

FILOZOFICKÁ TÉMATA V KARMEELITÁNSKÉ TRADICI

Nicholas Madden OCD

Úvod

Tato přednáška vyžaduje několik slov úvodu. Předkládám zde části širšího pojednání. Filozofické předchůdce témat, o něž se zajímá karmelitánská tradice, je třeba hledat především v díle Platóna a Plótina. Jim a jejich vztahu ke kontemplaci je proto věnována úvodní část. Později přijde na řadu Aristotelés a to v souvislosti s antropologií. Přesnější výklad tohoto tématu by vyžadoval úvahy o přenosu řeckých myšlenek do křesťanské tradice. Bylo by tedy vhodné zkoumat jak Řehoř z Nyssy a Dionysios Areopagita zpracovávají témata temnoty a erótu a jak Augustin rozvinul učení o stvoření, jakým způsobem používají Řehoř a Dionysios řecké dědictví k formulaci svých vlastních pohledů a jak Augustin pokládá nové základy pro chápání stvoření vesmíru v kontrastu k tvrzením filozofů. Témata „Bůh“ a „člověk“ se v tomto kontextu sama vnucují jako možný způsob syntézy, a proto po výkladu Platónova a Plótinova přínosu k tématu „kontemplace“ ukazují bez zdlouhavých přechodů způsob, kterým sv. Jan od Kříže jako kontemplativní člověk podává svědectví o Boží existenci a oceňuje holistickou antropologii. Janovy doklady Boží existence jsem doplnil několika poznámkami sv. Terezie z Lisieux o erótu v Bohu, které je zde chápáno v pojetí Dionysia Areopagity.

Platón[1]

Je známo, že zájem o kontemplaci je charakteristický pro celou Platónovu filozofii. Jejím předmětem je znovuoobjevení čistého poznání Skutečnosti, která je ve Faidónovi označována jako Bytí, v Symposiu jako Krása, v Ústavě jako Dobro a ve Filébovi jako Jedno. Je však třeba si současně uvědomit, že poznání je pro Platóna něco víc než informace, poznání totiž s sebou nese účast na poznávaném. Z toho plyne, že jeho hledání přesahuje zájem dřívějších filozofů pochopit *fysis* nebo samotného člověka, předpokládá totiž ve svém filozofickém plánu u člověka náboženský smysl a náboženské úsilí. Říše forem, cíl jeho hledání vykazuje známky božství: neměnnost, nesmrtelnost, věčnost. Formy se nacházejí v *topos hyperúránios* (Faidros 247c), v domově bohů. Duše je s formami spřízněna, a proto jejím cílem je návrat domů. *Théoriá*, kontemplace, je způsob, jakým se tento návrat z vyhnanství uskutečňuje, a je to poznání, které se rozvíjí jako „un sentiment de presence”, [2] což odkazuje na účast a bezprostřednost. *Théoriá* je vrcholem procesu popsaného v Ústavě (514a-517c) podobenstvím o jeskyni. Objevení skutečnosti vyžaduje probuzení, díky němuž duše poznává, že její každodenní poznání je pouhé *doxa*, mínění, vnímání stínů umělého. To je postupně nahrazeno poznáním stínů skutečných věcí a odrazů vedoucích k náhledu věcí samých ve světle „Slunce”, zdroje skutečnosti i jejího poznání. Proces, kterým se duše pohybuje od prchavých odrazů „skutečných” věcí do říše forem je pro Platóna *paideia* a zabývá se jí většina jeho spisů: „Proto by mohlo existovat jakési umění, jehož cílem by bylo právě toto: obrátit duši tím nejsprávnějším směrem. Nikoli dát duši schopnost vidět, tu už totiž má, nýbrž zajistit, aby nehleděla špatným směrem, aby hleděla tam, kam je třeba.” (Ústava 518d) To vyžaduje odklon od těla a od smyslů a zapojení „čistého absolutního rozumu” (Faidon 66a). V dokonalosti to lze očekávat až

po smrti, filozofie je tedy *meleté thanatú*, cvičení v umírání. Do té doby požaduje *théoriá* očistu, morální a intelektuální. Morální očista spočívá ve cvičení morálních ctností spravedlnosti, pevnosti, mírnosti a statečnosti, což zaručí vyrovnanost nezbytnou pro styk se skutečností. Doporučená *músiké paideiá* (Ústava 401d), která uschopňuje duši k vnímání krásy, zmírňuje ostrost hran *meleté thanatú* tím, že dává tělu možnost přispět tady a teď ke skutečnému cíli duše. Intelektuální očista se děje studiem matematiky a dialektiky, které abstrahují od smyslové stránky a přivýkají mysl čisté skutečnosti. Může to znít velmi neosobně, ale Platóna to zapaluje vášní: ve Faidónovi (66c) nacházíme „honbu za bytím“, v Ústavě (490b) „chápání a pravda“ se rodí z obcování se skutečným. Záblesky krásy ve Faidrovi (251a) přetvářejí pohled na tělesnou přitažlivost: „nejprve se zachvěje a zachvátí ho úžas nad tím co vidí a potom úcta jako před obrazem nějakého boha.“ *Erós* je zdrojem dynamiky tíhnoucí k „širokému oceánu rozumové krásy“ (Symposion 210d). Je to pohyb od materiálního k duchovnímu, od mnohého k jednomu, ke kráse „úžasné ve své přirozenosti“ (ibid.), o které se praví, že „všechny ostatní věci jsou krásné účastí na ní.“ (ibid. 211b) Protože tato Krása nemůže být uchopena ani obrazem ani definicí, je zřejmé, že přesahuje říši forem a připomíná ideu Dobra v Ústavě. Je zdrojem rozumu a inteligibility, ale sama je mimo poznání. Duše se jí může pouze dotknout nebo se s ní sjednotit. Ten, kdo je patřičně vyučen v lásce, uzří Krásu *exaífnés* (Symposion 210e), termín označující jak náhlost, tak bezprostřednost. Přichází to jako „jako světlo zapálené přeskočenou jiskrou“ (List VII, 341d). Nelze se ho zmocnit, je možno to přijmout. Pokud je pro Platóna říše forem božská, je božský i let z tohoto světa, je to „připodobnění Bohu v nejvyšší možné míře“ (Theaitétos 176b). Ačkoli Platónův cíl je překročit smyslové a dosáhnout zrění forem a nakonec se dotknout Dobra nebo Krásy, ozývá se v jeho díle pythagorejský ideál stát se *kosmios* skrze kontemplaci *kosmu* (Timaios 90a-d) a rozehrává myšlenku, že je možné použít kosmos k jeho překročení a napravit „škody které se staly v naší hlavě při narození“. I když měl tento pohled značný vliv od Platónovy doby až k počátkům křesťanské éry, je třeba říci, že tento aspekt Platónova učení v křesťansko-helénském dialogu nepřevažoval. Pro Platóna je duše *agenétos*, není podstatně uzavřena do procesu vzniku a zkázy. Duše pro něj „vládne celým vesmírem“, což, jak tvrdí Pieper, přebírá Tomáš Akvinský jako „*convenire cum omni ente*“.[3]

Vědění je vzpomínka i touha a tak spojuje původ a cíl lidské existence. Poslední dokonalost, která člověka čeká, je pojednána v termínech krásy. I na pozemské úrovni je krása to, co je příjemné na pohled, ale pouze ten, kdo se otevře vůči rozvzpomenutí, bude hluboce otřesen, pozná erotickou *manii* a zakusí vliv „toho, kdo dává křídla“. Pro Platóna jde o druh *theia mania*, v jejímž jádru je rozpomínání a touha, orientace k naplnění, která je společná milenci i filozofovi a zaručená božskou přízní. Pieper otevírá zajímavý předmět výzkumu, když komentuje Sókratovu řeč o čtyřech zkušenostech, ve kterých figuruje *erós* (ve Faidrovi) a tvrdí, že Platón nachází pouto, dokonce nutné pouto mezi tím, co bude později známo jako *passio amoris* a *caritas*, mezi duší hýbanou konkrétní smyslovou přítomností a duchovní láskou.[4] Platón se svou schopností myslet synteticky uspořádává své myšlenky kolem pojmů těla, duše, ctnosti a stavu. Kontemplaci Dobra nebo Krásy nepovažoval za čistě soukromou záležitost. Ten, kdo dosáhl „úžasného patření, krásného ve své přirozenosti“, by spíše měl být k prospěchu druhým. Toto napětí mezi zniterněním ctnosti a zájmem o společnost odkázal budoucnosti. Těžko už bychom ho však našli u Plótina s jeho oslavou osamělého letu toužícího ducha.

