

Univerzita Hradec Králové
Pedagogická fakulta
Katedra kulturních a náboženských studií

Mystika a kulturní dialog v Evropě

Bakalářská práce

Autor: Jana Hrdinová
Studijní program: B 7507 Specializace v pedagogice
Studijní obor: Transkulturní komunikace
Vedoucí práce: ThLic. Petr František Burda, Th.D.

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE
(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Jana Hrdinová**
Osobní číslo: **P12495**
Studijní program: **B7507 Specializace v pedagogice**
Studijní obor: **Transkulturní komunikace**
Název tématu: **Mystika a kulturní dialog v Evropě**
Zadávající katedra: **Katedra kulturních a náboženských studií**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Bakalářská práce se zabývá tematikou kulturního fenoménu mystiky v evropském kontextu. Cílem práce je zjistit, jakým způsobem se mystika podílí na utváření kultury v evropském prostředí. Dalším cílem práce je poukázat na styčné body, vzájemné ovlivnění a odlišnosti mezi pojetím mystiky na Západě a na Východě. Za tímto účelem práce využívá kulturní teorii sociální konstrukce reality a metody komparace a kompilace.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala (pod vedením vedoucího práce) samostatně a uvedla jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 31. 3. 2015

.....

Poděkování

Touto cestou chci poděkovat ThLic. Petru Františku Burdovi, Th.D. za trpělivost a cenné rady, které mi poskytl při psaní této práce.

Anotace

HRDINOVÁ, Jana. *Mystika a kulturní dialog v Evropě*. Hradec Králové: Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2015. 66 s. Bakalářská práce.

Bakalářská práce se zabývá tematikou kulturního fenoménu mystiky v evropském kontextu. Cílem práce je zjistit, jakým způsobem se mystika podílí na utváření kultury v evropském prostředí. Dalším cílem práce je poukázat na styčné body, vzájemné ovlivnění a odlišnosti mezi pojetím mystiky na Západě a na Východě. Za tímto účelem práce využívá kulturní teorii sociální konstrukce reality a metody komparace a kompilace.

Klíčová slova: mystika, křesťanská mystika, sociální konstruování

Annotation

HRDINOVÁ, Jana. *The mysticism and cultural dialogue in Europe*. Hradec Králové: Faculty of Education, University of Hradec Králové, 2015. 66 pp. Bachelor Degree Thesis.

This thesis deals with the cultural phenomenon of mysticism in the European context. The aim is to find out how does the mysticism participate in formation of culture with the emphasis on the European context. Another aim is to point the junctures, interference and differences between the conception of mysticism in the West and the East. Therefore the cultural theory of social construction of reality and the methods of comparison and compilation are applied.

Keywords: mysticism, Christian mysticism, social construction

Obsah

Úvod.....	6
1. Co je to mystika	11
1.1 Podstata a definice mystiky.....	11
1.2 Souvislosti náboženství a mystiky s konstruováním sociální reality	15
2. Hodnotová hlediska mystiky	18
2.1 Utrpení jako hodnota.....	20
2.2 Povolání jako smysl života.....	24
2.3 Kontemplace	29
2.4 Plody kontemplace	33
2.5 Porovnání Východu a Západu	37
3. Eticko-praktická hlediska mystiky	39
3.1 Modlitba	39
3.2 Meditace	42
3.3 Hřích a ctnost	46
3.4 Askeze	50
3.5 Porovnání Východu a Západu	55
Závěr	58
Mystika a kultura	58
Mystika a transkulturní komunikace.....	61
Seznam literatury a použitých zdrojů	64

Úvod

Náboženství¹ a víra² se podstatně dotýkají existence každého lidského jedince. Proto ve všech kulturách³ mají tyto kategorie své nezastupitelné místo. Formují ráz společnosti, její mravy, hodnoty a zvyky, ale rovněž spoluutváří z člověka úplnou lidskou bytost se svou specifickou identitou, sny a ideály. Nelze tedy studovat kulturu bez náboženství. Každý člověk je náboženský, avšak konkrétní podoba této vlastnosti se u jednotlivců velmi různí. Také kulturní prostředí působí zpětně na vývoj i prožívání náboženství. Proto má smysl zabývat se srovnáváním aspektů náboženství. Když totiž porozumíme rozdílům mezi nimi, snáze pochopíme i odlišnosti kulturní. V naší práci se zaměřujeme na mystiku⁴, jež je součástí náboženského myšlení profilujícího se v dogmatech. Avšak v mystice samotné nejde tolik o dogmata, natož o rozdíly mezi nimi. Chceme se dostat do blízkosti duchovní zkušenosti, niterného prožitku radikálně proměňujícího prožívání a chování člověka, poté jeho blízkých, a nakonec i podobu kultury.

Ve své bakalářské práci se zabývám právě náboženstvím jakožto stěžejním univerzálním kulturním prvkem. Během studia jsem se postupně seznamovala s některými náboženskými aspekty a byl to především život řeholníků, který mě fascinoval. Zajímala mě jejich motivace ke vzdání se mnoha radostí i starostí, jež skýtá světský život, k odchodu do samoty a pohroužení do tiché modlitby. Rozhodla jsem se do problematiky spirituálních prožitků „ponořit“ hlouběji a přitom ji reflektovat vzhledem k našemu hlavnímu studijnímu zaměření, jímž je kultura. Více než o dialog mezi kulturami nebo náboženstvími nám v této práci půjde o dialogičnost kultury jako takové, o to, jak je formována interakcemi sociálních aktérů. Zjistit, jak se mystika podílí na utváření kultury v Evropě, je také prvním cílem této práce.

Druhým cílem práce je popsat shodné styčné body a odlišnosti v pojetí mystiky vybraných autorů a směrů Východu i Západu se zaměřením na evropské prostředí, a reflektovat je s ohledem na podobu kultury. Západní svět utvářela především mystika

¹ Náboženství lze definovat jako „v nejobecnějším smyslu vztah člověka k tomu, co ho přesahuje, představa, nebo jen pocit, že vedle světa přirozeného existuje nadpřirozený svět (síly, bytosti, mocnosti)“. Kolektiv autorů. *Velký sociologický slovník*. Praha: Univerzita Karlova - vydavatelství Karolinum, 1996, s. 659.

² Víru lze definovat tak, „že je člověk na této transcendentní skutečnosti nějakým způsobem závislý. Tato víra implikuje snahu navázat s nadpřirozenem přímý nebo zprostředkovaný styk.“ Tamtéž.

³ „Kultura je celistvý systém významů, hodnot a společenských norem, kterými se řídí členové dané společnosti a které prostřednictvím socializace předávají dalším generacím.“ MURPHY, R. F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998, s. 32.

⁴ Z jaké definice a pojetí mystiky v této práci vycházíme, bude podrobněji popsáno v první kapitole.

katolická, vázaná na velké osobnosti křesťanské mystiky, i když svou úlohu sehrály i jiné myšlenkové proudy, např. židovská kabala či různé směry esoterismu. V rozsahu bakalářské práce není možné zcela postihnout tak obsáhlé téma, jako je komparace východní a západní mystiky, protože mystika je různá v čase, prostoru, náboženských směrech i u jednotlivců. My se zabýváme pouze evropským prostředím. Předmětem našeho zájmu je tedy nejvlivnější západní náboženské hnutí – katolictví. Západní kultura byla po staletí ovlivňovaná především katolickou mystikou, protože křesťanská církev byla na Západě nerozdělená až do 17. století, a pod vlivem pravoslavi je relativně malá část Evropy. Díky tomu mohly obrazy katolické mystiky hluboce zakořenit v myšlení západního člověka, ať už je mystikem, „běžným věřícím“, nebo ateistou. Východ zde zastupuje pravoslavné křesťanství a také buddhismus a hinduismus, protože prvky těchto nekřesťanských náboženství v současné době stále výrazněji vstupují do evropského myšlení. Orientální vlivy se sem však dostávají přes pomyslný filtr křesťanství. Jsme si vědomi, že neexistuje ani žádný neutrální bod, z něhož lze kulturu studovat. Navíc ke zkoumání toho odlišného bychom měli nejdříve rozumět perspektivě, z které vycházíme. Tomu odpovídá výběr literatury použité v práci. Zaměřili jsme se především na katolické autory, z nichž se někteří - ať už zevnitř, nebo jen při studiu - setkali s různými směry Východu. Namísto sofistických teologických spisů jsme dali přednost převážně návodům a pojednáním, jak prohloubit a zdokonalit život ve víře. Takové texty jsou na rozdíl od vysoké teologie přístupné široké veřejnosti a snadněji šíří vědění do povědomí sociálních aktérů utvářejících kulturu.

První kapitola této práce se zabývá definicí a podstatou mystiky. V druhé části této kapitoly je nastínění souvislostí náboženství a mystiky s podobou kultury. Další kapitola popisuje a porovnává filozoficko-hodnotové aspekty mystiky a ukazuje jejich souvislost s kulturou. Třetí kapitola je věnována eticko-praktické oblasti mystiky, její komparaci a ovlivnění kultury. Metody použité v práci jsou komparace a kompilace. Jedním z dílčích cílů je definovat mystickou zkušenost a popsat podobnosti i rozdíly západního a východního přístupu. Konkrétní otázky, na které se budeme snažit odpovědět, zní: Jaké znaky můžeme přisoudit mystice? Co je podstatou mystických zkušeností? Proč se věřící vydávají na mystickou cestu? Jakých hodnot se snaží mystici dosáhnout? V čem se podobají a odlišují konkrétní návody a prostředky na dosažení vytyčeného cíle? Co člověka k cíli přibližuje a oddaluje? Další dílčí cíl je zjistit, jak mystika vstupuje do kulturního dialogu. Podrobnější otázky cíle jsou: Jakou úlohu má mystika v utváření kultury? Jak mystické zkušenosti ovlivňují každodenní život lidí?

Ke studiu kulturních fenoménů se jako nástroje nabízí kulturní teorie, pomocí nichž můžeme danou oblast kultury uchopit a blíže prozkoumat. Tyto teorie nám pomáhají odhalit určité probíhající mechanismy, na jejichž základě lépe porozumíme jednotlivým kulturním jevům i vztahům mezi nimi. Abychom dosáhli cíle práce, zvolili jsme si jako nástroj kulturní teorii **sociální konstrukce reality**. Nyní nastíníme základní kulturní mechanismy, které tato teorie osvětluje.

Konstrukce sociální reality řeší, jakým způsobem je realita utvářena. Již na začátku je zde hypotéza, že realita je tvořena sociálně. Je vázaná na sociální kontext určité společnosti či kultury a každý jednotlivec ji vnímá a prožívá jinak. **Realitou** se myslí vlastnosti jevů, které se dějí nezávisle na vůli lidí – **sociálních aktérů**. Aby mohla být realita považována za opravdovou, v dané společnosti musí být určitý soubor sociálně podmíněného **vědění**, kterým označujeme jistotu sociálních aktérů, že jsou tyto jevy reálné a že je možné sledovat jejich vlastnosti. Právě pojmy vědění a realita jsou hlavním zájmem teorie, na niž navazujeme v této práci a kterou se zabývá disciplína sociologie vědění. Tento obor se zajímá o rozmanitost sociálních kontextů v souvislosti s mechanismy řídicími to, jakým způsobem a jaký soubor vědění se začne v určité společnosti považovat za realitu. Není tedy důležitá platnost toho či onoho vědění, nýbrž procesy, jakými se vědění a realita ve společnosti utváří.⁵

Nyní podrobněji vysvětlíme stěžejní proces této teorie: sociální realita je objektivní skutečnost. Je však utvářena subjektivními významy, přičemž objektivní realita se svým souborem vědění zpětně vychovává ze sociálního aktéra člena společnosti, vytvářejícího realitu. Vědění o realitě se projevuje v našich myšlenkách a každodenních činnostech. Jimi je také každodenní život udržován jako daný, soudržný a reálný. Svět se skládá z mnoha realit a i jedinec se pohybuje ve více prostředích. Výsadní postavení však zaujímá **realita každodenního života**. Je to svět, který člověk sdílí s ostatními a který je pro něj stejně reálný jako pro druhé. Ačkoliv se pohled na svět u lidí liší, každodennost je prostředí, kde se významy jednotlivců shodují. Skládá se jak z rutinních činností a situací, tak z **problematických oblastí**, jako jsou např. sny, umělecký zážitek či náboženská zkušenost. Tyto náleží do jiné reality, avšak ta každodenní se je snaží pohltnout a udržet si nadřazené postavení.⁶

⁵ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 9–11.

⁶ Srov. tamtéž, s. 24–31.

Jen na základě vědomí struktury času a prostoru jsme schopni se v životě orientovat. Nejreálnější bezprostřední realitou je pro nás „**tady a ted**“. Nejintenzivnější sdílení reality nastává v kontaktu tváří v tvář, kdy probíhá verbální i nonverbální komunikace. V tomto setkání jedinec velice intenzivně vnímá projevy subjektivity svého partnera. Oba aktéři zde jednájí podle určitých **typizačních schémat**, jakýchsi vzorců interakce, které se rychle mění podle odezvy protějšku a okolností. Můžeme si typizaci představit jako jakési vyjednávání sociálního aktéra s určitým typem člověka v určité typické situaci. Příímý kontakt se rovněž vyznačuje malou anonymitou zúčastněných, ta se zvětšuje s tím, jak je typizace vzdálenější od „tady a ted“.⁷

Lidská bytost není dostatečně pudově vybavena k tomu, aby přežila v přírodním prostředí. Je nucena své rysy vycházející z biologické přirozenosti řídit kulturně. Až díky uměle vytvořenému řádu, do něhož vrůstá v socializaci, se jedinec stává plně člověkem. Procesu, při němž je člověk nucen usměrňovat své pudy, aby si činností vytvořil optimální životní podmínky, říkáme **externalizace**. Jakmile externalizované výsledky činnosti člověka získají objektivní charakter, čímž poté tvoří sociální realitu, mluvíme o procesu **objektivace**. Jinými slovy, subjektivita člověka se prostřednictvím činnosti projevuje navenek. Z prvků subjektivních se tak stávají znaky společné pro všechny, tedy objektivní, na jedinci nezávislé. Takto objektivovaný svět sociální aktér vstřebává – internalizuje – během socializace.⁸

Tyto znaky udržující každodenní realitu jsou často vyjádřeny prostřednictvím jazyka. Jazyk je systém, díky kterému můžeme za pomoci slovní zásoby, syntaxe i gramatiky vyjádřit a přenést spletité významy, různě vzdálené od bezprostřední reality „tady a ted“ i od svého původce. Bez jazyka bychom rovněž nemohli uchovávat významy pro další generace, tudíž pro konstrukci reality hraje klíčovou roli. Vyjadřování v jazyce nás nutí subjektivní zkušenost vždy zkreslit, typizovat a třídit tak, aby významu porozuměli i druzí. Jazyk může odkazovat na různé oblasti reality, včetně tzv. vyhraněných oblastí významů. I když přejdeme z jiné do každodenní reality, např. ze snu, jazyk nás vždy ukotvuje v nadřazené realitě každodennosti, pokud se snažíme zážitky ze snu být zkresleně popsat, nebo o nich jen přemýšlet v pojmech.⁹

Díky jazyku můžeme předávat významy, znalosti a zkušenosti dalším generacím, a tak vzniká **sociální zásoba vědění**, na niž se sociální aktéři podílí. Tato zásoba

⁷ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 33–37.

⁸ Srov. tamtéž, s. 39, 51–56, 63–64.

⁹ Srov. tamtéž, s. 31, 40–45.

znalostí jedinci poskytuje základní orientaci ve světě, návody na vykonávání každodenních úkolů. Nevykládá však svět ve svém celku. Spíše objasňuje různé úseky běžného života, přičemž to, co jedinec internalizuje, se odvíjí od relevance toho kterého vědění podléhajícího jeho postavení, zájmům atp. Objektivované vědění ve společnosti má vyústění v institucích tvořících řád společnosti. **Institucionalizaci** předchází **habitualizace**, při níž činnost získává určitý prozatím nejefektivnější vzorec, na jehož základě ji vykonávají další lidé, aniž by museli na postup znovu přicházet. Dané modely společnost typizuje. Udává, kdo a jak má co dělat. A takto vznikají instituce stanovující a zároveň kontrolující chování členů společnosti. Díky tomu, že přetrvávají v čase, jsou chápány jako dané a objektivní.¹⁰

Instituce jsou společenským „trvalým“ řešením „trvalého“ problému“¹¹ a aby se daly snadno předávat dál, jejich význam je zjednodušován. K udržení institucí společnost využívá různé donucovací prostředky a stanovují se i činnosti či objekty typizující proces předávání informací, např. rituál. Důležitou úlohu zde mají **sociální role**, které reprezentují řád složený z institucí, a to jak samy o sobě, tak ve vztahu k jiným rolím. Role je vlastně typizovaná forma činnosti, již vykonává jakýkoliv člověk, a prostřednictvím které aktér předává objem vědění z určité oblasti. Jedině tak, že jedinec své role internalizuje, se může chápat jako reálný.¹²

Jak už jsme řekli, instituce se předávají potomkům, proto dalším generacím musí být jasný jejich smysl. Každá instituce vyžaduje ospravedlnění své existence, tzv. **legitimizaci**, která by měla věrohodně propojit jedincem již přijaté významy, aby do nich smysluplně integroval další, a řád takto stále dával smysl. Základy legitimizace jsou předávány slovní zásobou, složitější legitimizace prostřednictvím morálních pouček, legend či specializovaných teorií. Další úrovní jsou explicitní teorie, jde o legitimování pomocí určitého specializovaného souboru vědění. Těchto teorií je mnoho a velmi se liší, proto jsou předávány odborníky. Předchozí legitimizace zastřešují symbolické světy, což jsou teorie, jež jediné dávají smysl řádu jako celku, ať se jedná o normy každodenního života, nebo mezní situace. Všechny reality by měly být v jedinci díky této teorii integrovány, přestože má každodenní realita nadřazený status. Sociální

¹⁰ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 45–49, 56–58, 61.

¹¹ Tamtéž, s. 72.

¹² Srov. tamtéž, s. 72–78.

aktér totiž musí být připraven plnit povinnosti, a ne se dlouze zabývat mezními situacemi, jako je např. smrt.¹³

Na závěr krátce pojednáme o socializaci, která zapříčiňuje přijetí objektivního světa sociálním aktérem. Nejprve je člověk **socializován primárně**, stává se novým členem společnosti, přejímá v dětství její pravidla, znalosti a definici reality. Zároveň takto získává svou identitu, když automaticky přijímá role, které mu společnost určí. Dochází k různým výukovým procesům lišících se podle typu a potřeb společnosti. Přestože nás socializují naši vychovatelé, brzy začneme chápat, že plnění pravidel po nás nechtějí jen oni, ale celá společnost, a tak se s ní také postupně identifikujeme. K **sekundární socializaci** dochází kvůli dělbě práce. Soubory vědění a očekávaná chování jsou distribuované podle částečných specifikovaných oblastí. K této socializaci není nutná velká emocionální identifikace s rolí, přesto jsou typizované rituály a další postupy k **internalizaci** nové oblasti. Míra symetrie mezi objektivní realitou definovanou sociálně a subjektivní realitou, jež vchází do identity člověka, vypovídá o míře úspěšnosti socializace jedince.¹⁴

Protože se máme zabývat v této práci mystikou, nejprve musíme podrobněji vymezit tento pojem. Aby čtenář pochopil, že nevycházíme z nějakého univerzálního a zároveň vágního pojetí, předkládáme kritéria, na jejichž základě chápeme podstatu mystiky, která je určující pro náš celý text.

1. Co je to mystika

1.1 Podstata a definice mystiky

O mystice se hovoří a píše velmi často, avšak v různých významech. Z toho důvodu je důležité nejprve popsat, co zde mystikou míníme. Ve snaze uchopit pojem mystiky budeme vycházet především z pojetí Evelyn Underhill. Dále k výkladu použijeme úvodní svazek šestidílné Encyklopedie mystiky z nakladatelství Argo, Slovník spirituality od autorů Stefana de Fiores a Tulla Goffiho a článek teoložky Denisy Červenkové. Evelyn Underhill tvrdí, že pokud budeme chtít mystice správně porozumět, měli bychom rozpoznat všechny iluzorní prvky, jako např. ty, které přinesla tradice či nižší a nevědomé touhy. Potom nám zbude to, co je u mystických zkušeností

¹³ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 93–97, 101–102.

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 129–131, 136–140.

podstatné. Například pojmy magie a mystika se někdy zaměňují, protože používají podobný jazyk a mnohdy i metody. Rozdíl mezi nimi je ten, že v magii jde o dostávání, v mystice hlavně o dávání. Motivace a cíle se velmi liší. V magii se vůle spojí s rozumem za účelem nadsmyslového poznání a získání výhod, jež by jinak člověk neměl. V mystice jde o spojení s nepodmíněným objektem lásky, k čemuž je nutné zbavit se zaměření na sebe. Osobní prospěch je zde nepodstatný, neboť člověk takto jedná z lásky.¹⁵

Co je tedy mystika? Mystikou se rozumí jen a pouze „věda o sjednocení s absolutnem“¹⁶. Mystik je člověk, který tohoto sjednocení dosáhl. Jeho zkušenost musí být vědomá, ale zároveň přesahovat možnosti vyjádření. Má jen lepší schopnost vnímat absolutní skutečnost, jež je jinak přítomná ve všech lidech. Je zakořeněn v pozemském životě, ale vykračuje k novým, hlubším dimenzím. Díky prožité zkušenosti, které se silně poddává, se jeho život a vědomí změní, aby mohl plnit určité závazky. Je mnoho způsobů, jak se lidé snaží dosáhnout údajného spojení s Bohem. Jenže mnozí chtějí jen znalosti, neobyčejné zkušenosti nebo styk s jinými bytostmi. Tyto cíle jsou nižší než Bůh sám, proto se nejedná o pravé mystiky.¹⁷

Zatímco mystik Boha poznává, musí také přijít na to, že jeho objekt lásky není pouze idea úplného dobra či pravdy, ale že stojí nad těmito kategoriemi. Abychom duchovní život člověka mohli považovat za mystický, podmínkou je setkání s božstvím v lásce a poznání absolutna jakoby prostřednictvím nového smyslu. Tento stav se neustále rozvíjí, ale mystik si je vždy naprosto jist Boží přítomností. Taková zkušenost jedince zcela odpojí od používání ostatních smyslů i komunikačních prostředků. V duchovních zážitcích všech náboženství je poznávaná skutečnost oddělená od zakoušejícího. Odehrává se mezi nimi oboustranný dialog. Nemůže jít o dojem, protože ten se odehrává jen v jednom subjektu. Zde vnější skutečnost oslovuje druhého, který na tuto výzvu reaguje. Mystická zkušenost je ve východních i západních náboženstvích

¹⁵ Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky a jiné eseje*. Praha: Dybbuk, 2008, s. 8. Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 101–102.

