže duše stále vnímá přítomnost Trojjediného Boha, byť ne stále se stejnou intenzitou, s jakou toto sjednocení prožila poprvé.<sup>171</sup> Kdyby

<sup>168</sup> FROHLICH, op. cit., s. 211 passim.

<sup>169</sup> VII:1,3; VII:1,5.

<sup>170</sup> VII:2.

<sup>171</sup> Terezie jako ukázkou toho, o jak těsné a nerozlučné spojení se jedná, nabízí několik přirovnání. Duše je s

intenzita zakoušení zůstala neumenšena, člověk by nebyl schopen nadále žít v těle a v tomto světě. Dochází ovšem k něčemu naprosto opačnému. Člověk, který takového sjednocení dosáhl, je vybízen k „návratu“ do světa a k aktivní účasti na jeho dění.

Aktivní účast v běžném životě je umožněna tím, že činnost duševních mohutností není nijak přerušena, což vede k vnějšímu neklidu. Ten ovšem zůstává pouze na povrchu a do nitra duše nijak nevstupuje. Jinými slovy si člověk nehledě na horečnou vnější aktivitu uchovává v duši naprostý pokoj a mír.

Terezie zde poněkud nenápadně nabízí zajímavou tezi. Podle ní totiž dochází k jistému „rozdělení“ duše. Ta sice na jednu stranu zůstává jednou, ale na druhou stranu se různé její části zabývají různými věcmi a jejich aktivita je jaksi součinná. Jedna část duše totiž bez přestání prodlévá v sedmé komnatě sjednocena s Bohem, zatímco druhá část duše vede aktivní život ve světské každodennosti.<sup>172</sup>

Tohoto „rozdělení“ duše si lze všimnout také v pasáži, v níž Terezie pojednává o zvláštním druhu komunikace mezi duší člověka a Bohem. Podle ní totiž Bůh s duší komunikuje prostřednictvím jistých vnitřních impulsů (Terezie je také nazývá vnitřními doteky), které nejsou nijak vázány na modlitbu a mohou přijít takřka kdykoli. Podle ní velmi často přicházejí, když je člověk zaměstnán něčím jiným. Její představa je taková, že během normální, každodenní činnosti (kupříkladu obchodní schůzky nebo nějakého rozhovoru), přijde takovýto vnitřní impuls, na který je třeba Hospodinu odpovědět. Ani jedno z toho (tedy oslovení na straně Boha a nutnost odpovědi na straně člověka) ovšem nijak nevynucuje přerušování oné činnosti (jednání/rozhovor). Lze tedy říci, že vnější i vnitřní aktivita mohou probíhat současně.

To, že je člověk zároveň ve vědomém spojení s vlastním středem a zároveň dokáže být plně zaměstnán každodenními úkoly, je podle M. Frohlich umožněno tím, že se zkušenost tohoto druhu sjednocení propojuje se zkušeností sjednocení předchozích komnat – sjednocené vědomí pátých komnat se v komnatách šestých spojuje s neobvyklým intencionálním vědomím, aby se v komnatách sedmých spojilo s *běžným* intencionálním vědomím. Paradox jednosti a zároveň rozdělenosti duše chápe M. Frohlich tak, že z pohledu intencionálního vědomí je oddělenost nezbytnou skutečností, z pohledu základu je jedinstvo skutečností ještě hlubší. Paradox tohoto stavu vědomí spočívá v tom, že v něm existuje a zároveň neexistuje radikální rozdíl mezi bezprostředním základem a jeho prostředkováním v operacích

---

Bohem sjednocena stejně jako a) vosk ze dvou (roztavených) svící; b) se sjednocují kapky deště s vodou z řeky; c) když malý tok vtéká do moře; c) se dohromady slévá světlo vstupující do místnosti ze dvou oken. VII:2,4.

<sup>172</sup> Terezie zde mluví o dokonalém sjednocení Marty a Marie, tedy aktivní služby a kontemplace. O Martě a Marii viz VII:4,13. O rozdělení duše také VII:1,10; VII:2,3; VII:2,9-11.

vědomí.<sup>173</sup>

Terezie v této souvislosti mluví o duši a duchu. O duši zde mluví jako o oné aktivní části a o duchu jako o části kontemplativní. Duch sice zůstává s Bohem sjednocen v dokonalém míru, duševní mohutnosti, smysly a touhy nicméně nepřestávají pracovat obvyklým způsobem. To znamená, že dosažení tohoto trvalého a dokonalého vnitřního míru nijak neruší lidské prožívání. Podle Terezie je zbytek duše nadále předmětem pokoušení a svádí tuhé boje. Vše ilustruje na představě královského paláce, v němž král zcela v bezpečí zůstává ve své komnatě, zatímco v ostatních komnatách zuří boj. On sice slyší hluk zápolení, ale jeho vlastní pokoj tím není nijak narušen. Zároveň nic z okolních komnat nemůže skutečně proniknout do této komnaty královské.<sup>174</sup>

Tuto pasáž považuji za zásadní. Terezie v ní vlastně ruší představu duchovního vývoje jako postupného průchodu sedmi duchovními stupni. Jak lze z dané pasáže vyčíst, v jejím myšlení v žádném případě nelze mluvit o tom, že by člověk na své cestě kupředu něco nechával za sebou v tom smyslu, že kdo došel na nejvyšší stupeň, nechal předchozí stupně za sebou a nemá již na nich žádný podíl. Je tomu právě naopak. S každým dalším dosaženým duchovním stupněm má podíl jak na tomto stupni samém, tak zároveň na všech stupních předešlých.