Plótinós

Plótinós říká o svém učení: „O tom, že jsou tyto nauky staré, se může přesvědčit každý že spisů samotného Platóna.” (Enneady V.1.8.) Sám sebe považoval za platonika *tout court*, ale za hodně vděčí zděděné filozofické tradici, kterou však originálním způsobem přetvořil. Svou nauku o Jednom získal od Filóna přes Albina nebo Númenia. Númenios byl novopythagorejec a většinou se má za to, že ve výroku „spíše než popřít pluralitu, překročit oddělenost”[5] jsou skryty pozůstatky jeho filozofie. Člověk jako mikrokosmos, důležitý pojem Plótinova systému, připomene Anaximandra, Anaxiména, Hérakleita, Démokrita, Platóna a Aristotela. Znal Parmenida, Anaxágoru a Empedokla a jejich přítomnost v Plótinově myšlení lze přesně vysledovat. Je jisté, že nejvíce čerpá z Platóna, ale podařilo se mu také konstruktivně využít Aristotela a stoiky. V Plótinovi se sbíhají téměř všechny hlavní myšlenkové proudy procházející osmi stoletími řecké spekulace; z něj vychází proud nový, který v budoucnu zaměstná tak odlišné myslitele jako Augustina a Boëthia, Danteho a Mistra Eckharta, Coleridge, Bergsona a T.S.Eliota.[6] Na jeho filozofii se můžeme dívat jako na velkolepou ontologickou strukturu nebo též jako na vhléd postupně pronikající do nitra. Porfyrios nám říká, že Plótinós „se pomocí meditace a metod popisovaných Platónem v *Symposiu* povznesl... k prvotnímu a všepřesahujícímu božství.”[7] V základech jeho filozofie se nacházejí učení o Jednom, Samotném a dialektika Návratu se středem v kontemplaci. Jeho filozofie je artikulací nejhlubší lidské touhy po návratu do svého blaženého zdroje a významným svědectvím o mystickém zápalu lidského srdce.

Pro Plótina se veškerá skutečnost soustřeďuje ve třech hypostázích, v Jednom, Rozumu a Duši, ve třech transcendentních zdrojích všeho jsoucího. První hypostáze je Jedno, která transcenduje esenci i existenci a leží mimo počet a definici. Je to zdroj a cíl všeho, je to Dobro. Zdá se být postulátem, který zaručuje konečný osud toužícího ducha, „pevný, dokonalý, sjednocující”. [8] Rozum je Platónova říše forem a k Jednomu se má jako kruh ke svému středu. Poznávající a poznávané jsou jedno, zatímco dualita je zachována ve vztahu; je to vize a touha; je to Bytí. Duše je život tak jak ho známe, svět smyslů a úsudku. K Rozumu se má jako látka k formě; dává vesmíru tvar; rozptýlena ve hmotě stává se Přírodou. Smysl plyne z Rozumu do Duše a formuje hmotu. *Proodos* a *epistrofé*, vycházení a návrat, představují vztah mezi jednotlivými hypostázemi. Plótinós vysvětluje svou myšlenku pomocí obrazů: teplo vycházející z ohně, světlo ze slunce, vůně z květu. Nejedná se o pokus vysvětlit vznik toho, co je, spíše je to pokus vysvětlit věčný vesmír tak, jak se nám ukazuje v pohybu. Vycházení, emanace, takřikajíc hasne látkou, světlo je pohlcováno temnotou. Tento úpadek má pro Plótina dvojí smysl, protože látka je nějak spojena se zlem. Celý proces je poháněn nutností. V základu pojetí návratu je přitažlivost Dobra. K návratu dochází skrze jednotlivé hypostáze: jednotlivá lidská duše, určená svým tělem a svou historií, se navrácí k Duši, Duše k Rozumu a Rozum k Jednomu. Vše, co vychází, je naplněno touhou a toto dítě chudoby a bohatství zůstane nenaplněno, dokud nedosáhne Jedno. Tato touha nachází spásu v kontemplaci. „Všechno prahne po kontemplaci” (Enneady III.8). To je způsob jak si touha uvědomuje, že „výchozí bod je všeobecným cílem” (Enneady III.8). Na nejnižším stupni vede slabá kontemplace k činnosti; viditelný svět povstává skrze kontemplaci Přírody, která je zase výsledkem kontemplace Duše světa. Pravá kontemplace je proces návratu. Člověk, mikrokosmos, je zahrnut do cyklického rytmu makrokosmu. Lidský rozum, přesněji jádro člověka, je svázán s rozumovým, zabývá se jím, a tak se vymaňuje ze smyslového, z mnohosti, na které má účast skrze

svou tělesnost, a přes Rozum dochází k Jednomu. „Nahoře” a „dole” nejsou souřadnice prostorové, ale ontologické, s ohledem na blízkost k rozumovému. Výstup k Jednomu je cestou dovnitř. „Naše Vlast je tam odkud jsme přišli, tam je náš Otec.” Augustinovo „*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”[9] ukazuje Plótinovým směrem. Návrat vyžaduje dvojí očistu, morální a intelektuální, což je známá Platónova formulace, kterou si však Plótinus osvojil svým charakteristickým způsobem. Duše zapomněla na svou Vlast, sklouzla od jednoduchosti k mnohosti, nachází se na „Nepodobném místě”, je sebestředná a stydlivá. To je nutno napravit prostřednictvím *katharsis*, morální očisty přinášející klid, schopnost kontemplanace a intelektuální očisty, která zahrnuje dialektiku, ale vyžaduje vytrvalý pohled za krásu pouze odvozenou a poté dokonce za říši Rozumu. První stupeň je odpoutání se od „tady dole” (Enneady 1.3), což ústí v kontemplaci nejvyššího Rozumu a světa forem. Druhý stupeň je dosažen odpoutáním se od myšlení samého, což přivádí kontemplujícího na „vrchol, nejvyšší bod rozumového světa a to je cíl jeho putování” (Enneady V.5). Důsledky tohoto stavu vyjádřil Trouillard jako „*disposition d'audace, de souplesse et de depouillement noétique*.”[10] Pokud jde o třetí stupeň, Plótinus říká: „Protože to je rozum, kontempluje (Jedno) kvůli tomu, co rozum není.” (Enneady V.5) Rozlišuje dvě schopnosti rozumu, *to noein* a *to mé noein*; první vyjadřuje sílu schopnosti vidět, co je v něm obsaženo, druhá mu paradoxně umožňuje jít za sebe sama a dosáhnout transcendence „citovým viděním”, jak říká v jiném kontextu Shakespeare. Na jedné straně máme *nús emfrón*, rozum klidný a pozorný, na straně druhé *nús erón*, rozum opilý láskou. V pozadí vzepětí k nejzazšímu je příbuzenství duše s božským. Návrat je propleten s vycházením. „V mém počátku je můj konec.”[11] Poslední stupeň souvisí i nesouvisí s tím, co se dělo předtím. Bez předešlé by k tomu nemohlo dojít, s předešlou k tomu nemusí dojít nutně: „Toto Jedno můžeme dosáhnout jedině skokem” (Enneady V.5.8). Nepochází k tomu díky vrozené energii hledajícího, spíše „náhle, smeten za to vše samým hřebenem vlny Rozumu, která se vzedmula pod ním, je povznesen a vidí, aniž by vůbec chápal jak” (Enneady VI.7). Plótinus neříká, že se iniciativy ujímá Jedno. To se nezabývá tím, co se děje pod ním. Popisuje extázi, mystické „stát mimo sebe”. O'Brien poznamenává, že „tyto stupně, včetně prvního, jsou úrovně přeměně v jinakost, která je přesto nejvlastnějším nitrem”[WD1] [12] a že Plótinovy těžkosti při řešení antinomie imanence-transcendence vyplývají z toho, co přebírá od stoiků. Problém je v tom, že duše přechází mimo sebe do jiného, spíše než by se sama stávala jinou. Plótinus ukazuje, že zkušenost dochází do stavu, kdy „skrže svůj vlastní střed držíme střed všech středů”, „vskutku, duše je Nejvyššímu blíže, než Rozum svému předmětu” (Enneady VI.9.8). Plótinus připouští, že „hlavní zdroj těžkostí je v tom, že vědomí o tomto Počátku nepochází ze znalosti nebo poznání, které odkrývá rozumová jsoucna, ale je dáno přítomností překračující každé poznání” (Enneady VI.9.4). Dualita vlastní řeči neumožňuje podat o sjednocení zprávu. Stejně jako Platónovi je Plotinovi blízký pojem „dotyku”. *Parúsia* a *synapé* se navzájem obsahují a pronikají. „Člověk utvářený tímto mísením s Nejvyšším nese jeho obraz vtištěn do sebe, stává se Jednotou.”(Enneady VI.9.11) Platón objevil to co nazývá *bios biótos*, u Plótina je to ještě zpřesněno: „Toto je život bohů a božských a blažených lidí, osvobození z cizoty, která nás tu ovládá, život, který nenachází potěšení ve věcech světa, let osamělého k Osamělému.” (ibid.) Vypadá to jako shrnutí podstaty „mystické filozofie”. Zázitek na vrcholu hledání je úchvatný, ale v jistém smyslu strohý; obsahuje v sobě samotou hledajícího a vznešený nezájem hledaného, nezájem, který připomíná výsostnou izolaci Aristotelova *noesis noéseos*, jakkoli se ho snaží překonat. O'Brien shrnuje jádro této vznešené lidské snahy o naplnění takto: „Člověk, duše, je podstatně touhou. Prostředkem k vyplnění této touhy je uvést duši do souladu s tím, co je v ní největší, s rozumem. Postupným odstraňováním mnohosti z činnosti rozumu se stoupá k bodu, ve kterém zůstává pouze

sama přizpůsobivá schopnost rozumu, schopnost být obsažen ve středu duše. V tomto bodě duše, jakožto touha, ztrácí nad sebou kontrolu a je vytržena ze sebe samé. Extáze není poznání, neboť schopnost poznání je klidná. Je to spojení duše s Jedním. To je, jak tvrdí Plótinus, vyplněná touha.”[13]

[1] Viz Andrew LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1981, s. 1-17.

