

Tereziánské dědictví v dílech vybraných karmelitánů 17. (18.) století

Kateřina Kutarňová

Terezie z Ávily po sobě zanechala řadu fascinujících literárních děl. Přináší v nich natolik jemné rozlišení jednotlivých fází a možných událostí duchovního života s jeho úskalími i vrcholy, že ji papež Pavel VI. prohlásil za učitelku Církve.¹ K popisu duchovních zkušeností používá barvitý symbolický jazyk, který se mísí s praktickými radami pro představené kláštera, osobními vzpomínkami či vzdechy nad duchovní slepotou toho kterého zpovědníka. Za tímto amalgámem slov, symbolů a obrazů lze vystopovat zajímavé filosofické otázky, například po jednotě duše a těla, povaze lidského intelektu a jeho vztahu k vůli nebo roli obou duševních sil v různých stupních duchovního života. Tyto otázky nakonec vedou k otázkám po povaze a druzích mystického poznání, po cíli duchovního života dosažitelném v tomto životě i v tom budoucím.

Dostupná sekundární literatura se však těmto otázkám nevěnuje dostatečně. Stejně tak nám chybí zevrubné zmapování děl Tereziiných bezprostředních následovníků – karmelitánů ze 17. a 18. století. Kromě Graciána² jich značná část zůstává neznámá a my tak nevíme, jakým způsobem první generace bosých karmelitánů Tereziino dílo reflektovaly, komentovaly nebo rozvíjely na intelektuální úrovni.

Cílem tohoto článku je podat jakousi „průběžnou zprávu“ o projektu, který se snaží tuto mezeru v našem poznání zaplnit a základním způsobem představit dílo části bosých karmelitánů spadajících do období baroka. Představit jejich díla nebo zajímavější teze v úplnosti překračuje rozsah jediného článku. Zároveň projekt stále trvá a bohatství těchto textů dosud nebylo plně vytěženo.

¹ PAULUS VI., „Homilia in Basilica Vaticana habita postquam Summus Pontifex Sanctam Theresiam de Avila, Virginem, Ecclesiae universalis Doctorem declaravit. 27–IX–1970,“ AAS 62 (1970): 590–596.

² Erika LORENZ, *Nicht alle Nonnen dürfen das. Teresa von Avila und Pater Gracián: die Geschichte die grossen Begegnung*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1987. Jan Poříz, *Přátelství a reforma: Terezie z Ávily a Jeroným Gracián*, Praha: Krystal OP, 2023, s. 40–56, 217–233.

V článku v první řadě zběžně představím vybrané autory, charakter jejich děl a naznačím míru vlivu sv. Terezie na jejich vlastní myšlení. Mezi tyto vybrané autory patří Filip od Nejsvětější Trojice, Josef od Sv. Ducha (Španěl),³ Tomáš od Ježíše a Jan od Ježíše Marie, s drobnou zmínkou o Baltazarovi od sv. Kateřiny. Pro dokreslení úcty, již se sv. Terezie těšila, je zařazen drobný exkurs s výčtem jejich přídomků, na něž můžeme v dílech studovaných autorů narazit.

V druhé části článku se pak budu věnovat oněm vybraným otázkám, a sice kontemplaci a mystickému poznání, resp. pojmu „beatitudo inchoata“. Tato druhá část článku pak vychází převážně z díla Filipa od Nejsvětější Trojice, s přihlédnutím k dílu Josefa od Sv. Ducha a Jana od Ježíše Marie. Filip i Josef totiž představují intelektuálně bohatší a podnětnější myslitele, než jakými jsou ostatní z tohoto výběru. Každé z dílčích témat by bylo možné zevrubně pojednat v samostatném článku. Tento text o nich tedy referuje pouze povšechným způsobem a snaží se zdůraznit zajímavější momenty.

Druhoscholastičtí karmelitáni se do značné míry drželi učení Tomáše Akvinského, byť se od jeho myšlení v některých bodech odklání, jak bude naznačeno. Na zásadní vliv Tomášova myšlení poukazuje jednak četnost odkazů k jeho dílu a jednak přebírání jeho konceptů.⁴ Myšlení Tomáše Akvinského tedy zůstává důležitým referenčním rámcem také pro tento článek.

³ Jméno Joseph a Spiritu Sancto nesli dva bosí karmelitáni spadající do tohoto období. Starší pocházel z Portugalska, žil v letech (1609–1674) a napsal pojednání o mystické teologii: JOSEPH A SPIRITU SANCTO, *Enucleatio mysticae theologiae s. Dionysii Areopagitae episcopi et martyris, per questiones et resolutiones scholastico-mysticas*, ed. P. Anastasio – S. Paulo, Roma: Curia Generalitia, 1927–1928.

⁴ Slova, kterými H. Kümmet zachytil tomistický charakter díla Filipa od Nejsv. Trojice, lze, myslím, vztáhnout i na ostatní karmelitány tohoto období. „Philippus ist Thomist in seiner Philosophie, er ist Thomist in seiner Theologie, er ist auch Thomist in seiner Mystik, insofern, als er an den Prinzipien der scholastischen Psychologie und Theologie die mystischen Phänomene prüft.“ Heribert KÜMMET, O.C., *Die Gotteserfahrung in der „Summa Theologiae Mysticae“ des Karmeliten Philippus A SS. Trinitate*, Würzburg: C. J. Becker Universitäts-Druckerei, 1938, s. 111. Elizeus od Narození považuje Filipa od Nejsv. Trojice za vynikajícího znalce sv. Tomáše („ausgezeichneter Kenner des heiligen Thomas“). ELISÉE DE LA NATIVITÉ, „La vie intellectuelle des Carmes“, in *La Vie Carmélitaine*, [Paris]: Desclée de Brouwer, 1935, s. 145.

1. KRÁTKÉ PŘEDSTAVENÍ AUTORŮ

Filip od Nejsv. Trojice (1603–1671) pocházel z Francie. Po studiích se vydal na misie, nejprve do Svaté země a Persie, posléze do Goy v Indii. Poté, co jeho řádoví spolubratři v Indii zemřeli mučednickou smrtí, se sbíral svědectví o jejich životě a vrátil se do Evropy, aby započal jejich beatifikační proces. V řádu pak zastával různé funkce, včetně generálního představeného.⁵ Z jeho děl je pro tento článek důležitá *Suma mystické teologie*.⁶

Suma mystické teologie je dělena do tří dílů,⁷ každá část je dělena do tematických traktátů, diskurzů a článků a čítá zhruba šest set stran. Téměř každý článek přitom obsahuje minimálně jeden odkaz na sv. Terezii.⁸ V třetí části pak přibývají dokonce i přímé citace a část textu zabývající se mystickými zkušenostmi (např. extáze či vize) čtenáři předkládá dlouhé pasáže z šestých komnat Tereziina díla *Hrad v nitru*.⁹ Kromě toho

⁵ Charles G. HERBERMANN, *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference; 15 Volumes and Index. Vol. 12*, New York: Encyclopedia Press, 1913.

⁶ Pro českého čtenáře by mohla být zajímavá informace, že Filip mj. sepsal historii Dominika od Ježíše Marie, který doprovázel císařská vojska do bitvy na Bílé hoře. PHILIPPUS A SS. TRINITATE, *Historia V.P. Dominici a Iesu Maria...*, Lugduni: Antonius Iullieron, 1659.

⁷ Dělení odpovídá třem stupňům duchovního života – cestě očištné, cestě osvícení a cestě sjednocení.