¹⁶ UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 103. Výraz absolutno zde chápeme jako dokonalou entitu, která existuje nezávisle na všem ostatním. V náboženském diskurzu je tento pojem zaměnitelný s bohem. Srov. Kolektiv autorů. *Filozofický slovník*. Praha: Svoboda, 1981, s. 8.

¹⁷ Srov. Kolektiv autorů. *Encyklopedie mystiky I*. Praha: Argo, 2000, s. 26. Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 103–104, 107. Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky a jiné eseje*. Praha: Dybbuk, 2008, s. 12.

pojímána jako dar. Snaha jedince má spíše sekundární povahu, zásadní a nezbytná je u něj však otevřenost.¹⁸

Pravá mystika je praktická, aktivizuje jedince, aby nastoupil na nelehkou cestu. Mystik toto podstupuje z lásky, ale zároveň se jedná o akt poznání a také poddání se. Cíl je duchovní, mystik nechce štěstí, nadpřirozené vědění či moc. Jediné, po čem touží, je absolutno. To do sebe pohlcuje jakékoliv další nižší touhy. Objekt absolutna je hlavně předmět lásky, ne zkoumání. Naopak tato láska vyžaduje odevzdání vůle. Jen láskou a nikoliv rozumem lze dospět k poznání Boha. Láska je také to, co nás k tomu pohání. K cíli se dospívá tzv. mystickou cestou, která vyžaduje změnu vědomí, myšlení a charakteru tak, aby byl člověk lépe přizpůsoben ke spojení s transcendentem. Tato transformace není náhlá, jde spíše o postupné namáhavé přibližování k úplnějšímu a stálému sjednocení s Jedním. Je tu tedy všeobecné vědomí, že existuje všeobjímající dokonalé božství a že člověk může za určitých podmínek být s touto entitou sjednocen. Toto v sobě zahrnuje mnoho představ, jak přesně je univerzum uspořádáno.¹⁹

Aby ostatní smrtelníci pochopili, co mystik zažil, musí ve své výpovědi strhnout jejich pozornost do stavu, který je podobný jeho vlastnímu rozpoložení. Proto používá různých symbolických obrazů a obrátů, aby ostatním přiblížil zkušenost. Někdy popisuje vjemy jako hlasy nebo vize, ale to zůstává součástí popisu. Nelze mystiku stavět za rovnítko s takovými abnormálními jevy. Symbol označuje něco, co je za prvotním významem, proto je vhodný k nastartování čtenářovy intuice, jeho nitra. Kritériem, abychom poznali, zda jsou extatické vjemy původu patologického, nebo mystického, je reálná proměna člověka, kterou manifestuje Boží pravdu v pozemském světě. Opravdový mystik zpravidla uplatňuje pravdu, s níž se setkal, v činech, kterých by jinak nebyl schopen. Stát se Božím služebníkem je poslední cíl života člověka a tato povinnost i výsada náleží k podstatě mystiky. Mystika poznáme i tak, že se na jeho tváři časem objeví Boží otisk,²⁰ ale především „*Opravdový mystik miluje láskou Boží, jeho láska je všeobjímající.*“²¹ A je těžké po lásce toužit, druhého milovat a přesto od něj

¹⁸ Srov. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 551, 1226–1227, 1253–4. Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. Místo mystiky v celku spirituální teologie. In: *Academia.edu* [online]. 2014 [cit. 2014-09-10]. Dostupné z: http://www.academia.edu/3707635/Misto_mystiky_v_celku_spiritualni_teologie.

¹⁹ Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 113–117. Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky a jiné eseje*. Praha: Dybbuk, 2008, s. 10–11.

²⁰ Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 107, 110–111. Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky a jiné eseje*. Praha: Dybbuk, 2008, s. 30–31. Srov. Kolektiv autorů. *Encyklopedie mystiky I*. Praha: Argo, 2000, s. 19.

²¹ Kolektiv autorů. *Encyklopedie mystiky I*. Praha: Argo, 2000, s. 24.

neočekávat svou výlučnost, jenže mystik právě takto miluje. Sám se stává láskou a je zcela svobodný.²²

Vzhledem k tomu, že se v naší práci věnujeme evropskému kulturnímu prostředí, musíme se nutně zabývat definičním vymezením křesťanské mystiky. V ní jde o sdílení, při němž se neztrácí svébytnost a svoboda druhého subjektu. Proto na rozdíl od jiných „nižších“ vztahů není na místě strach, že jsme druhým zneužíváni. Ani křesťanský Bůh se nedá zpředmětnit, uchopit byť rozumem. Veškerá mystická zkušenost je pasivní bezobrazné přijetí lásky v utišení sebe sama.²³ V křesťanské zkušenosti jde o „*poznání přítomnosti a působení Ducha svatého*.“²⁴ Skrze něj se totiž Bůh dostává do našich životů. Bůh není totéž jako stvořený svět, nýbrž je s ním ve vztahu. Přesto stojí nad ním. Křesťanský mystik si je vědom, že jeho zážitky jsou Boží milostí. Také prožívá svou hříšnost, za niž potřebuje odpuštění. Ví, že mystická zkušenost jako taková není největší křesťanský cíl, tím je láska. S láskou úzce souvisí koncept sebeobětování za ostatní a poslušnost Bohu. Tudíž i mystik musí být podřízen mravním příkazům svého náboženství. Křesťanský mystik je především křesťan, takže je veden historickým dějem života a smrti Krista. V osobě zakoušejícího se zvnitřní událost, sjednocení s absolutnem je tedy zakořeněné v objektivní skutečnosti z minulosti, která je zprostředkovatelem zkušenosti. Proto mystik používá křesťanské metody i pojmy či obrazy, kterými zážitek vysvětluje a odůvodňuje.²⁵

Dosud jsme měli na zřeteli mystiku monoteistickou, zvláště západní a křesťanskou. Nyní chceme poznamenat, že v souvislosti s definicí mystiky se buddhismus jeví být problematickým. Mnozí odborníci tvrdí, že buddhismus ani není náboženství, nýbrž třeba filozofický systém. Jak bychom potom mohli hovořit o buddhistické mystice? Buddhismus se nevztahuje k žádnému božstvu, je to pro něj nepodstatné.²⁶ Buddha se tudíž nemůže o něco snažit kvůli lásce k Bohu nebo kvůli Božímu volání člověka, proto spíše neodpovídá našim kritériím pro mystiku. Určité

²² Srov. Kolektiv autorů. *Encyklopedie mystiky I*. Praha: Argo, 2000, s. 23.

²³ Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. Místo mystiky v celku spirituální teologie. In: *Academia.edu* [online]. 2014 [cit. 2014-09-10]. Dostupné z: http://www.academia.edu/3707635/Misto_mystiky_v_celku_spiritualni_teologie.

²⁴ DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 1225. 1253–4.

²⁵ Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. Místo mystiky v celku spirituální teologie. In: *Academia.edu* [online]. 2014 [cit. 2014-09-10]. Dostupné z: http://www.academia.edu/3707635/Misto_mystiky_v_celku_spiritualni_teologie.

Srov. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 544–545.

²⁶ Srov. MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 142, 206.

znaky však můžeme shledat jako příbuzné - podobné metody, dílčí cíle (např. vyprázdnění mysli) i některé hodnoty (láska k veškerenstvu). Podobně složité je posoudit z této perspektivy hinduismus. V těchto náboženských systémech, jež souhrnně nazýváme hinduismus, lze nalézt mnoho předmětů uctívání, rituálů a pravidel. Některé směry jsou polyteistické, jindy je hinduistická víra monoteistická. Z toho důvodu rovněž nelze jednoduše určit, jak je to s hinduismem ve vztahu k mystice. Přesto již v jeho základních posvátných textech, jako jsou upanišady či Bhagavadgíta, jakož i v dalších známých legendách a filozofiích můžeme nalézt rozmanitá mystická učení.²⁷ Záleží tedy, k čemu konkrétně se praktikující věřící vztahuje. Ideová východiska buddhismu a hinduismu pro nás zde nejsou tolik důležitá. Zmiňujeme se o nich však z toho důvodu, že do Evropy proudí jejich metody a přístupy, jimiž se mnohdy inspiroují západní mystici i nevěřící lidé, což se dál projevuje v celé kultuře.

1.2 Souvislosti náboženství a mystiky s konstruováním sociální reality

Náboženství představuje oblast, která stojí nad běžným uvažováním každodenního života. Obvykle jedinec nepřemýšlí, jak je to s realitou toho, co za realitu považuje. Náboženské úvahy jsou však právě jednou z problematických oblastí, jež tuto samozřejmou danost tzv. „reality“ zpochybňuje. Silným odpoutáním od každodenní reality k jiné pak představují náboženské či mystické zážitky. Každodenní realita je však stále dominující, protože když mystik popisuje to, co zažil, musí použít běžný jazyk (buť plný symbolických vyjádření), což neobvyklou situaci zkresluje. Navíc stále musí řešit každodenní problémy a povinnosti, případně se je snaží řešit se svěřenými lidmi.²⁸

Náboženství patří mezi **symbolické světy**, které vysvětlují a ospravedlňují řád v celistvosti. Takto dává jednotlivci smysl vše, co se v jeho životě děje, ať je to mezní situace, či každodenní činnost. Symbolický svět integruje povinnosti, role, hodnoty, mravní zásady atp. Pro udržení symbolického světa si společnost vytváří **pojmové aparáty**, které argumentují pro správnost dané teorie, zatímco jiný aparát je potlačován. Typickým pojmovým důvěryhodným aparátem jsou mytologie, teologie či věda, které chrání svůj výklad světa tak, že legitimizují potlačení těch „nesprávných“ výkladů. Jiný

²⁷ Srov. FERGUSON, John. *An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religions*. London: Thames and Hudson, 1976, s. 78.

²⁸ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 29–32.

výklad reality je považován za „deviantní“. Prostřednictvím pocitu viny či rozpoutání konfliktu se dominantní pojmový aparát snaží „devianta“ navrátit na správnou cestu.²⁹

Svět teologie, na rozdíl od mytologie, představuje složitější symbolický svět, protože každodennost zde není tak silně provázána s působením božstva. Teologie funguje jako nástroj reflexe mezi lidmi a nadpřirozenem. Teologické vědění je však složitější, protože není tolik propojeno se společenskou zásobou vědění. Tím pádem je i hůře osvojitelné a nezáměrně „exkluzivní“ pro běžný lid. Čím více je teologie komplikovaná, tím menší bude mít vliv na životy lidí a jejich předávané vědění. Mytologie více než teologie zasahuje obecné laické prostředí. Vysoká teologie sice souvisí se vzděláním, prvky z ní odvozené se však dostávají do běžného života všech lidí, přestože mají jednotlivci k „elitě“ či „odborníkům“ různě daleko. Takto se teologie podílí na udržení symbolického světa společnosti a naopak každodenní zkušenosti mohou nějakým způsobem pronikat do světa teologie či mytologie. Ohledně vstupu mystických zážitků do obecné zásoby vědění je důležité uvést, že se objektivují i zkušenosti, které nemusí většina lidí zažít. Přesto pro ně mohou být rovněž důležité. Stávají se součástí celkové zásoby vědění a tradice například prostřednictvím náboženských obrazů či morálních ponaučení předává určité hodnoty dál.³⁰

V úvodu jsme již zmínili, že sekundární socializace obecně nevyžaduje tak silné emocionální ponoření jako ta primární. Přesto existují případy, kdy přijetím role člověk výrazně mění ráz svého života. Pak jsou součástí socializace určité emoce zasahující postupy a rituály, které přispívají k tomu, aby se jedinec zcela oddal realitě, internalizoval ji a snadněji se identifikoval s novou rolí. Takto je emocionální ztotožnění intenzivnější, jako by napodobovalo primární socializaci. Vstup do řeholního řádu je jeden z typických příkladů. Po dobu aklimatizace jsou novicovi nablízku tzv. **významní druzí**, kterými jsou v primární socializaci především vychovatelé, nyní spolubratři. V případě mystiků mimo řeholi takovou úlohu mohou plnit duchovní rádci. Tito lidé člověku vše postupně vysvětlují, aby se celým životem plně oddal víře a nové roli. V tomto případě je potřeba ztotožnění natolik silná, aby byl novic připraven obětovat sebe sama.³¹

Uvádění sociálního dění do řádu se uskutečňuje prostřednictvím sociálních aktérů v jakémsi vyjednávání o pravidlech hry, v institucionalizaci a v neposlední řadě

²⁹ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 96–100, 107–114.

³⁰ Srov. tamtéž, s. 74, 111–112.

³¹ Srov. tamtéž, s. 142–143.

v **narativizaci**, kterou lze vysvětlit jako vyobrazení dění skrze vyprávění. Neurčité dění se stává srozumitelným ve vyprávění, v němž se sled událostí seskupuje do celistvého příběhu. Řádem se v případě narativizace stává svět příběhů složený z dějů, kdy vždy existuje souvislost alespoň mezi dvěma událostmi či jevy. Pro pochopení příběhu je nutné, aby vypravěč i posluchač byli vybaveni předporozuměním světa v podobě znalosti pojmů a časové a prostorové orientace. Vyprávění dostává význam až po pochopení jeho obsahu a smyslu a tím představuje posluchači zkonstruovanou realitu.³²

Narativizace se skládá z bezprostředních prožitků sledu událostí, které se zpětně včleňují do popisu epizod dění. Ještě větší odpoutanost od situace tady a teď představují převypravované životní příběhy osob, což je završením narativizace. V prvotní narativizaci sociální aktér zažívá tok dění jako nesouvisející i související události, které soutěží o jeho pozornost a postupně se ve vědomí jedince uspořádávají do posloupnosti. Ve spojení s **biografií** člověka dostanou smysl, i když jde původně o překrývající se a často nedokončené dějové úseky. Poté s odstupem času následuje formování úseků života, které navazují na dosavadní biografii a vytvářejí prostor pro pokračování. Místo těchto životních historek je někde mezi fikcí a popisem reálné minulosti. Vyzývají k tomu, aby jim jak autor, tak posluchači dali význam. Vypravěč často naschvál i bezděky zmiňuje určité motivy a příběh upravuje, což souvisí i s prestiží a sebehodnocením. Předchozí stupně narativizace směřují k vytvoření biografie člověka či historie sociálního ústavu. Obojí má deklarovat totožnost a směřování subjektu.³³

Veškeré narativizace se podílejí na vytváření řádu a především ovlivňují sociální aktéry. Posluchač nebo čtenář obsah sdělení nějak interpretuje a je zatížen novými závazky vůči zainteresovaným v události. Biografie slouží i samotnému autorovi, aby rozpoznal své místo ve světě, svou identitu v sociálním dění. Skládá se z vybraných událostí tvořících smysluplný celek, dále ze správy biografie, tedy neustálého doplňování, upravování i měnění předpokladů do budoucnosti. Nakonec sem spadá ještě životopis jako transcendentní supertext, jímž je myšlen soubor všech příběhů z minulosti, přítomnosti i budoucnosti, jako by byly psané někým vševědoucím. Zahrnuje prožívání dotyčného, ostatní sociální aktéry a instituce mající význam pro jeho život a rovněž smysl jeho života.³⁴

³² Srov. KABELE, Jiří. *Přerody*. Praha: Karolinum, 1998, s. 16, 62, 131, 147–149.

³³ Srov. tamtéž, s. 160, 168–169, 171–172, 369, 372.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 171–172, 174, 183–184, 365.

Jak mystika vstupuje do kultury? Vliv na člověka má jistě bezprostřední mystická zkušenost, častěji však dochází k jejímu působení prostřednictvím narativů. Lidé se mohou setkat přímo s mystikou, nebo je takové setkání zprostředkováno jiným člověkem, textem knihy atp. Tento diskurs v kultuře žije svým životem, přičemž čím dále má jedinec k osobnímu kontaktu, tím větší je okruh, jichž se může zkušenost nějak dotknout. Když mystik popisuje své zážitky, zkušenosti či životní příběh, posílá dál cenné poznatky jak lidem oddaným službě Bohu, tak laikům. Předává alespoň zčásti hotové vědění, což se v námi použité literatuře často objevuje ve formě návodů. Když se člověk s mystikem nebo jeho textem konfrontuje, zcela jistě na něj nějakým způsobem zareaguje. V něčem ho řečené utvrdí, překvapí, motivuje nebo odradí, vždy ho však nějak ovlivní. Je důležité poznamenat, že mystika není nějaký okrajový společenský jev. Pravých mystiků pravděpodobně není hodně, avšak význam jejich života a předávaných vědění je nedozírný. Ten, kdo se setká s mystickými narativy, je kromě nositele určité víry také především členem společnosti se svými rolemi a úlohami. Vychovává děti, tvoří, zasahuje do politického dění, pracuje, zachází s materiálem, uspokojuje své potřeby, plánuje, sní, vzdělává a rozvíjí se, pečuje o své zdraví, kultivuje vztahy s ostatními, pomáhá jim, inspiruje je a tvoří s nimi realitu. Nejen na toto všechno může mít setkání s mystikou nemalý vliv. V neposlední řadě se religiozita podílí na identitě jedince, jeho hodnotách, chování, závazcích, přáních, spokojenosti a vnímání světa. Člověk zpravidla není osamocený tvor. Z toho důvodu mají všechny vyjmenované oblasti dopad na podobu kultury a mystika tedy proniká do všech oblastí života, především do kulturních hodnot, institucí, postojů lidí i do hmotných produktů (např. architektura, umění).

2. Hodnotová hlediska mystiky

V této kapitole se zaměříme na hodnotovou oblast mystiky, která jako u každého jiného kulturního fenoménu leží spíše pod povrchem praktických činností či etických pouček. Podoba kulturní praxe má vést právě k naplnění hodnot, které ji podmiňují. A byť je praxe více viditelná, v kultuře je předávání hodnot to podstatné. Zřejmě každý smrtelník se někdy ptá, kým vlastně je, co je smyslem jeho existence, jaká je povaha a vznik světa atd. Vědění, které mu bylo předáno, podrobuje kritické reflexi. Považuje ho

za platné, dokud se neobjeví problém, který s dosavadními informacemi nevyřeší.³⁵ Pokud člověk vyrůstal v ateistické rodině, může později zjistit, že je mnoho otázek, na které mu předložené vědění nedokáže odpovědět nebo je odpověď neuspokojivá. Sociální skupiny, v nichž se člověk pohybuje, má připravená interpretační schémata, která mají jedince přesvědčit, aby o představené objektivní realitě nepochyboval. Přesto se však v něm mohou vzápětí vynořit otázky po transcendentních skutečnostech a osobách. Tady začíná náboženské obrácení. Někdo při této reflexi i dospěje k uvědomění, že ve světě tápe, v mnohosti chce nalézt jednotu, ve strachu a destruktivnosti útěchu. Zakouší svou nedostatečnost a všechny své stíny v celé své tragičnosti, což jím od základu otrásá. Když se pak objeví klid, ví, že zde není sám, intenzivně cítí přítomnost někoho vyššího. Ve svém nejhlubším nitru pocítí nádheru toho, že jeho střed je s tímto absolutnem spojen. Zároveň ví, že toto Jedno nepochází z něj, proto se k němu stává vnímavějším. Tato zkušenost vyžaduje nějakou reakci, změnu smýšlení, víry, pohledu na svět i na sebe sama. Když se sociální aktér osobně setká s nějakou takovouto problematickou oblastí, dosavadní přijaté soubory vědění nemusí člověku situaci uspokojivě objasnit. Potom dostávají prostor jiné, adekvátnější soubory vědění pro saturaci touhy po významu, jako je právě náboženství.³⁶

Člověk si je vždy velmi jistý svou vlastní existencí, je si jí vědom. Smysly k nám přichází dojmy o tom, jakou povahu má okolní svět. Běžně lidé potlačují pochybnosti o pravdivosti toho, co nám je předkládáno jako realita. Náboženské a např. i teoretické úvahy vyžadují významné oproštění od tohoto potlačení.³⁷ Jenže nemůžeme automaticky přijmout, že svět je právě a pouze takový, jak nám jej zprostředkovávají smysly. O tom jsou přesvědčeni alespoň ti, kteří se snaží hledat „Pravdu“ o sobě, to, co je za smyslovým světem zdání, jenž je pouze obrazem skutečnosti. Míra toho, nakolik jsme schopni svět poznat, je dána našimi možnostmi. To, jak vidíme okolní svět, více vypovídá o naší mysli, než o světě samotném. Pro běžného člověka není možné poznat úplnou Pravdu. Vnímá sice okolí smysly, ale uniká mu jednota v mnohosti. Ve všech společnostech existují tací, kteří chtějí proniknout za tento svět zdání, protože ani mnohdy velmi sofistikované sociální vědění doplňující jejich smyslové vjemy nedokáže ukojit jejich nesmírnou touhu po Pravdě, kterou chtějí zažít nezprostředkovaně. Pro ně

³⁵ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 48.

³⁶ Srov. Kolektiv autorů. *Encyklopedie mystiky I*. Praha: Argo, 2000, s. 12.