[2] A.-J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Plato*, Paris, 1967, s. 5.243.

[3] Josef PIEPER, *Divine Madness, Plato`s Case against Secular Humanism*, angl. překl. Lothar Krauth, Ignatius Press, San Francisco, 1995, s. 41.

[4] Op. cit., s. 53.

[5] Dean INGE, cit. in Elmer O`BRIEN, *The Essential Plotinus*, Hackett Publishing Co., Indianapolis, 1964, s. 18.

[6] E.R.DODDS, cit. in Andrew LOUTH, op. cit., s. 36.

[7] PORFYRIOS, *Vita Plotini*, kpt. 23.

[8] O`BRIEN, op. cit., s. 31.

[9] Srv. AUGUSTIN, *Vyznání X*, vii.

[10] Cit. in LOUTH, op. cit., s. 45.

[11] T. S. ELIOT, *The Four Quarters*, “East Coker”.

[12] O`BRIEN, op. cit., s. 22.

[13] Ibid., s. 31-32.

[14] TERESA BENEDICTA (Edith STEIN), “Ways to know God” in *The Thomist*, 1946, s. 374-420.

[15] Francois-M. LETHEL, *Theologie de l`Amour de Jesus*, Editions du Carmel, Venasque, 1996, s. 29-57.

[16] *Theologia Mystica*, kpt. 5.

[17] Viz Raymond GAWRONSKI, *Word and Silence*, W.B.Eerdmans, Michigan, 1995, s. 55.

[18] Henri-Charles PUECH, „La Ténébre mystique chez le Pseudo-Denys l`Aréopagite et dans la tradition patristique” in *Etudes Carmelitaines* 33A, I, 1938, s. 33-53.

[19] Viz LETHEL, op.cit., s. 43-53.

[20] *Oeuvres completes*, Editions du Cerf/DDB, Paris, 1992, Ms. A 2v.

[21] Ibid., Ms. B 3v.

[22] *De divinis nominibus*, IV,10, PG3, 708AB, cit. podle angl. př. Colm Luibheid, Pseudo- Dionysios, *The Complete Works*, Paulist Press, New York, 1987, s. 79-80.

[23] Ibid., IV,12, PG3, 709CD, ang. př. s. 81.

[24] Op. cit. *Poesies*, 5454/22.

[25] Op. cit., *Prieres*, 6.

[26] Op. cit., Ms. A 47v.

[27] *De divinis nominibus*, IV, 13, PG3, 712A.

[28] *Summa Theologica*, 1-11, q. 26-8.

[29] Op. cit., s. 56.

[30] Ibid.

Pseudo-Dionysios

Pseudo-Dionysios představuje jeden z hlavních spojovacích článků mezi filozofií a křesťanskou duchovní, zvláště mystickou, tradicí. Sv. Jan od Kříže ho znal z první ruky. Edita Steinová popisuje v jedné ze svých posledních prací jeho vliv na západní teologické myšlení[1] a Lethel později předložil podnětnou studii o jeho přínosu pro

karmelitány.[2] Dionysiova teologie je trojí: mystická, symbolická a teoretická. Neboli zabývá se poznáním Boha v tichu a v temnotě, cestou k Bohu skrze konkrétní a smyslové, a konečně se pokouší uchopit tajemství v abstraktních pojmech. Nehledě na to, kterým aspektem jeho myšlení se právě zabýváme, je třeba brát v úvahu všechny tři. V zásadě se jedná o inkulturaci Bible do řeckého myšlenkového světa jeho doby, až o přisvojení si platónské filozofie. Zde se omezíme na témata temnoty a lásky, která jsou tak běžná v karmelitánské literatuře.

V první kapitole *Mystické teologie* Dionysios ukazuje, že cesta k Bohu je charakterizována tvrzením a negací a naznačuje, že proces vyústí v cosi jako Mojžíšův oblak nevědění a dosáhne určitého vědění za vědění. Dionysios je jednoznačným zastáncem *via negativa*, což může připomenout oproštění požadované platónskou tradicí. Právě v tomto místě je však třeba neztrácet ze zřetele celek jeho myšlení, a tak se ve světle křesťanského přínosu k tomuto tématu vyhnout přehánění. Dionysios bere v úvahu tvrzení a negaci ve smyslovém i pojmovém světě a tvrdí, že Nejvyšší příčina není zakusitelná ani pochopitelná. „Je za tvrzením i negací”.[3] S ohledem na význam, který Dionysios připisoval symbolické teologii, říká Urs von Baltasar, že člověk musí kontemplantovat svět obrazů a „neúnavně převádět všechny obrazy na nezobrazitelné.”[4] Symboly zůstávají „nutné”, ale současně jsou „nedostatečné”. Nemají však být zničeny prométheovským *Überstieg*, překonáním. Totéž platí i pro svět pojmů. H.Ch. Puech ve své slavné práci o pojmu „temnota” u Dionysia říká, že pro Dionysia byla biblická „temnota” jako pro většinu Otců pojmem alegorickým, zatímco u sv. Jana od Kříže se jedná o symbol mystické zkušenosti.[5] Rovněž má za to, že téma „temnoty” se v pohanském myšlení vyskytuje pro označení temné povahy hmoty, zatímco v židovsko-křesťanském myšlení se váže k nesouměřitelnosti subjektu s transcendentním objektem nazírání. Tak tomu je v případě Jana od Kříže, u kterého je sem zahrnuta i role hříchu v dramatu touhy duše po Bohu. Z tohoto pohledu je Dionysiův jazyk teoretičtější, zatímco Janův spíše zkušenostní. To neznamená nic jiného než rozdílný úhel pohledu obohacující Janovu terminologii o asociace, kterých si sám Dionysios jako tvůrce této terminologie nemusel být vědom, protože mu, a tím spíš jeho řeckým učitelům, chyběla Janova zkušenost. Na druhou stranu Jan uskutečňoval možnosti, které již byly v jádru terminologie přítomny a čekaly na jeho charismatickou schopnost přetvořit je ve výhni jeho spojení s Bohem. Janův pojem „temnoty” se tedy více podobá pojetí Řehoře z Nyssy. Obrátíme se nyní k druhému tématu karmelitánské tradice.

Dionysios mluví o Bohu jako o Dobru, Kráse a Lásce.[6] My se zde omezíme na Lásku. Způsob, jakým Dionysios o tomto tématu mluví, je jakýmsi vrcholem jeho snahy o inkulturaci, snoubí platónský *erós* s biblickou *agapé*. Órigenés a Řehoř z Nyssy označovali slovem *erós* pohyb *agapé* vzhůru, pohyb lidské lásky k Bohu, nekonečné Kráse. To bylo možné, protože Platón a jeho následovníci umožnili pojmu *erós* přesáhnout jeho smyslový původ a pozvednout se k *to theion kalon*. Dionysios má rád odvážné výrazy a to se snad nejvíce projevuje v jeho přiznání pojmu *erós* samotnému Bohu. Protože Bůh „nás miloval první”, můžeme ho chápat jako věčně a nekonečně láskyplného. Pro Terezii z Lisieux „je vlastností lásky sklánět se”,[7] „snížit se k tomu, co je ničím, a změnit toto nic v plamen”.[8] Použitím pojmů *erós* a *agapé* jako synonym se Dionysios vysmívá těm, kteří kvůli své nedospělosti a nezralosti omezují jazyk. Terezie z Avily kritizuje ty, kdo „podezřívají a obviňují lásku”. Dionysios chápe Boha jako milovaného, ale také jako milujícího. V následující pasáži se v řečtině vyskytuje *eraston*, *erósín*, *erai*, *erós*: „a tak všechno musí milovat Krásu a Dobro a toužit po nich. Pro něj a kvůli němu se podřízené obrací k nadřazenému, stejné se drží stejného, nadřazené se prozřetelnostně obrací k podřízenému, každý je povzbuzován a všichni