⁸ Kupodivu to nelze říci o Janovi od Kříže. Na něj se zkoumaní autoři sice také odkazují, ale výrazně méně často než na sv. Terezii, s výjimkou Josefa od Sv. Ducha. Laskavý recenzent nabízí jako možné vysvětlení jisté diskrepance mezi četností odkazů na dílo sv. Terezie a sv. Jana od Kříže pouhý fakt, že Jan od Kříže byl blahověstěn a svatořečen (1675; 1726) výrazně později, než sv. Terezie (1614; 1622). To by ukazovalo na snahu zaštitit se autoritou oficiálně uznaného světce. Toto zdůvodnění je možné, snad dokonce pravděpodobné.

⁹ PHILLIPUS A SANCTISSIMA TRINITATE, *Summa Theologiae Mysticae*, Lugdunum: Borde – Arnaud – Giraud, 1656, např. s. 344–349, 364, 453–456, 464 a další. (Na toto dílo nadále odkazují zkratkou STM, paginace odpovídá tomuto vydání). Za povšimnutí stojí, že uvádět dlouhé citace z děl jiných autorů nebylo v období druhé scholastiky běžné. Kolegové zabývající se tímto obdobím se na základě práce s texty shodují, že většina autorů z tohoto období neuvádí jména autorů, s nimiž polemizují, pravděpodobně z úcty ke svým kolegům. Pokud se potřebují vyhradit vůči nějaké pozici, uvedou právě tuto pozici, zatímco autor zůstává označen neurčitým „někteří se domnívají“. Díla zkoumaných karmelitánů v tomto směru představují výjimku nejen proto, že uvádí dlouhé pasáže z děl sv. Terezie, ale rovněž proto, že jmenovitě odkazují na své kolegy. Filip od Nejsvětější Trojice např. zmiňuje Francisca Suáreze, STM, s. 304. Josef od Sv. Ducha odkazuje na své současníky hojněji. Zmiňuje Suáreze (CTMS T I, Vol. I, Lib. IV, Synt. I, s. 41), Báñeze (CTMS T I, Vol. II, Disp. I proemialis, q. 4, s. 78–82), Kajetána

Filip také odkazuje na Tereziinu knihu *Život* a v malé míře též na *Cestu dokonalosti*.

Na táž díla odkazuje rovněž Josef od Sv. Ducha (1667–1736) pocházející ze Španělska, jehož *Kurz mysticko-scholastické teologie* je scholastickým dílem *par excellence*. Josef zde (na rozdíl od Filipa) drží v tehdejší době běžnou formu: nejprve předkládá argumenty reflektující běžně zastávané pozice, pak sadu argumentů podporujících jeho vlastní přesvědčení, aby se v další části pokusil vlastní pozici vyvrátit a na závěr vyvrátil argumenty zdánlivě vyvracející jeho pozici.¹⁰

Mystická teologie Jana od Ježíše Marie¹¹ je sbírkou kratších textů rovněž hojně odkazujících k dílům sv. Terezie (esejů a autorových osobních meditací či kázání). Z filosofického hlediska je z nich nejpozoruhodnější esej *Kánony k porozumění mystické teologii*.¹² Autor dává „mystickou teologii“ do přímé souvislosti s intelektem a vůlí. Chápe ji jako stav, kdy světlo Boží milosti proniká intelekt (a nese s sebou specifický druh [mystického] poznání) a zároveň rozněcuje vůli k dokonalosti lásky. Tento stav je podle něj „méně jasný, než [bude] v nebeské vlasti“.¹³

Při popisu vztahu mezi intelektem a vůlí Jan od Ježíše Marie zcela jasně navazuje na Tomáše Akvinského. Těží přitom z Tomášova chápání tohoto vztahu jako jakéhosi krouživého pohybu. Někdy intelekt táhne vůli, jindy zase vůle usměrňuje intelekt.¹⁴ U Jana od Ježíše Marie se tento krouživý pohyb propisuje do popisu různých modů nebo stupňů kontemplace.¹⁵ Někdy tedy intelekt na základě poznání (v případě kontemplace vlitého poznání) pohybuje vůli k větší lásce, jindy zase vůle

(CTMS T I, Vol. II, Disp. I proemialis, q. 4, s. 80n) a Jana od sv. Tomáše (T I, Vol. II, Disp. I proemialis, q. VI, s. 91, q. VII, s. 98, q. VIII, s. 105. T I, Vol. III, Primum praedicabile, D II, q. 3, s. 35) a další.

¹⁰ Tato metoda je dobře popsána např. v John POINSOT, *Tractatus de Signis: The Semiotic of John Poinsot*, ed. John Deely, Berkley, LA – London: University of California Press, 1985, s. 417–420.

¹¹ IOANNES A JESU MARIA, *Theologia Mystica*, Neapolis: Tarquinius Longus, 1607.

¹² IOANNES A JESU MARIA, „Canones pro Theologiae Mysticae intellectu,“ in *Theologia Mystica*, s. 13–114.

¹³ Například: „Mystica theologia vero Dei sensu, gustuve imbuat voluntatem, [...] puris quibusdam, et tranquillis obtutibus minus clare, quam in coelestis patria [...]“ Tamtéž, s. 22. „Mystica theologia, coelestis quaedam Dei notitia per vnionem voluntatis Deo adhaerentis elicita, vel lumine caelitus immisso, producta.“ Tamtéž, s. 24.

¹⁴ Např. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, ad 1; q. 87, a. 4, ad 1; Q *De Virt.*, q. 1, a. 7.

¹⁵ Popis vztahu obou vyšších duševních potencií silně odkazuje k Tomáši Akvinskému.

roznícená láskou směřuje intelekt k dalšímu poznávání. Intelektu a vůli si v návaznosti na učení sv. Terezie všímá rovněž ve vztahu k jednotlivým mystickým zkušenostem.¹⁶ Většinu zkušeností popsaných v šestých komnatách *Hradu v nitru* pak Tomáš považuje za nějaký typ vize – buď imaginativní nebo intelektové – a to i v případech, kdy Terezie mluví o slyšení nebo doteku.¹⁷

Tomáš od Ježíše (1564–1627) pocházel ze Španělska. Během studií na něj díla sv. Terezie zapůsobila natolik, že se rozhodl vstoupit do karmelitánského řádu. Sám založil několik klášterů, jež se více zaměřovaly na poustevnický způsob života. Posléze byl však papežem Pavlem V. poslán na misie do Afriky. Na základě svých zkušeností sepsal dílo *Stimulus missionum*, které se stalo základním pilířem pro nově založenou kongregaci Propaganda Fidei (zal. 1622). Ve svých duchovních dílech systematizuje Tereziino učení na základě vybraných otázek ze *Sumy Teologické* Tomáše Akvinského.¹⁸

V *Kompendiu stupňů modlitby* Tomáš od Ježíše¹⁹ poskytuje jakousi konkordanci Tereziiných textů k vybranému tématu. V první kapitole se Tomáš například soustředí na otázku duševní modlitby (*oración mental*) a dále ocituje všechna místa z Tereziiných děl, v nichž Terezie o duševní modlitbě hovoří. Nejčastěji odkazuje na *Hrad v nitru*, *Život*, *Cestu dokonalosti* a v menší míře rovněž na *Knihu o zakládání*. Na závěr pak Tomáš od Ježíše připojuje i vlastní *Pojednání o duševní modlitbě*.²⁰

V tomto pojednání hraje ústřední roli dělení duchovního života do tří stupňů – na cestu očištnou (*via purgativa*), cestu osvětlení (*via illuminativa*) a cestu sjednocení (*via unitiva*). Tomuto dělení podle Tomáše odpovídají tři stupně duševní modlitby, tři cíle modlitby (pozdvihnutí srdce – úcta a oslava Boha – prosba o uzdravení),²¹ tři způsoby, jimiž Bůh působí v duši, tři stupně lásky a trojí očišťování duševních potencií.