Napadá mě představa jistého prorůstání hradem nebo snad lépe rozpínání se. Terezie zde podle mě naznačuje, že dojít do sedmých komnat znamená jednak poznat vlastní duši maximálním možným způsobem a zároveň ji v sobě cele obsáhnout. Zná-li na počátku cesty člověk pouhá nádvoří hradu, na jejím konci zná hrad celý a celý ho „vlastní“ zároveň, jako by jím byl prorostlý.

Terezie zde dle mého mínění tvrdí, že obsáhnout sám sebe takovýmto celostním způsobem je to, co člověku umožňuje „vytvořit“ prostor pro to, aby mohl jistým způsobem obsáhnout Boha. V žádném případě tím však nechci tvrdit, že by stvořená, konečná duše byla na základě maximálního sebepoznání, jehož lze člověku dosáhnout, schopna cele obsáhnout nestvořeného, nekonečného Boha – to je nemožné a Terezie sama by nic takového jistě netvrdila. Spíše chci říci, že je schopna Boha obsáhnout natolik, nakolik je to lidské přirozenosti jako takové vůbec možné. Jinými slovy Terezie podle mě tvrdí (a nyní zopakují několik již známých faktů), že člověk je bytost, v jejímž středu sídlí Bůh, tedy je bytostí/stvořením, které je ze své přirozenosti schopné Boha určitým způsobem obsáhnout (byť ne v jeho plnosti). Nicméně Terezie také tvrdí, že této schopnosti (obsáhnout ve vlastní duši Boha), si člověk není nijak automaticky vědom. Z toho důvodu se chová tak, jako by tuto

<sup>173</sup> FROHLICH, op. cit., s. 224nn.

<sup>174</sup> VII:2,11.

schopnost neměl, čímž ji vlastně ponechává nevyužitou. Má ji tedy pouze potenciálně. Tereziina duchovní cesta sedmi komnatami hradu znamená vývoj, během něhož se tato původně potenciální schopnost stává plně aktuální. V podobném duchu komentuje sedmé komnaty také G. Ahlgren, podle níž zde nastává zásadní obrat ve schopnosti duše vidět a poznávat. Dosáhnout maximálního možného sebepoznání znamená poznat vlastní přirozenost takovou, jaká je; poznat, že ve středu lidské duše sídlí Bůh a perspektivou tohoto nového sebepoznání také novým způsobem poznávat a zakoušet Boha.<sup>175</sup>

Obdobně chápe tyto komnaty i M. Frohlich. Ta ve zkušenosti mystického manželství nachází nejsilnější důkaz pro svoji původní hypotézu, že primární podobou transcendentního základu vědomí je stav intersubjektivit.<sup>176</sup> V mystickém manželství existuje paradox jednosti a oddělenosti, protože uvědomění si existence jednoho základu prostupuje oddělená prostředkování, aniž by jimi bylo pohlceno nebo zredukováno na některé z těchto zprostředkování.

Základ vědomí<sup>177</sup> zde nelze považovat za objekt, ale za subjekt jako subjekt, jehož sebe-přítomnost předchází a zakládá přítomnost s ostatními. Subjekt jako subjekt je více sám sebou v přítomnosti jiných subjektů než v přítomnosti objektů.

Zdá se tedy, že v naplnění mystického sjednocení sedmých komnat dochází k tomu, že se sebepřítomnost lidského subjektu stává jednou s přítomností transcendentního základu vědomí. Tento stav nelze považovat ani za solipsistické vědomí ani za vědomí anihilované. Spíše se jedná o zakládající stav intersubjektivit. Božství, které je zprostředkováno v základu jedincova vědomí, již není žádným způsobem zakoušeno jako objekt, ale je přítomno jako subjekt a zakoušeno jako nekonečná láska. Ta je podle M. Frohlich zároveň odlišná od já jedince a zároveň je s ním jedno.<sup>178</sup>

<sup>175</sup> AHLGREN. *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*, s. 115.

<sup>176</sup> Její termín „intersubjektivita“ se podle mě do značné míry kryje se Steinbockovým termínem „interpersonalita“.

<sup>177</sup> Absolutní základ vědomí zde odpovídá vědomému vědomí a to odpovídá Tereziinu středu duše, v němž je transcendentní prostředkováno zevnitř.