³⁷ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 29.

se tato „cesta ven“ či „zpět“ stává smyslem jejich života. Ať už se tyto jedinci objevují v jakékoli době a na jakémkoli místě, podstata jejich hledání je totožná.³⁸

Existují lidské zkušenosti, ke kterým věda nedokáže podat žádné vysvětlení. Nedějí se z naší vůle, ale jsou velmi intenzivní. Patří do problematických oblastí světa, jež se snaží každodenní život zařadit do své reality. Některé z nich však odkazují ke zcela jiné realitě. To je právě případ mystických zážitků. Náboženské „povznesení“ představuje vstup do vyhraněné reality, což odpoutává pozornost od každodenního života. Po něm však následuje návrat do každodennosti. Řeholní či mystický život je na tyto přechody mezi realitami bohatý.³⁹ Kromě náboženství se tyto výjimečné zážitky týkají např. i estetična a utrpení. Podle mystiků představují tyto oblasti jedny z cest, jak se božské může představit podmíněnému světu, když ho nelze zachytit smysly.⁴⁰

2.1 Utrpení jako hodnota

Utrpení je univerzální, všudypřítomná a velmi intenzivní lidská zkušenost. Když trpíme, obvykle se zoufale ptáme, proč jsou věci, které nás zraňují. Avšak Evelyn Underhill míní, že bychom se měli spíše tázat, proč nám tyto okolnosti způsobují bolest. Ti, kteří jsou přesvědčeni, že existuje i nadmyslový svět, zpravidla věří, že utrpení není bezúčelné, ale že je naopak naším školitelem na cestě za vyšší skutečností.⁴¹ Utrpení je pro kulturu velmi zásadní. Přesvědčení o jeho smysluplnosti je jedním z kulturních narativů. To jsou vyprávěné vyobrazené děje nesoucí význam, které v kultuře žijí svým vlastním životem. Narativ vzniká již při zkušenosti sociálního aktéra, v tomto případě během prožívání něčeho bolestivého, jenž dění i svým reakcím dává určitý význam. Toto dění účastník rekonstruuje při kontaktu s jinými lidmi, jimž svou zkušenost včetně její byť implicitní interpretace předá.⁴² Když se tyto výpovědi dostanou k někomu jinému, ten může náhle vidět paralelu se svou zkušeností nebo na své příkoří může nahlížet v novém nadějném světle, vzít ho jako výzvu a snadněji se s ním vypořádat.

Někteří smrtelníci se po utrpení zhroutí a jejich srdce se zatvrdí. Pro jiné jsou zážitky natolik intenzivní, že je přimějí přehodnotit svá přesvědčení, protože jejich dosavadní zásoba vědění jim nemůže být nápomocná. Pak se mohou postupně či náhle obrátit na víru, neboť ta jediná se nyní zdá dávat uspokojivou odpověď na otázku po

³⁸ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 10. Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 33, 35–38, 54.

³⁹ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 30–31.

⁴⁰ Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 48, 52.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 50.

⁴² Srov. KABELE, Jiří. *Přerody*. Praha: Karolinum, 1998, s. 170–171.

smyslu života a utrpení.⁴³ Proto benediktinský mnich Anselm Grün říká, že v nouzi a opuštěnosti, pokud z ní neutíkáme, nám dojde, že nás může vysvobodit jen Bůh.⁴⁴ Františkán Richard Rohr poznamenává, že utrpení, ale také láska, nás mohou vést k vnitřní proměně. Oboje totiž umenšuje ego a napomáhá otevření se Boží lásce. Pokud se nám dostane té milosti, v opravdové nouzi se nakonec vzdáváme, protože zkrátka nemůžeme jinak. I kdybychom pak měli v této chvíli být krátký zážitek splynutí, bude silnější než strach a oddělenost. V opačném případě se však srdce člověka ještě více zatvrdí.⁴⁵ I strach hraje ve věcech víry člověka důležitou roli. Strach ze samoty může vést (kromě odevzdání) ke zkušenosti jedince, že je nějakým způsobem spojen s veškerenstvem. Obavy ze smrti nás přivádí na otázky po smyslu života a ty zase na otázky po Bohu.⁴⁶ Potom záleží na výmluvnosti narativů, které se k nám dostanou a na které musíme nějak reagovat. Nicméně není náhoda, že jedinci popisující svou cestu k Bohu velmi často zmiňují bolest jako stěžejní element.

Jak jsme se nyní snažili ukázat, utrpení je fenomén, jenž vyžaduje kulturní reakci. Internalizované vědění se následně v člověku buď upevní, nebo je přehodnoceno. Utrpení může být z hlediska každodenního života běžného člověka krizovou situací vyžadující mechanismy k udržení jeho internalizované reality. Ani tato opatření však nemusí být dostatečná a může dojít ke zmíněné náboženské konverzi. V terminologii naší kulturní teorie se jedná o tzv. *alternaci*, což je případ, kdy je přijatá subjektivní realita velmi významně transformována socializací. Aby bylo obrácení úspěšné, a především trvalé, musí se dít v náboženském společenství. Je nutné, aby resocializace byla velmi podobná té primární a byla tedy spíše resocializací. Musí se cílit na citovou identifikaci jedince, přičemž se dosavadní struktury reality musí rozložit a nahradit jinými. Společenství musí vytvořit nové věrohodné struktury, k čemuž používá dočasnou segregaci dotyčného od předchozího světa, ať fyzickou, nebo jen psychickou. V průběhu transformace musí být nablízku „významní druzí“, kteří jedince zasvěcují neustálou konverzací. Aby nebyl stržen do starých kolejí, předkládá se mu nový výklad minulých událostí či osob z pohledu nové reality, přičemž se do minulosti záměrně promítají souvislosti s nynější konverzí.⁴⁷ O této proměně subjektivní reality při konverzi mluví Tomáš Halík, podle něhož pozvání Boha do našeho života lze

⁴³ Srov. UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 50.

⁴⁴ Srov. GRÜN, Anselm. *Spiritualita zdola*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 17.

⁴⁵ Srov. ROHR, Richard. *Nahá přítomnost*. Brno: Cesta - Iva Pospíšilová, 2013, s. 107, 108–109.

⁴⁶ Srov. GRÜN, Anselm. *Spiritualita zdola*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 41–42.

⁴⁷ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 154–158.

připodobnit k východu slunce. Boha nepovažujeme za jednu z dalších věcí, ale vše vidíme v jiném světle a ve světě se najednou orientujeme jinak.⁴⁸ Život před proměnou je často vysvětlen jako negativním, zatímco změna jako „probuzení“. K dispozici je také žádoucí soubor vědění, ospravedlnění a postupů pro popírání ostatních realit.⁴⁹ Někdy se však předchozí život chápe jako cesta zrání vedoucí k proměně, tudíž není vnímán negativně, nýbrž jako pozitivní kontinuita spějící k předělu.⁵⁰

Náboženství často nabízí vysvětlení příčin zla a utrpení. Ještě důležitější však je, že nám nabízí způsob, jak utrpení dát význam, jak ho přijmout a proměnit v něco cenného. Pravoslavná církev například zlo a utrpení vysvětluje pádem člověka, jeho odtržením od zdroje a odmítnutím Boží lásky. Netvrdí však, že člověk je beznadějně zkažený, ale že i tak má možnost vstoupit do vztahu s Bohem a že si to Bůh navzdory naší hříšnosti přeje, neboť je sám láska – a ta se musí sdílet.⁵¹ Dle mnohých může být příčinou utrpení i sám Bůh, přivádí nás do zoufalství záměrně a odepře nám své útěchy, abychom prožili svou nemohoucnost a byli pokorní a vnímaví k jeho lásce. Tedy ani zde se nejedná o bezúčelné trýznění, ale akt Boží lásky.⁵² Na příčiny utrpení nebo zla apod. se náboženství snaží dát odpověď také proto, že nadměrné řešení takovýchto mezních situací není žádoucí pro plnění každodenních povinností, které jsou stěžejní pro udržení objektivní reality.⁵³

Pokud v sobě náboženství obsahuje koncept Boží vůle, už jen tím přináší od lidské bolesti nesmírnou úlevu. Jak uvádí Tomáš Halík, pokud si člověk prochází krizí, necht' se nebojí, protože jednou pochopí smysl toho všeho. Stačí nebýt nedočkavý a jít s důvěrou tam, kam nás vede Bůh.⁵⁴ Když Thomas Merton líčí svou cestu k Bohu, zmiňuje velmi těžké životní období, kdy zakusil něco podobného nervovému zhroucení. Tehdy se domníval, že má žaludeční vřed, proto ze strachu držel diety a myslel jen na sebe. Jindy si zase užíval úspěchů a rozkoší, ale později shledal své tehdejší rozpoležení jako plné strachu a zklamání. Tyto zkušenosti však vnímal s odstupem času jako milost, protože v dané době velmi potřeboval pokoru, aby se mohl obrátit.⁵⁵ V podobném

⁴⁸ Srov. JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, s. 35.

⁴⁹ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 154–158.

⁵⁰ Srov. JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, s. 286–287. Srov. MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2002, s. 133.

⁵¹ Srov. WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít', 1996, s. 63–67.

⁵² Srov. MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*. Praha: Zvon, 1993, s. 38–39.

⁵³ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 101–102.

⁵⁴ Srov. JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, s. 275.

⁵⁵ Srov. MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2002, s. 133.

duchu smýšlí Tomáš Halík o nelehké životní etapě a o člověku, jenž mu velmi ubližoval. Dnes říká, že to byl vlastně jeho přítel, který sloužil Bohu. Zažil, jak některým, jež považoval za souvěrce, nezáleželo na pravdě. Tento šok v jeho životě znamenal posun ke kritickému uvažování i o jeho vlastní církvi, což dříve odmítal.⁵⁶ Na těchto výpovědích je z hlediska naší teorie zřetelný terapeutický postup přítomný při alternaci, při němž jsou události před transformací vysvětleny pomocí nově internalizovaného světa.⁵⁷

Obzvlášť důležitý význam utrpení dává křesťanská víra vzhledem k velikonočním událostem. Kristus zažíval, jak ho jeho lid, který od něj přijal tolik darů, týral a nespravedlivě odsoudil na smrt. Soužila ho obrovská žízeň, byly mu ukradeny šaty, na kříži visel na hřebech, musel snášet urážky. Také byl však opuštěn svými žáky, svým otcem, jemuž se odevzdal, aby svou bolestí vykoupil lidstvo od jejich hříchů. Přestože jeho podstata byla i božská, trpěl jako člověk.⁵⁸ Na kříži v modlitbě prosil o úlevu: *“Otče, odejmi tento kalich ode mne!”*⁵⁹ Zároveň však dodal, že si to přeje jen, pokud to chce i Bůh, jinak ať se stane jeho vůle. Ježíš také předtím připravoval učedníky na to, že odejde, a kladl jim na srdce, aby kvůli němu snášeli pomluvy a třeba i smrt.⁶⁰ Z této historické události mohou křesťané vyvodit přímé důsledky pro svůj život. Kdo chce Krista následovat, měl by být ochoten snášet příkoří s důvěrou a pokorou, po vzoru jeho samého. Proto také neznámý ruský poutník vypráví o svých bolestech, že je nevnímal. Místo toho děkoval Bohu, že mohl trpět pro něj. V jeho životě se ukázalo, že ve všech zkouškách, které Bůh dopustí, je člověk schopen obstát, neboť má na to prostředky.⁶¹

Pátera Pia čekala v budoucnu mnohem větší utrpení, ale již za studia měl problémy s přijímáním potravy, soužily ho neuvěřitelně vysoké horečky a bolesti hlavy. Již v prvním roce kněžství v sobě cítil touhu nabízet se Bohu jako oběť za hříšníky. Sám vyzval Boha, aby na něj seslal tresty určené hříšníkům, a věřil, že to chce i Kristus. Za pár let dostal neviditelná stigmata, bez zjevných ran, provázená však obrovskou bolestí. Později přišla stigmata viditelná. Ta jsou jakoby podpisem Krista na těle jedinců na znamení toho, že je miluje (i pro posílení víry ostatních). Pio se domníval, že aby Bůh mohl spasit svět, nestačí jen jeho vlastní prolitá krev, i my musíme pro odpuštění trpět.

⁵⁶ Srov. JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, s. 198, 202.

⁵⁷ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 156–158.

⁵⁸ PIETRELCINA, Pio di. *Ježíšova agónie v Getsemanské zahradě*. Praha: Řád, 1991, s. 12–16.

⁵⁹ Tamtéž, s. 20.

⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 8.

⁶¹ Srov. Autor neuveden. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Velehrad-Roma Refugium, 2001, s. 95–96.

Vždyť nás Kristus spasil prostřednictvím své bolesti, proto nás i naše utrpení vykupuje. Nebyla to však jen stigmata, která se zapsala do těla a duše Pia. Pius se kromě stigmat těšil skvělému zdraví, byl velmi výkonný a především šíření jeho duchovních plodů bylo pozoruhodné. Zpovědnice měl beznadějně plné a stovky lidí denně vycházely do světa proměněny. Jak Kristus, tak Pius své utrpení zažívali dobrovolně, aby nám ukázali, že také musíme nést bolestivé břímě, pokud je to nutné. Smyslem jeho života, plného utrpení, modliteb, uzdravení a zázraků, byla láska k Bohu a k lidem. Byl to obyčejný smrtelník, ale miloval více než ostatní a měl je inspirovat v nesmírné lásce k Bohu. Piova stigmata byla ke konci jeho života zpochybňována. Papež zakázal Piovi křtít, oddávat atd. Pius toto ponížení nesl s pokorou až do smrti.⁶² Až po ní se mu dostalo spravedlivého uznání⁶³, že byl Pius dalším z těch, jejichž biografie nám ukázala, že se máme nechat vést Bohem, ať už je cesta jakákoliv, a že naše bolest není bezvýznamná.⁶⁴ Naopak se dá velmi žádoucím způsobem usměrnit. Vede nás k pokoře, prohloubení zbožnosti a k duchovnímu posílení, což má význam jak pro jednotlivce, tak pro další lidi, kteří se mohou od něho inspirovat. I takzvaně nenáboženský člověk se může setkat s narativem, že utrpení může být prostřednictvím překonávání překážek a smíření příležitost k seberealizaci. Vliv tohoto narativu se v kultuře projevuje v různě derivovaných podobách, např. úslovími typu: „Všechno zlé je pro něco dobré.“, „Co tě nezabije, to tě posílí.“, „Koho Pán Bůh miluje, toho křížkem navštívuje.“, nebo můžeme slyšet podobné myšlenky v útěchách našich blízkých. Nakonec tyto narativy působí na institucionální a legitimizační složku kultury.

2.2 Povolání jako smysl života⁶⁵

Pojetí smyslu života s vírou člověka úzce souvisí. Pokud jsme nakloněni nějakému náboženství, snažíme se s různým úspěchem přirozeně žít a uplatňovat

⁶² Srov. Otec Bohuslav SDB. *Páter Pius, muž bolesti a lásky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992, s. 7, 10–12, 15, 23–26, 36, 48.

⁶³ Páter Pio byl 2. května 1999 blahorečen a 16. června 2002 svatořečen v Římě Janem Pavlem II. Srov. Canonization of St. Pio of Pietrelcina - Homily. *The Holy See* [online]. 2002 [cit. 2014-11-14]. Dostupné z: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020616_padre-pio_en.html. Srov. Beatification of Padre Pio de Pietralcina. *The Holy See* [online]. 1999 [cit. 2014-11-14]. Dostupné z: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_02051999_padre-pio_en.html.

⁶⁴ Srov. Otec Bohuslav SDB. *Páter Pius, muž bolesti a lásky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992, s. 46, 62.

⁶⁵ Povoláním se v náboženském diskurzu míní přesvědčení jedince, že je Boží vůlí, aby naplnil určitý životní úkol, přičemž chce na tuto výzvu odpovědět kladně. V této práci povoláním rozumíme především Boží výzvu, aby se smrtelník stal jeho služebníkem prostřednictvím kněžství, řeholnictví, případně poutnictví atp. Srov. RAHNER, Karl, VORGRIMMER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996, s. 256–257.

hodnoty, které nám ono náboženství předkládá. Na nich je založeno nejen dogma, ale i étos, zvyky a rituály, jež náboženství po svých věřících vyžaduje. Z odpovědi na otázku smyslu života, kterou přijmeme za svou, vyvěrají naše rozhodnutí a jednání. Ta se odrážejí v kultuře a vlastně ji vytváří – hovoříme o tzv. externalizaci. Zacielením nám může být například žít dobrý křesťanský „světský“ život nebo se zasvětit Bohu pobytem v klášteře. V obou případech smrtelník vyjde z podobných hodnot, avšak v praxi budou uplatňovány velmi odlišným způsobem. Například podle Thomase Mertona můžeme konečný smysl nalézt jen v Bohu, neboť od něj všechny věci vzešly. Smysl života věřícího člověka je odpověď na Boží volání svobodně milovat.⁶⁶ Naším cílem by tedy mělo být milovat Boha a sloužit mu, abychom spočinuli v jednotě s ním. Křesťané, a zvláště pak ti tzv. povolání – kněží a řeholníci – mají tvořit pokoj ve světě.⁶⁷ Toho, kdo naslouchá, Bůh zve do vzájemného vztahu, ze kterého plynou na člověka určité nároky. Mezi nimi jsou tací, kteří mají zvláštní povolání se intenzivněji věnovat hledání pravdy. Také pomáhají druhým ke spáse duše, na úkor pozornosti ke světským a osobním záležitostem, a pěstují vztah s Bohem či zdrojem. Takové povolání se pak stává smyslem života člověka. Jak poznat povolání? Samozřejmě je nutné disponovat vhodnými vlastnostmi a nesmí jít jen o uspokojení. Zároveň si musí jedinec myslet, že je volán, a musí chtít na tuto výzvu odpovědět. V povoláním životě křesťana jde především o to, že chce člověk pochopit, co pro nás Bůh vykonal. Poznat ho a vzdávat mu díky můžeme až tehdy, když opustíme vše ostatní, čím jsme zatíženi.⁶⁸

Thomas Merton konstatuje, že všichni mají prostředky ke spáse, ale někteří dostali zvláštní milost ke zprostředkování spásy mnoha dalších duší.⁶⁹ Bůh nás vede životem tak, abychom své povolání v pravý čas pocítili. Merton vzpomíná, jak si uvědomil své povolání být řeholníkem. V těžkých časech války a celkového krizového období přemýšlel nad tím, že se i on na válce podílí a že by se měl stát knězem. Bohu poprvé řekl, že se jím chce stát, pokud to je jeho vůle. Půl roku v sobě měl pokoj, ale poté opět přišla krize, která mu nutila přesvědčení, že povolání nemá. Pak se ocitl na liturgii, která mu vnukla uvědomění, že ti, co zasvětili život Bohu, dělají i v době války pro lidi mnohem více, než politici nebo armáda. Získávají totiž ochranu u samého Boha.

⁶⁶ Srov. MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*. Praha: Zvon, 1993, s. 62, 66.

⁶⁷ Srov. MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*. Praha: Benediktinské arcidiecézní sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1999, s. 12, 62.

⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 21, 44, 62.

⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 12, 63.

Zpočátku vybíral, do jakého kláštera vstoupí, ale nakonec si řekl, že patří Bohu, proto pro něj není rozdíl mezi různými místy. Jediné, na čem záleží, je odevzdat svou vůli.⁷⁰

Tomáše Halíka na cestě k povolání rovněž popadla nejistota. Když měl být svěcen na kněze, při exerciciích se ho zmocnily pochybnosti. Najednou mu připadalo, že chce žít „normální“ život. Nakonec však zvolil s důvěrou cestu oběti a zároveň uskutečnění svobody. Bůh zná přeci člověka lépe, než se zná on sám, navíc je nekonečně moudrý. Proto se nakonec Halík rozhodl, že Bůh bude tím, kdo bude řídit jeho cestu.⁷¹ Na příkladech autobiografických knih Thomase Mertona i Tomáše Halíka lze ilustrovat biografickou rekonstrukci, která vypovídá především o pochopení úlohy jedince ve světě v minulosti i nadějně budoucnosti. Dále také zpodobuje svět jako běh dějů, přičemž jsou vybírány události a osoby podstatné k vyvrcholení životního příběhu a ke zpodobení celistvého řádu. Těmito rekonstrukcemi se legitimuje proklamovaný řád a určité zásadní mechanismy, v tomto případě například Boží vůle, za pomoci nichž uvedení autoři určují i svou úlohu v univerzu.⁷²

Všichni křesťané by měli podle svých možností směřovat ke spojení s Bohem. Podle Mertona existuje v posledku jen jedno povolání. Ať je křesťan řeholník, nebo má rodinu, má rozvíjet vnitřní život a modlitbu, jejichž plody má slovem a příkladem předávat dál. Konkrétní podoba těchto cílů se má podříditi našemu povolání, které v církvi máme. Nicméně o různé funkce bychom neměli usilovat, ale spíše se jich obávat a pak je případně snášet. Povolání mnicha je specifické tím, že jsou na něj kladeny nároky, například pozornost pokání, které mají jen napomoci vyčistit prostor pro univerzální křesťanské povolání modlitby, která má být u řeholníků velmi intenzivní. Pohnutkou k nástupu do kláštera však nesmí být sebeuspokojení. Je důležité říci, že mnich neuniká ze světa ani se nezabývá jen sebou samým. Naopak se s lidstvem setkává v jeho syrovém jádru a nalezenou zoufalost se snaží proměnit v naději a prosbu v modlitbě. Merton se domnívá, že by dnes měl institucionální rozměr mnišského povolání ustupovat. Za stěžejní považuje poslušnost Bohu, jeho slovu, pokoře a lásce. Zároveň však uznává, že společenství může život modlitby vhodně stimulovat.⁷³

Smysl řeholního života obecně je založen na propojení každodenní práce s hledáním Boha a službou jemu. V jednotlivých kongregacích však existují rozdílná

⁷⁰ Srov. MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2002, s. 202–204, 234, 259, 294.

⁷¹ Srov. JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, s. 97–98.

⁷² Srov. KABELE, Jiří. *Přerody*. Praha: Karolinum, 1998, s. 365, 368, 372.

