

## Vnútorne obrazy u kresťanských mystikov (Literárno-sémantická charakteristika)\*

**MAGDA KUČERKOVÁ – MIROSLAVA REŽNÁ**

Univerzita Konštantína Filozofa, Nitra, Ústav svetovej literatúry, Bratislava

### ABSTRAKT

V štúdiu ponúkame literárno-sémantickú charakteristiku vnútorného obrazu v tvorbe kresťanských, či užšie rímskokatolíckych mystikov. Východiskom je nám pritom niekoľko poetík, ktoré sa z hľadiska literárnohistorického i kultúrneho vývinu vyznačujú relevantným postavením vo svojich národných literatúrach, no súčasne sa podieľajú aj na konštituovaní akéhosi nadnárodného, univerzálneho umeleckého jazyka mystiky (sv. František z Assisi, Jacopone da Todi, sv. Katarína Sienská, Julian z Norwicha, sv. Terézia od Ježiša a sv. Ján z Kríža), vykazujúceho – ako o tom svedčia religionistické prístupy (napr. M. Eliade) – viacero paralel a vnútorných súvislostí s mystickými skúsenosťami v iných náboženstvách. Vnútorň obraz chápeme ako imagen, ktorý sa vytvoril vo vedomí mystika počas kontemplatívneho stavu a ktorý sa autor s odstupom a prostredníctvom slov usiluje vo svojom diele vyjadriť tak, aby zachoval sémanticko-hodnotovú identitu „videného“. Je výsledkom tzv. imaginatívneho videnia, a preto má analogický charakter: nemožno ho dekódovať doslovne, priamočiaro ani bez znalosti symbolicko-konotatívnej paradigmy kresťanstva a jeho predstavy sveta.

Súčasnú (postmodernú) duchovnosť charakterizuje nielen veľká členitosť i novosť náboženských prejavov, ale modeluje ju aj oživené úsilie o návrat k posvätnému. Sociológ Zygmunt Bauman v ňom identifikuje prvky stability a istoty, oslobodené od akejkoľvek časnosti, a vidí v ňom i jednu z možných odpovedí na problém globalizácie.<sup>1</sup> Nová citlivosť pre náboženskú skúsenosť sa utvára zoči-voči svetu v neustálom a neuchopiteľnom pohybe, „multicentrovaneému“, „tekutému“,<sup>2</sup> a ukazuje sa ako jeden z výrazných znakov dneška. Postmoderná spiritualita vedie človeka ku kontemplácii skutočnosti, k nachádzaniu opätovnej jednoty s prírodou a človekom, k načúvaniu tajomstva vecí, k zamýšľaniu sa nad zmyslom človeka pomocou gest a symbolických obradov, pričom tento rozmer ju ukotvuje v antropológii.<sup>3</sup> Práve v uvedených súradniciach badáme korene súčasného chápania mystiky i snahy o jej praktizovanie, počnúc objavovaním ázijskej duchovnosti (východná meditácia), cez obnovený vzťah

\* Tento text vznikol v rámci grantu VEGA 1/0756/14 *Premeny stvárňovania duchovnej cesty v západných literatúrach (od stredoveku do súčasnosti)* a VEGA 2/0020/13 *Hyperlexikón literárnovedných pojmov a kategórií*.

ku kresťanskej mystike i mystike židovstva či islamu až po rozličné ezoterické hnutia.

Výpovede o mimoriadnych transpersonálnych zážitkoch, písomne zaznamenané mystikmi kresťanmi, resp. rímskokatolíckymi kresťanmi, majú rôznu literárnu podobu a úroveň. Súvisí to so skutočnosťou, že nie všetci mali talent vyjadriť svoj zážitok bezprostredného kontaktu s transcendentným svetom tak, aby mal súčasne umelecké kvality. V tejto štúdiu by sme si rady všimli niekoľko vybraných autorov z rôznych literárnohistorických období a kultúrnych prostredí, ktorí tieto tvorivé schopnosti mali a ktorí svojimi dielami nielen obohatili vlastné národné literatúry, ale prispeli aj k univerzálnejšiemu hľadaniu spôsobu, ako zachytiť duchovnú skutočnosť a skúsenosť s ňou jazykom umenia.

Z perspektívy literárneho bádania by sa dala pozornosť upriamiť na veľké množstvo výpovedí z oblasti duchovnej literatúry, ktoré obsahujú mystické prvky/presahy. Tomáš Halík navrhuje napríklad prológ Jánovho evanjelia („Na počiatku bolo Slovo...“; Jn 1, 1–18) interpretovať (aj) ako mystický hymnus alebo nachádza významový paralelizmus medzi exodom Izraelitov z Egypta – Kristovým životom – životom každého človeka,<sup>4</sup> podobne ako Jozef Daniš v súvislosti s ranou kresťanskou mystikou konštatuje, že „Origenes... (v Dvadsiatej siedmej homílii na Knihu Numeri – pozn. autoriek) jedinečným spôsobom prirovnáva zastavenia vyvoleného národa od jeho východu z Egypta až po jeho príchod k brehom Jordána s dušou, ktorá v procese postupného očisťovania a osvietenia napokon dosahuje zjednotenie s Bohom“.<sup>5</sup>

Vyjadrenia tohto druhu, zachytené literárnymi prostriedkami a pomocou literárnych postupov, sa – vo vyššej sémantickej rovine – stávajú „veľkými metaforami“;<sup>6</sup> t. j. obrazmi dejinného, teologického, resp. eschatologického charakteru. Nás však budú zaujímať tie výpovede, ktoré by sme mohli nazvať skôr „malými metaforami“, pretože sa usilujú vyjadriť privátnu, osobnú až intímnu skúsenosť s Bohom (zameriame sa na kristologické výpovede). Aby sme individuálnu skúsenosť mystikov priblížili z literárno-sémantického hľadiska čo najvernejšie, pokúsime sa ju uchopiť cez obrazy vystupujúce z niekoľkých autorských poetík, v slovenskom prostredí viac i menej známych. Sv. František z Assisi (1181/2–1226), Jacopone da Todi (1230/1236–1306) a sv. Katarína Sienská (1347–1380) sú význačnými postavami talianskej stredovekej poézie a prózy; Julian z Norwicha (cca 1342–1413) „je považovaná za najväčšiu mystičku stredovekého Anglicka“<sup>7</sup> a je prvou po anglicky píšoucou ženou; poetiku novovekej mystiky zastupuje tvorba sv. Terézie od Ježiša (1515–1582) a sv. Jána z Kríža (1542–1591), predstaviteľov literatúry španielskeho Zlatého veku.<sup>8</sup>

Ich vybrané diela, ktoré sa stali východiskom nášho uvažovania o mystickej obraznosti, majú síce rozličné druhové i žánrové vyjadrenie, no všetky sa vyznačujú autobiografickými črtami. Menia sa aj v závislosti od kultúrno-historického kontextu, v ktorom sa zrodili, ktorý podnietil autorovo formovanie a dal mu umelecko-výrazové nástroje. Ján z Kríža napríklad zhmotňuje svoju duchovnú skúsenosť prednostne vo veršoch (básne *Duchovný spev* – *Cántico espiritual*; *Tmavá noc* – *Noche oscura*; *Živý plameň lásky* – *Llama de amor viva* atď.), pretože ony mu boli prirodzeným, priam bytostným spôsobom vyjadrenia; vyslúžili mu prívlastok „najintenzívnejší a zároveň najvznešenejší výraz alebo jeden z najčistejších lyrických hlasov“.<sup>9</sup>

Jeho traktáty v próze, ktoré možno chápať ako mystagogickú spisbu,<sup>10</sup> sú dôslednou analýzou toho, čo súhrnne ponúka vo svojej poézii. František z Assisi a Jacopone da Todi, obaja predstavitelia tzv. františkánskej duchovnosti, sa zas pričínili o rozmach chvál (laudes) – poetických skladieb načierajúcich z biblického prameňa a liturgie, ktorých melodickosť naznačuje, že autori počítali i s možným zhudobnením hlbokého duchovného zážitku. Skúsenosť s modlitbou, postupne prerastajúcou do mystického vnímania skutočnosti, je sprostredkovaná v prózach Terézie Avilskej (napr. *Kniha života* – El libro de su vida, 1562–1565; *Cesta k dokonalosti* – Camino de perfección, 1564–1567; *Hrad vnútra* – Castillo de perfección o las siete moradas, 1577). Majú podobu reflexívneho rozprávania, do ktorého sú vložené obrazy lyrickej povahy. Dielo Julian z Norwicha *Zjavenia Božej lásky* (Revelation of Divine Love, 1373) zachytáva mystické videnia, ktoré prežila počas ťažkej choroby, a žánrovo sa pohybuje na pomedzí duchovnej autobiografie a reflexívno-teologického traktátu. Skúsenosť Kataríny Sienskej má dvojakú žánrovú podobu: listy a záznam z mystickej extázy, známy pod názvom *Dialóg s Božou prozreteľnosťou* (Dialogo della Divina Provvidenza, 1378). Tieto dva diskurzy zodpovedajú Kataríninmu pôsobeniu: jej činnému životu (listy svetským i cirkevným hodnostárom, štátnikom, rehoľníkom i laikom) a kontemplatívne životu (Dialóg...).

