

## Oponentský posudek disertační práce

Mgr. Kateřina Kutarňová: *Reading Teresa of Avila through Aquinas: on the Soul, Spiritual Development and Knowledge*

Jihočeská Univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2020

Doktorandka prokázala schopnost nezůstávat u pouhé kompilace a referování, nýbrž samostatně látku promýšlet, přicházet s vlastními nápady a své ideje systematickým způsobem rozvíjet. Svůj text přehledně strukturuje, píše srozumitelně a jasně (bez zbytečného „akademického“ obskurantismu); vždy zřetelně rozlišuje mezi myšlenkami čerpanými z literatury a svým vlastním přínosem. Z textu je také zřejmé autorčino dobré vzdělání a rozhled. Přičteme-li k tomu kultivovanou a elegantní stylistiku (navíc ve zvládnuté a bohaté angličtině), lze práci **doporučit k obhajobě**. Po těchto pochvalných slovech však musím předložit řadu námitek, z nichž některé jsou závažné.

Když jsem disertaci dostal do rukou a podíval se do seznamu literatury, zda autorka při své interpretaci Terezie z Ávily neopomíjí španělsky píšící terezianisty, naskytl se mi uspokojivý pohled na množství španělských titulů. Má spokojenost se však vytratila při následné četbě disertace. Autorka španělskou literaturu sice v seznamu štědře uvádí, avšak ve skutečnosti ji téměř nepoužívá.

Tím míním fakt, že drtivou většinu v seznamu uvedených španělsky píšících autorů nikde necituje ani na ně nijak neodkazuje (Julio Almansa Calero, Francisco Alonso-Fernández, Alberto Barrientos, María Jesús Yamora Calvo, Antonio Carreño, José Ángel García Cuadrado, Rómulo Cuartas Londoño, Ciro García, José Luis García Cancelo, Cruz González-Ayesta, Jorge Manrique Martínez, Juan Manuel Morilla Delgado, Jesús García Rojo, Carlos Ros). Zbylé cituje jen velmi okrajově (takto lze v poznámkovém aparátu nalézt dva odkazy na Álvarezovy *Comentarios*: z pěti uvedených autorka fakticky – letmo – použila dva). Důvodem snad může být slabá znalost španělštiny (o čemž by svědčil i fakt, že autorčiny překlepy se vyskytují hlavně ve španělských slovech: *commentarios* místo *comentarios*, *moja* místo *monja*, *diccionaiio* místo *diccionario*, *castello* místo *castillo*, *Gracán* místo *Gracián*...). Autorka naproti tomu masivně vychází z určitých zdrojů anglických, resp. anglicky dostupných (přítomni jsou zejména Dicken, Howells, Frohlich, Ahlgren, O'Reilley a Maritain v anglické verzi).

Neříkám tyto věci proto, že bych snad chtěl autorku pranýřovat kvůli jazykovým limitům či samoúčelně bazírovat na formálních standardech. Problémem spíše je, že doktorandka zůstala v podstatě neovlivněna nejdůležitější skupinou Tereziiných interpretů, kterou tvoří řada současných excelentních řádových znalců, „synů“ sv. Terezie (k těm, které autorka sama v seznamu literatury uvádí, bych připojil jména Jesús Castellano Cervera, Secundino Castro, Maximiliano Herráiz, Salvador Ros, Juan Antonio Marcos a Daniel de Pablo Maroto; z francouzských autorů vyniká zejména Emmanuel Renault).

Jediným bosým karmelitánem, z jehož díla autorka hlouběji čerpá, zůstává Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus (Henri Grialou). Jeho dílo je však zastaralé. Vyšlo původně v letech 1949/1951 a není ničím více než karmelitánskou verzí novoscholastických spirituálně-teologických manuálů (např. A. Tanquerey, A. Royo Marin či A. Dagnino). Když jsem se před pár lety dověděl, že kdosi Marie-Eugène překládá do češtiny s úmyslem jej vydat, byl

jsem z toho rozpačitý. Jedná se totiž o zplošťující a překonaný výklad Terezie. Soudobí řádoví terezianisté (mám na mysli „pokoncilní“ dobu) naopak zpřístupňují živou, autentickou tvář Tereziina svědectví.