⁷³ Srov. MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2002, s. 330. Srov. MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*. Praha: Benediktinské arcidiecézní sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1999, s. 12, 64. Srov. MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*. Praha: Zvon, 1993, s. 13, 16, 20–21, 48.

pravidla naplnění povolání v praxi, různé důrazy na kontemplativní, nebo činnou složku.⁷⁴ Na příklad cisterciáci si vše opatřují svýma rukama, žijí v prostotě, protože se chtějí přiblížit Kristu v jeho chudobě a zavržení od lidí. Boha oslavují prostotou a Bůh jejich jednání proměňuje ve skutek lásky. Kartuziáni jsou nejvíce oddělení od světa. Pracují, jedí a spí sami. Kromě společné modlitby jsou jen s Bohem. Jejich heslo by mohlo znít: Skvělost je úměrná ke skrytosti. Ten nejlepší je nejméně vidět, přesto je rozpoznatelný. Tento přístup je do velké míry opačný ke světu většinové společnosti. Františkánský život je oproti tomu více činný a otevřený okolí.⁷⁵

Kromě mnišského života existují ještě další způsoby duchovních povolání. V ortodoxním křesťanství je celkem rozšířený fenomén poutnictví. Poutník, tedy ten, kdo se vydává na duchovní cestu, by měl patřit do církve – rodiny, která má stejný cíl. Dále by se měl účastnit svátostí, počínaje křtem, jenž se prohlubuje askezí a eucharistií. Konečně je důležité učit se z evangelií, jež mají živit lásku ke Kristu.⁷⁶ V principu je tedy povolání poutníka velmi podobné řeholnictví, ale přestože se s lidmi setkává, putuje především sám a není vázán denním rozvrhem a dalšími pravidly danými řeholí. Neznámý Ruský poutník se sice zřekl všech lidí i věcí, nový život mu však přinesl i nová setkání, takže své zkušenosti sdílel s dalšími lidmi. Někdy se sdružují poustevničtí mniši i do tzv. skitů, kde je obvykle i společný chrám. Příliš se světu nestraní, jen se jím neznepokojují, protože mají vidět Boha ve všem.⁷⁷

Takzvaní pravoslavní starci jsou k dispozici především bližním. Mají dar rozlišování vyznat se v nich a duchovně je uzdravovat, protože v nich působí Duch svatý. Takový člověk nemá tuto úlohu stanovenou nějakou oficiální autoritou, může to být kněz i laik. Jeho cílem je modlitba za ostatní a pomoc lidem s různými problémy, kteří za ním přijdou, aby prostřednictvím jeho slov zjistili Boží vůli. Promlouvá z něho Duch, neboť díky askezi a milosti dosáhl vědomí Boží přítomnosti. Při takovémto řešení problémů se uplatňuje individuální přístup a otcovství, což nemůže člověku žádná kniha nahradit. Můžeme tedy říci, že tato role je obdobou kněze – zpovědníka na Západě, jen jeho úloha není posvěcena oficiálními strukturami církve. Další neoficiální duchovně významnou skupinou jsou jurodiví, „blázni v Kristu“, lidé dobrovolně chudí, bez domova, kteří se ztotožňují ve svém ponížení s Kristem. Jsou společností přínosní,

⁷⁴ Srov. MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*. Praha: Benediktinské arciepiškopství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1999, s. 65.

⁷⁵ Srov. MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2002, s. 251–252, 261–264.

⁷⁶ Srov. WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít', 1996, s. 122–125.

⁷⁷ Srov. Autor neuveden. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Velehrad-Roma Refugium, 2001, s. 31, 174.

protože ostatním nastavují zrcadlo a mnohdy je i provokativním způsobem probouzí ze sebeuspokojování.⁷⁸ Vytrhují je ze samozřejmého každodenního života, aby se více zaměřili na upozadované vyšší hodnoty.

Dalším Bohem povolaným na Východě je pustiník, jenž není přímo veden oficiálními strukturami, i když musí mít povolení od svého duchovního vůdce. Pustina je „poušť“ v nás, abychom našli odpovědi na to, co nás tíží. Je to cesta k nalezení Boha, prostoty, samoty a mlčení. Život pustiníka má být zasvěcen naslouchání Bohu, jeho vůli. Pobývá o samotě a je soběstačný. Nežije však v úplné izolaci. Milosti, kterými ho Bůh obdařil, má – stejně jako starci a často i řeholníci – za úkol předávat dále. Navštěvují ho lidé, aby jim přinášel uzdravující soucit, porozumění a lásku. Ve východní spiritualitě však existuje přesvědčení, že Bůh může povolat pustiníka ven ze samoty, když už si povolaný ani neuvědomuje, že se modlí, protože žije v takřka neustálé modlitbě. Pak by měl vyjít ven, putovat a předávat světu, co mu předal Bůh. Ruská pustina byla vzorem terciářce baronce Catherine de Hueck Doherty, která založila uprostřed velkoměsta v chudinském ghettu Harlemu apoštolát. Nemá žádná speciální pravidla. Hlavním posláním členů je být chudý a žít křesťanským životem, aby milovali ostatní a šířili evangelium tím, že budou spojení s Kristem. To je vlastně františkánský ideál. Apoštolát není místem k relaxaci, ale k modlitbě, aby návštěvníci poté snadněji vnášeli Krista do ulic komerce. Jedná se o pustinu – místo setkávání s Bohem i apoštolát – následnou práci a kontakt s lidmi ke zprostředkování Boží přítomnosti. Toto místo je otevřeno pro laiky i řeholníky.⁷⁹ V případě Harlemu se na rozdíl od klášterů jedná především o dočasné ústraní, kde má návštěvník lepší podmínky pro uklidnění mysli od rušného života a modlitbu.

Bůh může člověka povolat do apoštolské činnosti. Apoštol vidí v největších ubožácích pohrdaného Boha a rozdává milost charitní činností, což je jeho hlavním úkolem. Musí být pokorný, aby v něm působil Kristus a aby byl duším příkladem i povzbuzením. Podle příkazů církve musí vzdávat Bohu chválu, starat se o ctnosti. Cíl i prostředky apoštolátu totiž musí vycházet z vnitřního života. Nejdůležitější je modlitba a dále slova a příklad. Apoštolská činnost je vlastně láska projevená skutkem.⁸⁰

⁷⁸ Srov. WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít, 1996, s. 108–113.

⁷⁹ Srov. MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2002, s. 273. Srov. HUECK DOHERTY, Catherine de. *Pustina*. Brno: Cesta, 1997, s. 20, 29, 51–54, 64, 68–69, 88, 91.

⁸⁰ Srov. CHAUTARD, Jean-Baptiste. *Duše veškerého apoštolátu*. Brno: Bonus A, 1997, s. 62, 77, 78, 108, 121, 148, 187.

V tomto výčtu různých křesťanských povolání jsme mohli vidět, že podstatou je ve všech případech vztah s Bohem. To, co se liší, je způsob, jak plody tohoto vztahu a hodnot přenáší jednotlivci do světa. Ti nejvíce izolovaní na něj působí prostřednictvím proseb u Boha a šířením slova především psanými texty. Další povolání a světu otevřenější se více setkávají přímo s lidmi, kterým napomáhají v jejich duchovní cestě díky rozhovorům. Důležitý je však i příklad, který dávají svou prací, především péčí o bližní, a jak slovy, tak činy snadněji šíří žádoucí vědění. Konkrétní činnosti musí vycházet z lásky mezi Bohem a člověkem, proto je ve všech povoláních podstatné ztišení a samota, protože jedině tam lze nalézt Boha. Přijetí a internalizace role Bohem povolaného má dalekosáhlé důsledky. Jak uvádí Berger s Luckmannem, daný objektivní svět, v němž se role uplatní, se takto stane pro nositele subjektivně reálným. Člověk je po jejím nabytí zasvěcován do určitých oblastí sociální zásoby vědění – do norem, hodnot a institucionalizovaného očekávaného chování, jímž je nucen se řídit. Dále je důležité zmínit, že role především reprezentují institucionální řád, jsou zprostředkovateli objektivovaných souborů vědění. Některé soubory vědění jsou relevantní jen pro určité specializované role, přičemž ostatní je nemusí znát. Nicméně je důležité, aby kdokoliv jiný alespoň tušil, na koho se obrátit v případě potřeby odbornější pomoci. Pokud chce věřící člověk například prohloubit svou modlitbu, ví, že má hledat radu u řeholníků, kněží apod. Ti si relevantní zásobu vědění nenechávají pro sebe, nýbrž argumentují ve prospěch objektivovaných přesvědčení a snaží se druhým předložit morální ideály, k nimž by měli směřovat, aby se vyvíjeli osobnostně i duchovně.⁸¹ Konstruované instituce konkrétních povolání jsou navíc provázeny postupně utvořenými vzorci chování, jež se dále napodobují a fungují jako sociální kontrola všech zúčastněných.⁸²

2.3 Kontemplace

Pojem kontemplace je velmi často skloňován ve spojitosti s mystikou, proto se jím nyní budeme zabývat. Evelyn Underhill a také někteří mystici⁸³ rozlišují podobným způsobem tři druhy kontemplace. První je kontemplace Božího stvoření, v němž bychom měli spatřovat Boha. Ve druhé jde o vědomé potlačování smyslových vjemů kvůli zaměření na rovinu existence, jež není zprostředkovávaná smysly. Ve třetí,

⁸¹ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 76, 78–80.

⁸² Srov. tamtéž, s. 58.

⁸³ Např. John Ruysbroeck, Jakob Boehme, Jacopone Da Todi. Srov. FERGUSON, John. *An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religions*. London: Thames and Hudson, 1976, s. 41.

nejvyšší formě, dochází k utišení osobní vůle. V této „noci duše“ přichází nesmírná láska.⁸⁴ První typ kontempace spadá do naší druhé kategorie. Druhý a třetí typ kontempace – „noci“ smyslů i duševních schopností – odpovídají naší třetí skupině tzv. vlité kontempace. Na prvním místě však chceme zmínit ještě kontemplaci jakožto spojení s Bohem. Mnohdy i jednotliví mystici používají tento výraz pro více skutečností. Proto zde nabízíme základní kategorie chápání kontempace.

Často mystici kontempace nazývají samotný cíl jejich snah, tedy čisté sjednocení s Bohem. Anselm Grün kontemplaci chápe jako prosté zření Boha, kde už nejsou žádné představy či myšlenky. Na Boží přítomnost mystik zpravidla reaguje „mlčením“ jak slov, tak myšlenek. Ten, kdo má tuto zkušenost, nechce ani poté o prožitém hovořit. Oproti tomu, když se oddáváme fantazijským obrazům, jsou pro nás tyto představy důležitější než Bůh a o této zkušenosti spíše mluvit chceme. Brání tomu, aby do nás Bůh vstoupil, proto se jich musíme zbavovat.⁸⁵ John Main se nechává inspirovat Východem a tvrdí, že „*být ve svém vlastním středu znamená být v Bohu.*“⁸⁶ To je zásadní učení východních náboženství, ale i Ježíš řekl, že zkušenost Božího království je v lidech. Proto kontemplaci nepovažuje za výrazně transcendentní zkušenost, naopak je to podle něj spočinutí ve svém středu, v srdci, kde sídlí i Bůh. John Main však nerozlišuje kontemplaci a meditaci. Domníváme se tedy, že u něj splývá kontempace jako cíl i prostředek.⁸⁷ Kartuzián Guigo nepopírá, že jsou prostředky – četba, rozjímání, modlitba, a cíl – nazírání úzce propojené. Přesto mezi nimi rozlišuje. Kontempace rozumí povznesení nad sebe sama k Bohu a následné zažívání blaženosti. S tím je spojeno i „zduchovnění“ celého člověka, protože tělesná hnutí jsou zážitkem pohlcena. Avšak i Guigo tvrdí, že je to pouze okušení úplného patření na Boha. Tím je podle Guiga věčný život. I pro dobro duše je tato milost zakrátko odňata, jinak by člověk snadno podlehl pýše a už by se tak nesnažil, aby dosáhl oné blaženosti po smrti.⁸⁸

Jiní mystici si pod kontempace představují prostředek, který jim má napomoci k dosažení Boha. Jedná se tedy o aktivitu smrtelníka a mluví se o kontempace (ve smyslu přemítání) nad posvátnými texty, přírodou atp. Benediktinský misionář Bede Griffiths tvrdí, že mystická zkušenost hinduismu (my bychom dodali, že jen některých jeho směrů) je především kontempace nad kosmem, a proto má toto náboženství

⁸⁴ Srov. FERGUSON, John. *An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religions*. London: Thames and Hudson, 1976, s. 41.

⁸⁵ Srov. GRÜN, Anselm. *O mlčení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 50–53.

⁸⁶ MAIN, John. *Okamžik Krista*. Brno: Cesta, 1997, s. 16.

⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 16, 75.

⁸⁸ Srov. GUIGO II, *Scala Paradisi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 7, 9, 17, 23.

tendenci podceňovat stvořený svět, který jednou pomine. Oproti tomu v křesťanství jde o kontemplaci nad životem a smrtí Krista. Přitom Griffiths říká, že popis hinduistických mystických zážitků je velmi podobný, jako když západní mystici píšou o kontemplaci. Mnozí hinduističtí prorokové prý měli blažený zážitek překročení svého já a intuitivně prožili setkání s božskou Nejvyšší skutečností. V tomto zážitku dochází k objevu našeho Ducha, v hinduismu nazývaného Átman, který se může dotknout Ducha božského, samé podstaty bytí. Duch se však dá poznat jen komu chce. I v hinduismu tento zážitek považují za milost. V této jednotě s Bytím neexistují žádné pojmy, představy, prostor nebo čas. Proto v orientálním okruhu názvy pro nejvyšší skutečnost (Tao, Brahma, Nirvána) poukazují na její bezejmennost. Intuitivní vidění dává člověku poznat především celek bytí se všemi jeho částmi.⁸⁹ Griffithsovo chápání kontempace tedy odpovídá jakémusi rozjímání, rozumové reflexi, což je spíše základ, počátek cesty za spojením s osobním Bohem. Pravoslavný biskup Kallistos Ware navazuje na Órigena a mluví o kontemplaci stvořených věcí, ve kterých máme vidět podstatu – Boha naším duchovním intelektem. Jde o poznání, že má vše význam v řádu světa a že Bůh je ve všem i nade vším. Úplné sjednocení s Bohem je až další úroveň.⁹⁰

Do třetí skupiny řadíme zkušenost tzv. vlité kontempace, kdy jsou zdůrazňovány průvodní jevy, jež tuto zkušenost řízenou Bohem doprovázejí, i když musí být započata aktivitou člověka. V tomto pojetí se tedy snoubí jak aktivní, tak pasivní lidská pozice. Podrobně o nich pojednává především středověký mystik Jan od Kříže. Sice píše, že kontemplující jedinec se stává dokonalým, sjednoceným s Bohem, avšak daleko více se soustředí na onu „noc“, kterou snahy o sjednocení nutně provází.⁹¹ Kontemplací rozumí stav, kdy se lidský jedinec otevírá Bohu, ale také „Boží patření do duše člověka“⁹² proměňující duši. Dále mluví ve spojitosti s kontemplací o „zahlédnutí Boží slávy, milost(i) mysticky, zastřeně zakusit božskou lásku v tomto životě.“⁹³ Zastřeností míní ztrátu přirozených schopností člověka v reakci na vlití Boha do jeho duše. Proto také někdy používá spojení očistná nebo vlitá kontempace, čímž myslí proces oprošťování

⁸⁹ Srov. GRIFFITHS, Bede. *Sňatek mezi východem a západem*. Brno: Cesta, 1997, s. 21, 28–29, 68, 71, 176–177, 187–188.

⁹⁰ Srov. WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít', 1996, s. 134–136, 138.

⁹¹ Srov. CRUZ, Juan de la. *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 39.

⁹² Tamtéž, s. 9.

⁹³ Tamtéž.

od zaujetí sebou samým a očišťování od jiných nedokonalostí.⁹⁴ Zpočátku musí být aktivní člověk, avšak noc smyslů a duše je řízena především Boží milostí.

Do této skupiny patří i Thomas Merton, neboť popisuje kontemplaci jako stav, kdy se stvořená část našeho já vyprazdňuje čím dál častěji, kdy je utlumeno naše myšlení, představivost a například i hodnoty. Můžeme dokonce pochybovat o Bohu. Tehdy se buď vrátíme k jednoduchým domnělým obrazům o Bohu, nebo projdeme zkouškou tak, že budeme čelit své prázdnotě. Pokud se Bohu odevzdáme, část našeho já zemře a bude vzkříšena. Za nezbytnou podmínku Merton považuje zanechání touhy po sjednocení, abychom se nesnažili si nějaké obrazy „vykouzlit“ svou vůlí.⁹⁵ Na rozdíl od Mertona baronka de Hueck Doherty říká, že se Bůh zjevuje těm, kteří na něj čekají.⁹⁶ Rovněž autor Oblaku nevědění je toho názoru, že pokud nás Bůh ke kontemplaci volá, neměli bychom o tom nějak dlouze přemítat, nicméně přát si naplnit toto povolání to je důležité.⁹⁷ V jiné knize Merton kontemplaní nazývá zanechání aktivity, které vede postupně až ke spojení duše člověka s Bohem. Tomu však předchází ještě aktivní příprava na přijetí této milosti v podobě askeze a zdokonalování ctností.⁹⁸ Kontemplance není vyšší forma modlitby ve smyslu, že by byl člověk povýšen nad ostatní a zbaven překážek a utrpení, nýbrž jde v Mertonově pojetí o následování Kristova utrpení a vzkříšení sebe i světa. Mystik je v této zkušenosti totiž zpravidla zhnusen sám sebou, když se setkává se svým pravým já, a jen Bůh ho může vysvobodit z tohoto soužení.⁹⁹

O temnotě zastřených smyslů pojednává i neznámý autor významného mystického spisu nazvaného Oblak nevědění. Tím je označován stav, kdy mystikovi zůstává vůle po dosažení Boha, avšak zároveň vnímá, jako by mu něco bránilo Boha přímo spatřovat. Oblak je jakási bariéra mezi člověkem a Bohem. Zároveň autor oblakem označuje snažení člověka, když chce umlčet smysly a mysl, aby si uvědomil Boží existenci bez představ. Jan od Kříže více zdůrazňuje Boží řízení noci. Za kontemplaní považuje autor Oblaku na rozdíl od Jana od Kříže také přímé spojení s Bohem. V cestě za ním nejsme odkázáni na své schopnosti, vše je výsledkem milosti a síly naší touhy. V tomto životě podle autora tohoto mystického spisu můžeme Boha

⁹⁴ Srov. CRUZ, Juan de la. *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 38, 107–108.

⁹⁵ Srov. MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*. Praha: Zvon, 1993, s. 73–75, 85–87.

⁹⁶ Srov. HUECK DOHERTY, Catherine de. *Pustina*. Brno: Cesta, 1997, s. 51.

⁹⁷ Srov. Autor neúveden. *Knihy o meditaci zvané Oblak nevědění, ve které je duše sjednocena s Bohem*. Praha: J. Vacek, 1999, s. 17.

⁹⁸ Srov. MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2002, s. 327.

⁹⁹ Srov. MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*. Praha: Zvon, 1993, s. 14.

zakoušet pouze v oblaku nevěděni, a to láskou, nikoliv rozumem.¹⁰⁰ Například misionář William Johnston je přesvědčen, že patřit na Boha můžeme v tomto životě láskou i intelektem. Nicméně snad všichni mystikové jsou zajedno v přesvědčení, že zde můžeme zažít „*předchuť blaženého patření*.“¹⁰¹ Kallistos Ware píše, že úplné jednoty lze dosáhnout v energiích, která se vyjadřuje buď v symbolech temnoty na znamení naší neschopnosti poznat Boha, nebo v připodobněních ke světlu. Přímé setkání s Bohem přirovnává Kallistos i s dalšími autory k oslňujícímu světlu vycházejícímu z temnoty. V tomto momentě začíná opravdové naslouchání Bohu. Jsou to spíše okamžiky než dlouhodobý stav. Přestože je řeč o mystickém sjednocení, Kallistos upozorňuje, že člověk je v tomto setkání stále člověkem a Bůh Bohem. Čím hlouběji kontemplujeme, tím víc chápeme, že Boží přirozenost nelze nazřít smysly nebo rozumem.¹⁰² O prázdnotě, která má vést do té nejhlubší (protože tam sídlí Bůh), mluví i William Johnston. K prázdnotě bychom se podle něj namísto absence myšlenek a představ měli snažit dostat tak, že zkrátka necháme věci plynout, nebudeme lpět na formách.¹⁰³ Jak uvedeme později, na rovině prázdnoty se můžou teistické mystiky setkat i s praxí zenu.

2.4 Plody kontemplace

Působení kontemplace lze rozdělit na dvě základní vzájemně související kategorie. Zprv, kontemplace nám podle mnoha mystiků přináší různé druhy nového a hlubokého poznání o povaze světa, nás samých i Boha. Díky kontemplaci bychom si měli hluboce uvědomit Boží krásu a dobrotu. A díky naší lásce ke všemu a ke všem (která vychází také z kontemplace) poznáme nedualismus. Uvědomíme si, že vše pochází z jednoho zdroje.¹⁰⁴ Jen opravdová transcendence našeho já, zkušenost Boha, nás může ukotvit v nedualitě, protože poznáme Bytí samotné.¹⁰⁵ Autor Oblaku nevěděni poznamenává, že jednotu bytí a Boha jakožto čiré bytí poznáme, pokud se zaměříme na to, že „jsme“, místo toho „co jsme“, protože ve formách bytí je různost, zatímco v bytí je jednota.¹⁰⁶ Intuitivní mystická zkušenost také přináší emoce a představy, které se stanou myšlenkami, díky nimž můžeme poznat naše já v celé své podstatě.¹⁰⁷ Dále se v

¹⁰⁰ Srov. Autor neuveden. *Kniha o meditaci zvaná Oblak nevěděni, ve které je duše sjednocena s Bohem*. Praha: J. Vacek, 1999, s. 11–16, 28, 98.

¹⁰¹ JOHNSTON, William. *Hledání nové spirituality*. Praha: Portál, 1997, s. 102.

¹⁰² Srov. WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít, 1996, s. 13, 138, 141–145, 149–150.

¹⁰³ Srov. JOHNSTON, William. *Hledání nové spirituality*. Praha: Portál, 1997, s. 24.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 109.

¹⁰⁵ Srov. ROHR, Richard. *Nahá přítomnost*. Brno: Cesta - Iva Pospíšilová, 2013, s. 116.

¹⁰⁶ Srov. JOHNSTON, William. *Hledání nové spirituality*. Praha: Portál, 1997, s. 107.