¹⁶ IOANNES A JESU MARIA, „Canones pro Theologiae Mysticae intellectui,“ s. 65.

¹⁷ Tamtéž, s. 99nn.

¹⁸ Benedict ZIMMERMAN, „Thomas á Jesu,“ *The Catholic Encyclopedia*, sv. 14, New York: Robert Appleton Company, 1912, <http://www.newadvent.org/cathen/14660a.htm> [cit. 29.11. 2022].

¹⁹ THOMAS DE JESUS, *Compendio de los grados de oración*, Madrid: Sánchez, 1615.

²⁰ THOMAS DE JESUS, „Tratado de oracion mental,“ in *Compendio de los grados de oración*, s. 267–318.

²¹ „Lo mesmo passa en la Oracion: en la qual, lo primero que auemos de hazer, es, leuantar nuestro coracon a Dios [...]. El segundo acto es, reuerencia y honrar a Dios [...]. Luego entra en tercer lugar el pedir remedio para nuestras neessesidades; en qual consiste la essencia y perfecion de la Oracion.“ Tamtéž, s. 269.

Bůh duši nejprve představuje svoji formu, poté duši posiluje a připodobňuje ji ohni, aby ji nakonec proměnil v samotný plamen.²² Co se stupňů lásky týče, Tomáš rozlišuje roznícení vůle, připodobnění se milovanému a sjednocení se s milovaným spolu s proměnou v něj.²³ První stupeň duchovního života vede k zdokonalení smyslů, druhý k zdokonalení rozumu, třetí k zdokonalení intelektu a vůle.²⁴ „Duše se prostřednictvím žáru a přetavením lásky stává jednou a toutéž věcí s Bohem.“²⁵

Tomáš následně a zevrubně pojednává o jednotlivých stupních duchovního života a duchovních cvičeních, která jim jsou vlastní. Ačkoliv spatřuje jisté rozdíly v charakteru jednotlivých stupňů a jim náležejícím duchovním cvičením, nakonec ukazuje, že jejich cíl je stále týž: skrze očistění smyslové a rozumové části duše dosáti čistoty srdce, která uschopňuje intelekt k přijetí světla a rozněcuje vůli k takové lásce k Bohu, která po něm hladoví a žízní. Tento hlad a žízeň srdce čistého je předpokladem pro dosažení dokonalého sjednocení s Bohem v dokonalé kontemplaci.²⁶

Baltazar od sv. Kateřiny (1597–1673) pocházel z Itálie a vstoupil na karmel La Scala v Římě. Napsal pravděpodobně vůbec první komentář k *Hradu v nitru* s názvem *Odras nádhery nebeské moudrosti*,²⁷ který se pokouší harmonizovat učení sv. Terezie s učením Jana od Kříže.²⁸ Tento komentář sleduje strukturu *Hradu v nitru*, ale Baltazar v dílčích kapitolách pojednává rovněž filosofické otázky, jež najdeme u Filipa od Nejsv. Trojice a Josefa od Sv. Ducha. Mezi ty patří vymezení teologické kontemplace v protikladu ke kontemplaci filosofické, kapitoly týkající se

²² „Dios se ha en esto, como el agente natural, el qual primero introduce su forma [...], luego fortifica y procura acrecentar el calor con que el le no se va disponiendo, y haziendose mas semejante al fuego, y finalmente se transforma en fuego.“ Tamtéž, s. 285.

²³ „La razon desto es, porque el amor tiene tres principales oficios, y el uno como disposicion para el otro, que son el primero aficionar la voluntad; el segundo assemejarse a la cosa que ama; el tercero unirse y transformarse en ella. Estos se exercitan en estas tres vias [...].“ Tamtéž, s. 286.

²⁴ „A la purgativa pertenece purgar y perficionar el sentido; a la illuminativa la razon; a la unitiva el espiritu, o mente, que es la parte superior del alma.“ Tamtéž, s. 287.

²⁵ „El feruor de la caridad a la vnitiua, donde el alma se haze por el fuego, y transformacion del amor, una misma cosa con Dios.“ Tamtéž.

²⁶ Jednotlivé stupně duchovního života, modlitby i očistění duševních sil, viz tamtéž, s. 291–311. „[...] Poco a poco, y en breue tiempo ira experimentando en si vna sed y hambre de Dios [...].“ Tamtéž, s. 309.

²⁷ BALTHASAR A S. CATHARINA, *Splendori riflessi di sapienza celeste*, Bologna: Barbieri, 1671.

²⁸ O. RODRIGUEZ, „Balthasar of St. Catherine of Siena,“ *New Catholic Encyclopedia*, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/balthasar-st-catherine-siena> [cit. 15.10. 2024].

vyšších duševních sil (intelektu a vůle), kapitoly o mystickém poznání a intencionálních obrazech.

Souhrnem, každé z těchto děl je úzce spjato s dílem sv. Terezie. V jednotlivých případech se autoři na Tereziino dílo buď hojně odvolávají, nebo čtenáři předkládají dlouhé výňatky z jejích textů s drobným osobním komentářem, případně předkládají komentář plnohodnotný. Pozoruhodné přitom je, že odkazy na dílo sv. Jana od Kříže lze nalézt pouze na několika místech. Výjimkou je dílo Josefa od Sv. Ducha, který jako jediný z těchto autorů odkazuje k Janovi od Kříže téměř stejně často jako k Terezii. Nicméně jsem dosud mezi známými díly druho-scholastických karmelitánů nenašla žádný komentář k dílu Jana od Kříže podobný *Odrazu nádhery nebeské moudrosti*. Z toho lze usuzovat na enormní vliv sv. Terezie na pozdější intelektuálně-duchovní vývoj bosých karmelitánů.

2. ÚCTA KE SV. TEREZII

Úctu, již sv. Terezie mezi těmito mysliteli požívala, ilustrují úvodní pasáže *Kompendia stupňů modlitby*. Tomáš od Ježíše v nich čtenáři předkládá texty významných osobností tehdejšího světa, jež se pochvalně vyjádřily o osobě sv. Terezie.

Ludvík z Leonu, profesor na katedře biblistiky univerzity v Salamance, na sv. Terezii pje chvalozpěv:

[...] Svatost bl. Matky rozpoznávám v jejích spisech a knihách, v nichž Duch svatý (zcela bez pochyb) našel zalíbení. Matka Terezie v tomto [smyslu] byla výjimečným úkazem, neboť ve vznešenosti věcí, o nichž píše, v jemném rozlišování a jasnosti, s nimiž tyto věci popisuje, převyšuje mnoho vzdělanců; rovněž ve způsobu mluvy, v čistotě a jednoduchosti stylu, v grácii a uspořádání slov, v odzbrojující eleganci, jež člověka těší na nejvyšší míru. Nepochybuji o tom, že v našem jazyku neexistuje autorka, jež by se jí [Terezii] mohla rovnat. [...] Není pochyb, že na mnoha místech skrze ni [Terezii] promlouvá Duch svatý. To se ukazuje v tom, jaké světlo vnáší do temných míst a jak svými slovy zapaluje oheň v srdcích svých čtenářů.²⁹

²⁹ „[...] En que conozco la santidad de la B. Madre, q son las escrituras y libros, en los quales (sin ninguna duda) quiso el Espiritu santo, que fuesse la Madre Teresa vn exemplo rarissimo, porque en la alteza de las cosas que trata, y en la delicadeza u claridad con que las trata, excede a muchos ingenios: y en la forma de decir, y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de palabras, y en una elegancia desafectada, que deleita en extremo; dudo yo, que aya en nuestra lengua escritura, que