směřují k tomu, aby cokoli dělají a chtějí, dělali a chtěli kvůli své touze po Kráse a Dobru. Můžeme se dokonce odvážit říci, že příčina všech věcí miluje všechno v přemíře své dobroty, že pro svou dobrotu činí a zdokonaluje všechno, všechno udržuje a navrácí. Božská touha je Dobro hledající dobro kvůli Dobru. Tato touha, která stvořila veškerou dobrotu v tomto světě, preexistovala v přemíře u Dobra a nedovolila mu zůstat bez vyjádření. Pudila ho použít bohatství svých sil v tvorbě světa.“[9] Pro Dionysia je Láska, označená jako *agapé* a *erós*, schopností tvořit jednotu, svazek a zvláštní splynutí v Kráse a v Dobru.[10] Termíny v sobě obsahují vzájemnost, *agapé* označuje především dar sebe sama, zatímco *erós* spíše znamená touhu, prudkou touhu po milovaném a ta je pro Dionysia přítomna v samém Bohu. K tomu říká opět Terezie z Lisieux: „Láska je dát všechno a sebe sama”,[11] ale také zdůrazňuje žízeň touhy: „Cítím nekonečnou touhu ve svém srdci”[12] a poznává v tom účast na vzájemnosti, která odhaluje postoj jejího Milence, jehož slovo „žízním” pronesené na kříži si vysvětluje jako touhu po duších. *Epistrofé* v Písni písní 7,10 „Já jsem svého milého, on dychtí jen po mně” vztahuje stejně tak na Milence jako na Milovanou. Terezie prohlašuje, že „chtěla milovat, vášnivě milovat Ježíše.”[13] To odpovídá Dionysiově poznámce, že „božská Láska je extatická, nedovoluje milujícímu, aby patřil sobě samému, musí patřit tomu, koho miluje.”[14] Na to Tomáš Akvinský navazuje, když mluví o lásce jako o vášni působící *mutua inhaesio*, kde řecká *sympatheia*, přeložená jako *connaturalitas*, dokresluje slavnou větu *ú monon mathón, alla kai pathón ta theia*, „ne pouze poznávat, ale také zakoušet božské”,[15] kterou vnesl do spirituality Dionysios. Tajemství Vtělení umožňuje Dionysiovi rozšířit platónský pojem *erós* s jeho pohybem vzhůru a vidět ho jako sestupování Boha samého. Lethel upozorňuje, že by bylo nesprávné omezit platónský *erós* na odmítnutí tělesné lásky.[16] Inspirován panenským početím Krista říká, že „inkulturace provedená církevními Otci byla úžasným zasnoubením mezi *erós parthenikos* a *erós platónikos*, božské Lásky, která se panensky vtěluje, a platónské lásky jakožto lásky duchovní, překračující lásku tělesnou.”[17] Platónský *erós*, který neočekává, že by svou touhou dosáhl říši poslední reality, má v sobě vznešenou možnost, která se paradoxně naplňuje sestoupením Boha v panenském početí. Karmelitánská tradice si cení *pathón ta theia* a uznává sebeponižující lásku Boha jako jeho *sine qua non*. Cení si také role panenství, které přivádí *erós* do nového rámce a dává příslib „nové země”.

Jan od Kříže a důkaz Boží existence

Když mluvíme o nauce Jana od Kříže, v mysli se nám okamžitě vynoří slovo pasivita. Jeho práce jsou vynikajícím rozpracováním Dionýsiova *pathón ta theia*. Otázka, kterou si tu chceme položit, je zda Janova zkušenost s Bohem, zaznamenaná v jeho spisech, je dokladem Boží existence. Nichols chápe tuto zkušenost jako jeden z pramenů ve smyslu Newmanova pojmu „illative sense”, což je soud, který se blíží k jistotě shromažďováním zlomků zkušenosti a spočívá v „hromadění pravděpodobnosti”. [18] Proto může být chápána jako zkvalitnění náboženské víry. U kořene tohoto přístupu nacházíme *erós*, ve kterém filozofové rozpoznali zdroj duchovní dynamiky. Lonergan chápe bytí v lásce v nejširším smyslu jako „dynamický stav, který naplňuje základní tendenci lidského ducha k sebetranscendenci a který je v základu každého náboženského uvědomění.” [19] Behavioristé by namítli proti pojmu zkušenosti, že je to předmět introspekce, ale bylo jasně ukázáno, jak i povrchní vědomost o vnitřním životě druhého ukazuje, že chování nezprostředkuje všechno, co je

poznáváno. Jako zvuk se stává tónem v celku melodie, tak by náboženská zkušenost byla pochopitelná pouze v rámci systému víry a chování. Kromě toho v době po Wittgensteinovi se zdá, že soukromá zkušenost není přístupná pohledu zvenčí, který závisí na sdíleném charakteru řeči a způsobů verifikace. Jak může být něco dokladem pro ty, kteří neznají melodii, nebo nechtějí připustit žádný zřejmý význam mimo své vlastní „patois”? Můžeme se vážně ptát, jak může být mystická zkušenost Jana od Kříže dokladem Boží reality, když tato předpokládaná realita je již součástí zkušenosti. Následující dvojice otázek může objasnit úhel pohledu a odkrýt v tomto kruhu skutečnou hodnotu: „Byla Janova zkušenost u člověka s vírou jako byla jeho předvídatelná?” a „Když byla jeho zkušenost později chápána jako zcela pravděpodobná, proč by mělo mít pravdu křesťanství?”[20] Vrátime se k tomu na konci a ukážeme roli „vyvozování na základě vysvětlitelnosti”. Nevýslovnost je jiný problém. Pokud jde o Boha, můžeme to vyjádřit takto: ne, že o Bohu nelze absolutně nic říci, ale spíše, že o Bohu nelze nic říct absolutně.[21] Janův jazyk se zdá téměř nadpřirozený, nevysvětlitelný v rámci vnější kauzality.

Jan znal váhu Augustinova pojmu *amor*. Celý jeho život byl vázán na Boha. „Protože láska byla motivem a Erós hnací silou, vyjadřuje se jazykem milostného příběhu.”[22] Jeho milostné písně byly napsány v období největších útrap. Vele důležitým faktorem je, že se jeho pochopení Boha odehrávalo za okolností, které by se zdály ukazovat na Boží neskutečnost nebo nepřítomnost. Není zde prostor na bližší zkoumání, ale fakt je to nezpochybnitelný. Stručně řečeno to bylo v *kenósis*, v ponížení, kdy Jan našel pozvání božské Lásky. Přítomnost se vyjevila skrze nepřítomnost. Znamenalo to tvůrčí průlom v náboženské tradici a znovunalezení Krista na kříži jako klíčového momentu zjevení.[23] To je u Hanse Urs von Balthasara otázka světla a temnoty, oslňujícího světla.[24] Pro Editu Steinovou je to „věda kříže” a „forma a síla života v hloubce duše”, co „živí filozofii tohoto muže a způsob, kterým se mu Bůh a svět představují.”[25] Když mluví o odcizení, které se děje ve smyslech a v duchu, Jan říká, že „je příhodné, že duše je v tomto hrobě tmavé smrti, aby tak dosáhla vzkříšení, ve které doufá.”[26] Rámec této *via negativa* je širší než rámec filozofické spekulace. Jde o ponoření celé bytosti do očištné temnoty, do očištnice, který se ukazuje být osvícením, „noc je milejší než úsvit”. [27] Jde zde o osobní charakter filozofii neznámý: „A ona střežila mne a vedla jistěji než světlo polední, tam, kde už čekal na mne, kdo dobře znám je mi.”[28] Ve skladbě *Cántico espiritual*, tvořené v pekle toledského vězení, nacházíme potěšení z Boha a jeho světa vyjádřeno v křehkých, oduševnělých obrazech, které vedly Nicholse k příhodnému výroku: „existence této básně, napsané na takovém místě, je sama o sobě důkazem pro teismus. Bez jakékoli cílené kultivace vnímavosti je zde láska nikoli cítěním velkých věcí, ale velkou odevzdaností a utrpením pro Milovaného.”[29] Zázrak Janovy poezie spočívá ve schopnosti sdělit ono nevýslovné, co se vzpírá filozofické formulaci. Morel připouští, že filozof nepřistupuje k Absolutnu tak jako mystik, tvrdí, že mystická zkušenost „může být tak ohromující, že i nejbystřejší mysl je neschopna ji předvídat.”[30] Je to něco za metodickou skepsí Descartovou, je to zkušenost vlastní konečnosti. Přináší „s sebou pochopení reality zakládající jak naši vlastní subjektivitu tak i objektivní svět, ve kterém žijeme”. [31] Zkušenost přesahující *a priori* i *a posteriori*, protože podmínky možnosti zkušenosti vznikají současně se zkušeností samou. Je to jakési odmítnutí vlastní zvláštnosti, cesta za všechny omezené způsoby poznání, které vytváří naše každodenní povědomí, a všechny formy a obrazy Absolutna, které se musí sklonit před Janovým *nada*. Ale není zde vyškrtáno stvoření, jak požaduje platónská *epistrofé*. Jedná se spíše o uvedení do věcí v pravdivosti jejich konkrétnosti a zvláštnosti, žité uskutečnění