<sup>178</sup> FROHLICH, op. cit., s. 229nn.

## 4. Hrad v nitru jako celek

Terezie celý text otvírá několika zásadními tvrzeními – člověk ze své podstaty stojí ve vztahu k Bohu a nezná sám sebe. Duchovní cestu potom chápe jako cestu sebepoznávání nutně spjatého s poznáním Boha. Toto poznávání se děje v modlitbě, resp. děje se skrze konkrétní náboženské zkušenosti popsané v jednotlivých komnatách. Zároveň s popisem těchto zkušeností Terezie postupně mluví o různých úrovních duše – duši nelze chápat jako jednoduchou entitu. Tyto body pouze ve zkratce nastiňují témata, jimž bude věnován prostor na tomto místě, a zároveň naznačují směr, jímž se bude následující výklad ubírat. Vzhledem k tomu, že se tato interpretace dotýká několika rovin textu, které jsou spolu navzájem propojené, je poněkud obtížné ji srozumitelně reprodukovat.

Důležité je podle mě začít popisem skutečnosti takové, jaká je (ve vztahu k člověku). Toto tvrzení na první pohled působit provokativně. Cožpak je vůbec možné poznat skutečnost takovou, jaká je? Ano. V jakém smyslu, to se ukáže v průběhu interpretace samé. V tomto bodě je třeba říci, že tvrdí-li Terezie, že člověk stojí ve vztahu k Bohu a to i tehdy, když vůbec netuší o existenci Boha, a že člověk nezná sám sebe, tvrdí tím vlastně, že člověk nepoznává skutečnost takovou, jaká je. Během duchovní cesty hradem ovšem toto poznání získává. Takže něco jiného je a něco jiného člověk poznává. Jediný způsob, jak celý problém uchopit je říci hned na začátku, co jest ve vztahu k člověku.

V prvním kroku se budeme soustředit na jednotlivé složky lidské osoby. Terezie jich v průběhu textu vyjmenovává několik a na první pohled se může zdát, že v nich není žádný systém, ba že s nimi zachází do značné míry volně. Při bližším pohledu nicméně člověk zjistí, že jsou od sebe navzájem dostatečně odlišené. Pravda je, že Terezie sama z nich systematickou strukturu netvoří. Nicméně se domnívám, že tuto strukturu vytvořit možné je a že pokud ji vytvoříme, získáme tím interpretační klíč, jímž je možné nahlížet velkou škálu skutečností a problémů.

Terezie mluví o tom, že člověk má tělo a má duši, resp. člověk *je* tělo a duše. Co to znamená? Zatímco tvrzení, že člověk má tělo je bez problémů srozumitelné, tvrzení, že má také duši je srozumitelné pouze intuitivně. Zde narážíme na problém – intuitivně duši různí lidé chápou různě. V Tereziině myšlení se situace navíc dále komplikuje, neboť Terezie nemluví pouze o těle a duši, ale také o smyslech, duševních mohutnostech a dále o srdci, „hlubší části duše“, duchu a „středu duše“. To je sedm „úrovní“, „složek“ nebo možná lépe řečeno „částí“, které konstituují lidskou osobu.<sup>179</sup>

<sup>179</sup> Obtížně se mi hledá pojmové uchopení, resp. zastřešující pojem, pro tyto „části“. Zejm. proto, že zahrnují jak



Těchto sedm částí podle mě koresponduje se sedmi komnatami *Hradu v nitru*. Tělu tedy odpovídají komnaty první, smyslům druhé, duševním mohutnostem třetí, srdci čtvrté, „hlubší části duše“ páté, duchu šesté a „středu“ duše sedmé. Tento pohled je možné podepřít ústřední představou celého textu, resp. oběma paradoxy, jimž je věnován prostor v prvních komnatách. Terezie zde mluví o tom, že člověk má vstoupit do hradu, tj. do něčeho, čím je. Korespondence mezi jednotlivými „částmi“ lidské osoby a jednotlivými komnatami je možné opřít o charakteristiku daných komnat. V komnatách prvních člověk je stále ještě příliš vázán fyzickým rozměrem své existence. V druhých komnatách se člověk učí „rozeznávat hlas Boží“, což lze chápat jako jisté zušlechťování vnímání. Podobně hlavním tématem pátých komnat je srdce a šestých „hlubší část duše“.