Spoločnou interpretačnou platformou pri takto stanovenom rámci skúmania bude pre nás pojem *vnútorného obrazu*. Je to ten *imagen*,<sup>11</sup> ktorý sa vytvoril vo vedomí mystika počas kontemplatívneho stavu<sup>12</sup> a ktorý sa autor-mystik s odstupom a prostredníctvom slov usiluje v svojom diele sform(ul)ovať tak, aby zachoval sémanticko-hodnotovú identitu „videného“. Vnútorne obrazy ako také sú totiž výsledkom tzv. imaginatívneho videnia,<sup>13</sup> a preto majú analogický charakter: nemožno ich dekodovať doslovne, priamočiaro ani bez znalosti symbolicko-konotatívnej paradigmy kresťanstva a jeho predstavy sveta. Možno ich však chápať ako súčasť osobitej poetiky vyjadrenia ľudskej skúsenosti a zaoberať sa nimi v duchu výroku Mirceu Eliadeho, že niet iného prostriedku „jak porozumět cizímu duševnímu universu, než vstoupit do něho [zdôraznil M. E. – pozn. autoriek], přímo do jeho středu, abychom odtud získali přístup ke všem hodnotám, jichž si žádá“.<sup>14</sup>

## VNÚTORNÉ OBRAZY – SYNEKDOCHY MYSTIKOVHO KONTEMPLATÍVNEHO VHLADU

Vnútorne obrazy vo všeobecnosti sú výsledkom tzv. vliateho, nie získaného poznania.<sup>15</sup> Toto poznanie je špecifickou formou vedenia o svete, ktoré sa nadobúda iba mysticky a ako také nemá žiadne konfesiónálne ohraničenie či určenie. Mystická skúsenosť v zmysle nemotivovaného, bezprostredného nazretia do tajomstva bytia je zachytená vo všetkých spiritualitách a zmienky o nej sa dajú nájsť vo všetkých historických obdobiach; rovnako univerzálne platí, že ide o „pokročilú fázu“ vnímania a prežívania transcendentálnej skutočnosti. Mystická skúsenosť je predmetom náboženského úsilia, no nie je pravidlom, že ten, kto sa o ňu usiluje, k nej aj dospeje – ako všetko, i toto je súčasťou *tajomstva*, etymologicky spojeného s pojmom mystika. „Slova ‚mystický‘ a ‚mystika‘ pochádzajú z řeckého slova *myein*, které původně znamenalo

‚zavřít (oči, ústa)‘ nebo ‚zakřít (si uši)‘, a od něj odvozeného podstatného slova *mysterion*, značícího ‚tajemství‘, nejčastěji ve smyslu toho, co je skryté, ale co může být odhaleno (ve smyslu latinského *secretum*, jemuž by snad v češtině odpovídalo slovo ‚tajnost‘).<sup>16</sup> Grécke *mystikós*, t. j. vzťahujúci sa na tajomstvá, zatvorený, skrytý, i *mysterion* sú derivátmi zo slova *mýstēs*, t. j. iniciovaný.<sup>17</sup>

Zasvätenie do tajomstva je potom v kresťanskej mystike mienené ako človeku *výnimočne daná* schopnosť kontemplovať tzv. trojičné božstvo. (Vonkajšie prejavy kontemplatívneho stavu vedomia ako extáza, delírium, vonkajšie uchvátenie, levitácia či stigmaty nie sú vnímané ako podstatné, často ich sami mystici považujú za príliš nápadné a, ak sa to dá, skrývajú ich, aby sa ako „sprievodné javy“ nestali predmetom povrchného záujmu „nezasvätených“.)

Ángel L. Cilveti používa na opísanie mystickej skúsenosti tri adjektíva: „intuitívne, experimentálne a neopísateľné poznanie Boha zrodené z jednoty“.<sup>18</sup> V teologickom diskurze, resp. v mystagogickej literatúre patrí už po stáročia ku klasike definícia francúzskeho teológa a filozofa Jeana Gersona (1363–1429): „Mystická teológia je poznaním Boha, založeným na komplexnej skúsenosti jednotiacej lásky.“<sup>19</sup> Zreteľne predpokladá zažitie Boha v skúsenosti (tzv. *cognitio experimentalis*) lásky, čo spája, resp. zjednocuje (tzv. *amoris unitivi*). Láska je teda jediným a najmocnejším hýbateľom mystickej skúsenosti. Zámerom tých, čo takto kontemplujú Boha, nie je tvorba teologického diskurzu, ide im o nanajvýš jednoduché a čo najpriamejšie vypovedanie svojej vitálnej skúsenosti.

Mystický stav je v procese duchovného rastu považovaný za stav dokonalých (zodpovedá dosiahnutiu tzv. *via unitiva*), ktorému predchádza prísne očisťovanie v askéze.<sup>20</sup> Cestu k jeho dosiahnutiu (k zjednocujúcemu spojeniu s Bohom v mystickej askéze<sup>21</sup>) možno stotožniť s cestou „k stredu sveta“, do ktorého sa náboženský človek snaží vložiť svoju existenciu, s cestou za najvyššou pravdou, ktorá sa stáva jedno so skrytým Bohom.<sup>22</sup> Transpersonálna psychológia,<sup>23</sup> skúmajúca také kategórie ako sebarealizácia človeka, potreba pravdy a krásy, prekročenie vlastného ja, vedomie jednoty so sebou samým a s Bohom či vnímanie posvätného, odhalila, že mystika nie je len cestou k Bohu, ale aj cestou k oslobodeniu. Abraham Maslow chápe duchovný život ako neoddeliteľný od ľudskej prirodzenosti: „Bez neho není lidská přirozenost plně lidskou přirozeností. Tento život náleží k pravému já, k identitě, k jádru člověka.“<sup>24</sup> Anselm Grün inými slovami konštatuje to isté: „... mystika není cestou jen náboženskou, ale i terapeutickou, ... sjednocení s Bohem také léčí naše rány, osvobozuje nás od vnitřní i vnější závislosti a vede nás k vlastnímu pravému já.“<sup>25</sup>

Mať mystickú skúsenosť značí v zmenenom stave vedomia priamo, bezprostredne duchovne nazrieť, resp. opakovane nazerať na podstatu bytia. Práve táto skúsenosť človeka s Bohom, táto transcendentálna prítomnosť Boha (v stvorení), a nie fyzická skutočnosť (stvorenia) je tým referenčným rámcom, ku ktorému sa vzťahujú mystické diela a na ktorý synekdochicky odkazujú vnútorné obrazy kresťanských mystikov.

## POETIKA NEVYJADRITELNÉHO

Písomné zaznamenávanie týchto obrazov sa vždy deje v autorovom presvedčení, že nie je ľudsky schopný vo významovej a výrazovej plnosti obsiahnuť zjavené tajomstvo, resp. kvalitu metafyzického sveta. Mystikovo ducha pokory podmieňuje jeho špecifická skúsenosť: akoby sa uvidel pohľadom Boha, seba samého autenticky zakúsil ako slabého, malého<sup>26</sup> a vhladom pochopil odlišnú podstatu človeka a jeho stvoriteľa, príp. úzky vzájomný vzťah všetkého stvoreného. Toto vedomie potom sprevádza aj jeho tvorivú činnosť: 1. tematizuje novo nadobudnuté poznanie; 2. svoj devótny postoj vyjadruje explicitne; 3. diela často vznikajú až na vonkajší podnet, t. j. mystik je na písanie vyzvaný predstaveným kláštora, duchovným vodcom a pod., a jeho autorské ambície sú sprevádzané určitou mierou utilitárnosti – ide o sprostredkovanie duchovného posolstva plynúceho z vliateho poznania ostatným (členom komunity, nadriadeným či členom cirkvi vo všeobecnosti).

Ak platí, že „mystická cesta nevychází z morálních principů, ale ze zakoušení božského, které proměňuje člověka v jeho nejhlubším nitru a obrozuje i jeho jednáni“,<sup>27</sup> potom je ideálom autorov mystikov dosiahnuť v tomto zmysle istú „recipientsku rezonanciu“: keď už musia hovoriť/písať, chcú prostredníctvom svojich diel nielen vypovedať o svojom mimoriadnom zážitku, ale najmä zapôsobiť tak, aby iniciovali nové alebo intenzívnejšie uvedomenie si duchovnej podstaty života, a tým aj premenu vnútra a konania svojich recipientov. Gianni Bagget Bozzo v tejto súvislosti označuje (umeleckú) výpoveď mystika za spoločenský akt, resp. úkon komunity (*atto comunitario*): je ukotvená v konkrétnom prostredí – ono jej dáva (náboženský) jazyk – a tomuto prostrediu je aj určená.<sup>28</sup> Ako sme už uviedli, mystik sa delí o poznanie nadobudnuté v individuálnej skúsenosti s Bohom, pričom ho vedie túžba, aby sa v tejto skúsenosti rozpoznali aj ostatní. Napríklad Julian z Norwicha vo svojom mystickom diele *Zjavenie Božej lásky* opakovane zdôrazňuje, že všetko to, čo hovorí, robí pre druhých ľudí, lebo takto jej to zjavil Boh so zámerom dať sa im lepšie spoznať a dať im poznať svoju lásku:

Odvtedy, čo mi to bolo zjavené, som veľmi túžila pochopiť, čo bolo Pánovým zámerom. O pätnásť, ba aj viac rokov som v duchu dostala túto odpoveď: Takže ty si želaš poznať Pánov zámer v tejto veci? Vedz dobre, že láska bola jeho zámer. Kto ti to zjavil? Láska. Čo ti zjavil? Lásku. Prečo ti to zjavil? Pre lásku. Zotrvaj v nej a pochopíš ešte viac. Po celú večnosť v tom budeš vidieť iba jedno.<sup>29</sup>

Vo všeobecnosti možno povedať, že mystik si osvojuje akési gesto lásky, roznieténe nadprirodzenou skúsenosťou mimoriadnej intenzity. Cez tento impulz objavuje vlastnú alocentrickú prirodzenosť, t. j. nezištnosť vo vzťahu k druhým, túžbu podeliť sa s nimi o útechu či povzbudenie, hoci si je vedomý ťažko preklenuteľného rozdielu medzi vznešenou podstatou toho, čo uzrel, a núdzou o slová, ktoré by mu umožnili to vyrozprávať.