Diego Yepes, biskup z Tarasony³⁰ cituje z mnoha děl sv. Terezie, vzpomíná na to, jak rychle psala během jednoho transu a dodává: „Když jí Bůh přikázal ty knihy napsat, skoro se zdá, jako by chtěl ukázat, že to On je jejich autorem.“³¹ P. Antonio Possevino zase vyjadřuje „nejpokornější vděčnost“ za to, že mohl číst a posuzovat Tereziiny spisy, z nichž jeho duše mnohé získala.³² V podobném duchu se nesou i svědectví dalších osobností, včetně zde zmiňovaného Jana od Ježíše Marie.³³

Úcta ke sv. Terezii se odráží rovněž v přídomcích, jimiž ji ve svých textech ověnčili.³⁴ Filip od Nejsv. Trojice používá nejčastěji zkratku *S.M.N.*³⁵ [naše svatá matka], případně pouze *S.M.*³⁶ [svatá matka]. Dále u něj najdeme výraz *mater nostra*³⁷ [naše matka] a *sancta Theresia*³⁸ [svatá Terezie]. Tomáš od Ježíše používá zkratku *B.M.* (příp. s dodatkem *Theresia*)³⁹/*B. madre*⁴⁰ [blahoslavená matka] nebo *la madre Teresa*⁴¹ [matka Terezie], případně *santa madre Teresa de Jesús*⁴² [svatá matka Terezie od Ježíše] nebo jen *la santa madre*⁴³ [svatá matka]. Jan od Ježíše Marie používá nejčastěji titul *B.M. Theresia*⁴⁴ [blahoslavená matka Terezie]. Jednou u něj najdeme

con ellos se iguale. [...] y no dudo, sino que hablaua el Espiritu santo en ella en muchos lugares, y que [...] en el fuego que enciende nos sus palabras en el coraçon que las lee.“ THOMÁS DE JESÚS, *Compendio de los grados de Oracion*, s. 1–2. [Ve všech případech, kdy uvádím odkazy na díla druhoscholastických karmelitánů, používám vlastní překlad – pozn. autora.]

³⁰ Diego de Yepes patřil mj. mezi zpovědníky sv. Terezie. TOMÁS ÁLVAREZ (ed.), *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e Historia*, Burgos: Monte Carmelo, 2002², s. 595.

³¹ „Y como Dios le mando que escriuiesse estos libros, assi parece quiso mostrar ser el el Autor dellos.“ THOMÁS DE JESÚS, *Compendio de los grados de oración*, s. 6.

³² Tamtéž, s. 12.

³³ Tamtéž, s. 13–17.

³⁴ Vzhledem k četnosti odkazů na sv. Terezii, jež jsem zmínila výše, uvádím v poznámkách k jednotlivým přídomkům pouze vybrané souřadnice, nikoliv kompletní výčet.

³⁵ *Sancta mater nostra*. STM, s. 178, 180n, 279, 286, 289n, 304, 310–323, 329nn, 342nn, 347–357, 362, 265nn, 371, 375n, 381, 422, 424, 429, 432, 435, 438, 450, 454, 460, 463n, 470, 481nn a další.

³⁶ *Sancta mater*. Tamtéž, s. 344nn, 351nn, 357n, 439.

³⁷ Tamtéž, s. 436.

³⁸ Tamtéž, s. 481.

³⁹ *Beata mater (Theresia)*. TOMÁS DE JESÚS, *Grados de la Oracion*, s. 18nn, 27.

⁴⁰ Tamtéž, s. 24–29.

⁴¹ Tamtéž, s. 22.

⁴² Tamtéž, s. 34.

⁴³ Tamtéž, s. 36.

⁴⁴ IOANNES A IESU MARIA, *Theologia Mystica*, s. 44, 70n, 73, 76, 83, 86, 90, 102n.

prosté *B. Theresia*⁴⁵ [blahoslavená Terezie] a v úvodu se vyskytuje *virgo, materque nostra Theresia a Iesu*⁴⁶ [panna a matka naše Terezie od Ježíše].

U Josefa od Sv. Ducha se vyskytují přídomky kombinující nejružnějším způsobem slova matka, učitelka, snoubenka na jedné straně a svatá, nejsvětější, serafská na straně druhé. Pro přehlednost uvádím vždy základní slovo a k němu další kombinace:

- Terezie: *sanctissima Theresia*⁴⁷ [nejsvětější Terezie], *seraphica Theresia*⁴⁸ [serafská Terezie], *expertissima Theresia*⁴⁹ [nejpoučenější Terezie].

- Matka: *Sancta mater nostra (Theresia)*⁵⁰ [naše svatá matka (Terezie)], *sanctissima mater nostra Theresia*⁵¹ [naše nejsvětější matka Terezie], *seraphica mater nostra (/sancta/d./ Theresia)*⁵² [naše serafská matka (/svatá/ Terezie)], *mater nostra diva Theresia*⁵³ [matka naše, božská Terezie], *seraphica mater nostra d.[iva] Theresia*⁵⁴ [serafská matka naše, božská Terezie].

- Učitelka (*doctrinx*): *sanctissima doctrinx*⁵⁵ [nejsvětější učitelka], *seraphica doctrinx (et mater nostra)*⁵⁶ [serafská učitelka (a matka naše)], *doctrinx sancta*⁵⁷ [svatá učitelka], *alma doctrinx*⁵⁸ [učitelka duše].

⁴⁵ Tamtéž, s. 45.

⁴⁶ Tamtéž, Prefacio [s.p.].

⁴⁷ JOSEPH A SPIRITU SANCTO, CTMS, T I, Vol. I, Lib. I, Synt. I, Lect. 3, s. 4; tamtéž, Synt. II, Lect. 4, s. 7. T I, Vol. I, Lib. III, Synt. II, § I, Lect. 2, s. 32; tamtéž, § III, Lect. 4, s. 36; tamtéž, § IV, lect. 3, s. 38. T I, Vol. III, Dist. III, s. 43; tamtéž, Dist. V, s. 34. T II, Disp. VIII, q. 2, s. 32; tamtéž, q. 4, s. 39 a další.

⁴⁸ Tamtéž, T I, Vol. I, Lib. III, Synt. III, §4, Lect. 2, s. 37n. Tamtéž, Lib. IV, Synt. I, Lect. 3, s. 41; tamtéž, Lect. 6, s. 42. T I, Vol. III, D II, q. I, §1, s. 24. Tamtéž, D IV, q. I, §2, s. 57, 60. Tamtéž, D V, q. I, §1, s. 70. Tamtéž, D VI, q. I, §3, s. 100. T II, D VII, q. I, §1, s. 8; §2, s. 13. Tamtéž, S VIII, q. II, §2, s. 32. Tamtéž, q. IV, §III, s. 42. Tamtéž, D X, q. IV, §1, s. 103. Tamtéž, q. VII, §1, s. 121. Tamtéž, D XI, q. II, §1, s. 139 a další.

⁴⁹ Tamtéž, T I, Vol. I, Lib. III, Synt. II, §3, Lect. 4, s. 36. Tamtéž, T II, D X, q. IV, §3, s. 127, 134 a další.

⁵⁰ Tamtéž, TI, Vol. I, Lib. II, Synt. I, Lect. V, s. 24. Tamtéž, Lib. IV, Synt. I, Lect. VI, s. 42 a další.

⁵¹ Tamtéž, T I, Vol. I, Lib. I, Synt. II, Lect. IX, s. 13. Tamtéž, Lib. II, Synt. I, Lect. V, s. 24. Tamtéž, Lib. III, Synt. II, Lect. III, s. 32 a další.

⁵² Tamtéž, T I, Vol. I, Lib. III, Synt. II, § II, s. 33; §III, Lect. II, s. 34n. Tamtéž, Lib. IV, Synt. I, Lect. III, s. 41. Tamtéž, T I, Vol. II, D I, q. I, §2, s. 64. Tamtéž, T II, D XI, q. II, §2, s. 140 a další.