analogiae entis a viae eminentiae. Jan prosí Boha, „aby vtiskl do jeho duše krásu té nižší moudrosti obsažené v jeho stvořeních a jiných podivuhodných dílech. Tato moudrost je také krásou Syna Božího, kterým duše touží být ozářena.”[32] Svědectví o tom, že ji Jan obdržel, najdeme v jeho vlastních slovech, když mluví o „proudu obrazů ohromující bohatosti, který z něho tryskal uprostřed jeho utrpení.”[33] Von Balthasar nám umožňuje trochu proniknout do toho, co vyzařuje mystická poezie, když říká: „Jádro mystického činu je za jádrem činu básnického, nachází se na jeho okraji. To i přesto, že básnění vyplývá ze skryté mystické zkušenosti, je jeho ozvěnou, svědectvím a zprávou o ní, snaží se k ní vrátit.”[34] Vypadá to jako poznámka k Morelovi tvrzení, že tajemství božské lásky, kritičtější než filozofická pochybnost, „rozechvívá existenci v jejích základech a stává se skutečnou ´krisis´, která žhne plamenem zapáleným v srdci člověka pouhou přítomností Absolutna.”[35] Jan od Kříže má schopnost odkrývat tuto přítomnost skrze svou poezii. Absolutno prochází touto zkušeností jako něco víc než čistě statické, protože nekonečné, jsoucno. Je to spíše dynamická a osobní přítomnost. Nové a nečekané obzory se otevírají v první Romanci (11.41-46), kde je Bůh, Trojjediný, popsán jako tajemství sjednocující lásky. Cannistra výstižně poznamenává: „Nekonečnost Božího bytí není extenzivní nekonečno získané pojmově negativně jako popření hranic konečného. Je to intenzivní a dynamické nekonečno, neomezená hloubka lásky, která stále živí sama sebe. Trinitární Bůh je nevyčerpatelná energie lásky. Tím je Bohem živým a jeho symbolem v Bibli je živý plamen keře, který hoří aniž by shořel.”[36] Ano, zašli jsme za cíl filozofie, ale zachytili jsme záblesk životnosti, o které se filozofii ani nesní. Autor se domnívá, že úkolem současných karmelitánů je nalézt tento hořící keř a vést k němu ostatní.

Na konci této části bychom chtěli upozornit na práci amerického karmelitána Stevena Paynea o epistemologické hodnotě mystické zkušenosti.[37] Není tu místo na vyčerpávající rozbor Payneho teze, ale stručně můžeme říct, že to je střízlivá studie, vedená přesvědčivě logicky a docházející k umírněným závěrům. Jeho základní metodou je „vyvozování na základě vysvětlitelnosti”.[38] To znamená, že „s ohledem na daná fakta, je rozumné hledět na kontemplaci jako na poznávací druh zkušenosti, protože takový pohled nabízí přinejmenším tak dobré vysvětlení faktů, jako konkurenční hypotézy přicházející v úvahu.” Zkoumá šest kritérií stanovených Achinsteinem pro dostatečnost výkladu: přínosnost, správnost, hloubka, úplnost, jednotnost a způsob podání. Teprve potom Payne nabízí dvanáct zjištění ohledně mystické zkušenosti, které jsou použity jako podklad pro jeho tvrzení. Jeden bod z nich si zaslouží zvláštní zmínku, protože ukazuje na širší souvislosti: Základem přijatelnosti domněnky je skutečnost, že ve světle všeho, co známe nebo předpokládáme, vysvětluje daná fakta úspěšněji než jiné domněnky.[39] Domněnka „funguje *podstatně lépe*”.[40] Pro názornost tvoří případ „Mary Smithové”, nadané a rozumné badatelky, která studuje mystické texty, kritiky, radí se s kontemplativními lidmi, reflektuje svou vlastní zkušenost.[41] Ta předpokládá, že zmíněné zkušenosti nemohou být odbyty jako pouhé citové stavy, protože mají silnou povahu vnímání a často se prolamují do vědomí náhle „jakoby odjinud”. „Čistá nerozlišená jednota” nestačí jako popis předmětu tohoto poznání, „obsahuje vjem láskyplného spojení a něčeho konečného, nesmyslového, silného, osobního, láskyplného atd... a pro křesťanské mystiky tento zjevně teistický charakter obvykle sílí s pokrokem v kontemplaci.” Upozorňuje také na to, jak jsou mystikové vyrovnání, na zralost jejich ctností, která s příslušnou rezervou *ceteris paribus* připomíná ctnosti prisuzované předpokládanému objektu jejich zkušenosti... Pro Smithovou se zdá rozumné soudit, a to přes některé nevyřešené problémy, že zkušenost mystického spojení s milujícím Bohem by odpovídala těmto účinkům. To

rozšiřuje základnu pro naši úvahu o Janu od Kříže jako svědkovi ve prospěch teismu neboť jeho pozoruhodná poezie je zasazena do stejně pozoruhodných souvislostí jeho ctností a zkušenosti. Payne se spolu se „Smithovou” domnívá, že jeho domněnka o kontemplaci jakožto poznávání, může být rozumně zastávána. Vysvětluje široké spektrum jevů pomocí několika málo jednoduchých myšlenek. Kdo je přijme, může „rozumně a konstruktivně odpovídat na mystické stavy” a to tím, že „postaví své zkušenosti do širšího kontextu živého vztahu k osobnímu Bohu, analogickému lidské lásce.” Pro Paynea tato domněnka „funguje dobře”. [42]

-
- [1] TERESA BENEDICTA (Edith STEIN), “Ways to know God” in *The Thomist*, 1946, s. 374-420.
[2] Francois-M. LETHÉL, *Theologie de l'Amour de Jesus*, Editions du Carmel, Venasque, 1996, s. 29-57.
[3] *Theologia Mystica*, kpt. 5.
[4] Viz Raymond GAWRONSKI, *Word and Silence*, W.B.Eerdmans, Michigan, 1995, s. 55.
[5] Henri-Charles PUECH, „La Ténébre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique” in *Etudes Carmelitaines* 33A, I, 1938, s. 33-53.
[6] Viz LETHÉL, op.cit., s. 43-53.
[7] *Oeuvres complètes*, Editions du Cerf/DDB, Paris, 1992, Ms. A 2v.
[8] Ibid., Ms. B 3v.
[9] *De divinis nominibus*, IV,10, PG3, 708AB, cit. podle angl. př. Colm Luibheid, Pseudo- Dionysios, *The Complete Works*, Paulist Press, New York, 1987, s. 79-80.
[10] Ibid., IV,12, PG3, 709CD, ang. př. s. 81.
[11] Op. cit. *Poesies*, 5454/22.
[12] Op. cit., *Prieres*, 6.
[13] Op. cit., Ms. A 47v.
[14] *De divinis nominibus*, IV, 13, PG3, 712A.
[15] *Summa Theologica*, 1-11, q. 26-8.
[16] Op. cit., s. 56.
[17] Ibid.
[18] Aidan NICHOLS, *A Grammar of Consent*, T&T Clark, Edinburgh, 1991, s. 97nn.
[19] Bernard LONERGAN, *Philosophy of God and Theology*, London, 1973, s. 9-10.
[20] NICHOLS, op. cit., s. 104.
[21] P. DONOVAN, *Interpreting, Religious, Experience*, cit. in NICHOLS, s. 100.
[22] Gerald BRENAN, *St John of the Cross, His life and poetry*, Cambridge 1973, s. 13.
[23] NICHOLS, op. cit., s. 101.
[24] R.GAWRONSKI, *Word and Silence*, s. 74.
[25] Edith STEIN, *The Science of the Cross*, cit. podle angl. překl. London, 1960, s. 1.
[26] *Temná noc*, 2.6.
[27] Ibid., 2.strofa básně.
[28] Ibid., 4.strofa.
[29] Op. cit., s. 107.
[30] G.MOREL, cit. in NICHOLS, s. 108.
[31] NICHOLS, op. cit., s. 109.
[32] *Duchovní píseň*, 36.7.
[33] NICHOLS, op. cit., s. 109.
[34] GAWRONSKI, op. cit., s. 72.
[35] MOREL, cit. in NICHOLS, op. cit., s. 108.
[36] Saverio CANNISTRA, „Un nodo ineffabile“, nepublikovaná přednáška, Řím, 1996.
[37] Steven PAYNE, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990, s. 174nn.
[38] Ibid.
[39] Ibid., s. 178.
[40] Ibid., s. 210.
[41] Ibid., s. 210-212.
[42] Ibid., s. 212.

