

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Mgr. David Peroutka, Ph.D.

STRUKTURA ČLOVĚKA A MOŽNOST MYSTICKÉ ZKUŠENOSTI

TOMISTICKÝ POHLED

The structure of human being and the possibility of mystical experience

A Thomistic view

Rigorózní práce

PRAHA 2012

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil. Prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Tato práce vznikla s podporou Grantové agentury Univerzity Karlovy, projekt č. 92610.

Obsah

1. Úvod.....	5
1.1 Představení tématu.....	5
1.2 Historické důvody tomistické perspektivy.....	7
1.3 Filosofické důvody.....	11
1.4. Hermeneutické zdůvodnění.....	14
2. Lidská duše v tomismu a u sv. Terezie.....	18
2.1 Duše – princip života.....	18
2.2 Hierarchie psychických schopností.....	22
2.3 Tereziin obraz duše: hrad.....	26
2.4 Oblasti vnitřního hradu.....	28
2.5 Esence duše a Bůh.....	31
3. Tomistická teorie psychických schopností.....	37
3.1 Představivost a paměť dle Tomáše.....	37
3.2 Představivost a intelekt.....	40
3.3 Trpný intelekt, činný intelekt a ratio.....	43
3.4 Emotivita.....	47
3.5 Akty emotivity.....	51
3.6 Vůle.....	55
4. Psychické schopnosti a mystická zkušenost.....	59
4.1 Senzitivní a intelektivní láska.....	59
4.2 Vůle jako schopnost milovat.....	62
4.3 Typy lásky podle Terezie.....	66
4.4 Útěchy a okoušení.....	71
4.5 Úloha emotivity.....	74
4.6 Od představ k prostému pohledu víry.....	79
4.7 Rozum a láska.....	83
4.8 Rozum a představivost v Tereziině terminologii.....	86

<i>4.9 Kontemplace a rozum</i>	90
<i>4.10 Modlitba sjednocení</i>	95
Závěr	101
Summary	103
Prameny.....	104
Sekundární literatura.....	104

1. Úvod

1.1 Představení tématu

Máme-li předběžně nastínit, co je tématem přítomné práce, je třeba nejprve objasnit pojmy „struktura člověka“ a „mystická zkušenost“. Mystickou zkušeností rozumíme zakoušení Boha, které je člověku dáno zvláštním působením Ducha svatého a vyznačuje se pasivitou ze strany zakoušejícího.¹ „Pasivitou“ se přitom míní – přesněji řečeno – receptivita. Jak zmiňovaný „zvláštní“ charakter Božího působení, tak odpovídající „pasivita“ člověka byly v tradiční spirituální teologii (především dominikánské) základem pro výměry mystické zkušenosti jako čehosi, co především přesahuje lidské schopnosti, co je nadpřirozené, „nadlidské“.² Takové formulace nechtějí vykreslovat mystika jako nadčlověka, lze je naopak chápat jako speciální uplatnění základní křesťanské pravdy o gratuitě milosti: účast na Božím životě je darem, nikoli výsledkem uplatnění lidských schopností.

Na druhé straně však platí, že se mystická zkušenost týká člověka i s jeho schopnostmi. A právě z tohoto úhlu pohledu se budeme duchovní zkušeností zabývat. Ačkoli mystická zkušenost není přirozeným důsledkem uplatnění lidských schopností, přeci jsou do této zkušenosti zapojeny psychické schopnosti člověka, a to nejen schopnosti ryze duchovní, nýbrž i smyslové, mystická zkušenost se týká nakonec i těla. Bude nás zajímat, jakou úlohu dostávají v tomto dění různé oblasti lidské vnitřní reality. Nejprve tedy bude třeba zmapovat různé antropologické oblasti: strukturu člověka, jež zahrnuje duši a tělo, strukturu lidské duše, dále různé úrovně a typy psychických schopností.

Způsob, jak jsou různé sféry lidské psychiky zapojovány do komunikace odehrávající se na mystické úrovni mezi Bohem a člověkem, budeme zkoumat na základě svědectví španělské mystičky sv. Terezie od Ježíše (1515–1582), řeholnice a spisovatelky, jež

¹ *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* 2, ed. E. Ancilli, Roma, Vita Nova – Edizioni Studium 1975, str. 1215–1216. Lze jistě vypočítávat i další znaky mystické zkušenosti, např. její „nevýslovnost“ (*ineffabilità*). Giovanni Moioli, „Mistica cristiana“, in: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, ed. S. De Fiores, T. Goffi, Roma, Edizioni Paoline 1978, str. 988.

² Antonio Royo Marín OP, *Teologia della Perfezione Cristiana*, Milano, Edizioni San Paolo 1994, str. 307–315.

pocházela z kastilské Ávily a stala se zakladatelkou reformované větve karmelského řádu, dala vznik řeholní rodině bosých karmelitek a karmelitánů. Volba tohoto svědectví není nahodilá. Terezie je v klasické spirituální teologii tradičně vyzdvihována jako „bez pochyby nejvýznačnější postava křesťanské experimentální mystiky“;³ navíc právě ona – více než mnozí jiní mystičtí autoři – cíleně a vytrvale nabízí (za použití dobových výrazových prostředků) hluboké psychologické sondy. Můžeme si tedy v zásadě přisvojit prohlášení (byť mírně nadsazené) Tomáše Álvareze:

„Nyní, abychom konkrétním způsobem dokumentovali cestu za prozkoumáním duše, je třeba zřít se velkého panoramatu dějin mystiky a zvolit jednoho mystika, který by nám byl živoucím svědkem i průvodcem, totiž takového, který učinil v daném ohledu zkušenost a svěčuje se nám s ní způsobem v největší možné míře přesvědčivým. Domnívám se, že v celých dějinách mystiky nelze nalézt kvalifikovanějšího svědka, než je svatá Terezie z Ávily.“⁴

Skutečnost, že zamýšlíme využívat při interpretaci Tereziiných textů antropologické a psychologické poznatky, které jsou součástí tomistické filosofie, by ovšem mohla vzbuzovat námitky: nehrozí tu snad doktrinářsky předpojatý přístup k živému a spontánnímu svědectví ženy, která se pramálo starala o nějaká scholastická schémata? Jelikož by takové a podobné pochybnosti mohly (celkem pochopitelně) takřka viset ve vzduchu i v případě čtenáře, který je jinak ke scholastice v zásadě snášenlivý, bude užitečné (a to nejen za účelem odstraňování pochyb) předeslat sérii určitých metodologických úvah.

Rozhoduje-li se Tereziin interpret, zda by měl do své pracovní výbavy systémově připustit i tomistické předpoklady, může být k pozitivní odpovědi motivován různými druhy úvah. Rozlišíme zde tři typy možných motivací. První typ můžeme označit jako důvody „historické“, dále budou zmíněny důvody „filosofické“ a poslední typ motivací nazveme „hermeneutickými“.

³ A. R. Marín, *Teologia della Perfezione Cristiana*, str. 1152.

⁴ Tommaso Alvarez, „Viaggio d'un mistico intorno all'anima“, in: *L'Anima e il suo mistero*, ed. P. Magni, Roma, Edizioni Studium Christi 1972, str. 137.

1.2 Historické důvody tomistické perspektivy

Pokud jde o „historické“ motivace, jistě nelze ponechat bez povšimnutí fakt, že k velké renesanční obnově tomismu došlo právě v časové, geografické a kulturní oblasti, do níž patří život sv. Terezie z Ávily. Učenci v Tereziině okolí byli většinou (ne-li takřka výlučně) tomisty. Vliv jiných proudů (nominalismu, durandismu, humanismu apod.) byl na počátku 16. stol. na španělských univerzitách ještě citelný, avšak během století slábl ve prospěch tomismu.⁵

Tereziino nadšení pro učence je dobře známé. Terezie v průběhu své životní pouti využívala pomoci vzdělanců vzešlých z výše nastíněného intelektuálního prostředí, jejími konzultanty byla celá řada učenců – včetně slavného teologa Dominika Báñeze (1528–1604). Terezie si stěžuje na „polovzdělance“.⁶ Kdo je třeba i „duchovním“ člověkem (tzn. kdo se programově věnuje vnitřní modlitbě), avšak není dostatečně učený, je podle Terezie sotva schopen doprovázet druhé na cestě vnitřní modlitby (ledaže by byl kvalifikován obzvláštní svatostí a mystickou zkušeností).⁷

Ve Španělsku 16. stol. docházelo někdy k vážnému napětí mezi „učenci“ (*letrados*), tj. scholastickými vzdělanci, a „duchovními“ (*espirituales*), kteří obhajovali praxi vnitřní modlitby (tj. modlitby nespočívající v recitaci předem daných formulací či textů, nýbrž v rozjímavém či kontemplativním usebrání). Terezie ovšem – ačkoli sama patří mezi *espirituales* – považuje pomoc ze strany *letrados* za velmi cennou.⁸ Sv. Petr z Alcántary, který nepatřil mezi *letrados*, nýbrž náležel k proudu *espirituales*, Terezii ostře vyčetl, že se

⁵ José Á. G. Cuadrado, „Introducción al Tratado *De Homine* de Domingo Báñez“, in: Domingo Báñez, *Tratado sobre al Hombre (I)*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. – Pamplona 2007, str. 21.

⁶ *Castillo Interior* 5,1,8; srov. *Libro de la Vida* 5,3. Tereziina díla cituji dle: Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, 5.^a edición, A. Barrientos (ed.), Madrid, Editorial de Espiritualidad 2000.

⁷ *Libro de la Vida* 13,19.

⁸ Teófanos Egidio hovoří o ohrožení „duchovních“ ze strany „učenců“ a inkvizice, aby pak Tereziino lnutí k učencům odhalil jako „taktiku“ vzhledem k dobovému nebezpečí. „Ambiente storico“, in: *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù*, ed. A. Barrientos, Roma – Morena, Edizioni OCD 2004, str. 40–41. Aniž bychom podceňovali Tereziiny taktické schopnosti a ochotu ke strategickým postojům, můžeme Egidovi namítnout, že podle Tereziiných vyprávění si ji *letrados* skutečně získali, neboť – narozdíl od úzkoprsých polovzdělanců – disponovali dostatečným rozhledem a intelektuálním sebevědomím, díky čemuž se odvažovali (v době inkvizitorské mentality provázené všeobecnou ustrašeností) kladně hodnotit Tereziiny neobvyklé mystické zážitky. (Např. na úvod své zprávy o výroku komise šesti ávilských kněží, kteří naši mystičku prohlásili za oklamanou démonem, Terezie nápadně doporučuje učené kněze a varuje před ustrašenými, *Libro de la Vida* 25,14.)

v otázkách „ducha“ podrobuje úsudku učenců „nemajících ducha“ (= neoddaných vnitřní modlitbě), přirovnal to dokonce k apostazi.⁹ Terezie však i nadále trvá na své náklonnosti k učencům:

„Ačkoli se zdá, že k tomu není potřeba učenosti, vždy jsem byla přesvědčena, a budu, že každý křesťan se má snažit, nakolik může, aby jednal s učenými, a čím učenější budou, tím lépe. Pro ty, kdo jdou cestou modlitby, je to nezbytnější: čím duchovněji jsou, tím více. Nesmíme zastávat klamné mínění, že by učenci bez modlitby nebyli vhodní pro ty, kdo se modlitbě věnují. Já jsem se stýkala s mnoha, neboť jsem se o to snažila několik let, jelikož jsem měla větší potřebu, a vždy jsem byla jejich přítelkyní (...). Jsem přesvědčena, že pokud osoba modlitby jedná s učením, d'ábel ji nikdy neoklame iluzemi, nebude-li sama chtít (...). Říkám to proto, že existují mínění, podle nichž učenci, nemají-li ducha [modlitby], nejsou pro lidi modlitby. Již jsem řekla, že duchovní mistr je potřebný, avšak jestliže není učencem, je to velká nevhodnost. Kontakt s učením bude velmi užitečný, jsou-li ctnostní. I kdyby neměl ducha modlitby, prospěje mi a Bůh mu dá pochopit, čemu má učit, a dokonce jej učiní duchovním, aby nám prospěl.“¹⁰
„Velký učenec mě nikdy nezmýlil.“¹¹ „[Ž]ádám, pro lásku Páně, tu, která bude představenou: ať se vždy vynasnaží u biskupa nebo provinciála, aby – kromě obvyklých zpovědníků – se mohly ona [sama] i všechny [ostatní] stýkat a sdílet své duše s osobami, které jsou učené, zvláště pokud zpovědníci takoví nejsou, byť by [jinak] byli sebelepší. Věda je velká věc, neboť na vše vrhá světlo.“¹²

⁹ P. Tommaso della Croce, „Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo“, in: *Santa Teresa – Maestra di orazione*, Roma, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi 1963, str. 27–28.

¹⁰ *Libro de la Vida* 13,17–19: „Y aunque para esto parece no son menester letras, mi opinión ha sido siempre y será que cualquier cristiano procure tratar con quien las tenga buenas, si puede, y mientras más, mejor; y los que van por camino de oración tienen de esto mayor necesidad, y mientras más espirituales, más. Y no se engañe con decir que letrados sin oración no son para quien la tiene. Yo he tratado hartos, porque de unos años acá lo he más procurado con la mayor necesidad, y siempre fui amiga de ellos (...). Tengo para mí que persona de oración que trate con letrados, si ella no se quiere engañar, no la engañará el demonio (...). He dicho esto porque hay opiniones de que no son letrados para gente de oración, si no tienen espíritu. Ya dije es menester espiritual maestro; mas si éste no es letrado, gran inconveniente es. Y será mucha ayuda tratar con ellos, como sean virtuosos. Aunque no tenga espíritu, me aprovechará, y Dios le dará a entender lo que ha de enseñar y aun le hará espiritual para que nos aproveche.“

¹¹ *Libro de la Vida* 5,3: „Y buen letrado nunca me engañó.“

¹² *Camino de perfección (códice de Valladolid)* 5,2: „[P]ido yo por amor del Señor a la que estuviere por mayor: procure siempre con el obispo o provincial que, sin los confesores ordinarios, procure algunas veces tratar ella y todas y comunicar sus almas con personas que tengan letras, en especial si los confesores no las tienen, por buenos que sean. Son gran cosa letras para dar en todo luz.“

Z historického hlediska není pochyb o tom, že „vědou“ (*letras*) je míněna scholastická věda. Ačkoli Terezie sama scholastické nauky nestudovala, díky cílevědomému kontaktu se scholastikou dovede jejich termíny a nauky využít pro své potřeby.¹³ Tomáš Akvinský (cca. 1225–1274) hovořil v první části *Teologické sumy* o esenci duše (*essentia animae*) a v dlouhé řadě kvestií podrobně pojednával o schopnostech duše (*potentiae animae*) (q. 75–88). Esenci a potence dobře rozlišoval (q. 77, a. 1). (A Tereziin přítel a rádce Báñez tyto Tomášovy výklady o duši a jejích schopnostech komentoval.¹⁴) Jistě není náhodou, že i Terezie hovoří o „esenci duše“ (*esencia del alma*),¹⁵ jež je centrem „hradu“ duše, a o duševních schopnostech (*potencias*), které jsou správci hradu.¹⁶ Ve druhé části *Teologické sumy* (q. 22–48) Tomáš věnoval rozsáhlý prostor „vášním (citům) duše“ (*passiones animae*). Terezie z tomistické tradice i *terminus* „vášně duše“ (*pasiones del alma*) přebírá.¹⁷

Vliv tomistické psychologie na Tereziino myšlení je historickým faktem. Terezie např. zmiňuje, že s „učencem“ (nejmenovaným) probírala psychologickou distinkci mezi představivostí a rozumem (toto rozlišení je klíčovou distinkcí tomistické psychologie).¹⁸ S jiným (možná se jednalo o Dominika Báñeze¹⁹) konzultovala (poté co ji „polovzdělanec“ zklamal) otázku Boží „podstatné“ inhabitace v lidské duši.²⁰ Příkladem plodné spolupráce Terezie s učencem může být její vztah s Dominikem Báñezem. Tento slavný tomistický teolog byl se svěřenci v hojném kontaktu v letech 1562–1574.²¹ (Měli spolu mnoho co do činění: Báñez byl Tereziiným zpovědníkem, odsoudil příkaz, podle něhož měla Terezie

¹³ Magherita M. Banbridge uvádí: „Terezie hledá pravdu, čemuž odpovídá, že se stále obrací k učencům a teologům, až se stává jejich žačkou. Díky svým duchovním vůdcům zná Terezie myšlení Tomáše Akvinského.“ „La donna e la santità“, in: *Teresa di Gesù – Maestra di santità*, Roma, Edizioni del Teresianum 1982, str. 244. Je ovšem třeba poznamenat, že tvrzení o Tereziině znalosti Tomášova myšlení je více než nadsazené. Spíše se jedná o vliv některých tomistických pojmů na způsob, jakým světice promýšlí svou duchovní zkušenost.

¹⁴ Dominicus Bañes, *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, Venetiis apud Petrum Mariam Bertanum 1602., col. 311–1322.

¹⁵ *Castillo Interior* 5,1,5.

¹⁶ *Castillo Interior* 1,2,4.

¹⁷ *Castillo Interior* 4,1,5.

¹⁸ *Castillo Interior* 4,1,8; srov. 5,1,5; 5,3,10.

¹⁹ Tommaso Alvarez, „Viaggio d’un mistico intorno all’anima“, str. 142.

²⁰ *Castillo interior* 5,1,8–10; srov. *Libro de la Vida* 18,15.

²¹ Seznam příležitostí ke jejich vzájemnému kontaktu a viz in: Marcel Lépée, *Bañez et Sainte Thérèse*, Paris, Desclée de Brouwer 1947, str. 77–79.

rouhavým způsobem odmítat údajně démonická vidění Krista,²² obhájil hodnotu jejího spisu *Knih života*, který byl udán inkvizici,²³ účinně podporoval Tereziino zakládání klášterů,²⁴ byl představeným bosých karmelitek ve Valladolidu, na Tereziin dotaz moudře, ale ostře kritizoval stanoviska „asketicky“ tvrdého novicmistra z Pastrany²⁵ atd.) Sám Báñez Tereziino lnutí k učencům popisoval takto:

„Říkala mi několikrát, že jejího ducha upokojovalo více, když se radila s některým velkým učencem, který sice nebyl člověkem mnohé modlitby a ducha, avšak byl velmi upevněn v rozumu a zákonu, neboť se jí zdálo, že duchovní lidé – i s jejich dobrotou a láskou k těm, kdo se zabývají duchem a modlitbou – se klamou snadněji než jiní, kteří s normální rozlišovací schopností posuzují věci podle rozumu a zákona, což je nejjistější prověrka pravého ducha. A mám za jisté, že jedním z důvodů, proč se tak vytrvale stýkala se mnou a čerpala ode mne informace, je to, že jsem se jí jevil být upevněným v zákoně a v rozumovém diskurzu, jakožto člověk, který byl po celý život formován četbou a disputacemi.“²⁶

Nyní si položíme otázku, zda dosud uvedené dějinné skutečnosti mohou být (dostatečnou) motivací k tomu, abychom při výkladu Tereziiných textů vycházeli z tomistických předpokladů. Minimálně je pravděpodobné, že aspoň orientační znalost tomistické psychologie může být užitečná při snaze o základní historicky odpovídající interpretaci některých Tereziiných vyjádření. Avšak je třeba pečlivě rozlišovat. Jednou věcí je brát v úvahu (nějaký) vliv tomistů a jejich terminologie na Tereziin způsob vyjadřování, docela jinou věcí by bylo přisuzovat Tereziin tomistické doktrinální pozice a ještě jinou věcí by bylo

²² *Libro de las Fundaciones* 8,3.

²³ K tomu podrobněji Enrique Llamas in: *Introduzione alla Lettura di Santa Teresa di Gesù*, ed. A. Barrientos, Roma Morena, Edizioni OCD 2004, str. 287–288.

²⁴ Viz např. Tereziino vděčné vyjádření v dopise matce Marii Baptistě do Valladolidu z 14. 5. 1574, *Carta* 60,7.

²⁵ V roce 1572. K tomu podrobně Luis Miguel Sánchez: *Santa Teresa de Jesús y el Padre Domingo Báñez. Una espiritual relacionada con un letrado*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana 1978, str. 58–62.

²⁶ „Y me dijo á mí algunas veces, que se le sosegaba más el espíritu cuando consultaba algun gran letrado, que no era hombre de mucha oracion y espíritu, sino muy puesto en razon y ley; porque le parecía que los hombres espirituales, con su bondad y afecion que tienen á los que tratan de espíritu y oracion, son más fáciles de engañar que los otros, que con una discrecion ordinaria, juzgan las cosas segun razon y ley, y questa tal era la más segura prueba del verdadero espíritu. Y tengo por cierto que una de las cosas por que perseveró tanto conmigo informándose de mí, era por verme tan puesto en la ley, en el discurso de la razon, como hombre criado toda mi vida en leer y disputar.“ Domingo Báñez, „Declaracion“, in: Paulino Álvarez, *Santa Teresa y el P. Báñez* (Apéndice: Cartas y documentos confirmantes), Madrid, Lezcano 1882, str. 165–166.

přijmout dnes tomistické psychologické nauky za své a z těchto pozic přistupovat k interpretaci Tereziiných slov. Pokud bychom od historických konstatování chtěli přejít k představě Terezie jako tomistky, minuli bychom se s originalitou autorky. A pokud bychom na základě pouhých historických faktů došli k přesvědčení, že Terezii musíme interpretovat z tomistických pozic, které přijmeme za své, nemohli bychom si být jisti, zda nestavíme na nepravdivých naukových předpokladech.

1.3 Filosofické důvody

Přistupme tedy ke zvážení motivací, které jsme označili jako filosofické. Existují vážné důvody pokládat tomistickou psychologickou teorii za (princiálně) věcně správnou. Pojetí duše jako podstatné „formy“ těla, jako komplexního vitálního principu, koresponduje s biblickým pojetím člověka jako psychosomatické jednoty²⁷ – a kontrastuje s platónským či karteziánským dualismem. Tomáš Akvinský a jeho následovníci se – v návaznosti na Aristotela – domnívají, že *táž* duše, která je principem intelektuálního života a svobodné vůle, zároveň konstituuje z látky tělo a uděluje tělu vegetativní a smyslové schopnosti, včetně tzv. vnitřních smyslů, které nejužěji souvisí s činností rozumu. Duše není v těle jako „strašidlo ve stroji“, nýbrž je specifickým principem těla. Konstituuje a oživuje tělo, uděluje tělu vitální funkce.

Jedním z hlavních témat, která byla intenzivně promyšlena v intelektuálním proudu tzv. *philosophy of mind*, je tzv. problém mysli a těla (*mind-body problem*). Jaký typ jednoty spolu tvoří tělesné a mentální charakteristiky člověka? Analytičtí filosofové vzali vážně výzvy soudobé vědy, např. neuropsychologie, které souvisí s otázkou redukovatelnosti člověka na fyzikální komplex těla. Mnoho myslitelů materialistický redukcionismus akceptovalo. Tito autoři hájili mínění, že – velmi zhruba řečeno – mysl je mozek (a všechny mentální procesy jsou určitými tělesnými procesy), čili zastávali tzv. teorii psycho-fyzické identity. Např. David Armstrong či Jerry Fodor argumentují, že pokud bychom člověka rozdělili na tělo a nějakou netělesnou oblast, např. mysl či duši, naše teorie by zpochybňovala jednotu člověka,

²⁷ Duší se ve Starém zákoně často nemíní duch, ale živá bytost, osoba jako celek (Gn 2,7, Lv 7,21; 17,12; Ez 18,4).

což je těžko přijatelné.²⁸ Jiní myslitelé naopak – někdy i s využitím aktuálních přírodovědeckých poznatků – hájili dualismus, tj. přesvědčení o tom, že člověk se skládá ze dvou složek: z těla a z netělesné, na tělo neredukovatelné složky člověka. K tomuto stanovisku se přikláněli např. Karl Popper²⁹ či Richard Swinburne.³⁰

Vzniklo následující dilema. Teorie psycho-fyzické identity, jakkoli se představila v mnoha rozličných verzích, vždy pro značnou část lidí zůstane principiálně neuspokojivou. Mnozí z nás budou mít dojem, že nám tato teorie předkládá vizi člověka jako jakéhosi – řečeno bez příkras – biochemického robota. Na druhé straně dualismus myšlenkově rozštěpil člověka na dvě různé složky, tělesnou a netělesnou, aniž by dovedl uspokojivě vysvětlit jejich vzájemné vazby. Namísto psychosomatické jednoty člověka, kterou známe ze zkušenosti i z teorií empirické psychologie, nám dualismus předkládá obraz tělesně-duchového agregátu, o němž není dostatečně jasné, na jakých principech by měl vůbec držet pohromadě. Dualisté se většinou nedovedli přesvědčivě distancovat od karteziánského dualismu, který představuje člověka jako ducha bydlicího ve stroji těla.

V této situaci došlo k tomu, že filosofové inklinující k dualismu, avšak nespokojení s karteziánským dualismem, obrátili (zejména v posledních desetiletích) svou pozornost k aristotelsko-tomistickému konceptu duše. „Analytický tomismus“ se objevil z velké části právě díky tomu, že se analytičtí filosofové z Velké Británie, USA či Austrálie (např. John Haldane, Edward Feser, David Oderberg...) začali zabývat tomistickou teorií duše. Tomistické řešení se v daném kontextu ukázalo jako perspektivní, neboť se vyhýbá jak materialistickému monismu, tak i karteziánskému dualismu dvou substancí, a to nikoli za cenu nějakého polovičatého řešení či mlhavého kompromisu, nýbrž s využitím Aristotelovy geniální hylemorfické myšlenky.

²⁸ David M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London and New York, Routledge 2002 (původní vydání 1968), str. 25; Jerry A. Fodor, „The Mind-Body Problem“, in: R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem*, Cambridge – Oxford, Blackwell 1994, str. 25.

²⁹ Popper nepřirovnával vztah mezi já (*the Self*) a mozkiem ke vztahu mezi softwarem a hardwarem, nýbrž ke vztahu programátora k počítači. Karl Popper, John C Eccles, *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Berlin, Springer-Verlag 1977, str. 120.

³⁰ Swinburne argumentuje zhruba takto: Je přinejmenším bezrozporně myslitelné, že bych přežil zkázu svého těla. Avšak kdyby má osoba nebyla tvořena ničím jiným než pouze tělem, nebylo by bezrozporně myslitelné, že bych přežil zkázu svého těla. Tedy je má osoba tvořena – kromě těla – i něčím netělesným, co lze nazvat duší. Richard Swinburne, „Body and Soul“, in: R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem*, Cambridge – Oxford, Blackwell 1994, str. 311–316.

V návaznosti na aristotelskou tradici rozvinul Tomáš Akvinský myšlenku, že „duše je podstatnou formou těla“.³¹ Tato formule naznačuje, že člověk není karteziánská *res cogitans* uvězněná v rozprostraněné tělesné substanci, nýbrž jediná realita tvořená dvěma rozdílnými principy: tělo a duše nejsou dvěma substancemi, nýbrž tvoří spolu jedinou podstatu (*substantia*).

Karteziánský dualismus je vystaven námitce, jež zdůrazňuje záhadnou povahu psychofyzické interakce, totiž nevysvětlený fakt vzájemného vlivu duše a těla.³² Jak tomistický dualismus tento problém řeší? S Edwardem Feserem lze říci, že odpověď na tuto „nejdůležitější námitku proti dualismu“ umožňuje právě hylemorfická koncepce duše jako podstatné formy těla.³³ Člověk není tvořen dvěma substancemi odlišného řádu, duchovou a tělesnou, mezi nimiž by se uskutečňoval nevysvětlitelný kontakt a vliv, nýbrž je zde jediná substance.

Rozvíjením těchto a podobných úvah bychom mohli dojít k přesvědčení o antropologické výstižnosti tomistické teorie. Pak bychom ovšem možná měli tendenci zaujímat tomistickou perspektivu i při snaze porozumět Terezii z Ávily, která do určité míry tomistickou psychologickou terminologii přebírá. Bylo by však zdůvodnění této perspektivy dostatečné?

Historické důvody, jak jsme o nich hovořili v minulém oddílu, říkají jen to, že k porozumění Tereziině terminologii může (někdy) být užitečná obeznámenost s tomistickou antropologií. Filosofické důvody nás navíc mohou (eventuálně) přesvědčit o tom, že my sami můžeme přijmout tomistická východiska za svá. Avšak teprve hermeneutické důvody (viz následující oddíl) nás mohou přesvědčit o tom, že – ačkoli Terezie jistě není tomistka – přeci jsou její antropologické předpoklady nějak hluboce vnitřně příbuzné s tomistickými antropologickými principy, které tudíž (za určitých podmínek) mohou být při interpretaci některých Tereziiných textů či pasáží právem brány v úvahu.

³¹ *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 4, s. c.: „Anima autem est forma substantialis hominis.“

³² D. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, str. 25–36.

³³ Edward Feser, *Philosophy of Mind. A Short Introduction*, Oxford, Oneworld 2005, str. 178.

1.4. Hermeneutické zdůvodnění

Jelikož obecně platí, že impuls k interpretační aplikaci nějaké teorie musí pocházet především ze samotného interpretovaného textu, věnujme nyní pozornost slíbeným hermeneutickým motivacím.

Krajinu není možné pozorovat jinak než z určitého bodu, který tvoří naše pozorovatelské stanoviště a ovlivňuje způsob, jakým se nám krajina jeví. „Stanovištěm“ však nejsou jen aktuální prostoročasové souřadnice, nýbrž také naše očekávání, naladění, měřítko a názory vzniklé v průběhu rozvoje naší osobnosti v kontextu určitého geografického, sociálního a kulturního prostředí. Podobně interpret textu si – jak známo – nemůže namlouvat, že svůj pohled očistil od všech svých „předsudků“ či předporozumění. Interpretace se tudíž musí odehrávat a rozvíjet v „kruhu“ či v jakémsi obousměrném dialogu mezi předporozuměním a textem, který je čten a znovu-čten.

Otázkou však je, jak lze rozlišovat mezi „předsudky“, které jsou plodné a mohou být v hermeneutickém kruhu korektně zhodnoceny, a těmi, které jsou spíše zdrojem dezinterpretací. Hans-Georg Gadamer zavádí jako rozlišovací faktor pouze „časový odstup“ (*der Abstand der Zeit*), jenž není pouhým prázdným mezičasem, nýbrž obnáší kontinuitu a tradici. Časový odstup funguje jako „filtr“, který odděluje „falešné“ předsudky od „pravých“.³⁴ (Toto filtrování můžeme přirovnat ke způsobu, jakým se v dějinách lidské kultury ustaluje hodnocení např. uměleckých děl. Geniální umělecké dílo může být v čase svého vzniku přehlížené, zatímco módní výtvar nevalné ceny se může těšit momentálnímu úspěchu. Avšak *s odstupem času* – a díky tomuto odstupu – bude geniální dílo doceněno, kdežto brak upadne v zapomnění.)

Nebudeme zde hodnotit spolehlivost Gadamerova kritéria, stačí poznamenat, že interpret si právem klade sebekritické otázky o „pravosti“ svých „předsudků“ už v momentu, kdy interpretace vzniká, nikoli až s časovým odstupem. Interpret by rád disponoval i takovými kritérii, díky nimž by mohl – aspoň v nějaké míře – kriticky vyhodnocovat přijatelnost svých „předsudků“ (alespoň těch reflektovaných) a (potažmo) svého aktuálního vykladačského úsilí.

³⁴ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke Bd.1*, Tübingen, Mohr 1990, str. 302–304.

Lze se domnívat, že rozdíl mezi rozuměním a vysvětlením³⁵ nám sám o sobě nebrání uplatnit (*mutatis mutandis*) i v hermeneutice (tedy nejen v přírodních vědách) metodologický princip explanace (vždyť pojmy rozumění a vysvětlení lze chápat i jako korelativa: v určitém smyslu jedno umožňuje druhé). Tomuto principu nyní kratičce věnujme pozornost.

Explanace neboli vysvětlení je – jednoduše řečeno – proces, díky kterému se stává srozumitelným to, co se předtím jako srozumitelné nejevilo.³⁶ Velmi jednoduché příklady nám nabízí dějiny vědy. Planety se pohybují po obloze způsobem, který v rámci geocentrické kosmologie nedával vcelku žádný dobrý smysl (proto planety, dosl. „bludice“). Pohyb planet se však stal srozumitelným díky předpokladu, že Slunce je středem, kolem nějž planety – včetně Země – obíhají. Sama tato „explanační síla“ heliocentrismu svědčila v jeho prospěch již v době, kdy ještě nebyly provedeny empirické důkazy heliocentrismu (např. důkaz naměřením odlišné paralaxy při pozorování hvězd v různých momentech roku). Jiným příkladem může být nevědomí, jehož existenci sice nelze dokázat pomocí skalpelu či mikroskopu, avšak předpoklad nevědomí moderní psychologové přesto přijímají, neboť jim umožňuje vysvětlit mnohé jevy (lidská chování), které by jinak zůstaly nesrozumitelné.

Kriteriem pro přijetí nějakého teoretického předpokladu se tedy může stát jeho „vysvětlující síla“.³⁷ Určitý teoretický předpoklad může být akceptován, když činí srozumitelným to, co by jinak zůstalo záhadou (příčemž musí být splněny některé další podmínky: sám tento předpoklad nesmí být záhadnější než to, co má pomoci vysvětlit; nesmí existovat konkurenční teorie, která by totéž vysvětlovala jednodušeji apod.).

Zpět k hermeneutice. Stává se, že text, který se nejprve jevil více či méně temným, začne dávat dobrý smysl díky tomu, že interpret při výkladu uplatnil nějaký významný předpoklad. Příkladem nám mohou být místa v Tereziiných spisech, kde světice za protagonistku kontemplanace označuje vůli. Terezie nazývá (vlitou) kontemplanaci „modlitbou klidu“, ale také

³⁵ Ostrou diltheyovskou distinkci mezi vysvětlením jako úlohou přírodovědy a rozuměním jako úlohou duchovnědy relativizoval Paul Ricoeur, „What is a Text? Explanation and Understanding“, in: *Twentieth-century Literary theory*, ed. V. Lambropoulos, D. N. Miller, New York, State University of New York 1987, str. 331–349.

³⁶ David Hillel Ruben, *Explaining Explanation*, London, Routledge 1990, str. 12.

³⁷ Podrobně o explanační síle viz Philip B. Bell, Philip J. Staines, *Reasoning and Argument in Psychology*, London, Routledge 1981, str. 50–58.

„klidem vůle“ či „sjednocením vůle“ (s Bohem).³⁸ Modlitba klidu není nazývána jednoduše „sjednocením“, neboť mezi všemi psychickými schopnostmi je sjednocena pouze vůle, jež „se drží ve svém Bohu“, je zaměstnaná tím, že je „zajata“ Bohem.³⁹ V běžném současném způsobu vyjadřování ovšem odlišujeme vůli od emotivity či afektivity jako schopnost volit a chtít. Např. říkáme, že je někdy nezbytné ovládnout city vůlí. Zatímco emotivita je schopností zakoušet city, jako např. touhu, strach, radost apod., vůle je schopností činit rozhodnutí, resp. vytrvat v nich. Jak potom ale lze vysvětlit Tereziina tvrzení, že kontempace spočívá v jakémsi (pasivním) uplatnění vůle? V jakém (přesně) smyslu může *vůle* být schopností k lásce?

Uvidíme, že problém vůle jako kontemplativní schopnosti není jedinou otázkou, která může být účinněji řešena, zapojíme-li do úvahy (také) tomistickou psychologickou teorii. Pokud se nám v průběhu našich příštích zkoumání podaří ukázat, že nepřiliš snadná místa Tereziiných spisů se po zapojení určitých tomistických předpokladů stávají v nějakém ohledu srozumitelnějšími (aniž by přitom interpretovaný text podstupoval násilí), pak se v nějaké míře potvrdí explanační síla tomistické psychologie, (tím i) její sourodost s Tereziiným pohledem na člověka a její použitelnost pro výklad Tereziiných vyjádření. Tato vyhlídka je „hermeneutickou motivací“ pro aplikaci tomistické perspektivy. Právě učiněnými úvahami jsme objasnili aspekt naší metodologie, který objasnění potřeboval.