G. Ahlgren chápe Tereziinu duchovní cestu jako postupné očišťování srdce. S tím tak docela nesouhlasím. Ačkoli souhlasím s tím, že lze tuto cestu nahlížet jako postupné očišťování, nelze ji podle mě nahlížet jako postupné očišťování *srdce*, neboť „srdce“ je pojem, který Terezie používá pro specifickou „část“ lidské (duše). Podle mě se jedná o postupné očišťování všech „částí“ lidské osoby. Tedy v prvních komnatách je očišťováno tělo, díky němuž je možné postupně očišťovat i ostatní části. Zároveň je třeba se vrátit ke zjištění ze sedmých komnat. Průchod jednotlivými komnatami nelze chápat jako opouštění předchozích a vstup do následujících. V tomto případě to znamená, že pokud se člověk dostane k očišťování smyslů, rozhodně to neznamená, že by zanechal očišťování těla. Naopak, očišťuje tělo a zároveň smysly, resp. uchovává si tělo očištěné a nově k tomu očišťuje také smysly. Tímto způsobem pokračuje až k sedmým komnatám, resp. ke komnatám šestým, které jsou poslední fází, v níž člověk „něco“ očišťuje. Střed duše je čistý sám o sobě, neboť v něm dlí Bůh, ale očištění „předchozích“ částí je nutné pro vstup do těchto komnat.

Komnaty jsme rozdělili do třech celků – na cestu lidskou zahrnující první troje komnaty, na „cestu ještě lidskou, ale už Boží“ zahrnující komnaty čtvrté a na cestu Boží týkající se pátých až sedmých komnat. Analogické rozdělení lze aplikovat také na „části“ lidské osoby. Tělo, smysly a duševní mohutnosti (I.-III.) lze chápat v tom smyslu, že přináležejí k fyzickému rozměru lidské existence, totiž k cestě lidské. „Hlubší část duše“, ducha a střed (V.-VII.) lze chápat jako přináležející k duchovnímu rozměru lidské existence, tj. k cestě Boží. Srdce (IV.) pak odpovídá „cestě ještě lidské, ale už Boží.“

Pro snazší orientaci v následujících interpretačních krocích jsem zavedla dva pojmy –

---

fyzický, tak duchovní rozměr člověka. Asi nejvhodnější bude používat „části“. V tomto případě je ovšem nutné je chápat v Lonerganově smyslu jako části strukturovaného celku a člověka potom jako tento celek. To znamená, že je nelze chápat jako od sebe oddělené „entity“, ale jako části, které stojí jak ve vzájemných vztazích, tak zároveň ve vztahu k celku lidské osoby.

„fyzické tělo“ a „tělo duchovní“. Pod pojem „fyzické tělo“ patří tělo, smysly, ale i duševní mohutnosti (ačkoli jsou samy o sobě nemateriální povahy). Duševní mohutnosti sem zařazují ze dvou důvodů. Jednak s podobným konceptem pracuje i Lonergan (psýché přináležející fyzickému tělu) a jednak jde o to, že všechny tyto tři „části“ lidského těla zpracovávají impulsy přicházející z materiálního světa. Činnost duševních mohutností je vázána na materiální a smyslově zprostředkovanou skutečnost, ačkoli ji touto činností může překračovat.

„Duchovním tělem“ potom rozumím „hlubší část duše“, ducha a střed. Terezie od pátých komnat hovoří o specifickém druhu poznání, které není vázáno na duševní mohutnosti, o specifickém druhu vnímání které není vázáno na fyzické smysly a v sedmých komnatách je řeč o „Božích dotecích“ a sjednocení, které je analogické manželskému spojení. Z toho lze usuzovat, že „duchovní tělo“ je plně analogické „tělu fyzickému“ (ve významu, v jakém ho používám já; ne pouze ve významu tělesné schránky). Obdobně jako „tělo fyzické“ zpracovává impulsy přicházející ze světa materiálního, zpracovává „tělo duchovní“ impulsy přicházející ze světa duchovního, totiž z oblasti transcendence.

Skrze „fyzické tělo“ zpracovávající impulsy z materiálního světa člověk získává přirozené poznání. Skrze „duchovní tělo“ člověk získává podle Terezie „jiný druh poznání“, říkejme mu poznání nadpřirozené. Poznání přirozenému v Lonerganově myšlení odpovídá vhled získaný „zdola“ a poznání nadpřirozenému vhled získaný „shora“. U nadpřirozeného poznání je ale podle Terezie nutné rozlišovat jeho původ – je od Boha nebo od ďábla? V tomto smyslu lze tedy mluvit o nadpřirozeném poznání pravém a nepravém. Pravé nadpřirozené poznání je dáno (vlito) Bohem, nepravé ďáblem.

Toto rozlišení navíc dobře koresponduje s oběma cestami. Cesta lidská se týká toho, co člověk může učinit sám. Sám zde člověk může konat právě proto, že poznání (sebepoznání), kterého zde dosahuje, je poznáním přirozeným, tj. poznáním vázaným na materiální skutečnost a činnost duševních mohutností. Cesta Boží se týká toho, co může vykonat Bůh a co nemůže vykonat člověk sám, právě proto, že je cestou, na níž se získává poznání nadpřirozené a to je vázáno na impulsy přicházející ze světa duchovního, resp. přicházející od Boha, což je plně závislé na Boží svobodné vůli.