Autorčina zdrojová omezení podle mne přispěla mj. i k zásadní chybě, která je patrná zejména ve 3. části její práce. Je zde řeč o sedmeru komnat či „příbytků“, které autorka třídí na tři skupiny: první tvoří cestu očistnou, druhé osvětnou a třetí cestu sjednocení. První až třetí komnaty prý odpovídají cestě očistné, osvětná cesta se týká čtvrtých komnat a cesta sjednocující odpovídá posledním třem komnatám (str. 57). První troje komnaty jsou dle autorky „přirozené“ komnaty (str. 57; 61). Očistná cesta, tj. první troje komnaty, je „přirozená“, kdežto osvětná a sjednocující cesta čtvrtých až sedmých komnat je oblastí „nadpřirozena“ (str. 59). Na mnoha místech se autorka vrací k myšlence, že přechod od přirozené a očistné etapy k nadpřirozeným stupňům se děje tak, že *ve třetích komnatách* se osoba rozhodne dát Bohu vše, díky čemuž se jí otevře cesta k mystickým etapám (str. 39–40; 48–49; 52; 56; 59; 64; 69–70; 79; 84; 116–117). Z tohoto hlediska prý lze třetí komnaty „chápat jako vrchol, či spíše dovršení očistné cesty, jako konec (*end*) očišťování, které jediné otevírá osvětnou cestu“ (str. 61).

Celá tato pečlivě utříděná konstrukce protiřečí vyprávění – a význačnému poselství – Tereziiny autobiografie *Život*. Pokusím se nyní omyl ukázat. Doktorandka konstatuje, že očistná cesta se (v Tereziině případě) týká zejména odpoutanosti od „cti“ či reputace a od závislých vztahů k příbuzným a zvláštním přátelům (str. 61). Nuže: vztahového osvobození se Terezii ve skutečnosti dostává až díky první extázi (viz *Život* 24) zhruba roku 1557, avšak mystické stupně modlitby, totiž modlitby klidu (popisovanou ve 4. komnatách Vnitřního hradu) a modlitby sjednocení (téma 5. komnat), mystička zakoušela už od roku 1538 (*Život* 4), tedy již cca 19 let *před* oním očistným odpoutáním se. A jestliže odpoutání se od závislých vztahů patří do etapy sjednocení (viz 5H 2,8), a nikoli do třetích komnat, pak osvobození od lpění na „cti“ se dovršuje dokonce až v komnatě poslední, sedmé (Relace z 18. 11. 1572; srov. 7H 2,1).

Z toho je patrné, že očistná cesta se nevykonala „ve třetích příbytcích“ a že mystický život nezačíná až následně. Očistné odpoutání a osvobození provází 5. – 7. komnaty. Netvoří předběžnou podmínku, nýbrž *naopak důsledek* mystických zkušeností. O tom svědčí sv. Terezie. Očištění, osvícení a sjednocení, ač snad v Tereziině zkušenosti opravdu tvoří aspekty duchovní cesty, rozhodně nejsou různými „dobami“ (*ages*) v tom smyslu, že by osvětná a sjednocující etapa byly umožněny až dokončením očistné.

Autorka svým omylem bezděky potvrzuje představy „ustrašených polovzdělanců“ (*Život* 5,3; 5H 1,8; srov. 6H 1,8), kteří věřili, že pravý mystický život předpokládá, že byla dovršena cesta očištění a odpoutanosti, a zpochybňovali proto mystickou zkušenost dosud neočištěné Terezie. Vřele doktorandce doporučuji s bedlivou pozorností se vrátit k následujícím Tereziiným textům: *Život* 23,11 a 30,6 (o Franciscovi de Salcedo); 6H 1,8 (patrně o Baltasaru Álvarezovi); a dále *Život* 9,9 a 19,5 (o Bohu).