Terézia Avilská v každej svojej knihe uvádza, že koná z poslušnosti, na naliehanie svätých a duchovných osôb, ktoré v jej písaní vidia duchovný prospech pre iných (konkrétne pre spolusestry). Ona sama sa však tejto úlohy necíti byť hodná, čo potvrdzuje napr. incipit *Knihy života* (Libro de la vida): „Uložili mi a dali mi veľkou volnosť psáť o mém zpusobu modlitby a o milostech, které mi Bůh udělil. Bylo by pro mne

velkou útěchou, kdyby mi dali stejné dovolení podrobně a otevřeně vylíčit velké hříchy mého života.“<sup>30</sup> Julian z Norwicha samu seba v 1. kapitole knihy *Zjavenia Božej lásky* predstavuje podobne: „Toto bolo zjavené jednoduchému a nevzdelanému stvořeníu, kým ešte žilo vo svojom smrteľnom tele, roku Nášho Pána 1373, v trinásť májový deň.“<sup>31</sup>

Rétorické formuly *falsa modestia* či *captatio benevolentia*, ktoré v textoch mystikov nachádzame, nie sú významovo vyprázdnenými toposmi, ale výrazovým prostriedkom autentického pocitu, s ktorým autori mystici prijímajú na seba úlohu sprostredkovateľov tajomstva, čo im bolo poodhalené. Môžu byť napríklad vyjadrené pomocou polyptotonu: „Ja Katarína, *slúžka sluhov* Ježiša Krista...“; „Ja Katarína, pokorná *služobnica sluhov* Ježiša Krista...“<sup>32</sup> či prostredníctvom významovej elipsy, t. j. autor z úprimnej túžby ostať mimo pozornosti zamlčiava, že obdarená duša, o ktorej sa hovorí, je jeho vlastná duša: „V nesmírné touze po uctívaní Boha a po spáse duší se *jedna duše* po nejaký čas věnovala cvičení ve ctnostech...“<sup>33</sup> „Znám *jednu osobu*, jež od té doby, kdy začala dostávat milost, o níž jsem mluvila, to je už čtyřicet let, může tvrdit, že neměla jediný den bez bolestí...“<sup>34</sup> Ako najvyšší prejav pokory však môže vyznieť štylisticky bezpríznačné, vecne explicitné priznanie autorskej nedostatočnosti. Takéto autotematické gesto nachádzame napríklad u Terézie Avilskej: „Dnes jsem prosila Pána, aby mluvil místo mne, protože jsem nevěděla, co říci, ani jak začít plnit rozkaz, který mi byl dán, a tu mi napadlo tohle...“<sup>35</sup>

Vnútorne obrazy sú z umeleckého hľadiska básnickými obrazmi sui generis.<sup>36</sup> Literárny jazyk mystiky však vzbudzuje u mnohých čitateľov údiv alebo rozpaky. Dôvod „problematického stretnutia“ výstižne charakterizuje Giuseppe Cremascoli: „Mystická skúsenosť je konotovaná nanajvyš osobitými črtami, o ktorých máme svedectvá v literatúre, ktorej zrod podnietili sami mystici, v textoch špeciálneho dosahu, utvorených lexikálnym dedičstvom zvyčajných a známych jazykov, avšak používaný na privolanie myšlienok, citov, cesty duše, o ktorých sa súčasne tvrdí, že je nemožné ich vyjadriť spôsobom, akým sa v skutočnosti stali.“<sup>37</sup> Mystikovi neodrádza vedomie, že svoju skúsenosť pre jej transcendentálny charakter nemôžu vyrozprávať ako celistvú, hoci, paradoxne, píšú „z túžby po absolútnosti a úplnosti“.<sup>38</sup> Berú na seba aj riziko, že mystická udalosť, vložená do ich rozprávania, môže byť dôvodom neporozumenia, ba dokonca výsmechu. Ján z Kríža konštatuje, že „toto nepochopí nik, kto to nezakúsil: no duša, čo to zakúsi, keďže vidí, že jej zostáva pochopiť, čo tak úžasne pociťuje, nazýva to ‚ono neviem čo‘, pretože ako tomu nemožno porozumieť, tak sa to ani nedá vypovedať, hoci (ako som povedal) dá sa cítiť“.<sup>39</sup>

Tematizovanie inakostnej skúsenosti<sup>40</sup> teda nesie so sebou aj básnickú iniciatívu hľadania „nového jazyka“, ktorý by ju sprostredkoval. Namáhavé úsilie vypovedať nevyppovedateľné zvukovo i významovo evokuje práve spôsob, na ktorý upozorňuje Ján z Kríža: reč mystika pripomína detské bľabotanie. Ako dieťa chce vyjadriť to, čo prežíva (v spojení s Bohom), no je príliš malé na to, aby to pochopilo a nieto to ešte dokázalo vyjadriť. Napriek tomu nemôže a nechce mlčať.<sup>41</sup> Ďalší príklad vystupuje z tvorby Jacoponeho da Todiho, z duchovného hľadiska autora veľmi osobitej zbierky chvál. V skladbe *Ó, plesanie srdca* (O iubelo del core, Lauda 76) sa témou stávajú všetky doteraz naznačené kvality mystickej skúsenosti i ťažkosti básnenia s nimi spojené. Z tónu

chvál je zrejme, že mystická skúsenosť je pre autora jediným dokonalým prameňom šťastia: rozozvučí jeho srdce a vyplní ho nevýslovnou nehou i blaženými pocitmi. Božie preniknutie do srdca uchvacuje všetky jeho zmysly a paralyzuje jeho výrečnosť, a preto namiesto toho spieva, bľaboce, kričí, jeho krik sa mieša so stonaním. Ochromenie rozumovej zložky, spôsobené vlnou vášne, sugeruje v origináli nepravidelná, miestami až nelogická vetná skladba. Ako Ján z Kríža aj on sa odvoláva na duchovný zážitok podobného alebo rovnakého druhu ako na jediný predpoklad toho, že čitateľ pochopí jeho emotívnosť a porozumie tomu, o čom sa snaží hovoriť. Kontrast je teda v skladbe vystavaný na napätí medzi racionálnym a iracionálnym, medzi uvedomovaným a nevýslovným. Vyjadruje sa opakujúcimi sa slovami, anaforami či synonymami.

O iubelo del core,  
che fai cantar d'amore!

Quando iubel se scalda,  
sì fa l'omo cantare;  
e la lengua barbaglia  
e non sa che se parlare;  
dentro non pò celare,  
tant'è granne 'l dolzore.

Quando iubel è acceso,  
sì fa l'omo clamare;  
lo cor d'amor è appreso,  
che nol pò comportare;  
stridenno el fa gridare,  
e non virgogna allore.

Quando iubelo ha preso  
lo core innamorato,  
la gente l'ha 'n deriso,  
pensanno el suo parlato,  
parlanno esmesurato  
de che sente calore.

O iubel, dolce gaudio  
ched entri ne la mente!  
Lo cor diventa savio  
celar suo convenente:  
non pò esser soffrente  
che non faccia clamore.

Chi non ha costumanza  
te reputa 'mpazzito,  
vedenno esvalianza  
com'om che'è desvanito.  
Dentr'ha lo cor ferito,  
non se sente da fore.

Ó plesání srdce,  
jež dávaš pívát láskou!

Když plesání se zapálí,  
nutí člověka spívat,  
tu jazyk jenom blábolí,  
a neví, co má říkat.  
Skrýt uvnitř všechno nemůže,  
tak velká oná sladkost je.

Když plesání už vzplanulo,  
nutí člověka křičet,  
srdce se láskou rozňalo,  
a nemůže to snášet.  
Pak člověk křičí v sténání,  
a hanbě se víc nebrání.

Když plesáním je zabrané,  
to srdce milující,  
pak lidem jen na posměch je,  
tu řeč nechápajícím,  
a nevýslovně rozmlouvá  
o žáru, který v sobě má.

Ó plesej, sladká radosti,  
jež v mysli máš své sídlo!  
Srdce ve zdání moudrosti  
by raděj svůj stav skrylo;  
však nedokáže vzdorovat,  
vydává ten křikův chvat.