Člověk

Ve své krásné drobnější práci „Filozofie” si Bocheňski klade otázku „co je člověk?” a považuje za nepochybné říci: „Člověk je za prvé živočich a za druhé to je zvláštní, zcela jedinečný živočich.” Dokladem této jedinečnosti jsou vlastnosti, které se nenacházejí u žádného jiného druhu na zemi: technologie, společenskost formovaná tradicí skrze jazyk, pokrok, schopnost abstraktního myšlení a kontemplace. Když chápeme člověka jako živočicha, dostaneme se k ústřední otázce antropologie: jak je v člověku spojen duch a tělo. My se zde omezíme na jádro otázky, která se týká kontemplace jakožto lidské jedinečnosti. To se zdá být výsostně karmelitánským tématem. Z těchto úvah možná vyplyne něco užitečného pro ústřední otázku antropologie. Předtím než se pustíme do Plótina, bude užitečné učinit několik poznámek o názorech jeho velkých předchůdců ohledně některých stránek lidského bytí. Když Aristotelés mluví o výsledcích předchůdců, kritizuje hlavně neschopnost uchopit *psyché* jako jednotu, i přes její různé mohutnosti, a neschopnost zachytit její vztah k tělu. Člověk je pro něho, jako vše ostatní, složeninou z látky a formy, těla a duše tak, že duše je uskutečněním, aktem, organického těla. Jeho názor na místo formy, zděděný od Platóna, ale posazený do světa, neumožňuje epifenomenalistům dovolávat se ho jako autority pro svou tezi, že život je jen „jevová vlastnost” těla. Život je aktualita. Ale Aristotelova pozice dělá z člověka oběť porušení, které je vlastní každému amalgámu látky a formy. V *De anima* má poslední slovo hylémorfismus, který nedovoluje přežití platónské nesmrtelné duše. Avšak Aristotelés neuzavírá případ definitivně. Uchyluje se k agnosticizmu: „Pokud jde o mysl, sílu aktivního myšlení, nemáme žádné důkazy. Musel by to být nějaký jiný druh duše, schopný sám od sebe oddělené existence.”[1] A na konci své *Etiky* připouští, že pěstování čistého myšlení nás připodobňuje Bohu. Podle Aristotela dosáhne člověk naplnění kontemplací, ale kvůli jeho holismu to druhotně vyžaduje cvičit morální ctnosti, které zaručí, že „živočich politický” bude udržovat svou přirozenost. Je ironií, že platónský člověk se musí zbavit těla v zájmu duše, zatímco aristotelský holismus se, ve snaze zachránit jednotu, zřejmě musí vzdát přežití toho, co ho připodobňuje božství. Ale nezapomínejme na „lodníka a jeho loď”.[2]

Plótinus nás učí, že „duše je mnohost věcí spojená se smyslovým světem tím nejnižším v nás a spojená se světem rozumovým tím nejvyšším. Pro každého z nás existuje rozumový vesmír. Tím, co je rozumové, jsme stále ve vyšším světě, svou nižší složkou jsme zajatci smyslového.”[3] Plótinus byl první, kdo stanovil osobnost jako filozofický princip, ačkoli slabé náznaky jsou již u Anaximandra, Anaxiména, Hérakleita, Démokrita, v Platónově Filébovi a v Aristotelově *Fyzice*. Bezprostředně čerpá ze stoiků a z Filóna, když myslí v pojmech člověk-mikrokosmos souvisejících s pojmem člověk-jako-obraz. Byl to Filón, kdo tyto pojmy položil do souvislosti s vycházením a návratem. Pro Plótina je člověk včleněn do pohybu *proodos* a *epistrofé*, mikrokosmos pulsuje v rytmu makrokosmu. To, co je nejvlastnější osobnosti, rozum, je zprostředkující pojem návratu pro člověka. Návrat vyžaduje odtržení od mnohosti rozdílů dané látkou. Hylémorfické individuum nemůže přežít tento návrat ducha z vyhnanství do pravého domova. Ačkoli Plótinus vstřebal aristotelskou filozofii, je samozřejmým žákem Platóna, jehož myšlenky osobním způsobem rozvíjí a sám to nazývá platónismem. *Faidón* nám poskytuje jeden ze základních textů západní mystiky, když popisuje návrat mysli k sobě samé, opuštění zmatku smyslů a postup do říše neměnného, kde se duše „cítí jako doma”.[4] Plótinus rozehrává tento motiv a definuje výchozí bod, zprostředkování a konečný stav. Popisuje pohyb duše a vybavuje ji introspekci. Základní filozofický čin *epistrofé* splývá s delfským „Poznej sám sebe.” To

je pro Plótina objev člověka-jako-obrazu, člověka, který v případné znalosti své pravé povahy, odvozené z božského, poznává to božské. To vyvolává dvě otázky ohledně Plótinovy interpretace. Bylo *gnóthi seauton* výzvou k tomu, uvědomit si, že ty nejsi Bůh předsokratiků, jak tvrdí von Balthasar, nebo má pravdu Plótinus? Ačkoli se Plótinova interpretace stala součástí mystického dědictví Západu, přesto se můžeme ptát, zda existuje vzpomínka na setkání s Bohem, ze které jakoby vyplýval přímý a v jistém smyslu nezprostředkovaný vztah k Němu, který přesahuje všechny odlesky a podobnosti. Nejzazším bodem v Plótinově sebeobjevování je „jádro duše“. Pohyb není přímočarý, ale kruhovitý, kolem „počátku“, ve kterém se „všechny středy sbíhají“.[5] Upřený pohled do středu je podstatou tohoto pohybu a má za následek vše ostatní. „Pak je to tak, že všechny roztržky jsou překonány a my tančíme kolem středu vnuknutý tanec.“[6] Období této formulace nacházíme ve spisech mystiků: „vrchol duše“, „základ duše“, „jemný bod duše“, „podstata duše“, „*sustancia del espíritu*“. Přístup sv. Jana od Kříže ke struktuře lidské osoby by bylo možné vyjádřit jako zkoumání smyslové části duše, těla, vnitřních a vnějších smyslů, jakož i stránky duchovní: rozumu, vůle, paměti a méně přesně definované oblasti, která je středem Janovy antropologie. My se zde soustředíme na posledně jmenovanou oblast a budeme zkoumat spolu s Huotem de Longchamp některé výroky s „antropologickou resonancí“.[7] Chtěli bychom osvětlit používání termínů *espíritu* a *sustancia* v Janově *díle* a to, jak chápe roli přirozenosti a zkušenosti při hledání Boha. V současné filozofické hermeneutice byl kladen velký důraz na chápající subjekt a možná, že Jan ukáže, že je tu hloubka, o které nelze předpokládat, že by ji znal každý představitel filozofie existence. Jan již má před očima celou svou nauku, když začíná psát, a používá jazyk v kontextu vznikající antropologie. Už od počátku směřuje k dokonalosti, a tak všechno, co chce říci, utváří pomocí slov, která nesou nejjemnější výklady: „prvky jeho antropologie budou vždy rozloženy v soustředných kruzích a na mnoha úrovních s nutnými přechody z jedné oblasti do druhé.“[8] Zabývá se dynamikou lásky, která zachvacuje člověka zvnějšku dovnitř a vrací se po stejné dráze zpět na okraj. Tato dynamika současně související i nesouvisející s Plótinovým pojetím, je nejprve dostředivá a potom, když spojení lásky je dovršeno, odstředivá.