Nyní jsme v situaci, v níž máme dvě těla, skrze něž člověk dosahuje dvojího možného poznání a která souvisejí se dvěma světy – světem materiálním a duchovním. Jenže dosud jsou oddělená, stejně jako oba druhy poznání a stejně jako oba světy. Je nutno si vzpomenout na dosud opomenuté čtvrté komnaty, resp. srdce, resp. „cestu ještě lidskou, ale už Boží“. Srdce je v tomto pohledu totiž místem styku jako je i promísením obou cest. V srdci

se propojuje „fyzické“ a „duchovní“ tělo; díky tomu, že člověk má srdce, dokáže propojit oba druhy poznání a v posledku oba světy – svět materiální a svět duchovní, totiž svět transcendentní.

Lidská existence má v tomto případě tedy dva rozměry, jak o nich mluví Steinbock. Rozměr horizontální (materiální) a rozměr vertikální (duchovní). Steinbock v této souvislosti tvrdí, že za jistých okolností člověk může ztratit vertikální rozměr vlastní existence, čímž se jeho život zplošťuje a v posledku člověk přestává být člověkem. V této souvislosti to znamená, že ztrácí-li lidská existence svůj vertikální rozměr, přestává člověk de facto „plnit svou funkci“, tj. oba světy zůstávají oddělené, bez možnosti propojení nebo komunikace, stejně jako bez možnosti poznání světa transcendence. Tereziina duchovní cesta představená v *Hradu v nitru* vede ze situace, v níž člověk svou funkci neplní, k situaci, v níž se místem propojení opět stává.

Vrátíme-li se znovu k teorii B. Lonergana představené v první části práce, můžeme na jejím základě chápat „fyzické tělo“, „duchovní tělo“ a „srdce“ jako struktury na různé úrovni organizace, z nichž každá má jistou autonomii projevující se jistými zákonitostmi a schémata. Tato autonomie umožňuje „fyzickému tělu“ získávat poznání přirozené a „duchovnímu tělu“ poznání nadpřirozené. Lonergan také tvrdí, že nižší úrovně poskytují materiál pro úrovně vyšší, které tyto nižší úrovně diferencují a dávají jim koherenci. V našem případě to znamená, že duchovní tělo, resp. nadpřirozené poznání, jako úroveň vyšší, dodává koherenci fyzickému tělu, resp. poznání přirozenému. Duchovní tělo s nadpřirozeným poznáním lze tedy považovat za duchovní dimenzi, která poskytuje materiální dimenzi reality srozumitelnost.

Chápe-li Lonergan vědomí jako to, co integruje psychologické obsahy strukturované inteligencí a co se zprostředkovává v poznání, můžeme v našem případě mluvit o vědomí intencionálním, jak o něm byla řeč v pátých komnatách v souvislosti s vědomím holým, resp. mystickým. Poznání, v němž se zprostředkovává, je potom poznáním přirozeným. Analogicky můžeme mluvit o tom, že vědomí mystické integruje duchovní obsahy strukturované „hlubší částí duše“ a zprostředkovává se v poznání nadpřirozeném.

Interiorita je potom to, co umožňuje poznat základní strukturu nejen poznání přirozeného, ale také poznání nadpřirozeného. Základnou poznání přirozeného je poznání sebe samého jako poznávajícího, tedy jako subjektu jako subjektu. Základnou poznání nadpřirozeného je poznání Boha, resp. Boha jako subjektu.

## 4.1 Míra poznání

Člověk je bytost „složená“ ze sedmi „částí“, resp. „fyzického“ a „duchovního“ těla propojeného „srdcem“. Jeho existence má dva rozměry – vertikální a horizontální a vždy stojí ve vztahu k Bohu. Problém je, že to nemusí vědět. To, že člověk nepoznává skutečnost takovou, jaká je, ovšem neznamená, že tato skutečnost takovou být přestává. Míra lidského poznání nemá vliv na to, jestli člověk stojí nebo nestojí ve vztahu k Hospodinu. Vždy v něm stojí, ze své podstaty. Míra poznání má ale vliv na to, jestli se člověk vědomě a aktivně podle této skutečnosti chová nebo ne. Pokud člověk nepoznává, že existuje duchovní svět (tedy svět transcendence), že existuje Bůh a že s Bohem stojí ve vzájemném vztahu, pak se chová takovým způsobem, že de facto ruší vertikální rozměr vlastní existence (podle Steinbocka se zplošťuje) a přestává být místem propojení materiálního a duchovního světa. Potenciálně si vertikální rozměr existence, stejně jako schopnost být místem propojení obou světů, uchovává. Tato potencialita je to, díky čemuž je každému člověku ponechána možnost konverze. Totéž tvrdí Terezie na začátku prvních komnat, kdy pojednává o smrtelném hříchu. Netvrdí, že slunce (Bůh) z duše mizí, ale že je zastřeno a zakryto.