¹⁰⁷ Srov. GRIFFITHS, Bede. *Sňatek mezi východem a západem*. Brno: Cesta, 1997, s. 175.

kontemplaci také dotýkáme základu věcí, vidíme je samy o sobě.¹⁰⁸ Nahlédneme nový celkový smysl všeho, naši vlastní cestu. Pochopíme, že veškerý luxus je pomíjivý a že ve všech věcech (ale i nad nimi) sídlí Boží energie, která jim dává existenci, a my můžeme tuto energii poznat duchem.¹⁰⁹

Druhý důležitý význam, jenž má kontemplace pro člověka, spočívá v proměně hodnot, povahy a jednání jedince na vyšší ctnostnější úroveň. Ve vyprahlosti vlité kontemplace v nás může lépe působit Boží milost, z níž čerpá smrtelník pokoru, lásku k bližním a další vlastnosti přibližující ho k Bohu.¹¹⁰ Kontemplace by měla vést člověka k čím dál větší moudrosti, radosti a změně vědomí. Ta se projevuje především v intenzivnější lásce ke všemu a všem.¹¹¹ Díky uvědomění lidské malosti a bídosti a božské vznešenosti se stáváme skromnějšími a uctivějšími k Bohu.¹¹² Oproti morálce, jež působí na člověka zvenčí, kontemplace „proměňuje člověka v jeho nejhlubším nitru a obrozuje i jeho jednání,“¹¹³ tedy působí na jeho myšlení efektivně. Duše přichází o své tělesné a duchovní žádosti, nezajímají ji pozemské ani nadpozemské senzace. Cvičí se v trpělivosti a vytrvalosti a všechny další neřesti se odstraní díky pokoře. Jediný zájem mystika je sloužit Bohu. Před dosažením kontemplace člověk kvůli svým svazujícím touhám selhával, ale poté už nechybuje, neboť se osvobozuje od sebe sama, od světa a zla.¹¹⁴ Proměněná duše má jinou přirozenost, je pozdvižena „z lidského stavu do stavu božského, stává se Bohu zcela podobnou.“¹¹⁵ Nejedná se o sloučení, protože Bůh zůstane Bohem a člověk člověkem, jde o „sdílení božské přirozenosti.“¹¹⁶

Z hlediska kultury jsou mystická poznání velmi důležitá. Jsou osobním zážitkem člověka, nezprostředkovaným (a také ne zcela zprostředkovatelným) věděním. Pro něj jsou nezpochybnitelným faktem, reálnějším než dosud předkládaná realita. Svět každodenních povinností a vědomostí se člověku po mystickém zážitku může zdát jako podřadný či nedůležitý. Někteří mystici se snaží i jejich každodenní život přizpůsobit intenzivnímu hledání Boha, což se ideálně děje v kláštorech a životě jiných povolání, o nichž jsme hovořili výše. Někdy však tyto zážitky jen potvrdí vědění, jímž mystik dříve

¹⁰⁸ Srov. GRÜN, Anselm, RIEDL, Gerhard. *Mystika a erós*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996, s. 113–115.

¹⁰⁹ Srov. WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít', 1996, s. 96, 144–145.

¹¹⁰ Srov. CRUZ, Juan de la. *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 83.

¹¹¹ Srov. JOHNSTON, William. *Hledání nové spirituality*. Praha: Portál, 1997, s. 14–15, 22–23.

¹¹² Srov. CRUZ, Juan de la. *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 82–83.

¹¹³ GRÜN, Anselm, RIEDL, Gerhard. *Mystika a erós*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996, s. 7.

¹¹⁴ Srov. CRUZ, Juan de la. *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 87–90, 158.

¹¹⁵ PINET, André. *15 dní s Janem Taulerem*. Brno: Cesta, 1998, s. 102.

¹¹⁶ Tamtéž.

disponoval. Možná je jen silněji přijme za své, protože vlastní zkušenost je jistě účinnější než vnější poučky. Má-li někdo transcendentní zážitek, jen stěží to nijak nezasáhne jeho život. Pokud si zkušenost lidský jedinec vyloží jako blízkost Boha, stojí před autoritou, která může hýbat s jeho životem daleko snadněji než veškerá lidská moc na Zemi. A i kdyby božská milost neexistovala, zodpovědnost mystikovi nedovolí, aby jeho život zůstal nepozměněn. Je zřejmé, že jednoznačně nejvyšší hodnotou, které se snaží mystici v náboženských systémech s osobním Bohem dosáhnout, je láska, neboť Bůh je láska. To, že se láskou necháme proměnit, znamená, že se oprostíme od egoismu a jiných lidských tužeb, které brání, abychom se lásce odevzdali, ať už jde o lásku k Bohu nebo k ostatním lidem. Další hodnoty, které s božskou láskou přímo souvisejí, jsou především dobro, pravda a krása, dále duševní a duchovní proměna, dobrý život, smysl či spolupráce. Deriváty těchto hodnot prosakují napříč celou kulturou, přestože takto intenzivně o ně usiluje jen málo z nás. Mystikové ale prostřednictvím literatury, dogmat i setkávání s dalšími lidmi prosazují všechny tyto hodnoty jako vhodné k usilování, dobré pro jednotlivce samotné, pro svět jako celek a také pro Boha.

Čím je společnost složitější, tím se více projevují následující problémy. Role jsou specializované, proto je soubor vědění přiřazený konkrétní roli pro zbytek společnosti skrytý a přístupný je pouze zasvěceným. Ve společnostech jsou zpravidla skupiny, pro něž jsou vytvářeny odlišné významy považované jimi za reálné.¹¹⁷ V dnešním sekularizovaném pojetí společnosti představují mystici specifický typ společenské skupiny, která vytváří zcela ojedinělou podobu tzv. objektivní reality. Toto specifické pojetí reality ale nemůžeme vyloučit z celkového obrazu kultury, protože se narativy šíří do procesu utváření reality veřejného prostoru. Mystikové představují celkem nevelkou skupinu, v případě zájmu však není jejich vědění nijak zvláště nepřístupné. Nicméně pro zasvěcené nastává problém, jak co nejsrozumitelněji a nejefektivněji předat své zkušenosti a vědění i mezi nezainteresované, tedy do okolní společnosti. Další otázka je, zda a nakolik je mystika dostupná, aby se s ní člověk nějakým způsobem vůbec shledal.

Skupiny jedinců pojmají významové zastřešení celku společnosti z jejich perspektivy, takže není jednoznačně stanoveno pro všechny. Jednotlivé skupiny pak musí bojovat o výsadnost svého postavení a potlačovat konkurenty. Proto existuje rivalita především mezi náboženskými a nenáboženskými výklady světa. Není však

¹¹⁷ Srov. BERGER, Peter L. a Thomas LUCKMANN. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 83–86.

vylouen ani teoretický boj mezi jednotlivými náboženstvími.¹¹⁸ Pohybuje-li se jedinec převážně v nenáboženském či protináboženském prostředí, které je prosazováno většinovou společností, bude pro něj mystika velmi vzdálenou, nepravděpodobnou praxí, kterou nejspíš brzy zavrhne, aniž by zjišťoval její podstatu. Kdyby však existoval dominantní náboženský zastřešující výklad světa, mystika by zřejmě byla přístupnější. My však neulpíváme na představě, že mystika je okrajový jev, jenž se společnosti jako celku příliš netýká. O její provázanosti s kulturou se snažíme pojednat v celé této práci.

Se sociálně definovanou realitou souvisí ustavené typy tzv. teorie identity. Identita je výsledkem interakce sociálního aktéra a společnosti. Vystihuje, kdo je za koho považován na základě jeho jednání, připsaných i získaných rolí apod. V daných socio-kulturních podmínkách vznikají určité typy identit. O nich se v každém sociálním prostředí teoreticky uvažuje, a tak vznikají teorie identity. Aby dávaly lidem smysl, musí být zasazeny do symbolického světa přijatého lidmi. Například jev zvláštního chování může být vysvětlen z hlediska mytologického výkladu kosmu jako posedlost duchy. Moderní technologicky vyspělá společnost ho objasní jako poruchu mozku.¹¹⁹ Podobně také zážitek Boha můžeme chápat jako Boží milost, nebo výplod lidské mysli.

Tyto teorie identity obsahují výkladová schémata pro problematické situace, aby se nepochybovalo o nutnosti udržování dané identity. Také je vysvětleno propojení této identity s okolním světem. Proto je pro mystika připravena bohatá zásoba informací o tom, proč je důležité setrvat v cestě za Bohem, i když se mu zdají jeho cesty neúspěšné a je třeba nepochopen okolím. Na druhé straně, pokud je teorie identity součástí sociálně definované reality, velmi silně bude tuto realitu utvářet a udržovat.¹²⁰ To může být případ, kdy se mystik nachází ve společnosti řeholníků. Byť mohou mít mystici opoziční definici reality než většinová společnost, uvnitř jejich společenství je tento výklad reality stabilní a smysluplný. Proto se různé obrazy a hodnoty vycházející z jejich jedinečných zážitků mohou projevovat v institucích, jazyce, poučkách, umění, práci a vztazích celé společnosti.

Jak poznamenává Páter Pius, úloha křesťanských povolání – mystiků a svatých ve světě je přibližovat lidem Krista, kterého oni vidí velmi blízko. Aby byla víra ostatních lidí silnější, aby „mocně pochopili, že Bůh je a že nás má rád a abychom se

¹¹⁸ Srov. BERGER, Peter L. a Thomas LUCKMANN. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 87–88.

¹¹⁹ Srov. tamtéž, s. 170–173.

¹²⁰ Srov. tamtéž, s. 173–175.

*k němu vrhli.*¹²¹ Také lze říci – aby křesťané žili opravdu křesťansky. Dalším úkolem je i předávat dál do myslí lidí církevní ustanovení. Na příklad druhý vatikánský koncil dal návrhy k budoucímu směřování církve. To je však pouze projekt, který se musí přesadit do všech křesťanů a ideálně i dalších smrtelníků obývajících tento svět.¹²²

2.5 Porovnání Východu a Západu

Přestože ideový základ několika hnutí může být stejný, ztotožnění s určitými symboly vede ke specifické institucionalizaci a legitimizaci. Čím více je spiritualit, tím více vznikne iniciativ. Mohli jsme vidět, že na Západě se spiritualita výrazně institucionalizuje. Lidé, kteří chtějí oddat život víře, se realizují v klášteře či v apoštolátě, který je přímo podřízený oficiálním církevním strukturám. S větší institucionalizací souvisí také dostupná propracovaná psaná i ústní legitimizace. Na křesťanském Východě se sice vyprofilovaly instituce typu starectví a poutnictví, o nějakých složitých institucionálních strukturách ovšem nemůže být řeč. Filipi říká, že ani východní církve jako taková se nedá zcela jasně vymezit. Pojímá se zkrátka jako Tělo Kristovo, přičemž pro otázku patření do ní není stěžejní souhlas jedince s jejím učením, nýbrž prožívání bohoslužeb. Pravoslaví také nemá žádné centrální „vedení“. Patří do něj samostatné církve, pro něž není důležité se shodnout na stejných postojích. Duch svatý proniká církve jako celek, nepatří žádnému úřadu, který by definoval, co je správné a co má jak být. Z historie je patrná víra křesťanského Východu, že co se má prosadit, se také prosadí, dostane do myšlení věřících a bude předáváno dále. Vlivem historického vývoje se institucionalizovala v pravoslaví nechuť se dobově přizpůsobovat. Místo toho je důraz na co nejdůslednější a nejvěrnější zachování toho původního. Je možné, že přesto, že jsou důsledky odlišné, východní i západní vyústění mohou souviset s důležitou křesťanskou hodnotou – pokorou. V západním pojetí se pokora institucionalizuje jako služba, sklonění se nad každým „chudákem“, jako by byl Kristem, nebo také jako trpělivé snášení vlastního utrpení. Na Východě se uplatňuje pokora spíše v neochotě podrobně popsat něco, co je Božím tajemstvím. Například moment vzkříšení Krista se považuje za neuchopitelný pojem našeho předmětného myšlení. Teologie se nesnaží konceptualizovat toto velké tajemství, namísto toho utichá v modlitbě. Proto se pravděpodobně v pravoslaví dařilo apofatismu, směru, v němž se předpokládá naprostá Boží jinakost od smrtelníků.¹²³ Na základě toho se Bůh popisuje

¹²¹ Otec Bohuslav SDB. *Páter Pius, muž bolesti a lásky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992, s. 17.

¹²² Srov. tamtéž, s. 21.

¹²³ Srov. FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo*. Brno: CDK, 1998, s. 22–23, 25, 27, 29–30, 42.

za pomoci negativních výpovědí, tedy, jaký není. „Vše co můžeme o Bohu pozitivně říci, vystihuje nikoli jeho podstatu, nýbrž jen to, co jeho podstatu obklopuje.“¹²⁴

Jako příklad rozdílného ztotožnění s podobnými symboly můžeme uvést západní a východní pojetí Kristova kříže. Pro Západ je v příběhu významné jeho utrpení, přičemž západní spiritualita je do velké míry určena právě ztotožňováním s Kristovou bolestí. Na Východě však dominuje moment jeho vzkříšení a již utrpení Krista je vítězné. Na Západě je kříž symbolem bolesti, na Východě symbolem vítězství a proměny všeho stvořeného díky vtělenému božství.¹²⁵ Je možné, že i přístupy k této události souvisí s odlišností v míře angažovanosti církví ve službě potřebným. Na Západě se slabí a trpící ztotožňují právě s Kristem a je živé přesvědčení, že prostřednictvím pomoci dalším lidem se pomáhá jemu samotnému. Na Východě je mnišství spíše kontemplativní s důrazem na bohoslužbu, askezi a meditaci, protože službu světu prokazují modlitbami. Z pohledu západního křesťana jsou tedy pravoslavní více pasivní, ale takový věřící by nám mohl oponovat, že pěstováním askeze se účinně bojuje se zlem. V tradici je navíc zakořeněné mínění, že není příliš nutné něco vkládat do světa, protože vše už do něj vložil sám Bůh. Vše spěje ke království nebeskému, proto je i základní cíl pravoslavné služby pozitivně vylíčen. Není nutné řešit zlo, ale šířit dobro, čehož lze dosáhnout „pouhým“ životem ve víře a prokazovanou láskou a pokorou. Jakmile má někdo očištěné srdce, přispívá k celkovému dobru ve světě.¹²⁶ Nicméně tento koncept lásky k bližním a boje se zlem zůstává obecný, na úrovni jednotlivců, zatímco na Západě se postupně institucionalizoval a konkretizoval v činnostech řádů a apoštolátů. V pravoslaví také nevznikly kontrolní mechanismy dohlížející na uplatňování ideálních hodnot. To, jak kdo naloží s konceptem šíření dobra, je spíše osobní volbou. Pochopitelně, že vstup do kláštera je rovněž volba, nicméně každá kongregace má určitou tradici, pravidla a konkrétní zacílení, jak řád jednotlivce za pomoci legitimizace usměřuje.

V tzv. mystických stavech mizí veškeré představy a pojmy. To je shodné u Východu i Západu. V zenové praxi se dává důraz na zážitek spojení se vším, kdy dosáhneme poznání, že toto vše je zároveň nic. V křesťanství jde také o sjednocení se vším, ale důraz se klade na ztrátu ega v lásce a moudrosti, která má osobní charakter.¹²⁷ V buddhismu se usiluje o spojení s neosobním bytím. I bez Boha jako lásky se u

¹²⁴ FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo*. Brno: CDK, 1998, s. 29.

¹²⁵ Srov. tamtéž, s. 30. Srov. WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít', 1996, s. 91–92.

¹²⁶ Srov. FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo*. Brno: CDK, 1998, s. 30, 38–39, 41.

¹²⁷ Srov. JOHNSTON, William. *Hledání nové spirituality*. Praha: Portál, 1997, s. 91–92.

buddhistů rovněž můžeme setkat s konceptem lásky k veškerenstvu.¹²⁸ Ale ani zde se láska nijak významně neinstitutionalizovala. Spíše se vyzývá k láskyplnému a soucitnému postoji jednotlivce ke všem. V kultuře tedy tento prvek nemá výrazně viditelné výsledky. Také existují názory, že se o lásce v buddhismu píše hlavně v intencích zaměření jedince od sebe sama k druhým, neboť je nutné zvnitřnit naši vlastní nedůležitost.¹²⁹

3. Eticko-praktická hlediska mystiky

Mystika je, stejně jako každá jiná skutečnost v kultuře, do značné míry sociálním konstruktem, který má mnoho rovin. V předešlé kapitole jsme se zabývali hodnotami. Ty sice nejsou na první pohled tak viditelné, z nich však vychází dimenze praktická, jíž se budeme zabývat nyní. Jedná se o nejvíce atraktivní a viditelnou rovinu, svědčí o tom četné kurzy, přednášky i publikace. Nelze zcela jasně oddělit hodnotová a praktická hlediska mystiky. Již v předchozí kapitole jsme mohli pozorovat, jak se prolínají cíle s prostředky a zvláště kategorie označující tyto skutečnosti. Přesto se pokusíme v této kapitole zabývat především etickými a praktickými aspekty mystiky. Zaměříme se na základní pojmy: modlitbu, meditaci, hřích, ctnost a askezi. Tyto oblasti jsou buď prostředky mystiky, nebo morální kategorie vstupující do vztahu mezi smrtelníkem a cílem jeho snah. Praktické činnosti jdou z hlediska utváření sociální reality ruku v ruce s cíli, které vedou k naplnění společenských hodnot. Jsou-li v různých společenských okruzích vyznávány určité hodnoty, bude se pochopitelně lišit i praxe – jednání a myšlení lidí, předávané znalosti, zvyky atd. Někdy se hodnotová zakotvení zdají být velmi podobná, avšak i drobné nuance v souvislosti s geograficko-historickými podmínkami mohou zapříčinit odlišné vyústění v jednotlivých kulturách. Společenská praxe je nejen poplatná hodnotám, z nichž vychází, ale rovněž dané hodnoty znovu obnovuje a předává, a tím udržuje kulturu ve své podobě. Hřích a ctnost řadíme do této kapitoly, protože tyto kategorie mohou být prostředkem mystiky i vytváření kultury.

3.1 Modlitba

Nevylučujeme, že by námi vybraní autoři nesouhlasili i s jiným pojetím modlitby (třeba dokonce se všemi), nicméně každý z nich představuje tento termín v jiných

¹²⁸ Srov. GUNARATANA, Henepola. *Jednoduchá meditace pro každého*. Praha: Grada, 2012, s. 170, 173.

¹²⁹ Srov. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 458.

souvislostech a akcentuje jiné skutečnosti. Modlitbu chápou různí autoři jako samotné sjednocení s Bohem či spočinutí v Bohu.¹³⁰ Spíše se však chápe jako praxe napomáhající dostat se k tomuto cíli. Někteří mystici přitom dávají důraz na Boží lásku, jež k nám nepřetržitě proudí. Naším úkolem je pouze otevřít se jí, naladit se na její „frekvenci“.¹³¹ Tomáš Halík zmiňuje otevřenost vůči Božímu Tajemství.¹³² Modlitba je zde tedy uchopena spíše jako postoj nežli činnost.

Díky modlitbě můžeme navázat kontakt s Bohem. Tomáš Halík tvrdí, že modlitbou je i jakési přehrání uplynulého dne s tázáním, co mi událostmi chtěl Bůh říci. Odpověď můžeme čekat ve formě dění dalších dní nebo prostřednictvím myšlenky přinášející pochopení a klid.¹³³ Modlitba slouží k vyjádření víry, lásky, vděčnosti Bohu, ale také proseb o pomoc.¹³⁴ Modlitba chápaná jako komunikace s Bohem může úlohu víry v životě člověka značně zintenzivňovat, ale i naopak. Při praktikování modlitby musí mít sociální aktér k dispozici dostatečný soubor vědění, aby uměl rozlišit, jak k lidem Bůh promlouvá a jak pomáhá. Jinak by mohl marně očekávat rychlou, přímou, jednoznačnou odpověď a jeho víra a následné Boží poselství světu by ochabovaly. Proto se příslušné náboženské společenství snaží podat vysvětlení, jak to ve vztahu světa a lidí s Bohem je, co je např. podstatou modlitby, jak ji provádět apod. Jinak by se mohlo stát, že věřící upřednostní jiné výklady, z hlediska církve nesprávné, nebo společenství dokonce opustí. Z toho důvodu se také píší knihy, které tu citujeme.

Podle mnohých pravá modlitba spočívá v prostotě a pokoře.¹³⁵ Někteří tvrdí, že i modlitba je milost. A jelikož naše modlitba nemůže být dokonalá, její síla je v četnosti. I kdyby byla slabá, stane se návykem a vstoupí do srdce.¹³⁶ Je potřeba hlavně kázeň, a poté se modlitba projeví v činnostech a myšlení jedince. Jinak by hrozilo, že s ní budeme zacházet jako s nástrojem k povznesení, a pokud nám nebude „fungovat“,

¹³⁰ Srov. MAIN, John. *Okamžik Krista*. Brno: Cesta, 1997, s. 34. Srov. HUECK DOHERTY, Catherine de. *Pustina*. Brno: Cesta, 1997. s. 80. Srov. JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, s. 277.

¹³¹ Srov. MAIN, John. *Okamžik Krista*. Brno: Cesta, 1997, s. 11. Srov. ROHR, Richard. *Nahá přítomnost*. Brno: Cesta - Iva Pospíšilová, 2013, s. 89.

¹³² Srov. JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, s. 277.

¹³³ Srov. tamtéž, s. 279.

¹³⁴ Srov. Otec Bohuslav SDB. *Páter Pius, muž bolesti a lásky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992, s. 33, 64. Srov. MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2002, s. 197. Srov. GUIGO II, *Scala Paradisi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 9. PIETRELCINA, Pio di. *Ježíšova agónie v Getsemanské zahradě*. Praha: Řád, 1991, s. 6.

¹³⁵ Srov. CHAUTARD, Jean-Baptiste. *Duše veškerého apoštolátu*. Brno: Bonus A, 1997, s. 201. Srov. GRÜN, Anselm. *Spiritualita zdola*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 5. Srov. MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*. Praha: Zvon, 1993, s. 104–105.