Kdo neprožil si tu věc sám,  
za bláznivého má tě,  
vždyť diví sa těm proměnám  
jak při rozumu ztrátě.  
Kdo srdce uvnitř s ranou má,  
svět vnější tolik nevnímá.<sup>42</sup>

V Todiho skladbe sa objavuje aj iný v mystickej spisbe častý spôsob vypovedania nevyvovedateľného, založený na (aspoň čiastočnej) *sémantickej analógii* metafyzickej skutočnosti s tým, čo je známe z fyzickej skutočnosti: autor sprostredkúva zakúsenie Božej lásky cez afektívnu silu ľúbostného vzťahu medzi dvomi ľuďmi. Mystickému „vzplanutiu srdca“ tak čitateľ porozumie cez výnimočnú vlastnú skúsenosť s prežívaním citu lásky. V niektorých prípadoch môžu sugestívne opisy vnútorného prežívania nadprirodzenej lásky z tohto dôvodu dokonca vyznievať ambivalentne – zjavne totiž korešpondujú s prežívaním prirodzenej, telesnej lásky. Terézia Avilská napríklad vyjadruje svojej extatické splynutie s Božou láskou takto:

Onen cherubín držel v ruce dlouhé zlaté kopí, na jehož železném hrotu vyšlehoval plamen, jak se mi zdálo. Měla jsem dojem, že mi jím vícekrát proklál srdce a strhl je hluboko do útrob; když pak kopí vytrhával, zdálo se mi, že mi je vyrve ven, ponechávaje mne ve výhni lásky. Mučivá palčivost rány byla tak živá, že se mne draly přes rty vzlyky, o nichž jsem se už zmínila, avšak zároveň tak sladká, že mi bránila toužit, aby skončila a abych hledala nějaké jiné rozptýlení leč v Bohu.<sup>43</sup>

Zdroj mystickej lásky objasňujú slová, s ktorými Ján z Kríža poslal Terézii Avilskej svoju báseň *Tmavá noc*: „Tyto strofy jsou, jak veřím, psány pod vlivem vroucí lásky k Bohu, jehož moudrost a láska jsou bez hranic... Je li nějaká duše proniknuta touto láskou a dostane-li se jí od ní vnitřního podnětu, takže je o tom schopna se rozhovět, pak má rovněž účast na její plnosti a její prudkosti.“<sup>44</sup>

Mystici od nepamäti vyjadrovali svoje zážitky rečou erotickej lásky. Eros totiž možno interpretovať aj širšie: ako „energetický potenciál“, jazyk všeobjímajúcej lásky.<sup>45</sup> Takto potom treba „dekódovať“ nielen uvedené výroky, ale aj exklamácie, apostrofy a epitetá v listoch Kataríny Sienskej: „Predrahý Otče v Kristovi sladkom Ježišovi!“; „Predrahý synu v Kristovi sladkom Ježišovi!“; „Ježišu sladký, Ježišu láska, Mária sladká!“; „sladký Spasiteľ“; „predrahá sestra v Kristovi sladkom Ježišovi!“; resp. jej pozdrav „Zostávajte v svätom a sladkom milovaní Božom!“<sup>46</sup> Rovnako v *Piesňach duše* (Canciones del alma) od Jána z Kríža sa jazyk milencov „posúva“ na inú hodnotovo-významovú úroveň (je to naznačené aj lettristicky): „5. ... Ó noci, spojila si / Milovaného s milovanou, / milou v Milovaného pretvořenou! ... 8. ... v zapomnění / k Milovanému jsem naklonila tvář...“<sup>47</sup>

V kresťanskej teológii je Boh synonymom lásky. Láska k Bohu vyrastá z ľudskej lásky. Jacopone da Todi v chválach 39 *Ó láska, božská Láska* (O amor, devino Amor) prirovnáva stav mystického vytrženia k akémusi blaženému zraneniu, ktoré dáva ochutnať z večnej radosti, a to práve vďaka jedinečným a absolútnym vlastnostiam Boha ako lásky:

O Amor, devino Amore,  
Amor, che non èi amato!

Amor, la tua amicizia  
è plena de letizia;  
non cade mai en tretezia  
lo cor che t' à assaiato.

Ó Lásko, božská Lásko,  
Lásko, jež nejsi milovaná!

Lásko, tvé přátelení  
je plné veselí,  
nepadne do truchlení  
srdce, jež tě ochutná.



O Amor amativo,  
Amor consumativo,  
Amor conservativo  
del cor che t'`a abbergato!

Ó Lásko milujúci,  
Lásko stravujúci,  
Lásko schraňujúci  
Srdce, jež přibytek ti dá!

O ferita ioiosa,  
ferita delettosa,  
ferita gaudiosa,  
chi de te è vulnerato!

Ó zranění šťastné,  
zranění plesavé,  
zranění jásavé  
toho, jenž od tebe ránu má!<sup>48</sup>

Spojenia ako šťastné zranenie, plesavé zranenie, jasavé zranenie či stravujúca láska nemožno čítať doslovne (pretože by vyzneli buď katchreticky, alebo patologicky). Autor-mystik tu využíva *konotatívny potenciál* spojenia zdanlivo nespojiteľného na to, aby vyjadril inakostnú povahu prežívanej/pochopenej skutočnosti. Frapantným príkladom tohto literárneho postupu je aj opis mystickej svadby duše s Bohom, ktorý opisuje Katarína Sienská v liste svojmu svedníkovi bratovi Raimundovi z Capuy:

Kdo pozná tuto Pravdu a bude ženichem jejím, najde přikrytu nahotu svou a sebe oblečena rouchem svatebním ohně lásky, ohně smíchaného s krví, jež z lásky byla prolita a spojená s božstvím. V krvi bude se živiti a krmiti milosrdenstvím, v krvi rozháni tmu a okouší světla, protože v krvi ztrácí mrak smyslné sebelásky a bázeň otrockou, jež způsobuje útrapy, a obdržuje bázeň svatou a jistotu v Boží lásce, kterou našel v krvi.<sup>49</sup>

Výrazová expresívnosť tej, ktorá bola „živou poéziou mystického mesta [Sieny – pozn. autoriek]“<sup>50</sup> zreteľne odkazuje na symbolické kódovanie autorkinho jazyka.<sup>51</sup> Len takto interpretovaný nadobúda mienený zmysel: židovsko-kresťanský symbol krvi (baránka, resp. Krista) sa prelína so symbolikou vody – očisťuje, zbavuje hriechov, tzn. neschopnosti vidieť veci v pravom (Božom) svetle, a označuje dušu za vyvolenú (preto ide o mystickú svadbu).

Obrazný spôsob vyjadrovania je pre túto spisbu príznačný. „Každý kresťanský mystik čerpá predovšetkým z Bible. Obrazy a motívy, jimiž vyjadruje své utrpení a radost, v mnohém odpovídají obrazům a motivům Starého i Nového zákona, jen zřídka kdy je však naplňuje původním smyslem.“<sup>52</sup> Možno však nájsť aj vnútorné obrazy, ktoré nie sú paralelami biblických obrazov, ale originálnymi metaforami, metonymiami alebo duchovnými symbolmi. Katarína Sienská napríklad predkladá (presnejšie, bol jej predložený a ona ho odovzdáva ďalej) obraz Krista ako mostu, ktorý „v sebe spája ľudskú nízkosť a božskú vznešenosť“<sup>53</sup>

Než ti ukážu, co ti chci zjevit a oč mě sama žádáš, chci ti vysvětlit, jak vypadá most. Řekl jsem ti, že sahá od nebe k zemi, díky spojení, které jsem uskutečnil v člověku stvořeném z bláta této země. / Tento most – kterým je můj jednorozený Syn – sestává ze tří stupňů: dva z nich tvoří dřevo jeho nejsvětějšího kříže a třetí byl vystaven, když Kristus okusil velkou hořkost žluce smíšené s octem, která mu bola podána na kříži. / V těchto třech stupních uvidíš tři stavy duše, které ti teď jeden po druhém objasním...<sup>54</sup>

Terézii Avilskej, ako píše, sa „ukazuje Pán vo videní“<sup>55</sup> cez takýto vnútorný obraz:

Předpokládáme, že máme u sebe zlaté pouzdro, v němž nosíme nějaký drahokam, který

má veľkou cenu a podivuhodné účinky. Nikdy jsme ho neviděli, ale jsme si jisté, že jej máme, a protože jej nosíme u sebe, nepřestáváme zakoušet jeho účinky a oceňujeme jeho moc, protože nás uzdravil z jistých chorob, pro jejichž léčení je vhodný. Avšak neodvažujeme se na něj zadívat ani otevřít pouzdro. Ba ani to nemůžeme, neboť jen jeho majitel ví, jak se otevírá. On nám je totiž půjčil, abychom si jím pomohly, ale ponechal si klíč. Až bude chtít ukázat nám drahokam, otevře pouzdro jako svou věc; a když bude chtít, odnese si jej pryč, jak to dělává.<sup>56</sup>

Prirovnanie ako obrazný postup je tu zjavné: mimoriadna duchovná cena sa odráža na pozadí hmotnej ceny, to najvzácnejšie je darované bez zásluh a pre obdarovaného zostáva ukryté, neznáme, hocikedy mu môže byť odňaté. Sémantické jadro tohto obrazu však ostáva implicitné: za zlaté púzdro a drahokam v ňom sa nedá jednoducho „dosadiť“ nejaká metafyzická hodnota či esencia (ad Jána z Kríža: človek je obdarovaný „oným nevie čím“). Takéto využitie neurčitosti, významovej neistoty možno pokladať za ďalší zo spôsobov, ktorým mystici evokovali podstatnú psychickú novosť toho, čo v kontemplatívnom stave uzreli tzv. vnútorným zrakom (ad Terézia Avilská: „očami duše“).

