

## Posudek rigorózní práce Davida Peroutky *Struktura člověka a možnost mystické zkušenosti. Tomistický pohled.*

Po formální i obsahové stránce považují předloženou rigorózní práci za zcela dostačující k obhajobě. Neobsahuje téměř žádné nedostatky na úrovni grafického a stylistického zpracování, jazyková rovina je přiměřená tomuto typu práce.

Dovolila bych si však jejímu autorovi předložit několik úvah a otázek, které vzhledem k celkovému zaměření jeho studia nepovažují za zcela okrajové. Na práci, která je předkládána při studiu oboru spirituální teologie, je totiž předkládaný text dost poznamenán autorovým eminentně filozofickým přístupem k problematice. Domnívám se, že i zejm. v částech, kde autor prezentuje myšlení Tomáše Akvinského, jde o nesporný přínos. Má první otázka na autora rigorózní práce směřuje k tomu, zda by mohl vyzdvihnout, v čem podle něj spočívá odlišnost filozofického od specificky spirituálněteologického přístupu k přestavované problematice. Témata jako je kontemplace, racionalita a afektivita v modlitbě najdeme zpracována v celé řadě filozofických, historických, literárněkritických, religionistických, psychologických ad. studií, jak vidíme např. již u J. Baruzziho, nověji také u M. Certeau; k recepci díla Terezie v literární kritice bychom mohli za všechny odkázat na přehledovou studii G. Vega García-Luengos (in S. Ros García, *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca 1997, 135-152), včetně pozoruhodných a poněkud provokativních studií historiček a filoložek Rosy Rossi, G.T.W. Ahlgreen, A. Weber či sporného srovnání duchovního hledačství sv. Terezie a C.G. Junga od J. Welche a na celou řadu dalších. Za specificky teologický přístup bych si dovolila považovat např. studie španělského teologa C. Garcíi, srov. jeho monografie *Santa Teresa de Jesús. Nuevas claves de lectura* (Burgos 1998), příp. *Mística del Carmelo* (Burgos 2002) ad.

Po boku Tomáše Akvinského autor rigorózní práce postavil jako reprezentanta křesťanské experimentální mystiky par excellence španělskou církevní učitelku Terezii Avilskou a tuto volbu v úvodu své práce také zdůvodňuje. Dr. Peroutka si je vědom možných výhrad ohledně aplikace konceptů tomistické filozofie na texty španělské mystičky, jimž se chce ve své práci věnovat, proto hned v úvodní kapitole hovoří o historických, filozofických a hermeneutických důvodech své volby. Přesto - a zde je má druhá vážnější otázka k autoru rigorózní práce - je třeba se ptát, proč nesáhl v první řadě po Janovi od Kříže, u kterého by pravděpodobně našel mnohem snazší oporu pro svou tezi o blízkosti tomistického myšlení a „experimentální mystiky“. Nejde jen o větší konceptuální blízkost, ale také o způsob uchopení některých témat jako je procesuální charakter duchovního života, který v reflexi španělského karmelitána nabízí významné podněty právě např. pro zpracování vztahu rozumu a víry s odstíny, které u Terezie Avilské nenajdeme vyjádřeny tak jasně.

Následuje několik drobnějších poznámek a dotazů k dílčím tématům předložené práce. První postřeh se týká poněkud překvapivých premis, který téměř vždy uvažují skutečně jen tomistickou filozofii – např. když autor práce předkládá historické důvody, nemyslí tím vlastně celkové dějinné pozadí španělského *siglo del oro*, ale jen dobové filozofické myšlení a z něj hlavně tomismus. Jistě je nutné se soustředit na téma, ale při daném přístupu jsou vybírány a zdůrazněny argumenty ve prospěch případného vlivu tomistických učenců na Terezii a sice zmíněny, avšak upozaděny její kontakty s dalšími soudobými osobnostmi, jejichž styl myšlení plně nevystihneme tím, že odkážeme na jejich barokněscholastická studia.