¹³⁶ Srov. Autor neuveden. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Velehrad-Roma Refugium, 2001, s. 242, 244.

přestaneme s ní.¹³⁷ Naopak bychom se měli vyhnout všemožným představám a očekáváním a případná zjevení raději nepřijímat jako pravá a pocházející Boha.¹³⁸

Někteří věřící podtrhují, že modlitba proměňuje, dělá lidi ctnostnějšími. Především soukromá oproti veřejné vede k proměně člověka. Richard Rohr modlení přirovnává k smrti a vzkříšení našeho nového já.¹³⁹ Modlitba za druhé podle neznámého ruského poutníka upevňuje přikázanou lásku i pokoru. Při modlení se očistí mysl, činy a ničí se vášně.¹⁴⁰ Kartuzián Guigo říká, že modlitba je oddané zaměření srdce k Bohu, aby se odstranilo zlo nebo dosáhlo dobro.¹⁴¹ Tomáš Halík zdůrazňuje, že díky modlitbě se člověk osvobozuje od vázanosti na sebe sama, své starosti a touhy. Najednou vidí, že to jsou jen jeho momentální potřeby, když tu jsou důležitější věci k vidění.¹⁴² Jan Tauler poznamenává, že se jedinec také dostává od mnohomluvnosti k prostotě.¹⁴³ Na tomto místě bychom se mohli tázat, zda Bůh doopravdy existuje a zasahuje do světa, nebo ne. Pokud ano, působení modlitby na člověka může odpovídat příkladům uvedeným výše. A kdyby Bůh neexistoval, stále je tu možnost, že už jen víra lidí v účinnost modlitby má moc proměňovat je v lepší jedince a zasahovat do dění a podoby kultury.

Často se modlitba pojímá ne jako akt prováděný ve ztišení a o samotě, ale naopak jako postoj v srdci bez ohledu na zaměstnanost člověka. Když Thomas Merton hovoří o řeholním životě, konstatuje, že v něm jde o život v atmosféře modlitby. To znamená, že vše, co mnich dělá, se stává modlitbou, pokud to tak zamýšlí. Nevyžaduje se potlačení činností kromě té jediné – mysli či srdce.¹⁴⁴ Catherine de Hueck Doherty mluví o vnitřním ústraní, kde se lze spojit s Bohem v modlitbě, třeba uprostřed velkoměsta. Nejsou nutná slova, modlitbou může být i eucharistie, rozhovor, služba druhým či práce. Základem je vnesení lásky do dnes vysoce sekularizované společnosti.¹⁴⁵ Podobně smýšlí i Kallistos Ware, jenž zastává názor, že nemusíme opouštět svět a bližní kvůli modlitbě a setkání s Bohem. Naopak, když chápeme Boží všudypřítomnost,

¹³⁷ Srov. JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, s. 277.

¹³⁸ Autor neuveden. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Velehrad-Roma Refugium, 2001, s. 266.

¹³⁹ Srov. ROHR, Richard. *Nahá přítomnost*. Brno: Cesta - Iva Pospíšilová, 2013, s. 64, 155.

¹⁴⁰ Srov. Autor neuveden. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Velehrad-Roma Refugium, 2001, s. 254–255, 274.

¹⁴¹ Srov. GUIGO II, *Scala Paradisi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 7.

¹⁴² Srov. JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, s. 279.

¹⁴³ PINET, André. *15 dní s Janem Taulerem*. Brno: Cesta, 1998, s. 114.

¹⁴⁴ Srov. MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*. Praha: Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1999, s. 34–35.

¹⁴⁵ Srov. HUECK DOHERTY, Catherine de. *Pustina*. Brno: Cesta, 1997, s. 36, 92.

služba se stane modlitbou.¹⁴⁶ Rovněž neznámý ruský poutník tvrdí, že skutek se může stát modlitbou, pakliže je spojen s relevantním postojem v srdci. Vše, co se v našem životě objeví, nás může přiblížit Bohu. Již v textu sv. Pavla se objevuje výzva k modlitbě bez přestání. K ní zaujaly různé skupiny odlišný postoj. Například Messeliáni ji brali doslova jako neustálé modlení, tudíž museli být osvobozeni od práce, především manuální. Acemeti s touto výzvou naložili tím způsobem, že se vždy jeden z komunity mnichů musel modlit, aby stále z klášterních zdí zněla modlitba, přestože se řeholníci věnovali i práci. Jenomže text sv. Pavla cílí na všechny křesťany, nejen na ty, kteří zasvětili život víře.¹⁴⁷ Řešení přinesl Órigenes: „*Modlí se neustále ten, kdo spojí modlitbu s nutnou prací a nutnou práci zase s modlitbou. Pouze tak můžeme považovat příkázání „neustále se modlit“ za uskutečnitelné*“.¹⁴⁸ Chautard má rozdílný postoj. Člen apoštolátu by prý měl vést především život modlitby a z přebytku milosti a lásky by měl rozdávat dobra dále. Jen takto může být činný život plodný a prospěšný.¹⁴⁹

Toto pojetí modlitby má v kultuře důležitou roli. Kdyby toto hledisko nebylo připouštěno, možná by nevzniklo tolik řádů, apoštolátů a jiných společenství, kde se pomáhá druhým. Existence takových institucí připomíná všem lidem, že je dobré pomáhat potřebným. Ukazuje se tak, že nejen bohoslužba nebo recitace modlitby může být bohulibá. V podstatě každá činnost nebo kontakt s ostatními může být proměněn v akt nejvyššího smyslu. Navíc například ke svatým textům se dostanou jen někteří, zato informace o činnosti takovýchto společenství se dostanou do široké veřejnosti, na niž přímo i nepřímo působí. Díky svému úkolu se členové těchto skupin dostanou do styku s ostatními sociálními aktéry, jimž se mohou stát vzorem, nebo jen člověkem, jehož názory (ale mohli bychom také říci výklady reality) si vyslechnou, protože vidí, že to, co říkají, je autentické a žité.

3.2 Meditace

Meditace je mimo mystiku další hojně nadužívaný pojem, jenž označuje mnoho skutečností. Častěji se chápe jako metoda či prostředek k dosažení kontempace (ať už má jít o spojení s osobním či neosobním absolutním bytím). V náboženském diskurzu jde obecně o součást mystické cesty. Avšak zejména v posledních desetiletích se s různou meditací pracuje i v četných terapeutických směrech, aniž se musí nutně

¹⁴⁶ Srov. WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Síp, 1996, s. 137.

¹⁴⁷ Srov. Autor neuveden. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Velehrad-Roma Refugium, 2001, s. 11, 13.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 12.

¹⁴⁹ Srov. CHAUTARD, Jean-Baptiste. *Duše veškerého apoštolátu*. Brno: Bonus A, 1997, s. 60, 71.

spojovat s jakoukoliv náboženskou praxí. Meditace v jednotlivých případech spěje k jiným cílům i společností prosazovaným hodnotám. V tomto textu se však budeme zabývat pouze náboženskou meditací.

Nejprve představíme význam meditace jako metodu vyprázdnění mysli. Hlavním cílem meditace v náboženstvích s osobním nejvyšším bytím je v tomto smyslu dosažení spojení s tímto absolutnem, čemuž mají napomáhat různé dílčí cíle. Meditace je s modlitbou tedy úzce propojená a někdy se pojímá jako nástroj k dosažení ideální modlitby. John Main vyzývá k pravidelnému soustavnému rytmickému odříkávání mantry v klidném posedu. Meditace nám má pomoci odpoutat se od sebe sama, od starostí, myšlenek a egoismu, abychom našli hloubku svého nitra, realitu sebe, světa i Boha a prostotu. John Main do velké míry rozumí kontemplaci a meditaci jako synonymům, přesto meditací nazývá i konkrétní praktické cvičení mající svůj účel. To hlavní, co nám má každodenní meditace přinést, je podle něj stálost zakotvení v Bohu, nikoliv rozkoš či mimořádné zážitky.¹⁵⁰

Podle křesťanského misionáře Williama Johnstona vzniká tzv. nová mystika¹⁵¹ inspirující se východními systémy jako je buddhismus, hinduismus či taoismus. Tato náboženství zdůrazňují osvobození a meditaci. Důležité je odpoutání od myšlení a význam dechu.¹⁵² „*Dech je totiž branou k nevědomí a může uvolnit tok energie, která vede k osvětlení*“.¹⁵³ Autor Oblaku nevědění vyzývá k pravidelné modlitbě beze slov a představ, protože jinak nelze proniknout oblak mezi námi a Bohem. Podstatou tedy není přemýšlet nad dobrotou Boha apod., ale soustředit se jen na jeho existenci a nevšímat si příliš našich pohnutek. Abychom však dospěli k modlitbě beze slov, musíme zaměstnat mysl, proto je dobré nejprve používat techniku soustředěného opakování slov.¹⁵⁴ Je dost možné, že nová mystika představuje příklad přejímání prvků z jedné kultury do druhé. Jak uvidíme později, podstata orientální meditace je poněkud odlišná než na Západě. Přejatá praktika se přizpůsobila nové kultuře. Našla v ní svůj význam tak, že její poslední smysl byl vysvětlen v jejích zavedených kategoriích, přestože navenek tato činnost (nebo spíše nečinnost) dělá dojem stejné praxe.

¹⁵⁰ Srov. MAIN, John. *Okamžik Krista*. Brno: Cesta, 1997, s. 12–15, 44, 52, 118.

¹⁵¹ Podle Johnstona do tohoto směru patří např. cisterciák Thomas Merton nebo misionář Hugo Enomiya-Lasalle. Srov. JOHNSTON, William. *Hledání nové spirituality*. Praha: Portál, 1997, s. 11.

¹⁵² Srov. tamtéž, s. 11–13.

¹⁵³ Tamtéž, s. 13.

¹⁵⁴ Srov. Autor neuveden. *Kniha o meditaci zvaná Oblak nevědění, ve které je duše sjednocena s Bohem*. Praha: J. Vacek, 1999, s. 14–18.

Dále zmíníme hesychastickou modlitbu, což lze klasifikovat jako modlitbu, ale rovněž jako meditaci, protože obsahuje mnoho prvků meditačních technik. Modlitba hesychastů spočívá v přesvědčení, že musíme uniknout před lidmi, starostmi, abychom byli otevřeni pro čistou modlitbu. Ta se skládá ze tří úrovní, nejprve se musíme oprostit od hříchu, poté se snažit odehnat rušivé myšlenky a nakonec přichází mystický stav, při němž je rozum vyprázdněn. Jelikož není jednoduché utlumit myšlení, hesychasté doporučují opakování *Ježíšovy modlitby*.¹⁵⁵ Cílem hesychasmu je harmonizace duševních i fyzických schopností v modlitbě, takže se při modlitbě pracuje s oběma lidskými silami. Pozornost se věnuje pozici těla, neboť se odráží v myšlenkách a emocích. Nádechu se připisuje význam, že Kristus dává všemu život. Výdech je výraz úlevy, když jsme ho tolik plni, že ho musíme uvolnit. Aby hesychasté nepodléhali svým představám, modlili se v uzavřené cele s tlumeným světlem. Důležité je, že modlitba musí přejít takzvaně z hlavy do srdce, což s četnou modlitbou přichází automaticky, i kdyby se její odříkávání zdálo zpočátku mechanické. V Ježíšově modlitbě by také mělo jít o citové prožití, zatímco v józe se dýchání spojuje s myšlenkou.¹⁵⁶

Další pojetí meditace se ujalo hlavně v západní tradici, která ji často chápe jako rozumové přemítání nad textem, výroky či obrazy. Kartuzián Guigo meditaci řadí na druhý stupeň v cestě za nazíráním Boha. Tato pouť začíná čtením Písma, po němž následuje meditace neboli rozjímání. V něm jde o racionální reflexi čteného textu, kdy člověk víc a víc proniká do hlubokých pravd obsažených v Písmu, nechává v sobě rozhořet touhu po Bohu a nalézá, o co by měl usilovat. Modlitba je výraz této touhy a žádání o její naplnění. Vrcholem je radostné zření Boha.¹⁵⁷ Páter Pius meditaci o osobách a dějích z Písma zahrnuje do komplexního procesu modlitby. Říká, že rozjímání je nutná příprava, jakoby „palivo“ pro lásku v modlitbě, kde jsou city silnější a činnost rozumu ustupuje. Sám se při četbě evangelií silně ztotožňoval s Kristovým utrpením. O to naléhavěji poté v modlitbě prosil o zlepšení v některých ctnostech, vyhýbání se hříchu a odevzdání do vůle Boží, aby jako Kristus překonal bolest a snažil se s ním žít ve spojení.¹⁵⁸ Podobný a podrobný návod nám zanechal i zakladatel Tovaryšstva Ježíšova Ignác z Loyoly ve svých dodnes oblíbených *Duchovních*

¹⁵⁵ Ježíšova modlitba zní „Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou.“ Srov. Autor neuveden. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Velehrad-Roma Refugium, 2001, s. 14–19.

¹⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 39–43, 47–48, 251.

¹⁵⁷ Srov. GUIGO II, *Scala Paradisi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 7, 9, 27.

¹⁵⁸ Srov. PIETRELCINA, Pio di. *Ježíšova agónie v Getsemanské zahradě*. Praha: Řád, 1991, s. 4–7, 50–51.

cvičeních.¹⁵⁹ Z hlediska kultury má rozjímání takový význam, že pomáhá jedinci internalizovat významy v předložených textech apod. a hledat v nich nové.

Nyní krátce pojednáme o pojetí meditace v orientálních náboženstvích. Nechceme se tu však pouštět do odvážných generalizací. Zvláště hinduismus jako ucelená kategorie je dost možná pouze konstrukt Západu. Spíše jde o velmi pestrý svět různých tradic a předmětů uctívání. Pozemský svět je v hinduismu a buddhismu vnímán negativně jako iluze či místo pouhého utrpení. Mókša v hinduismu je vysvobození duše z tohoto soužení. Buddhismus však odmítá existenci duše a nirvánou rozumí pouze osvobození od koloběhu znovuzrození, od tužeb, iluzí, všeho pomíjivého apod. Nirvány lze dosáhnout již na tomto světě, ale také může nastat až po smrti.¹⁶⁰ Některé směry v hinduismu a buddhismu, především zenovém, se zaměřují na meditaci ve smyslu dosažení tzv. čistého vědomí, což je stav bez myšlení či představ, aniž praktikujícím jde přímo o dosažení nirvány či mókši.¹⁶¹ Jiné hinduistické školy se inspiroují upanišadami a snaží se o nazření jednoty átmanu (duše, individualita já) s brahma (imanentní a zároveň transcendentní božský princip), kde již není žádné „já“.¹⁶² Nejčastěji se však v hinduismu usiluje o mókšu prostřednictvím různých směrů jógy,¹⁶³ ve kterých se učí určitým pozicím a cvičení. Cílem je „*dosažení jednoty s duchovním světem, přičemž nejdůležitější jsou patrně praktiky meditace a práce s dechem*“.¹⁶⁴

Překladatel buddhistických textů Edward Conze vysvětluje význam buddhistické meditace následovně: „*Osvícení nebo stav nirvany, je zajisté konečný cíl buddhistických meditací. Ty na cestě za nirvanou podporují spirituální vývoj, aby se snížil vliv utrpení, utišila mysl a vyjevily pravdy života*“.¹⁶⁵ Cíl buddhistické meditace se však dá definovat rovněž jako osvobození od touhy a především rozpoznání prázdnoty, protože vše je nakonec iluze, včetně nirvany.¹⁶⁶ Meditační technika zvaná vipassana připisovaná již zakladateli Buddhismu je zaměřena na kultivaci bdělosti vědomí, sledování sebe sama, svých myšlenek a pohnutek. Má vést k vidění pomíjivosti, všudypřítomného utrpení a

¹⁵⁹ Srov. Ignaciánská meditace. *Exercicie.cz* [online]. Neuvedeno. [cit. 2014-01-10]. Dostupné z: <http://www.exercicie.cz/ignacianska-meditace.php>.

¹⁶⁰ Srov. FERGUSON, John. *An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religions*. London: Thames and Hudson, 1976, s. 104, 133.

¹⁶¹ Srov. PAPER, Jordan. *The mystic experience*. New York: State University of New York, 2004, s. 48.

¹⁶² Srov. tamtéž, s. 86.

¹⁶³ Srov. tamtéž, s. 84.

¹⁶⁴ FERGUSON, John. *An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religions*. London: Thames and Hudson, 1976, s. 212.

¹⁶⁵ CONZE, Edward. *Buddhist Meditation*. New York: Routledge, 2009, s. 11.

¹⁶⁶ Srov. PAPER, Jordan. *The mystic experience*. New York: State University of New York, 2004, s. 86, 88.

reálné podstaty všech věcí. Jako cíl meditace uvádí buddhista Henepola Gunaratana aktualizování dokonalosti našich kvalit ukrytých v nás.¹⁶⁷ Dále slibuje účinky meditace: „očistění mysli, překonání utrpení, překonání bolesti a smutku, vykročení správnou cestou vedoucí k vnitřnímu míru, dosažení štěstí při následování této cesty“.¹⁶⁸ To nás přivádí k domněnce, že zde leží podstatný rozdíl mezi křesťanskou a buddhistickou meditací. Nejvyšším křesťanským cílem je láska a svoboda, protože Bůh je láska, která nás oslovuje, a víra je naší svobodnou odpovědí. Meditace je metodou, jak se Bohu přiblížit, i když se pozitivně hodnocené pocity a poznání nepopírají. V buddhismu je oproti tomu posledním cílem dosažení dokonalosti a štěstí (a nejposlednějším cílem je vyvanutí já v nirváně), kvůli kterým se doporučují různá cvičení a představují se určité náhledy na životní realitu. Byť je v buddhismu po smrti dobré nebýt a v křesťanství být, v obou případech jde o jakousi pozitivní vyhlídku. V křesťanství je však nejdůležitějším cílem meditace naplnění lidského údělu láskyplného vztahu s Bohem, nikoliv spasení. A k tomu nepotřebujeme jenom naši aktivitu, ale rovněž pasivní přijetí Boží milosti.

3.3 Hřích a ctnost

Hřích a ctnost jsou v podstatě etické kategorie, v případě hříchu vyjádřená spíše náboženským jazykem. Každá společnost určuje, co je a není žádoucí. Měla by usměrňovat své sociální aktéry tak, aby se co nejvíce přibližovali ideálnímu obrazu dobra deklarovaného v dané kultuře. Ten se pochopitelně v průběhu historie mění s tím, jak se nově ve společnosti konstruuje a předává. Etika se vždy musí vypořádat s inovacemi ve společnosti a smysluplně je začlenit do provázaného systému kultury jak v rovině práva a zvyků, tak rovněž v legitimizaci, socializaci či institucionalizaci. Morální kategorie rovněž souvisí s přijetím jednotlivce společností a také s jeho identitou, protože seberealizace a sebeúcta závisí na tom, jak jsme uznáni okolím. Naše sebeúcta zase souvisí s jednáním s druhými lidmi, s vyznávanými a vytvářenými hodnotami. Obecně je hřích chápán jako něco nežádoucího, co se společnost snaží potírat. Jak říká De Fiores a Goffi, pojetí hříšnosti závisí na kulturních podmínkách. Každá doba a každý kulturní okruh je zaměřen určitým směrem. Ve špatném jednání se projevují vědomé i nevědomé a individuální i kolektivní touhy, aspirace, struktury myšlení, pojetí lásky a vztahů.¹⁶⁹ To samé se dá říci o ctnostech. Ty v této práci

¹⁶⁷ Srov. GUNARATANA, Henepola. *Jednoduchá meditace pro každého*. Praha: Grada, 2012, s. 37–38.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 55.

¹⁶⁹ Srov. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 302.

nechápeme jako opak hříchů. Pokud je hřích narušení vztahu s Bohem, ostatními a sebou samým, pak je jeho opakem budování tohoto vztahu. Toho však nelze dosáhnout jen aktivním úsilím získávání ctností např. za pomoci askeze. Je nutné být účastný na přijetí Boží milosti, což je pasivní úkon. Vlastnosti a činnosti, které nás přibližují Bohu, jsme zmiňovali na mnoha místech této práce. Na křesťanské duchovní cestě tedy nejde primárně o nabytí ctností, avšak čím více v nás působí Duch svatý, tím jsme ctnostnější. Svátí o sobě zpravidla říkají, že jsou hříšníci ne proto, že by podléhali nějakému seabemrskacství, ale protože se opravdu necítí ctnostní. Vlastnosti jako pokora a láska se staly jejich přirozeností, jak v nich působí Boží milost.

Z hlediska křesťanství byl člověk hříšný vždy (jeho přirozenost byla narušena prvotním hříchem), ale projevy se liší. Každý jedinec je jiný, proto někteří určitým neřestem podléhají více, jiní méně. V moderní době se hříšnost zkoumá z hlediska antropologie, např. se hledají podvědomé příčiny. Takový přístup v sobě však často nese zlehčování špatného chování z důvodu jeho přirozenosti. Dále se dnes hříšnost spojuje především s vnější nespravedlivou společností. Všímáme si spíše utlačování jedinců v našem i dalekém prostředí, místo toho, abychom hřích refleктоvali především v rovině myšlení, neboť vše vnější je jen odrazem nitra jednotlivců.¹⁷⁰

Soudobá teologie chápe hřích jako „*odmítnutí Kristova velikonočního tajemství, jako popření milosti Ducha svatého.*“¹⁷¹ Zároveň se však považuje za nutný při rozvoji člověka. Hřích je tu od toho, aby byl překonán k završení našeho lidství. Teologie se vždy snažila rozebrat hlavní znaky hříchu a následně ho definovat. Můžeme zde uvést některé nejvýznamnější závěry. Ve Starém Zákoně je hřích odmítnutím Boží lásky. V Novém Zákoně je hřích pojímán jako páchané zlo, které takto vidí Boží spravedlnost. U některých teologů je hřích chápán jako odpor k Boží vůli, která je nejzávažnějším zákonodárcem. Hřích je tedy porušení nejvyššího zákona. V dalších teologických spisech můžeme najít definování hříchu jako urážku Boha a chování, jež je špatné pro jeho původce i jeho bližní. Jindy se zdůrazňuje, že stanovení hříšného usměrňuje člověka tak, aby se co nejlépe rozvíjel. Neřest tedy není ani tak provinění vůči Bohu, jako vůči sobě sama. Ze skromného výčtu je zřejmé, že není možné podat nějakou jednoduchou definici. V souvislosti s mystikou se nám nejrelevantnější zdá být pojetí hříchu jako veškerých svobodných pohnutek, chování a činů, které jdou proti Bohu,

¹⁷⁰ Srov. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 302–303.