Průchod sedmi komnatami a s ním spjaté postupné očišťování jednotlivých „částí“ člověka vede k poznání sebe sama, které jde ruku v ruce s poznáním Boha, a zároveň s poznáním toho, že člověk existuje v intersubjektivním vztahu s Bohem. Poznání svého vlastního vztahu s Bohem také znamená poznání toho, že tento vztah zakládá vztah s druhým člověkem.

Řečeno ještě trochu jinak – člověk existuje ve vztahu k Bohu a tento vztah má intersubjektivní charakter a zakládá vztah k druhému člověku. Vztah k druhému člověku má taktéž intersubjektivní charakter. Ačkoli tomu tak je vždy, ne vždy o tom člověk ví. Člověk se v extrémním případě může domnívat, že je zcela nezávislým subjektem existujícím mimo jakékoli vztahy. Nebo si je vědom svých vztahů s ostatními lidmi, ale není si vědom vztahu s Bohem (nemusí o existenci Boha vůbec tušit). Terezie hovoří ještě o další možnosti – nepostoupí-li člověk ve svém duchovním vývoji dále než do třetích komnat, poznává sice sebe sama jako jedince stojícího ve vztahu s Bohem, nepoznává nicméně ještě pravou (totiž intersubjektivní) povahu tohoto vztahu. Svůj vztah s Bohem chápe a prožívá jako vztah služebníka a Pána, podřízeného a nadřízeného.

V případě, že člověk poznává sebe sama jako jedince existujícího ve vztazích s ostatními lidmi, může tyto vztahy chápat dvěma různými způsoby. Buď druhého člověka chápe jako svůj objekt nebo jako druhý subjekt. V rétorice M. Bubera to znamená, že buď existuje ve vztahu „já-ono“ nebo ve vztahu „já-Ty“. A. Steinbock tyto dva typy vztahů přiřazuje buď k horizontální (subjekt-objekt; „já-ono“) nebo vertikální (subjekt-subjekt; „já-Ty“) rovině. Já

bych na tomto místě učinila drobnou korekci. Smysluplnější a přehlednější mi připadá chápat vertikální rovinu existence výhradně jako tu, která spojuje člověka s transcendencí, zatímco horizontální rovinu jako rovinu žité skutečnosti. Na obou rovinách existuje člověk vždy v intersubjektivních vztazích, ale většinou si toho není vědom.

V závislosti na míře lidského poznání může nastat několik situací: a) člověk neví o existenci Boha, resp. oblasti transcendence vůbec. V tom případě se jeho vědomá existence omezuje na svůj horizontální rozměr. Svoje vztahy s druhými chápe buď jako vztahy s objekty nebo jako vztahy s jinými subjekty. Poznání vztahů s druhými, které není založeno (ve vědomí) na poznání intersubjektivního vztahu s Bohem, jako vztahů intersubjektivních, je možné díky výkonu myšlení, resp. vědomé reflexi. M. Frohlich v tomto případě mluví o zprostředkované intersubjektivitě. b) Člověk ví o existenci Boha. Jeho vlastní život tedy má jak horizontální, tak vertikální rozměr. V závislosti na míře poznání, může i na rovině vertikality existovat opět ve dvou typech vztahů – může se k Bohu vztahovat jako ke svému objektu nebo se k němu může vztahovat jako k subjektu. Vztahovat se k Bohu jako k druhému subjektu je kýžený stav mystického sjednocení – je tím, co M. Frohlich nazývá mystickou intersubjektivitou.

Dosažení plného sebe-poznání tedy znamená získání *plného* poznání intersubjektivního vztahu s Bohem, což se rovná „mystické svatbě“. Člověk tím plně aktualizuje to, co bylo dosud pouze v jeho potenci. Je třeba ale upozornit, že dosažení tohoto poznání je již poznáním nadpřirozeným. Toto nadpřirozené poznání je potom možné chápat jako zdroj mystické proměny, která vrcholí právě mystickým manželstvím. To ovšem člověku neumožňuje pouze poznat sebe sama tak, jak člověk je, ale zároveň to umožňuje poznávat veškerou skutečnost takovou, jaká je, protože v plně aktualizovaném intersubjektivním vztahu se obě strany vztahu naprosto sdílejí. V našem případě to znamená, že dosažením mystického manželství člověk plně aktualizuje intersubjektivní vztah mezi sebou a Bohem, čímž získává účast na Božím poznání (a to ještě neznamená, že tím získává účast na nekonečném poznání) a Bůh poznává skutečnost takovou, jaká je. Člověk, který nedošel dále než do třetích komnat, získává pouze přirozené poznání, tj. nepoznává (a není schopen poznat) skutečnost takovou, jaká je, ale pouze takovou, jaká se mu jeví.

## 4.2 Modlitba

Proces sebe-poznání a s ním spjatého poznání Boha a skutečnosti je (jak jsme již viděli) procesem, který je vázán na modlitbu a je od ní neoddelitelný. Poznání skutečnosti takové, jaká je, je nemožné mimo modlitbu, neboť bez toho, aby se člověk modlil, není možné

obdržet nadpřirozené poznání.