Zbývá dodat, že termín „tomistický pohled“, který jsme v názvu přítomné práce použili, neodkazuje k „novotomismu“ z konce 19. a první poloviny 20. stol. ani např. k tzv. transcendentálnímu tomismu. Naše tomistické zdroje jsou – povšechně řečeno – dva: z historických pramenů je to antropologie Tomáše Akvinského a na něj navazující tzv. druhé (renesanční a barokní) scholastiky; svou snahou o aktualizující přístup pak navazujeme na současný proud analytického tomismu (který jsme představili v předchozí podkapitole). Jelikož se však jedná o studii ze spirituální teologie, nikoli z filosofie, nebudeme zde (často příliš detailní) úvahy různých (historických či současných) autorů představovat podrobněji

³⁸ *Libro de la Vida* 14,1; 15,9; 15,6.

³⁹ *Camino de Perfección (V)* 31,4–5; 8–9; *Castillo Interior* 4,3,8; *Libro de la Vida* 14,2.

(jak to bylo učiněno jinde⁴⁰), nýbrž spíše půjde o velmi elementární uvedení do filosofických témat, která jsou důležitá pro naše nynější záměry.

⁴⁰ David Peroutka, *Tomistická filosofická antropologie*, Praha: Krystal OP 2012.

2. Lidská duše v tomismu a u sv. Terezie

2.1 Duše – princip života

Než obrátíme svou pozornost k psychickým schopnostem člověka, kognitivním a pak zvláště afektivním, podívejme se v následujících úvahách na Tomášův základní výměr duše (abychom jej vzápětí srovnali s představami sv. Terezie). V průběhu studie si povšimneme určitých psychosomatických aspektů Tereziiny mystické zkušenosti: blažené i bolestné spirituální zkušenosti rezonují v těle. Jak je možné, že má materiální tělo účast na svrchované duchovním (mystickém) dění? Určitým vysvětlením může být teorie duše, jež není podstatou odlišnou od těla, nýbrž tvoří s tělem jedinou podstatu jakožto „podstatná forma“ těla.

Budeme nyní sledovat úvahu, kterou Tomáš vede na samém začátku svého pojednání o člověku, tedy v prvním artikulu 75. kvestie první části své *Teologické sumy*. Nejprve formuluje, co vlastně hledáme, když se ptáme po duši. Jde o vstupní terminologické objasnění, kterým Tomáš zatím vůbec nic objevného ani diskutabilního netvrdí. Ještě neříká, že duše není tělo nebo že duše vůbec existuje. Pouze vymezuje, co před jakýmkoli zkoumáním vůbec míní termínem „duše“ (*anima*). Tímto termínem tedy Tomáš míní *primární princip života*, čili prostě to ve věci (ať už je to cokoli), díky čemu je živá věc živou. „Princip“ znamená (povšechně) to, z čeho něco (tak či onak) pochází.⁴¹ Duše je principem života, neboť od ní pochází, že je daná věc živá. Jedná se o aristotelské pojetí, podle nějž (pro hmotné věci) „mít duši znamená být živý, být živý znamená mít duši.“⁴²

Termín „prvotní“ (*primum*) Tomáš připojuje proto, aby duši odlišil od druhotných zdrojů různých projevů života, např. od dílčích vitálních schopností. V témž smyslu je duše čímsi „prvotním“ již dle Aristotela.⁴³ Duši se totiž míní princip živosti jako takové, nikoli jen

⁴¹ *Summa Theol.* I^a, q. 33, a. 1, co.: „Respondeo dicendum quod hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit, omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium...“

⁴² Kathleen V. Wilkes, „*Psychē* versus the Mind“, in: *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty, Oxford, Clarendon 2003, str. 110.

⁴³ *De Anima* II 1, 412a27. *Aristotelis De Anima*, W. D. Ross (ed.), New York, Oxford University Press 1988. Duše jako primární zdroj života aktualizuje život těla, avšak tento život se pak projevuje „dalšími

princip toho či onoho specifického vitálního projevu. Duše je *prvním* principem, neboť duši se nazývá to, díky čemu je celek živým organismem svého druhu.

Je-li věc živá, musí to mít svůj důvod, ve věci musí být nějaká skutečnost (ať už jakákoli), která činí věc živou. Tomáš onu skutečnost nazývá duší. I materialista se domnívá, že některá věc je živá. Asi by připustil, že v živé věci musí být důvod toho, že je spíše živá než neživá, čili že zde musí být (Tomášovými slovy) nějaký „princip života“. Potud se tedy Tomášovo mínění nijak nerozchází s míněním materialistů.⁴⁴

A nyní nás Tomáš překvapí zvláštní úvahou. Je tělo živé díky tomu, že je vůbec tělem (*corpus*), tj. materiálním objektem, anebo spíše díky tomu, že je právě *takovým* tělem (*tale corpus*), jakým je? Uvažme první možnost: necht' je důvodem toho, že je tělo živé, prostě to, že je tělem. Kdyby důvodem živosti byla sama tělesnost, tj. materiálnost, pak by ovšem v *každém* těle byl důvod, aby bylo živé; každá materiální věc by byla živá. Tak tomu ale není. Existují přeci i neživá materiální tělesa, např. minerály. Tudíž důvodem živosti není pro živé tělo to, že je prostě vůbec tělem, nýbrž spíše to, že je právě *takovým a takovým* (specifickým) tělem, tj. tělem *určitého druhu*, např. koňským či lidským.

A Tomáš se dále ptá: co činí tělo *takovým a takovým*, odlišným od jiných druhů těl? Není to jeho materiální povaha (neboť *všechna* těla jsou materiální). Kromě materiálnosti je zde určitá „takovost“, specifičnost, totiž *specifikující určení*, díky němuž tvoří materie právě takové (a ne jiné) tělo (v našem případě *lidské* tělo). Toto aktuální určení Tomáš nazývá – v přímé návaznosti na Aristotela – stručně „aktem“. Princip života, tj. duše, je (v tomto smyslu) „aktem“ těla.⁴⁵

aktualizacemi či operacemi živé bytosti“, které mají sekundární zdroje v rozličných vitálních schopnostech. Roland Polansky, *Aristotle's De anima*, New York, Cambridge University Press 2007, str. 160.

⁴⁴ „Akvinský se domnívá, že tento výchozí bod je nekontroverzní, že by jej musel akceptovat každý materialista, i ten nejvychytralejší empirik. Tomáš zde pouze stipuluje, že „duši“ míní primární princip života. Uvažme rozličné živé věci, které, jak Tomáš říká, jsou kolem nás, a označme slovem „duše“ to, co udílí těmto věcem život, ať už je to cokoli.“ Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2002, str. 26.

⁴⁵ *Summa Theol.* I^a, q. 75, a. 1, co.: „Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus...“ Tomáš navazuje na Aristotela, který duši (*psyché*) označil za „akt“ nebo „uskutečnění“ (*entelecheia*) přirozeného organického těla (*De Anima* II 1, 412a27). Výraz „uskutečnění“ zde znamená to, čím je neurčitá potencialita látky (materie) přiváděna k nějaké specifické určitosti. Materie (*hylé*) je potencialitou v tom smyslu, že je schopna tvořit takové či jiné těleso. Je-li *determinována* k tomu, aby tvořila *jeden určitý* specifický typ tělesa, pak tato determinace je podstatným určením (*úsia, eidos*) výsledného těla (*De Anima* II 1, 412a19).

Před dalším výkladem je třeba objasnit pojem „materie“, který byl v minulé úvaze použit. „Materií“ lze mýnit (podle kontextu) ten či onen „materiál“ jako např. nějaký kov nebo tělesnou tkáň. Pak se jedná o určitou látku lišící se od jiných látek. Látkou či materií však lze mýnit i tzv. první látku (*materia prima*), jež tvoří ontologický základ jakéhokoli „materiálu“. Pokud struktura empirické hmoty neobnáší nekonečnou hierarchii substruktur, musíme předpokládat, že nějaké hmotné elementy jsou poslední, „nejelementárnější“. Takové elementy nejsou opět z dalších sub-elementů. Pokud se však nejedná duchovou realitu, jsou i nejzákladnější elementy přeci jen v nějakém smyslu materiální. Materií, ze které jsou, je první látka (*materia prima*), jež je materií *vposledku*. První materie není postulátem přírodovědy, nýbrž ontologie.

První materie je sama o sobě zcela neurčená, nedeterminovaná (a proto *sama o sobě* nemůže existovat). Kdyby totiž byla něčím určitým, opět by byla nějakým hmotným elementem, o němž by mělo smysl tázat se, z čehopak je. První materie je sice sama o sobě neurčená, avšak právě proto je schopna recipovat různá určení, různé „formy“. Chceme-li použít aristotelskou terminologii, použijeme zde dvojici pojmů „potence“ a „akt“: materie je schopna být formována, čili materie je *potenci* (tj. schopností) vzhledem k formám jako svým *aktům*.⁴⁶

Před vsuvkou o první materii jsme si všimli, že živá věc není živou díky své materiálnosti, ale díky tomu, jak je materie specificky určena. Pro takové specififikující „určení“, díky němuž je věc živá, jsme zavedli termín duše. Duše je aktem specififikujícím či „formujícím“ materiální potencialitu. Byla-li dosud řeč o tom, že kromě materiálnosti lze v člověku nalézt také „akt“ či „určení“ materie, pak nyní dodáme, že tento akt či toto určení se nazývá také „formou“. Duše je aktem ve smyslu „formy“, aristotelské *morfe*.⁴⁷ Duše je formou materie: z materie konstituuje živé tělo. V tomto smyslu Tomáš (spolu s jinými latinskými aristoteliky) říká, že „duše je forma těla“ (*anima est forma corporis*).⁴⁸ Kromě konstituování těla má lidská duše jistě i jiné funkce, např. myšlení. Avšak nakolik je duše

⁴⁶ Podrobnější výklad o materii jako potenci viz: David Peroutka, *Aristotelská nauka o potencích*, Praha, Filosofia 2010, str. 159–163.

⁴⁷ R. Polansky, *Aristotle's De anima*, str. 155; 162–163. Sám Aristotelés v úvodu k definici duše jasně ztotožňuje *eidos* (srov. zde předchozí pozn.) s formou (*morfe*) látky (*De Anima* II 1, 412a6–10).

⁴⁸ *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 7, ad 3.

(nejprve) formou těla, natolik není skutečností v každém ohledu jen spirituální. Je po jedné stránce čímsi spirituálním, po jiné stránce čímsi „fyzickým“.⁴⁹

Mějme při těchto úvahách na paměti, že v aristotelismu se „formou“ nemíní geometricky popsatelný (stereometrický) tvar, ale prostě jakékoli specifikující určení, vymezení, determinace věci. Stereometrický tvar je pro latinské aristoteliky pouze jedním z případů formy, a to ne-substanciální, akcidentální formy.

Je-li duše formou, nejedná se o nějakou „doplňující“ či akcidentální formu, jakou je např. určitá velikost, barva či (kvalitativně fundované) uschopnění k některé dílčí aktivitě. Jedná se spíše o tu základní specifikaci, kterou je dáno, že je zde právě lidské (ne jiné) tělo. Takové základní určení se nazývá „podstatnou“ čili substanciální formou.

Substanciální formou je ustavena substance. Tudíž platí, že kolik je někde substanciálních forem, tolik je tam substancí. Pokládáme-li lidské individuum za jedinou substanci (nikoli za agregát dvou či více substancí), budeme se domnívat, že v člověku je pouze jedna substanciální forma. Kromě duše tedy v člověku není žádná jiná podstatná čili substanciální forma.⁵⁰ Tímto stanoviskem se Tomášova nauka liší od způsobu, jak aristotelský hylemorfismus pojal Avicenna (Ibn Síná, 980–1037), a po něm snad i Tomášův učitel Albert Veliký (cca. 1200–1280). Tito myslitelé připouštěli pluralitu substanciálních forem v člověku. V případě Alberta Velikého sice existují spory, zda tuto avicennovskou tezi skutečně plně přijímal, nicméně existence těchto sporů ukazuje, že argumentaci pro jedinnost formy Tomáš patrně nemá od svého učitele.⁵¹ Anton Pegis prohlašuje:

„Sv. Tomáš zaujal nové východisko, kterým je jednota člověka, a v důsledku toho zamýšlí ukázat, co vyplývá z nauky o duši jako formě.“⁵²

⁴⁹ Richard Cross., „Aquinas and the mind-body problem“, in: J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press 2002, str. 47.

⁵⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 4, s. c.

⁵¹ Anton Charles Pegis: *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies 1983, str. 120.

⁵² A. Ch. Pegis: *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, str. 124.

2.2 Hierarchie psychických schopností

Důsledkem této podstatné a primární formy (duše) jsou pak i rozličná dílčí a sekundární uschopnění (*potentiae*) k jednotlivým vitálním činnostem. V tomto smyslu Tomáš pod pojem „potence duše“ zahrnuje nejen rozumové, ale rovněž senzitivní (smyslové) a vegetativní schopnosti.⁵³ Na vegetativní úrovni jde o absorbování potravy, růst a rozmnožování; na smyslové rovině se jedná o vnímání, fantazijní reprezentace a emotivní akty; a konečně na rozumové úrovni jde o schopnosti pojmově myslet a činit volby. Zatímco duši jako takové (a jejímu vztahu k tělu) se Tomáš věnuje v artikulech 75. a 76. kvestie první části *Teologické sumy*, o zmíněných odvozených dynamických formách či „potencích“ duše – a o jejich fungování – Tomáš dlouze pojednává v kvestiích 77–88. Převážně si přitom všímá schopností rozumových (neboť těmi se člověk liší od jiných živočichů). O zmíněných schopnostech budeme později podrobně hovořit.

Již Aristotelés postřehl, že mezi vegetativní schopnosti patří schopnost nutritivní, augmentativní a generativní. Nutritivní schopnost je schopností organismu vyživovat se.⁵⁴ Živá bytost přijímá výživu (např. rostlina tak činí prostřednictvím kořenů), distribuuje výživné látky ve svém organismu a přetváří je v tkáň vlastního těla. Augmentativní schopnost je schopnost organismu růst (a nabývat dalších částí).⁵⁵ Organismus má od momentu svého vzniku tendenci růst, nabývat orgánů a rozvíjet je. Generativní schopnost znamená schopnost rozmnožovací.⁵⁶ Živé bytosti jsou schopny dávat vznik dalším organismům téhož druhu.

Vegetativní život je bazální a nejnižší oblastí života. Výše stojí život smyslový, nejvýše pak rozumový. Rostliny jsou omezeny na první z těchto úrovní, zvířata jsou v nějaké míře

⁵³ *De veritate*, q. 10, a. 1, ad 2: „Si autem distinguantur ex parte subiecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animae: scilicet vegetativum, sensitivum et intellectivum.“ Tři jmenované úrovně schopností, vegetativní, smyslová a rozumová, tvoří „hierarchický systém“. Robert E. Brennan, *Thomistic Psychology*, New York, Macmillan 1957, str. 240. Rozumové schopnosti předpokládají smyslové schopnosti (rozum abstrahuje pojmy ze smyslové látky, vůle kooperuje s emotivitou), smyslové schopnosti zas předpokládají vegetativní funkce (orgány smyslů jsou tvořeny živými tkáněmi).

⁵⁴ *De Anima* II. 2, 413a30.

⁵⁵ *De Anima* II. 4, 416b11–14.

⁵⁶ *De Anima* II. 4, 415a25–415b1; 416b25n.

nadána i druhou úrovní, v případě člověka je pak to vše korunováno rovinou života intelektivního:

„Duše, která existuje v rostlinách, obnáší pouze nejnižší stupeň mezi schopnostmi duše, a proto od této [schopnosti] odvozujeme názvosloví, když hovoříme o [duši] nutritivní nebo vegetativní. Duše zvířete dosahuje vyššího stupně, totiž smyslového, a proto se sama tato duše nazývá smyslovou a někdy také smyslem. Avšak lidská duše dosahuje k nejvyššímu stupni duševních schopností, a proto odtud odvozujeme názvosloví, když ji nazýváme intelektivní a někdy též intelekt či – podobně – mysl, nakolik z ní totiž takováto schopnost přirozeně vyplývá (...).“⁵⁷

- *Vegetativní* schopnosti náleží *všem* druhům tělesných živých tvorů, jedná se o základní psychickou úroveň. Vegetativními schopnostmi je nadána každá oduševnělá bytost: rostlina, zvíře i člověk.
- Narozdíl od rostlin však živočichové, včetně člověka, vykazují také schopnosti *smyslové*. Živočich je v aristotelské tradici definován právě senzitivními schopnostmi.
- Lidská duše je pak principem schopností spadajících jak do roviny vegetativní, tak senzitivní, tak i *intelektivní*.

Senzitivní schopnosti se od intelektivních liší tím, že se vztahují pouze k jednotlivinám, nikoli k obecninám, a že se uplatňují tělesným orgánem. (Tyto rozdíly budou později upřesněny.) Jedině v člověku jsou zahrnuty všechny tři úrovně.

Existence vegetativních schopností je předpokladem pro smyslové schopnosti: živočich musí být zplozen, musí růstem nabýt smyslových orgánů a rozvinout je, orgány smyslů musí být vyživovány. Rozumová činnost zas vychází ze smyslových vjemů a následných představ. Vegetativní život je tedy předpokladem pro život senzitivní, ten je zas předpokladem pro život rozumový. Díky duši jako komplexnímu organizačnímu principu tvoří tyto úrovně schopností podstatnou (substanciální) jednotu, ve které je nižší úroveň předpokladem pro

⁵⁷ *De veritate*, q. 10, a. 1, co.: „Anima autem quae est in plantis, non habet nisi infimum gradum inter potentias animae; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiorem gradum, scilicet qui est sensus; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, in quantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia (...).“

vyšší: vegetativní funkce umožňují růst a vyživování smyslových orgánů, smysly zas slouží rozumu.

Aristotelsko-tomistický pojem duše zahrnuje všechny roviny života, včetně vegetativní úrovně, takže dobře koresponduje s faktem psychosomatické jednoty člověka. Kathleen Wilkes odlišuje duši (*psýché*) od moderně koncipované mysli právě tím, že duše zahrnuje komplexní a jednotnou hierarchii vzájemně se vyžadujících úrovní:

„*Psýché* zahrnuje vše to, co zahrnuje ‚mysl‘, a mnoho navíc. Není proto také více rozptýlená, neužitečná a nekoherentní? Nikoli, neboť *psýché* je vysoce strukturovaná podle rozvoje, totiž v tom smyslu, že vyspělé orgány a schopnosti jsou zušlechtěné a artikulované na základě primitivnějších látek a funkcí (...), nakolik podřazené kapacity *psýché* umožňují výkon vyšších a sofistikovanějších (...).“⁵⁸

Schopnostmi se k něčemu vztahujeme, k nějakým „předmětům“. Pokud schopnost slouží k tomu, že díky ní něco (předmět) poznáváme, jedná se o schopnost kognitivní. Avšak pokud nějakou věc poznáváme, můžeme se k ní vztahovat navíc i jiným, nekognitivním způsobem: věc můžeme např. chtít či odmítat, toužit po ní, bát se jí, radovat se z ní atd. Schopnostem k takovým (nekognitivním) aktům scholastičtí aristotelikové říkají souhrnně schopnosti apetitivní (dosl. „žádací“).

Hierarchii, kterou stupně života tvoří, popisuje Tomáš v prvním artikulu 78. kvestie prvního dílu *Teologické sumy*. Tuto hierarchii lze naznačit následující tabulkou schopností:

<i>Kognitivní intelektivní schopnost:</i> rozum	<i>Apetitivní intelektivní schopnost:</i> vůle
<i>Kognitivní senzitivní schopnosti vnitřní:</i> představivost, instinkt...	<i>Apetitivní senzitivní schopnosti (vnitřní):</i> senzualita neboli emotivita
<i>Kognitivní senzitivní schopnosti vnější:</i> Vnější smysly: zrak, sluch...	
<i>Vegetativní schopnosti (generativní, augmentativní, nutritivní)</i>	

⁵⁸ K. V. Wilkes, *Psuchē versus the Mind*, str. 121–122.

Dodejme, že vedle apetitivních schopností lze ještě rozlišit schopnost pohybovou: vnější pohyb se – dle Tomáše – zakládá na vnitřních apetitivních hnutích.⁵⁹

Na závěr tomistického mapování duše je třeba přidat ještě jednu důležitou položku, která nijak nezapadá do hierarchického schématu naší tabulky, avšak má eminentní význam pro Tereziinu terminologii, jak si ji světice utvořila na základě podnětů dobové psychologie. Od „potencí“ duše Tomáš pečlivě rozlišoval samu podstatu duše, esenci duše. Esence duše a její potence se reálně liší.⁶⁰

Tomášův vykladač Dominik Báñez vysvětluje, že potence z duše jakoby vyplývají či vyvěrají. Báñez vychází z aristotelské definice schopnosti či „mohutnosti“ (*potentia*) jako „principu“ (tzn. původce) nějaké činnosti. A takto pojaté schopnosti jsou jakoby důsledkem samotné esence duše. Duše nekoná jednotlivé vitální činnosti (např. poznávací či apetitivní akty) bezprostředně svou podstatou, ale svými schopnostmi, což jsou nutné akcidenty plynoucí z její esence:

„[P]otence duše plynou z duše prostým vyvěráním (...).“⁶¹ Ačkoli jsou mohutnosti duše co do své povahy jakýmsi aktuálními formami, přeci nejsou vitálními principy činnosti ze své podstaty a ze sebe, ale mají to od duše (...).“⁶² „Podstata a esence věci není zaměřena k něčemu sobě vnějšimu, tedy není k zaměřena k vnějším činnostem bezprostředně. V důsledku toho principy, kterými je bezprostředně zaměřena k těmto činnostem, jsou mimo esenci její podstaty, patří do rodu akcidentů a liší se od podstaty samé.“⁶³

Uvidíme záhy, že nejen pojmy jednotlivých duševních schopností (potencí či „mohutností“), ale i pojem esence duše má velký význam v Tereziině psychologické vizi.

⁵⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 1., co.

⁶⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 77, a. 1.

⁶¹ „[P]otentiae animae fluunt per simplicem emanationem ab ipsa anima (...).“ D. Banes, *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, q. 79, a. 3, col. 588.

⁶² „Nam quamvis potentiae animae sint secundum suam essentiam formae quaedam et actus, tamen non sunt principia operum vitae secundum essentiam, et a se ipsis, sed illud habent ab anima (...).“ *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, q. 77, a. 1, col. 396.

⁶³ „Substantia et essentia rei non ordinatur ad aliquid extra se, ergo non ordinatur ad operationes exteriores immediate, et ex consequenti principia, quibus immediate ordinatur ad has operationes, quae sunt extra essentiam substantiae ipsius, et de genere accidentium, sunt distincta ab ipsa substantia.“ *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, q. 77, a. 1, col. 396; col. 399.

2.3 Tereziin obraz duše: hrad

Nyní obraťme pozornost k Tereziině rámcovému psychologickému rozvrhu. Setkáme se zde nejen z terminologickým vlivem tomismu, ale postupně také uvidíme, že – ačkoli se Terezie inspiruje některými scholastickými naukami o schopnostech (potencích, mohutnostech) duše –, její celková představa o duši se výše nastíněnému tomistickému schématu příliš nepodobá. Terezie si neosvojila pojem duše jako formy těla (ať už proto, že se jeho explicitní formulací ani vůbec nesetkala, nebo že prostě nezapadl do jejího myšlenkového světa). Pokud jde o výchozí koncepci duše jako takové a jejího vztahu k tělu, totiž necháme-li stranou Tereziiny vlastní mystické vhledy a ptáme-li se pouze na její kulturně podmíněná teoretická východiska, lze s T. Álvarezem o říci, že Tereziiny znalosti nepřesahují úroveň naučení z katechismu o rozdílu mezi tělem a nesmrtelnou duší, jež je příjemkyní Boží milosti.⁶⁴

Terezie, jak již bylo zmíněno, rozeznává – zjevně pod vlivem tomistické terminologie – esenci duše a potence duše. Avšak toto rozlišení používá zcela svobodně pro vytvoření obrazu duše, který nevzniká díky pomoci ze strany *letrados*, nýbrž je výsledkem Tereziiny reflexe její vlastní mystické zkušenosti. Tomistické schéma můžeme označit jako hierarchické. Na vrcholu hierarchie nacházíme intelektivní schopnosti, tj. rozum a vůli (viz výše tabulku). Naproti tomu Terezie nám nabízí originální „koncentrické“⁶⁵ schéma. Ve svém výsledném obrazu duše nerozlišuje hierarchické stupně duševních oblastí, letmé zmínky o „vyšší“ oblasti duše jsou okrajové, nespolutvoří žádný celkový obraz duše. Terezie dospívá (především ve *Vnitřním hradu*) spíše k rozlišení sfér perifernějších a centrálnějších.

V *Knize života*, jež vzniká v první polovině šedesátých let 16. stol., Terezie – v souvislosti s mystickými prožitky – hovoří o „vyšší části duše“ (*lo superior del alma*), kterou je „duch“ (*espíritu*) a ke které patří vůle⁶⁶ spolu s intelektem.⁶⁷ Používá tedy běžné psychologické

⁶⁴ T. Alvarez, „Viaggio d'un mistico intorno all'anima“, str. 138.

⁶⁵ Tímto termínem popisuje tereziánskou strukturu duše T. Alvarez, „Viaggio d'un mistico intorno all'anima“, str. 144.

⁶⁶ *Libro de la Vida* 20,14.

představy své doby. V roce 1577 světice tvoří své vrcholné dílo, *Vnitřní hrad*. A v této knize přichází ke slovu Tereziina nová vlastní koncepce. Terezie je sice i nadále ochotna hovořit o vyšších schopnostech jako o „vyšší části duše“ (*lo superior, la parte superior*), avšak odlišuje od ní „nitro“ (*lo interior*) a „střed“ (*centro*).⁶⁸ Během četby *Vnitřního hradu* se setkáváme s terminologickým posunem: termín „duch“ (*espíritu*) Terezie v 7. příbytcích *Vnitřního hradu* rezervuje právě pro „střed“ duše.⁶⁹

„Střed“ duše je – jak uvádí T. Álvarez – „svrchovaným exponentem otevřenosti lidského ducha pro transcendenci“.⁷⁰ Střed duše je „esence“ duše (*la esencia, lo esencial*).⁷¹ Terezie používá též výrazy „hlubina“ (*hondón*),⁷² „nejvnitřnější střed“ (*centro muy interior*),⁷³ „nitro duše“ (*lo interior de su alma*), „to velmi, velmi vnitřní“ (*lo muy muy interior*), „jakási velmi hluboká věc“ (*una cosa muy honda*).⁷⁴

„Nejvnitřnější střed“ je centrem „vnitřního hradu“. Kolem středu jsou soustředné okruhy komnat či příbytků. Samotný symbol „hradu srdce“ (*castillo del corazón*) našla Terezie v knize Francisca Osuny *Třetí duchovní abecedář*,⁷⁵ kterou pročetla již od roku 1538. Koncentrickou strukturu však dala hradu (mnohem později) sama. Symbol hradu nese v jejím spisu *Vnitřní hrad* dva (prolínající se) významy:

- ♣ Ve významu, který je z hlediska Tereziina autorského záměru hlavním, struktura hradu zobrazuje fáze duchovního života, resp. života modlitby, jedná se o itinerář

⁶⁷ Podle Roselly Rinaldo je tereziánská oblast „ducha“ čili „vyšší část duše“ tvořena tradiční trojicí intelekt – vůle – paměť. Rosella Rinaldo, *La dottrina dell'anima secondo S. Teresa d'Avila*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore 1968, str. 78–81. To není neslučitelné s tomistickou teorií, která od smyslové paměti (jež je do značné míry totožná s představivostí) odlišuje paměť intelektivní, totožnou s intelektem. U Terezie se nicméně paměť téměř vždy nazývá mohutnost, která vypadá spíše jako vnitřní smysl (viz např. *Libro de la Vida* 17,5–6).

⁶⁸ *Castillo Interior* 6,3,5; 7,1,5.

⁶⁹ *Castillo Interior* 7,2,10. Významový posun konstatuje R. Rinaldo, *La dottrina dell'anima secondo S. Teresa d'Avila*, str. 80–81.

⁷⁰ Tomás Álvarez, heslo „Alma“, in: *Diccionario de Santa Teresa*, ed. T. Álvarez, Burgos, Editorial Monte Carmelo 2002, str. 38.

⁷¹ *Castillo Interior* 5,1,5; 7,1,10.

⁷² *Castillo Interior* 4,2,6.

⁷³ *Castillo Interior* 7,2,3.

⁷⁴ *Castillo Interior* 7,1,7.

⁷⁵ Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual*, ed. M. Andres, Madrid, La Editorial Católica S. A. 1972, 4,3, str. 201.

v sedmi krocích. Perifernější oblasti komnat či příbytků znamenají počáteční fáze, centrum hradu, tj. „sedmá komnata“ či „sedmé komnaty“ (Terezie používá množné i jednotné číslo) tvoří výslednou a cílovou fázi duchovního života.

- ♣ Ve druhém významu však struktura hradu znamená strukturu duše: středem je esence duše a okolní sféry jsou tvořeny oblastmi psychických schopností.

Hrad je tedy itinerářem duchovního života nebo modelem vnitřně strukturované duše. Nás ovšem nyní zajímá druhý z obou významů, tedy psychologický význam symbolu.

2.4 Oblasti vnitřního hradu

Učínme si nyní systematický nástin duše co do její struktury, začněme od (výše již terminologicky představeného) centra a postupujme k periférii.

„Střed“ či „duch“, říká Terezie v druhé kapitole Sedmých komnat *Vnitřního hradu*, může setrávat v jakémsi klidu, i když se zároveň v okolních příbytcích, totiž v mohutnostech (*potencias*) a smyslech (*sentidos*), odehrávají zápasy a zkoušky.⁷⁶ Možnost takové různosti nám dovoluje na „empirickém“ základě rozlišit střed či esenci duše od mohutností duše. (Spekulativní důvody pro rozdíl mezi esencí a potencemi uváděl Tomáš Akvinský.⁷⁷) Na uvedeném místě Tereziina spisu *Vnitřní hrad* zřejmě hrad symbolizuje mohutnosti a esenci duše, tedy strukturu duše (nikoli přímo itinerář duchovní pouti).

V jakékoli fázi duchovního života platí, že střed duše obývá Bůh, ačkoli člověku tato skutečnost může být (i závažným způsobem) zastřena. Již na začátku *Vnitřního hradu* Terezie hovoří o prameni a Slunci (Bohu) jsoucím ve středu, ba (silněji) jsoucím středem hradu duše; k tomuto motivu se světice nakonec v Sedmých komnatách jakoby jen (v literární inkluzi) vrací.⁷⁸ Hluboká souvislost obou výše načrtnutých významů hradní struktury (hrad jako itinerář a jako model duše) spočívá v tom, že dosažením „sedmé komnaty“ člověk v nějakém

⁷⁶ *Castillo Interior* 7,2,10.

⁷⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 77, a. 1, co.

⁷⁸ *Castillo Interior* 1,2,3–5; 7,1,3; 7,2,4.

smyslu dosahuje svého vlastního, nejhlubšího a dříve ne zcela objeveného středu, středu duše (který se v člověku nicméně nacházel vždy).

Mezi „mohutnosti duše“ (*potencias del alma*) Terezie v *Knize života* počítá (snad i v závislosti na Osunově augustinánsky střížené psychologii⁷⁹) především vůli, rozum a paměť (aniž by však přitom rozlišovala duchovou a smyslovou rovinu).⁸⁰ Intelekt (*entendimiento*) a vůle (*voluntad*) zřejmě patří k „vyšší složce duše“, avšak paměť (*memoria*) se zdá být (podobně jako představivost) jakýmsi vnitřním smyslem,⁸¹ někdy dokonce alternativním termínem pro představivost.⁸² (Mimochodem v tomistické teorii se rozlišuje duchová paměť jako aspekt intelektu od smyslové paměti, jež je do značné míry toliko aspektem představivosti.)

„Vnitřním smyslem“ (*sentido interior*) je především představivost.⁸³ Ta je rovněž mohutností duše, avšak nižšího typu: zjevně netvoří „vyšší část duše“, „ducha“. Termínem „smysly“ Terezie často (ve výrazně psychologických kontextech) nemíní patero vnějších smyslů, jako např. tělesný zrak, nýbrž smysly vnitřní. Že je vnitřním smyslem s největší pravděpodobností především představivost (*imaginación*), vyplývá i z faktu, že smysl nazývaný „zrak duše“, který jistě není ničím jiným než právě představivostí, je – jakožto smysl – odlišen od „vnějších“ smyslů (čili zbývá, že je smyslem vnitřním).⁸⁴ Vnitřním smyslem, ovšem nekognitivním, je dále také „sensualita“ (*sensualidad*), tzn. schopnost citových prožitků.⁸⁵

⁷⁹ Francisco Osuna (podobně jako Aurelius Augustinus v *De Trinitate* 10.) hovoří o třech mohutnostech: paměti, rozumu a vůli, *Tercer Abecedario espiritual*, 3,3, str. 185–186.

⁸⁰ Viz např. *Libro de la Vida* 15,1; 10,1.

⁸¹ Viz např. *Libro de la Vida* 17,5–6

⁸² *Libro de la Vida* 14,3.

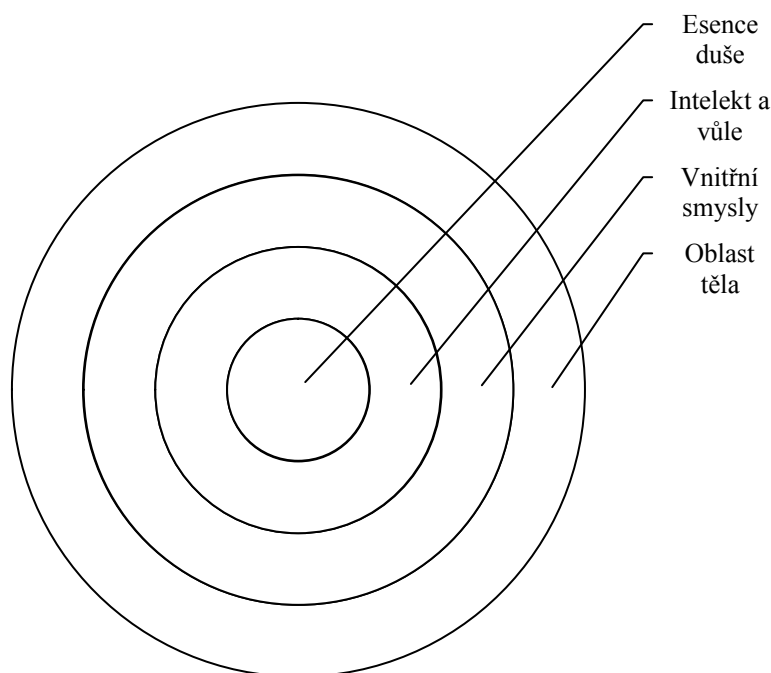
⁸³ Scholastický terminus „vnitřní smysl“ používá Terezie např. v *Libro de la Vida* 28,6, kde hovoří o představivém vidění (*visión imaginaria*), avšak „vnitřní smysl“ – ve významu představivosti – přitom spojuje, možná i směšuje, s rozumem. Obě schopnosti později (*Castillo Interior* 4,1,8) jasně rozliší. Termín „vnitřní smysl“ se objeví také v *Castillo Interior* 6,4,3.

⁸⁴ T. Álvarez míní, že „oči duše“ jsou smysl (heslo „Alma“, in: *Diccionario de Santa Teresa*, str. 35). „Oči duše“ (*ojos del alma*) ovšem znamenají představivost (*imaginación*) – viz *Libro de la Vida* 28,9; srov. *Castillo Interior* 6,5,7. Srov. též *Camino de perfección* 31,2, kde Terezie od „zraku duše“ rozlišuje „zrak těla“ přiřazený zde mezi „vnější smysly“ *sentidos exteriores*.

⁸⁵ Srov. *Castillo Interior* 4,1,5.