Mystická tvorba mnohokrát komunikuje duchovnú skúsenosť aj cez archetypálnu symboliku. S archetypálnym vedomím mystika priamo súvisí i to, čo Mircea Eliade nazýva metafyzickým symbolizmom a čo nachádza v mnohých kultúrach a náboženstvách. *Chvála stvorenstva* (Laudes Creaturarum), známa aj pod názvom *Pieseň brata Slnka* (Cantico di Frate Sole, 1224) je ukážkou kresťanskej náboženskej skúsenosti, ktorá sa „otvorila“ voči vesmíru a pociťuje svet ako Božie dielo. František z Assisi ju podľa tradície napísal po noci plnej utrpenia, keď mu bolo vliate poznanie o večnej spáse. „Niežby brat František myslel práve na umenie: myslel na stvorenia sestry a Boha otca: a potreba dojať alebo mystická meditácia ho uvádzali akoby do *stavu lyrickosti*, ktorý je blízky tomu, čo tvorí umenie.“<sup>57</sup>

...

Chválen buď, můj Pane, mnou a všemi stvořeními,  
a především panem bratrem sluncem,  
jenž přináší den a jímž nás osvětluješ;  
krásný je a září velikou se skvěje,  
Nejvyšší, a tvoje světlo vyjadřuje.

Chválen buď, můj Pane, skrze sestru lunu, skrze hvězdy;  
na nebi stvořils je jasné, jako drahokamy krásné.  
Chválen buď, můj Pane, skrze bratra vítr,  
skrze vzduch a mraky, jasno, všecka počasí,  
kterými všem stvořením svým žití dáváš.

Chválen buď, můj Pane, skrze sestru vodu,  
která je tak užitečná, dobrá, pokorná a čistá.

Chválen buď, můj Pane, skrze bratra oheň,  
který poskytuješ našim nocem,  
a je krásný, radostný a mohutný a silný.

Chválen buď, můj Pane, skrže naši sestru, matku zemi,  
která dává život a jež vládne nade všemi  
a jež rodí různé plody, trávu a barevné květy.<sup>58</sup>

...

Mystická vízia Julian z Norwicha, v ktorej sa jej celé Božie dielo ukázalo ako lieskový oriešok, akoby na Františkovu kontempláciu Božej prítomnosti vo svete nadväzovala. Robí to autorsky svojbytné, nechávajúc vystúpiť hlavnú myšlienku *Zjavení* – zjednotenie Boha so stvorením v mene jeho odvekej lásky; tá je pozoruhodne synteticky zhrnutá vo vete „*All shall be well*“ („Všetko bude dobré“), neodmysliteľne sa spájajúcej s touto mystičkou:

A vtom mi ukázal niečo malé, o nič väčšie ako lieskový orech, ležalo to v mojej dlani a zdalo sa mi, že to bolo okrúhle ako guľa. Pozrela som sa na to pohľadom môjho intelektuálneho poznania a pomyslela som si: Čo to môže byť? A bola som užasnutá, že to trvá, pretože som si myslela, že pre svoju malosť by to zrazu mohlo upadnúť do ničoty. A v mojom intelektu mi bola daná odpoveď: trvá to a vždy bude, pretože to Boh miluje; a tak všetko má svoje bytie skrže Božiu lásku.<sup>59</sup>

## PÚŠŤ – OBRAZ MYSTIKOVEJ CESTY I STAVU DUŠE

Mystickí autori sa zhodujú v tom, že skúsenosť extatického charakteru je im daná z Božej milosti a jej pôsobeniu sa otvorili úplným zrieknutím sa seba v askéze. Dôležitými konštitučnými prvkami ich duchovnej identity sa preto stávajú samota a ticho, v ktorom sa usilujú kontemponovať Boha. Mysická skúsenosť sa rodí v prostredí, čo tieto atribúty predpokladá. Púštni otcovia, stojaci na počiatku pustovníckej tradície, odchádzali do egyptskej púšte či hôr, kde sa modlili, postili alebo umŕtvovali a „každý z nich nosil v sebe akúsi vnútornú pravdu, ktorej bol verný, z ktorej vyplýval jeho spôsob života: ak v tomto živote čosi negovali, tak len preto, aby niečo iné viac zvýrazňovali“.<sup>60</sup> Pseudo Makarius vo svojich listoch interpretoval dušu ako „miesto“ a obraz Boha, súc si vedomý, že iba cvičením sa v teologálnych čnostiach bolo možné dosiahnuť dokonalé spojenie s Bohom.<sup>61</sup>

Španielski mystici Ján z Kríža a Terézia Avilská žili prísnu karmelitánsku regulu, dokonca sa sami zaslúžili o jej reformu a o návrat k pôvodným pravidlám Karmelu (t. j. k mníšskemu pustovníckemu životu), do centra ktorých umiestnili kontempláciu. Akokoľvek paradoxne sa to môže javiť, aj uväznenie Jána z Kríža malo oslobodzujúci charakter, nakoľko mu umožňovalo úplne vystúpenie zo seba a z toho, čo podľa asketickej tradície zväzuje ľudskú dušu s týmto svetom. Stalo sa mu teda ideálnym predpokladom mystickej skúsenosti. Už spomínaná najznámejšia anglická pustovníčka Julian síce žila v mestskom prostredí – Norwich bol druhým najväčším mestom krajiny, mal asi desaťtisíc obyvateľov, no jej príbytok (cela susediaca s kostolom) bol uspôsobený životu v skrytosti, pokání a modlitbe. Súdobno nepochopiteľný modus vivendi si vybral po svojom obrátení aj František z Assisi. Jeho mystická svadba s chudobou a kontemplácia Boha v stvorení sa stali najoriginálnejšími prvkami františkánskej duchovnosti.<sup>62</sup>

Treba zdôrazniť, že život na „púšti“, t. j. v priestore (fyzickom i duchovnom), kde sa možno vymaniť z rušivých vplyvov sveta a načúvať Božiemu hlasu, sa z hľadiska tzv. spirituality púšte nechápe ako čosi trvácne. Stefano De Fiores ho spája s poslaním jednotlivca, s jeho vzťahom k druhému a interpretuje ho ako súčasť duchovnej cesty: miesto prechodu a očisťovania umožňuje dozrieť pre vlastné rozhodnutia a stretnutie s Bohom a v dôsledku toho aj pre pravdivejšie stretnutie s ľuďmi.<sup>63</sup> Nejde teda o „mystiku úteku“ (pojem Enza Bianchiho),<sup>64</sup> akoby sa na prvý pohľad mohlo zdať, ale o osobitý spôsob otvorenia sa druhému, čo je nakoniec implicitne prítomné aj v súhlase mystika podeliť sa so svojou skúsenosťou. Svedčí o tom i výrok Terézie Avilskej, že duša „není schopná unéť radosti, ktorá ji zaplavuje, touží, aby se na ní podíleli jiní jako ta žena z evangelia, která chtěla zavolat nebo skutečně zavolala sousedky, aby se s ní radovaly (Lk 15, 7–9). Taková musela být vytržení, jež pronikala obdivuhodným duchem královského proroka Davida, když hrával na harfu a zpíval Bohu chvály“.<sup>65</sup>

\* \* \*

M. Eliade vo svojich úvahách o ľudskej existencii a posvätenom živote zdôrazňuje jeden pozoruhodný aspekt, a síce, že „každá podoba ‚kosmu‘ – universum, chrám, dům, lidské tělo – je nahoře opatřena ‚otvorem‘. ... otvor umožňuje přechod z jednoho modu bytí do jiného, z jedné existenciální situace do jiné.“<sup>66</sup> V novozákonnej symbolike sa táto predstava prechodu konotuje o. i. obrazom úzkej brány (napr. „Aká tesná je brána a úzka cesta, čo vedie do života, a málo je tých, čo ju nachádzajú!“ Mt 7, 14). Ním sa vyjadruje námaha späť s putovaním do už spomínaného stredu sveta, výsledkom ktorej je tzv. ontologická mutácia – zásadná premena spôsobu života a nazerania na veci fyzického i metafyzického života. Svedčia o tom aj zaznamenané vnútorné obrazy kresťanských mystikov, ktorým sme venovali pozornosť. A v čom spočíva dnes ich výpovedná a literárna hodnota? Zjednodušene povedané, v tom, že výrazovými prostriedkami slovesného umenia dokážu nanovo *oživiť význam* v podstate ustálenej, a preto pre súčasníka často zbanalizovanej, vyprázdnenej symbolickej reči.<sup>67</sup> Symboly sa prostredníctvom ich lektúry môžu vo vedomí recipienta sémanticky obnoviť ako prechody z viditeľného a počuteľného k neviditeľnej duchovnej skutočnosti.<sup>68</sup>

## POZNÁMKY

<sup>1</sup> Pozri BAUMAN, Z.: *Il buio del postmoderno*. Pref. Di Carlo Bordoni. Reggio Emilia: Aliberti Editore, 2011, 112 s. Viac k téme pozri napr. heslo „Spiritualita soudobá“. Prel. T. Brichtová. DE FIORES, S. – GOFFI, T. (eds.): *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 912–932; MARIÁNSKI, J.: *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Studium socjologiczne. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010, 295 s.

<sup>2</sup> BAUMAN, Z.: *Il buio del postmoderno*. Cit. d., s. 27, s. 47.

<sup>3</sup> GEVAERT, J.: *Esperienza umana e annuncio cristiano*. Torino: LDC, 1975, s. 29. Podľa DE FIORES, S.: Spiritualita soudobá. Prel. T. Brichtová. In: DE FIORES, S. – GOFFI, T. (eds.): *Slovník spirituality*. Cit. d., s. 915.

<sup>4</sup> *Vánoce a Velikonoce v úvahách Tomáše Halíka. Autorské čtení*. Praha: Academia, 2009, časť 7 (2 CD).