Modlitba je tedy prostředkem dosažení sebe-poznání a všeho, co se s ním pojí, včetně mystické proměny. Modlitbou (a zároveň součástí procesu poznávání) jsou také všechny dílčí duchovní prožitky popsané v příslušných komnatách. Výjimkou není ani mystické manželství. Jakkoli máme tendenci přistupovat k tomuto fenoménu jako k fenoménu *sui generis*, v Tereziině myšlení nepřestává být modlitbou. Je vrcholem modlitby, neboť to, že se jedná o sjednocení trvalé, znamená, že lidská modlitba je trvalá, tj. že se člověk modlí bez ustání, což je vrchol, ke kterému má každý jedinec směřovat.

Vzhledem k tomu, že v modlitbě člověk získává jak přirozené, tak nadpřirozené poznání, je možné o ní uvažovat jako o tom, co oba druhy poznání sjednocuje. Jak jsme viděli v předchozích částech interpretace, sjednocení obou druhů poznání je možné v srdci člověka. Srdce tedy není „pouze“ místem sjednocení poznání, resp. fyzického a duchovního těla, resp. materiálního a duchovního světa, ale je také místem, v němž se modlitba děje. Srdce je místem modlitby. V tomto smyslu lze srdce modlícího se člověka chápat jako posvátný prostor. Modlitbu samotnou lze chápat jako čas, který si člověk vyčlení pro Boha, tedy jako čas posvátný.

Neustálá modlitba ale zároveň znamená, že srdce člověka se stává trvalým posvátným prostorem, tedy trvalým chrámem. Modlící se člověk zároveň trvale přebývá v posvátném čase. Tím se člověk nadobro vyčleňuje z profánního a posvěcuje se, tj. stává se svatým, tj. tím, kdo bez ustání vyjevuje posvátné, totiž Boha. Terezie je zcela zasazena v křesťanské tradici, lze v tomto smyslu mluvit o tom, že se člověk stává živým chrámem Boha. To dobře vystihuje citace z Prvního listu Korint'ánům: „Nebo nevíte, že vaše tělo je chrámem ducha svatého, který ve vás bydlí, a kterého vám dal Bůh, a že proto už nepatříte sami sobě?“ (1 Kor 6,19).

## 5. Závěr II

Terezie z Ávily otevírá a zároveň uzavírá *Hrad v nitru* stejným obrazem – obrazem nejvnitřnější komnaty duše, v níž dlí Bůh a v níž se Bůh sjednocuje s člověkem. Je-li na začátku knihy tento obraz pouhým příslibem, vytyčením cíle nebo rámcem celé knihy, je na jejím konci žitou skutečností.

Práce na základě textu, komentářů a jejich teoretického zázemí mapuje cestu člověka od tohoto příslibu k jeho naplnění. V okruzích sedmi komnat procházíme s Terezií specifickou duchovní cestou, která k němu vede. Komnaty tvoří pouze jakousi orientační strukturu možného duchovního vývoje jednotlivce. Terezie se snaží podat obecné charakteristiky jednotlivých vývojových fází a z množství možných prožitků těch kterých komnat vybírá dle svého uvážení některé specifické prožitky a charakterizuje je. V práci jsem se soustředila pouze na nejdůležitější body textu a podle možností jsem je doplňovala komentáři, ať už vlastními nebo přejatými.

G. Ahlgren chápe duchovní cestu *Hradu v nitru* jako poznávání vlastního srdce, jeho rozšiřování a postupnou proměnu subjektivní identity jedince v identitu intersubjektivní. Proces této výměny identit se podle G. Ahlgren uskutečňuje v několika po sobě následných krocích (vlastně se zdá, že v jejím pojetí dochází k výměně lidské identity několikrát). V tomto smyslu chápe třetí komnaty jako místo, v němž se duše vzdává vlády nad svými intelektuálními schopnostmi a odevzdává je do rukou Božích (to může vést k rozhodnutím, jež jsou z hlediska intelektu nepochopitelná). Ve čtvrtých komnatách se podle G. Ahlgren vzdává nově nabyté identity získané v komnatách třetích. Nyní je totiž třeba se vzdát vlády nad vlastními emocemi a odevzdat je do rukou Božích. Tím se získává ještě jiný druh identity, který je následně v pátých komnatách vyměněn za identitu intersubjektivní (v šestých a sedmých komnatách je již „jen“ prohlubována). S tím souvisí i proces, ve kterém jedinec postupně a stále hlubším způsobem zjišťuje, že jeho vlastní identita je odvozena od identity Boží a s tím souvisí i postupné poznávání Boha samého a jeho působení v duši.