¹⁷¹ Srov. tamtéž, s. 303.

tedy proti dobru. Nejen, že jedince vzdalují od Boha, ale také od jeho vlastní seberealizace. Hřích také vede k pocitům viny, což nás uzavírá i před druhými lidmi.¹⁷²

Nejčastějším společným jmenovatelem v různých definicích se zdá být právě odmítnutí Boží lásky, což je nosné pojetí i pro naše téma. Ve spojitosti s mystikou musíme uvést, že je zde důležitý postulát naděje. Každý hřích je aktualizovanou příležitostí, jak prostřednictvím pochopení milosrdného odpuštění vstoupit do společenství lásky s Bohem.¹⁷³ A tady nastupuje mystika, která se snaží o posílení lidské víry a lásky k Bohu. Hříšnost má v tomto smyslu i potenciálně pozitivní rozměr. Hřích je něco, co by nás mělo k Bohu spíše přibližovat, pokud ho pochopíme správně. To ostatně dokazují ve svých dílech následující autoři. Anselm Grün připomíná, že při nevhodných pohnutkách si uvědomíme milosrdenství Boha – to, jak nás miluje a neustále nám odpouští. Sice nemáme vědomě hřešit, ale jako lidé nemůžeme neodolat špatným sklonům. Proto není na místě snaha o dokonalost, nýbrž doznání naší bezmocnosti. Někdy dokonce sám Bůh uvádí lidi do hříchu, aby se dostali do slabosti a obrátili se k němu. Proto také Ježíš oslovoval větší hříšníky, protože cítil, že jsou lépe připraveni vstoupit do vztahu s Bohem.¹⁷⁴ Jan Tauler říká, že v pokušeních v nás roste láska k Bohu, pokora, uvědomění naší bezmocné existence a zkouší se síla naší víry.¹⁷⁵ Neznámý ruský poutník zastává názor, že je nutná zkroušenost nad hříchy, ale právě kvůli připomínání odpuštěných hříchů a aktualizaci vděčnosti Bohu, že nám odpouští.¹⁷⁶

Jednou z nejzávažnějších neřestí je pýcha. Mnozí autoři píší, že v touze být uznáni okolím často obelháváme sami sebe, mluvíme s těmi, kdo nás chválí a vyhýbáme se těm, kteří by nás chtěli přivést na správnou cestu. Děláme dobré skutky, abychom se viděli v lepším světle, a ospravedlňujeme své nedostatky. Velmi často máme tendenci obviňovat a poučovat druhé, i když to může být pouze projekce našich nedostatků. Jenomže soudit nás může jenom Bůh. Tímto způsobem bychom používali náboženství jen pro posílení našeho ega a moci nad ostatními.¹⁷⁷ Kvůli přílišnému zaměření na sebe

¹⁷² Srov. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 304, 312–313, 315–316, 322–323. Srov. RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996, s. 417.

¹⁷³ Srov. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 324.

¹⁷⁴ Srov. GRÜN, Anselm. *Spiritualita zdola*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 11, 55–56. Srov. GRÜN, Anselm. *O mlčení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 9–10.

¹⁷⁵ Srov. PINET, André. *15 dní s Janem Taulerem*. Brno: Cesta, 1998, s. 48–49.

¹⁷⁶ Srov. Autor neveden. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Velehrad-Roma Refugium, 2001, s. 28–30.

¹⁷⁷ Srov. ROHR, Richard. *Nahá přítomnost*. Brno: Cesta - Iva Pospíšilová, 2013, s. 101. Srov. Autor neveden. *Knih o meditaci zvaná Oblak nevědění*, ve které je duše sjednocena s Bohem. Praha: J.

padáme do propasti, jsme přesvědčeni o správnosti našeho jednání, i když je to naopak. Podle Taulera je proto vhodné si připomínat, že vše dobré v nás pochází od Boha. Dále je důležité uspořádat si život tak, abychom své neřesti viděli a snažili se je omezit.¹⁷⁸ Pýcha souvisí s egoismem, který také už z podstaty nemůže být slučitelný s pravou láskou v křesťanském smyslu. Ve vztahu lásky se musíme odklonit od zaměření do sebe, od brání k dávání. Vztah s Bohem také vyžaduje toto naše obrácení. Zbavit se egoismu však musíme i v mezilidských vztazích, protože s Kristem se setkáváme i prostřednictvím našich bližních.¹⁷⁹ Podobně neslučitelná s láskou je i závist.¹⁸⁰ Láska je to první a poslední, o co by křesťané měli usilovat. A když se ji budou snažit prohloubit ve vztahu k Bohu, sobě i bližním, automaticky se zredukují mnohé neřesti, protože ty velmi často proudí z nedostatku lásky.

Další podstatné hříchy, které odvádí pozornost od našeho pravého já i od Boha jakožto nejdůležitějšího cíle, jsou lakota a přílišné zalíbení v materiálu. Jan od Kříže upozorňuje, že lpění na majetku, množství a neobvyklosti věcí odporuje zbožnosti, která má mít a chtít jen to, co potřebuje.¹⁸¹ Nežádoucí podle Taulera a Mertona je, když naše zalíbení končí ve stvořených věcech a nemilujeme Boha v nich.¹⁸² Již Tomáš Akvinský řekl, že čím více lpíme na věcech pozemských, tím více se vzdalujeme od těch duchovních. Rozptylující však může být i bohulibá činnost, což se stává především v křesťanských povoláních. Apoštol nebo mnich může hledat uspokojení v činnostech na úkor pozornosti k vnitřnímu životu. Bez něj ale člověk velmi snadno zvlažní.¹⁸³ Ztročovat nás však nesmí ani duchovní či duševní radosti. Merton popisuje, jak se v mládí rozhodoval pro kongregaci. Chtěl se stát františkánem, protože věděl, že kromě větší volnosti by tak měl ve srovnání s jinými řády čas na učení a psaní. To by však nesplnil požadavek odevzdání a oběti při vstupu do kláštera, navíc se později ukázalo, že by se tak rozhodl na základě své vůle, nikoliv Boží.¹⁸⁴ Mnohá náboženství si uvědomují rozptylující vlastnost a nežádoucnost lpění. Proto se vyprofilovaly různé

Vacek, 1999, s. 45. Srov. GRÜN, Anselm. *O mlčení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 7, 16. Srov. CRUZ, Juan de la. *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 42–43. Srov. Autor neuveden. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Velehrad-Roma Refugium, 2001, s. 211.

¹⁷⁸ Srov. PINET, André. *15 dní s Janem Taulerem*. Brno: Cesta, 1998. s. 52–54, 63.

¹⁷⁹ Srov. GRÜN, Anselm. *O mlčení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 27.

¹⁸⁰ Srov. CRUZ, Juan de la. *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 61.

¹⁸¹ Srov. *tatměž*, s. 48.

¹⁸² Srov. PINET, André. *15 dní s Janem Taulerem*. Brno: Cesta, 1998. s. 51–52. Srov. MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*. Praha: Benediktinské arcidiocésní nakladatelství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1999, s. 26.

¹⁸³ Srov. CHAUTARD, Jean-Baptiste. *Duše veškerého apoštolátu*. Brno: Bonus A, 1997, s. 42, 80–81.

¹⁸⁴ Srov. MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2002, s. 231–232.

typy askeze a zdůrazňují se vlastnosti jako usebranost, touha po Bohu nebo bdělost, které člověku mají pomoci čelit pokušením.¹⁸⁵ O potřebě nelpění a jeho souvislostech s hříšností v životě člověka podrobněji pojednáme v následující části o askezi. V souvislosti s formováním kultury je důležité říci, že pro některé věřící jedince je již existence vymezené hříšnosti efektivní sociální kontrolou, protože zkrátka nechceme zklamat Boha. A i kdyby mu naše neřesti nemusely vadit, už z principu bychom neměli chtít následovat cestu, která jde proti němu. Čím autentičtější je náboženský život člověka, tím efektivnější je tato vnitřní sebekontrola. Navíc náboženské společenství vytváří takové instituce, legitimizace a narativy, jaké se snaží eticky korigovat jednání a myšlení sociálního aktéra po způsobu dialogicko-personální vztahovosti.

3.4 Askeze

Původně se askezí označovalo jakékoliv cvičení, kdy se pomocí určité metody směřovalo k pokroku, ať se jednalo o cvičení fyzické, morální či rozumové. Postupem času se význam používal spíše jen v intenci náboženského a morálního rozvoje. V původním významu se s askezí můžeme setkat ve všech kulturách. Někdy byla vnímaná jako cvičení vojáka v boji, jindy byla spojena s magií, rituály a v neposlední řadě se objevuje v náboženských praktikách a postojích. Pojetí asketických praktik souvisí s kulturním chápáním člověka, jeho morálních ideálů a se vztahem kultury k tělu. Proto se v jednotlivých společnostech liší metody i cíle askeze.¹⁸⁶ Zároveň spirituální rovina askeze není spojena pouze s náboženstvím. Askeze je vždy kulturním narativem, který vstupuje do eticko-hodnotového obrazu kultury. Upozorňuje na to, co je v životě důležité a také ideální. Lidé se pak mohou setkat s jejími metodami, přestože původní význam bude změněn, nebo naopak jedinec vstřebá jen hodnoty, aniž by tušil, že se na jejich konstrukci podílely zkušenosti s askezí.

Duchovní pokrok není přímo závislý na asketickém úsilí ani mu přímo neodpovídá. Křesťanská askeze sice souvisí s bojem proti hříchu ve světě i v nitru člověka, jenomže k osvobození je potřeba Boží milost. Jen Bůh rozhoduje o tom, jak člověk poroste v duchovních ctnostech. Askeze je vhodná především v začátcích mystické cesty kvůli nutnosti očištění. Pokročilé duše však nemohou spoléhat jen na

¹⁸⁵ Srov. PINET, André. *15 dní s Janem Taulerem*. Brno: Cesta, 1998. s. 63.

¹⁸⁶ Na příklad u stoiků vycházejících z dualismu bylo tělo považováno za něco, co svazuje ducha. Askeze byla prostředkem k jeho osvobození. Srov. ŘÍHA, Karel. *Askeze v životě křesťana*. In: *Teologické texty* [online]. 2008 [cit. 2015-03-02]. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-3/Askeze-v-zivote-krestana.html>., Srov. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 40–41.

milost, stále se musí snažit o očišťování. Stěžejním podnětem k askezi je v křesťanství totiž následování Krista z lásky. Zvláště při rozjímání o jeho utrpení se mu musíme přiblížit, je to projev naší náklonnosti. Říha tvrdí, že rovněž modlitba bez jakéhokoliv sebezapření není snad ani možná. Na prvním místě se při askezi požaduje zřeknutí vůle, abychom byli otevřeni Bohu. Je nutné obrácení, tedy proměnění se, abychom připravili vhodné podmínky pro přijetí milosti, a to i za cenu korigování některých našich špatných sklonů, mezi které můžeme počítat např. lpění na zvycích a na svém mínění nebo sobeckost. To vše dobrý křesťan podstupuje dobrovolně a s láskou v odpovědi na nezasloužený dar vztahu s Bohem.¹⁸⁷

Grün tvrdí, že se dnes z povědomí lidí vytratila stěžejní část původního významu, a to právě jeho spirituální aspekt. Také převládá představa, že asketické praktiky nás především nepříjemně omezují. Na první pohled se zdá, že by se praktiky askeze daly rozdělit na fyzické a duševní. Při bližším seznámení je však zřejmé, že tyto dvě oblasti jsou úzce propojené. I mezi mystiky se můžeme setkat s výroky o potřebě askeze ve smyslu potlačení nebo obětování něčeho, co je nám překážkou k ušlechtlejším cílům. Například Kallistos Ware hovoří o boji s padlou částí našeho já a o tělesnosti jako našem soupeři. Vzápětí však říká, že „*Askeze není zotročení, ale cesta ke svobodě.*“¹⁸⁸ To je druhé východisko, jež je u námi analyzované literatury mnohem více akcentované. Uznávaný teolog Karel Rahner uvádí ještě jinou podstatu askeze. Ta se zakládá na vyjádření akceptace největšího lidského existenciálního strachu, a to smrti, která boří celkový smysl života člověka na Zemi. Praktiky askeze jsou výrazem dobrovolného předbírání umírání. Boj proti hříchu, odevzdání oběti Bohu nebo příprava člověka na přijetí zakoušení Boha nejsou podle Rahnera pro askezi podstatná hlediska.¹⁸⁹

Anselm Grün hovoří o půstu, ale následující myšlenky dobře vystihují podstatu askeze jako takové. Raná církev považovala půst za modlitbu tělem i duší, ale pak se na toto pojetí pozapomnělo. Dnes se půst obecně chápe spíše jako něco, co nás omezuje, ubírá nám naši svobodu dělat si, co se nám líbí, ale co musíme podstoupit kvůli kýženému cíli, jako je např. pevnější zdraví. Avšak přiměřený půst, nebo askezi

¹⁸⁷ Srov. ŘÍHA, Karel. *Askeze v životě křesťana*. In: *Teologické texty* [online]. 2008 [cit. 2015-03-02]. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-3/Askeze-v-zivote-krestana.html>., Srov. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 42–43.

¹⁸⁸ WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít', 1996, s. 68.

¹⁸⁹ Srov. RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996, s. 25.

celkově, můžeme naopak chápat jako realizaci svobody, protože nás osvobozuje od našich potřeb a tužeb, jež nás často svazují.¹⁹⁰

Pojetí askeze mnohdy souvisí s celkovým pohledem na svět. Teilhard de Chardin upozorňuje, že bychom neměli vnímat hmotné a duchovní nebo duši a tělo jako protiklady odpovídající kategoriím dobra a zla. Bez materiálu bychom nemohli žít. Přináší nám radost, ale také nás často pokouší i zraňuje. Neměli bychom podle něj unikat z hmotného světa, ale učinit z něj tzv. Jákobův žebřík, prostřednictvím něj se přibližovat Bohu, s nímž se můžeme zcela spojit teprve tehdy, až tento svět opustíme. Dokud jsme však zde, měli bychom rozvíjet svou lidskost, umenšovat egoismus a nenechat se zlákat malichernostmi, které nám předkládá hmotný svět, protože ty nám přináší nižší dobra. Teilhard konstatuje, že by se každý křesťan měl něčeho vzdát pro vyšší ideál, tedy nežít v luxusu. K materiálu jako takovému není třeba zaujímat zvlášť odmítavý přístup, neboť nám může být prostředkem k duchovnímu růstu, pokud si uvědomíme jeho místo v řádu věcí a budeme usilovat o vyvážený vztah k němu. Koneckonců, jak by mohl být pozemský svět nedobrý, když se ve všech věcech i osudech lidí zjevuje sám stvořitel?¹⁹¹ Podobně upozorňuje Thomas Merton, že askeze musí být zakořeněna v tomto světě, nesmí být útekem k duchovnímu, protože smyslový světský svět považujeme za podřadnější. Merton dále vysvětluje, proč je askeze pro řeholníky vhodná. Musí být vnitřní, nevzdalovat se od hlavního cíle, kterým je obrácení mravů a opuštění všeho rušivého, aby bylo chráněné prostředí života modlitby. Ať už v klášteře nebo mimo něj chceme žít život modlitby, je nutné, abychom byli co nejvíce svobodní od tužeb. Musíme si dobrých věcí užívat, ale zároveň bychom měli být schopni se jich pro lásku vzdát.¹⁹² Rovněž Jan Tauler mluví o oproštění v tom případě, kdy jsme příliš žádostiví po vlastnění, což z člověka dělá otroka. Také konstatuje, že je nezbytné odevzdání. Samotné sebetrýznění nemá význam.¹⁹³ Grün dodává, že asketické praktiky by měly být vykonávány v dobrém naladění, jinak nebudou prospěšné, povedou mimo jiné k frustraci.¹⁹⁴

Askeze má praktikujícímu napomoci k ctnostem. Již jsme zmiňovali jednu z nejvýznamnějších, a to nelpění. Mystikové jmenují i další stěžejní vlastnosti. Podle Anselma Grüna a Jana Taulera vede pravá askeze do pokory, kdy jedinec zjistí, že je

¹⁹⁰ Srov. GRÜN, Anselm. *Půst*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 3–4, 15, 51.

¹⁹¹ Srov. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Chuť žít*. Praha: Vyšehrad, 1970, s. 64–69, 86.

¹⁹² Srov. MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*. Praha: Zvon, 1993, s. 32–33, 70–71.

¹⁹³ Srov. PINET, André. *15 dní s Janem Taulerem*. Brno: Cesta, 1998, s. 70–72.

¹⁹⁴ Srov. GRÜN, Anselm. *Půst*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 51.

odkázán na milost Boží.¹⁹⁵ Kallistos Ware zmiňuje jako cíl askeze odstranění hříšnosti a nasměrování k důvěře a lásce díky oprostění od strachu a sobectví.¹⁹⁶ Kromě samotného osvobození od tlaků zmiňuje Anselm Grün ještě se svobodou související bdělou otevřenost Boží přítomnosti, která je zvláště v kontextu mystiky důležitá.¹⁹⁷ Někteří věřící dokonce askezi spojují s ideálem sebeobětování, čímž se přibližujeme Kristu jako vzoru nejvyšších ctností.¹⁹⁸

Když ateista Erich Fromm nabízí „návod“ na umění milovat, na prvním místě uvádí kázeň a na druhém soustředění. Tvrdí, že obojí se zvláště v dnešní době vytratilo z celku života. Jsme až příliš navyklí lenošit a rozptylovat se vším možným, hlavně abychom nemuseli být sami se sebou. Přitom schopnost být sami se sebou je pro umění milovat nezbytná. Pokud nám schází, z protějšku si děláme prostředek, jakési doplnění toho, co nám chybí. Fromm konstatuje, že se na Západě kázeň považuje spíše za něco bolestivého, přičemž na Východě si jsou vědomi, že prospěšné tělu a duši je i příjemné. Jen se někdy musí překonat počáteční odpor. Kázní míní Fromm určitý řád, jenž je potřeba k tomu, abychom mohli vést vztahy s druhými lidmi takovým způsobem, jak bychom to bez řádu nedokázali. Dále dokonce uvádí tipy, jak prohloubit kázeň a soustředění za pomoci meditací s cílem vyprázdnění mysli.¹⁹⁹ Taková cvičení se uvádějí v mnoha příručkách. Mohou mít podobné dílčí cíle jako prázdná mysl a soustředěnost. Doporučují se především kvůli nějakým výhodám. Fromm je však zmiňuje v souvislosti se svobodnou láskou k jiným lidem. Také v náboženském monoteistickém kontextu by se meditace neměly vztahovat k prospěchu, nýbrž k lásce mezi Bohem a člověkem. U Fromma a námi vybraných autorů vztahujících se k mystice se dají vysledovat podobné styčné body. Z toho lze usuzovat, že se Fromm pravděpodobně setkal s náboženskými narativy, které s ním alespoň částečně souzněly a ovlivnily ho. Možná právě proto uvádí, že láska není jen samovolný cit, ale že vyžaduje např. kázeň, jelikož tato souvislost je často v náboženství akcentovaná.

Askeze má rozmanité metody. Anselm Grün pojednává například o mlčení a zmiňovaném půstu. Mlčení má jedince přivést k setkání se sebou sama a odhalení jeho neřestí. Vnější mlčení totiž vede k vnitřnímu. To znamená, že myšlenky a prudké emoce

¹⁹⁵ Srov. GRÜN, Anselm. *Spiritualita zdola*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 54.

Srov. PINET, André. *15 dní s Janem Taulerem*. Brno: Cesta, 1998, s. 28.

¹⁹⁶ Srov. WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Síp, 1996, s. 132–133.

¹⁹⁷ Srov. GRÜN, Anselm. *Půst*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 51.

¹⁹⁸ Srov. CHAUTARD, Jean-Baptiste. *Duše veškerého apoštolátu*. Brno: Bonus A, 1997, s. 126. Srov.

HUECK DOHERTY, Catherine de. *Pustina*. Brno: Cesta, 1997, s. 143.

¹⁹⁹ Srov. FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Orbis, 1967, s. 82–86.

pak budeme sledovat jakoby zpovzdálí, ne se jim poddávat.²⁰⁰ Dalším příbuzným druhem askeze je samota, kterou vyhledávali poutníci a pustiníci na Východě. Rovněž mnišství vyžaduje a zároveň svým členům nabízí čas strávený o samotě. Ta by měla praktikujícímu pomoci naslouchat Bohu.²⁰¹ Řeholní život vyžadované asketické praktiky deklaruje i v mnišských slibech. Slib chudoby se skládá z důvodu uvědomění a prohloubení patření Bohu a závislosti na jeho milosti. Pohodlí také takto zasvěcenému životu neprospívá, proto se vyžaduje sdílení strádání v chudších krajích a nutnost vydělávání svou prací na živobytí.²⁰² Catherine De Hueck Doherty chudobu obhájí kvůli oprostění od životního stylu a potřeby vlastnit, aby byl jedinec vždy připraven jít, kam ho volá Bůh.²⁰³ Od řeholníků se vyžaduje sexuální zdrženlivost. Nemělo by jít o pouhé potlačení „animálních“ vášní, ale ideálně o převedení této sexuální energie do kreativních a duchovních činností.²⁰⁴ Grün píše, že síla sexuality při askezi ideálně vejde do vztahu s Bohem. Ale i manželský sexuální život může být cestou k Bohu.²⁰⁵ Celibát pro povolané v církvi je i z důvodů svobody, pohotovosti a otevřenosti k ostatním lidem, protože jejich láska má překračovat hranice rodiny.²⁰⁶ Askeze může být i duševní. Další slib skládaný řeholníky je poslušnost. V praxi se jedinec vzdává své vůle ve prospěch Boha tak, že se poddá tomu, co si přeje vyšší představený, aby byly omezeny zájmy mnicha pro cíle komunity.²⁰⁷ Další duševní askeze může být snaha o „vypnutí“ myšlenek a vzpomínek.