<sup>5</sup> DANIŠ, J.: *Mystika raného křesťanstva*. Nitra: Spoločnosť Božieho Slova, 2007, s. 137.

<sup>6</sup> Podobne ako Lyotard odlišuje „velké“ a „malé príbehy“ ľudstva, resp. dejín, aj v spojitosti s duchovným

myslením by sme mohli rozlíšiť „veľké“ a „malé metafory“. (Ad LYOTARD, J.-F.: *O postmodernismu*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.)

- <sup>7</sup> Cit. ČAJA, A.: Julian z Norwichu: mystická teológia Božskej lásky a materstva. 1. Časť. In: *Verba Theologica*, 13, 2014, č. 1 (rkp. v tlačí). Autor štúdie poukazuje na priekopníctvo Julian v anglickej literatúre i na nie zriedkavé prirovnávanie mystičky k jej súčasníkovi Geoffrey Chaucerovi (pozri napr. E. Mary, "The Place of Lady Julian of Norwich in English Literature", in *Julian of Norwich: Four studies to commemorate the Sixth Century of the Revelations of Divine Love*, Oxford 1973, 3-9.). Stojí za pozornosť, že Julian z Norwichu nebola vo svojej dobe zvlášť populárna. Domenico Pezzini, prekladateľ *Zjavení Božej lásky* (Revelation of Divine Love) do taliančiny, v tejto súvislosti poznamenáva, že *Oblak nepoznania* (The Cloude of Unknowyng, cca 1375) od anonymného autora, či autori ako Rolle alebo Hilton boli oveľa známejší a čítanejší. Dnes však sledujeme úplne opačnú situáciu, keďže dochádza doslova k znovuoživeniu autorky, čo nakoniec potvrdzujú aj bibliografické referencie, na ktoré sám Pezzini odkazuje vo svojom rozsiahlom a veľmi fundovanom úvode. Pozri PEZZINI, D.: Introduzione. In: GIULIANA DI NORWICH: *Libro delle rivelazioni*. Milano: Ancora, 1997, s. 83.
- <sup>8</sup> Väčšina z textov uvedených autorov nebola do slovenčiny preložená, pracujeme preto s českými prekladmi, ktoré sa už v našom prostredí vžili, ale aj s originálmi, pričom pri ich transponovaní sa čo najviac usilujeme rešpektovať literárny výraz, ako i sémantickú podstatu výpovede. Problematike prekladania mystických textov sa na stranách tejto štúdie bližšie nevenujeme, ide však o celkom osobitý a podnetný jav, ktorý by mohol byť predmetom hlbšej a celkom samostatnej reflexie, resp. diskusie. Za jej introit by sme mohli považovať štúdiu L. Franeka k prekladu poézie sv. Jána z Kríža z pera Jána Zambora (*Živý plameň lásky*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997), v ktorej nás jej autor, s pozoruhodnou schopnosť syntézy vovádza do poetiky mystika, aby vzápätí analyzoval slovenský preklad so zreteľom na rytmické i sémantické vlastnosti pôvodiny, pričom zvlášť zdôrazňuje potrebu uchovať „dych božskosti“ či „nevýslovnosti“, po ktorom v symbolickom až nadliterárne poňatom diele svätý Ján z Kríža „jednotaj prahol“ (Cit. FRANEK, L.: Duchovný spev španielskeho mystika. In: *Kultúra*, 1998, č. 2, s. 10), a to je v podstate požiadavka každého umelecky poňatého rukopisu prameniaceho v mystickej skúsenosti. Za ďalší dôležitý príspevok k uvažovaniu o preklade duchovne ladenej poetiky však isto možno pokladať aj vlastné postrehy prekladateľa k autorskej poetike mystika/mystičky, ako to ilustruje napr. doslov/štúdia J. Zambora (s. 69 – 83) k zmienenému prekladu sv. Jána z Kríža (niektoré básne prekladal využitím podverbových prekladov Eleny Račkovej), alebo vyjadrenie už spomínaného talianskeho prekladateľa Domenica Pezziniho.
- <sup>9</sup> Cit. FRANEK, L.: Duchovný spev španielskeho mystika. Cit. d., s. 10.
- <sup>10</sup> Mystagogická spisba, t. j. spisba vovádzajúca do posvätných tajomstiev. Por. heslo „mystagógia“ in HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. 2. vyd. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, s. 716. Sem možno vradiť „sekundárnu kategóriu mystických písomností, ktorá sa skladá z teoretických úvah o prežitej skúsenosti.“ Cit. DINZELBACHER, P.: Per una definizione ristretta e maneggiabile della mistica. In: VERMIGLI, F. (ed.): *La parole della mistica*. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione de un repertorio di testi. Firenze: Sismel, Edizioni del Galluzzo e Fondazione Ezio Franceschini ONLUS, 2007, s. 30.
- <sup>11</sup> Mienime *imagen*, ako ho definoval F. Miko: „Recepcia nie je... úplne homogénny proces. Má akoby dva stupne: zakladajúci stupeň, v ktorom sa generuje zážitkový imagen, a vyšší interpretačný stupeň, v ktorom sa z imaginu generuje jeho koncepčné jadro [zmysel diela – pozn. autoriek], ktoré je podnecujúcim, vzájujúcim a monitorujúcim fermentom diela.“ Cit. MIKO, F.: *Aspekty literárneho textu*. Nitra: Pedagogická fakulta, 1989, s. 150. Iné chápanie identického pojmu nachádzame u J. Mukařovského: „Voľba motívov ovplyvňuje štruktúru tematické výstavby umeleckého znaku a její estetické významy. Převažují-li v této vrstvě motivy empiricky známé, nabývá tato vrstva (imaginární svět díla, imagen) povahy simulační, připomínající svět naší zkušenosti (řídící se kódem tělesné orientace ve světě). Nabývají-li převahy motivy invenční, vzdalující se fantazijně či teoreticky rovině zkušenosti, nabývá obrazný svět umělejších rysů, mění se v umělý konstrukt (někdy se hovoří o modelovém světě).“ Dostupné na <http://www.arsci.cz/stahuj/Haman-28-36-Teorie.pdf> [10. 2. 2014]
- <sup>12</sup> Termín *kontemplácia* vniesol do kresťanstva sv. Klement Alexandrijský: „Kontemplácia je pre neho jedným zo stupňov duchovného života, jednou z ciest, ktorou možno dosiahnuť dokonalosť, a prostriedkom, prostredníctvom ktorého sa možno priblížiť k Bohu a zjednotiť sa s Ním“; „pravým gnos-

tikom“ je potom podľa neho „ten, ktorý dosiahol kontempláciu Boha“. Cit. DANIŠ, J.: *Mystika raného kresťanstva*. Cit. d., s. 115. Spirituálna terminológia nie je v tejto oblasti celkom ustálená a zjednotená, ako na to upozorňuje Ch. A. Bernard, no i tak vymedzuje pojem „kontemplácia v úzkom zmysle“ – ním pomenúva „činnosť, ktorá dochádza jednoduchým úkonom k poznaniu duchovnej skutočnosti. Kresťanské spiritualita obecné rozlišuje získanou kontempláci, vyznačujúci sa jednoduchými úkony, jež radíme do oblasti meditatívnej činnosti, a pasívni či mystickou kontempláci, jež nemá bezprostrední spojitosť s meditáci, ale prejavuje sa zvláštnym duchovným stavom, poznamenaným pasivitou vŕči Božiemu pôsobení.“ Cit. BERNARD, A.: *Kontemplace*. Prel. J. Lachman. In: DE FIORES, S. – GOFFI, T.: *Slovník spirituality*. Cit. d., s. 407. Zjednodušene možno o kontemplácii uvažovať ako o nazeraní Boha prostým, nezaťaženým srdcom a myslou. In: TORRINGTON, D.: *O modlitbě*. Prel. L. Valchářová. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 79.

<sup>13</sup> Imaginatívne videnie sa Terézia Avilská usiluje vysvetliť ako videnie obrazov „očami duše“, sprevádzané jasom, vliatym svetlom: „Když se Pánu zalíbí zahrnout někoho svou přízní, jasně mu ukáže své nejsvětější lidství, a to způsobem, jakým On chce, buď tak jak žil na zemi, nebo po svém vzkříšení; a někdy s takovou rychlostí, že to můžeme srovnat se zábleskem. Nicméně vryje svůj obraz do paměti tak živě, že nemůže být smazán až do dne, kdy se jím bude těšit bez konce. ... Když však Pán udělí tuto milost, duše téměř vždy upadne do vytržení, protože lidská slabost nemůže snést tak úděsnou podívanou. / Říkám – úděsnou – protože je tak závrátně velebná, že to duši naplní strachem, ačkoli je to nejkrásnější a nejlahodnější podívaná, jakou by si někdo uměl představit; nikdy by to nedokázal takhle, i kdyby se o to úporně snažil tisíc let, protože to přesahuje schopnosti naší fantazie i našeho rozumu.“ (s. 134) Terézia však rozlišuje aj tzv. intelektuálne videnie – vysvetľuje ho ako stav, keď duša cíti, že Kristus je jej blízko, a to bez toho, aby ho videla „telesnými očami“ alebo „očami duše“ (s. 129). Rozprávanie *Hradu vnútra* je komponované symbolicky (do siedmich častí nazvaných komnaty), na základe gradačného princípu – intelektuálne videnia zažíva duša v poslednej časti/komnate. In: SV. TERÉZIE OD JEŽÍŠE: *Hrad v nitru*. Prel. J. Koláček. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003.