⁵³ Tamtéž, T II, D X, q. 2, §1, s. 86 a další.

⁵⁴ Tamtéž, T I, Vol. I, Lib. III, Synt. II, §II, Lect. II, s. 33 a další.

⁵⁵ Tamtéž, T I, Vol. I, Lib. III, Synt. II, §III, Lect. I, s. 34 a další.

⁵⁶ Tamtéž, T I, Vol. I, Lib. I, Synt. III, Lect. I, s. 14. Tamtéž, Lib. II, Synt. I, Lect., s. 25. Tamtéž, Lib. III, §II, Lect. II, s. 33. T II, D X, q. VII, §5, s. 134. Tamtéž, D XI, q. 2, §2, s. 140 a další.

- Učitelka (*magistra*): *sanctissima magistra*⁵⁹ [nejsvětější učitelka], *seraphica magistra*⁶⁰ [serafská učitelka], *caelestis magistra*⁶¹ [nebeská učitelka].
- Snoubenka: *coelesti sponsa*⁶² [snoubenka nebe], *sanctissima sponsa*⁶³ [nejsvětější snoubenka].

3. KONTEMPLACE

Právě proto, že byl vliv sv. Terezie na díla prvních bosých karmelitánů tak značný, pojednávají všechna zmiňovaná díla z velké části o modlitbě a duchovním životě. U všech studovaných autorů lze přitom nalézt tradiční dělení duchovního života do tří fází – *via purgativa* (cesta očistění), *via illuminativa* (cesta osvětlení) a *via unitiva* (cesta sjednocení),⁶⁴ které odráží duchovní vývoj člověka, charakter a intenzitu modlitby. Cílem a vrcholem je pak dosažení kontemplace. V tomto oddílu se budu věnovat „kontemplaci“ u Jana od Ježíše Marie, Filipa od Nejsv. Trojice a Josefa od Sv. Ducha.

Jan od Ježíše Marie rozlišuje dva základní mody kontemplace. O jednom hovoří jako o „školském“ (*scholasticus*), zatímco o druhém jako o „mystickém“ (*mysticus*). První souvisí s racionalitou a diskurzivním myšlením, zatímco druhý označuje druh kontemplace, během níž je intelekt náležející k vyšší části duše osvětlen nadpřirozeným světlem vyvěrajícím z Boží moudrosti.⁶⁵ Toto vlité světlo s sebou nese mimo jiné poznání Boží dobroty, které rozněcuje vůli k dalšímu toužení po Bohu a větší lásce.

⁵⁷ Tamtéž, T II, D VIII, q. II, §4, s. 22 a další.

⁵⁸ Tamtéž, T II, D VIII, q. IV, §3, s. 42 a další.

⁵⁹ Tamtéž.

⁶⁰ Tamtéž, T I, Vol. I, Lib. II, Lect. VIII, s. 27 a další.

⁶¹ Tamtéž, T I, Vol. I, Lib. II, Synt. I, Lect. 6, s. 26. Tamtéž, T II, D VIII, q. IV, §3, s. 42 a další.

⁶² Tamtéž, T I, Vol. III, Primum praedicabile, q. VI, q. 1, § II, s. 97 a další.

⁶³ Tamtéž.

⁶⁴ Na rozdíl od druhoscholastických karmelitánů se část moderních badatelů domnívá, že v Tereziině díle toto rozlišení nalézt nelze. Například Trueman DICKEN, *The Crucible of Love: A Study of the Mysticism of St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross*, London: Darton, Longman and Todd, Ltd., 1963, s. 407. Srov. Kateřina KUTARŇOVÁ, *Reading Teresa of Avila Through Aquinas: On the Soul, Spiritual Development and Knowledge*, Münster: Aschendorff Verlag, 2022, s. 85–106.

⁶⁵ Tamtéž, s. 52.

Vzájemné působení mezi intelektem a vůlí dochází jakési harmonizace dosažením dokonalého sjednocení duše s Bohem. Zajímavé je, že Jan při popisu tohoto druhu sjednocení přidává k oběma potencím ještě paměť.⁶⁶ Jedním z účinků tohoto nejvyššího druhu sjednocení duše s Bohem je zároveň sjednocení všech těchto vyšších částí duše, k němuž dochází v nejvyšší části duše. Ta je podle Jana samotnou esencí duše, která je zároveň onou poslední, sedmou, komnatou *Hradu v nitru*, v níž sídlí samotný Pán. Zároveň je právě tato esence duše tím, čemu podle Jana teologové říkají „duch“.⁶⁷

Pojem „esence duše“ lze nalézt rovněž u Tomáše Akvinského. Tomáš Akvinský popisuje duši jako hierarchickou strukturu na jejímž vrcholu stojí právě tato esence duše. Jedná se o princip nebo kořen, z něž všechny ostatní duševní potence vyvěrají.⁶⁸ Jinými slovy, duševní potence nemají svůj zdroj jedna v druhé, ale v této esenci, a to jak intelekt, tak vůle.

Jan od Ježíše Marie při popisu dokonalého sjednocení mluví o „sjednocení vyšších duševních potencií“. Všimá si sice toho, co se s každou potencí děje: paměť podle něj neustále upíná svou pozornost na nebe;

⁶⁶ Přidání paměti je zajímavé ze dvou důvodů: a) Terezie sama se o paměti na rozdíl od intelektu a vůle nezmiňuje a b) Tomáš Akvinský nevyčleňuje paměť jako samostatnou duševní sílu, ale považuje ji za pouhou funkci intelektu. Jan od Ježíše Marie se sice učení Tomáše Akvinského drží, ale v tomto bodě spíše navazuje na sv. Augustina, který paměť skutečně považoval za třetí a samostatnou potenci. Augustin tuto triádu duševních sil koncipoval po vzoru Nejsv. Trojice. Např. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 7. AUGUSTINUS, *De Trinitate* X, 11–12, PL 42,982–984.

⁶⁷ „Perfecta vero vnio est, quando tres intellectuales potentiae Diuino amplexu, Deo sociantur. Quod, vt planius intelligatur, more Theologorum mysticorum, prae oculis habenda est sectio animae in partem infimam: cui raptus hucusq; depinximus et partem mediam tribus potentiis, memoria, intellectu ac voluntatem constantem et partem supremam, quae est ipsa essentia anim[ae], a qua illae originem ducunt, quam Deus per diuinam gratiam ibi repositam inhabitat et coelestem dignitate nobiliat. [...] Hanc partem a theologis spiritum appellari.“ IOANNES A JESU MARIA, „Canones pro Theologiae Mysticae intellectu,“ s. 79–80. Terezie sama mluví o „středu duše“ a zmiňuje se rovněž o „duchu“. Srov., „Centro del alma“ 1M 2,3; 4M 2,5; 5M 1,12; 7M 2,3. 7M 2,9. 7M 3. „El espíritu“ 4M 1,10; 7M 1,6; 7M 1,11; 7M 2,3; 7M 2,7; 7M 2,10 – zde Terezie explicitně mluví o středu duše jako o „duchu“. Odtud tedy pravděpodobně pramení Janovo pojetí.