Tělo (k němuž patří i vnější smysly) je dle Terezie „vnější člověk“ (*hombre exterior*). Tělo je „animováno“ duší.⁸⁶ Tělo je do Tereziina hradního schématu zahrnuto jakožto zcela vnější (obvodová) hradební zeď.⁸⁷ Tedy nějak patří k hradu. T. Álvarez k tomu podotýká, že každé „pozvednutí duše“ se odráží i v těle.⁸⁸

Pokud je symbol koncentrického hradu Terezií na některém místě textu používán spíše pro strukturu duše než pro itinerář duchovního života, pak nemá smysl hledat sedm oblastí, sedm (typů) komnat. Terezie nikde nenaznačuje, že by samy psychické schopnosti tvořily sedm vrstev. Na základě dosavadních (spíše předběžných) zjištění lze tereziánské schéma koncentrické duše snad nejlépe, resp. nejjednodušeji znázornit diagramem, který se omezuje na jakési minimum, abychom tak respektovali určitou (popravdě řečeno značnou) Tereziinu nesystematičnost a nepokoušeli se o (riskantní) detailní domýšlení, dopracovávání a dokreslování:



⁸⁶ *Camino de perfección* 31,2; *Libro de la Vida* 20,3.

⁸⁷ *Castillo Interior* 1,1,2.

⁸⁸ T. Álvarez, „Viaggio d’un mistico intorno all’anima“, str. 154.

S ohledem na dosud dosažené poznatky se zdá, že příbuznosti Tereziiny vize s (dobovým) tomismem nechybějí: společnými místy je řeč o esenci a mohutnostech (potencích), rozlišování vnitřních schopností na vyšší mohutnosti a smysly, resp. rozlišování smyslů na vnitřní a vnější.

Nechybějí však ani odlišnosti Tereziiny koncepce od dobové učenosti. Svěťice se nespokojuje s hierarchickým uspořádáním mohutností (s intelektivními schopnostmi na vrcholu). V její mystické nauce se nejvyššímu významu netěší intelektivní schopnosti, nýbrž esence duše, jež je originálním (nescholastickým) způsobem pojímána jako střed koncentricky uspořádaného duševna. Esence duše je v tomismu, např. i – jak jsme viděli – u Dominika Báñeze, jednoduše *základní povahou* duše, ze které (na způsob ontologického důsledku) vyplývá, že se duše musí vyznačovat určitými schopnostmi. Naproti tomu u Terezie je esence duše *nejhlubším jádrem* duše, potažmo lidské osoby. (Někteří autoři připodobňovali – a nikoli bezdůvodně – tereziánskou cestu ke středu duše k jungovskému individuálnímu procesu dospívajícímu k „bytosnému já“, *das Selbst*.⁸⁹)

2.5 Esence duše a Bůh

Z uplynulých zkoumání je patrné, že podobně jako Tomáš rozlišuje esenci duše (*essentia animae*) od všech vitálních schopností, které – jak podrobněji vysvětluje Báñez – z této esence „vyvěrají“, i Terezie hovoří o „esenci duše“ (*esencia del alma*). Terezie si tomistický koncept esence upravuje v tom smyslu, že chápe esenci duše jako „střed naší duše“ (*centro de nuestra alma*),⁹⁰ přičemž Bůh je nakonec (v sedmých komnatách) nalézán jako „slunce, jehož velké světlo vyvěrá z nitra duše a míří do schopností (*se envía a las potencias*)“.⁹¹

Terezie je přesvědčena, že v esenci duše je Bůh svou esencí. Když ve svém mystickém itineráři, jak nám jej předkládá v knize *Vnitřní hrad*, přešla od pouhé kontemplativní modlitby

⁸⁹ Ze strany hlubinné psychologie konstatoval „působivé koincidence“ Charles Baudouin, *De l'instinct à l'esprit. Précis de psychologie analytique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé 1970, str. 289. Ze strany spirituální teologie se řečenou podobností zabýval např. Juan Rof Carballo, „La estructura del alma humana según Santa Teresa“, in: *Rivista de Espiritualidad*, vol. 22, Madrid 1963, str. 420–424.

⁹⁰ *Castillo Interior* 5,1,5; 5,1,12.

⁹¹ *Castillo Interior* 7,2,6.

k „modlitbě sjednocení“, hovoří o přebývání Boha v duši, o božské inhabitaci. Terezie tuto skutečnost mystickým způsobem vnímala. Nejmenovaný pastoračně opatrný „polovzdělanec“ světici na její dotazy odpověděl, že Bůh je v duši „pouze milostí“ (*sólo por gracia; no más de por gracia*), což v Terezii způsobilo zmatek a nejistoty. Skutečný vzdělanec (snad Vincent Barrón⁹² nebo Dominik Báñez⁹³) však Terezii k její radosti potvrdil, že její mystická intuice je správná, že Bůh je v duši „esencí“ (tj. samotnou svou jsočností, substanciálně).⁹⁴

Právě popsaná příhoda je jednou z těch, které indikují hlubokou vnitřní souvislost mezi dobrou teologií a autentickou mystickou zkušeností (a potažmo interdisciplinární souvislost dogmatiky se spirituální teologií). Dominikánský učenec mířil za oblast působení a dění, totiž „k bytí“, k metafyzickým základům působení, a proto odhalil tutéž inhabitaci, kterou (nespekulativně) poznávala mystička.

Bůh je sv. Tomášem Akvinským rozpoznán nejen jako předmětný cíl našeho přirozeného bytí a nadpřirozené milosti, nýbrž jako jejich zdroj, pramen, „původ“ (*principium*),⁹⁵ příčina (*causa*). Tomáš promýšlí fakt, že Bůh není jen cílem našeho zaměření; nejprve je třeba uvažovat jej jako vnitřní zdroj našeho přirozeného bytí, potom ovšem také jako vnitřní zdroj (nejen cíl) milosti, která vyvěrá v nás, a zároveň vyvěrá z Boha.

Než začneme hovořit o milosti, povšimneme si, že Tomášovi jeho metafyzika bytí umožnila vidět Boha jakožto stálý pramen bytí ve všem, co jest. Stvořené věci mohou být nebo nebýt, pročez bytí nepatří k jejich esenci. U Boha je tomu jinak. Nejenže bytí patří k jeho esenci, ale bytí je jeho esencí. Jelikož však bytí nemůže limitovat sebe sama (bytí nemůže být zároveň limitací, čili jistým popřením bytí), je Bůh bytí nelimitované, nekonečné. Z Boha jako nekonečného oceánu bytí, z Boha jako „bytí samého“ (*ipsum esse*), je *actus essendi* vléván konečným esencím, které nejsou bytí, ale limitují vlévaný „akt bytí“ svou konečnou kapacitou. „Věci participují v Bohu, nakolik Bůh sděluje sebe sama různými

⁹² Emmanuel Renault, *Teresa d'Avila e l'esperienza mistica*, Milano, Edizioni Paoline 1990, str. 125.

⁹³ Tommaso Alvarez, „Viaggio d'un mistico intorno all'anima“, str. 142.

⁹⁴ *Libro de la Vida* 18,15; *Castillo interior* 5,1,9–10.

⁹⁵ Princip je to, z čeho něco jakkoli pochází; příčina je případem principu, neboť z ní pochází účinek, viz *Summa Theol.* I^a, q. 33, a. 1. co.

způsoby každé z nich...⁹⁶ Je-li však transcendentní Bůh v každé skutečnosti zdrojem jejího bytí, pak je (v jistém smyslu) nejintimněji imanentní a přítomný všemu jsoucímu:

„Jelikož svou esencí je Bůh samo bytí, musí být stvořené bytí účinkem Bohu vlastním, jako zapalování je účinkem, který je vlastní ohni. Tento účinek Bůh působí ve věcech, nejen když začínají být, nýbrž pokud jen jsou zachovávány v bytí, podobně jako světlo je působeno ve vzduchu tak dlouho, jak dlouho jen vzduch zůstává prosvětleným. A tedy pokud má věc bytí, potud je nutné, aby byl Bůh přítomen, a to ve shodě se způsobem, jakým věc bytí má. Avšak bytí je tím, co je čemukoli nejvnitřnější, co je ve všem nejhluběji (...). Proto je nutné, že Bůh je (*inest*) ve všech věcech, a to vnitřně (*intime*).“⁹⁷

Zde Tomáš mluví o intimní „inexistenci“ (*in esse*), která platí pro vše, co jest, tedy nejen pro omilostněnou duši, ale také pro kámen, satana atd. Svobodou nadaná bytost může *dar bytí* zneužít či zhodnotit, promarnit či nalézt jeho smysl, v každém případě však Bůh tím, že dává bytí, dává účast na sobě, sděluje ze sebe něco typicky svého (bytí).

V Tomášově textu jsme si všimli metafory, v níž je Bůh jakožto inexistentující pramenné bytí přirovnán k ohni, který zaněcuje: bytí je „vlastním“ účinkem původního Božího bytí, jako zaněcování je účinkem ohně. (Mimochodem nelze při tom nezpomenout na slova M. Heideggera, že *bytí* je „nejniternějším skrytým žářem lidské existence“.⁹⁸) Zajímavé je, že Tomáš použil tutéž metaforu ohně, také když hovořil o Bohu jako prameni milosti:

„Je tedy nemožné, aby nějaké stvoření působilo milost. A proto je nutné, že pouze Bůh sám zbožšťuje, a to tím, že komunikuje účast v božské přirozenosti, když uděluje

⁹⁶ Leo J. Elders, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical perspective*, Leiden, F. J. Brill 1993, str. 228.

⁹⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 8, a. 1, co.: „Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, (...). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.“

⁹⁸ Martin Heidegger, *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3. O bytí a skutečnosti síly*, přel. I. Chvatík, Praha, Oikoymenh 2001, str. 22

jistou participaci [své] podoby. Je to nutné, jako je nemožné nemožné, aby něco, co není oheň, zapalovalo.“⁹⁹

Máme zde tedy dvojí „zaněcování“, dvě roviny účasti na Božím „ohní“, dvojí participaci: účast v Bohu jakožto zdroji bytí; účast v Bohu jakožto zdroji milosti. Tomáš explicitě předpokládá, že Bůh v nás musí inexistovat nejen jako princip (původ) bytí, nýbrž i jako princip (původ) milosti. Bůh není jen cílem, jehož dosahování je umožněno milostí, tj. „předmětem“ (*obiectum*) milosti, ale je v nás také jakožto původ (*principium*) milosti. Ačkoli ke své existenci nutně potřebujeme, aby v nás Bůh inexistoval jakožto pramen bytí, o jeho inexistenci jakožto pramene milosti to neplatí: princip milosti v nás může být přítomen, nebo nepřítomen. Jeho „přítomnost v nás“ (*praesentia in nobis*) je tajemná: pramen milosti není přítomen tak, že bychom jej smyslově vnímali nebo že bychom tuto jeho přítomnost v konkrétním jednotlivci mohli dokázat deduktivním vědeckým důkazem. (Výrazem *per certitudinem*, „jistě“, Tomáš v následujícím úryvku míní právě deduktivní dokazatelnost.¹⁰⁰)

„Původem (*principium*) milosti i jejím předmětem je sám Bůh, který je nám neznámý kvůli své výsostnosti (...). A tedy jeho přítomnost v nás – anebo nepřítomnost – nemůže být poznána jistě...“¹⁰¹

Milost je pro Tomáše účastí v božské přirozenosti (*participatio divinae naturae*).¹⁰² Účinkem (*effectus*) Ducha je především „gratuitní láska“ (*amor gratuitus*).¹⁰³ „Milost Ducha svatého“ je podle Tomášových slov řekou zaplavující nitro.¹⁰⁴ S tímž obrazem se setkáváme i u sv. Terezie (jak uvidíme níže, v kapitole o afektivitě a mystice). Dle Tomášova mínění z milosti vyvěrají nové schopnosti (*virtutes*), potažmo jejich uskutečnění (*actus*); Tomáš tvrdí,

⁹⁹ *Summa Theol.* I^a-II^ae, q. 112, a. 1, co.: „Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.“

¹⁰⁰ Na témž místě Tomáš zřetelně vysvětluje, co míní „jistým“ poznáním, když říká, že „jistotu máme o konkluzích důkazů“ (*certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis*).

¹⁰¹ *Summa Theol.* I^a-II^ae, q. 112, a. 5, co.: „Principium autem gratiae, et obiectum eius, est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus; secundum illud Iob XXXVI, ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram. Et ideo eius praesentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci non potest...“

¹⁰² *Ibid.*, q. 110, a. 3, co.

¹⁰³ *Super Sent.*, lib. 1, d. 14, q. 1, a. 2, ad 2.

¹⁰⁴ *Super Psalmo* 45, n. 2.

že účinky milosti se v posledku „přetékají“ či „přelévají“ (*redundant*) i na tělo.¹⁰⁵ Tak přítomnost Boha – jakožto původu milosti – prostupuje zevnitř celého člověka. Podobné přelévání či přetékání je silným motivem u Terezie od Ježíše a Jana od Kříže – jak se k tomu níže dostaneme.

Inhabitace související s milostí opravdu není zcela novou substanciální přítomností Boha, jež by byla odlišná od substanciální přítomnosti Boha jakožto dárce bytí. Vždyť zcela nová substanciální přítomnost by znamenala, že zde začala být přítomna zcela jiná substance, tj. nikoli ta, jež byla přítomna již dříve. Boží substance byla ovšem přítomna již dříve, tedy nemůže teprve se substanciální přítomností začít, jako člověk nemůže vstoupit do místnosti, pokud se v ní již nachází. Avšak na druhou stranu platí, že v daru milosti *táž* Boží substanciální přítomnost působí něco nového, nové zobrazení sebe sama, novým způsobem se sděluje a zakládá nový vztah s člověkem. *Táž* přítomnost je proto i novým způsobem poznávána ze strany člověka, člověk se k ní vztahuje novým způsobem. Boží přítomnost *per essentiam* se stává zároveň i přítomností *per gratiam*. Tato nová přítomnost není nová zcela, jde spíše o spásné dynamické rozvinutí té Boží substanciální přítomnosti, která je vždy v nás i v každém stvoření. Nadpřirozený řád navazuje na řád přirozený (tudíž i teologie na filosofii).

Terezii záleželo na poznatku, že Bůh je v nás přítomen nikoli *pouze* milostí, nýbrž *per essentiam*. I mystik rozpoznává esenciální Boží přítomnost, která je nutně ve všem jsoícím, jakkoli tato přítomnost v omilostněné osobě nese zcela nové účinky. Proto bylo pro sv. Terezii tak důležité ono teologické potvrzení faktu, že Bůh je v ní „přítomností, esencí a mocí“, totiž tak jak je v každém tvorů. Vždyť *novým* způsobem se mystičce dávala *táž* „stará“ Boží esence a přítomnost, která je již vždy v člověku i ve všem jsoícím. (Skutečnost, že Boží přítomnost zahrnuje nejen duši, ale i veškeré jsoucno, umožňuje Tereziiny „kosmické“ zkušenosti: Bůh je v její duši jako diamant obsahující celý vesmír;¹⁰⁶ z jejího nitra se trojjediný Bůh sděluje všem tvorům.¹⁰⁷)

„Opravdu: ač Terezie věděla, že je Bůh všudypřítomný, od určitého momentu poznala esenciální nexus svazující tvorstvo se Stvořitelem, a poznala jej nikoli cestou pojmů, na níž by od relativních jsoucen vystupovala k Nutnému bytí, ale tak, že tuto

¹⁰⁵ *Summa Theol.* III^a, q. 79, a. 1, ad 3: „...ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus...“

¹⁰⁶ *Libro de la Vida* 40, 9–10.

¹⁰⁷ *Cuentas de conciencia* 15,4.

pravdu zakoušela v sobě samé, ve své duši: zde objevila princip, že Bůh je přítomen svou nesmírností.¹⁰⁸

Definitivně nalezené těžiště života v „centru“ pak znamená pokoj, který již nemůže být ohrožen žádnými boji a trápeními v okolních sférách, totiž v „mohutnostech, smyslech a emočních hnutích“ (*las potencias y sentidos y pasiones*).¹⁰⁹

¹⁰⁸ R. Rinaldo, *La dottrina dell'anima secondo S. Teresa d'Avila*, str. 43.

¹⁰⁹ *Castillo Interior* 7,2,10.

3. Tomistická teorie psychických schopností

3.1 Představivost a paměť dle Tomáše

V minulé kapitole byly naznačeny terminologické souvislosti Tereziiných představ o duševních mohutnostech s tomistickou teorií. Než se dostaneme k otázce, do jaké míry tyto souvislosti mohou osvětlit Tereziinu spirituální nauku, zkoumejme, jaký přesně význam mají tomistické termíny pro psychické schopnosti. Necháme stranou Tomášovu (překvapivě komplikovanou) teorii patera vnějších smyslů a jejich činností, neboť vnější smysly v Tereziině nauce nehrají příliš významnou roli. Z vnitřních smyslů se budeme (vzhledem k našim terezianistickým účelům) věnovat pouze představivosti, paměti a emotivitě. Představivost odlišíme od rozumu (tato distinkce se Terezii zdála – z dobrých důvodů – velmi zajímavá) a přiblížíme tomistickou nauku o funkcích rozumu (což bude mít nemalý význam pro tázání se po úloze intelektu v kontemplativním životě). Podrobně pak bude třeba pojednat o „senzualitě“ neboli emotivitě.

Pokud jde o představivost (a paměť), postačí nám nyní sledovat základní myšlenkové linie Tomášovy. Je pravda, že Tomáš neměl v tomismu poslední slovo. Právě Tereziin přítel Báñez přispěl snad nejvýraznějším způsobem k rozvoji tomistické psychologie svou originální teorií činného rozumu a jeho vztahu k představivosti. Avšak pokud jde o nauku o samotných vnitřních smyslech, mezi něž patří představivost, platí o Báñezovi, že „věrně a přesně sleduje myšlení Tomáše Akvinského“.¹¹⁰

Tomáš hovoří o vnitřních smyslech (*sensus interiores, vires interiores sensitivas*) ve čtvrtém artikulu 78. kvestie prvního dílu své *Teologické sumy*. Tento artikul budeme nyní sledovat. Tomáš upozorňuje, že živočich usiluje nejen o věci, které právě vnímá pomocí vnějšího smyslu, ale někdy také hledá věci, které jsou aktuálně nepřítomné. Je tudíž schopen znát smyslovou podobu něčeho, co sice snad dříve vnímal, co však aktuálně vnějším smyslem vůbec nevnímá. Jakou kognitivní schopností zná nepřítomnou věc? Jelikož nejde o vjem

¹¹⁰ José A. García Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. – Pamplona 1998, str. 122.

působený zvnějšku, ale o vnitřní reprezentaci, příslušná schopnost je smyslem *vnitřním*. Tímto vnitřním smyslem je představivost (*phantasia, imaginatio*).¹¹¹

Jak je vidět, nejedná se především o schopnost fantazírování, nýbrž o schopnost vnitřně uchovávat a vybavovat si to, co bylo vnímáno.¹¹² Představivost Tomáš popisuje jako „jakousi pokladnici forem, které byly přijaty [vnějšími] smysly“.¹¹³

Avšak nejedná se ani o pouhou registraci počitků. Ve srovnání s holým počítkem vnějšího smyslu je výsledná představa „obohacená“ a „obsažnější“.¹¹⁴ Představivost dotváří počítky, doplňuje smyslovou látku, a to nikoli libovolně, ale na základě nesčetných dřívějších zkušeností. Tento vliv představivosti na vnímání nám pomáhá vnímat komplexní věci, nejenom barvy, zvuky apod.

To, co aktivitou představivosti vzniká, co je v ní uchováváno a může být znovu vyvoláno, je představa (*phantasma*). Představu je třeba pečlivě odlišovat od smyslové podoby, která je prostředkem vnímání uskutečňovaného vnějším smyslem. V případě vnějších smyslů se jedná o smyslovou podobu „vtištěnou“ (*species sensibilis impressa*). Vnější smysl totiž při vzniku této *species* funguje jako pasivní receptor (jakkoli přitom platí, že recipovaná podoba reálné věci je přijata ve shodě s povahou recipujícího, čili získává intencionální způsob existence). Naproti tomu představivost není pasivním receptorem, nýbrž aktivně produkuje a konstituuje představu, která se proto nazývá smyslovou podobou „vyjádřenou“ (*species sensibilis expressa*).

Výchozí aktivní produkci představy je však třeba odlišit od následně možného „fantazírování“, při kterém si představivost ze získaných představ dále sestavuje představy něčeho, co nebylo nikdy vnímáno (např. představy zlata a hory lze zkombinovat do představy zlaté hory). Termín *phantasma* Tomáš používá zpravidla pro primární produkt představivosti, jehož úkolem je zobrazovat skutečnost. Fantastické kombinování těchto představ je až sekundární možností.

¹¹¹ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 4, co.

¹¹² *De Anima* III. 3, 428b10–13.

¹¹³ *Summa Theol.* I^a, q. 78, a. 4, co.: „...est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.“

¹¹⁴ Dorothea Frede, „Aquinas on Phantasia“, in: D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill 2001, str. 165.

Primární úlohou představivosti je funkce „reproduktivní“, sekundární funkci pak funkce „kreativní“.¹¹⁵ Díky reproduktivní roli představivosti můžeme mít adekvátní představy o skutečnosti, jde o esenciální součást naší celkové schopnosti pravdivého poznání. Reproductivní úloha má zásadní gnozeologický význam. Avšak ani kreativní role představivosti není bez zásadního významu pro realizaci našeho lidství, neomezuje se jen na fantazijní hříčky, vždyť kreativní fantazií byli ke své práci disponováni „všichni velcí průkopníci, vynálezci, dramatici, malíři, básníci, vědci a filosofové“.¹¹⁶ Disciplinovaná součinnost kreativní představivosti s rozumem, emotivitou a vůlí znamená nepochybně velkou sílu člověka.

S představivostí souvisí (smyslová) paměť. Nakořik je paměť schopností uchovávat podobu věci, neliší se od představivosti (jež je „pokladnicí“ podob poznanych pomocí vnějších smyslů). Smyslová podoba je představivostí jednak „vyjádřena“, a jednak uchovávána, aniž by se jednalo o dva odlišné předměty poznání. Potud se tedy nejedná ani o dvě odlišné kognitivní schopnosti. Avšak jsme krom toho schopni vybavovat si představy *jakožto* reprezentace něčeho vnímaného *v minulosti*. Představa tak získává odlišný ráz, je v ní poznáván navíc „ráz minulého“ (*ratio praeteriti*). Tím je konstituován nový předmět poznání, a tedy hovoříme o zvláštní schopnosti, o smyslové paměti či „paměťové schopnosti“ (*vis memorativa*).

Člověk je ovšem navíc schopen vyvolávat vzpomínky rozumovou činností. Disponuje nejen samotnou smyslovou pamětí, ale smyslovou pamětí spolupracující s rozumem, a v tomto smyslu pak nazýváme smyslovou paměť „reminiscencí“ (*reminiscentia*). Reminiscence je ovšem stále pamětí smyslovou, jakkoli se jedná o smyslovou schopnost koncipovanou, nakořik spolupracuje s rozumem. Od jakékoli smyslové paměti je třeba odlišit paměť intelektivní, která je ovšem zcela *totožná* s rozumem jakožto čistě duchovou schopností.¹¹⁷

¹¹⁵ Tyto termíny používá R. E. Brennan, *Thomistic Psychology*, str. 127n.

¹¹⁶ *Ibid.*, str. 128–129.

¹¹⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 7.

3.2 Představivost a intelekt

Odlišnost představivosti a rozumu spočívá v tom, že rozum myslí v *pojmech*, kdežto představivostí si reprezentujeme *představy*. Abychom tedy rozlišili představivost a rozum, musíme rozlišit představy od pojmů rozumu. John Haldane nedávno nově vyzdvihl myšlenku, jež byla naznačena Tomášem Akvinským: intelektivní poznání se liší od smyslového poznání (včetně představivosti) tím, že se týká obecnin, kdežto smyslové poznání je omezeno na jednotliviny.¹¹⁸ Pokusme se nyní tuto myšlenku prozkoumat.

Nejprve odlišme pojem od slova. Uvedeme-li si tři termíny, „stůl“, „table“ a „Tisch“, pak zde máme tři (různá) slova, avšak pouze jeden pojem. Máme-li v takovém případě tři *netotožná* slova, avšak *jeden a týž* pojem, plyne z toho, že pojem není slovem, není totožný se slovem. Pojem je významem (signifikátem), čili smyslem slova (výrazu). („Význam“, „mysl“ a „signifikát“ zde používáme jako synonyma.) Dle Tomáše „slova signifikují pojmy“, ¹¹⁹ pojmy jsou signifikáty slovních výrazů.

Nyní si ukážeme, že obecný pojem není představou. Vizuální, zvuková či jiná představa je dílem vnitřní smyslové schopnosti, jmenovitě představivosti. „Představa není obecná a abstraktní, ale individuální a konkrétní...“¹²⁰ Od pojmu se liší tím, že reprezentuje jednotlivé, zatímco pojem obecné. Představa může být více či méně neurčitá, nikoli však obecná. I vágní představa reprezentuje jednotlivinu, byť neurčitě či nekompletně. Představivostí si v mysli reprezentujeme vždy jen jednotlivé předměty, ať už se objevují v konturách mlhavějších nebo zřetelnějších.

Vezměme si např. obecné pojmy „živočich“, „barva“ a „umělecké dílo“. Pod *pojem* „živočich“ spadá ústřice i zebra,¹²¹ avšak vizuální *představu* živočicha, který by mohl být stejně dobře ústřicí jako zebrou, si těžko vykreslíme. Pod *pojem* „barva“ snadno zahrneme

¹¹⁸ John Haldane, „The Metaphysics of Intellect(ion),“ in: *Proceedings of American Philosophical Association*, Vol. 81, 2006, str. 51.

¹¹⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 5, s. c.: „...voces significant conceptiones intellectus...“ Rovněž současná sémantika rozlišuje signifikát, což je smysl slova, od *denotátu*, což je konkrétní jednotlivina, kterou slovem označujeme. Teprve díky tomu, že chápeme obecný signifikát slova (pojem), můžeme slovo používat k označování (denotaci) jednotlivin.

¹²⁰ Lukáš Novák: „Pojem“, in: Lukáš Novák, Petr Dvořák, *Úvod do logiky aristotelské tradice*, Teologická fakulta Jihočeské university v Českých Budějovicích 2007, str. 40.

¹²¹ Za předpokladu, že je ústřice nadána nějakým smyslovým vnímáním (např. cítí bolest, je-li bodána).

červeň i zeleň, avšak *představu*, která by byla tak vágní, aby reprezentovala červeň i zeleň, si neutvoříme. Pod *pojmem* „umělecké dílo“ jsou zahrnuty symfonie i socha, které se ovšem nesejdou v žádném, byť sebeneurčitější *představě*. Je pravda, že s obecným pojmem míváme spojení nějakou zástupnou vizuální představou. S pojmem „umělecké dílo“ si např. mohu (obvykle) spojovat představu sochy. Tato představa však postrádá obecnost daného pojmu, který zahrnuje i symfonii, román atd.

Z odlišnosti pojmu a představy lze usoudit na rozdílnost mezi rozumem a představivostí. Rozum i představivost jsou kognitivní schopnosti. Představivost se však od rozumu liší právě tím, že – jakožto smyslová schopnost – není s to poznávat obecné, nýbrž jen jednotlivé. Rozum poznává obecné, žádná smyslová schopnost, ani představivost, však není s to poznat obecné.¹²² To je principiální rozdíl mezi kognitivní schopností intelektivní (rozumem) na jedné straně, a kognitivními schopnostmi senzitivními na straně druhé. Dominik Báñez v tomto smyslu říká, že představa (*phantasma*) reprezentuje jednotliviny (*singularia*).¹²³ Jelikož zvířata nemají intelekt, poznávají vždy jen „věc individuální a jednotlivou“ (*rem individualem et singularem*).¹²⁴

Tomáš Akvinský míní, že (pokud je duše v těle) činnost rozumu není možná bez představ.¹²⁵ To neznamená pouze požadavek představy jako východiska jednorázového abstraktivního úkonu, nýbrž Tomášovu tezi je třeba chápat tak, že pojem zůstává vždy vázán na představu.¹²⁶ Jelikož však představivost pracuje tělesným orgánem,¹²⁷ může narušení tohoto orgánu (mozku) bránit rozumovému poznání.¹²⁸

¹²² *Summa Theol.* I^a, q. 86, a. 1, ad 4: „Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.“ Viz též *Summa Theol.* I^a, q. 12, a. 4, co.; q. 85, a. 1, co.

¹²³ Dominicus Banes: *Scholastica Commentaria*, q. 79, a. 3, col. 587. Viz k tomu J. A. G. Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, str. 113.

¹²⁴ Dominicus Banes: *Scholastica Commentaria*, q. 77, a. 5, col. 414.

¹²⁵ *Super II. Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, ad 6: „...intellectus in statu viae non potest intelligere sine phantasmate...“

¹²⁶ Dorothea Frede, „Aquinas on Phantasia“, str. 168.

¹²⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 7, co.: „Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam.“

¹²⁸ *De veritate*, q. 10, a. 6, co.: „[...] mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio.“

Dorothea Frede Tomášovo tvrzení o nezbytnosti doprovodných představ interpretuje jako omezeně platné, a to ze dvou důvodů. Jednak lze váhat, zda nám introspekce (vnitřní zkušenost) potvrzuje, že je představami provázen *každý* úkon myšlení, a jednak prý v některých případech formování představy ani není proveditelné (např. v případě vysoce abstraktních filosofických pojmů).¹²⁹ Žádná restrikce Tomášovy teze se nám však nebude zdát potřebnou, pokud si uvědomíme jednak to, že jako doprovodné vizuální představy často stačí i představy zástupné a velmi vágní, a jednak ten významný fakt, že jsou pojmy doprovázeny především představami zvukovými, přesněji řečeno slovními. Frede na citovaném místě hovoří o představách jen jako o „obrazech“ (*images*), aniž by brala v úvahu zvukové, resp. sluchové představy, např. představy verbálních výrazů. Antony Kenny naproti tomu konstatoval, že Tomášův termín „*phantasma*“ zahrnuje rovněž *představy slov*, že v naší představivosti probíhá zřetězování slovních představ do vět.¹³⁰

Naše myšlení někdy bývá provázeno jakousi vnitřní řečí. Naše diskurzivní myšlení je vždy provázeno – někdy i takřka vedeno – sdružováním představ, např. asociacemi slov a vět. Při tvorbě slovních a větných útvarů je představivost vždy při díle, neboť slovní výraz v naší mysli je zvukovou představou (jakkoli se s ní pojí rozumový pojem). Představivost a emotivita mají vždy vliv na naše myšlení, někdy mohou hrát dominantní roli. Představivost a emotivita se někdy prosazují do vůdčí pozice, což se navenek projevuje např. při nepromyšleném či nekontrolovaném mluvení, ještě více při mluvení ze spánku či při verbálních halucinacích. Jindy však je naopak vůdčím faktorem pojmové myšlení, např. když hledáme slovní výraz či formulaci, kterou bychom vyjádřili to, co máme v rozumu.

Na základě výše načrtnutého rozlišení mezi rozumem a smysly aktualizovali David Oderberg a John Haldane tomistický argument pro nehmotnost intelektu: obecniny nejsou časoprostorové předměty, tedy nemohou mít tělesné realizace či umístění.¹³¹ Liší-li se rozum

¹²⁹ D. Frede, „Aquinas on Phantasia“, str. 178–179.

¹³⁰ „Vizuální obraz, vyvolaný, když máme zavřené oči, slova, která říkáme sami k sobě *sotto voce* v představivosti – to jsou příklady toho, co Tomáš rozumí ‚představami‘.“ Antony Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, z angl. originálu *Aquinas on Mind* přeložil K. Šprunk, Praha, Krystal 1997, str. 84. „Když myslíme tak, že mluvíme sami k sobě, pak mluvíme-li k sobě o *x*, nejobvyklejší představou, která bude nositelem našeho myšlení, nebude představa (např. vizuální) onoho *x*, ale představa (nejspíše sluchová) slova pro *x*.“ *Ibid.*, str. 89.

¹³¹ David Oderberg, *Real Essentialism*, New York and London, Routledge 2007, str. 252; John Haldane, „The Metaphysics of Intellect(ion),“ in: *Proceedings of American Philosophical Association*, Vol. 81, 2006, str. 48–55.

od smyslových schopností tím, že poznává obecniny a nejsou-li obecniny detekovatelné hmotným nástrojem, pak se intelekt liší od smyslů, včetně představivosti i tím, že smysly se uplatňují hmotným orgánem, kdežto intelekt nikoli. Tomáš skutečně rozlišuje smyslové schopnosti od intelektu i tím, že se uplatňují tělesným orgánem.¹³² Intelekt potřebuje tělesný orgán (mozek) nikoli jako svůj vlastní nástroj, ale jako orgán představivosti, jejíž součinnost je pro myšlení nezbytná.¹³³

3.3 Trpný intelekt, činný intelekt a ratio

Ačkoli posledně uvedený argument svědčí pro nehmotnost, duchovost rozumu, přesto je v nějakém smyslu nepochybně pravdou, že kontemplace, přinejmenším na mystické rovině, není rozumovou činností v běžném smyslu slova. Bylo by však pravdivé, kdybychom řekli, že kontemplace vůbec a v žádném smyslu neobnáší intelektivní poznání? Abychom se (později) mohli pokusit tuto otázku s pomocí Tereziiných textů zodpovědět, bude užitečné rozlišit nyní tři různé úrovně či funkce intelektu. Trpný intelekt je naší schopností přijímat a „mít“ poznání, činný intelekt je schopnost abstrahovat si obecné pojmy z jednotlivých smyslových podob, *ratio* je schopnost spojovat pojmy do soudů (tvrzení či popírání) a soudy do úsudků (pokud z nějakých soudů odvozujeme jiný soud jako závěr úsudku).

Uvažme spolu s Aristotelem, že rozum je nejprve „tabulkou, na které není aktuálně nic napsáno“.¹³⁴ Lidský jedinec nevzniká s vrozenými pojmy v mysli (rodíme se s pouhou způsobilostí k utváření pojmů). Rozum původně tvoří čistou *potencialitu* ke kognitivním aktům. Tomáš v návaznosti na Aristotela vysvětluje:

„Lidský intelekt (...) je v potenci vzhledem k inteligibilním věcem, a na počátku je jako prázdná tabule, na které není nic napsáno, jak praví Filozof ve III. knize *O duši*. A to

¹³² *Sentencia De anima*, lib. 2, lec. 24, n. 5.

¹³³ Narušení mozku má negativní důsledky pro rozumové poznání, neboť mozek je orgánem představivosti, jejíž spolupráci rozum potřebuje. Srov. *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 7. co.; *Quaestiones disputatae de anima*, a. 8, co.

¹³⁴ *De Anima* III, 4, 430a1.

je zjevně zřejmé z toho, že na začátku jsme rozumově poznávajícími toliko v potenci, později se však stáváme rozumově poznávajícími v aktu.¹³⁵

Tomáš v tomto úryvku popsal rozum, nakolik je něčím „trpným“, tzn. *schopným cosi do sebe přijímat*. Že je rozum z určitého hlediska čímsi trpným, je zjevné. Vždyť poznáváme-li něco nového, rozum podstupuje změnu a *cosi do sebe recipuje* (přijímá). Tomáš proto v citovaném artikulu hovoří – v návaznosti na Aristotela – o „trpném rozumu“ (*intellectus possibilis*).

Přejdeme k otázce, odkud a jak do trpného rozumu vstupují poznatelné předměty. Je-li rozum schopností receptivní, odkud se bere to, co rozum recipuje? Uvažujme takto: pro své smysly nacházíme smyslově vnímané předměty, tzv. *sensibilia*, všude kolem sebe. Objekty v prostorovém, fyzikálním světě nejsou obecninami, nýbrž jednotlivinami, proto jsou v zásadě smyslově vnímatelné. Smysly, včetně představivosti, tak nacházejí hojnou „potravu“. Kde ji však bere rozum? Jak nachází obecné povahy věcí, obecniny, které ve světě kolem nejsou? Jak a odkud rozum získává inteligibilní předměty čili *intelligibilia*?

Tomáš zhruba zná Platónovu teorii idejí.¹³⁶ Avšak (spolu s Aristotelem) odmítá připustit, že by obecniny existovaly jako svébytné, ontologicky samostatné „subsistující“ objekty (necháváme zde stranou historickou, otázku, zda si Platón představoval ideje přesně takto). Proto se Tomáš musí poohlédnout po jiném řešení. Obecniny si rozum abstrahuje z představ. Činný intelekt je schopností, která ze smyslových představ vyabstrahuje obecný pojem. Dělá to tak, že nechává stranou individuální zvláštnosti a „odtáhne“ (*abstrahit*) od nich jen to, co je (z určitého hlediska) podstatné, totiž zobecněnou „povahu“ (*natura*), jejíž podoba je pak přijata v trpném intelektu – a tak definitivně poznávána.