<sup>14</sup> Cit. ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. Prel. Filip Karfík. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 108.

<sup>15</sup> Teológia odlišuje tieto dva typy poznania s rozdielnymi zdrojmi a podstatou: náhle darované Bohom (vliate) vs. dlhodobo nadobúdané vlastným úsilím človeka (získané); analogicky potom na ďalšej výkladovej úrovni odlišuje vliatu a získanú kontempláciu, vliate a získané cnosti. Viac k tomu napr. KOHOUT, V.: Úvod do kresťanskej mystiky. In: BORRIELLO, L. – CARUANA, E. – DEL GENIO, M. R. – SUFFI, N. (eds.): *Slovník křesťanských mystiků*. Prel. C. V. Pospíšil. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 20–21.

<sup>16</sup> KOHOUT, V.: Úvod do kresťanskej mystiky. In: BORRIELLO, L. – CARUANA, E. – DEL GENIO, M. R. – SUFFI, N. (eds.): *Slovník křesťanských mystiků*. Cit. d., s. 13.

<sup>17</sup> Por. [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=mysterion&searchmode=none](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=mysterion&searchmode=none) [10. 2. 2014]

<sup>18</sup> CILVETI, A. L.: *Introducción a la mística española*. Madrid: Cátedra, 1974, s. 14.

<sup>19</sup> „Theologia mystica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum.“ Cit. GERSON, J.: *Teologia mistica*. Prel. M. Vannini. Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1992, s. 150.

<sup>20</sup> V rámci rozlišovania jednotlivých stupňov duchovného vývinu sa na Západe vžilo členenie na tri cesty: *via purgativa* (stav začiatočníkov), *via illuminativa* (stav pokročilých), *via unitiva* (stav dokonalých). Pochádza od Dionýza Areopagitu, vo vedeckých kruhoch známeho ako Pseudo-Dionýz, ktorý vo svojom diele spojil jazyk novoplatónskej tradície a kresťanstva. Jeho dielom *O nebeskej hierarchii* (De coelesti hierarchia) sa v Božskej komédii inšpiroval aj Dante. Pozri Sorsoli i L. Dattrino, Dionigi Areopagita (pseudo), [w:] E. ANCILLI (red.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. I, Roma 1990, s. 789–791. Tieto tri cesty nachádzame v rôznych podobách a pod rôznymi menami u rozličných filozofov a v rozličných náboženstvách.<sup>21</sup> Bližšie k téme pozri podkapitolu *Púšť – obraz mystikovej cesty i stavu duše* tejto štúdie.

<sup>22</sup> Pozri ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. Cit. d., s. 19 a s. 121.

<sup>23</sup> Transpersonálny rozmer človeka postihol C. G. Jung v pojme kolektívneho nevedomia (pôvodne transpersonálneho vedomia) – archetypy, ktoré obsahuje, sú základom každej transpersonálnej skú-

- senosti. Roku 1968 založili S. Grof, A. Maslow a A. Sutich Spoločnosť pre transpersonálnu psychológiu, „spojujúci všetky ty, kto združujú jednotu mysli a tela, kto chápu ľudskú existenciu v jej celistvosti, tvorené množstvom neoddeliteľných súvislostí intersubjektívnych, spoločenských, ekologických i kosmických“. Cit. GROF, S.: *Dobrodružství sebeobjevování*. Prel. L. Volavková. Praha: GEM-MA89, 1993 (na prebale).
- <sup>24</sup> MASLOW, A.: Eine Theorie der Metamotivation, s. 143–157. Cit. podľa GRÜN, A. – RIEDL, G.: *Mystika a erós*. Prel. Josef Hermach. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996, s. 19–20.
- <sup>25</sup> GRÜN, A. – RIEDL, G.: *Mystika a erós*. Cit. d., s. 7.
- <sup>26</sup> „Byť slabý a malý“ však neprecituje ako degradáciu, pretože súčasne s týmto vedomím vlastného Ja vníma v kontemplatívnom stave mimoriadnu „personálnu“ lásku Boha k sebe samému. (Tento mystický zážitok je v podstate skúsenostnou podobou Kristovho blahoslavenstva z tzv. Reči na hore: „Blahoslavení chudobní v duchu, lebo ich je nebeské kráľovstvo“; Mt 5, 3.)
- <sup>27</sup> GRÜN, A. – RIEDL, G.: *Mystika a erós*. Cit. d., s. 7.
- <sup>28</sup> BAGET BOZZO, G.: La Mistica. In: VERMIGLI, F. (ed.): *La parole della mistica*. Cit. d., s. 3.
- <sup>29</sup> And from the time that it was revealed, I desired many times to know in what was our Lord's meaning. And fifteen years after and more, I was answered in spiritual understanding, and it was said: What, do you wish to know the Lord's meaning in this thing? Know it well, Love was his meaning. Who reveals it to you? Love. What did he reveal to you? Love. Why does he reveal it to you? For love. Remain in this, and you will know more of the same. But you will never know different, without end. – Cit. JULIAN OF NORWICH: *Showings*. Prel. Edmund Colledge, O.S.A. and James Walsh, S. J. New York: Paulist Press, 1978, s. 342.
- <sup>30</sup> SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE: *Život*. Prel. J. Koláček. Vimperk: Nakladatelství Tiskárny Vimperk, 1991, s. 13. V texte štúdie nepreberáme názov diela z českého prekladu, zámerne volíme preklad približujúci sa pôvodnému názvu.
- <sup>31</sup> This revelation was made to a simple, unlettered creature, living in this mortal flesh, the year of our Lord one thousand, three hundred and seventy-three, on the thirteenth day of May... – Cit. JULIAN OF NORWICH: *Showings*. Cit. d., s. 177.
- <sup>32</sup> Cit. *Listy svätej Kateřiny Sienské*. Prel. K. Vrátný. Olomouc, 1940. (Prel. a zdôr. autorky.)
- <sup>33</sup> SVATÁ KATEŘINA SIENSKÁ: *Dialog s Boží prozřetelností*. Prel. I. Hlaváčová. Praha: Krystal OP, 1998, s. 1. (Zdôr. autorky).
- <sup>34</sup> Cit. SV. TERÉZIE OD JEŽÍŠE: *Hrad v nitru*. Cit. d., s. 64. (Zdôr. autorky).
- <sup>35</sup> Cit. SV. TERÉZIE OD JEŽÍŠE: *Hrad v nitru*. Cit. d., s. 8.
- <sup>36</sup> V literárnovednom uvažovaní sa objavila aj opačná výkladová logika, a to v názoroch H. Bremonda: „Nie básnik osvieti tajomstvo mystikovo, ale naopak, mystik vo svojich najvyšších stavoch nám pomáha preniknúť tajomstvo básnikovo... Básnik je nedokonalý mystik.“ Cit. BREMOND, H.: *Modlitba a poezia*. Prel. P. G. Hlbina. Martin: Matica slovenská, 1943, s. 99.
- <sup>37</sup> CREMASCOLI, G.: Mistica e letteratura. In: VERMIGLI, F. (ed.): *La parole della mistica*. Cit. d., s. 7.
- <sup>38</sup> Tamže, s. 13.
- <sup>39</sup> Esto creo no lo acabaré bien de entender el que no lo hubiere experimentado; pero el alma que lo experimenta, como ve que se le queda por entender aquello de que altamente siente, llámalo „un no se qué“; porque así como no se entiende, así tampoco se sabe decir, aunque (come he dicho) se sabe sentir. – *Duchovný spev*, Canción 7, 10, s. 630–631. Spojenie „ono neviem čo“ je doslovným prekladom španielskeho „un no se qué“ – per negationem perifrasticky pomenúva to, čo je nepomenovateľné, resp. identitu čoho autor nedokáže označiť menom.
- <sup>40</sup> Ide o skúsenosť, ktorú možno nadobudnúť mimo/bez ohľadu na racionálne zdôvodniteľný životný kontext, resp. paralelne s ním. Jeho konfrontácia s „inakostným prostredím“ duchovného sveta vedie práve k odkrývaniu neverbalizovateľného rozmeru skutočnosti. Teoreticky sa týmto problémom zaoberal L. Plesník. Pozri PLESNÍK, L.: *Eстетика инакости*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 1998.
- <sup>41</sup> Okrem tohto výkladu sa však otvára aj možnosť inej interpretácie: „blabot“ je literárnym zachytením tzv. modlitby v jazykoch – glosolálie (viac o nej pozri Sk 2, 4; Sk 19, 6 alebo Rim 8, 26; resp. BRODEK, P.: Charizma jazykov a výklad jazykov. In: BRODEK, P.: *Duch Svätý. Dary, charizmy, ovocie*. Nitra: Garmond, 2004, s. 105–120). Konkrétne tej jej podoby, ktorá má čisto zvukovo-rytmický charakter a absentuje v nej sémantická vrstva. P. Brodek osvetľuje fenomén slovami sv. Augustína: „Pozri, ako

keby ti on radil, ako máš spievať: Nehľadaj slová, ako by si mohol vysloviť niečo, čo by mohlo potešiť Boha. Spievaj s jasotom. Lebo dobre spievať Bohu znamená spievať s jasotom. Čo znamená spievať s jasotom? Zbadať, že nemožno slovami vyjadriť, čo spieva srdce. Veď tí, čo spievajú v žatve alebo pri nejakej inej usilovnej práci, začnú veselo plesať slovami piesní, ale potom akoby ich naplnila taká radosť, že ju už nemôžu vyjadriť slovami a nechajú slabiky a slová a prechádzajú na zvuky jasotu“ (s. 108–109).