Tři etapy autorka inovativně spojuje se třemi ctnostmi (probíranými Terezii v první části *Cesty dokonalosti*), tedy s *odpoutaností, pokorou a bliženskou láskou*: 1. – 3. komnaty znamenají cestu očistnou a jsou prý vyznačeny *odpoutaností*, 4. komnaty jsou cestou osvětnou a jsou spojeny s *pokorou*, a 5. – 7. komnaty, cesta sjednocení, jsou charakterizovány *láskou* (str. 59). Celé toto přiřazení třech ctností ke třem etapám duchovního života, potažmo

k určitým komnatám, patří do říše fantazie. Na čem je založeno? Na pocitu, že tři se hodí ke třem? Sv. Terezie o třech ctnostech říká něco jiného: ctnost pokory zahrnuje (*abraza*) ostatní dvě (CV 4,4).

Jinou přemrštěnou schematizaci představuje 2. část předložené disertace. Tereziiny příbytky chce autorka přiřadit k tomisticky uvažovaným úrovním duševních schopností (str. 38). Tak 2. komnaty prý „představují“ fantazii a (smyslovou) paměť, 4. komnaty souvisí s vůlí (str. 41), zbývající tři s intelektem (str. 47. Fig. 1). První troje komnaty jsou spojeny s „tělesnou, smyslovou existencí člověka“, kdežto mystické komnaty, tj. 5.–7., se týkají „pouze“ intelektu po jeho nehmotné stránce (str. 57; totéž na str. 61). Což ale intelekt jakožto schopnost pojmotvorby nepatří i k rozjímavé modlitbě předmystických etap? A copak Terezie hluboko v mystické oblasti nedosvědčuje kromě intelektivních vidění i vidění imaginativní?

Mé dosavadní námitky lze obecně shrnout takto: Autorka slíbila interpretaci Terezie, přinejmenším 2. – 4. kapitola disertace chtějí být výslovně „interpretační“, avšak místo toho vidíme spíše autorčiny vlastní spekulace, které na Tereziiny texty jen volně navazují, pokud jim přímo neprotiřečí.

Ve druhé polovině disertace lze pak najít různá scholasticky střížená vysvětlení mystického života. Je např. probírána úloha *species intelligibiles*; mystické poznání je srovnáváno s oblažujícím patřením (*visio beatifica*); uvažuje se o netrvající aktualitě mystického poznání 7. komnat, tj. duchovního manželství, o jeho navrácení se do potenciality – apod. Podotýkám, že právě tyto otázky byly rozpracovány v období druhé scholastiky (v 17. a 18. stol.) Tereziinými následovníky, bosými karmelitány vyškolenými v tomistické filosofii a teologii. Nejvýznačnějším z těchto autorů je Španěl Joseph a Spiritu Sancto, jehož monumentální (šestidílný) *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae* (vydaný v letech 1710–1740, reedice 1924) rozvádí táž a další podobná témata s nesmírnou spekulativní důkladností na tisících stránkách. Autorka disertace o tom nic netuší.

Otázky:

Jak k sobě lze přiřazovat příbytky a typy duševních schopností, když se ve skutečnosti jak smyslové, tak intelektivní schopnosti účastní předmystických i mystických úrovní duchovního života (viz výše)?

Jak se 3. kapitola disertace srovnává s Tereziinými svědectvími, že mystické stupně modlitby jsou dány osobě dosud neodpoutané od svých závislostí a lpění – a že odpoutání se bývá důsledkem mystického života?

Na jakém základě jsou tři tereziánské ctnosti přiřazovány třem etapám duchovního života a jak se toto přiřazení shoduje s pojednáním o třech ctnostech v Cestě dokonalosti (kapitoly 4–15)?

Ve Slaném 23. 12. 2020

David Peroutka (FF UJEP v Ústí n./L.)