V klasickém sporu *letrados-espirituales* typickém pro toto období, v němž se formulují některé základní spirituální koncepty a především se utváří a teprve tříbí jazyk duchovní zkušenosti moderního člověka, by možná bylo dobré vedle zmíněných textů citovat také Bañezovo svědectví o důvodech, proč Terezie hledala ujištění o správnosti své zkušenosti nejen u velkých mužů modlitby a duchovního života (jako byli právě zmíněný Pedro de Alcantara, Ludvík Beltrán, Francisco de Osuna - viz doktorandova stručná zmínka o

Osunově augustiniánské koncepci, s. 29), ale také u učenců své doby. Ve zmíněném svědectví (cit. O. Steggink, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1968, s. 136, pozn. 71) Terezie tvrdí (interpretuji), že duchovní osoby, které projevují velkou náklonnost a shovívavost vůči komukoliv, kdo se věnuje duchovnímu životu a modlitbě, je mnohem snažší (rozuměj i nechtěně) oklamat, zatímco učenci mají výhodu v tom, že nacházejí dobrou oporu v rozumu a v zákonech, a to i v případě, že jim schází zkušenost modlitby a duchovního života. Jistě tedy nelze než souhlasit, že Terezie obvykle upřednostňuje vzdělané lidi, byť by neměli velkou zkušenost modlitby. Neplatí to však univerzálně. Je dobré si povšimnout dalšího upřesnění, které najdeme přesně o odstavec výše než začíná autorův citát z díla mystičky na s. 8 jeho práce: mystičce nejde jen o formální vzdělání, vždyť jí zmiňovaná kritéria ideálního duchovního doprovázejícího uvádí na prvním místě prozíravost, rozumnost, kterou lze v kontextu úryvku chápat jako jakou praktickou moudrost a schopnost rozlišovat, tj. tušit, o čem doprovázená osoba mluví a které teoretické poučky by jí v dané chvíli mohly být skutečně prospěšné (viz výraz „*buen entendimiento*“). Vzdělance potřebujeme, když hledáme radu, „když je toho třeba“ - avšak např. při doprovázení začátečníků je podle Terezie lepší se obracet na lidi, kteří mají velkou zkušenost modlitby, protože v začátcích „vzdělání prospěje vedeným duším jen málo“ (KŽ 13,16).

Zcela souhlasím s dr. Peroutkou, že v porozumění lidskému nitru a procesům duchovního života se španělská mystičky a Tomáš Akvinský v některých bodech vlastně rozcházejí. Za výstižný považují Peroutkův popis Tereziina obrazu duše a za podnětné bych do budoucna považovala, pokud by autor rigorózní práce pojednal více také o naznačené (srv. s. 28) dynamice duchovního života, která se skrývá v symbolice lidského nitra jako hradu, jež oplývá milióny příbytků, jimiž lze během lidského života putovat a jehož cílem je setkání s jádrem lidské identity. Autorovo zaměření se na popis prvků vnitřního světa člověka (emotivity, racionality) a naopak absence dynamického prvku, tj. úvah o rozvoji a transformaci lidské psychiky (schéma ze s. 53 a jeho komentář nepovažují za dostačující) mě vede k jisté zdráhavosti v užívání pojmu „psychologie“ v souvislosti s předkládaným textem rigorózní práce. Domnívám se, že jde stále ještě spíše o filozofickou reflexi o racionalitě, intelektu a emocích u Tomáše Akvinského a částečně také u Terezie Avilské, která (na rozdíl od velmi širokého záběru tomistické filozofie, viz s. 16) nereflektuje témata současné psychologie duchovního života. V tomto opomíjení postulátů současné psychologie také vidím jeden z limitů předložené práce. Přes autorovo zaštitění se tomistickou filozofií se domnívám, že k Tereziinu pojetí lidského nitra nelze přistoupit bez obeznámenosti minimálně s koncepty současné psychologie duchovního života (viz např. A. Cencini, *Amerai il Signore Dio tuo; psicologia dell'incontro con Dio*), které zásadně (a dle mého názoru výstižněji než klasický tomistický přístup k esenci duše a vitálním schopnostem člověka) usnadňuje porozumění konceptu „jádra“ lidské osobnosti, podobně jako osvětluje roli vůle/chtění a racionality v duchovním životě jednotlivce a lépe řeší zásadní otázky po přítomnosti transcendentního Boha v lidském nitru.