„Abstrahovat obecné od jednotlivého, nebo inteligibilní podobu od představ, znamená uvažovat druhovou povahu bez toho, že by byly uvažovány individuující principy, které jsou zpřítomněny v představě.“¹³⁷ „Činný intelekt totiž abstrahuje

¹³⁵ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 2: „Intellectus autem humanus (...) est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficitur intelligentes in actu.“

¹³⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 84, a. 4.

¹³⁷ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 1, ad 1: „Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.“

inteligibilní podoby z představ, nakolik můžeme silou činného intelektu přijímat v našem myšlení druhové povahy bez individuálních okolností; podobami těchto povah je vnitřně formován trpný intelekt.¹³⁸

Mezi Tomášovými pokračovateli je to Dominik Báñez, kdo nauku o spolupráci činného rozumu s představivostí rozvinul nejvýznamnějším a historicky nevlivnějším způsobem. Pro naše účely není potřebné zde Báñezovu psychologickou nauku blíže vysvětlovat, jak jsme to učinili jinde.¹³⁹ Lze jistě pokládat za pravděpodobné, že si Terezie osvojila nějaké bazální pojmy tomistické psychologie také díky svým horlivým konzultacím s Báñezem, nicméně zvláštnosti Báñezovy originální a sofistikované teorie neměly na Terezii z Ávily žádný patrný vliv (jedná se o subtilní otázky, které přesahovaly její obzory). Pokud jde o Báñezova psychologická stanoviska, zmíníme zde pouze, že poznávajícím rozumem je – dle Báneze – trpný rozum, nikoli činný. Činný intelekt se nazývá „intelektem“ nikoli jako schopnost, která rozumově poznává, nýbrž jako schopnost, kterou se uskutečňuje rozumové poznání. Činný rozum je rozumem jakožto původce (*principium*) rozumového poznání, neboť to, že trpný rozum poznává, bývá výsledkem (abstraktivní) aktivity činného rozumu.¹⁴⁰

Tomáš slovo *intellectus* odvozuje od sousloví *intus legere*, „číst uvnitř“.¹⁴¹ Intelekt je schopností „včítat se“ do povah věcí, nahlížet podstaty. Představivostí můžeme uchopit např. první tóny Beethovenovy 5. symfonie nebo Michelangelovu Pietu, nikoli však pojem uměleckého díla zahrnující stejně dobře obě tyto skutečnosti. Obecný pojem si na základě jednotlivých smyslových zážitků utváříme intelektem, což předpokládá, že intelekt nahlíží to, co je z nějakého hlediska podstatné, nahlíží podstaty (např. obecnou podstatu umění).

Dosud jsme hovořili pouze o poznání abstrahovaných obecnin. To je způsob intelektivního poznání, který je člověku přirozený. Avšak tím není vyloučeno, že by trpný intelekt nemohl přijímat i jiné poznání, které by nebylo abstraktivní, tedy by se neuskutečňovalo pomocí činného intelektu. Např. poznání, které Bůh vlévá duším ve věčném

¹³⁸ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 1, ad 4: „Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.“

¹³⁹ David Peroutka, „Imagination, Intellect and Premotion. A Psychological Theory of Domingo Báñez“, in: *Studia Neoristotelica* 7 (2010), č. 2, str. 107–115.

¹⁴⁰ D. Bañes, *Scholastica Commentaria*, q. 79, a. 3, col. 589–590.

¹⁴¹ *Summa Theol.* II^a-II^{ae}, q. 8, a. 1, co.

životě, není abstrahováno z představ,¹⁴² tedy se týká výlučně intelektu trpného. Pokud jde o poznání Boha, navíc platí, že Bůh není (ve věčném životě) poznáván skrze žádnou podobu (*species*), tedy ani prostřednictvím pojmu. Tomáš říká, že díky „světlu slávy“ (*lumen gloriae*) je intelektu – bez prostřednictví pojmů – přítomna sama Boží podstata (*essentia*), jedná se o poznání *per essentiam*.¹⁴³ Jelikož se toto poznání netýká obecnin, lze říci, že ačkoli se intelekt od v tomismu běžně odlišuje jakožto schopnost poznávat obecné, základnější odlišnost spočívá v tom, že intelekt – narozdíl od představivosti – je prostě schopností poznávat podstaty, „esence“, ať už v obecninách, nebo jinak. (Poznání obecnin pouze jedním ze způsobů, jak nahlížet podstaty.)

Od činného i trpného intelektu je dále třeba odlišit rozum ve smyslu *ratio*. Kromě prostého pojmového poznání, o níž byla výše řeč, je lidský rozum schopen i „kombinovaných“ úkonů, jakým je usuzování, takže lze rozlišit dosti rozdílné funkce rozumu. Tomáš se snaží zřetelně terminologicky zachytit dva základní aspekty rozumové schopnosti a významově stabilizovat dva termíny, kterými lze rozum označovat.

- Rozum nahlížející podstaty věcí se nazývá „intelektem“ ve vlastním (úzkém) smyslu slova. Schopnost, kterou tvoříme i nahlížíme pojmy, resp. kterou nahlížíme podstaty, je tedy *intellectus* (činný a trpný). Intelekt jsme popsali jako schopnost nahlížet podstaty (esence).
- Naproti tomu lidský rozum, nakolik je schopen usuzování, se nazývá *ratio*. Slovo *ratio* je odvozeno od slovesa *reor*, počítat. Jde o rozum „kalkulující“, přesněji řečeno diskursivní. Odvozování závěrů z předpokladů je procesem, který uskutečňuje naše *ratio*.

Intelligere (poznávat intelektem) znamená „prostým způsobem nahlédnout inteligibilní pravdu“; kdežto *ratiocinari* (usuzovat) znamená rozumem „postupovat od jedné poznané věci

¹⁴² *Summa Theol.* I^a, q. 89, a. 1; a. 2.

¹⁴³ *Summa Theol.* I^a, q. 12.

k jiné“.¹⁴⁴ *Intellectus* a *ratio* však nejsou dvěma rozdílnými schopnostmi, nýbrž oba termíny se rozlišují na základě dvou různých funkcí *jedné a téže* schopnosti (rozumu).¹⁴⁵

Jelikož Bůh nepoznává tak, že by usuzoval, ale nahlíží pravdu přímo,¹⁴⁶ Tomáš pro Boží rozum nikdy nepoužívá termín *ratio*, nýbrž jen *intellectus*.

Avšak zpět k rozumu člověka. Poznání pojmů náleží do dominia intelektu. Usuzování je naproti tomu aktivitou, kterou má za úkol rozum ve smyslu *ratio*. Kam však se soudy (či – přesněji řečeno – s propozicemi)? Nakolik se při myšlení soudu (tvrzení či popírání) může jednat o prosté nahlédnutí pravdy (jako např. když přímo nahlížíme pravdivost výroku „vše má svůj důvod“), je při díle *intellectus*. Avšak díváme-li se na soud z toho hlediska, že se jedná o jakési kombinování („skládání“ či „rozdělování“) dvou či více pojmů, zdá se, že zde působí naše *ratio*. Myslíme-li soud, mohou se uplatňovat obě stránky rozumu: nazíravá (*intellectus*) i diskursivní (*ratio*).

Rzlišení mezi *intellectus* a *ratio* je důležité: uvidíme, že Terezie od Ježíše odmítá prisuzovat kontemplaci diskursivnímu rozumu, který by scholastik nazval *ratio*. To však ještě neznamená, že se při kontemplaci nijak neuplatňuje ani (trpný) intelekt...

3.4 Emotivita

Lidské apetitivní schopnosti, které nás nyní budou zajímat, lze – velmi zhruba – rozdělit na dva typy, kterými jsou schopnost citů a schopnost, kterou je vůle. Nejprve si všimněme, jak se schopnost k apetitivnímu aktu odlišuje od schopnosti ke kognitivnímu aktu. Kognitivním aktem předmět poznáváme. Poznání obnáší intencionální reprezentaci předmětu. Avšak na základě poznání často dochází také k vnějšímu pohybu k předmětu (či od předmětu). Samo poznání není tímto hnutím, spíše je jeho důvodem. Vnější hnutí lze konstatovat, když např. kočka nejen vnímá (smyslově poznává) myš, ale běží k myši; když psa nejen vnímá, ale utíká před ním. Kromě poznání a vnějšího pohybu je zde však ještě cosi třetího, jakoby uprostřed mezi oběma těmito akty. Z vlastní zkušenosti víme, že *vnější* hnutí

¹⁴⁴ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 8, co.: „Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud...“

¹⁴⁵ *Summa Theol.* I^a, q. 79, a. 8.

¹⁴⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 85, a. 5, co.

bývá důsledkem jakéhosi hnutí *vnitřního*,¹⁴⁷ např. touhy, chtění či obavy. Vztahujeme (navenek) ruku k jablku nejen proto, že jsme jablko poznali, ale poněvadž navíc (uvnitř) pocítíme touhu se do něj zakousnout, jablko chceme. Odtahujeme ruku od hada, neboť pocítíme obavu. Touha, chtění a obava se jistě zakládají na nějakém poznání, avšak samy nejsou poznáním, nýbrž určitým *vnitřním (psychickým) hnutím*, které může – avšak nemusí – vést k hnutí vnějšímu (tělesnému). Vnitřní psychické hnutí nazýváme *apetitivním aktem*. Schopnost k apetitivnímu aktu se nazývá *apetitivní schopnost*.

„Žádostivostí“ (*appetitus*) Tomáš míní v nejširším smyslu prostě inklinaci. *Psychická apetitivní schopnost* je vyšším případem „žádostivosti“. Od pouhé naturální inklinace (kterou vykazují i rostliny a neživé věci) se liší tím, že směřuje k něčemu, *nakolik to bylo poznáno*.¹⁴⁸

Jestliže se psychická apetitivní schopnost liší od jiných inklinací tím, že se vztahuje k *poznanému* předmětu, pak dva hlavní typy psychické apetitivní schopnosti se od sebe vzájemně odlišují podle toho, *jakým typem poznání* je uchopen předmět, ke kterému se vztahuje hnutí apetitivní schopnosti. Poznání dělíme na smyslové, které zahrnuje např. vidění, představy atd., a poznání rozumové. Z odlišnosti kognitivních aktů Tomáš odvozuje odlišnost příslušných aktů apetitivních:

- Apetitivní akt týkající se předmětu poznávaného smyslově je apetitivním aktem smyslovým. Schopnost ke smyslovým apetitivním aktům můžeme nazvat moderním termínem „emotivita“. Vnitřní smyslové apetitivní akty nazývá Tomáš *passiones*, dosl. „vášně“, my však budeme používat soudobý termín „emoce“. (Adekvátnost této terminologie bude ještě níže diskutována.) Pro smyslové apetitivní schopnosti – čili pro emotivitu – používá Tomáš názvu „senzualita“ (*sensualitas*).¹⁴⁹
- Apetitivní akt týkající se předmětu poznávaného rozumově je apetitivním aktem rozumovým. Schopnost k rozumovým apetitivním aktům nazveme spolu

¹⁴⁷ D. F. Cates vysvětluje emoce, vnitřní hnutí, právě srovnáním s hnutími vnějšími. Diana Fritz Cates, *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, Washington, Georgetown University Press 2009, str. 68.

¹⁴⁸ I^a, q. 80, a. 1, co.

¹⁴⁹ *Summa Theol.* I^a, q. 81, a. 1, co.

s Tomášem Akvinským „vůle“ (*voluntas*). Vnitřní rozumové apetitivní akty jsou „volní akty“.

„Odpovídám, že je třeba říci, že intelektivní apetitivní schopnost se liší od smyslové [apetitivní] schopnosti. Apetitivní schopnost (...) je ze své přirozenosti taková, že je hýbána něčím poznaným (...). Protože však to, co je poznáno intelektem, je jiného rodu než to, co je poznáno smyslem, vyplývá z toho, že intelektivní apetitivní schopnost se liší od smyslové.“¹⁵⁰

Zavedli jsme si pojem apetitivních schopností a rozlišili jsme dva základní typy těchto schopností. Můžeme si nyní zřehlednit oblast schopností duše následující tabulkou:

Kognitivní schopnost spirituální: <i>intelekt</i>	Apetitivní schopnost spirituální: <i>vůle</i>
Kognitivní schopnosti smyslové: <i>smysly</i>	Apetitivní schopnosti smyslové: <i>emotivita</i>

Nahoře v tabulce se nacházejí netělesné, duchové schopnosti; dole jsou schopnosti smyslové, které fungují pomocí tělesného orgánu. Vlevo v tabulce jsou schopnosti kognitivní, vpravo apetitivní. Jak na úrovni smyslové, tak i na rovině spirituální platí, že akty apetitivních schopností se týkají toho, co je poznáváno příslušnou kognitivní schopností.

Kognitivní smysly dělíme na vnější (zrak, hmat...) a vnitřní (představivost, instinkt...). Jak smysly vnější, tak i vnitřní předkládají senzualitě (emotivitě) předměty, kterých se týkají emotivní akty (věc vidíme, uchopujeme představivostí, instinktivně hodnotíme, a zároveň v nás takto poznávaná věc vzbuzuje nějakou emotivní odezvu).

Vraťme se nyní k rozlišení mezi kognitivními a apetitivními akty. Pokud jde o rozum a vůli, není pro nás příliš obtížné odlišit chtění jakožto akt vůle od pouhého poznání. Poznávat věc přeci není totéž, co chtít ji či nechtít. V oblasti vnitřních smyslů nám však zřetelný rozdíl mezi kognitivními a apetitivními akty dnes schází s očí. V moderních dobách se stalo běžným hovořit o citu, čili o emoci, jako o kognitivním aktu. Říkáme např. „cítím, že je tomu tak“,

¹⁵⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 80, a. 2, co. Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva (...) nata est moveri ab apprehenso (...). Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

„vycítil jsem jeho nesouhlas“ – apod. Tomu odpovídá způsob, jakým se tématu emocí zhostili někteří soudobí teoretikové. Např. Martha Nussbaum ve své práci o emotivitě tvrdí, že citění (*feeling*) je kognitivním aktem.¹⁵¹

Shawn Floyd míní, že Tomášův termín *passio* se od soudobého pojmu emoce liší, a to tím, že termín *passio* nijak neoznačuje samo poznání, kdežto termín „emoce“ prý ano.¹⁵² Lze k tomu říci, že je přinejmenším sporné, zda pojem emoce znamená kognitivní akt. Diana Fritz Cates ve své nedávné rozsáhlé monografii o Tomášově teorii emocí každopádně pokládá za užitečné upřesnit náš termín „emoce“ tak, že emoce – v návaznosti na Tomáše – rozlišíme od kognitivních aktů, aby tak termín „emoce“ odpovídal Tomášovu pojmu *passio*. Zabrání se tím záměně emotivity s vnitřními kognitivními smysly.

Není pravda, že bychom tímto odlišením emocí od kognitivních aktů odtrhli oblast emocí od kognitivní sféry. V Tomášově pojetí jsou totiž apetitivní akty (*passiones*) vždy orientované k poznanému předmětu (jsou akty intencionálními).¹⁵³ Apetitivní schopnost však nemá za úkol poznání samo, nýbrž jedná se o schopnost vnitřními hnutími směřovat k předmětu (resp. od předmětu), který byl poznán pomocí vnějších či vnitřních smyslových kognitivních schopností.¹⁵⁴ „Emocí“ budeme tedy rozumět takto pojímaný akt vnitřní apetitivní schopnosti.

Latinský výraz *passio* se tradičně překládal jako „vášeň“, avšak nikoli v tom smyslu, jak slovu „vášeň“ rozumíme dnes, kdy hovoříme (v dosti zúženém smyslu) o hráčské, milostné či sběratelské vášni. Termín *passio* znamenal zahrnoval obecněji všechny vnitřní emotivní akty. „Vášněmi“ jsou u Tomáše např. radost, zármutek, obava apod. Proto nebudeme výraz *passio* překládat zastaralým a zavádějícím protějškem „vášeň“, nýbrž přiléhavějším termínem „emoce“, jak to činí např. i výše zmíněná Diana Fritz Cates ve své knize *Aquinas on Emotions*. Pokud jde o otázku, zda je moderní termín „emoce“ zcela trefným ekvivalentem

¹⁵¹ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press 2001, str. 60.

¹⁵² Shawn D. Floyd, „Aquinas on Emotion. A Response to Some Recent Interpretations“, in: *History of Philosophy Quarterly* 15 (1998), č. 2, str. 161.

¹⁵³ Proti tomu by snad někdo namítal, že tzv. nálady někdy nemají žádný konkrétní předmět, kterého by se týkaly. Na tuto námitku by bylo možné odpovědět, že nálady nejsou emocemi. Nejsou totiž *akty* emotivity, jsou spíše emotivními *stavy*. Nálada je jen *habituální tendence* k určitému typu emotivních aktů čili emocí. Konkrétní emotivní akt je ovšem vždy již předmětný, týká se něčeho konkrétního. Kdo má např. smutnou náladu, má tendenci být skleslý z věcí, které vnímá nebo které probíhají jeho představivostí.

¹⁵⁴ D. F. Cates, *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, str. 62–74.

scholastického termínu *passio* a zda je termín „emotivita“ obстоjným ekvivalentem Tomášova termínu *sensualitas* (kterým označuje apetitivní schopnosti), je třeba připustit, že tento terminologický úzus není uspokojivý dokonale, neboť např. touhy najíst se či zahřát se našemu běžnému pojmu emoce neodpovídají. Jelikož však jakožto typické *passiones* Tomáš uvádí city jako radost, hněv, zármutek apod., přikloníme se k možnosti používat pro *passio* termín emoce, ovšem s upozorněním, že existují i takové případy apetitivních hnutí, ve kterých by asi tato terminologie uplatněna být nemohla, či alespoň ne zcela přiléhavě.

3.5 Akty emotivity

Naším tématem jsou nyní *smyslové* apetitivní schopnosti, resp. akty těchto schopností. (Schopnosti poznáváme z jejich projevů, z jejich aktů.) Smyslovost při tom neznamená nějakou „smyslnost“, nýbrž obecně oblast apetitivních aktů, které se týkají toho, co bylo poznáno vnějšími, resp. vnitřními kognitivními smysly.

Z kapitol o kognitivních smyslech víme, že smysl se od intelektivní schopnosti liší tím, že se uplatňuje nějakým tělesným orgánem, např. nervovým centrem. Je-li emotivita (vnitřní) schopností *senzitivní*, pak se uplatňuje pomocí tělesných orgánů. Hlavním tělesným orgánem senzuality je dle Tomáše srdce: při hněvu prý vše, při strachu chladne a stahuje se...¹⁵⁵ Jakkoli jsou tato mínění zastaralá, přeci je pravdou, že množství nervů, jejichž funkce souvisí s prožíváním emocí, se skutečně nalézá v srdci (ovšem také v břiše). Podstatným však na Tomášově stanovisku je poznatek, že emotivita je psychosomatickou schopností, tj. že není omezena na mentální oblast, nýbrž uplatňuje se (nějakými) tělesnými orgány.

Když Tomáš hovoří o lásce (ovšem uvažované v daném textu jen na úrovni emotivity), konstatuje, že emotivní akt obnáší „materiální“ stránku: uskutečňuje se zde „určitá tělesná změna“ (*immutatio aliqua corporalis*). Emoce lásky se realizuje i jakousi změnou tělesného orgánu (*per aliquam immutationem organi corporalis*).¹⁵⁶ Ačkoli Tomáš nevěděl nic přesného o chemických procesech v nervové soustavě, tělesné rezonance citu mu zřejmě nebyly zcela neznámé. Cates připomíná že Tomášovy postřehy dobře ladí s moderními vědeckými

¹⁵⁵ *De veritate*, q. 26, a. 3, co.

¹⁵⁶ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 28, a. 5, co.

poznatky o biochemických procesech, které v naší nervové soustavě probíhají, když prožíváme emoce.¹⁵⁷ Emoce není akt pouhé duše bez účasti těla, ani není jen tělesným aktem, je aktem psychosomatickým.

Tomáš Akvinský pokládá lásku za základní emoci, od které jsou všechny ostatní emoce odvozeny. Sledujme nyní tento myšlenkový postup. Na první rovině se z lásky odvozuje nenávist. To souvisí se starým pojetím zla jako „privace dobra“: zlo není ničím jiným, než nedostatkem žádoucího dobra.¹⁵⁸ Nenávidět jsme s to jen na základě toho, že milujeme hodnoty, proti kterým se nenáviděné zlo v nějakém smyslu staví. Nenávist tedy vzniká jen díky základnější emoci, totiž lásce.

„Odpovídám, že je třeba říci, že láska spočívá v určitém souladu mezi milujícím a milovaným, zatímco nenávist spočívá v nějakém odporu nebo nesouladu. U čehokoli je třeba dříve uvažovat to, co mu vyhovuje, než to, co mu odporuje, neboť něco odporuje něčemu jinému v tom smyslu, že ničí to, resp. brání tomu, co mu vyhovuje. A proto je nutné, že je láska prvotnější než nenávist; a že nic není nenáviděno jinak, než pokud se to protíví něčemu vyhovujícímu, co je milováno. A z těchto důvodů platí, že každá nenávist je zapříčiněna láskou.“¹⁵⁹

- (1) Nenávist (*odium*) se tedy odvozuje od lásky (*amor*).
- (2) Láska a nenávist mají za předmět různá dobra, resp. zla. Avšak dobro, resp. zlo je buď přítomné, nebo nepřítomné. Je-li dobro nepřítomné, láska se projevuje jako touha (*desiderium*), je-li dobro přítomné, láska se projevuje radostí (*gaudium*). Je-li zlo nepřítomné, nenávist se stává averzí (*abominium*), je-li naopak zlo přítomné, nenávist se projevuje zármutkem (*tristitia*).
- (3) Dobra a zla, ať už jsou přítomná či nepřítomná, mohou v některých případech nabývat zvláštního významu, totiž pokud jsou *nesnadno* dosažitelná, resp. eliminovatelná. Některého dobra není snadné dosáhnout, někdy není snadné nějakému zlu se vyhnout

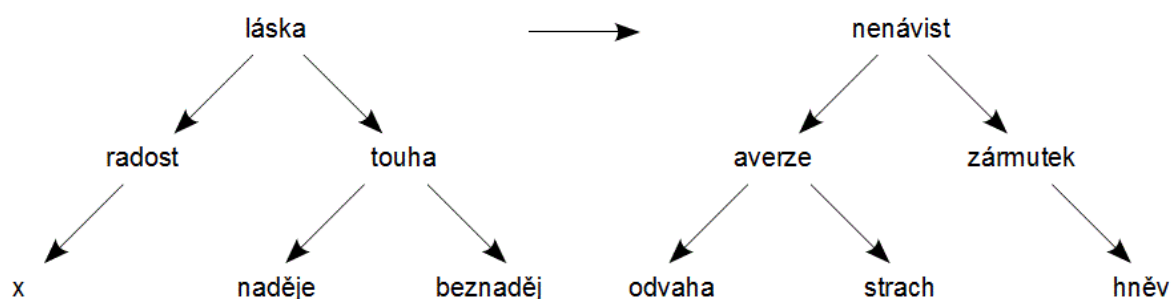
¹⁵⁷ D. F. Cates, *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, str. 83.

¹⁵⁸ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 25, a. 2, co.

¹⁵⁹ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 29, a. 2, co.: „Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum, odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat, quam quid ei repugnet, per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et secundum hoc, omne odium ex amore causatur.“

nebo je odvrátit. Dobro, resp. zlo se v tomto smyslu může jevit jako „*nesnadné*“ (*arduum*).¹⁶⁰ Nesnáze s dosažením, resp. eliminací¹⁶¹ nepřítomného dobra, resp. zla se mohou jevit jako překonatelné. Je-li dosažení dobra vnímáno jako uskutečnitelné, pak se touha projevuje jako *naděje* (*spes*). Je-li eliminace zla vnímána jako uskutečnitelná, pak se averze stává *odvahou* (*audacia*). Je-li ovšem dosažení dobra vnímáno jako neuskutečnitelné, z touhy plyne *beznaděj* (*desperatio*), jeví-li se eliminace zla neuskutečnitelnou, averze plodí *strach* (*timor*). Přítomné, čili dosažené dobro již žádnou emoci náležející k irascibilní oblasti samozřejmě nevzbuzuje. Avšak přítomné zlo může být nesnadno eliminovatelné, a tehdy se zármutek proměňuje v *hněv* (*ira*).¹⁶²

Celé toto postupné odvozování emocí z lásky můžeme znázornit následujícím schématem sestávajícím ze zmíněných třech úrovní:



(Ve schématu je naznačeno, že radost nemůže způsobit žádnou irascibilní emoci, neboť požívá dobra *dosaženého*. Radost tudíž není modifikována aktuální nesnadnou dosažitelností svého předmětu.)

Schéma ukazuje dedukci základních emocí. Každá další emoce (neobsažená v našem schématu) je buď (1) zvláštním případem některé základní, nebo (2) kombinací vícera

¹⁶⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 81, a. 2, co.: „(...) necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis. (...) omnes passionibus irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur“

¹⁶¹ O „eliminaci“ zde hovoříme jako o něčem, co se může týkat nejen skutečnosti přítomné, ale i nepřítomné, eliminace tedy může znamenat i odvrácení hrozby.

¹⁶² Tomášovo odvozování jednotlivých typů emocí viz (v souhrnu) in: *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 23, a. 4, co.

základních emocí. Např. pocit zadostiučinění je *zvláštním případem* radosti. A např. stesk je *kombinací* touhy a smutku (touha se týká vzdáleného dobra, např. vlasti, smutek se týká přítomného stavu odloučení, jež je vnímáno jako zlo). Ve skutečnosti „jsou mnohé emoční stavy komplexní směsí jednodušších emocí“,¹⁶³ aniž by pro takovou bohatou směs musel vždy existovat zvláštní název.

Na závěr pojednání o senzualitě si všimněme významu emocí pro mravní život člověka. Tomáš Akvinský, ačkoli jeho pohled na skutečnost bývá výrazně intelektuální, nepohrdá lidskou emotivitou, nýbrž cení si ji a integruje tuto oblast do sféry etiky. Poznamenává, že dle stoiků je člověk moudrým a ctnostným jen natolik, nakolik je prost emocí. Náš myslitel je však odlišného mínění:

„[H]nutí senzitivní apetitivní schopnosti (...) mohou být ve ctnostném [člověku],
nakolik je jim dáván řád rozumem.“¹⁶⁴

Nejen že mohou, dokonce mají. Etiku Tomáš buduje s pomocí pojmu ctností,¹⁶⁵ přičemž mnohé ctnosti jsou trvalá uschopnění senzuality k eticky dobrým hnutím. Proto Tomáš prohlašuje, že k pravému lidskému etosu nestačí, že je k dobru zaměřena samotná vůle, ale do etického života má být účinně zapojena emotivita:

„[K] dokonalosti mravní dobroty patří, aby byl člověk k dobru hýbán nejen co do vůle, nýbrž také co do senzitivní apetitivní schopnosti...“¹⁶⁶

Tomáš vůbec nebuduje svou etiku jako systém povinností a zákazů, jak by snad někdo od scholastika očekával, nýbrž na dynamice ctností a na atraktivitě správného definitivního cíle lidského života. Ctnosti jsou modifikacemi přirozených schopností; ctnostmi jsou vrozené schopnosti modifikovány tak, aby směřovaly k cíli. Ctnost je „habitus“, čili trvalé uschopnění, kterým je v průběhu života disponována či formována nějaká základnější, tj. vrozená

¹⁶³ D. F. Cates, *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, str. 258.

¹⁶⁴ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 59, a. 2, co.: „[M]otus appetitus sensitivi (...) possunt esse in virtuosos, secundum quod sunt a ratione ordinati.“

¹⁶⁵ „Akvinského vlastní strukturování svého pojednání o etice není založeno na pravidlech žádného typu. Naopak, strukturujícím principem jeho pojetí etiky jsou ctnosti.“ Eleonore Stump, *Aquinas*, London and New York, Roudledge 2003, str. 311.

¹⁶⁶ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 24, a. 3, co.: „[A]d perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum...“

schopnost. Ctností je vrozená schopnost dále uschopněna za účelem svého (mravně) lepšího uplatňování.

Ctnostmi jsou obohacovány nejen rozum a vůle, ale také senzualita (nakolik je propojena s intelektivní sférou duše).¹⁶⁷ Emotivita se stává nositelkou ctností jako dynamických principů dobrého jednání, tj. jednání směřujícího k pravému cíli lidského žití. Emotivita je tak integrována do základního etického směřování člověka jako jedna z jeho hybných sil.

3.6 Vůle

Jestliže jsme v minulé kapitole hovořili o apetitivních aktech na úrovni vnitřních *myslů* (emotivních schopností), nyní je řeč o apetitivní schopnosti nikoli již senzitivní, ale intelektivní, totiž o *vůli*, jež se od emotivity principiálně liší tím, že se její akty vztahují k předmětům po té stránce, nakolik byly poznány intelektem. Vůli lze definovat jako apetitivní schopnost, jejíž akty se vztahují k předmětům, nakolik byly poznány intelektem jako dobré, resp. zlé, čili jako žádoucí, resp. nežádoucí. Volními akty jsou např. chtění, resp. nechtění (ve smyslu odmítání), rozhodování, trvalé volní lnutí k předmětu apod.

Pokud je vůle schopností chtění, je schopností chtít dobro: vůle nemůže chtít zlo *jakožto* zlo. Vůli nelze něco chtít, nakolik to bylo poznáno jako zlé, ani se k něčemu stavět negativně, nakolik to bylo poznáno jako dobré. Důvodem je, že dobro (v aristotelském smyslu slova) je definováno jako *to, co je žádoucí* (čili zlo je to, co je nežádoucí).¹⁶⁸ Pokud tedy něco vůlí žádáme, klademe takový předmět jako (po nějaké stránce) žádoucí, tj. jako dobrý (třebas bychom přitom věděli i o nežádoucích čili zlých aspektech předmětu). Vůli lze chtít něco zlého, jen nakolik se to pro nás stává žádoucí, čili pouze natolik, nakolik se nám to jeví po nějaké stránce (třebas i klamně) dobrým.

Zvláštností vůle je svoboda. Tomáš Akvinský soudil, že člověk je nadán svobodou: může někdy (totéž a za týchž okolností) „chtít i nechtít“.¹⁶⁹ Tomáš vysvětluje svobodu vůle z toho, že se vůle vztahuje k předmětům poznaným *rozumově*. Svoboda má základ v intelektu.

¹⁶⁷ *Summa Theol.* I^a-II^ae, q. 56, a. 4.

¹⁶⁸ *Summa Theol.* I^a, q. 5, a. 1, co.: „Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile (...)“

¹⁶⁹ *Summa Theol.* I^a-II^ae, q. 13, a. 6, co.: „Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit. (...) Potest enim homo velle et non velle...“

Intelekt totiž ve věci nahlíží množství různých stránek. (Např. v pojmu „člověk“ jsou zahrnuty známky „živočich“ a „rozumový“.) V pojmu nahlížíme množství inteligibilních aspektů věci.¹⁷⁰ Rozumové poznání je podstatně *aspektivní*. Rozum poznává tutéž věc po různých stránkách, z nichž ovšem (a to je nyní důležité) některé mohou být atraktivní, jiné neatraktivní. Smysly (představivost, instinkt...) v určitý okamžik nahlížejí předmět *pouze jedním způsobem*. Rozhoduje-li se nerozumový živočich mezi dvěma předměty, pak jeden se jeví atraktivnějším než druhý a tento atraktivnější předmět vítězí nutně. Intelekt naproti tomu nahlíží předmět *z mnoha hledisek*, neboť pojem je strukturovaný, zahrnuje v sobě množství různých aspektů. Srovnává-li intelekt dva předměty, pak každý z nich zná zároveň po atraktivnějších i méně atraktivních stránkách. Předměty tedy v pohledu rozumové bytosti nejsou fatálně seřazené podle atraktivity. Proto volba jednoho předmětu proto není nutná. Jelikož rozum nahlíží tutéž možnost po různých stránkách, nakolik se jeví dobrou i nakolik se tak nejeví, není vůle determinována k chtění ani k nechtění.¹⁷¹

Vůle chce nějakou věc ne-nutně jen tehdy, pokud intelekt vidí ve věci alespoň nějaký nežádoucí aspekt. I (např.) sebevíce žádoucí činnost zabírá nějaký čas, takže konkuruje jiným žádoucím činnostem – a potud je v dílčím ohledu nežádoucí, takže je myslitelné, že ji nezvolíme. Pokud by však intelekt nahlédl něco jako v každém ohledu dobré (žádoucí), vůle by to chtěla nutně.

„Proto jestliže je vůli předložen nějaký předmět, který je univerzálně a z každého hlediska dobrý, vůle k němu směřuje nutně (...). Jestliže by se však před ni kladl nějaký předmět, který by nebyl dobrý z každého hlediska, nesměřovala by k němu vůle nutně. A protože neúplnost jakéhokoli dobra má ráz ne-dobra, pouze to dobro, které je dokonalé a není nijak neúplné, je dobrem, které vůle nemůže nechtít, a to je blaženost. Jakákoli jiná dobra, nakolik v nich něco dobrého chybí, mohou být chápána i jako nedobrá, a jsou-li takto uvažována, vůle je může odmítat nebo k nim přitakat (...).“¹⁷²

¹⁷⁰ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 73, n. 3; *Summa Theol.* I^a, q. 82, a. 2, ad 3.

¹⁷¹ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 13, a. 6, co.; *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 17, a. 1, ad 2; *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 10, a. 2, co.; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 48, n. 5.

¹⁷² *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 10, a. 2, co.: „Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet (...). Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo.“

Tomáš je tedy přesvědčen, že někdy máme možnost chtít za týchž okolností A nebo (alternativně) non-A. Jsou ale myslitelné i případy, kdy se svou vůlí svobodně (!) kloníme k A, *aniž* bychom se za týchž okolností mohli klonit k non-A. Zajímavé na tom je, že v takových případech je zaměření naší vůle svobodné i nutné zároveň. Tak je tomu – podle Tomáše – přinejmenším u „blažených“ (*beati*), tzn. u těch, jejichž intelekt nahlíží Boha (v němž nacházejí blaženost) nikoli prostřednictvím úvah a pojmů vzniklých abstrakcí, ale tak, že je intelektu bezprostředně dána Boží esence (jedná se o vidění *per essentiam*).

Poznává-li člověk nějakou stvořenou věc nebo Boha jen pomocí pojmů vzniklých abstrakcí, tehdy to, co je poznáváno, může být viděno po nějaké stránce i jako nepřitažlivé, takže dané přilnutí vůle není nutné. (Bůh může být poznáván po té stránce, že zakazuje něco příjemného, např. sladkou pomstu, takže se poznávajícímu může mylně jevit jako „nežádoucí“.) Blažení, kteří Boha vidí *per essentiam*, však nahlízejí, že Bůh je *v každém ohledu* dobrý. Pro rozum toho, kdo nahlíží Boha *per essentiam*, není možné vidět Boha po nějaké (zdánlivě) „neatraktivní“ stránce. Proto se vůle blažených kloní k Bohu nutně (*de necessitate*).¹⁷³

V jakém smyslu lze ale nazývat svodným takový akt vůle, který je – za daných okolností – nutný? Vůle je zde svobodná v tom smyslu, že není ke svému aktu determinována žádnými (účinnými) příčinami,¹⁷⁴ které by byly od ní odlišné a vůči ní vnější.¹⁷⁵ Pokud jde o intelekt, ten vůli nedeterminuje jako účinný kauzální činitel, ale pouze jí poskytuje „cíl“, totiž intelektem poznané dobro, ke kterému se vůle spontánně kloní.¹⁷⁶ Je pravda, že rozum hýbe vůlí. „Avšak nepůsobí na vůli *eficientní* kauzalitou, ale spíše pracuje tak, že dodává informaci

Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate (...).“

¹⁷³ *Summa Theol.* I^a, q. 82, a. 2, co.: „Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.“ Srov. I^a-IIae, q. 10, a. 2, co.