- <sup>42</sup> Prel. Petr Regalát Beneš OFM. In: REGALÁT BENEŠ, P.: *Jacopone da Todi (1230/36–1306) – Život a dílo*. Pro Institut františkánských studií 09/2009, s. 34. Dostupné na: [www.frantiskanstvi.cz/Regalat09/Todi-laudy-09.pdf](http://www.frantiskanstvi.cz/Regalat09/Todi-laudy-09.pdf) [10. 2. 2014]. Prekladateľ volí doslovnejší preklad aj za cenu, že sa tým stráca poetický charakter textu. Mohol pracovať s už existujúcim prekladom v češtine (LANG, A.: *Jacopone da Todi. Blázen pro Krista*. Praha, 1922, 115 s.), vyčíta mu však o. i. významovú nepresnosť, napriek čítavosti prebásnených veršov (s. 1).
- <sup>43</sup> SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE: *Život*. Cit. d., s. 257. Na základe tohto opisu Bernini tvoril svoju známu sochu Extáza sv. Terézie (1647–1651), ktorá dodnes vyvoláva – práve pre neznalosť charakteristických znakov vyjadrovania mystickej lásky – dvojznačné interpretácie.
- <sup>44</sup> *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*. Hrsg. v. Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack. München, 1989. Cit. podľa GRÜN, A. – RIEDL, G.: *Mystika a erós*. Cit. d., s. 44.
- <sup>45</sup> GRÜN, A. – RIEDL, G.: *Mystika a erós*. Cit. d., s. 7 a 9.
- <sup>46</sup> Cit. SVATÁ KATEŘINA SIENSKÁ: *Dialog s Boží prozřetelností*. Cit. d., s. 43, 54, 57, 21, 123, 57. (Prel. autorky.)
- <sup>47</sup> 5. ¡Oh noche que juntaste / Amado con amada, / amada en el Amado transformada! ... 8. ... olvidéme, / el rostro recliné sobre el Amado... – Cit. SVATÝ JAN OD KŘÍŽE: *Temná noc*. Prel. V. Kofroňová. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 35–36 a 33–34.
- <sup>48</sup> Prel. Petr Regalát Beneš OFM. In: REGALÁT BENEŠ, P.: *Jacopone da Todi (1230/36–1306) – Život a dílo*. Cit. d., s. 17.
- <sup>49</sup> Cit. *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Cit. d., s. 55.
- <sup>50</sup> Cit. MISCIATTELLI, P., v úvode k Lettere di S. Caterina da Siena. Vol. I, s. VII. Cit. podľa DACÍK, R. M.: *Svatá Kateřina Sienská a její dílo*. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Cit. d., s. 8.
- <sup>51</sup> Zostavovatelia antológie o talianskych mystických spisovateľkách v jej úvode čitateľa upozorňujú, že sa „bude musieť pripraviť na prijatie duchovných stavov nadmieru vzdialených tým, na ktoré je zvyknutý“. In: POZZI, G. – LEONARDI, C. (eds.): *Scrittrici mistiche italiane*. Genova – Milano, Marietti 1820, 2004, s. 15. Cit. podľa CREMASCOLI, G.: *Mistica e letteratura*. In: VERMIGLI, F. (ed.): *La parole della mistica*. Cit. d., s. 7.
- <sup>52</sup> BARUZI, J.: Úvod do studia jazyka mystiky. In: *Encyklopedie mystiky I*. Prel. D. Navrátilová a J. Vacek. Praha: Argo, 2000, s. 35. Interpretačná línia, ktorá sa tu ponúka – vrátane špecifického autorského uchopenia tradičných kresťanských symbolov (voda, prameň, krv, oheň a i.) – je príliš bohatá na to, aby sme sa jej mohli venovať s potrebnou pozornosťou. Vo vzťahu k literárno-sémantickým kvalitám vnútorných obrazov ju preto zatiaľ ponechávame otvorenú ďalšiemu skúmaniu.
- <sup>53</sup> Cit. SVATÁ KATEŘINA SIENSKÁ: *Dialog s Boží prozřetelností*. Cit. d., s. 48.
- <sup>54</sup> Cit. SVATÁ KATEŘINA SIENSKÁ: *Dialog s Boží prozřetelností*. Cit. d., s. 43.
- <sup>55</sup> Cit. SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE: *Hrad v nitru*. Cit. d., s. 134.
- <sup>56</sup> Cit. SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE: *Hrad v nitru*. Cit. d., s. 134.
- <sup>57</sup> Gli scritti di san Francesco e i Fioretti. A cura di VICINELLI, A. Milano: Il Saggiatore, 2011, s. 187.
- <sup>58</sup> Přeložil Jaroslav Pokorný. In: *Navštívení krásy. Italská renesanční lyrika*, Praha: Mladá fronta, 1964, s. 10–11.
- <sup>59</sup> And in this He showed me something small, no bigger than a hazelnut, lying in the palm of my hand, as it seemed to me, and it was as round as a ball. I looked at it with the eye of my understanding and thought: What can this be? I was amazed that it could last, for I thought that because of its littleness it would suddenly have fallen into nothing. And I was answered in my understanding: It lasts and always will, because God loves it; and thus everything has being through the love of God. – Cit. JULIAN OF NORWICH: *Showings*. Cit. d. (Long text), s. 183.
- <sup>60</sup> BORKOWSKA, M., OSB: *Tváre Otcov púšte*. Prel. Vladimír Kasan OSB, Blažej Škvarka OSB. Mníši z rehole sv. Benedikta, 2001, s. 8.



- <sup>61</sup> CAMPONE, M. C.: *La mistica comunione. Le omelie dello Pseudo Macario*. Città del Vaticano, 2002, p. 242–252. Cit. podľa ASTI, F.: *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009, s. 30.
- <sup>62</sup> Chudoba a prázdnota, do ktorej sa mystici dobrovoľne uchylujú, neznamenajú ničotu. „V matematice lze prázdnotu znázornit nulou. Jak však dokázal Bertrand Russell, nula je generátor čísel. S tímtož pojetím se setkáváme u Lao C‘, ten hovoří o propasti jako o ‚předku živých bytostí.‘“ Cit. DAVYOVÁ, M. M.: Předmluva. In: *Encyklopedie mystiky I*. Prel. D. Navrátilová a J. Vacek. Praha: Argo, 2000, s. 22.
- <sup>63</sup> DE FIORES, S.: Poušť. Prel. T. Brichtová. In: DE FIORES, S. – GOFFI, T.: *Slovník spirituality*. Cit. d., s. 697–698.
- <sup>64</sup> E. BIANCHI: Il corvo di Elia. Una introduzione alla preghiera. Torino: Gribaudi, 1972, s. 156. Cit. podľa DE FIORES, S.: Poušť. Prel. T. Brichtová. In: DE FIORES, S. – GOFFI, T.: *Slovník spirituality*. Cit. d., s. 697.
- <sup>65</sup> SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE: *Život*. Cit. d., s. 132–133.
- <sup>66</sup> ELIADE, M.: Cit. d., s. 119.
- <sup>67</sup> „Údesnou chudobou symbolov“, pri ktorých ľudia „na nič nemyslia“ (ktoré teda nič nekonotujú), sa zaoberal C. G. Jung v stati O archetypoch kolektívneho nevedomia. In: JUNG, C. G.: *Archetypy a kolektívne nevedomie*. Prel. A. Münzová. Košice: Knižná dielňa Timotej, 2008, s. 13–50.
- <sup>68</sup> ŠPIDLÍK, T.: *Slovo a obraz*. Cit. d., s. 6.

INTERIOR IMAGES IN CHRISTIAN MYSTICS  
(LITERARY-SEMANTIC CHARACTERISTICS)

**Mystical Experience. God. Soul. Contemplation. Interior Image. Symbolism of the Un/speakable. Desert.**

The study offers a literary-semantic characteristic of the interior image in the writings of Christian or Roman Catholic mystics. The departure point are several poetics which, from the point of view of literary-historical and cultural development, hold a relevant position in their national literatures, but at the same time take part in the formation of a supra-national, universal, artistic mystical language (St. Francis of Assisi, Jacopone da Todi, St. Catherine of Siena, Julian of Norwich, St. Therese of Jesus and St. John of the Cross), demonstrating – as seen in religionist approaches (e.g., M. Eliade) – several parallel and interior relations with mystical experiences in other religions. We understand the interior image as an image created in the consciousness of the mystic during a contemplative state and which the author later seeks to express in his work through language in a way that would preserve the semantic-value identity of the “seen”. It is the result of a so-called imaginative vision, and therefore has an analogic character: it is impossible to decode it literally, straightforwardly or without the knowledge of symbolic-connotative paradigm of Christianity and its imagination of the world.

*Doc. Mgr. Magda Kučerková, PhD.*

*Katedra romanistiky*

*Filozofická fakulta*

*Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre*

*Hodžova 1*

*949 74 Nitra*

*Ústav svetovej literatúry*

*Slovenská akadémia vied*

*Konventná 13*

*813 64 Bratislava*

*magda.kucerka@gmail.com*

*mkucerkova@ukf.sk*

*PhDr. Miroslava Režná, PhD.*

*Ústav literárnej a umeleckej komunikácie*

*Filozofická fakulta*

*Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre*

*Štefánikova 67*

*949 74 Nitra*

*mrezna@ukf.sk*