Autor rigorózní práce na několika místech formuluje striktní a dle mého názoru nepřipadně zobecňující závěry jako např. s. 35: tak jako nadpřirozený řád navazuje na přirozený, tak i teologie na filozofii. Nechci popírat vyslovený úsudek, ale dovolila bych si vyjádřit nesouhlas se způsobem argumentace: domnívám se, že v textu by mělo být lépe osvětleno, jak a proč právě zde podobný závěr formuluje a jak souvisí s celkem kapitoly. V čem spočívá ona poznávaná novost, jíž se mystičce dává Boží esence a přítomnost, která je již vždy v člověku? Znamená to, že ona předchází Boží přítomnost, bez níž by v nás nebyl život, není nadpřirozená? Proč zde cítí potřebu hovořit o duplex ordo cognitionis a jak by ho souvztažnil s inhabitací?

Abych však nezůstala u námitek: práce dr. Peroutky si klade zcela zásadní otázky (zejm. z oblasti teologické gnozeologie) a nabízí řadu podnětů k další reflexi jako je např.

velmi výstižné považují vystižení společných míst mezi Terezií a Tomášem, které autor předkládané práce vidí v řeči o mohutnostech a rozlišení vnitřních schopností. Podobně považují za důležité pasáže o souvislostech spekulace a mystiky, které mohou obě jít týmž směrem. Zejm. s. 32-36 o božské inhabitaci považují za jednu z neoriginálnějších částí této rigorózní práce. Zde se konečně dostává ke slovu teologie a lze jen doufat, že autor tyto pasáže ve svém bádání dále rozvede, k čemuž by mohly přispět např. odkazy na zpřesňující pasáže, které nacházíme zejm. u Jana od Kříže ve Výstupu na horu Karmel (srov. např. 2V 7).

Třetí kapitola, která se věnuje odlišení představivosti od rozumu u sv. Terezie a tomistické nauce o funkcích rozumu, obsahuje mj. zvláštní pojednání o smyslovosti a afektivitě lidské osobnosti. Za přínosné považují zejména upřesnění vztahu představivosti a rozumu.

V podkapitole věnované afektivitě (Peroutka hovoří o emotivitě) autor zmiňuje dělení apetitivních schopností na *citty* a *vůli* – zde by bylo zapotřebí dodat, že jsme opět ve sféře tomismu a více citovat prameny, protože není řečeno, že půjde o obecně sdílené závěry. Podle Peroutky poznáváme předměty prostřednictvím poznávacích úkonů, které mohou vést k vnějším projevům jako je pohyb směrem k či směrem od poznávaného předmětu. S odvolávkou na vlastní zkušenost dodává, že je tu však i určitý vnitřní pohyb jako je např. touha nebo obava, které však podle něj nejsou poznáním, nýbrž psychickým hnutím, z něž může/nemusí vyplývat vnější pohyb. Tímto způsobem Peroutka definuje tomášovskou kategorii „apetitivní schopnosti“. Pokud bychom už skutečně chtěli, jako tomu činí autor o odstavec dále, převádět tomistické pojmosloví do soudobé terminologie, lze se ptát, zda by tedy nebylo lépe zde mluvit např. o sklonu a o motivacích, vnitřních pohnutkách určitého jednání. Ty pochopitelně mohou být racionální i afektivní a obávám se, že, budeme-li chtít zůstat u odkazu na běžnou zkušenost, jen těžko striktně rozlišíme hranici čiré racionality prosté emocí a naopak oblasti čirých emocí neposilovaných racionálním úsudkem (nevím, zda kategorie představivosti dostahuje na vysvětlení určitých jevů a procesů duchovního života). Cencini dokonce tvrdí, že vrcholem zralého duchovního života, který usiluje připodobnit se Kristu, není zdaleka jen kultivace jednání a myšlení, ale právě až proměna a připodobnění se Kristu v afektivní sféře, přitom však půjde o proměnu nejobtížnější.