⁶⁸ Tomáš Akvinský mluví o vyvěrání individuálních duševních sil z této esence na různých místech napříč svým dílem, např. ST I, q. 77, a. 2, ad 3, tamtéž, a. 6, ad 1–2; tamtéž, q. 79, a. 4, arg. 5. SI I–II, q. 37, a. 1. Tamtéž, q. 110, a. 4, ad 1. ST III, q. 62, a. 2. I InSent., d. 3, q. 4, a. 3. II InSent. d. 26, q. 1, art. 3, ad 4. Tamtéž, art. 4, co. Tamtéž, art. 6, co. III InSent., d. 1, q. 2, art. 1, co. IV InSent., d. 17, q. 1, art. 1, qc. 1, ad 3. Tamtéž, d. 18, q. 1, art. 2, qc. 1, ad 2.

intelekt přijímá vlité světlo božství a vůle je jakoby naplněná (*quasi consumitur*).⁶⁹ Jak ale chápat ono sjednocení vyšších duševních potencií blíže nevysvětluje.

O odpovědi lze spekulovat za použití textů Tomáše Akvinského. Ten se domnívá, že vůle dochází svého naplnění v blaženém patření, a to proto, že v blaženém patření uchvacuje dokonalé dobro, jež je jejím předmětem. Jedině toto dokonalé dobro je s to vůli utišit. Nikoliv v tom smyslu, že by přestala „fungovat“, ale v tom smyslu, že již netouží po ničem dalším. Vůle tedy dosahuje pokoje.⁷⁰ Dosažení pokoje je další charakteristikou, již Jan od Ježíše Marie připisuje vůli v onom dokonalém sjednocení. Jestliže tvrdí, že vůle v tomto sjednocení je jakoby naplněná a zároveň popisuje zakoušení hlubokého pokoje, pak vlastně popisuje stav podobný blaženému patření, tím spíše, že intelektu připisuje nadpřirozené, vlité poznání Boha.

To ale znamená dosažení stavu, kdy vůle nepohybuje intelektem k nějakému dalšímu poznání (protože žádného vyššího poznání v tomto životě nelze dosáhnout) a intelekt nepohybuje vůlí k tomu, aby toužila po nějakém vyšším dobru, protože žádného vyššího dobra dosáhnout nelze. Jestliže si paměť stále připomíná věci Boží, pak sjednocení těchto tří vyšších duševních potencií lze chápat jako jakousi harmonizaci jejich aktů. Harmonizací míním překlenutí vnitřních rozbrojů a hnutí, které mohou vyvérat na nižších stupních duchovního života právě proto, že člověk může toužit po nějakém nižším dobru rozumu navzdory (zde je zakotvena možnost zhřešit). Jestliže totiž člověk intelektem nahlíží nejvyšší dobro a vůlí požívá jeho dobrotu, pak vůle nepůsobí proti intelektu a intelekt nepůsobí proti vůli, ale jsou spolu (s pamětí) sjednoceni. Člověk tak znovudosáhl vnitřní harmonie dříve ztracené hříchem.

Filip od Nejsv. Trojice i Josef od Sv. Ducha odlišují filosofickou a křesťanskou kontemplaci. Oba přitom považují křesťanskou kontemplaci za plnohodnotnější než kontemplaci filosofickou. Filip dokonce nešetří uštěpačnými poznámkami na účet filosofické kontemplace: ta začíná pýchou a končí všemi myslitelnými neřestmi a „marným spekulováním“.⁷¹

⁶⁹ IOANNES A JESU MARIA, „*Canones pro Theologiae Mysticae intellectu*“, s. 82.

⁷⁰ „Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, ST I–II, q. 3, a. 4.

⁷¹ „Sed contemplatio Gentilium Philosophorum est [...] quam inutilis et vana speculatio.“ STM, s. 188. „Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, nequitia; plenos invidia, homicidio, contemplatione, dolo, malignitate; susurrones, destructores,

Co se křesťanské kontemplance týče, rozlišuje Filip dva druhy – kontemplaci získanou a vlitou. První zmíněné lze dosáhnout vlastním úsilím, zatímco druhá je člověku darována – vlitá – Duchem svatým. Filipovo rozlišení navazuje na šest stupňů kontemplance zmiňovaných Richardem od sv. Viktora, z nichž první čtyři by se daly považovat za jakési stupně přirozené (tedy dosažitelné vlastními silami) neboli za kontemplaci získanou, zatímco poslední dva stupně odpovídají kontemplaci vlité/nadpřirozené, tedy nedosažitelné vlastními silami.⁷² Filip se v *Sumě mystické teologie* zabývá z větší části onou vlitou kontemplací.

Filipova základní definice kontemplance zní: intuitivní intelektové nazření pravdy. Dále uvádí, že pouze kontemplance „je jednoduchým nazřením dokonalé a poznané pravdy“. Křesťanská kontemplance spočívá v „jednoduchém nazření božské pravdy“, ⁷³ ale v tomto životě člověku „nemůže být dána čistá kontemplance“. ⁷⁴ Josef od Sv. Ducha Filipovi přizvukuje (vlastně se na něj explicitně odvolává) a drží stejné definice i rozlišení kontemplance. Na rozdíl od Filipa nepoužívá označení „křesťanská“, ale „evangelijní“. Evangelijní kontemplaci dále – stejně jako Filip – dělí na aktivní/získanou a pasivní/vlitou.⁷⁵

Na rozdíl od Filipa poněkud precizněji vymezuje vztah intelektu a vůle v různých druzích kontemplance. Filosofická kontemplance je „jednoduchým nazřením pravdy odpovídající dokonalosti samotného kon-

Deo odibiles, contumeliosos, superbos, elatos, inventores malorum, parentibus non obedientes, insipientes, incompósitos, sine affectione, absque foedere, sine misericordia.“ STM, s. 199.

⁷² Richard od Sv. Viktora dělí stupně kontemplance následovně: na prvních dvou stupních dochází ke kontemplaci na úrovni představivosti a pojí se se *sensibili*. Na stupni tři a čtyři se kontemplance uskutečňuje na úrovni rozumu (*ratio*) a pojí se s *intelligibili*. O kontemplaci na pátém a šestém stupni Richard praví, že subsistuje v intelektu (*intelligentia/intellectus*). RICHARD OD SV. VIKTORA, *Benjamin Maior*, PL 196, I,6, 70C–72C. Jan od Ježíše Marie rovněž odkazuje k šesti stupňům kontemplance u Richarda od sv. Viktora. Všimá si přitom druhů poznání. K šestému stupni kontemplance pak dodává, že zde intelekt vnímá *intelligibilia*, která rozum [*ratio*] není s to pojmově uchopit ani pochopit. IOANNES A JESU MARIA, „*Canones pro Theologiae Mysticae intellectu*“, s. 41.

⁷³ „*Stricte tamen sumpta contemplatio Christiana, prout in praesenti de ea loquitur, primo et principaliter in simplici divinae veritatis intuitu consistit et secundo in consideratione divinorum eius effectum.*“ STM, s. 182.

⁷⁴ „[...] Non potest in hac mortali vita dari pura contemplatio.“ STM, s. 183. Tématem kontemplance u Filipa od Nejsv. Trojice se zabývá Bonifacius HONINGS, O.C.D., „*La Contemplazione secondo Filippo della SS. Trinita*“, *Ephemerides Carmeliticae* 13: 1–2 (1962), 691–713.