¹⁷⁴ Kromě účinných příčin se mluvívá i o jiných typech příčin. Např. vyrábí-li sochař bronzovou sochu, pak bronz je „materiální příčinou“ sochy, sochařův výdělek může být „cílovou (finální) příčinou“ sochy. Avšak sám sochař je účinnou (eficientní) příčinou sochy, neboť svou činností sochu uvádí do existence. Účinná příčina tvoří nejběžnější pojem příčiny.

¹⁷⁵ Eleonor Stump definuje svobodu volby takto: „...rozhodnutí [jednajícího] je svobodné, jen pokud není důsledkem kauzálního řetězce, který by vycházel z příčiny, jež by byla vnější vzhledem k jednajícímu.“ Eleonore Stump, *Aquinas*, str. 302.

¹⁷⁶ *Summa Theol.* I^a, q. 82, a. 4, co.

o tom, co je pro vůli finální příčinou, totiž o předmětu, který byl posouzen jako dobrý.¹⁷⁷ Vůle je svobodná v tom smyslu, že její akt znamená inklinaci vycházející z vnitřního principu.¹⁷⁸ Taková inklinace není v rozporu se svobodou ani tehdy, když je (za daných okolností) nutná.¹⁷⁹

Tomášovu myšlenku o nutném a zároveň svobodném aktu vůle si snad můžeme poněkud přiblížit srovnáním s případem nutného a zároveň svobodného přesvědčení. Uvažme člověka, jehož určité přesvědčení se zakládá na jeho vlastním nahlédnutí pravdy. Takové přesvědčení nenazveme nesvobodným, vnuceným, přestože je za daných okolností – díky úplné evidenci nahlédnuté pravdy – čímsi nutným, takže člověk není s to být přesvědčen o opaku. Obdobná situace by vznikla, kdybychom vlastním rozumem nahlédli dobro, jež by bylo opravdu maximálním dobrem pro nás, a zároveň by po žádné stránce nebylo možno je nahlížet jako nežádoucí. K takovému dobru by se naše vůle klonila spontánně a svobodně (bez donucení), avšak zároveň nutně.

¹⁷⁷ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, str. 226.

¹⁷⁸ *Summa Theol.* I^a-II^ae, q. 6, a. 4, co.: „(...) actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente (...)“

¹⁷⁹ *De veritate*, q. 22 a. 5 ad s. c. 3 „(...) libertas (...) opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis.“ Pro svobodu tedy není podstatné to, že by člověk při svém chtění mohl chtít (alternativně) i jinak, ale že chce na základě vlastního rozumového nahlédnutí a svou vlastní vůlí. Eleonore Stump: „Aquinas’s Account of Freedom: Intellect and the Will“, in: *Monist*, 1997, Vol. 80, Issue 4, str. 595–596.

4. Psychické schopnosti a mystická zkušenost

4.1 Senzitivní a intelektivní láska

Příklon či zaměření apetitivní schopnosti k dobru, ať už poznanému smyslově nebo rozumově, se nazývá láskou. Senzitivní (smyslová) apetitivní schopnost miluje tak, že inklinuje ke smyslově poznanému dobru. Vůle miluje tak, že se vztahuje či přiklání k nějakému intelektivně poznanému *dobru*:

„[P]řílnutí senzitivní apetitivní schopnosti, resp. vůle k nějakému dobru, tj. zalíbení v dobru, se nazývá láska senzitivní, resp. intelektivní neboli rozumová.“¹⁸⁰ „A tedy senzitivní láska je v senzitivní apetitivní schopnosti, tak jako je intelektivní láska v apetitivní schopnosti intelektivní.“¹⁸¹

Zatímco termínem *passio*, emoce, se označuje pouze akt *smyslové* apetitivní schopnosti (emotivity), širší termín *affectio* u Tomáše zahrnuje jak akty smyslové apetitivní schopnosti, tak i akty rozumové apetitivní schopnosti (akty vůle).

„[A]fekty, které nejsou emocemi, jsou hnutími intelektivní apetitivní schopnosti, jež se nazývá vůlí (...).“¹⁸²

Lze tedy rozlišovat lásku jakožto *emoci*, což je láska senzitivní, a lásku intelektivní jakožto *afekt vůle*, dynamické zaměření vůle k nějakému dobru, nakolik bylo nahlédnuto intelektem. Podobné rozlišení konstatuje A. R. Luévano u (Tereziina duchovního spojence) sv. Jana od Kříže:

„*Affectiones de la voluntad* neboli afekty vůle se mohou zdát ekvivalentní ‚vášním‘ (*passions*), avšak je třeba učinit rozlišení (...). Vášně patří k nižší části duše, neboť jsou nerozumové a nesvobodné.“¹⁸³

¹⁸⁰ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 26, a. 1, co.: „[C]oaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis.“

¹⁸¹ *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 26, a. 1, co.: „Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.“

¹⁸² *Summa Theol.* I^a-IIae, q. 59, a. 2, co.: „[A]ffectiones, quae non sunt passiones animae, sunt motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas (...).“

Není tomu ovšem tak, že by se senzitivní láska nemohla vztahovat k dobru poznanému intelektem, resp. že by se intelektivní láska nemohla vztahovat k dobru poznanému smyslově. Platí pouze, že naše emotivita se vztahuje k rozumově poznanému dobru, jen pokud je poznáno také smyslově (především vnitřními smysly), a že vůlí můžeme milovat smyslově poznanou skutečnost jen tehdy, poznáváme-li ji také intelektem.

Z Tomášovy teorie plyne, že není ničím nemístným, když o příklonu vůle hovoříme jako o lásce. Připomeňme si, že rozum není jen schopností usuzovat a počítat, nýbrž ještě v daleko prvotnějším a základnějším významu je schopností nahlížet podstaty věcí. Např. etické hodnoty nepoznáváme smysly, ani vnitřními smysly, nýbrž rozumem (nerozumní tvorové nemohou jednat morálně ani nemorálně). Mnohá dobra (jako např. i etické hodnoty), jež jsou skutečně předmětem naší lásky, jsou dobry intelektivně poznatelnými.

Obojí láska, senzitivní a intelektivní (spirituální), se v člověku spojuje v jednotu. Není možné dostatečně zdůraznit, že lidská schopnost milovat vždy obnáší *součinnost vůle a emotivity*. Člověk miluje dobro, které poznal zároveň smyslově i intelektivně. Z kapitol o kognitivních schopnostech víme, že akt rozumového poznání se neobejde bez kooperace vnitřních smyslů. Podobně volní afekty se uskutečňují jen v součinnosti s emotivními akty.

Petr miluje Lucii (v Rollandově známém příběhu) nejen kvůli vlastnostem poznatelným smysly, např. instinktem, ale rovněž proto, že jde o bytost nadanou vlastnostmi, které jsou smyslům nedostupné: Lucie je je osobou, je nadána inteligencí, charakteristickým etosem, ctnostmi apod. V ušlechtilých rysech Luciiny tváře, které Petr vnímal smyslově, „četl“ Petrův *intellectus* vyšší hodnoty lidské osoby. Dialogem se pak toto poznání prohlubovalo (a náročným společným životem by se prohlubovalo ještě více).

- *Senzitivní láska* je ta, která se uskutečňuje *především* na emoční rovině. Senzitivní láska ovšem v případě člověka vždy bývá také v nějaké míře spirituální.
- *Spirituální láska* spočívá *především* ve vůli. Každá spirituální láska však v případě člověka sebou nese i lásku senzitivní.

¹⁸³ Andrés Rafael Luévano, *Endless Transforming Love – an interpretation of the Mystical Doctrine of Saint John of the Cross according to the Soul's Affective Relation and Dynamic Structures*, Roma, Institutum Carmelitanum 1990, str. 57.

Trvalou duchovní lásku k osobě lze definovat jako *fixní dynamické zaměření vůle k osobě a jejímu dobru*. To se ovšem u člověka samozřejmě neobejde bez současného zaměření emotivity, bez lásky „smyslové“, senzitivní. Ze spirituální lásky nejsou a nemohou být vyloučeny city, avšak primární je zde trvalý příklon vůle k milované osobě a jejímu dobru. Nakolik jsou naše emotivní hnutí spojená s rozumovým poznáním a volným zaměřením, lze u člověka právem mluvit o ušlechtilých citech.

Zkoumejme podrobněji vztah a součinnost mezi spirituální sférou člověka a jeho emotivitou. Ze zkušenosti víme, že jsme s to na úrovni senzuality prožívat skutečnosti, které nejsou smyslové: cítíme nadšení pro mravní ideál, cítíme odpor ke lži, cítíme lásku k Bohu. Tomáš podává *dvoji vysvětlení*:

- Intelektivní poznání (které aktivuje vůli) bývá provázeno emocemi díky tomu, že při činnosti rozumu je zároveň na smyslové rovině činná i *představivost*, přičemž smyslovými představami jsou vzbuzovány emoce.
- Intelektivním poznáním jsou však především bezprostředně vyvolávány *akty vůle*. Vůle pak může působit na emotivitu i přímo, nezávisle na (eventuální) účasti představivosti, totiž „prostřednictvím jisté redundance“ (*per quamdam redundantiam*). Prostřednictvím „přelévání“ či „přetékání“ (*redundantia*) je hnutí vůle unášena i emotivita. Hnutí vůle se přelévá na senzitivní afektivní oblast.¹⁸⁴

Tak může být láska k Bohu prožívána i na úrovni emotivity, lze např. cítit radost z Boha. Cates v návaznosti na Tomáše vysvětluje, že tato duchovní radost může – a má – zahrnovat i radost emotivní:

„Je-li tato radost něčím více než ‚pouhým hnutím vůle‘ (...), musí křesťan poznávat Boha – nebo své útěšné sjednocení s Bohem – v souvislosti se smyslovými představami nebo nějakým typem vjemů.“¹⁸⁵

Na tomto principu je založena určitá forma rozjímavé modlitby, při které křesťan pracuje s představami, aby tak docílil takového prožitku lásky, který zahrnuje i sféru senzuality. Citovaná autorka dále poznamenává, že jsou-li božské skutečnosti prožívány na emoční

¹⁸⁴ *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 13.

¹⁸⁵ D. F. Cates, *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, str. 224.

úrovni, pak jsou v této zkušenosti hrají roli „smyslové obrazy, jako je představa Ježíše nebo světla“.¹⁸⁶

Avšak kromě odkazu k představivosti Tomáš podal – jak jsme viděli – ještě druhé vysvětlení toho, že se emoce týkají spirituální skutečnosti. Toto druhé vysvětlení nechává stranou případnou pomoc představivosti (jakkoli její prostřednictví může být někdy nezbytné) a hovoří o vůli jako schopnosti „přelévat“ svá hnutí i na emotivitu, unášet sebou i emotivitu. Rozhodujícím faktem je zde sama vůle – nikoli představivost – a moc volní angažovanosti. Z vůle, která je něčím intenzivně zaujatá či tažená, „přetéká“ toto vnitřní hnutí na emotivitu, jejíž akty ovšem někdy bývají citelně psychosomatické. „Tímto způsobem může být hnutí vůle provázeno tělesnou rezonancí.“¹⁸⁷ Intenzivní fixace vůle vzhledem k určitému dobru může – skrze vnitřní senzitivní oblast – zasahovat i tělo. Uvidíme, že toto druhé vysvětlení, jež odkazuje k „redundanci“ volního aktu (spíše než ke kooperaci představivosti), nachází význačnou aplikaci zejména ve spirituální teologii.

4.2 *Vůle jako schopnost milovat*

Na následujících stránkách se pokusíme aplikovat dosažené poznatky při interpretaci nauk sv. Terezie. Na uplynulé úvahy navážeme konstatováním, že když Terezie ve svých knihách začíná hovořit o mystické kontemplaci, přisuzuje ji vůli. Pokud někdo nedisponuje výše nastíněnými tomistickými naukami o vůli, těžko by mohl Tereziino přesvědčení o vůli jako protagonistce kontempace pokládat za bezprostředně srozumitelné a vysvětlitelné. Vůle přeci v současnosti bývá pojmána spíše jako schopnost rozhodovat se, chtít, vytrvat v rozhodnutí třeba i navzdory nějakým (protichůdným) citovým hnutím. Milovat vůli by tak mohlo znamenat „chtít milovat“, takřka se nutit, a to na základě rozumového rozhodnutí, na kterém osoba trvá.

Taková „volní“ láska by však jistě nepřipomínala Tereziinu kontemplativní zkušenost lásky k Bohu. Pokud jde o kontemplativní modlitbu, často se spíše setkáváme s domněnkou, že přechod od rozjímavé modlitby k vlité kontemplaci znamená přechod od rozumové

¹⁸⁶ *Ibid.*, str. 250.

¹⁸⁷ *Ibid.*, str. 223.

činnosti k citovému zakoušení (Boží přítomnosti a lásky). A tato domněnka jistě není docela nepravdivá. Např. i velký terezianista Tomás Álvarez líčí Tereziin přechod od rozjímání ke kontemplaci (čtvrté příbytky *Vnitřního hradu*) takto:

„Znamená to, že shledala, že její předchozí život, tvořený úsilím a zápasem o udržení nitky vnitřní modlitby (rozjímání), je nahrazen tajemným přílivem citů, emocí a vnitřních afektů (*sentimenti, emozioni, affetti interiori*), které prýštily z nejhlubších zákoutí její duše a samy si zjednávaly široký prostor v jejím nitru.“¹⁸⁸

Tento popis citového dění je sice celkem srozumitelný, avšak Terezie opakuje, že protagonistkou kontemplanace je především vůle. Ve Čtvrtých příbytcích *Vnitřního hradu* světice říká:

„Vůle se velmi drží ve svém Bohu (...).“¹⁸⁹

„Boží působení a sdílení vstupují a jsou bezprostředně činné pouze ve vůli (...).“¹⁹⁰ Pokud bychom ovšem bez vysvětlování řekli, že daný typ modlitby je především věcí vůle, snadno bychom mohli někoho uvést v nedorozumění: mohl by vzniknout dojem, že jde o nějaké přemáhání se, o nějaký voluntarismus. Věnujme proto bedlivější pozornost Tereziiným textům. Přechod od rozjímání k vlité kontemplaci (tradičně řečeno) je tématem Čtvrtých příbytků, avšak už dříve o něm světice pojednala ve 14. a 15. kapitole *Knihy života*. Na začátku této pasáže Terezie říká:

„Jen sama vůle je zaměstnaná, a to tím způsobem, že – aniž ví jak – dává se zajmout: pouze svolí, aby ji Bůh uvěznil, jako když někdo ví, že je zajatcem toho, jehož miluje.“¹⁹¹

Obvyklý Tereziin termín pro vlitou kontemplaci zní sice „modlitba klidu“ (*oración de quietud*), avšak alternativním názvem je „klid vůle“ (*quietud de la voluntad*).¹⁹² Vůle je s Bohem „sjednocena“ (*unida*), modlitba klidu je „sjednocení vůle“ (*unión de la voluntad*).¹⁹³

¹⁸⁸ Tomás Álvarez, *Guida all'interno del Castello*, Roma – Morena, Edizioni OCD 2005, str. 66.

¹⁸⁹ *Castillo Interior* 4,3,8: „La voluntad le tiene tan grande en su Dios (...).“

¹⁹⁰ Roberto Moretti, *Teresa d'Avila e lo sviluppo della vita spirituale*, Milano, Edizioni San Paolo 1996, str. 181.

¹⁹¹ *Libro de la Vida* 14,2: „[S]ola la voluntad se ocupa de manera que, sin saber cómo, se cautiva; sólo da consentimiento para que la encarcele Dios, como quien bien sabe ser cautivo de quien ama.“

¹⁹² *Libro de la Vida* 14,1; 15,9.

¹⁹³ *Libro de la Vida* 14,3; 15,1; 15,6, *Camino de perfección* 31,4–5.

Zde celkem zřetelně vidíme, že úloha vůle je v nějakém smyslu pasivní. Nejde o aktivní výkon vůle (a už vůbec ne o nějaké přemáhání se), nýbrž naopak o odevzdání se jakémusi „zajetí“ či klidovému „sjednocení“.

Vyznačuje-li se však lidská vůle – oproti instinktu či emotivitě – svobodou, v jakém smyslu lze mluvit o „zajetí“? Z Tomášovy úvahy o svobodě vůle, jíž jsme věnovali pozornost výše, víme, že vůle může být nejvyšším dobrem, Bohem, fixována dokonce i naprosto nutně (ve věčném životě), a přesto (paradoxně) zůstává svobodnou, neboť není manipulována (od sebe odlišnými) účinnými příčinami, nýbrž je spontánně přitahována tím, co je nahlíženo jako nekonečně dobré. A z Tomášových úvah také vyplynulo, že vůle je *schopností milovat*, nakolik je schopností nejen libovolného výběru, ale především spontánního příklonu či zaměření k dobru. Tereziin zpovědník a konzultant Dominik Báñez jasně prohlašuje, že láska k Bohu náleží primárně „intelektivní apetitivní schopnosti“, tj. vůli:

„Předmětem lásky je božské dobro, které je uchopitelné toliko intelektem, tedy inklinovat k tomuto dobru náleží intelektivní apetitivní schopnosti. (...) Láska je dána k milování, milování je však aktem vůle.“¹⁹⁴

Otázka, zda – resp. nakolik – s Tereziinou zkušeností ladí Báñezovo (typicky tomistické) vyzdvihování úlohy intelektu, bude zvážena později. Nyní se věnujme Tereziiným vyjádřením, ve kterých Terezie dává jasně poznat, že „vůli“ míní prostě schopnost milovat, schopnost náklonnosti, zálibení, lásky, nikoli např. schopnost arbitrárního výběru či schopnost sebeovládání. Když Terezie hovoří o modlitbě sjednocení, popisuje situaci jednotlivých mohutností (rozumu, paměti a vůle) takto:

„[V]ůle miluje, paměť se mi zdá téměř ztracená, rozum, jak se mi zdá, nepřemítá, aniž by se však ztrácel (...).“ „Zde si onen obtížný motýlek paměti sežehne křídla, takže už nemůže dělat rozruch. Vůle musí zůstat docela zaměstnaná tím, že miluje, aniž by však věděla, jakým způsobem miluje. Rozum, jestliže poznává, nepoznává, jak poznává, či alespoň nemůže chápat nic z toho, co poznává.“¹⁹⁵

¹⁹⁴ „Objectum charitatis est bonum divinum, quod solo intellectu apprehenditur, ergo ad appetitum intellectivum pertinet tendere in illud bonum. (...) Charitas datur ad diligendum, diligere autem est actus voluntatis.“ Dominicus Banes, *Commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae*, Venetiis, apud Franciscum Zilettum 1586, q. 24, a. 1, col. 851.

¹⁹⁵ *Libro de la Vida* 10,1: „[A]ma la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde (...).“ *Ibid.* 18,14: „Así que a esta mariposilla importuna de la memoria

Vůli tedy opakovaně přisuzuje lásku: „vůle miluje“. Jelikož láska, jež dosahuje toho, co miluje, obnáší potěšení, je úlohou milující vůle rovněž „požívat“ (*gozar*) milovaného dobra.¹⁹⁶

Velmi snadným řešením otázky, v jakém smyslu je vůle schopností milovat, by bylo odpovědět, že termínem „vůle“ Terezie prostě označuje emotivitu. Pro takové vysvětlení problému bychom mohli přinášet argumenty zakládající se na určitých Tereziiných vyjádřeních. Terezie používá termín „vůle“ ve smyslu „zalíbení“, „náklonnost“. „Velká vůle“ (*gran voluntad*) se může blížit i zamilovanosti. Terezie tak např. označuje svou náklonnost ke klerikovi, jehož upřímná láska k ní nebyla dokonale čistá, takže v tomto ohledu prý nakonec byli uchráněni vážných poklesků jen díky intenzivně sdílenému zaměření k Bohu.¹⁹⁷ Jinde Terezie (v netotožném, avšak příbuzném smyslu) hovoří o nežádoucích „přátelstvích a vůlích“ (*amistades y voluntades*), které démon vzbuzuje v kláštorech, nebo o „konverzacích a lidských vůlích“ (*conversaciones y voluntades humanas*). „Vůlemi“ jsou zjevně označovány (problematické) citové náklonnosti.¹⁹⁸ Když pak osoba citově vyspěje, vzpomíná s lehkou sebeironií na doby své „přirozené“ egocentrické „vůle“, tj. (zatím ještě málo evangelní) lásky k druhé osobě:

„[S]ami sobě se smějí ohledně bolesti, kterou jim kdysi působilo to, zda je jejich vůle opětována nebo ne. I kdyby tato vůle byla dobrá, hned je pro nás velmi přirozené chtít, aby byla opětována.“¹⁹⁹

„Opětování vůle“ zjevně obnáší opětování citové náklonnosti. Chceme-li však být věrni Tereziiným textům v jejich komplexnosti, jistě nemůžeme zůstat pouze u tvrzení, že „vůle“ není ničím více než jen krycím jménem citových schopností, a vyloučit tak vůli (ve vlastním smyslu slova) z lidské lásky. Že slovo „vůle“ neznamená vždy totéž co „emotivita“ je patrné

aquí se le quemán las alas: ya no puede más bullir. La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende.“ Srov. *Castillo Interior* 2,1,4; 6,4,13; *Camino de perfección* 18,7; 31,9.

¹⁹⁶ *Libro de la Vida* 14,3; 15,6; 17,1; 17,4 *Castillo Interior* 4,3,7.

¹⁹⁷ *Libro de la Vida* 5,5–6. Srov. výraz *grandísima voluntad* označující začátečnické nadšení pro elementy řeholního života: *Libro de la Vida* 4,2.

¹⁹⁸ *Libro de la Vida* 7,5; 7,20. Překladatelka Marcelle Auclair v obou případech používá pro „voluntades“ francouzský ekvivalent „affections“. Thérèse d'Avila, *Oeuvres complètes*, Desclée de Brouwer 1964, str. 45, 52.

¹⁹⁹ *Camino se perfección* (V) 6,7: „[D]e sí mismos se rien de la pena que algún tiempo les ha dado si era pagada o no su voluntad. Aunque sea buena la voluntad, luego nos es muy natural querer ser pagada.“

z faktu, že Terezie o vůli zhusta mluví i jako o schopnosti rozhodování či jako o schopnosti trvat na rozhodnutí i přes citová rozpoložení, která se s daným rozhodnutím nemusí zdát momentálně shodná. S vůlí se tak pojí výrazy jako *determinación* (rozhodnutí), *determinada* (rozhodnutá) apod.²⁰⁰ A v *Cestě dokonalosti* Terezie popisuje situace, v nichž se vůle (*voluntad*) rozchází s nevhodnou citovou náklonností (*pasión*).²⁰¹ Vůle není totéž, co schopnost k *pasión*, k citovému hnutí.

Bylo by snad možné si interpretaci usnadnit tím, že bychom prohlásili, že termín „vůle“ je prostě víceznačný: někdy je používán pro emotivitu, jindy zas pro vůli v dnes běžném smyslu slova (tj. pro schopnost rozhodovat se a v rozhodnutích setrávat). Existuje však lidská láska, která by byla pouze pohybem emotivity a v žádném smyslu by nebyla inklinací vůle? Tomášova teorie nám otvírá možnost antropologicky hlubšího pohledu na věc.

Vůle je skutečně schopností spirituální lásky: duchovní láska může být pojímána jako spontánní dynamické zaměření vůle, jejíž hnutí sebou ovšem nese součinnost emotivity.²⁰² Láska je zaměřením vůle, alespoň pokud je láskou skutečně lidskou. Nebylo by tomu tak leda v případě, že by milované dobro nebylo vůbec nijak poznáváno rozumem, což je sotva myslitelné. Spíše než tvrdit, že termín „vůle“ u Terezie označuje jednou tu, podruhé jinou psychickou schopnost, bude přiměřenější vysvětlit rozdíl v použití termínu jemnějším rozlišením. Zaměření vůle – jež je žádostivostí dobra poznaného (také intelektem – je někdy (např. v případě aktuální zamilovanosti) spojeno s angažovaností emotivity velmi citelně. Naopak jindy mohou být s příklonem vůle všechna aktuálně nejcitelnější (nikoli ovšem úplně všechna!) hnutí či fixace emotivity ve výrazném napětí, ba v rozporu.

4.3 Typy lásky podle Terezie

Pokud jde o mezilidskou lásku, Terezie na začátku svého výkladu činí moudré rozlišení dvou typů lásky. Toto rozlišení se nekryje s tomistickým rozlišením lásky senzitivní (jež je

²⁰⁰ *Camino de Perfección* 18,8; 32,6; 41,8; *Castillo Interior* Prólogo 1; 5,3,10; 6,9,16; 7,3,9.

²⁰¹ *Camino de Perfección* (V) 4,6.

²⁰² Johannes B. Lotz říká, že „duchovní chtění nikdy neprobíhá v úplné odloučenosti od smyslového žádání“, tj. bez hnutí smyslových apetitivních schopností, bez citů. Emotivita je smyslovou (a tak v jistém smyslu i tělesnou) záležitostí, může však být zušlechťována, povznášena svým propojením s duchovní láskou. Johannes B. Lotz, *Vědění a láska*, přel. K. Šprunk, Praha, nakl. Vyšehrad 1999, str. 49–51.

emočním příklonem) a duchové či intelektivní (jež je spontánním příklonem vůle). Kvůli jasnosti bude tedy užitečné před bližším rozvedením Tereziinu nauku ve dvou odstavcích stručně načrtnout.

Podle Terezie existuje jednak láska „ryzí“, „drahocenná“ či „dokonalá“,²⁰³ a jednak láska „nízká“ (Terezie použila termín *aficiones bajas*),²⁰⁴ jež má ovšem různé stupně (od celkem neškodných a mravně přijatelných k těžce problematickým). Terezie výslovně prohlašuje, že i nižší typy lásky jsou duchovní (*espiritual*).²⁰⁵ Zatímco ryzí láska je dávaná zdarma, projev druhého (nižšího) typu náklonnosti je většinou požadavkem inkasovat opětování. S tím souvisí i skutečnost, že ryzí láska je svobodná, ta druhá však méně (sama Terezie popisuje posun od jednoho k druhému typu lásky jako osvobození²⁰⁶). A protože nositelkou svobody je vůle, nikoli sama emotivita, můžeme dodat, že zatímco v nízké lásce je vůle (více či méně) podrobena emotivitě, v ryzí lásce se emotivita realizuje ve službách spontánnímu příklonu vůle.

To ale neznamená, že v ryzí lásce se emotivita uplatňuje slaběji. Zajímavé je, že ačkoli Terezie na jednom místě říká, že v ryzí lásce neintervenuje „žádná vášeň“ (*pasión ninguna*), o pár stránek dále říká, že se tato dokonalá láska uskutečňuje „s větší vášní“ (*con más pasión*).²⁰⁷ Lze tomu rozumět tak, že se v ryzí lásce sice neprojevuje emoční pohyb působený nějakým skrytým deficitem, který si žádá být doplňován, avšak (o to více!) se v ní rozvíjí citová dynamika vyvěrající v posledku z bohatého vnitřního zdroje: Tereziiným leitmotivem je Bůh jako náš vnitřní pramen.

Podívejme se na právě načrtnuté Tereziino rozlišení podrobněji. Odlišnost dvou typů lásky nespočívá v tom, že by každý z obou typů byl uskutečňován jinou psychickou schopností, jeden duchovou, druhý smyslovou. Terezie proti sobě neklade lásku duchovní a

²⁰³ Charakteristikou lásky má být „ryzost“, *puridad* (*Camino de perfección* 4,12); dalšími slovními obraty jsou *amor precioso*, (*ibid.* 6,9), *perfecto* (*ibid.* 7,7).

²⁰⁴ *Camino de perfección* (V) 6,7.

²⁰⁵ *Camino de perfección* (V) 4,12. Otec Marie-Eugène rozlišuje lásku smyslovou (*amour sensible*), duchovně-smyslovou (*amour spirituel-sensible*) a duchovní (*amour spirituel*). Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, Editions du Carmel 1988, str. 237–245. Toto rozřídění je však třeba přijímat opatrně; Terezie nemluví o žádné lásce, která by byla smyslová a nikoli duchovní, resp. duchovní a nikoli smyslová.

²⁰⁶ *Castillo Interior* 5, kapitoly 2 a 3.

²⁰⁷ *Camino de perfección* (V) 4,12; 6,7.

lásku smyslovou (jak by snad někdo mohl od rozlišující snahy čekat). Obě lásky jsou v nějaké míře duchovní, protože jsou lidské:

„To, o čem pojednávám, jsou dva druhy lásky: jedna je duchovní, neboť se zdá, že ani nejmenší záležitost se nedotýká smyslovosti (*sensualidad*) nebo něhy naší přirozenosti tak, aby přišla o svou ryzost (*puridad*); druhá je [také] duchovní, ale zároveň s ní je tu naše smyslovost a slabost a dobrá láska, která se zdá být dovolená, jako je láska k příbuzným a přátelům; o tom již bylo něco řečeno. Nyní chci mluvit o té, která je duchovní, aniž by zasahovala nějaká vášně (*pasión*) (...).“²⁰⁸

I láska nesená „smyslovostí“ (Terezie v příslušných kapitolách, v *Cestě dokonalosti* 4–7, zmiňuje především její nežádoucí a problematické formy) je tedy duchovní, *espiritual*. Tento nižší typ duchovní lásky se od druhého typu liší především touhou od milované osoby – jakoby na oplátku – přijímat citová uspokojení (v horších případech se může jednat o lásku vysloveně zakřivenou do sebe). Láska zde ve značné (případně i nezdravé) míře znamená především touhu sám být milován.²⁰⁹ Nejedná se o lásku gratuitní, tzn. zdarma (svobodně) dávanou. Vyšší typ lásky je naproti tomu v citovaném úryvku charakterizován „ryzostí“. Kdo miluje ryzí láskou, není ovládán egocentrickým psychickým nárokem,²¹⁰ miluje svobodně, a proto opravdověji. „Taková láska je velmi svobodná a nezištná“,²¹¹ takže Terezie může říci, že se podobá lásce Kristově.²¹²

Terezie ovšem (asi z dobrých důvodů) vehementně zdůrazňuje, že (výše zmiňovaná) „ryzost“, dosl. „čistota“ (*puridad*), neznamená citový chlad, ryzí láska se neliší od druhého typu lásky tím, že by snad neobnášela emoční dynamiku (*pasión*):

„Bude se vám zdát, že takovíto [lidé] nemají rádi nikoho, ani to neumějí, jen Boha.

[Ve skutečnosti mají rádi] mnohem víc a s mnohem větší láskou, a s větší vášní (*con más*

²⁰⁸ *Camino de perfección* (V) 4,12–13: „De dos maneras de amor es lo que trato: una es espiritual, porque ninguna cosa parece toca a la sensualidad ni la ternura de nuestra naturaleza, de manera que quite su puridad; otra es espiritual, y junto con ella nuestra sensualidad y flaqueza o buen amor, que parece lícito, como el de los deudos y amigos. De éste ya queda algo dicho. Del que es espiritual, sin que intervenga pasión ninguna (...).“

²⁰⁹ Srov. *Camino de Perfección* (V) 6,6.

²¹⁰ *Camino de Perfección* (V) 6,7.

²¹¹ R. Moretti, *Teresa d'Avila e lo sviluppo della vita spirituale*, str. 159.

²¹² *Camino de Perfección* (V) 6,7; 6,9; 7,1;7,3. 3171 Podrobně Tereziinu nauku o mezilidské lásce vykládá Maximiliano Herráiz, *Dio solo basta. Chiavi di lettura della spiritualità teresiana*, Roma – Morena, Edizioni OCD 2003, str. 311–407.

pasión) a s prospěšnější láskou; prostě, je to láska. A takovéto duše jsou nakloněny vždy spíše k tomu, aby dávaly, než aby přijímaly; i se samotným Stvořitelem se jim to stává.“ „Nuže tedy, zde, má-li lásku, jde o vášeň (*la pasión*), která má způsobit, aby se tato [tj. milovaná] duše stala hodnou být milována Jím [Pánem] (...). Neopomene udělat všechno, co může, jen aby jí to prospělo; a promrhal by tisíc životů i pro sebemenší její dobro. Ó, drahocenná je láska, která napodobuje kapitána lásky, Ježíše, naše dobro!“²¹³

Mohlo by se zdát, že si světice protiřečí. V dřívější citaci (týkající se rozlišení dvou lásek) hovořila o „ryzí“ lásce jako o takové, „která je duchovní, aniž by zasahovala nějaká vášeň (*pasión*)“. Avšak nyní jsme ji slyšeli tvrdit, že tato ryzí či „drahocenná“ (*precioso*) láska se uskutečňuje „s větší vášní“, ba že se (po určité stránce) jedná o „vášeň“ (stále též termín *pasión*). Lze k tomu říci, že navzdory zdání nejde o rozpor. Z kontextu daných kapitol je totiž zjevné, že z ryzí lásky Terezie vylučuje pouze „vášeň“ ve smyslu nezvládnuté citové závislosti. Naopak „vášeň“ ve smyslu vroucího, avšak svobodně dávaného citu k ryzí lásce bytostně patří.

Chceme-li porozumět Tereziinu konceptu lásky, bude užitečné se nad tímto rozlišením významů „vášně“ na okamžik zastavit. I dnes se vyskytuje typ lásky, která je spíše jakousi kompenzační strategií: nevyplývá z vnitřní plnosti, která by se rozlévala pro druhé, nýbrž naopak ze skrytého vnitřního manka, které si vyžaduje nové a nové citové satisfakce (v typicky bezcílém koloběhu závislosti). Takovou vzájemnou vazbu lze připodobnit k situaci, kdy „oba čerpají z prázdných nádrží toho druhého“,²¹⁴ neboť projev náklonnosti zde bývá (nevědomým) pokusem od druhého si projevy lásky zpětně vyzískat. (Přičemž takto získaná psychická energie je jen zdánlivá: život se konstruováním takových citových útočišť vyhýbá realitě, tedy se spíše naprázdno vyčerpává.) Tento psychický mechanismus může být

²¹³ *Camino de Perfección* (V) 6,7: „Pareceros ha que estos tales no quieren a nadie, ni saben, sino a Dios. Mucho más, y con más verdadero amor, y con más pasión y más provechoso amor: en fin, es amor. Y estas tales almas son siempre aficionadas a dar, mucho más que no a recibir; aun con el mismo Criador les acaeece esto.“ *Ibid.* 6,9: „Ahora, pues, aquí – si tiene amor – es la pasión para hacer esta alma para ser amada de él (...). No deja de poner todo lo que puede porque se aproveche. Perdería mil vidas por un pequeño bien suyo. ¡Oh precioso amor, que va imitando al capitán del amor, Jesús, nuestro bien!“

²¹⁴ Robert Hemfelt, Frank Minirth, Paul Meiner, *Závislosti srdce. Jak opustit nezdravé vztahy*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2010, str. 139.

někdy jádrem nežádoucí „vášně“. (Terezie pro ilustraci zmiňuje neblahé výměny láskyplných slůvek mezi dvěma takto svázanými řeholnicemi: „můj život“, „má duše“, „mé dobro“ ...²¹⁵)

Na druhé straně ovšem platí, že „ryzí“ a „drahocenná“ láska, ačkoli není egocentrická, není platónsky nevtěleným opakem všeho pozemského a lidského ani chladně moralizujícím altruismem, nýbrž „vášní“. S tím mimochodem souvisí i skutečnost, že Terezie evidentně Boha a bližního nemiluje láskou pohlavně indiferentní, nýbrž srdcem ženy.²¹⁶ „Tryskání afektivity, která zaplavuje tereziánské spisy“ nám působivě vyjevuje Tereziinu „svobodu ducha, se kterou realizuje ženskou afektivitu při pěstování svých přátelství“.²¹⁷

Tereziino rozlišení dvou lásek *není* rozlišením lásky senzitivní, uskutečňované emotivitou jako vnitřním smyslem, a lásky duchové, jež je zaměřením vůle k intelektivně poznanému dobru. Nejde totiž o rozlišení vedené z hlediska spekulativní antropologie, nýbrž z hlediska křesťanské spirituality a etiky. Otázka však zní: proč Terezie říká (jak jsme viděli), že *obě* lásky jsou duchovní (*espiritual*)? Sotva lze odpovědět jen v rámci spirituálně-etických úvah. Je spíše možné se domnívat, že se zde skutečně projevuje vliv *letrados*, kteří na základě své teorie dobře věděli, že *každá lidská* láska obnáší – kromě hnutí emotivity (smyslové schopnosti) – také zaměření vůle (duchové schopnosti), tj. (*ex definitione*) zaměření k dobru nahlíženému (také) intelektem.