Autor evidentně nesouhlasí s připisováním kognitivní funkce emocím a straní tomášovskému rozlišení poznání, které nám zprostředkovává *patero* smyslů, a poznání rozumového. Odtud odvozuje i odlišné apetitivní schopnosti, do nichž jsou zapojeny vášně nebo vůle. Dr. Peroutka zde přejímá teorii, která interpretuje vnitřní smyslové apetitivní akty, *passiones*, nikoliv jako vášně, ale jako emoce. Celkové zaměření práce mu bohužel nedovolilo rozvést, jakým způsobem přesně smyslové zakoušení světa (hmat, čich, zrak...) probouzí emoce (strach, rozrušení atd.). Domnívám se, že striktním vymezením smysly-rozum zde nevymizelo několik rovin lidského vnímání a popisu procesů lidského nitra. Negativní či pozitivní emoce jsou obvykle probouzeny nikoliv přímo smyslovým vjemem, ale jeho kognitivním vyhodnocením, které úzce souvisí s intelektem - a řadou dalších faktorů, které dr. Peroutka nezmiňuje, jako je složka potřeb, pudů a instinktů a již zmíněné motivace – to vše je součástí sémantického pole výrazu *vášeň*. Z mého hlediska je tedy převod *vášně* na emoce těžko přijatelný, protože se jeví reduktivní. Emotivní složka *vášně* je jistě podstatná a nepopíratelná (*vášeň* bývá z hlediska některých směrů současné psychologie duchovního života nahlížena jako typ emoční fixace, která – podpořena kognitivním sklonem - brání přirozené vitalitě, aby se zdravě projevovala, někdy se hovoří o „vžitém zaujetí“, ohnisku pozornosti či sklonu nejen jednat, ale především uvažovat a prožívat situace tím či oním způsobem, srov. Smékal). Církevní autoři prvních staletí (Evagrius, Kasián) přímo ztotožňují *vášně* a *neřesti*: v jejich výkladu je zřejmé, že je poměrně obtížné redukovat *neřádkost*, *lakotu*, *kenodoxii* či *pýchu* na emoci – současně přitom zdaleka není řeč jen o oblasti křesťanské morálky, ale o sféře vnitřního prožívání, na niž jednání navazuje.

Je tedy přinejmenším sporné, že pojem emoce neznamená kognitivní akt (srov. s. 50). Podobně prohlášení, že nálady nepatří do oblasti emocí (srov. tamtéž pozn. 153) se zdá upírat náladám jejich podstatnou emotivní složku. Krom důvodů přehlednější katalogizace (rozum ať poznává, city ať „cítí“) nevidím zatím zásadní důvod, proč ovšem upírat emocím poznávací schopnost. Např. umělecká díla (kam ostatně řadíme i díla Terezie Avilské) těží z přirozeného propojení mentální a afektivní složky lidské osobnosti. Teorie literárního díla říká, že tento typ komplexního poznání, jehož nositelem je umělecké dílo, je jen obtížně převoditelný či vymežitelný na intelektuální složku, ba dokonce do klasického jazyka křesťanské teologie, a to nejen tomistické orientace. Příkladnou ukázkou jsou literárně-teologické texty Jana od Kříže, v nichž se mystik pokouší přetlumočit svou hlubokou spirituální zkušenost nejprve jazykem poezie a posléze v teologickém komentáři těchto veršů, díla, která zůstala příznačně neuzavřená pravděpodobně nikoliv z nedostatku času, ale jako projev autorského záměru.

Také současná psychologie emocí (srov. např. Stuchlíková, 2007) se nespokojuje s jejich pojmenováním a případnou hierarchizací dle intenzity atd., ale hledá jejich hlubší příčiny a souvislosti. Pojem vášně bych proto nepovažovala za zastaralý a rozhodně nikoliv za více zavádějící než může redukce vášně na její emotivní komponentu (tj. bez její motivační, pudové a instinktivní složky a zejména bez její složky kognitivní).

Autor rigorózní práce na s. 73 reflektuje, že Terezie si sama uvědomuje, že *pasiones* mají také pozitivní hodnotu. K tvrzení, že terminologický posun *sentimiento-pasión* způsobil vliv *letrados* na Terezii, bych ovšem chtěla vidět přímé doklady, že tomu tak opravdu bylo. Jinak totiž nevidím důvod, proč by např. nemohlo jít o víceméně nereflektované zacházení s pojmy, jako je tomu u Terezie na mnoha jiných místech mj. proto, že přesné kategorizaci ve svých knihách nejenže nepřipisovala zásadní význam, ale spíše se jí vyhýbala s poukazem na to, že jí schází formální teologické vzdělání (viz její obvyklá řečnická figura „pouhé“ a ještě k tomu nevzdělané ženy).