⁷⁵ CTMS, T I, Vol. I, Lib. IV, Lect. IV, s. 41.

templujícího, pročež zůstává v intelektu a může být rozšířena dokonce až na roznícení vůle. Evangelijní kontemplace není nahlédnutím pravdy kvůli této pravdě samotné, ale kvůli lásce k Bohu, a tím [kontemplace] rozněcuje vůli.⁷⁶

Evangelijní kontemplace získaná předpokládá – na rozdíl od kontemplace filosofické – světlo víry. Josef ji dále dělí na afirmativní a negativní. Afirmativní kontemplace nahlíží dokonalost Boží odrážející se v jeho stvoření, zatímco negativní Bohu upírá jakoukoliv dokonalost, kterou je člověk schopen poznat ve svém běžném životě. To znamená, že člověk nahlíží, že dokonalost Boží je nesrovnatelná s jakoukoliv dokonalostí poznatelnou v tomto životě; dokonalost Boží je vždycky víc.⁷⁷

Chápání kontemplace je silně ovlivněno učením sv. Tomáše Akvinského, dělení kontemplace je inspirováno Richardem od Sv. Viktora a texty svaté Terezie, byť v jejím případě není pojednání o kontemplaci takto přímočaré. Pro další část článku je důležité uvědomit si, že kontemplace je aktem intelektu, který následně ovlivňuje vůli.⁷⁸

4. BEATITUDO INCHOATA A MYSTICKÉ POZNÁNÍ

K tak těsnému sjednocení intelektu a vůle, jaké je popsáno u Jana od Ježíše Marie, Filipa od Nejsv. Trojice i Josefa od Sv. Ducha, však za jiných okolností dochází pouze v blaženém patření. Chtějí tedy tito autoři naznačit, že duchovní člověk už je blažený člověk? Ano a ne.

Odpověď na tuto otázku je třeba nejprve hledat v popisu sedmých komnat *Hradu v nitru*. Terezie uvádí, že poznání, jehož se člověku v tomto stavu dostává, je úplně jiného druhu, než bylo poznání získané

⁷⁶ „Contemplatio philosophica est simplex intuitus veritatis propter perfectionem ipsius contemplantis: unde manet intra intellectum, quin extendatur ad inflammandam voluntatem. Contemplatio evangelica non intuetur veritatem propter ipsam veritatem, sed propter amorem Dei, etque adeo voluntatem inflammat.“ Tamtéž.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ Tomáš Akvinský napříč svým dílem dává kontemplaci do souvislosti jak s nahlížením pravdy, tak s intelektem. Nejblíže se Filipově definici blíží zde: „Quamvis secundum philosophum, in II de anima, omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit quod contemplatio est perspicax et liber animi intuitus in res perspicendas [...]“ ST II-II, q. 180, a. 3, ad 1. Stojí za povšimnutí, že se zde Tomáš rovněž odvolává na Richarda. Téma kontemplace u Filipa od Nejsv. Trojice by vydalo na samostatný článek, stejně jako v případě Josefa od sv. Tento článek si takové ambice neklade.

v předchozích komnatách.⁷⁹ Jedná se o poznání mystické. Avšak je třeba si uvědomit, že poznání získané v přechozích komnatách bylo rovněž poznání mystické. Takže mystické poznání typické pro mystické manželství je jiného druhu než mystické poznání získané během nejrůznějších mystických zkušeností popsanych v šestých komnatách.

Právě v tomto oddílu Terezie popisuje ty nejfantastičtější mystické zkušenosti – extáze, vize, slyšení, zranění v duši, let ducha. Tereziiny metafory, symboly a příklady mohou čtenáře snadno svést k tomu, aby se soustředil na prožitek a přehlédl, že se Terezie snaží sdělit, že každá tato zkušenost s sebou nese nějaký druh poznání Boha. Dále je možné si uvědomit, že tyto zkušenosti mají kvazi-smyslový charakter. Terezie mluví o vidění, slyšení, doteku a snad i chuti božského. Jedná se o prožitky, které neprocházejí smysly, protože jejich předmět je nemateriální povahy, a přesto vykazují jakési „smyslové kvality.“

Ale přirozené smyslové poznání je (nejen) v tomistické psychologii zprostředkováno intencionálními obrazy (*species*). Znamená to, že je rovněž toto mystické, kvazi-smyslové poznání zprostředkované? Podle Filipa od Nejsv. Trojice ano, je zprostředkované tzv. spirituálními intencionálními obrazy (*species spiritualis*), které zprostředkovávají poznání nemateriálních, duchovních předmětů (*intellectibilia*).⁸⁰ Duchovní intencionální obraz je pojem, s nímž, jak se zdá, přichází Filip jako první; pojem *intellectibilia* pak přejímá ze starší tradice. Mystické poznání šestých komnat je tedy poznáním zprostředkovaným intencionálními obrazy, na rozdíl od mystického poznání sedmých komnat.

Zatímco sv. Terezie explicitně odlišuje mystické poznání šestých a sedmých komnat, Filip od Nejsvětější Trojice rozlišuje tři druhy mystického poznání. Nejprve dělí mystické poznání na zprostředkované a bezprostřední. Zprostředkované mystické poznání (4.–6. komnaty) zprostředkovává *intellectibilia* prostřednictvím duchovních intencionálních obrazů. Nezprostředkované nadpřirozené poznání je jakýchkoliv intencionálních obrazů prosto – jedná se o přímý intelektový vhléd do esence Boží. Filip rozlišuje dva módy tohoto druhu poznání – jasný

⁷⁹ 7M 1,1.

⁸⁰ Stojí za povšimnutí, že Filip tento pojem nevymyslel, ale převzal od starších autorů. Pojem *intellectibilia* lze nalézt u Boetia, Maria Victorina, Huga a Richarda od sv. Viktora. Srov. BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii* Ia, I, 3, c. 11a–d. MARIUS VICTORINUS, „Dopis Kandidovi,“ in Pierre Hadot, *Marius Victorinus: Traités théologiques sur la Trinité*, Paris: Les éditions du Cerf, 1960, s. 140. RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Arca Mystica/Benjamin maior*, PL 196, I, VII, 72C–73C.

a temný.⁸¹ Jasný modus nezprostředkovaného mystického poznání pak svou kvalitou odpovídá blaženému patření. Na rozdíl od blaženého patření však trvá jen okamžik a vzápětí přechází do onoho temného modu. Filip spolu s Josefem od Sv. Ducha o tomto druhu nezprostředkovaného nadpřirozeného poznání mluví jako o neúplné blaženosti (*beatitudo inchoata*) a netvrdí nic menšího než to, co říká sv. Terezie, která hovoří o vzhledu do tajemství Nejsvětější Trojice a účasti na Jejím životě,⁸² jež s sebou nese zakoušení velkého blaha. Jinými slovy, člověk získává vzhled do Boží podstaty, který mu přináší obrovskou blaženost. To je ale definice blaženého patření.

Podle Terezie ovšem tento stav není – na rozdíl od blaženého patření – trvalý a člověk stále může zhřešit.⁸³ Nebo přesněji řečeno, podle sv. Terezie tento stav je a není trvalý zároveň. Terezie vysvětluje tento zdánlivý paradox symbolem pokoje, do nějž otevřenými žaluziemi buď proudí světlo, nebo pokoj zůstává ve tmě.⁸⁴ Filip tedy tento obraz interpretuje rozlišením onoho jasného a temného modu nezprostředkovaného mystického poznání.

Tvrdit spolu se sv. Terezií, že člověk může zakusit ono jasné nezprostředkované mystické poznání ještě v tomto těle, neznamená nic jiného než tvrdit, že člověk může zakusit blažené patření už za tohoto života, byť pouze na chvíli. To je ale naprosto revoluční představa. Blažené patření bývá obvykle vyhrazeno pouze pro život budoucí a např. Tomáš Akvinský se rovněž domnívá, že takového stavu v těle dosáhnout nelze.⁸⁵

Rozlišení tří druhů mystického poznání lze však vystopovat i u Tomáše od Ježíše, byť v rudimentárnější podobě. Tomáš rozlišuje tři mody nadpřirozeného poznání Boha, a to a) kontemplaci Boží dokonalosti a velikosti, b) poznání samotného Boha nezprostředkované žádnými tajemstvími (Tomáš tento druh poznání přirovnává k oku slepce, jež je vystaveno světlu) a c) mystickou teologii neboli negativní kontemplaci,

⁸¹ „[...] utrum detur aliud lumen, inferius quidem lumine gloriae, sed tamen sic perfectum ut ad praedictum sufficiat effectum, etsi cognitio subsequens non sit clarissima et undequaque perfecta sicut in patria, sed subobscura et in caligine.” STM, s. 286.