²¹⁵ *Camino de perfección* (V) 7,8.

²¹⁶ To se týká všech Tereziiných přátelství, zvláštním způsobem však vztahu s Otcem Jeronýmem Graciánem. Srov. některá její láskyplná vyjádření o Jeronýmu Graciánovi, např. *Cuentas de conciencia* 29,1 (Beas 1575), kde popisuje vidění, jak ona a Gracián stojí po levici a pravici Kristově a jak Pán spojil jejich ruce; dále *Carta* 158,12 (Graciánovi ze 13. 10. 1576), kde zdůrazňuje, jak moc jí bylo s Graciánem („mi Pablo“) dobře, a *Carta* 155,12 (Graciánovi ze 7. 10. 1576), kde zaznívá stopa žárlivosti (ovšem s humorem). Zajímavá je Graciánova vzpomínka, že když s ním Terezie mluvila o své nápadně vřelé náklonnosti k němu, naznačila se smíchem (*muy riéndose*), že v její náklonnost obnáší jakýsi „kanál“ (*desaguadero*), ale dodala, že jí tato (blíže nespecifikovaná) nedokonalost nebrání v udržování daného vztahu. Graciánovo svědectví dochoval Francisco de Ribera, „Escorias y adiciones al Libro de la Vida de la M. Teresa de Jesús“, in: *Ephemerides Carmeliticæ* 32 (1981), str. 388. M. Herráiz vykládá „kanál“ ve smyslu odreagování. M. Herráiz, *Dio solo basta. Chiavi di lettura della spiritualità teresiana*, str. 380. O Stegging tímto Graciánovým svědectvím dokládá žensky vitální ráz Tereziiny afektivity – v souvislosti s úvahami o sexualitě. Otger Stegging, „Experiencia de Dios y Afectividad“, in: *Congreso internacional Teresiano*, vol II., Salamanca, Universidad de Salamanca 1983, str. 1072. Terezii její výjimečná náklonnost neznepokojovala, svěřice především věděla, že její vztah s Graciánem je věcí Prozřetelnosti a slouží Boží věci (dovoluje jí např. udržet si nezbytný vliv na reformu, které stál Gracián oficiálně v čele).

²¹⁷ Victor García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona-Caracas-México, Ariel 1978, str. 35.

Hlavním výsledkem našich úvah je závěr, že když Terezie ve velmi různých kontextech používá termín „vůle“, nepoužívá toto slovo zcela význačně, že by jím označovala jednu *pouhou* vůli jako rozhodovací schopnost (ve spojení s výrazy *determinación, determinada*), jindy *pouhou* emotivitu jako schopnost lásky (když je řeč o „nízkých“ náklonnostech). Ačkoli Terezie neznala tomistickou teorii vůle jako intelektivní žádostivosti po dobru, dovoluje nám tato teorie (jak byla v minulé kapitole představena) vzít vážně Tereziin koncept kontemplativní lásky jako aktu vůle, a to nikoli ve smyslu pouhého volního rozhodnutí milovat, ani (na druhé straně) jako krycí název pro pouhé emoční hnutí, ale jako spontánní příklon vůle, který sebou nese i hnutí citové, emoční schopnosti.

4.4 Útěchy a okoušení

Vraťme se nyní k otázce, jak – podle sv. Terezie – vypadá účast lidských afektivních schopností ve zvláštním dění či stavu, kterým je vlitá kontemplace. Věnujme pozornost Čtvrtým komnatám *Vnitřního hradu*, kde Terezie popisuje přechod od přirozené k nadpřirozené modlitbě, vysvětluje rozdíl mezi nemystickou rozjímavou modlitbou na jedné straně, a prvními stupni mystické modlitby na straně druhé.

Především při tom rozlišuje „útěchy“ a „okoušení“. Útěchy (*contentos*,²¹⁸ *consuelos*²¹⁹) lze nejspíše interpretovat jako emotivní prožitky vzešlé z (více či méně intenzivního) rozjímání (*meditación*).²²⁰ Připomeňme si, že pro senzitivní apetitivní schopnosti (tzn. pro emotivitu) používá Tomáš Akvinský termín *sensualitas*: „senzualita je jménem smyslové apetitivní schopnosti“ (*sensualitas est nomen appetitus sensitivi*).²²¹ Senzualita je schopností k určitým aktům. Akty senzuality, tzn. emoční akty, Tomáš konstantně nazývá – jak již víme – *passiones (animae)*.²²² Zajímavé je, že Terezie (ve Čtvrtých příbytcích) charakterizuje

²¹⁸ *Castillo Interior* 4,1,4–6; 4,2,3.

²¹⁹ *Castillo Interior* 4,2,1.

²²⁰ *Castillo Interior* 4,1,4; 4,1,6; 4,2,3.

²²¹ *Summa Theol.* I^a, q. 81, a. 1, co.

²²² Interpretujeme-li Tomášovy termíny *passio* a *sensualitas* ve smyslu „emoce“ a „emotivita“, nejedná se o svévolnou úpravu, nýbrž navazujeme tím na rozsáhlé bádání, jehož výsledky předložila Diana Fritz Cates, jak bylo výše nastíněno.

„útěchy“ právě pomocí termínů *pasionés (del alma)*.²²³ Prohlašuje při tom, že pocházejí z přirozené senzuality (*sensualidad*).²²⁴ Míni i Terezie těmito termíny sféru emocí?

Že má Terezie při používání výrazů *contentos, consuelos, pasión* a *sensualidad* (ve 4. příbytcích *Vnitřního hradu*) na mysli právě oblast přirozených emocí, je zjevné z jejich živých ilustrací, jimiž se pokouší své pojmy objasnit. „Útěchy“ jsou principiálně tímž typem prožitku, jaký zakoušíme (vysvětluje Terezie), když nás např. hřeje vědomí, že jsme se dobře zachovali, nebo díky nenadálé přízni štěstěny, při setkání s milovanou osobou, při zdaru nějaké důležité záležitosti... Do téže kategorie Terezie řadí prožitek ženy, která se domnívala, že je mrtev její manžel, bratr či syn, a náhle jej spatří živého. V návaznosti na tyto sugestivní příklady Terezie konstatuje, že taková vnitřní hnutí mohou vést až k slzám. Hovoří evidentně o emoční sféře. Jedná se ovšem o přirozené útěchy, a do tohoto psychologického řádu v zásadě patří i prožitek vzbuzený zbožným rozjímáním:

„Zdá se mi, že takové útěchy jsou přirozené, a že je tomu stejně i s těmi, které nám skýtají Boží věci, ačkoli tyto jsou ze vznešenějšího rodu, aniž by ovšem tamty byly špatné.“²²⁵

Podobně jako podněty k citovým prožitkům v uvedených příkladech z lidského života, i rozjímavá modlitba může ve svých intenzivních vydáních vést k prožitku doprovázenému tělesnými projevy, např. právě slzami, které působí emoce (*la pasión*).²²⁶

Nyní se podívejme, jak je tomu s „okoušením“ (*gustos*). Pokud jde o Termín pro vlitou kontemplaci, Terezie ve *Vnitřním hradu* odsouvá do pozadí terminologii přebranou z dobové duchovní literatury (totiž Osunův termín „modlitba klidu“) a dává této modlitbě název „okoušení Boha“ (*gustos de Dios*).²²⁷ Zatímco rozjímavých „útěch“ docilujeme my (byť s laskavou Boží pomocí), „okoušení“ nejsme nijak s to vyvolat, působí je Bůh a jsou jeho

²²³ *Castillo Interior* 4,1,5; 4,2,1.

²²⁴ *Castillo Interior* 4,1,5.

²²⁵ *Castillo Interior* 4,1,4: „Paréceme a mí que así como estos contentos son naturales, así en los que nos dan las cosas de Dios, sino que son de linaje más noble, aunque estotros no eran tampoco malos.“

²²⁶ *Castillo Interior* 4,1,5; 4,2,1.

²²⁷ *Castillo Interior* 4,2,2.

darem. Zatímco „útěchy“ vycházejí z nás (říká Terezie), „okoušení“ pocházejí od Boha,²²⁸ jsou nadpřirozenou milostí (*merced sobrenatural*).²²⁹

Podobné rozlišení učinila již v *Knize života*, kde nerozlišuje pouze pravá mystická okoušení od falešných (démonských), ale také od pouhých zbožných „citů“ (*sentimientos*):

„Okoušení a rozkoš, které dává on [totiž démon] – jak se mi zdá – jsou do značné míry odlišné. Těmito okoušeními může klamat [jen] toho, kdo nemá nebo neměl ta druhá [okoušení, která jsou] od Boha. Mám na mysli opravdová okoušení (...); neboť ony zbožňůvky duše, plné slz a jiných malých citů, jejichž kvítky se při prvním závanu pronásledování ztrácejí, nenazývám [projevy] zbožnosti, i když jde o dobré počátky a svaté city (...).“²³⁰

Na tomto místě však Terezie ještě nepoužívá termín *pasión*. Je zajímavé, že zatímco v *Knize života* mluvila Terezie o *pasiones* výlučně ve smyslu (nezvládaných) lidských slabostí²³¹ později ve *Vnitřním hradu* se jedná o (přirozené) city při rozjímavé modlitbě, tedy o city, které byly u „duchovních“ (*espirituales*) pokládány za nejvyšší žádoucí. V *Knize života* od nadpřirozených *gustos* odlišovala zbožné city označené lidovějším výrazem *sentimientos* (viz poslední citaci), avšak ve 4. příbytcích *Vnitřního hradu* od mystických *gustos* odlišuje útěchy spojované s výrazem *pasión*. Terminologický posun od *sentimiento* k *pasión* lze nejspíše vysvětlit vlivem *letrados* hovořících s Terezíí scholastickým jazykem.

Prohlašuje-li Terezie ve Čtvrtých příbytcích, že kontemplativní „okoušení“ vycházejí z Boha, míní tím Boha jak vnitřní pramen v člověku, takže „voda“ této zkušenosti (v tomto smyslu) vyvěrá „z našeho vlastního nejhlubšího nitra“ (*de lo muy interior de nosotros mismos*), „vnitřní hlubiny“ (*hondón interior*).²³² Milovat a okoušet či požívat (*gozar*) Boha však při vlité kontemplaci podstatně a především náleží vůli (jak již bylo výše doloženo).

²²⁸ *Castillo Interior* 4,1,4.

²²⁹ *Castillo Interior* 4,2,4.

²³⁰ *Libro de la Vida* 25,10–11: „El gusto y deleite que él da, a mi parecer, es diferente en gran manera. Podrá él engañar con estos gustos a quien no tuviere o hubiere tenido otros de Dios. De veras digo gustos (...); que unas devocioncitas del alma, de lágrimas y otros sentimientos pequeños, que al primer airecito de persecución se pierden estas florecitas, no las llamo devociones, aunque son buenos principios y santos sentimientos (...).“

²³¹ *Libro de la Vida* 31,17; 34,4. Necháváme stranou *Pasión* ve významu „pašije“.

²³² *Castillo Interior* 4,2,4; 4,2,6.

4.5 Úloha emotivity

Pro naše úvahy je velmi zajímavé Tereziino prohlášení (stále jsme u 4. příbytků), že kontemplativní okoušení nepocházejí ze srdce (*corazón*). A nejen že nemají v srdci svůj původ, dokonce je srdce zpočátku ani necítí.

„[T]ato blaženost, narozdíl od těch vezdejších, se necítí v srdci, alespoň nikoli na svém počátku, neboť později zaplní vše.“ „[N]edomnívám se, jak říkám, že by se to rodilo ze srdce, nýbrž z jiné a vnitřnější části, jakoby odněkud z hlubiny.“²³³

„Srdcem“ (*corazón*) zde Terezie zjevně míní schopnost k přirozenému emotivnímu prožitku, „senzualitu“. Jen tak lze vysvětlit, proč se okoušení nerodí ze srdce, proč je srdce nejdříve ani necítí (totiž v době tzv. kontemplativní vyprahlosti²³⁴). Můžeme si ostatně připomenout, že podle Tomáše Akvinského (a jeho následovníků) je orgánem emotivity srdce.

Abychom nyní doložili i textovými evidencemi, že „srdcem“ Terezie pravděpodobně míní přirozenou emotivitu, uvedeme řadu pasáží, které jsou v tomto ohledu výmluvné. V kapitolách *Knihy života* a *Cesty dokonalosti*, kde hovoří o rozjímavé aktivitě (nikoli ještě o nadpřirozené kontemplaci) a z ní plynoucích citech či slzách (které ve 4. příbytcích nazývá *contentos*), pravidelně zmiňuje „srdce“ jako schopnost těchto (vcelku přirozených) citových hnutí. Při přemítání a rozjímání o pašijích se může „srdce“ dojímat (*enternecer*) k slzám.

„Nejprve jsem měla velmi trvale něhu, ze které něco, jak se mi zdá, lze získat: potěšení, které není ani zcela smyslové ani duchovní. Všechno je dáno od Boha; ale zdá se, že k tomuto můžeme mnoho přispět rozvažováním o naší nízkosti a nevděčnosti, kterou máme vůči Bohu, [o tom], jak mnoho pro nás učinil, o jeho pašijích a tak těžkých bolestech, o jeho tak sklíčeném životě (...). Je-li s tím s trochou lásky, duše se raduje, *srdce* se dojímat (*enternécese*), přicházejí slzy (...).“²³⁵

²³³ *Castillo Interior* 4,2,4: „[N]i aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón – digo en su principio, que después todo lo hinche (...).“ *Ibid.* 4,2,5: „[N]o me parece que es cosa – como digo – que su nacimiento es del corazón, sino de otra parte aun más interior, como una cosa profunda.“

²³⁴ Tímto tématem se zde nebudeme podrobněji zabývat (níže jen zmíníme pohled Jana od Kříže); o tereziánské „kontemplativní vyprahlosti“ lze najít celou kapitolu (*La sécheresse contemplative*) in: Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, str. 579–598.

²³⁵ *Libro de la Vida* 10,2: „Primero había tenido muy continuo una ternura, que en parte algo de ella me parece se puede procurar: un regalo, que ni bien es todo sensual (8) ni bien espiritual. Todo es dado de Dios; mas

„Některé [osoby], jsou-li křehkého *srdce*, se velmi vyčerpávají, mají-li vždy přemýšlet o pašijích, a [naproti tomu] se těší a prospívá jim, když hledí na moc a velikost Boha ve tvorech a na lásku, kterou k nám má, neboť se ve všech věcech zpřítomňuje.“

„Nebo na něj hleďte, obtíženého křížem, kdy jej nenechali ani nadechnout; pohlédne na vás tak krásnýma a soucitnýma očima, plnýma slz, a zapomene na své bolesti, aby vás utěšil v těch vašich, jen abyste se šly utěšit Jím a obrátily svou hlavu k němu a pohlédly na něj. ‚Ó, Pane světa, můj opravdový Snoubenče!‘ – můžete mu říci, pokud se vaše *srdce* rozněžnilo (*ha enternecido*), když jej vidělo takto, takže na něj budete chtít nejen hledět, nýbrž že vás potěší s ním rozmlouvat, ne ovšem složitými modlitbami, nýbrž z bolesti svého *srdce* (...).“ (Pokračuje dialogem s Pánem...) ²³⁶

Podobně jako při pašijovým rozjímáním se „srdce“ dojíká či rozněžňuje (opět sloveso *enternecer*) i při rozjímání o eucharistickém sebedarování a vydanosti Kristově:

„Toto kéž vám rozněžní (*enternezca*) *srdce*, mé dcery, abyste milovaly svého Snoubence: že není otroka, který by se s chutí přiznával, že jím je, a že dobrý Ježíš, jak se zdá, je tím poctěn.“ ²³⁷

Dalším z preferovaných témat tereziánské *meditación* je sebepoznání a úvaha o vlastní mravní bídě. „Srdci“ přitom náleží cit (*sentimiento*). S Bohem svěřice o své někdejší liknavosti hovoří takto.

„Nemohu to říci bez slz, a měly by být krvavé a *srdce* by mi mělo puknout, a [přítom] s ohledem na to, čím jsem Vás později urazila, by [tento] cit nebyl [dost] velký.“ ²³⁸

parece para esto nos podemos mucho ayudar con considerar nuestra bajeza y la ingratitud que tenemos con Dios, lo mucho que hizo por nosotros, su Pasión con tan graves dolores, su vida tan afligida (...). Si con esto hay algún amor, regálase el alma, enternécese el corazón, vienen lágrimas (...).“ Srov. *Libro de la Vida* 3,1.

²³⁶ *Camino de perfección* (V) 26,5–6: „O miradle cargado con la cruz, que aun no le dejaban hartar de huelgo. Miraros ha El con unos ojos tan hermosos y piadosos, llenos de lágrimas, y olvidará sus dolores por consolar los vuestros, sólo porque os vayáis vos con El a consolar y volváis la cabeza a mirarle. ¡Oh Señor del mundo, verdadero Esposo mío! - le podéis vos decir, si se os ha enternecido el corazón de verle tal, que no sólo queráis mirarle, sino que os holguéis de hablar con El, no oraciones compuestas, sino de la pena de vuestro corazón (...).“

²³⁷ *Camino de perfección* (V) 33,4. „Esto os enternezca el corazón, hijas mías, para amar a vuestro Esposo, que no hay esclavo que de buena gana diga que lo es, y que el buen Jesús parece se honra de ello.“

²³⁸ *Libro de la Vida* 4,3: „Esto no lo puedo decir sin lágrimas, y habían de ser de sangre y quebrárase el corazón, y no era mucho sentimiento para lo que después os ofendí.“ Dila Jana od Kříže cituji dle: San Juan de la Cruz, *Obras completas*, decimocuarta edición, Lucinio Ruano de la Iglesia (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1994.

Prohlašuje-li tedy Terezie v druhé kapitole Čtvrtých příbytků, že láska zakoušená při vlité kontemplaci zpočátku nemusí být cítěna srdcem a že nepochází ze srdce (nýbrž z větší hlubiny), nejspíše míní „srdcem“ tutéž emotivitu (*sensualidad, pasión*), která se v lidském životě uplatňuje nejen díky zbožnému rozjímání (totiž „útěchami“), ale (jak Terezie vysvětlila) i díky nenáboženským zkušenostem: viz ilustrativně zmiňovaný nenadálý návrat již oplakané blízké osoby a další výše uvedené Tereziiny příklady.

Pokud jde o „necítění srdcem“, můžeme zde připomenout, že podrobněji a systematictěji je tento motiv – ačkoli jinými slovy – rozveden u Jana od Kříže (1542–1591). Partie jeho diptychu *Výstup na horu Karmel – Temná noc*, které popisují „noc smyslu“, líčí situaci, kdy nové světlo vlévané kontempace ještě není obdarovanému člověku srozumitelné, avšak již ho zbavuje prozatímních zbožných světélek: dosavadních představ, poznatků a citů,²³⁹ zanechává jej tak v temnotě a vyprahlosti.

Jan od Kříže rozlišuje vyšší, „racionální“ část duše, a nižší, „senzitivní“. V jeho nauce hraje klíčovou roli pojem „smyslu“ či „senzitivních smyslů“, především vnitřních, jejichž dílem jsou představy, žádosti (*apetitos*) apod. Celek smyslových apetitivních schopností Jan nazývá termínem „senzualita“ (*sensualidad*). Když Jan od Kříže zve své čtenáře k prohloubení duchovního života, vybízí k přechodu od „senzuality“ k lásce spočívající primárně v rozumu a vůli.²⁴⁰ Uvidíme záhy, že u Terezie ani u Jana tento posun od přirozených emocí ke kontemplativně milující vůli není popřením emotivity, nýbrž jeho cílem je integrovat přirozenou emotivitu do dění, které její vlastní možnosti přesahuje.

Vysledovali jsme, že naše světice nepřisuzuje kontemplativní lásku přirozené emotivitě, nýbrž především vůli, jež je fixována tajemně vlévaným Božím sdílením. Znamená to snad nějaký čirý voluntarismus, který by vylučoval senzitivní afektivitu a neodpovídal psychofyzické konstituci člověka? Nikoli, lidská emotivita není negována ani znehodnocena. Terezie přeci říká, že „voda“ kontemplativní zkušenosti zůstává srdcem necítěnou toliko „na svém začátku“, protože „nakonec zaplní vše“, čímž dochází k „rozšíření srdce“.²⁴¹ emotivita

²³⁹ Mezi „periferní síly“, které dohromady tvoří „mysl“, patří nejen představivost, ale i „vášně“, emotivita. Federico Ruiz Salvador, *S. Giovanni della Croce. Il santo, gli scritti, il sistema*, Roma, Edizioni del Teresianum 1973, str. 152.

²⁴⁰ *Cantico espiritual (B)* 18,4–7.

²⁴¹ *Castillo Interior* 4,2,4–5.

zde není zdrojem (a v prvním setkání s vyšší zkušeností někdy ani není s to se zapojit), nicméně i ona je postupně do události mystické modlitby zahrnuta a tím dostává zcela nový rozměr.

Vraťme se k Tomášovu dvojímu výkladu toho, jak může duchovní oblast člověka působit na jeho emotivitu. Buď tak, že bude rozumová činnost spojena se smyslovými představami, které jsou předmětem senzitivních afektů, anebo spíše tím, že se silné zaujetí vůle přenesse na způsob jistého „přetékání“ (*redundantia*) do oblasti emotivity. Nuže Tereziino svědectví o mystické kontemplaci ukazuje k druhému z obou vysvětlení. Emoční složka člověka není především podněcována představami, spíše do ní přetéká intenzivní nadpřirozené „zajetí“ vůle.

Jelikož emotivita není schopností výlučně duševní, ale psychosomatickou, přetékání pokračuje z emoční sféry dále na sféru těla:

„[T]ato voda se postupně rozlévá do všech komnat a mohutností a nakonec dosáhne i těla; (...) celý vnější člověk se těší z tohoto okoušení a z tohoto blaha.“ Mystická zkušenost „proniká celou duší, a – jak jsem řekla – často na tom participuje i tělo.“²⁴²
„V těle se zakouší velikánská rozkoš a velké uspokojení v duši. Ta je tak spokojená jen kvůli tomu, že se vidí u pramene, že i bez napití je už ukojena; nezdá se jí, že by měla ještě po něčem toužit.“²⁴³

Při modlitbě sjednocení (což je vyšší stupeň kontemplace) chce Bůh pro sebe s duší i tělo, tělo může být díky stavu duše i uzdravováno.²⁴⁴

Připomeňme si Tomášovu nauku o duši jako formě těla a o tělesných souvislostech emotivity: jestliže se dynamika vůle přelévá na senzualitu (emotivitu), pak – obdobně – hnutí emotivity rezonují v tělesné oblasti. To patří k Tomášově filosofické antropologii. Avšak jakožto teolog Tomáš také popisuje situaci, kdy, „z duše na tělo přetéká (*redundat*) účinek

²⁴² *Castillo Interior* 4,2,4: „[E]ste agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo; (...) todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad.“; *Ibid.* 4,2,6: „...penetra toda el alma y aun hartas veces – como he dichoparticipa el cuerpo.“

²⁴³ *Camino de perfección* (V) 31,3: „Siéntese grandísimo deleite en el cuerpo y grande satisfacción en el alma. Está tan contenta de sólo verse cabe la fuente, que aun sin beber está ya harta. No le parece hay más que desear.“

²⁴⁴ *Libro de la Vida* 20,7; 20,21; 27,11.

milosti“.²⁴⁵ Srovnání s Tereziinou naukou se nám takřka samo vnucuje. Duši Tomáš definoval jako princip oživující tělo, rovněž Terezie předpokládá, že duše oživuje (animuje) tělo.²⁴⁶ Můžeme ovšem dále (s Otgerem Steggingem) říci, že Terezii je dána mystická „láska mající odezvu (*repercusión*) v tělesné oblasti“ a že se jedná o určité „přetékání“ (*redundancia*),²⁴⁷ ačkoli sama Terezie tohoto výrazu nepoužívá.

Používá jej však (ve formě slovesa) Jan od Kříže, který o mystické zkušenosti říká:

„A z tohoto dobra duše někdy pomazání Ducha svatého přetéká (*redunda*) na tělo a celá smyslová podstata okouší potěšení (...). A tělo pociťuje takovou slávu ve slávě duše, že po svém velebí Boha (...).“²⁴⁸

Přetékání blažených „okoušení“ – skrze senzualitu – na tělo má svůj protějšek (dle Terezie i Jana) v důsledcích duchovních zkušeností s „temnými nocemi“ pro tělo. Na mnoha místech Terezie vypráví, že v momentech očistných vnitřních temnot zakoušela související fyzické bolesti a tělesná utrpení.²⁴⁹

Spojitosť jednak ducha a senzitivních oblastí, jednak duše a těla, se v mystické zkušenosti, projevuje dále i faktem, že tato zkušenost – jakožto lidská zkušenost – není andělsky asexuální. Terezie při jejím popisu používá snubní terminologii. Např. ve svých *Rozjímání o Písni* (o slovech biblické Písni písní) hovoří střídavě k Otci a k Synu:

„Znovu to říkám, můj Bože, prosím Vás o tuto milost skrze krev Vašeho Syna: *at' mě políbí polibkem svých úst* (...).“ „Již to vidím, můj Ženichu, že jste pro mne; nemohu to popřít.“²⁵⁰

V Tereziině případě se nejedná jednoduše o sublimovanou podobu sexuality, vždyť jde o mystické dění. Avšak ani se (na druhé straně) nejedná o jazyk čistě jen alegorický, o pouhý

²⁴⁵ *Summa Theol.* III^a, q. 79, a. 1, ad 3: „...ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus...“

²⁴⁶ *Libro de la Vida* 20,3.

²⁴⁷ Otger Stegging, „Experiencia de Dios y Afectividad“, in: *Congreso internacional Teresiano*, vol II., Salamanca, Universidad de Salamanca 1983, str. 1061 – 1062.

²⁴⁸ *Llama de amor viva*, 2,22: „Y deste bien del alma a veces redundante en el cuerpo la unción del Espíritu Santo y goza toda la sustancia sensitiva (...). [Y] siente el cuerpo tanta gloria en la del alma, que en su manera engrandece a Dios (...).“

²⁴⁹ *Libro de la Vida* 20,9; 30,8; *Cuentas de conciencia* 1,28–29; *Castillo Interior* 6,1,6; 6,1,15.

²⁵⁰ *Meditaciones sobre los Cantares* 4,8: „Torno a decir, Dios Mío, y a suplicaros por la sangre de vuestro Hijo, que me hagáis esta merced: *béseme con beso de su boca* (...).“ *Ibid.* 4,10: „Ya yo veo, Esposo mío, que Vos sois para mí; no lo puedo negar.“

květnatý literární příměr. Hovoří zde milující žena, která ve své lásce zůstává – ba stává se plněji – ženou. Tereziina mluva znamená, že – ačkoli mystika nemůže být redukována na sublimovanou sexualitu – přeci mohou být mystika a sexualita společně integrovány a vzájemně spjaty ve vnitřně sjednoceném člověku.²⁵¹ Jedná se o šťastné spojení: sexualita tak dospívá ke svému nejhlubšímu jádru (vždyť každá schopnost lásky je v posledku odvozena od prapůvodní lásky Boží!), zatímco mystika se stává vpravdě lidskou skutečností.

4.6 Od představ k prostému pohledu víry

Poté co jsme uvažovali o afektivitě a úloze vnitřního smyslu, kterým je emotivita, věnujme nadále pozornost otázce, jak sv. Terezie hodnotí funkci *kognitivních* vnitřních smyslů. Vnitřní, rozjímavá modlitba byla v její době byla hojně praktikována. Mnoho autorů přitom zdůrazňovalo zapojování představivosti. Příkladem takového metodického rozjímání nám mohou být instrukce Tereziina staršího současníka sv. Ignáce z Loyoly (1491–1556): Ignácův návod k rozjímání nás vybízí vidět „zrakem představivosti“ nejruznější detaily příslušné evangelní scenerie.²⁵²

Pokud by si povrchní čtenář z Ignácových textů vybral pouze imperativ „zapoj smysly“, zůstal by u čehosi, co lze nazvat „smyslovou modlitbou“²⁵³ nebo – přesněji – „imaginativní modlitbou“,²⁵⁴ zatímco u Ignáce má toto rozjímavé uplatňování fantazie smysl pouze vzhledem k určitému zaměření vůle, o něž jde Ignácovi především. Zapojování představivosti a úvah bezpochyby může a má mít hlubší dosah a Terezie od takového postupu

²⁵¹ O. Stegging, „Experiencia de Dios y Afectividad“, str. 1062–1063.

²⁵² Např. o Kristově narození máme rozjímat takto: „[U]vidím místo [události]; bude to zde vidět zrakem představivosti cestu z Nazareta do Betléma a pozorovat její délku, šířku a zda je ta cesta rovná či přes úvaly a stráně; rovněž pohlédnout na místo neboli jeskyni Narození, jak bylo velké, jak malé, jak nízké, jak vysoké a jak bylo upraveno (...), vidět osoby, totiž vidět Naši Paní a Josefa a služku, a Ježíška, jakmile se narodí (...), pozorovat a všítat si a nazírat na to, co [osoby] mluví, a obraceje to na sebe samého, čerpat z toho nějaký prospěch (...), pozorovat a uvažovat, co činí (...)“ Ignác z Loyoly, *Duchovní cvičení*, přel. J. Ovečka, druhé vydání, Praha, nakl. Vyšehrad 1941, str. 164–165. Terezie text Ignácových *Exercicií* přímo nečetla, nicméně s mnoha Ignácovými jezuity se poznala a hovořila s nimi o modlitbě (srov. např. *Libro de la Vida* 23,15–16).

²⁵³ Výraz „orazione sensuale“ v tomto smyslu používá Tomás Ostos, „La filosofia e l'orazione del Carmelo“, in: *L'orazione nel Carmelo. Passato, presente, futuro*, ed. R. Checa, Roma Morena, Edizioni OCD 2004, str. 225.

²⁵⁴ Termín „imaginative prayer“ soustavně používá pro ignaciánské rozjímání Philip Endean, „The Ignatian Prayer of the Senes“, in.: *Heythrop Journal* 31 (1990), str. 391–418.

nechce nikoho odrazovat.²⁵⁵ Chválí zvyk v modlitbě konat rozjímání (*meditación*) a přemítat (*discurrir*):

„Meditací nazývám mnohé přemítání rozumem [jež se koná například] tímto způsobem: Začneme přemýšlet o milosti, kterou nám Bůh udělil, když nám dal svého jediného Syna, a nezastavíme se tam, nýbrž jdeme dál k mysteriím celého jeho slavného života; nebo začneme modlitbou v zahradě [getsemanské] a rozum se nezastaví, dokud není [Kristus] přibit na kříž; nebo si vezmeme jedno místo z pašíjí, řekněme třeba zatčení, a procházíme toto tajemství tak, že podrobně uvažujeme o věcech, o nichž se tu lze přemýšlet a cítit je, jako Jidášova zrada nebo útěk apoštolů a všechno ostatní. A tato modlitba je úžasná a velmi záslužná.“²⁵⁶

Tedy „přemýšlet“ (*pensar*) a „cítit“ (*sentir*). Jakkoli ale bývá tento úryvek mnohdy používán jako návod k našemu postupu, sama Terezie v celém svém díle dává najevo, že se nejedná o onen „její způsob modlitby“, kterému nás chce učit.²⁵⁷ Impulsem k hledání „svého“ způsobu modlitby byl pro Terezií fakt, který pokorně přiznává, totiž že imaginativního rozjímání jednoduše nebyla schopna:

„Bůh mi nedal talent přemítat rozumem ani si vypomáhat představivostí (...).“²⁵⁸
„Byla jsem tak málo schopná rozumem si představovat věci, že pokud jsem je před tím neviděla, nepomohla jsem si představivostí, jak činí jiné osoby, které si mohou vytvářet představy, díky nimž se usebírají.“²⁵⁹

Tereziin způsob modlitby zahrnuje dva základní aspekty. (1) Terezie upíná mysl ke Kristu *v jeho lidství*, (2) avšak nikoli (především) pomocí fantasií představy, nýbrž

²⁵⁵ Srov. *Camino de Perfección* (V) 19,1.

²⁵⁶ *Castillo Interior* 6,7,10: „Llamo yo meditación a discurrir mucho con el entendimiento de esta manera: comenzamos a pensar en la merced que no hizo Dios en darnos a su único Hijo, y no paramos allí, sino vamos adelante a los misterios de toda su gloriosa vida; o comenzamos en la oración del Huerto y no para el entendimiento hasta que está puesto en la cruz; o tomamos un paso de la Pasión, digamos como el prendimiento, y andamos en este misterio, considerando por menudo las cosas que hay que pensar en él y que sentir, así de la traición de Judas, como de la huida de los apóstoles y todo lo demás; y es admirable y muy meritoria oración.“

²⁵⁷ *Camino de Perfección* (V) 29,7: „Kěž Pán naučí tomuto způsobu modlitby ty, které to ještě neznají. Za sebe vám vyznávám, že jsem nikdy nevěděla, co znamená modlit se s uspokojením, dokud mě Pán nenaučil tomuto způsobu.“ (C 29. 4; 7).

²⁵⁸ *Libro de la Vida* 4,7: „[N]o me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento ni de aprovecharme con la imaginación (...).“

²⁵⁹ *Libro de la Vida* 9,6: „Tenía tan poca habilidad para con el entendimiento representar cosas, que si no era lo que veía, no me aprovechaba nada de mi imaginación, como hacen otras personas que pueden hacer representaciones adonde se recogen.“

nakolik „je jí zřejmé“, že je s Kristem, a „s jistotou ví“ o jeho skutečné přítomnosti, nakolik „chápe a věří“, že on je zde:

„Já nikdy nedokázala myslit na Ježíše Krista leč jako na člověka, ale i tu jsem mohla číst kdovíco o jeho kráse a pozorovat jeho obrazy, a přesto jsem si jej nedokázala představit, leda jako slepec nebo jako někdo ve tmě, kdo jedná s nějakou osobou: je mu zřejmé, že je s ní, neboť jistě ví, chápe a věří, že je přítomna – ale nevidí ji.“²⁶⁰

A jestliže na jiných místech pojednávajících o zpřítomňování Krista Terezie připojovala frázi „to byl můj způsob modlitby“,²⁶¹ zde obdobně dodává: „Takovým způsobem tomu se mnou bývalo, když jsem myslila na našeho Pána.“²⁶² Je mimochodem zajímavé, že téhož příměru o pobytu ve tmě (*a'scuras*), v níž přítomnou osobu není vidět, avšak jejíž přítomnost lze „chápat“ (*entender*), bude Terezie používat pro popis svých „intelektuálních vidění“ Krista a Nejsvětější Trojice.²⁶³ Je zde skutečně obdoba či paralela mezi před-mystickou a mystickou modlitbou.

Z citované pasáže je zřejmé, že zpřítomnění není záležitostí vizuální imaginace, nýbrž poznání. Toto přesvědčení či vědění Terezie vystihuje nadobyčejnou kumulací sloves, která znamenají kognitivní rozumové akty: „poznávat jako zřejmé“, „vědět“, „rozumět“, „být přesvědčen“ resp. „věřit“ (*ver*,²⁶⁴ *saber*, *entender*,²⁶⁵ *creer*). Jestliže tedy Terezie hovoří o tom, že usilovala „zpřítomňovat si“ (*representar*) Krista, jestliže vybízí své spolusestry, aby v modlitbě hleděly na Krista²⁶⁶ netvoří cílovou podstatu tohoto zpřítomnění imaginativní představa ani rozumová úvaha, nýbrž prosté „vědění“, tj. živá víra,²⁶⁷ jež ví o přítomnosti

²⁶⁰ *Libro de la Vida* 9,6: „Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre. Mas es así que jamás le pude representar en mí, por más que leía su hermosura y veía imágenes, sino como quien está ciego o a oscuras, que aunque habla con una persona y ve que está con ella porque sabe cierto que está allí – digo que entiendo y creo que está allí, mas no la ve (...).“

²⁶¹ *Libro de la Vida* 4,7; 9,3.