Je třeba zdůraznit, že pokud láska přetváří antropologické prvky, žádný z nich nenahrazuje. Tak jako osobnost, která k přirozenosti nic nepřidává, nýbrž ji modifikuje. Jan nás zve, abychom se odvrátili od esencialistického výkladu nás samých k výkladu personalistickému, připomíná tím patristický důraz na nezredukovatelnost osoby na pouhou její přirozenost a obnovení přirozenosti skrze osobu. Jan používá termín *alma*, duše, s různými významy v různém kontextu. Hlavní rozdíl je mezi užitím termínu duše pro subjekt touhy po Bohu a užitím pro vtělenou formu. V prvním případě je duše *capax Dei* a dosahuje přívlastku „substanciální“ v dokonalosti svého spojení s Bohem, spojení mezi „obnaženou substancí a obnaženou substancí“.[9] Ve druhém případě je termín duše používán více scholasticky, ve smyslu odvozeném od Aristotela přes Tomáše Akvinského, ale rozšířeném. Pro Jana je duše zahalena trojím závojem: časovým, přirozeným a smyslovým, který stojí mezi ní a Bohem. Časový závoj se vztahuje ke všemu stvořenému, přirozený ke všem neomilostným činnostem a sklonům a smyslový ke spojení duše a těla, s odstínem ve způsobu života duše jakožto aristotelské aktuality organického těla.[10] Toto dvojí užití odkrývá napětí duše, která žije tam, kde miluje, ale životem přísně odměřeným tělem očekávajícím přeměnu. Aristotelés si lámal hlavu se skutečností, že ctnostný člověk nemusí být šťastný. Aby tento problém usnadnil předkládá Tomáš Akvinský „zásluhy“ a přináší očekávání „vzkříšení těla a života věčného“, aby vyřešil zdánlivě bezvýchodné tragédie této

ekonomie. Do té doby je každá modlitba nářkem. Svět, který obýváme, naše vlastní přirozenost a skutečnost našeho psychického života jsou současně zdrojem našeho odloučení od Boha a stejně tak podmínky pochopení toho, co znamená znát a milovat Boha tady a nyní. Jde tu o problém „být stvořením vposledku povolaným odhalit ve svém těle nekonečnost božských možností.”[11]

V učení Jana od Kříže se zakoušení Boží přítomnosti pohybuje dovnitř, „*de más exterior al más interior*”. Světec to vyjadřuje rozlišením mezi *parte sensitiva del alma* a *parte espiritual* a doplňuje toto rozlišení zavedením pojmu *sustancia del alma*. Cesta začíná v noci a první oblast je oblast smyslové části duše. Od této chvíle začíná Boží přítomnost jednat: „První očistná noc je noc smyslové části duše.”[12] Tento stupeň je též nazýván *sentido del alma* nebo jednoduše *sentido*. Přivracenost této oblasti k vnějšímu světu je dána tělesnými smysly, *los cinco sentidos*, nebo s ohledem na to, co je skrze *los sentidos* vnímáno, tj. věci zakoušené smysly. Stejná oblast se nyní obrací dovnitř duše k vnitřním funkcím představivosti a fantazie: „*el sentido corporal interior, que es la imaginativa y fantasía*”.[13] O fantazii se říká, že je „*junto con la memoria*”, spojena s pamětí, schopností uchovávat smyslová data, která však nesmí být zaměněna s *memoria* na vyšší úrovni. Tyto síly jsou nejprve charakterizovány svou neschopností poznat Boha tak, „jak je”: „smysly nižší části člověka ... nejsou a nemohou být schopny poznat nebo zachytit Boha tak, jak je.”[14] Naproti tomu vyšší část, *parte espiritual del alma* „má schopnost komunikace s Bohem”. Toto jsou souřadnice, kterými můžeme určit místo pro vše, co Jan chce říct. Například „další noc je noc duchovní očisty, ve které je duše očištěna a obnažena v duchovním ohledu”,[15] ve své „duchovní části”. Nazývá se „duchovní část” či „rozumová část”. Také na této úrovni nacházíme schopnosti, kterým říkáme duševní mohutnosti. Pokud Jan uvažuje o člověku vně sjednocení, používá aristotelsko-tomistický model intelektu a vůle. Při popisu duchovního života používá také augustinovskou triádu „*entendimiento, memoria y voluntad*”.[16] Je poměrně snadné určit, co touto terminologií míní. Tak tomu ovšem není pokud se jedná o *sustancia del alma*. Poté, co jsme si představili člověka rozčleněného do jistých oblastí, jsme náhle postaveni před jakýsi střed, o kterém se praví: „Středem duše je Bůh.”[17] Není to ani tak mohutnost, jako stav. Stav, který je zakoušen: „Toto sladké objetí se nachází v hlubině podstaty duše”,[18] obšťastňuje, ale současně je temné. O tomto vnímání se říká, že „kdo ví víc, chápe jasněji nekonečnost toho, co zbývá pochopit.”[19] „Když zde duše dosáhne Boha s veškerými schopnostmi svého bytí a v souladu se silou své činnosti a svých sklonů, dosáhne v Bohu svého konečného a nejhlubšího středu.”[20] Geometrie tohoto obrazu je bodová, jedná se o místo kde jednotlivá duše vychází z Boží ruky, bod, ve kterém povstává k vlastnímu bytí a vyjadřuje přímou přítomnost Boha ve svém středu. Také slova *esencia* a *esencial* mají často tento význam. Neříká se jak nebo jakými prostředky se chápe tato základní pravda. To, co se zdůrazňuje, je bezprostřednost kontaktu s Bohem v bodě, kde „je duše stvořena, vykoupena, osvěcena a proto je to bod absolutní a nové pasivity. Mimo něj je duše činná, ne-pasivní, ne-božská.”[21] Stává se zřejmým, že podstata duše, v kontrastu k jejím mohutnostem, je nějakým způsobem bodem vyzařování, citlivým bodem, je to *kentron*, vrchol, základ duše. V protikladu k ne-pasivitě ukazuje, že celá duše existuje v závislosti na Bohu. Z úvah o „částech duše” vyplývají nižší a vyšší schopnosti a činnosti a jejich rozložení v čase. Zájem o Boží přítomnost před námi otevírá okamžik, kdy věčnost čistého aktu se koncentruje způsobem, který má původ v Bohu a vnímá Boha. De Longchamp říká výstižně: „Mezi aktivitou a aktem, podstata je kontakt duše s Bohem, je to takřikajíc aktivace.”[22] V komentáři k „*vámonos a ver en tu hermosura al monte y al collado*” Jan říká, že „to je takzvané ‘ranní vědění’, jak tomu říkají

teologové, je vědění v božském Slově, a které nevěsta označuje jako horu, protože Slovo je nejvyšší podstatná Boží moudrost. Nebo mluvíme o 'vědění večerním', což je moudrost Boží v jeho stvořeních, v jeho dílech a úžasných činech a to je označováno jako kopec, který je nižší než hora." [23] Po dvojí noci je zkušeností mystika znovuzrození kreativního a osvětlujícího Slova v srdci duše. Jan vidí duši po uskutečněním spojení žít Boží život. „Smrt se změnila v život, živočišný život v duchovní." [24] Jan sleduje tuto proměnu skrze její účinky v mohutnostech duše, v přirozených touhách a ve všech jejích hnutích, činnostech a náklonnostech. De Longchamp to znovu šťastně formuluje: „Jan nás přivádí do roviny milosti poskytované Boží moudrostí v pasivní duši" a ujišťuje nás, že ve světě mystiky se nemění slovník, ale stejná slova „se stávají Slovem Božím a jsou přeměněna v souhlasu s Moudrostí Otce." [25] Analýza Janova myšlení ukazuje na *sustancia* jako základ nové reinterpretace jazyka, který použil k popisu duše a jejích částí v procesu dosahování spojení s Bohem. Objev podstatné existence je vyvrcholením druhé noci. Je to současně přechod k této existenci a uvědomění si, že tu je. Světec může říct, že „duchovní formou ducha je spojení lásky." [26] To je to, co činí ducha duchem v nejpravdivějším a nejzákladnějším smyslu. Skutečnost, že Bůh zůstává Bohem a stává se člověkem, nachází v Janovi hlubokého a původního glosátora. V této *epistrole* vidí uskutečnění bezprostředního kontaktu duše s Bohem. K pochopení úmyslu světce si musíme být vědomi toho, že to je duch jako „podstata", který zakládá ducha jakožto „část duše". Slovo *sustancia* se může měnit v různých kontextech. Jednou odlišuje základní realitu od zdání, podruhé označuje pevnost, ve scholastickém smyslu slova pak to, co stojí pod akcidenty a má jiný druh existence, jindy charakterizuje božství sdílející se duši. Střídání významů vykazuje jistý druh jednoty v mnohosti, wittgensteinovskou rodinu podobností. I v jediné větě se může objevit více významů. Význam střídá význam, dokud nedojdeme k „*sustancia* odkazující konečně na horizont všech použití, na jedinečný bod jazyka a existence, kde všechno čerpá svůj smysl a je zakořeněno v bezprostředním kontaktu Boha a duše." [27]

De Longchamp našel v dílech Jana od Kříže 1401 výskytů slova *espíritu* nebo *espiritual*. [28] Označuje vyšší části duše, může znamenat totéž co *sustancia*, tělesný smysl může být kvalifikován jako „duchovní", nebo slovo *espíritu* může být použito pro duchovní život. Může označovat kvalitu nějaké osoby, způsoby komunikace nebo v širším smyslu skupinu osob - *los espirituales*. Také se vztahuje k myšlenkám, představám, stavům duše. Setkáváme se s duchem textu, duchem jako protikladem k tělu, s odděleným duchem ať už božským, andělským nebo lidským. Důležitým významem slova *espíritu* je konečně Duch svatý nebo tentýž Duch, ale chápáný v rámci mystického spojení: „V tomto stavu nemůže duše jednat, protože za ni jedná a pohybuje jí Duch Svatý. Proto jsou všechny její činy božské, jsou totiž konány Bohem." [29] Duch je ztotožněn s „Duchem jejího Ženicha" tak, že ztotožnění duše s Moudrostí je činem Ducha svatého. Čím déle čtete sv. Jana, tím jemnějším a propletenějším se stává používání slova *espíritu*, ale všechno se sbíhá tam, kde díky přítomnosti a činnosti Ducha se z *espíritu* stává *sustancia*.