⁸² Tamtéž.

⁸³ 7M 2,9.

⁸⁴ 7M 1,9. Srov. STM, s. 435. Terezie však zároveň tvrdí, že i tehdy člověk nějakým způsobem vnímá přítomnost Nejsv. Trojice ve svém nitru.

⁸⁵ Srov. např. TOMÁŠ AKVINSKÝ, ST II–II, q. 180, a. 5.

jež je poznáním temným.⁸⁶ První druh by odpovídal Filipově zprostředkovanému mystickému poznání, zatímco druhý a třetí nezprostředkovanému mystickému poznání v jasném, resp. temném modu. Nárok, že člověk může zakusit blažené patření v těle, se implicitně objevuje i v popisu vrcholného sjednocení s Bohem za sjednocení všech tří vyšších duševních potenci u Jana od Ježíše Marie, jak bylo ukázáno výše.

Filip od Nejsvětější Trojice, Josef od Sv. Ducha a Jan od Ježíše Marie se shodují se svatou Terezií v tom, že tento druh nadpřirozeného poznání je nedosažitelný lidskými silami, námahou či jakýmkoliv technikami. Jedná se o dar zdarma daný. Člověk se pro něj může disponovat, ale nemůže jej uchvátit. Jak se pro něj lze disponovat? Všichni zkoumaní karmelitáni přizvukují sv. Terezii: modlitbou, životem ze svátostí, posilováním ctností. Terezie navíc pro přechod do mystického stupně duchovního života stanoví jasnou podmínku: je třeba dát Bohu všechno.⁸⁷

ZÁVĚR

Tento článek základním způsobem představuje několik barokních karmelitánů (Filipa od Nejsv. Trojice, Josefa od Sv. Ducha a Jana od Ježíše Marie) s cílem ukázat značný vliv Terezie Ávilské na rozvoj jejich vlastního myšlení a reflexe jejího díla. Zároveň článek vyzdvihuje několik originálních momentů jejich myšlení, které s největší pravděpodobností pramení ze snahy interpretovat Tereziiny texty a přetavit její symbolické vyjadřování v racionálně uchopitelnou řeč. Takovým přínosem je teorie mystického poznání naroubovaná na standardní tomistickou epistemologii, ojedinělé chápání mystického manželství jako neúplné blaženosti a mnohem jasnější rozlišení duše a ducha, než jaké lze nalézt v textech sv. Terezie.

Rozlišení duše a ducha nalezneme v krátkém eseji Jana od Ježíše Marie, který ducha chápe jako střed duše, resp. esenci duše, při jejímž dosažení se akt intelektu, vůle a paměti sjednocuje takovým způsobem, že člověk dosahuje vnitřní harmonie, jež s sebou nese pokoj. Vzhledem

⁸⁶ THOMAS DE JESUS, „Tratado de oracion mental,“ s. 306–309. Tomáš nicméně explicitně tvrdí, že v tomto životě Boha nemůžeme poznat takového, jaký je. Tamtéž, s. 309.

⁸⁷ Srov. *Cesta dokonalosti* (Valladolid) 32,9. 3M 1,7–8, 3M 2,4. Terezie požadavek vzdát se všeho ilustruje na evangelijním podobenství o bohatém mladíkovi, který nebyl ochoten vzdát se svého bohatství, srov. Lk 18,22.

k tomu, že Josef od Sv. Ducha navazuje na práci Filipa od Nejsv. Trojice a s jeho dílem nejsem ještě dostatečně obeznámena, představuje článek svéráznou epistemologii právě na díle Filipa od Nejsv. Trojice. Filip do standardního aristotelsko-tomistického epistemologického modelu vnáší navíc pojem duchovního intencionálního obrazu (*species spirituales*) prostředkujícího tzv. *intellectibilia* – předměty poznání nemateriální/duchovní povahy. Tyto pojmy Filipovi umožní rozlišit mezi zprostředkovaným a bezprostředním nadpřirozeným poznáním. Bezprostřední nadpřirozené poznání pak dále dělí na jasné a temné.

Jasné nezprostředkované nadpřirozené poznání je jak Filipem, tak Josefem od Sv. Ducha, označeno termínem *beatitudo inchoata* – neúplná blaženost. Tato neúplná blaženost je chápána jako nedokonalé blažené patření zakoušené za tohoto života v těle. Neúplné je proto, že není trvalé, ale jen chvilkové a dočasné. Z pohledu katolické tradice je toto tvrzení velkým překvapením, neboť běžně je stav blaženého patření vyhrazen pouze pro duše v nebi. Nicméně na Filipovo i Josefovo řešení lze přistoupit, pokud je čteme ve světle Tereziina popisu sedmých komnat *Hradu v nitru*. K tomuto stavu rovněž odkazuje již zmíněný Jan od Ježíše Marie, když chápe „ducha“ jako sjednocení aktu intelektu s aktem vůle a paměti. Jinými slovy, pro Jana je „duchovní člověk“ pouze mystik, který již dosáhl nejzazšího možného sjednocení s Bohem, jakého je v tomto životě možné dosáhnout, a to v mystickém manželství.

Jeden článek je nutně limitován rozsahem, jenž neumožňuje pojednat více zajímavých témat do větší hloubky. Bylo by zajímavé podívat se zevrubněji na roli a povahu kontemplace jak u Filipa od Nejsv. Trojice, tak u Josefa od Sv. Ducha. Rovněž by se dalo důkladněji pojednat o pojmu „neúplná blaženost“ a zjistit, je-li pojem duchovního intencionálního obrazu skutečně jedinečným přínosem pro teorii intencionálních obrazů, jak se vztahuje k širšímu kontextu druhoscholastických epistemologických diskuzí, nebo proč jsou pro mystický život obecně a nadpřirozené poznání konkrétně zásadní ctnosti. Zkoumání těchto témat přispívá k vyplnění mezery v našem poznání raného novověku, ukazuje, jak bylo s Tereziinými díly zacházeno na intelektuální rovině po její smrti, odhaluje její enormní vliv na formování duchovně-intelektuálního myšlení jejích následovníků a naznačuje, že v tomto období lze nalézt originální a inspirativní intelektuální počiny.

First Carmelite Reflections on Teresa of Avila's Works

Keywords: Beatific Vision; Carmelites; Mystical Knowledge; Joseph of the Holy Spirit; Second Scholasticism; Teresa of Ávila

Abstract: The focal point of this paper is the question of Teresa of Avila's influence on the first generations of the reformed (discalced) Carmelites, especially on the intellectual and spiritual level. This question has not been sufficiently explored in the secondary sources. The paper follows two lines. The first part introduces selected Carmelite authors and the character of the relevant works in order to indicate the influence and respect Teresa enjoyed. The latter is underlined by the words of praise and epitomes found in the studied texts. The second part focuses on several selected topics (contemplation, mystical knowledge and inchoate beatitude) which uncover Teresa's inspiration as a crucial input for formulation of original theories of mystical knowledge and mystical marriage. These are explored especially in the work of Philip of the Blessed Trinity, Joseph of the Holy Spirit and John of Jesus Maria. To provide a full account of these topics would, however, exceed the scope of a single paper.

Mgr. Kateřina Kutarnová, Ph.D.
Filosofický ústav
Akademie věd České republiky
Oddělení pro studium antického a středověkého myšlení
Jilská 1
110 00 Praha 1
kutarnova@flu.cas.cz