²⁶² *Libro de la Vida* 9,6: „...de esta manera me acaecía a mí cuando pensaba en nuestro Señor.“

²⁶³ *Libro de la Vida* 27,3; *Castillo Interior* 7,1,9.

²⁶⁴ Je použito sloveso *ver*, „vidět“, avšak v analyzované větě s významem „chápat“, „poznávat jako zřejmé“, vždyť v příměru Terezie hovoří o „slepci či člověku ve tmě“ (*ciego u a'scuras*), který danou osobu *nevidí*. Terezie říká: „...je mu zřejmé [ve], že je s ní ... ale nevidí ji [no la ve].“

²⁶⁵ Souvisí se substantivem *entendimiento*, „rozum“.

²⁶⁶ *Camino de perfección* (V) 26.3.

²⁶⁷ Víra obnáší poznání. Srov.: „My, kteří jsme uvěřili, poznali jsme [egnókamen] lásku, kterou má Bůh k nám...“ (1J 4,1).

Kristově ve věřícím, chápe přítomnost, která zde je. Přemítání a představy nejsou vyloučeny, k tomuto duchovnímu „vnímání“ nám mohou eventuálně pomoci, ale vlastní tereziánský způsob modlitby v nich nakonec netkví. Sloveso *representar* tu neznamená představit si, vytvořit si fantazijní zpřítomnění, ale uvědomovat si přítomnost, rozpoznávat jasnozřivou vírou tuto přítomnost Bohočlověka Ježíše Krista v nás.²⁶⁸ Toto tereziánské rozjímání lze označit i termínem *modlitba pochopení*.²⁶⁹

Mnozí znalci Tereziiny nauky již dostatečně zdůraznili, že Tereziin pohled ke Kristu nebyl především prací představivosti.²⁷⁰ Představy mohou být užitečné, avšak zpřítomnění Krista v posledku znamená prostý pohled živé a hluboké víry, pohled věřící myslí ke Kristu. Tento pohled ve své podstatě nemíří k takové či onaké Ježíšově fyzické podobě, nýbrž k samotnému tajemství a pravdě ukřižovaného a vzkříšeného Krista, který je láskyplně přítomen v nás. Vždyť sám Kristus říká: „Vy mě však uvidíte, protože já žiji, i vy budete žít. V ten den poznáte, že já jsem ve svém Otci a vy ve mně a já ve vás.“ (J 14,19b–20)

Terezie se díky literatuře, kterou měla k dispozici, seznámila se dvěma protikladnými přístupy k modlitbě, které byly často pokládány za dvě fáze života modlitby: nejprve se koná modlitba pomocí metodického diskursivního a fantazijního rozjímání (ke kterému existovaly různé, často velmi komplikované návody), později má duše spočinout v mlčenlivém klidu kontemplace. V této druhé etapě modlitby doporučovala duchovní literatura, kterou Terezie četla, „nemyslet na nic“ (*no pensar nada*).²⁷¹ Tereziina modlitba však nespočívá v jednom ani v druhém: ani v kvietismu usilujícím nemyslet na nic, ani v metodickém fantazijním rozjímání. Tereziiným způsobem modlitby je niterný a prostý pohled víry ke Kristovu

²⁶⁸ O této podvojnosti termínu *representar* viz Tomás Álvarez, *Gli occhi fissi su Cristo*, Roma, Edizioni OCD 2010, str. 27.

²⁶⁹ Vlastimil Kybal, *Velikáni španělských dějin*, Praha, Jednota československých matematiků a fyziků 1935, str. 47

²⁷⁰ Tommaso Alvarez, „La Orazione di Santa Teresa di Gesù“, in: Tommaso Alvarez, Gesù Castellano, *Nel Segreto del Castello*, Firenze, Edizioni OCD 1982, str. 29–30; Tomás Álvarez: *Gli occhi fissi su Cristo*, Roma, Edizioni OCD 2010, str. 27; Guido Stinissen, *Come fare orazione*, Monza – Milano, Mimep-Docete 1998, str. 61; Emmanuel Renault, „La manière d’oraison thérésienne“, in: Emmanuel Renault, Jean Abiven: *L’oraison thérésienne*, Toulouse: Éditions du Carmel 2002, str. 36; Pavel Vojtěch Kohut, „Způsob modlitby“ (*modo de oración*) svaté Terezie Velké. Hledání avilské mystičky a trojí souběžné poznání podle sv. Tomáše Akvinského“, in: *Všechno je milost* (sborník k počtě 80. narozenin Ludvíka Armbrustera), Praha, Karolinum 2008, str. 108–109.

²⁷¹ Tento obrat použil Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual*, 21,5, str. 595. Terezie výzvu *no pensar nada* odmítá, pokud, by znamenala záměr odstavit rozum svépomocí: *Castillo Interior* 4,3,5–6.

tajemství, v němž je nám Bohem dáno vše a v němž my se zcela dáváme Bohu. E. Renault o Terezii říká:

„Takto se vyvarovala dvou možných scestí: jak abstrakce, jež je vlastní spiritualitě odhlížející od vtělení [Kristova], tak i přílišné smyslovosti, jež je vlastní povrchní zbožnosti. Takto, opřena o jistotu víry v živoucí přítomnost Kristovu, zhodnocuje pravdu o vtělení...“²⁷²

4.7 Rozum a láska

Úkon víry je v pojetí Tomáše Akvinského podstatně úkonem intelektu. Víra je určením (habitem) intelektu, který je díky tomuto určení schopen aktů víry. Tomáš vysvětluje:

„Věřit je ovšem bezprostředně aktem intelektu, neboť předmětem tohoto aktu je pravda, a pravda ve vlastním smyslu náleží intelektu. A proto je nutné, že víra, která je principem tohoto aktu, je v intelektu jako v subjektu.“²⁷³

Lze však toto pojetí víry uplatnit na tereziánskou vnitřní modlitbu jako pohled víry? Určitě by nebylo výstižné popsat tuto modlitbu prostě jako intelektuální poznatek o některém článku víry. Terezie říká, že vnitřní modlitba „neznamená mnoho přemýšlet, nýbrž mnoho milovat“.²⁷⁴ Abychom pronikli do hlubšího smyslu Tereziiny pozice, začněme u její „definice“ modlitby jako „častého přátelského stýkání se o samotě s tím, o němž [či: od něhož] víme, že nás miluje“.²⁷⁵ Povšimněme si zde důrazu na skutečnost, že miluje především Bůh. My jsme schopni „mnohého milování“ nikoli tak, že budeme soustředěně usilovat, abychom pocítili svou lásku k Bohu,²⁷⁶ nýbrž jen tak, že vnitřně zahlédneme a poznáme lásku Boží, jež je přítomná v Kristu. Jestliže Terezie pojímá modlitbu jako setkávání s tím, „o němž víme, že nás miluje“, pak je zřejmé, že prvenství zde nemá ani tak naše láska k Bohu, jako

²⁷² Emmanuel Renault, „La manière d'oraison thérésienne“, str. 37

²⁷³ *Summa Theol.* II^a-IIae, q. 4, a. 2, co.: „Credere autem est immediate actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.“

²⁷⁴ *Castillo Interior* 4,1,7: „...no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho (...).“

²⁷⁵ *Libro de la Vida* 8,5: „[N]o es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama.“

²⁷⁶ „Zapřísahám vás jeruzalémské dcery, při gazelách a polních laních: nebud'te a nezburcujte lásku, dokud nebude chtít sama.“ (Píseň písni 2,7; 3,5)

spíše Boží láska k nám.²⁷⁷ Ta se však projevila v Kristu, „stýkání se“ s Bohem znamená pro Terezii nepochybně především stýkání se s Kristem,²⁷⁸ v němž je nám Boží láska tajemně nablízku.

Podobně jako se v 1. listu Janově (4,16) říká „poznali jsme lásku, kterou má Bůh k nám“, tak i tereziánská modlitba se vztahuje k Bohu, „o němž víme, že nás miluje“. Kromě participia „stýkající se“ (*estando tratando*) se v definici vyskytují dvě slovesa, která toto „stýkání se“ blíže charakterizují. Dvě slovesa popisují dvě činnosti vycházející ze dvou podmětů: člověka a Boha. První činnost je připisována člověku a je popsána slovesem „vědět“ (*saber*); druhá činnost je přiřknuta Bohu a je vystižena slovesem „milovat“ (*amar*). My jsme ti, kdo v modlitbě poznáváme či „víme“ (*sabemos*), Bůh je tím, kdo „nás miluje“ (*nos ama*). A obsahem našeho vědění je právě toto Boží milování: „víme, že nás miluje“ (*sabemos nos ama*). Že v důsledku tohoto vědění milujeme také my, to již definice nepotřebuje výslovně zdůrazňovat. Naše láska je totiž „pouze“ spontánním korelátem poznatku o lásce Boží. Boží láska zde má primát, naše láska je sekundární a odvozená.

Jak již bylo naznačeno, toto pojetí modlitby vnitřně souvisí s novozákonní naukou. Evangelium není ve své podstatě především zvěstí o tom, že my milujeme nebo máme milovat, nýbrž spíše o tom, že jsme milováni. Zjevuje nám kým, jak a kolik jsme milováni. Tato nauka je jasně vyjádřena např. v 1. listu Janově. Zde se hovoří o tom, že Boží lásku jsme poznali v Kristu: „Podle toho jsme poznali, co je láska, že on za nás položil svůj život.“ (1Jan 3,16) „V tom se ukázala Boží láska k nám, že Bůh poslal na svět svého jednorozeného Syna, abychom skrze něho měli život.“ (4,9) A biblický autor zdůrazňuje prvenství Boží lásky před naší láskou s neobyčejným důrazem: „V tom je láska: ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že on si zamiloval nás (...).“ (4,10) My především tuto Boží lásku poznáváme zrakem víry: „A my, kteří jsme uvěřili, poznali jsme lásku, kterou má Bůh k nám (...).“ (4,16) Odtud teprve může vyplynout i naše láska: „My milujeme, protože on napřed miloval nás.“ (4,19)

²⁷⁷ Srov. 1Jan 4,10.16. P. Beniamino della Trinità píše: „...naše láska k Němu je pouze odpovědí na Jeho lásku, která předchází tu naši, vyvolává jí a probouzí.“ P. Beniamino della Trinità, „L'orazione, amicizia con Dio“, in: *Santa Teresa – Maestra di orazione*, Roma, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi 1963, str. 79.

²⁷⁸ Beniamino della Trinità ve svém výkladu „definice“ říká: „Sv. Terezii, s jejím citovým temperamentem a mimořádnou citlivostí, se srdcem tak hluboce lidským, nemohl v její modlitbě uspokojit výlučně duchový kontakt s Bohem. Cítila nutnost takřka ‚zlidštit‘ svůj dialog lásky s Bohem, vtělit jej, učinit vnímatelným. Proto byl jejím partnerem v dialogu po celý její život Ježíš, Bohočlověk...“ („L'orazione, amicizia con Dio“, str. 86).

Terezie tento primát Boží lásky dobře znala:

„[Máme] tak málo lásky a odvahy, že bylo zapotřebí, abychom viděli tu jeho, abychom se probudily (...).“²⁷⁹

Duše v nebeské slávě milují, protože poznávají:

„[D]uše se nezabývá ničím jiným než tím, že jej [tj. Pána] miluje, ani jej není s to přestat milovat, neboť jej zná. A takto bychom jej milovaly [už] zde, i když ne s takovou dokonalostí a zcela, ovšem [rozhodně] bychom jej milovaly odlišným způsobem, kdybychom jej [opravdu] znaly.“²⁸⁰

„Sídlem lásky není rozum, nýbrž vůle.“²⁸¹ Netvrdíme však, že v tereziánské modlitbě jde o to, abychom ve prospěch úkonu vůle (tj. ve prospěch lásky) postupně v každém ohledu opouštěli činnost rozumu (tedy opouštěli jakékoli nadsmyslové poznání), čili abychom se vzdali toho, co Tereziina definice vyjadřuje slovem *sabemos*, „víme“, a co výše citovaný novozákonní autor vyjadřuje slovem *egnókamen*, „známe“. Vůle bez rozumu je slepá a nefunkční. Vůle není poznávací schopností, nýbrž schopností „žádacích“. Poznáváme smysly a rozumem, zatímco vůlí nepoznáváme, nýbrž chceme, milujeme apod. Avšak Tomáš Akvinský jak známo upozorňuje, že „nemůže být milováno, co není poznáno“ (*non potest amari nisi cognitum*).²⁸² Tedy nejprve²⁸³ musíme rozumem poznávat, bez toho je akt vůle nemožný.

Tomáš učí, že milovat znamená pro vůli být dotknuta či nakloněna (*affici*) nějakou hodnotou.²⁸⁴ J. B. Lotz k tomu dodává:

„Z čeho toto ‚být dotčen nebo nakloněn‘ vzniká, vysvětluje se poznáním (...).
Poznání tedy ukazuje objekt nebo partnera jako něco, co nás neponechává chladně distancované nebo lhostejné, nýbrž co na nás působí a uchvacuje nás. Tím, že v nás

²⁷⁹ *Camino de perfección* (V) 33,2: „[Tenemos] tan poco amor y ánimo, que era menester ver el suyo para despertarnos (...).“

²⁸⁰ *Camino de perfección* (V) 30,5: „[A]lma no entiende en otra cosa sino en amarle, ni puede dejarle de amar, porque le conoce. Y así le amaríamos acá, aunque no en esta perfección, ni en un ser; mas muy de otra manera le amaríamos de lo que le amamos, si le conociésemos.“

²⁸¹ P. Filippo della Trinità, „Difficoltà e rimedi dell'orazione mentale“, in: *L'orazione mentale*, Roma, Teresianum 1965, str. 108.

²⁸² *Summa theol.* I^a-IIae, q. 27, a. 2, co.

²⁸³ Slůvkem „nejprve“ nechceme naznačovat časovou následnost, nýbrž fakt, že úkon vůle *předpokládá* poznání.

²⁸⁴ *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 19, n. 3.

poznání takto probouzí afekt, rozplameňuje v nás niterný žár a oddanost, jimž říkáme láska.²⁸⁵

Je-li pravda, že co nebylo poznáno, nemůže být milováno, pak platí, že abychom mohli svou vůlí chtít či milovat, musíme (nějak) rozumem poznávat. Láskyplná modlitba „sama nepřetřije jinak než v závislosti na pomoci rozumových schopností [*facoltà intellettive*]“.²⁸⁶

Dojem, že naše mystička nepředpokládá žádný význam intelektivním schopnostem, by mohl vzniknout z toho, že je Terezie zdrženlivá k zapojování těchto schopností přemítavým způsobem a úvahami:

„Ovšem není třeba se tímto hledáním příliš unavovat, máme být s ním [totiž s Pánem] a utišit rozum.“²⁸⁷ „Abychom se však vrátili k těm, kdo přemítají, říkám, že tomu nemají věnovat celou dobu modlitby, jakkoli je to velice záslužné; jelikož je tato modlitba velmi chutná, zdá se jim, že by neměli mít žádnou neděli, ba ani chvíli bez práce. To by se jim zdálo jako ztráta času, zatímco já tuto ztrátu považuji za velmi výhodnou. Ať si raději zpřítomní [skutečnost], že jsou s Ježíšem Kristem, a bez unavování rozumu ať s ním mluví a těší se s ním.“²⁸⁸

Než se pokusíme zodpovědět otázku, jaká je při modlitbě, především při mystické modlitbě, úloha kognitivních schopností, bude nezbytné v následujícím oddílu zkoumat určitý základní problém Tereziiny terminologie.

4.8 Rozum a představivost v Tereziině terminologii

Terezie mnohdy nazývá „rozumem“ (*entendimiento*) či „myšlením“ (*pensamiento*) samu představivost. Rozlišit rozum od představivosti není snadné, neboť lidský rozum získává

²⁸⁵ Johannes Baptist Lotz, *Vědění a láska*, str. 63.

²⁸⁶ P. Federico di S. Giovanni della Croce, „Attività conoscitiva nell'orazione mentale“, in: *L'orazione mentale*, Roma, Teresianum 1965, str. 59.

²⁸⁷ *Libro de la Vida* 13,22: „Mas que no se canse siempre en andar a buscar esto, sino que se esté allí con El, acallado el entendimiento.“

²⁸⁸ *Libro de la Vida* 13,11: „Pues tornando a los que discurren, digo que no se les vaya todo el tiempo en esto; porque, aunque es muy meritorio, no les parece como es oración sabrosa que ha de haber día de domingo, ni rato que no sea trabajar. Luego les parece es perdido el tiempo, y tengo yo por muy ganada esta pérdida; sino que como he dicho se representen delante de Cristo, y sin cansancio del entendimiento se estén hablando y regalando con El, sin cansarse en componer razones (...)“; srov. *Castillo Interior* 4,1,6.

(abstrahuje) své pojmy z představ a pojmy rozumu jsou (proto) vždy spojeny s nějakými (byť třeba jen náznakovými) představami. Nejen vizuální či prostorové představy, ale také zvukové představy, především slova a jejich zřetězení, která nám probíhají v mysli při úvahách, jsou fantazijními představami. Jak již víme, rozumový pojem není totéž co představa (vždyť též pojem lze spojovat s různými vizuálními představami i s různými slovními představami). „Vnitřní řeč“ ve smyslu zřetězování slov, jež v nás někdy při myšlení probíhá, není činností samotného rozumu, nýbrž činností představivosti, jež rozum takto doprovází. Bez vizuálních či slovních představ ovšem nejsme s to myslet. Proto lidé běžně směšují, ba zaměňují představivost a rozum.

V Tereziině případě je tato záměna vidět např. při Tereziině charakterizaci „obrazivého vidění“ (*visión imaginaria*): Terezie připisuje „rozumu“ nazírání barev a tvarů.²⁸⁹ Hovoří o představivosti, vždyť nazírání konkrétních barev a tvarů je smyslová, imaginativní záležitost. Téhož zaměňování se dopouští i Terezie, když říká, že byla málo schopná něco si představovat „rozumem“, přičemž vzápětí vychází najevo, že jde o představivost:

„Byla jsem tak málo schopná rozumem si představovat věci, že pokud jsem je před tím neviděla, nepomohla jsem si představivostí, jak činí jiné osoby, které si mohou vytvářet představy, díky nimž se usebírají.“²⁹⁰

V Tereziiných ranějších spisech, výraz „rozum“ často znamená představivost. Ukažme si to na srovnání dvou paralelních a ekvivalentních Tereziiných instrukcí. V *Cestě dokonalosti* svěřice píše:

„Když je vůle ponořena do tohoto klidu, nemá si z rozumu dělat víc než z nějakého blázna (...).“²⁹¹

Avšak v knize *Život* je rušivým „bláznem“ představivost:

„[P]aměť a představivost způsobují [duši] válku (...). Neboť tato [schopnost] zůstává volná a velmi ruší a unavuje (...). Poslední řešení které jsem našla (...). je nedělat si

²⁸⁹ *Libro de la Vida* 29,1.

²⁹⁰ *Libro de la Vida* 9,6: „Tenía tan poca habilidad para con el entendimiento representar cosas, que si no era lo que veía, no me aprovechaba nada de mi imaginación, como hacen otras personas que pueden hacer representaciones adonde se recogen.“

²⁹¹ *Camino de Perfección* (V) 31,8: „Así que la voluntad, cuando se ve en esta quietud, no haga caso del entendimiento más que de un loco (...).“

z ní víc než z nějakého blázna a ponechat ji, ať si vede svou, neboť jen Bůh ji může utišíť (...).“²⁹²

Terezie tedy v ranějších spisech (psaných v 60. letech 16. stol.) nedělala rozdíl mezi představivostí a rozumem. Emmanuel Renault konstatuje, že Terezie „dlouho směšovala rozum a představivost.“²⁹³

Sledujme nyní ve dvou krocích vývoj Tereziiny terminologie. Již v 60. letech Terezie tuší, že roztěkané asociace představ nepatří rozumu ve vlastním smyslu slova. V tomto smyslu se tedy snaží od rozumu (*entendimiento*) odlišit „myšlení“ (*pensamiento*):

„Nuže, když se [člověk] uvidí na tak vznešeném stupni modlitby (která je – jak jsem již řekla – velmi zjevně nadpřirozenou), i kdyby se rozum – nebo myšlení, abych se lépe vyjádřila – vydal za těmi největšími hloupostmi světa, ať se tomu směje a ponechá jej v jeho pošetilosti a setrvá ve svém klidu (...).“²⁹⁴

Odlišení od rozumu ještě není dostatečně zřetelné. Pokud by ovšem „myšlenky“ náležely k samému rozumu, vznikala by otázka, proč jsou tak nezvladatelné. Jak může rozum, jakožto duchová schopnost (patřící k vyšší části duše), působit roztěkanost? Až nejdříve roku 1573 Terezie pochopila „ze zkušenosti“, že rozum a představivost jsou dvě různé schopnosti. Konzultuje pak tuto otázku s nejmenovaným učencem,²⁹⁵ který dovedl rozlišit oblast vnitřních smyslů, mezi něž patří i vizuální či verbální představivost, od oblasti rozumu, jenž je – narozdíl od představivosti – duchovou schopností. Díky tomu pak Terezie upřesňuje svou terminologii. Jestliže v prvním kroku terminologického hledání odlišila rušivé „myšlení“ od rozumu, pak nyní – ve druhém kroku – identifikuje „myšlení“ s představivostí. Vysvětluje, že těkajícím „myšlením“ míní přesně řečeno představivost (*imaginativa*). A říká již jasně, že

²⁹² *Libro de la Vida* 17,6–7: „[L]e da tal guerra la memoria e imaginación (...). [P]ues ésta, que queda suelta, tanto nos daña y nos cansa (...). El postrer remedio que he hallado (...): que no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se la puede quitar (...).“

²⁹³ Emmanuel Renault, „La manière d’oraison thérésienne“, str. 10.

²⁹⁴ *Camino de perfección* (V) „Pues cuando se viere en este tan subido grado de oración (que) es, como he dicho ya, muy conocidamente sobrenatural, si el entendimiento – o pensamiento, por más me declarar – a los mayores desatinos del mundo se fuere, ríase de él y déjele para necio, y estése en su quietud (...).“

²⁹⁵ V březnu 1574 Terezii doprovázel do Segovie Jan od Kříže (spolu s jinými kleriky), který studoval tomistickou filosofii na univerzitě v Salamance, tj. na jednom z nejlepších (ne-li nejlepším) ze scholastických učilišť té doby. Byl-li anonymním konzultantem právě Jan, je ovšem velmi sporné, neboť termín *letrado* se vůbec nezdá odpovídat způsobu, jakým Terezie vnímá a oceňuje Janovu osobnost. Koncem roku 1574 byla ovšem Terezie v kontaktu s Dominikem Báñezem, což byl *letrado par excellence*, a to ve Valladolidu, kde byl Báñez představeným bosých karmelitek (M. Lépée, *Bañez et Sainte Thérèse*, str. 78–79).

představivost není rozum. Roztěkanou a rušivou mohutností tedy tedy nebyl intelekt ve vlastním smyslu slova, ale spíše představivost:

„Někdy mě lomoz myšlenek velmi deptal. Avšak je tomu již něco přes čtyři roky, co díky zkušenosti chápu, že myšlení – čili, abychom si rozuměli, představivost – není totéž co rozum. Doptala jsem se na to jednoho učence a ke svému velkému uspokojení jsem zjistila, že je tomu tak. Vždyť jelikož rozum je schopností duše, bylo pro mne nesnází, jak může někdy rozum tak poletovat (...).“²⁹⁶

Je zajímavé, že po konzultaci s oním anonymním učencem nyní Terezie v textu použila pro představivost nikoli běžnější výraz *imaginación*, který používá obvykle, nýbrž ve scholastických textech používaný tvar *imaginativa*, což je vlastně zkratka za *vis imaginativa* („obrazivá schopnost“).²⁹⁷

Citované místo si můžeme dát do souvislosti také s jinými Tereziinými místy téhož spisu, v nichž hovoří o rušivých „myšlenkách pocházejících z představivosti“ (*pensamientillos que proceden de la imaginación*), nebo si nařká, že neučený člověk nerozpozná (spirituální) mohutnosti od představivosti.²⁹⁸

Dodejme, při těchto našich psychologických zkoumáních je každopádně dobré si uvědomovat, že Tereziiným cílem nebyla distinkce pro distinkci, nýbrž chtěla vysvětlit, jak může být kontemplativní klid slučitelný s těkáním mysli.

„(...) Terezie používá terminologii psychologie schopností. Když např. rozlišuje mezi intelektem (*el entendimiento*) a myslí čili představivostí (*el pensamiento* nebo *la imaginación*), používá distinkci patřící ke klasické psychologii schopností a rozlišuje mezi vyššími a nižšími schopnostmi, aby objasnila svou zkušenost s hlubokým vnitřním

²⁹⁶ *Castillo Interior* 4,1,8: „Yo he andado en esto de esta barahúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el pensamiento – o imaginativa, porque mejor se entienda – no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado y díjome que era así, que no fue para mí poco contento. Porque, como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíase me recia cosa estar tan tortolito a veces (...).“

²⁹⁷ Vsuvku „o imaginativa, porque mejor se entienda“ napsala světice dodatečně na okraj. Gracián tuto glosu přeškrtl a přímo mezi řádky na příslušné místo vepsal: „o imaginación que así la llamamos ordinariamente“. To pak zas škrtl Ribera a nad původní Tereziinu glosu napsal: „no se borre nada“. Tyto podrobnosti uvádí v poznámce redaktoři kritického vydání (Santa Teresa de Jesus, *Obras Completas*).

²⁹⁸ *Castillo Interior* 5,1,5; 5,3,10

usebráním, k němuž dochází zároveň s ruchem a aktivitou na povrchovější mentální rovině.²⁹⁹

4.9 Kontemplace a rozum

V následujících zkoumáních nás bude zajímat otázka, zda má rozum v mystické modlitbě nějakou úlohu, resp. jakou.

O klasickém rozjímání Terezie říká, že se jí nedařilo. Popisuje ho dvěma obraty: „přemítat rozumem“ (*discurrir con el entendimiento*) a „pomáhat si představivostí“ (*aprovecharme con la imaginación*).³⁰⁰ Čili je zde prvek diskurzivní a prvek imaginativní. Obojí tvoří určitou jednotu: přemítání se neobejde bez asociací představ. Jan od Kříže oba prvky spojuje, když za jednu ze známek vlité kontemplace prohlašuje skutečnost, že již není možné „přemítat představivostí“ (*discurrir con la imaginación*), neboť receptivní rozum (*entendimiento*) přijímá světlo poznání pasivně.³⁰¹ Odklon od přemítání a představ tedy podle Jana není vyřazením rozumu jako takového. Uvidíme nyní, že ani Terezie nezamýšlí vyloučit rozum jako takový.

Prvním stupněm mystické modlitby je „modlitba klidu“ či „okoušení“ (Boha), o níž světice pojednává ve Čtvrtých příbytcích *Vnitřního hradu* (poté co toto téma probrala již ve 14. a 15. kapitole *Knihy života* a ve 30. a 31. kapitole *Cesty dokonalosti*). Dosud jsme o této formě modlitby zjistili, že vůle je – podle Terezie – nadpřirozeně fixovaná. Jak v této situaci pohlížet na úlohu rozumu? Terezie učí, že (na jedné straně) nemáme usilovně pokračovat v rozjímání a přemítání, ani však (na straně druhé) nejde o svépomocné odstavení rozumu. Tereziina rada je obdivuhodně vyvážená:

„Nakolik tomu rozumím, duši, kterou se Pánu zlíbilo uvést do této komnaty, jak říkám, nejspíše náleží, aby bez násilí a rozruchu zastavila přemítání rozumu, avšak

²⁹⁹ Mary Frohlich, *The Intersubjectivity of the Mystic. A Study of Teresa of Avila's Interior Castle*, Georgia, Scholars Press Atlanta 1993, str. 198.

³⁰⁰ *Libro de la Vida* 4,7.

³⁰¹ *Cantico espiritual (B)* 39,12.

neodstavila jej ani [neodstavila] myšlení, nýbrž je dobře, aby si připomínala, že je před Bohem a kým je tento Bůh.³⁰²

Tento pokyn se týká přirozené činnosti rozumu. Jestliže je však vůle nadpřirozeně „zajata“, zdá se, že rozum by měl být obdarováván i poznáním vlitým. Láska přeci není možná bez odpovídajícího poznání.

Mohly by snad vzniknout pochybnosti, zda je toto poznání dáno právě rozumu. Pokud bychom odpověděli záporně, museli bychom v člověku předpokládat ještě nějakou jinou poznávací schopnost, která by nebyla smyslovou ani rozumovou. Otázkou je, zda by takové zmnožení schopností bylo potřebné. Jednodušší se zdá předpokládat, že intelekt má prostě různé funkce a úrovně: slouží nejen k počítání a usuzování, nýbrž – na jiné rovině – k nahlížení podstat. Slovo „rozum“ může mít nezměrně širší či hlubší smysl, než jak se nejběžněji používá. Rozum (*intellectus*) zdaleka není omezen jen na usuzovací schopnost (*ratio*).³⁰³ Možnost kontemplativního poznání lze přiznat intelektu. Tomáš Akvinský uvádí:

„A tak kontemplativní život co do samé esence činnosti náleží intelektu (...). Hnutí apetitivní schopnosti totiž směřuje k něčemu, co bylo nazřeno, ať už smyslově nebo intelektivně (...).“³⁰⁴

Tomáš Akvinský definuje kontemplaci – v nejširším smyslu slova – jako „prosté nazření pravdy“, *simplex intuitus veritatis*.³⁰⁵ Není-li tento *intuitus* smyslový, je intelektivní. Podobně uvažovali v prvních staletích novočku i bosí karmelitáni, Tereziini duchovní synové. Jan od Ježíše Marie řečený Calguritanus (1564–1615), významná postava prvních desetiletí

³⁰² *Castillo Interior* 4,3,7: „Lo que entiendo que más conviene que ha de hacer el alma que ha querido el Señor meter a esta morada es lo dicho, y que sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle ni el pensamiento, sino que es bien que se acuerde que está delante de Dios y quién es este Dios.“

³⁰³ Výše jsme již věnovali pozornost tomu, že latinský výraz pro rozum, *intellectus*, byl ve scholastické tradici vykládán jako schopnost „číst uvnitř“ (*intus legere*). Jde o schopnost nazřít podstaty věcí. Naopak výraz pro usuzovací funkci rozumu, *ratio*, znamená původně „výpočet“. Podobný (byť ne totožný) rozdíl činí J. B. Lotz mezi kantovskými termíny *Verstand* (přibližný protějšek termínu *ratio*) a *Vernunft* (přibližný protějšek termínu *intellectus*). Zatímco diskursivní *Verstand* usuzuje o jsoucnu a dospívá k pravdě ve smyslu správnosti, nediskursivní a „vidoucí“ *Vernunft* míří k nazření samotného základu veškerého jsoucna i veškeré *správnosti*, k rozpoznání bytí a v posledku Boha, dospívá k pravdě ve smyslu *neskrytosti*. Terminologie je kantovská, avšak naukovým obsahem zde Lotz napodobuje Heideggera. Johannes Baptist Lotz, *Vědění a láska*, str. 29–32; 66; 84.

³⁰⁴ *Summa Theol.* II^a-IIae, q. 180, a. 1, co.: „Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum (...). Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter (...).“

³⁰⁵ *Summa Theol.* II^a-IIae, q. 180, a. 3, co.

tereziánské reformy, uvádí do novověké karmelitánské spirituální teologie definici sv. Bonaventury, která – ačkoli je v porovnání s Tomášovou střízlivou formulací květnatější – opět přisuzuje kontemplativní akt intelektu:

„Kontemplace je akt intelektu, který není zaneprázdněn, je uzdraven milostí, je zaměřen na věčnou podívanou a omráčen úžasem.“³⁰⁶

Mystičtí teologové řádu bosých karmelitánů, kteří byli činní v dobách vrcholné barokní scholastiky, Filip od Nejsv. Trojice (1603–1671) a Josef od sv. Ducha († 1730), se vrací k Tomášovu pojetí kontemplace jako „prostého nazření pravdy“. Kontemplaci definují velmi jednoduše:

„Vlitá kontemplace je prosté nazření božské pravdy, které je nadpřirozeného původu.“³⁰⁷

Tento *intuitus* je při tom přisuzován intelektu jako svému „bezprostřednímu principu“ (*principium proximum*), neboť ze dvou existujících spirituálních schopností je právě intelekt schopností k nazření pravdy, vůle jej následuje.³⁰⁸

Ohledně intelektu zde zbývá dodat, že jeho úlohou je při kontemplaci určitá „činnost“, aktivita. Platí však zároveň, že přirozená činnost rozumu je při mystické modlitbě Bohem nahrazena kontemplativní „nečinností“. Kontemplace je však „nečinností“ a pasivitou pouze v experimentálně psychologickém smyslu slova, z metafyzického hlediska je kontemplace naopak *nejvyšší činností*, jež je ovšem zároveň svrchovaným klidem.³⁰⁹ (Na nekonečně vyšší úrovni existuje neměnná či nehybná kontemplativní činnost v Bohu nahlížejícím svou esenci.)

Jak si představit *činnost*, jež je *klidem*? Kontemplace, nakolik je poznáním, patří do zvláštního typu činností „imanentních“, tzn. takových činností, které nejsou působením

³⁰⁶ „Contemplatio est actus intellectus non impediti, gratia sanati, in aeterna spectacula directi et admiratione suspensi.“ Ioannes a Iesu Maria Calguritanus, *Theologia Mystica*, ed. Ioannes Strina, Editionis Soumillion Bruxellae 1993, 3,5, str. 36.

³⁰⁷ Philippus a Trinitate, „Contemplatio infusa est simplex intuitus divinae veritatis, a principio supernaturali procedens.“ *Summa Theologiae Mysticae*, Friburgi Brisgoviae, Herder 1874, p. 2, tract. 3, disc. 1, a. I., str. 282. Od Filipa přebírá definici další bosý karmelitán, Joseph a Spiritu Sancto, *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*, Brugis Belgii, C. Beyaert 1924, tom. 2, disp. VIII, q. 1, § 3, str. 302.

³⁰⁸ Joseph a Spiritu Sancto, *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*, tom. 2, disp. XII, q. 3, § 32, str. 596.

³⁰⁹ Jacques a Raissa Maritainovi, *Život modlitby (De la vie d'oraison)*, přel. T. Chudý, Praha, Paulínky 2005, str. 52–57.

výsledku odlišného od činnosti samé.³¹⁰ (Kontempace, jak o ní svědčí sv. Terezie, sekundárně zanechává bohaté účinky, avšak *samotná činnost kontempace* je ve své podstatě nazíráním Boha, nikoli tvořením oněch účinků.) Činností je zde čirá aktuální receptivita. Intelekt je činný právě jen tím, že skutečně přijímá.

Podobně jako např. zrak při prostém vidění, rovněž intelekt při kontemplativním poznání je schopností aktivní a zároveň pasivní. Vidění je aktivitou ve smyslu pasivního přijímání vjemu prostřednictvím světla. Podobně je tomu s intelektem obdarovaným kontemplativním poznáním. O takovém dění sv. Jan od Kříže říká:

„V tom se [duši] pasivně sděluje Bůh, tak jako se sděluje světlo někomu, kdo má otevřené oči, i když on při tom nedělá nic více, než jen že ponechává oči otevřené.“³¹¹

Jde o činnost ve smyslu prostého akceptování vlévaného světla pravdy, které je nám komunikováno bez naší vlastní mentální fabrikace. Jan od Kříže objasňuje, že pasivita zde neznamena pouhou nepřítomnost přemítání, tj. vytváření a asociování představ, tvoření propozic a jejich spojování do úsudků. V případě vlité, mystické kontempace se neuskutečňuje ani základní úkon činného intelektu, totiž pojmotvorba. Výsledný poznatek (*noticia*) není dílem činného intelektu, nýbrž Boha. Neuskutečňuje se abstrakcí ze smyslových představ.