Můžeme ve světcově díle najít doklady pro podobný proces v případě *sentido*, v případě oblasti smyslů? Odpověď zní, že ačkoli *sentido* je to poslední, co je zahrnuto do říše *sustancia*, stává se tak způsobem nejméně mnohoznačným. Přestože Jan ukazuje neschopnost smyslů ke spojení a přetvoření, trvá na tom, že smysly mají skrytou duchovní dimenzi. De Longchamp našel 41 výskytů slova *sentido*, které ukazují, že

učení Jana od Kříže není nijak narušeno předpokladem, že u toho, kdo dosáhl spojení s Bohem, dochází k přeměně smyslů.[30] Jan ukazuje, jak tomu rozumí: „Je zcela něco jiného, jestliže nějaký účinek ducha zasáhne smysly.”[31] Něco, co je v Aristotelově filozofii těžko myslitelné, a přesto to potvrzuje jeho základní přesvědčení o jednotě *psyché* a celého člověka. Jan nás znovu ujišťuje, že „pod pojmem *sentido del alma* je třeba chápat schopnost a sílu, kterou podstata duše vlastní, aby cítila a okoušela předmět duchovních mohutností, čímž zakouší moudrost a lásku a Boží sdílení.”[32] V celku textů týkajících se *sentido* můžeme vidět v této větě víc než metaforu a připustit, že podle Jana se *sentido* jistým způsobem přesunulo do oblasti ducha a podstaty.[33] Sv. Jan nás dále udivuje tvrzením, že „někdy se pomazání Ducha svatého přelévá do těla a do smyslů, všechny údy a kosti se až do morku radují, ne tak slabě jako obvykle, ale s pocitem velké slasti a slávy až do konečků prstů.”[34] Máme tu vzájemně si odpovídající sensibilizaci ducha a oduševnění smyslů. Vyšší mohutnosti se ukazují být „hlubokými jeskyněmi” smyslů. Pro Jana to je *sustancia*, která se vyvíjí v čase a v historii a odhaluje „vesmír členěný podle Boží moudrosti objevené v mystickém spojení.”[35] Ve světle mystického svědectví zahrnuje *capax Dei* při příchodu Boha, který se chce v plnosti darovat, každou dimenzi lidského bytí.

Závěr

Co jsme zde řekli, ukazuje spíše jen směr zkoumání odlišných pozic myslitelů jako Plótina a Jan od Kříže, není to pokus říct v této otázce poslední slovo. Je zřejmé, že kontemplace je ústředním tématem pro oba, ale u Jana nacházíme dialogický charakter, který u Plótina chybí. V jednom případě se Bůh s láskou sklání, v druhém je Jedno vznešeně indiferentní. Vzniká otázka jestli Plótinovo Jedno je osobní. O osobním charakteru Boha, o kterém mluví Jan, není pochyb. Podle něj se nejedná o pouhou interpretaci zkušenosti, že jde o osobní přítomnost vyplývá z povahy zkušenosti samotné.

Pro Plótinovo chápání kontemplace je základní, že existuje podobnost mezi lidským duchem a božským transcendentem. Jeho let k Osamělému bere energii z *erótu*, který směřuje vzhůru. Pro Jana roztržka mezi duší a Předmětem její touhy znamená tolik co propast mezi Stvořitelem a stvořením, mezi hříšníkem a Vykupitelem, propast, kterou lze překonat jedině novým stvořením, přetvořením člověka. Plótinus vysvětluje *gnóthi seauton* jako výzva navrátit se k tomu, co je člověku skutečně vlastní pro jeho podobnost s božským. Znalost sebe sama má u Jana těžiště v nezaslouženosti božské lásky a v přesvědčení, že dříve než začíná hledat, je sám nalezen. Není jasné jaký je pro Plótina vztah mezi přítomností božského v imanenci a setkání s božským v jeho transcendenci. Je transcendence založena pouze na objevování imanentního, nebo existuje extáze, která přivádí subjekt k jakémusi přímému odhalení Jednoho? Naproti tomu v Janově obrazu je možnost sjednocení obsažena. Viděli jsme, že *sustancia* v sobě zahrnuje aktivaci, která odhaluje určitou bezprostřední neuvědomělou jednotu s Bohem. Je to jakási znalost Boha aniž ho známe tak, jak je v nás přítomen. Dostáváme se na méně kontroverzní půdu, když řekneme, že filozof se musí vzdát „mnoha skvělých věcí”, pokud chce tančit kolem „počátku”, možnost vzít sebou do říše kontemplace smyslový svět nepřichází v úvahu. Jan naopak oslavuje objev toho, že „vše je mé a pro mě”. To je založeno na snoubeneckém vztahu s Bohem, který umožňuje očištěnému člověku znovuobjevit všechny věci v Bohu, kde se nacházejí vynikajícím způsobem a přitom se zachováním vlastní konkrétnosti a jednotlivosti. Tento kontrast jasně vyvstává v roli hmoty, zejména když se proud *ducha* vlévá do těla tak, že člověk

ve svém hmotném těle zjevuje nekonečnou míru Boží obsažnosti. Není umělé rozšířit Janovo přetrvání všech věcí na proměněného *zoon politikon*, zatímco do sebe pohroužený poutník Absolutna je izolován právě svým úsilím nalézt v sobě sdílení své osamělosti s Osamělým. Nebezpečím vyprazdňování je ztráta samotného subjektu. A konečně má rozdíl, který nacházíme mezi Plótinem a Janem od Kříže, význam pro Bocheňského základní antropologickou otázku, otázku po vztahu těla a duše. Janův pohled dává samozřejmě přednost Aristotelově důrazu na jednotu *psyché* a celého člověka, těla a duše. Přesto odvrací možné tragické důsledky Aristotelova přístupu tím, že spolu s platoniky podporuje přežití ducha, ale tak aby byla současně zachována celistvost člověka po smrti. To bude vyžadovat přeměnu, jejíž závdavek Jan postihuje účastí těla na radosti kontemplace.

19.12.1996

Bibliografická poznámka:*

Plato, Oxford Classical Texts, vyd. Burnet, Oxford University Press, 1900-7. Odkazy jsou na Stephanovo číslování.

Plotini Opera, vyd. P.Henry a H.-R.Schwyzler, Oxford University Press, 1964-1983.

St. John of the Cross: The Collected Works, přel. K. Kavanagh & O. Rodriguez, London, 1964. Dvakrát nebo třikrát jsem text lehce pozměnil.

[1] Viz *De anima* 412a-413a.

[2] Ibid.

[3] *Enneady* III, 4 (15) 3. Jako vynikající úvod viz Elmer O' BRIEN, *The Essential Plotinus*, Hackett Publishing Co., Indianapolis, 1964.

[4] *Faidón* 79c.

[5] *Enneady* VI, 9 (9)8.

[6] Ibid.

[7] Max HUOT DE LONGCHAMP, *Lecture de Jean de la Croix*, Theologie Historique 62, Beauchesne, Paris, 1981, s. 37.

[8] Ibid., s. 39.

[9] *Duchovní píseň*, 32.4.

[10] *Živý plamen lásky*, 1.29.

[11] DE LONGCHAMP, op. cit., s. 43.

[12] *Výstup na horu Karmel*, 2.12.1.

[13] Ibid., 2.17.4.

[14] Ibid. 3.22.4.

[15] *Temná noc*, 1.8.1.

[16] tj. „rozum, paměť, vůle“

[17] *Živý plamen lásky*, 1.12.

[18] Ibid., 1.14.

[19] *Duchovní píseň*, 7.9.

[20] *Živý plamen lásky*, 1.12.

[21] DE LONGCHAMP, op.cit., s. 54.

[22] Ibid., s. 55.

[23] *Duchovní píseň*, 35.6.

[24] *Živý plamen lásky*, 1.12.

[25] DE LONGCHAMP, op. cit., s. 55n.

[26] *Temná noc*, 2.3.3.

[27] DE LONGCHAMP, op.cit., s. 62.

[28] Ibid., s. 62nn.

[29] *Živý plamen lásky*, 1.4.

[30] DE LONGCHAMP, op.cit., s. 74-81.

[31] *Živý plamen lásky*, 2.14.

[32] Ibid., 3.69.

[33] Viz K.RAHNER, „The spiritual Senses according to Origen“, *Theological Investigations*, Darton, Longmann & Todd, London, 1979, s. 81nn.

[34] *Živý plamen lásky*, 2.22.

[35] DE LONGCHAMP, op.cit., s. 78.

* Český překlad citovaných děl byl pořízen podle těchto anglických verzí.