Narozdíl od G. Ahlgren nechápu průchod sedmi komnatami jako postupné očišťování srdce, ale jako postupné očišťování sedmi „částí“ lidské osoby, z nichž každá koresponduje s jedněmi komnatami. Ke skutečné proměně identity pak podle mého dochází pouze jednou, a sice v komnatách čtvrtých, v nichž člověk získává zcela nový náhled. Touto perspektivou pak začíná nahlížet sebe sama jako někoho, kdo stojí v intersubjektivních vztazích jak s lidmi, tak s Bohem. To, co G. Ahlgren považuje za další změny identity, chápu pouze jako prohlubování proměny, k níž ve čtvrtých komnatách dochází.

Sedm částí duše se dle mého názoru rozpadá do tří skupin, stejně jako komnaty. Tělo, smysly a duševní mohutnosti odpovídají prvním třem komnatám a jsou (stejně jako tyto komnaty) spjaty s fyzickým rozměrem existence, s vertikality. Pracovně jsem si je nazvala „fyzickým tělem“. Skrze fyzické tělo člověk získává přirozené poznání (v Lonerganově terminologii vzhled zdola).

Hlubší část duše, duch a střed duše pak odpovídají pátým až sedmým komnatám a pojí se s transcendentním rozměrem existence – s vertikality. Za pracovní název pro tuto skupinu jsem zvolila „duchovní tělo“. Tomu odpovídá poznání nadpřirozené (podle Lonergana vzhled shora). Skrze „fyzické tělo“ se člověk vztahuje k materiálnímu světu a skrze ně získává přirozené poznání (Lonerganův „vzhled zdola“).

Srdce spojené se čtvrtými komnatami pak je místem, v němž se obě „těla“ stejně jako oba druhy poznání propojují. Díky tomu se srdce stává místem sjednocení lidské osoby (nikoli sjednocení člověka a Boha). Toto sjednocení fyzického a duchovního těla je předpokladem pro to, aby člověk dokázal účinně propojovat horizontalitu a vertikality, pozemské a nebeské.

Tereziinu duchovní cestu *Hradem v nitru* je zároveň nutné chápat jako cestu od mylného poznání sebe sama, skutečnosti i Boha k poznání pravému, tj. k poznání skutečnosti takové, jaká je. Člověk je postupně veden k poznání toho, že je někým jiným, než si původně myslel, že je; je veden k poznání pravé identity a podstaty vlastní duše. Ruku v ruce s tím dochází nejen k poznání existence Boha, ale zároveň k očištění vlastních (a velmi často mylných) představ o Bohu. Na konci této cesty se tak vlastně dostává na její počátek, a sice k poznání toho, že základem jeho vlastního života, jakož i podstaty a identity, je vztah s Bohem. Postupně je také odhalován skutečný charakter tohoto vztahu – člověk poznává, že se jedná o vztah dvou svobodných subjektů založený na vzájemné lásce a naprostém sdílení se. Toto naprosté sdílení se je také vrcholem celé cesty a podstatou mystického manželství. Zároveň je tím, co člověka uschopňuje k tomu nahlížet skutečnost takovou, jaká je, a nikoli takovou, jaká se mu zdá být.

Mystické manželství jako vrchol duchovní cesty je jejím počátkem v tom smyslu, že znovu obnovuje původní způsob bytí člověka (v intersubjektivním vztahu s Bohem), který byl zničen prvotním hříchem. Díky tomuto manželství člověk tedy znovu žije tak, jak měl vždy žít; dochází zde k obnově porušené lidské přirozenosti.

Této obnovy je dosaženo skrze Krista a v Kristu. Sjednocení „fyzického“ a „duchovního“ těla a následné dosažení intersubjektivního vztahu s Bohem je možné nahlížet jako způsob, jímž se člověk připodobňuje Kristu, v němž byla sjednocena lidská i božská přirozenost.



## 6. Seznam použité literatury

### Primární literatura:

Teresa de Avila. *Obras Completas*. Ed. Tomás Álvarez. Burgos: Monte Carmelo, 2002.

Teresa of Avila, St. *The Collected Works of St. Teresa of Avila, vol. 2*. Washington: Institute of Carmelite Studies, 1976 – 1980.

### Sekundární literatura:

FROHLICH, Mary. *The Intersubjectivity of the Mystic: A Study of Teresa of Avila's Interior Castle*. Atlanta, Georgia: Scholar Press; The American Academy of Religion, 1993.

AHLGREN, Gillian T. W. *Entering Teresa of Avila's Interior Castle: A Reader's Companion*. Manwah, N.J.: Paulist Press, 2005.

AHLGREN, Gillian. Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth Century Spain. In: *Church History, Vol. 64, No. 3*. Sep., 1995, s. 373-388.

STEINBOCK, Anthony. *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

OTTO, Rudolf. *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad, 1998.

BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005.

### Internetové zdroje, encyklopedie, slovníky

<http://es.catholic.net/santoral/147/2519/articulo.php?id=2059> (16. 4. 2011).

<http://www.karmel.at/eng/teresa.htm> (17. 12. 2010).

<http://www.newadvent.org/cathen/14515b.htm> (17. 12. 2010).

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/160366/devotio-moderna> (22. 3. 2010).