Z hlediska teorie jazyka a jazykové komunikace by bylo bohužel možné zpochybnit význam, který dr. Peroutka připisuje současné interpretaci kognitivního aspektu emočního prožívání. Výrazy typu „cítím, že je tomu tak“ totiž často neodkazují na sféru emocí, nelze předpokládat bezprostřední vazbu označující-označované, ale spíše přijmout možnou kontextualitu, v níž výraz „cítím“ může znamenat také „tuším“ či dokonce „vím“, tj. označovat sice nejisté, avšak poznání). V tom smyslu může být interpretovi textů španělské mystičky velkou nápomocí obeznamenost s pravidly žánru literárních děl, metaforiky a prostředků literárního vyjádření.

Velmi moderně naopak působí Peroutkovo zpracování tomášovské reflexe o somatické složce vášně. Převedení lásky z vášně na emoci na s. 52 opět ukazuje problematičnost pojmosloví: pokud dočasně redukuji lásku na emoci, evidentně pak mohu později o to více vyzdvihovat roli intelektu a hovořit o „pouhých emocích“.

Některá obecná tvrzení by dle mého názoru potřebovala lépe vymežit: srov. např. s. 62 „vůle přeci v současnosti bývá pojímána spíše jako schopnost rozhodovat se, chtít...“ – lze toto prohlásit takto zobecnujícím způsobem? Jak autor rigorózní práce uvádí na s. 71, již Terezie sama užívala výraz vůle ve vícero významech, např. jako rozhodovací schopnost (ve spojení s *determinación*).

Nevím, proč by to, že Terezie přisuzuje duchovní povahu i lásce, která není ryzí, mělo být projevem vlivu „*letrados*, kteří na základě své teorie dobře věděli, že...“ (s. 70) – a nikoliv např. vlastní zkušenost a poznání španělské mystičky?

Poslední dotaz bych směřovala na tematiku duchovní noci (nikoliv smyslové), kterou sice najdeme typickým způsobem zachycenu spíše u Jana od Kříže (srov. první kniha Výstupu na horu Karmel) než u Terezie Avilské, nicméně jde o důležité téma španělské mystiky. Formulace „lidská schopnost milovat vždy obnáší součinnost vůle a emotivity“ na s. 60 totiž

vybízí k (jistě ne ústřední) otázce: odpovídá to skutečně praxi duchovního života? Při četbě Výstupu na horu Karmel čtenář nutně nabude dojmu, že v procesu duchovního růstu existují fáze, kdy výše uvedené tvrzení ztrácí výstižnost. Nelze říci, že dokud jsme nevyšli z očištné krize „temné noci rozumu“ či nepřekročili jsme práh pátých komnat Vnitřního hradu, nemilujeme – ale přitom zde bude scházet ona součinnost vůle a emocí. Rozlišení smyslové/senzitivní a spirituální lásky s jejich základním vymezením bych si dovolila považovat spíše za samozřejmé.

Na závěr bych dodala, že práci dr. Peroutky velmi vítám a chtěla bych ho podpořit v dalším bádání, zejm. některých částí textu jako je např. závěr kapitoly Od představ k pohledu víry. V některých místech totiž se zde autor jakoby vzdává filozofické logiky a prostě postuluje základní teologické výroky, které by ale stály za rozvedení (např. „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“ + následné vymezení „co není“ modlitba podle španělské mystičky na s. 82). Za velmi podnětnou a výborně zpracovanou považuji také následující pojednání o vztahu rozumu a lásky a rozumu a představitosti.

Nejsem si jistá, zda autor rigorózní práce místy nepodléhá pokušení roztrždit a zařadit do určitého systému jisté „nepravidelnosti“ a paradoxy tereziánského textu. Jde mi zejména o to, že dr. Peroutka nebere v potaz, že jde o umělecké dílo, které využívá svébytných žánrových prostředků k vyjádření skutečnosti, jež byla autorkou poznána, a jejich srovnávání s kategoriemi určitého filozofického směru může být velmi křehká záležitost. Obsahově si jistě nebudou zásadně odporovat, jde-li u obou autorů o pravdivé poznání skutečnosti, avšak to je cosi, co je jaksi výchozím předpokladem veškeré teologické práce, tj. tj. konstatování, že obsah zkušenosti křesťanských mystiků se zásadně shoduje s vrcholnou reflexí reprezentantů zdravé křesťanské teologie.

Nic z uvedených kritických poznámek ovšem nemá vést ke zpochybnění zásadní hodnoty této práce, kterou jednoznačně doporučuji k obhajobě.

V Praze, dne 30.8. 2012

*Denisa Červenková*

ThLic. Mgr. Denisa Červenková ThD.