„(...) to se neděje v rozumu, který filosofové nazývají činným, jehož konání se týká forem a představ a vjemů [které jsou dílem] tělesných schopností; nýbrž děje se to v rozumu, nakolik je možný a trpný (...).“³¹² „[Č]initelem už je v tomto stavu Bůh a duše je jen pasivní. Proto se chová jen jako ten, kdo přijímá a v kom se něco působí, a Bůh je jako ten, kdo dává a kdo v ní působí. Dává jí duchovní dobra v kontemplaci, která je

³¹⁰ *Summa Theo.* I^a, q. 54, a. 2, co.: „Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriolem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur.“ Srov. též *In Metaphysicam Aristotelis*, lib. 9, lec. 8, n. 10; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 100, n. 4. Viz též Vincentius Remer, *Psychologia*, editio sexta, Řím, Universitas Gregoriana 1928, str. 4; 184–185.

³¹¹ *Subida del Monte Carmelo* 2,15,2: „En lo cual pasivamente se le comunica Dios, así como al que tiene los ojos abiertos, que pasivamente sin hacer el más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz.“

³¹² *Cantico espiritual* (B) 39,12: „Porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obra es en las formas y fantasías y aprehensiones de las potencias corporales; mas hácese en el entendimiento en cuanto posible y pasivo, el cual, sin recibir las tales formas, etc., sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio suyo activo.“ Viz též 14–15,14.

poznatkem a božskou láskou zároveň, to znamená láskyplným poznatkem, aniž by duše používala své přirozené úkony a přemítání, protože do nich už nemůže vstoupit jako dříve. (...) [Bůh] postupuje tajně a klidně, vlévá duši moudrost a láskyplný poznatek (...).³¹³

Vlité poznání je nazváno „láskyplným poznatkem“ (*noticia amorosa*) ze tří možných důvodů, kterým nic nebrání, aby byly platily všechny zároveň: (1) Bůh dává poznat svou lásku, (2) samo toto dávání je projevem této lásky a (3) probouzí lásku v člověku. Z psychologického hlediska lze říci, že Janův termín „láskyplný poznatek“ naznačuje spojení intelektu a afektivních schopností, milující vůle a poznávajícího intelektu.

Terezie nazývá modlitbu klidu „počátkem čiré kontempace“ (*principio de pura contemplación*).³¹⁴ Ve 31. kapitole *Cesty dokonalosti* poskytuje zajímavý náznak týkající se kognitivního prvku modlitby klidu. Nakolik rozum spolupracuje s milující vůlí, poznává – tak jako Lazarova sestra Marie (Lk 10,38–42) – to jediné nezbytné (evangelní výrok o „jediném nezbytném“, *unum necessarium*, byl v Tereziině době tradičně vztahován na kontemplativní život):

„Rozum by nechtěl poznávat víc než [jen] jedinou věc, ani paměť by se nechtěla zabývat vícero; zde chápou, že tato jediná je nezbytná a všechny ostatní ji ruší.“³¹⁵

V 16. a 17. kapitole *Knihy života* Terezie od modlitby klidu odlišuje o něco vyšší formu kontempace, která ovšem ještě není sjednocením v pravém smyslu slova.³¹⁶ O tomto „sjednocení, které ještě není úplným sjednocením“ (*unión, que aún no es entera unión*) Terezie říká:

³¹³ *Llama de amor viva* 3,32–33: „(...) Dios en este estado es el agente y el alma es la paciente; porque ella sólo se ha como el que recibe y como en quien se hace, y Dios como el que da y como el que en ella hace, dándole los bienes espirituales en la contemplación, que es noticia y amor divino junto, esto es, noticia amorosa, sin que el alma use de sus actos y discursos naturales, porque aún no puede ya entrar en ellos como antes. (...) [Dios] oculata y quietamente anda poniendo en el alma sabiduría y noticia amorosa (...).“

³¹⁴ *Camino de perfección* (V) 30,7.

³¹⁵ *Camino de perfección* (V) 31, 3: „El entendimiento no querría entender más de una cosa, ni la memoria ocuparse en más. Aquí ven que ésta sola es necesaria y todas las demás la turban.“

³¹⁶ *Libro de la Vida* 16,1–2; 17,4.

„ (...) Bůh podchytí vůli a zdá se mi, že i rozum, aby nepřemítal, nýbrž aby se zaměstnal těšením se z Boha, jako ten, kdo se dívá, a vidí tolik, že neví, kam by se měl dívat; jedno ztrácí z očí kvůli druhému, takže to nedovede popsat.“³¹⁷

Při vyšších či intenzivnějších formách mystické kontempace dochází k „suspenci“, k odstavení přirozené činnosti duše. Přesto rozum poznává. Terezie se vyjadřuje paradoxně: rozum chápe, že nic nechápe, avšak toto jeho „nechápaní“ neznamená, že by chápal příliš málo, nýbrž právě naopak: příliš mnoho.

„Duše je náhle suspendována, takže se zdá, že je celá mimo sebe: vůle miluje, paměť se mi zdá takřka ztracena, rozum nepřemítá, jak se mi zdá, avšak neztrácí se; ale – jak říkám – nepracuje, nýbrž je vylekán, jak mnoho chápe, neboť Bůh chce, aby chápal, že z toho, co mu Jeho Výsost zpřítomňuje, nechápe nic.“³¹⁸

Mystická nečinnost rozumu tedy není jednoduše nepoznáním, nýbrž spíše pasivním a „přílišným“ poznáním.

4.10 Modlitba sjednocení

Tereziiny výklady nekončí u tématu vlité kontempace. Další možný posun v životě modlitby vede k tzv. modlitbě sjednocení (*unión*) s Bohem. Mezi modlitbou klidu, jež je počátkem mystické kontempace, a modlitbou sjednocení lze na základě Tereziiných svědectví vysledovat významné rozdíly.

Zatímco při počátečních stupních vlité kontempace Terezie z intenzivního prožitku kontemplativní zkušenosti jen usuzovala, že v duši musí být Bůh jako pramen, z něž tato „voda“ kontempace vyvěrá,³¹⁹ při modlitbě sjednocení je Bůh bezprostředně vnímán jako přítomný v duši.³²⁰

³¹⁷ *Libro de la Vida* 17,5: „(...) coge Dios la voluntad y aun el entendimiento, a mi parecer, porque no discurre, sino está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando y ve tanto que no sabe hacia dónde mirar; uno por otro se le pierde de vista, que no dará señas de cosa.“

³¹⁸ *Libro de la Vida* 10,1: „Suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende.“

³¹⁹ *Castillo Interior* 4,2,4–5.

³²⁰ *Libro de la Vida* 18,15; *Castillo interior* 5,1,9–10.

Modlitba sjednocení se vyznačuje tím, že Božské sdělování přijímají „bezprostředně všechny mohutnosti, nejen samotná vůle, jak tomu bylo v modlitbě klidu“.³²¹ Kromě vůle jsou Bohem fixovány a „suspendovány“ od své přirozené činnosti i ostatní mohutnosti: rozum, paměť a představivost.

„Zde selhávají všechny mohutnosti a vypojují se (*se suspenden*) tak, že žádným způsobem – jak jsem řekla – se nevnímá, že by pracovaly.“³²²

Suspense se týká všech kognitivních psychických schopností, trvá však obvykle jen relativně jen krátce:

„A je třeba si povšimnout, že – podle mého názoru – byť by byl sebedelší prostor, kdy duše setrvává v tomto vypojení (*suspensión*) všech mohutností, je [i tak] velmi krátký. Kdyby to měla být půlhodina, už je to velmi mnoho. U mne – podle mého názoru – to nikdy nebylo tak dlouho. Je pravdou, že to, co se děje, se někdy může cítit nezřetelně, poněvadž [v tomto stavu] se necítí; avšak říkám, že najednou je to vždy velmi krátce, než se některá z mohutností probere.“³²³

Nás bude nyní zajímat, jakým způsobem se suspense týká rozumu. Terezie říká, že při mystickém sjednocení s Bohem se nevytvářejí myšlenky, že rozum nekoná přirozenou činnost, dosl. „nepohne nohou ani rukou“.³²⁴ Znamená to, že v mystickém sjednocení nemá rozum žádnou úlohu, že v této modlitbě nenacházíme žádný kognitivní aspekt?

Spíše se zdá, že je rozum suspendován ze své přirozené poznávací činnosti pouze proto, aby mohl poznávat vyšším způsobem. Jeho pasivita neznamená totální nepoznání, nýbrž poznání jiného řádu: přijímání „pravé moudrosti“ (*verdadera sabiduría*).³²⁵ Rozumu se dostává „podivuhodného poznatku Boha“ (*una noticia de Dios tan admirable*), což někdy

³²¹ Roberto Moretti, „L'orazione teresiana: natura e itinerario“, in: *Teresa di Gesù. Personalità – opere – dottrina*, ed. E. Ancilli, Roma, Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum 1981, str. 346.

³²² *Libro de la Vida* 18,14: „Aquí faltan todas las potencias, y se suspenden de manera que en ninguna manera – como he dicho – se entienda que obran.“

³²³ *Libro de la Vida* 18,12: „Y nótese esto, que a mi parecer por largo que sea el espacio de estar el alma en esta suspensión de todas las potencias, es bien breve: cuando estuviese media hora, es muy mucho; yo nunca, a mi parecer, estuve tanto. Verdad es que se puede mal sentir lo que se está, pues no se siente; mas digo que de una vez es muy poco espacio sin tornar alguna potencia en sí.“

³²⁴ *Castillo Interior* 5,1,3–4.

³²⁵ *Castillo Interior* 5,1,9. „Moudrost a láska se tedy *prostupují*, jedna je sama sebou jen skrze druhou. Není moudrosti bez lásky a lásky bez moudrosti.“ J. B. Lotz, *Vědění a láska*, str. 13.

působí prudkou touhu, která „vypojí smysl“, takže osoba přestane vnímat svou situovanost v prostoročasu, dochází k extázi:

„Jindy jsem si připomínala, co říká svatý Pavel, že je ukřižován světu. (Gal 6,14) Neříkám, že je tomu [právě] tak, jak to u sebe vidím; ale zdá se mi, jako by duše na tom byla právě takto, že jí nepřichází útěcha z nebe, ani se v ní nenachází, [ale] ani tu ze země nechce ani se v ní nenachází, nýbrž [je] jako ukřižovaná mezi nebem a zemí, a trpí, aniž by jí přicházela pomoc z kterékoli strany. Protože ta, která jí přichází z nebe – již je, jak jsem řekla, tak obdivuhodný poznatek Boha, že je velmi nad vším, po čem můžeme toužit – působí jí větší muka. Natolik totiž vzrůstá [její] touha, že – podle mého zdání – ta velká bolest někdy vypojuje smysl, i když trvá jen krátce [doba, kdy je] bez něj.“³²⁶

Bůh učí duši: mluví k ní beze slov (*la habla sin hablar*).³²⁷ Takto poznávající osoba je jako někdo, kdo bez studia „nalezne v sobě celou vědu již poznanou, aniž by věděl jak ani odkud“ (*hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber como ni donde*), přičemž vědou vědou je zde „teologie“ a jedná se o určitý „způsobem pochopení“ (*manera de entender*).³²⁸ Terezie popisuje poznání, kterého se suspendovanému rozumu dostává, na základě své závratné zkušenosti, a proto fascinujícím způsobem, který se – ve snaze vystihnout nevýstižné a vyslovit nevýslovné – blíží slovní hříčce:

„Rozum, pokud chápe, nechápe, jak chápe; přinejmenším nemůže porozumět ničemu z toho, co chápe. Mně se nezdá, že by rozuměl, neboť – jak říkám – nechápe se. Nedokážu to pochopit!“³²⁹

Rozum tedy chápe a nechápe. Nechápe jednak v tom smyslu, že nechápe způsob vlastního chápání, a jednak proto, že nedovede běžným (sdělitelným) způsobem porozumět tomu, co zde mystickým způsobem chápe.

³²⁶ *Libro de la Vida* 20,11: „Otras me acordaba de lo que dice San Pablo, que está crucificado al mundo. No digo yo que sea esto así, que ya lo veo; mas pareceme que está así el alma, que ni del cielo le viene consuelo ni está en él, ni de la tierra le quiere ni está en ella, sino como crucificada entre el cielo y la tierra, padeciendo sin venirle socorro de ningún cabo. Porque el que le viene del cielo (que es, como he dicho, una noticia de Dios tan admirable, muy sobre todo lo que podemos desear), es para más tormento; porque acrecienta el deseo de manera que, a mi parecer, la gran pena algunas veces quita el sentido, sino que dura poco sin él.“

³²⁷ *Libro de la Vida* 27,6.

³²⁸ *Libro de la Vida* 27,8–10

³²⁹ *Libro de la Vida* 18,14: „El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende; porque – como digo – no se entiende. Yo no acabo de entender esto.“

Paradoxem mystické zkušenosti je, že rozum je suspendován, je nečinný, nechápe, a přesto se jedná o mimořádné poznání a chápání. Teologické vysvětlení paradoxu by zřejmě odkazovalo k „přílišné“ Boží poznatelnosti a omezené kapacitě lidského rozumu: Tomáš Akvinský přirovnává rozum poznávající Boha ke zraku nočního tvora, který hledí ke slunci a je oslepen přílišností jeho viditelnosti.³³⁰ Nás však v této studii zajímají především psychologická vysvětlení. A po této stránce je nečinnost rozumu třeba vykládat jako pasivitu či receptivitu poznání. Tomistická psychologie disponuje distinkcemi, které dovolují tento zvláštní charakter rozumového poznání vysvětlit. Rozlišuje mezi rozumem ve smyslu *ratio* a intelektem, a dále – v rámci intelektu – mezi činným a trpným intelektem. Mystické poznání jistě není věcí naší *ratio*, tj. schopnosti spojovat pojmy do soudů a soudy do úsudků. Mystické poznání však není ani věcí činného intelektu: nevzniká abstrakcí z představ. Zbývá tedy trpný intelekt. Rozum je nečinný v tom smyslu, že sám trpný intelekt – bez účasti činného intelektu a rozumu jakožto *ratio* – přijímá poznání, jež nepochází z úsudku ani z abstrakce.³³¹

V těchto souvislostech se jeví zajímavým také Tereziino rozlišení mezi představivým a intelektuálním viděním (*visión imaginaria, visión intelectual*).³³² Představivé vidění je nadpřirozená událost ve fantazii. Jedná se o vizi jakožto obsah, nikoli však výtvar představivosti. Vidí-li zde představivost Kristovu přítomnost, vnímá cosi, co svou tvůrčí činností nezpůsobila a co není v její moci:

„A nelze tu odebrat ani přidávat, ani žádný způsob, jak na to, i kdybychom sebevíc dělali, ani abychom to viděli, když chceme, ani abychom přestali vidět (...).“³³³

Intelektuální vidění Pána není událostí v představivosti ani obsahem představy, nýbrž určitým intenzivně zakoušeným věděním o přítomném Kristu.³³⁴ Terezie opět používá nám již známý příměr o slepci či člověku ve tmě, byť s velkým váháním:

„Neboť přirovnání, že je to jako nějaká osoba ve tmě, která nevidí druhou, jež je příní, nebo je slepá, to nevystihuje. Určitá podobnost tu je, ale ne velká, neboť ji cítí svými

³³⁰ *Summa Theol.* I^a, q. 12, a. 1, co.

³³¹ R. Rinaldo, *La dottrina dell'anima secondo S. Teresa d'Avila*, str. 87.

³³² *Libro de la Vida* 27–29; *Castillo Interior* 6,8–9.

³³³ *Libro de la Vida* 29,1: „Y no hay quitar ni poner, ni modo para ello aunque más hagamos, ni para verlo cuando queremos, ni para dejarlo de ver (...).“

³³⁴ *Castillo Interior* 6,8,2.

smysly nebo ji slyší mluvit nebo se hýbat, nebo se jí dotýká. Tady nic z toho není, člověk nevnímá ani temnotu, nýbrž se zpřítomňuje duši prostřednictvím poznatku, který je jasnější než slunce. Neříkám, že je vidět slunce nebo jas, nýbrž světlo, které – aniž by člověk jakékoli světlo viděl – osvětluje rozum, aby se duše těšila z tohoto dobra. A přináší to s sebou velká dobra.³³⁵

Rozlišení mezi *visio imaginaria* a *visio intellectualis* používal Tomáš Akvinský. Pokud porovnááme samo představivé vidění s viděním intelektuálním, Tomáš hodnotí výše vidění intelektuální. Avšak to neznamena, že by byl „intelektuál“ Tomáš nepřátelský vůči lidské smyslovosti. Říká, že vidění, které je zároveň intelektuální i představivé, znamená více než vidění pouze intelektuální.³³⁶ Pokud jde o úchvatné Tereziiny popisy představivých vidění (a jejich účinků),³³⁷ lze předpokládat, že zde nejde o vidění *pouze* představivé, nýbrž že představivá vidění jsou vždy zároveň spojena s intelektuálními, představivá vize vždy jakoby „zdobí“ vidění intelektuální.³³⁸ Tomáš Álvarez a Jesús Castellano, mluví o této „christofanii“ jako o „progresivní revelaci“ či „progresivní percepci“,³³⁹ tj. o postupně se rozvíjejícím zjevování Kristově ve vnímání sv. Terezie: nejprve bylo jen intelektuální, pak postupně víc a více viděla i představivost. Terezie nicméně dosvědčuje, že v poslední fázi sjednocení docela ustoupily představivé, zůstalo jen (relativně stálé) vidění intelektuální.³⁴⁰ Tento fakt nám naznačuje, že, ačkoli do mystické zkušenosti patří i smyslovost, duchové schopnosti jsou přeci jen nějak blíže tajemnému centru hradu, kde sídlí Bůh, a ke kterému Terezie v poslední fázi svého života plně dospívá. Pokud jde tedy o místo a hodnocení představivosti, zdá se, že

³³⁵ *Libro de la Vida* 27,3: „Porque parecer que es como una persona que está a oscuras, que no ve a otra que está cabe ella, o si es ciega, no va bien. Alguna semejanza tiene, mas no mucha, porque siente con los sentidos, o la oye hablar o menear, o la toca. Acá no hay nada de esto, ni se ve oscuridad, sino que se representa por una noticia al alma más clara que el sol. No digo que se ve sol ni claridad, sino una luz que, sin ver luz, alumbra el entendimiento, para que goce el alma de tan gran bien. Trae consigo grandes bienes.“

³³⁶ *Summa Theol.* III^a, q. 30, a. 3, ad 1.

³³⁷ Viz zejména *Libro de la Vida* 27–28; *Castillo Interior* 6,9,4.

³³⁸ Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, „Visions et révélations chez sainte Thérèse d’Avila“, in: *Études Carmélitaines* 23 (1938) 2, str. 199.

³³⁹ Jesús Castellano Cervera, „La Bellezza del volto di Cristo nell’esperienza mistica di Santa Teresa di Gesù“, in: *Rivista di Vita Spirituale*, LIV. 2, Roma 2000, str. 162–163; Tommaso Alvarez: „La contemplazione di S. Teresa di Gesù“, in: Gesù Castellano, Tommaso Alvarez: *Nel Segreto del Castello*, Firenze, Edizioni OCD 1982, str. 97.

³⁴⁰ *Cuentas de conciencia* 66,3.

struktura tereziánského hradu je v zásadě příbuzná s tomistickým hierarchickým schématem duše.

Naše úvahy o modlitbě sjednocení můžeme ještě doplnit zmínkou o afektivních schopnostech. I v modlitbě sjednocení platí, že vůle miluje:

„Vůle musí zůstat zcela zaměstnaná tím, že miluje, avšak nechápe, jak miluje.“³⁴¹

Terezie však rozlišuje dvojí sjednocení: modlitbu a stálý stav. Rozlišuje mystické sjednocení, ke kterému dochází ve chvílích modlitby (vždy jen na celkem krátký čas), a stav mystického sjednocení, který je jakoby odpovídajícím základem tohoto života modlitby. Stav sjednocení se rovněž týká vůle: je sjednocena s vůlí Boží.³⁴² K transformaci od „nizkých“ typů lásky k „ryzí“ či „vzácné“ lásce, jak o tom byla řeč výše, dochází právě díky mystickému sjednocení s Bohem. Terezie ve druhé kapitole Pátých příbytků líčí osvobozující transformaci, kterou připodobňuje k proměně housenky v motýla. Zajímavá je přitom kombinace dvou charakteristik stavu před proměnou: osoba lpěla na vztazích s příbuznými a přáteli, avšak zároveň jí záleželo pouze na sobě.³⁴³ Její lásky byly zřejmě stále do nějaké míry závislé a egocentrické. Osvobození od těchto závislostí ovšem naprosto neznamenalo konec vztahů s lidmi. Přesně naopak. Terezie právě v Pátých příbytcích nabízí nejsilnější pasáže o gratuitní lásce k bližním, která je výsledkem řečené transformace;³⁴⁴ sjednocením vzniká „nová psychologie“³⁴⁵ spočívající především ve schopnosti vpravdě svobodné lásky k lidem, jež je ostatně dosvědčována celým Tereziiným životem.

³⁴¹ *Libro de la Vida* 18,14: „La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama.“

³⁴² *Castillo Interior* 5,3,3–7.

³⁴³ *Castillo Interior* 5,2,8; 5,2,11.

³⁴⁴ *Castillo Interior* 5,3,7–12.

³⁴⁵ T. Álvarez, *Guía all'interno del Castello*, str. 106.

Závěr

Pokusili jsme se řešit otázky, které nejsou samozřejmé ani snadné. Pokládáme-li lidem otázku, zda vztah lásky spočívá v emoci, zpravidla je reakce přinejmenším váhavá, zejména pokud je řeč o kontemplativní lásce. Na druhé straně prohlásit, že mystická zkušenost lásky je volným aktem, by rovněž bez dalšího vysvětlování mohlo budit rozpaky.

Tomistická teorie psychických schopností, na kterou ostatně sv. Terezie záměrně terminologicky navazuje, nám dovolila přinejmenším nastínit možná řešení. Vůle lze pojímat jako afektivní schopnost tíhnoucí k dobru, nakolik bylo poznáno intelektem. Jedná se při tom o spontánní příklon. Vůle nestojí v protikladu k emotivitě, naopak předpokládá součinnost emotivity. Na tomto základě jsme se pokusili pochopit Tereziina tvrzení o kontemplativní lásce jako zaměření či fixaci („zajetí“) vůle. A Tomášova teorie součinnosti mezi vůlí a emotivitou nám dále umožnila vysvětlit úlohu emotivity v mystické zkušenosti: nadpřirozená dynamika milující vůle se přelévá do citové sféry, unáší sebou emotivitu, což se nakonec dotýká i těla.

Otázky se mohou týkat i kognitivní sféry. Lze mystické poznání přisuzovat rozumu? Jestliže ne, jaká přesně schopnost zde poznává? Či se v žádném smyslu nejedná o poznání? K vysvětlení, zda a v jakém smyslu náleží mystické poznání rozumu, nám pomohla řada distinkcí. Odlišili jsme rozum od představivosti jako vnitřního smyslu, dále intelekt jako schopnost nahlížet podstaty od přemítavého rozumu (*ratio*), a nakonec trpný intelekt od činného (od abstraktivní schopnosti). Mystické vyřazení či umlknutí rozumu se týká přemítavého rozumu a činného intelektu. Zbývá však „rozum, který nedovede porozumět ničemu z toho, co chápe“,³⁴⁶ a který jsme interpretovali jako rozum čistě pasivní.

Dopadne-li do vody kámen, šíří se kruhy. Událost mystické zkušenosti lze – s odvoláním na Tomášův pojem *redundance* – připodobnit k vlně rozšiřující se z centra soustřednými kruhy. Pasivní intelekt (nehledě na případné rušivé představy či přemítavé myšlenky) je tiše pronikán tajemným jasem vyvěrajícím z centra duše, díky tomu je poutána vůle, jejíž dynamické zaměření přetéká dále do citové sféry, a to s rezonancí v těle jako vnějším obvodu duševní reality. (A Terezie navíc svědčí o tom, že se tento Boží vliv neomezuje na událost

³⁴⁶ *Libro de la Vida* 18,14: „El entendimiento (...) no puede comprender nada de lo que entiende.“

mystické modlitby, nýbrž proměňuje život a vztahy člověka: od egocentrických či závislých typů lásky jej vede k lásce gratuitní a svobodné.)

Tomistická psychologie nám snad umožnila blíže tomuto tajemnému dějství porozumět. A snad je při této snaze o porozumění možné, že v mystickém dění, právě i nakolik sídlí v psychické struktuře člověka, rozpoznáváme přitahující krásu.

Summary

The psychological structure of human being can be seen as a potential for the mystical experience. In this psychological sense we expound the mystical testimony of Saint Teresa of Ávila (1515–1582) using the thomistic anthropological theory (whose terminology – to say the least – was used also by Teresa herself). Teresa says that it is the faculty of will which is occupied with loving in the mystical contemplation. Since the will is today usually understood rather as a capacity to make (and maintain) decisions, we have to interpret somehow the Teresian peculiar sentence. Thomistic theory permits us to conceive the will as the spiritual capacity to love. Moreover, Thomas Aquinas left us an account of the impact of will on the emotionality. The mystical experience does not remain only in purely spiritual sphere of the soul, it “overflows” in the sensual (emotional), even in the bodily area. Finally, the thomistic distinctions between imagination and intellection, between reasoning and intellection and between active and passive intellect allow us to explain how the intellect can be conceived as a capacity for the mystical knowledge.

Prameny

Aristotelis De Anima, W. D. Ross (ed.), New York, Oxford University Press 1988.

Corpus Thomisticum, Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D, online, URL = <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual*, ed. M. Andres, Madrid, La Editorial Católica S. A. 1972.

Ignác z Loyoly, *Duchovní cvičení*, přel. J. Ovečka, druhé vydání, Praha, nakl. Vyšehrad 1941.

Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, 5.^a edición, A. Barrientos (ed.), Madrid, Editorial de Espiritualidad 2000.

Thérèse d'Avila, *Oeuvres complètes*, trad. Marcelle Auclair, Desclée de Brouwer 1964.

Domingo Báñez, „Declaracion“, in: Paulino Álvarez, *Santa Teresa y el P. Báñez* (Apéndice: Cartas y documentos confirmantes), Madrid, Lezcano 1882.

San Juan de la Cruz, *Obras completas*, decimocuarta edición, Lucinio Ruano de la Iglesia (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1994.

Dominicus Bañes, *Scholastica Commentaria in universam primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, Venetiis apud Petrum Mariam Bertanum 1602.

Dominicus Bañes, *Commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae*, Venetiis, apud Franciscum Zilettum 1586.

Francisco de Ribera, „Escolias y adiciones al Libro de la Vida de la M. Teresa de Jesús“, in: *Ephemerides Carmeliticae* 32 (1981).

Ioannes a Iesu Maria Calguritanus, *Theologia Mystica*, ed. Ioannes Strina, Editionis Soumillion Bruxellae 1993, (editio prima: Neapoli, apud Tarquinium Longum 1607).

Philippus a Trinitate, *Summa Theologiae Mysticae*, Friburgi Brisgoviae, Herder 1874, (editio prima: Lugduni 1656).

Joseph a Spiritu Sancto, *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*, Brugis Belgii, C. Beyaert 1924, (editio prima: Sevilla 1710–1740).

Sekundární literatura

Tomás Álvarez, *Gli occhi fissi su Cristo*, Roma, Edizioni OCD 2010.

Tomás Álvarez, *Guida all'interno del Castello*, Roma – Morena, Edizioni OCD 2005.

Tommaso Alvarez, Gesù Castellano, *Nel Segreto del Castello*, Firenze, Edizioni OCD 1982.

Tommaso Alvarez, „Viaggio d’un mistico intorno all’anima“, in: *L’Anima e il suo mistero*, ed. P. Magni, Roma, Edizioni Studium Christi 1972.

David M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London and New York, Routledge 2002.

Magherita M. Banbridge, „La donna e la santità“, in: *Teresa di Gesù – Maestra di santità*, Roma, Edizioni del Teresianum 1982.

Charles Baudouin, *De l’instinct à l’esprit. Précis de psychologie analytique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé 1970.

Philip B. Bell, Philip J. Staines, *Reasoning and Argument in Psychology*, London, Routledge 1981.

P. Beniamino della Trinità, „L’orazione, amicizia con Dio“, in: *Santa Teresa – Maestra di orazione*, Roma, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi 1963.

Robert E. Brennan, *Thomistic Psychology*, New York, Macmillan 1957.

Juan Rof Carballo, „La estructura del alma humana según Santa Teresa“, in: *Rivista de Espiritualidad*, vol. 22, Madrid 1963.

Diana Fritz Cates, *Aquinas on Emotions. A religious-ethical Inquiry*, Washington, Georgetown University Press 2009.

Jesús Castellano Cervera, „La Bellezza del volto di Cristo nell’esperienza mistica di Santa Teresa di Gesù“, in: *Rivista di Vita Spirituale*, LIV. 2, Roma 2000.

Gesù Castellano, Tommaso Alvarez: *Nel Segreto del Castello*, Firenze, Edizioni OCD 1982.

Victor García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona-Caracas-México, Ariel 1978.

Richard Cross., „Aquinas and the mind-body problem“, in: J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press 2002.

José Á. García Cuadrado, „Introducción al Tratado De Homine de Domingo Báñez“, in: Domingo Báñez, *Tratado sobre al Hombre (I)*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. – Pamplona 2007.

José A. García Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. – Pamplona 1998.

Diccionario de Santa Teresa, ed. T. Álvarez, Burgos, Editorial Monte Carmelo 2002.

Dizionario Enciclopedico di Spiritualità 2, ed. E. Ancilli, Roma, Vita Nova – Edizioni Studium 1975.

Teófanos Egido, „Ambiente storico“, in: *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù*, ed. A. Barrientos, Roma – Morena, Edizioni OCD 2004.

Leo J. Elders, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical perspective*, Leiden, F. J. Brill 1993.

P. Federico di S. Giovanni della Croce, „Attività conoscitiva nell’orazione mentale“, in: *L’orazione mentale*, Roma, Teresianum 1965.

Edward Feser, *Philosophy of Mind. A Short Introduction*, Oxford, Oneworld 2005.

P. Filippo della Trinità, „Difficoltà e rimedi dell’orazione mentale“, in: *L’orazione mentale*, Roma, Teresianum 1965.

Shawn D. Floyd, „Aquinas on Emotion. A Response to Some Recent Interpretations“, in: *History of Philosophy Quarterly* 15 (1998), č. 2.

Mary Frohlich, *The Intersubjectivity of the Mystic. A Study of Teresa of Avila’s Interior Castle*, Georgia, Scholars Press Atlanta 1993.

Jerry A. Fodor, „The Mind-Body Problem“, in: R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem*, Cambridge – Oxford, Blackwell 1994.

Dorothea Frede, „Aquinas on Phantasia“, in: D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill 2001.

Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, „Visions et révélations chez sainte Thérèse d’Avila“, in: *Études Carmélitaines* 23 (1938) 2.

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke Bd.1*, Tübingen, Mohr 1990.

John Haldane, „The Metaphysics of Intellect(ion)“, in: *Proceedings of American Philosophical Association*, Vol. 81, 2006.

Martin Heidegger, *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3. O bytí a skutečnosti síly*, přel. I. Chvatík, Praha, Oikoymenh 2001.

Robert Hemfelt, Frank Minirth, Paul Meiner, *Závislosti srdce. Jak opustit nezdravé vztahy*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2010.

Maximiliano Herráiz, *Dio solo basta. Chiavi di lettura della spiritualità teresiana*, Roma – Morena, Edizioni OCD 2003.

Antony Kenny, *Tomáš o lidském duchu*, přel. K. Šprunk, Praha, Krystal 1997.

Pavel Vojtěch Kohut, „Způsob modlitby‘ (*modo de oración*) svaté Terezie Velké. Hledání avilské mystičky a trojí souběžné poznání podle sv. Tomáše Akvinského“, in: *Všechno je milost* (sborník k počtě 80. narozenin Ludvíka Armbrustera), Praha, Karolinum 2008.

Vlastimil Kybal, *Velikáni španělských dějin*, Praha, Jednota československých matematiků a fyziků 1935.

Marcel Lépée, *Bañez et Sainte Thérèse*, Paris, Desclée de Brouwer 1947.

Philip Endean, „The Ignatian Prayer of the Senes“, in: *Heythrop Journal* 31 (1990).

Marie-Eugène de l’Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, Editions du Carmel 1988.

Enrique Llamas in: *Introduzione alla Lettura di Santa Teresa di Gesù*, ed. A. Barrientos, Roma Morena, Edizioni OCD 2004.

Johannes B. Lotz, *Vědění a láska*, přel. K. Šprunk, Praha, nakl. Vyšehrad 1999.

Andrés Rafael Luévano, *Endless Transforming Love – an interpretation of the Mystical Doctrine of Saint John of the Cross according to the Soul's Affective Relation and Dynamic Structures*, Roma, Institutum Carmelitanum 1990.

Antonio Royo Marín OP, *Teologia della Perfezione Cristiana*, Milano, Edizioni San Paolo 1994, str. 307–315.

Jacques a Raissa Maritainovi, *Život modlitby*, přel. T. Chudý, Praha, Paulínky 2005.

Roberto Moretti, „L'orazione teresiana: natura e itinerario“, in: *Teresa di Gesù. Personalità – opere – dottrina*, ed. E. Ancilli, Roma, Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum 1981.

Roberto Moretti, *Teresa d'Avila e lo sviluppo della vita spirituale*, Milano, Edizioni San Paolo 1996.

Lukáš Novák: „Pojem“, in: Lukáš Novák, Petr Dvořák, *Úvod do logiky aristotelské tradice*, Teologická fakulta Jihočeské university v Českých Budějovicích 2007.

Nuovo Dizionario di Spiritualità, ed. S. De Fiores, T. Goffi, Roma, Edizioni Paoline 1978.

Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press 2001.

David Oderberg, *Real Essentialism*, New York and London, Routledge 2007.

Tomás Ostos, „La filosofia e l'orazione del Carmelo“, in: *L'orazione nel Carmelo. Passato, presente, futuro*, ed. R. Checa, Roma Morena, Edizioni OCD 2004.

Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2002.

Anton Charles Pegis: *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies 1983.

David Peroutka, *Aristotelská nauka o potencích*, Praha, Filosofia 2010.

David Peroutka, „Imagination, Intellect and Premotion. A Psychological Theory of Domingo Báñez“, in: *Studia Neoaristotelica* 7 (2010), č. 2.

David Peroutka, *Tomistická filosofická antropologie*, Praha: Krystal OP 2012.

Roland Polansky, *Aristotle's De anima*, New York, Cambridge University Press 2007.

Karl Popper, John C Eccles, *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Berlin, Springer-Verlag 1977.

Vincentius Remer, *Psychologia*, editio sexta, Řím, Universitas Gregoriana 1928.

Emmanuel Renault, *Teresa d'Avila e l'esperienza mistica*, Milano, Edizioni Paoline 1990.

Emmanuel Renault, Jean Abiven: *L'oraison thérésienne*, Toulouse: Éditions du Carmel 2002.

Rosella Rinaldo, *La dottrina dell'anima secondo S. Teresa d'Avila*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore 1968.

Paul Ricoeur, „What is a Text? Explanation and Understanding“, in: *Twentieth-century Literary theory*, ed. V. Lambropoulos, D. N. Miller, New York, State University of New York 1987.

David Hillel Ruben, *Explaining Explanation*, London, Routledge 1990.

Federico Ruiz Salvador, *S. Giovanni della Croce. Il santo, gli scritti, il sistema*, Roma, Edizioni del Teresianum 1973.

Luis Miguel Sánchez: *Santa Teresa de Jesús y el Padre Domingo Báñez. Una espiritual relacionada con un letrado*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana 1978.

Otger Stegging, „Experiencia de Dios y Afectividad“, in: *Congreso internacional Teresiano*, vol II., Salamanca, Universidad de Salamanca 1983.

Guido Stinissen, *Come fare orazione*, Monza – Milano, Mimep-Docete 1998.

Eleonore Stump, *Aquinas*, London and New York, Roudledge 2003.

Eleonore Stump: „Aquinas’s Account of Freedom: Intellect and the Will“, in: *Monist*, 1997, Vol. 80, Issue 4

Richard Swinburne, „Body and Soul“, in: R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem*, Cambridge – Oxford, Blackwell 1994.

P. Tommaso della Croce, „Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo“, in: *Santa Teresa – Maestra di orazione*, Roma, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi 1963.

Kathleen V. Wilkes, „*Psuchē* versus the Mind“, in: *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty, Oxford, Clarendon 2003.