Náboženství a kultura mají svůj význam vzhledem k biologii člověka. To, co může být vykonstruováno ve společnosti jako realita, je ohraničeno právě biologickými předpoklady. Společnost ale také zpětně působí na možnosti organismu člověka. Má vliv na zdravotní stav, vhodnou stravu, způsob přijímání potravy apod. Existence společnosti však do značné míry závisí na vzdorování odporu, který je u člověka dán biologicky. Z toho důvodu kultury vytváří různé legitimizace přesvědčující jedince, aby dělal cokoliiv žádoucím způsobem. Po procesu socializace se projeví rivalita mezi biologickou podstatou jedince, jeho nižším já, a mezi společenskou nadstavbou, jeho

²⁰⁰ Srov. GRÜN, Anselm. *O mlčení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 20, 22.

²⁰¹ Srov. HUECK DOHERTY, Catherine de. *Pustina*. Brno: Cesta, 1997, s. 29.

²⁰² Srov. MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*. Praha: Benediktinské arciepiškopství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1999, s. 33, 39.

²⁰³ Srov. HUECK DOHERTY, Catherine de. *Pustina*. Brno: Cesta, 1997, s. 9.

²⁰⁴ Srov. MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*. Praha: Benediktinské arciepiškopství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1999, s. 40.

²⁰⁵ Srov. GRÜN, Anselm, RIEDL, Gerhard. *Mystika a erós*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996, s. 67.

²⁰⁶ Srov. JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, s. 110.

²⁰⁷ Srov. HUECK DOHERTY, Catherine de. *Pustina*. Brno: Cesta, 1997, s. 41–42.

vyšším já. Vyšší já socializovaného člověka by mělo vyhrát nad živočišností lidského jedince. Náboženství nám předkládá nejen morální vzory a ideály, abychom potlačili nedostatečnosti vycházející z živočišnosti. Zvláště víře zasvěcený život od člověka vyžaduje hlubší oproštění od biologických potřeb a vjemů kvůli vyšším cílům, což je právě případ vyžadované či doporučené askeze.²⁰⁸ Je otázka, do jaké míry je náboženská askeze sociální konstrukt reagující na potřebu společnosti vypořádat se s biologickými danostmi člověka. Pokud náboženství a jejich asketická učení nemají přímý silný dopad na většinovou společnost, kultura zkonstruuje mechanismy, které budou biologické potřeby usměrňovat jinými způsoby, třeba zákony. Zde by se dalo opět diskutovat, nakolik mystika nepřímo ovlivňuje prostřednictvím narativů zákonodárství a další společenské kontrolní mechanismy a zvyky a naopak, do jaké míry je askeze odvozená z kulturní potřeby korigovat biologii člověka. Jak píše Berger s Luckmannem, je však jasné, že biologické danosti podmiňují nutnost sociálního řádu na ně nějak kulturně reagovat.²⁰⁹

3.5 Porovnání Východu a Západu

Ve společnostech, kde existuje přesvědčení o karmanovém zákoně, jsou lidé utvrzováni ve vidění světa v negativním světle, po němž následuje budoucí příjemnější existence. Proto se zde věnuje pozemským věcem méně pozornosti. V západních náboženstvích se svět jakožto stvořený Bohem vnímá pozitivně. V prvním případě se lidé mohou lehčeji smířit s utrpením, protože se prosazuje domněnka, že do lepšího světa se lze dostat nelpěním. V druhém případě je útěchou zase koncept Boha a jeho vůle, protože ta musí být dobrá nebo při nejmenším v našem chápání spravedlivá. V obou případech meditace napomáhá k přijetí věcí a smíření. Křesťanský Bůh je láska, což je těžištěm víry, proto je žádoucí starat se o druhé. Modlitba a meditace se často spojuje s rostoucí láskou ke všem, která se poté později projeví v činech. Oproti tomu v mnohých směrech hinduismu se nerozvinul koncept služby, jelikož podle nejvyššího zákona má každý to, co si zasluhuje. V buddhismu má však vliv narativ o vhodnosti soucitu, jenž hinduistický fatalismus vyrovnává. Gunaratana doporučuje přímo meditaci směřující k rostoucí lásce ke všem lidem. Dokonce vyzývá, aby milující přátelství

²⁰⁸ Srov. BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, s. 170–173, 177–180.

²⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 56.

nezůstalo pouze u myšlenek, ale přešlo k činům.²¹⁰ Přesto tyto výzvy zůstávají spíše na úrovni jednotlivců, neinstucionalizovaly se do složitých struktur jako na Západě.

Je důležité poznamenat, že probuzení člověk v buddhismu dosahuje sám svými silami prostřednictvím meditace, poznání a mravnosti. Má projít proměnou, stát se lepším, laskavějším člověkem bez toužení po čemkoliv. Meditace je v podstatě užitečná a přináší hmatatelné výsledky jako je klid či sounáležitost. Meditaci v buddhismu nežádá vnější autorita a není zapotřebí nějaký vztah s ní nebo její zásah. Ani se nejedná o sdílení s druhými lidmi či Bohem.²¹¹ To vše stojí do velké míry v kontrastu vůči západním náboženstvím, kde se nepopírají určité ctnosti a pozitivní vjemy plynoucí z meditace. Nicméně jak jsme uvedli výše, vše směřuje především k Bohu a jeho vůli. Lidský požitek a prospěch by měl stát stranou. Problém potom představuje například fakt, na nějž upozorňuje Grün, že na Západě stále oblíbenější meditace po východním vzoru jsou často pouze způsobem, jak se schovat před vlastními problémy, což je nakonec ještě prohlubuje.²¹²

Obraz nás samých a lidských vztahů souvisí s našimi představami o Bohu. Jako příklad lze uvést personalitu Boha. Ta souvisí s nekonečnou lidskou důstojností a nutností její ochrany, protože Bůh jakožto osoba zve každého člověka do vztahu. Při neosobní představě božského je identita vysvětlena jako individualizace obecného bytí. Duchovním cílem je vzdát se své osoby a znovu se rozplýnout v božském. Buddhistické spojení s božským má v křesťanství obdobu v konceptu Ducha svatého, jenž je vše pronikající tajemnou láskou. Když však Duch svatý prostupuje člověkem, jenž se mu otevírá, jeho osoba se nerozplývá. Ve spojení s Bohem individualita nezaniká, ale dovršuje se v jednotě s Bohem, kde však stále zůstáváme lidmi a Bůh Bohem. Křesťané rovněž věří, že jedinečnou osobou zůstává člověk i po smrti.²¹³ Koncept Boha a z něho odvozený obraz člověka významně vstupuje do podoby kultury. Pokud již na duchovní úrovni člověk nemá v kultuře absolutní hodnotu, hůře bude mít kultura na čem stavět například koncept lidských práv nebo síť institucí, která by pomáhala potřebným.

Někteří vyznavači buddhismu v křesťanském pojetí lidského jedince povoláního Bohem spatřují egocentrismus. Jistě, osoba nemůže být zaměřena jen sama na sebe.²¹⁴ Součástí křesťanského chápání osoby je totiž přesvědčení, že se už od přirozenosti

²¹⁰ Srov. GUNARATANA, Henepola. *Jednoduchá meditace pro každého*. Praha: Grada, 2012, s. 170, 173–175.

²¹¹ Srov. WILLIAMS, Paul. *Neočekávaná cesta*. Brno: CDK, 2010, s. 25, 39, 73.

²¹² Srov. GRÜN, Anselm. *Co žije lásku*. Praha: Portál, 2011, s. 31.

²¹³ Srov. tamtéž, s. 21, 24, 26–27, 30.

²¹⁴ Srov. tamtéž, s. 27.

„vždy vztahuje k jiným lidem a k Bohu.“²¹⁵ To je vyjádřeno trojičným dogmatem, protože sám Bůh je vztahem lásky. Pokud se však až příliš zaměříme na personalitu Boha, můžeme ho zaměnit s někým podobným lidské bytosti, který bude plnit naše egoistická přání. Navíc tato konkrétní představa pak často neodpovídá reálnému světu. Budeme-li si Boha představovat jako dobrotivého otce, jen těžko se smíříme třeba s faktem trpících dětí. Nelze tedy ulpívat na zosobněných a konkrétních představách o Bohu, který je sice osobní, ale zároveň transcendentní, a tedy i člověkem ne zcela pochopitelný. Dále musíme zdůraznit, že také v křesťanství se musí jedinec na duchovní cestě vzdát zaměření na sebe sama. Nicméně od východních náboženství by se křesťané mohli učit v nežádoucím zabsolutizování své osoby na úkor vztahů s ostatními a s Bohem. Jelikož jen v setkávání s odlišnými druhými se plně stáváme sebou samým.²¹⁶

Nakonec bychom mohli říci, že naopak buddhismus se zdá být potenciálně více „egocentrický“. Už výše jsme zmínili buddhistickou víru ve vlastní schopnosti, jimiž lze dojít k osvícení. Dále, jak konstatuje religionista Klimkeit, východní nekřesťanský člověk kvůli absenci personálního Boha „*nejedná ve vztahu k nějakému ty jako svému protějšku, nýbrž z vlastního středu a naplnění svého lidského bytí spatřuje v nalezení takového středu.*“²¹⁷ Některé směry buddhismu ve skutečnosti usilují o realizaci Buddha ve svém nitru, díky čemuž jedinec objeví své pravé já. Nicméně toto hledání nevychází ze vztahovosti k Buddhovi, ale z nalezení Buddha v hloubi sebe sama, přičemž toto já je ke skutkům milosrdenství v posledku nutně opustit. Na druhou stranu je v buddhismu důraz na iluzornost ega, což by mělo odvést jedince pozornost od sebe sama. O hinduismu jsme se v souvislosti s otázkou božské personality nezmínili z toho důvodu, že osciluje mezi osobním a neosobním nejvyšším bytím.²¹⁸

V této kapitole jsme mluvili také o křesťanském pojetí hříchu. Nyní chceme uvést nuance v přístupu východního a západního křesťanství, s nímž souvisí pojetí spasení. To je na Západě vnímáno v souvislosti s negativní hříšnou minulostí. Východní přístup je optimističtější. Vidí za tímto termínem opravdovou proměnu člověka i všeho stvořeného, což bylo započato již vtělením Boha do člověka. O výsledku této historické události se nepochybuje, i když není ještě dovršen. Proto ani hřích se nevnímá jako věčný a Boží láskou nepřekonatelný.²¹⁹ V pravoslaví se oproti západnímu křesťanství

²¹⁵ Srov. GRÜN, Anselm. *Co žíví lásku*. Praha: Portál, 2011, s. 27.

²¹⁶ Srov. tamtéž, s. 23–24, 29.

²¹⁷ Tamtéž, s. 28.

²¹⁸ Srov. tamtéž.

²¹⁹ Srov. FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo*. Brno: CDK, 1998, s. 30–32.

silněji věří, že je náchylná lidská bytost vržená do světa, kde na ni zvenčí číhají jakési zlé energie a pokoušejí se proniknout do jejího srdce. Kontakt s tímto „zlem“ začíná v jemném ponoukání k nepravostem, pokračuje přes boj s pokušením a je završen souhlasem s hříšným jednáním a nakonec propadnutím zlu. Pravý hřích je až stádiem souhlasu, nicméně už od počátku je třeba být bdělý a rozlišovat, co podchází od Boha a co naopak. V katolické církvi se však zlo nevnímá jako nějaké jsoučno ležící mimo člověka, nýbrž jako jednotlivá chybná rozhodnutí.²²⁰ V těchto dvou pojetích není nutně rozpor. Východní perspektiva je přítomná i v západním prostředí a naopak. Důsledkem kulturního vývoje se však zakořenily více v jedné ze dvou velkých kulturních křesťanských okruhů.

Závěr

Mystika a kultura

Náboženství a kultura jsou spjité nádoby, navzájem se podmiňují. Mystika nepatří mezi nejviditelnější oblasti náboženství, ale jak jsme se snažili ukázat na předešlých stranách, mystické zážitky nezůstávají za zdmi klášterů, nýbrž žijí v kultuře svým vlastním životem. K tomu jsou pochopitelně potřeba sociální aktéři, kteří konstruují realitu a ostatně celou kulturu. Jednotlivci se veřejně subjektivně projevují, a tím vytvářejí objektivní realitu, kterou přijímají další sociální aktéři. Náboženství je oblast, která přesahuje každodenní život. Aby však byla ukotvena v objektivním světě, musí být zprostředkována jazykem. Náboženství je také jeden ze symbolických světů, jenž sociální řád vysvětluje v celku, snaží se do něj zakomponovat všechny situace jako smysluplné. Sofistikovaná složitá teologie a mystické zážitky nejsou na první pohled přístupné široké mase lidí. Vstupují však do narativů nebo institucí, s kterými se setká výrazná část společnosti. Historikům, morálním ponaučením, úslovím nebo biografiím posluchači či čtenáři dávají určitý význam. Ovlivní je v jejich postojích a jednání, což je opět vstup subjektu do objektivní reality, tedy proces utváření kultury. Každá kultura udává, co je hodnotné, a k tomu více či méně směřují společenské činnosti a pravidla. Utváření tohoto sociálního řádu se děje prostřednictvím institucí, legitimizací a narativizací. Ukázali jsme, že v naší společnosti existuje hodnota pravdy, kvůli které se mnozí vydávají na mystickou cestu. Poté jsme uvedli příklad utrpení a jeho náboženské

²²⁰ Srov. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 323, 1121.

reflexe, jež ho vysvětluje jako něco hodnotného. Další hodnotovou oblast představuje pojetí smyslu života, což je silná doména náboženství. Smysl života je sice individuální záležitost, nicméně jeho významnost a vliv na kulturu vyžaduje společenskou reakci. Křesťanství nabízí lidem, aby dali svým životům význam prostřednictvím víry. Bůh každého člověka zve do vztahu. Mystika je tedy cíl života par excellence.

Mystiku jsme definovali jako praxi sjednocení s nepodmíněným absolutnem v intenci lásky. V těchto zkušenostech může člověk zažít něco neobyčejného, získat určité vědění a další výhody. Jediným cílem všech mystikových snah však musí být pouze sebeodevzdání objektu jeho lásky – Bohu. Mnozí autoři okušení spojení s Bohem nazývají kontemplace a tvrdí, že úplného sjednocení můžeme dosáhnout až po smrti. Tyto snahy jsou doprovázeny ztrátou schopností a vlastností, které člověku brání v připravenosti pro přijetí milosti spojení naší duše s Bohem. V počáteční fázi je nutná naše aktivita, u cíle cesty však proces řídí Bůh. Další znaky, které s sebou tato zkušenost nese, je jistota o Boží přítomnosti a nevyslovitelnost zážitku. V některých případech se dostaví různé extatické stavy, vidiny apod., ty jsou však pro pravost mystiky nepodstatné. Autenticitu mystiky můžeme posoudit podle proměny člověka, na němž by mělo být prohloubení jeho duchovního života patrné. S lehkostí by měl zjevovat pravdy svého náboženství, např. uplatňovanou lásku ke všem. Ve všech společnostech existují lidé, kteří si nevystačí se společenskou interpretací vlastních smyslových vjemů. Touží po nezprostředkovaném poznání pravdy. K tomu přispívají i prožitky vytrhující nás z reality každodennosti, jejichž intenzita volá po smysluplném začlenění do celku života. Jednou takovou zkušeností je utrpení. Náboženství se pak snaží nabídnout svým stoupencům smysl života včetně odpovědí na tyto mimořádné situace. Podle naší definice mystiky jsou láska, dobro, pravda a svoboda hodnoty, jichž se snaží mystici především dosáhnout. Chtějí co nejbezprostředněji zakusit Boha, povahu světa a své místo v něm. K mystice se uchylují z lásky k Bohu, kdy chtějí aktualizovat svou svobodu odpovědí na Boží výzvu k prohloubení vztahu s ním. Nic z toho by nedělali, kdyby nebyli přesvědčeni o tom, že je to dobré a že si to přeje Bůh. Mystická cesta přibližuje jedince ideálnímu obrazu věřícího člověka v daném náboženství a jeho úlohy ve světě.

Hodnotové zakotvení musí být ve společnosti uváděno v život praktickou stránkou. Praxe z hodnot vychází, dále je předává a také transformuje. Mezi prostředky, které nás mají přiblížit Bohu, patří rozjímání nad stvořeným světem, články víry, v případě křesťanství nad životem Krista, abychom zvnitřnili to, co nám náboženství

předkládá jako důležité pro naši víru a duchovní cestu. Další praxí v cestě za sjednocení s personálním Bohem je modlitba, prostřednictvím níž navazujeme vztah s Bohem. Může být uskutečněna různými způsoby včetně práce nebo rozhovorů. Aby byla modlitba správná, vyžaduje však určité postoje a vlastnosti, z nichž nejdůležitější jsou pokora, láska a otevřenost. Někteří autoři při mystické cestě doporučují meditaci. Také ta nás připravuje ke sjednocení s Bohem, protože se v ní trénujeme ve vyprázdňování myšlenek a v redukci zaměření na sebe sama vůbec. Askeze nás má rovněž především osvobodit od potřeb a tužeb, abychom byli intenzivněji zaměřeni k té největší touze a podřídili další přání a vůli tomuto nejvyššímu cíli. Asketické praktiky se více než meditace týkají těla, byť v nich jde také o intelektuální naladění. Když se nezbavíme svých představ, nemůžeme poznat objekt absolutna, který je úplně jiný, než vše světské. A pokud Boha milujeme a chceme mu být ještě blíže, tak ho chceme obdarovat naším odevzdáním po vzoru jeho samého. Všechny zmíněné prostředky se nějakým způsobem snaží o přiblížení se Bohu a oproštění se od toho, co nám v intenzivním vztahu s Bohem brání, tedy od hříchů.

V práci jsme ukázali, že mystika působí na kulturu jak předkládanými hodnotami (obsaženými ve věrouce), tak společenskou praxí, která z daných hodnot vychází. Praxe je přístupná pro širší okruh lidí. I z toho důvodu hrozí, že budou některé činnosti vytrženy ze svého ideového základu. Podstatné však je, že prostřednictvím praxe se sociálními aktéry představují hodnoty. Ukazují se důvody toho, co je žádoucí a co ne. Praxe reprezentuje sociální řád, usměrňuje členy, aby se chovali a jednali vhodným způsobem. V neposlední řadě dává sociálním aktérům příležitost, aby se úspěšně zařadili do společnosti, byli okolím přijímáni a nalézali svou identitu.

V této práci jsme chtěli ukázat zásadní rozdíly v pojetí mystiky mezi křesťanským Východem a Západem a také mezi křesťanstvím a prvky buddhismu či hinduismu. Katolické prostředí je velmi složitě institucionalizovaná centrální organizace s propracovanou písemnou i ústní tradicí. Východní křesťanství je v tomto ohledu mnohem „mystičtější“, zaměřené na samotný prožitek bohoslužby. Proto se tu velmi rozšířil fenomén neformálního poutnictví či starectví. Dogmatickým rozdílem mezi jednotlivými národními církvemi a potřebě souhlasu s církevní naukou se nevěnuje tolik pozornosti. Například Kristovo zmrtvýchvstání je zkrátka tajemství, jež nám nepřísluší nějak dlouze „rozebírat“. Na Západě se možná i vlivem antického odkazu mnohem více soustředí na racionální reflexi zjevení. Kromě toho tu vznikla široká síť sociální pomoci potřebným lidem, protože se slabí ztotožňují s trpícím Kristem. Tak křesťané prokazují

lásku k němu i k bližním. V obou kulturních prostředích existuje přesvědčení o hodnotě lásky k bližním a posvěcování světa. Pravoslaví je mírně fatalističtější a pasivnější, protože se více věří v sílu modlitby a Boží zásah. Proto má na Západě láska k bližním vyústění v činnostech klášterů a dalších organizacích, čemuž napomáhá také pojetí modlitby jako činnosti vykonávané se správným postojem. Zatímco na Východě je to obecný požadavek, který má v životě každý uplatňovat po svém. Podobně je to s postulátem soucitu v buddhismu. Hinduisté věří, že každý má, co si zaslouhuje, proto zde není prostor pro nějakou výraznější pomoc ostatním.

Pokud jedinec v západní kultuře věří v reinkarnaci, pravděpodobně tomu tak je proto, že se nechce smířit se svou neexistencí po smrti a touží se znovu narodit. Koncept převtělování má ve svých domovských kulturách zcela opačný význam. Život je pojímán jako utrpení, z něhož se nabízí jediné vysvobození – neexistence. V hinduismu některé mystické praktiky směřují k vymanění se z koloběhu životů, jiné usilují o dosažení stavu nemyšlení a další zase chtějí nahlédnout jednotu „duše“ s božským principem. V tomto stavu mizí individualita člověka. Nejvýraznější praxí je jóga, která usiluje o sjednocení s duchovním světem. Buddhistická meditace směřuje k vysvobození z koloběhu zrození a smrti. Za velmi důležité se považuje oproštění od tužeb a prohlédnutí prázdnoty, která je za všemi jevy. Posledním cílem je blaho pro člověka a získání ctností. V buddhismu i hinduismu je individualita považovaná za něco podružného a dočasného. Bůh v křesťanství povolává každého jednotlivého člověka a chce se mu darovat, proto je naopak jeho individualita oceňovaná. Po smrti má dojít k dovršení této individuality a nikoliv k jejímu vymazání. Fakt vztahovosti Boha a člověka by měl inspirovat věřící jedince k odstranění egoismu. Buddha sice ve svém duchovním počínání spoléhá na své vlastní schopnosti, které chce maximálně aktualizovat. Nicméně buddhistický důraz na nedůležitost „já“ by měl své vyznavače odvrátit od zaměření na sebe také. Jsme však přesvědčeni, že křesťan, který se vydává na mystickou cestu, to dělá z lásky k Bohu. Nechce získat ctnosti, nejde mu ani o své vlastní štěstí. Zkrátka jen odpovídá na Boží pozvání do vztahu s ním. Činí tak z popudu své lásky k němu svým odevzdáním.

Mystika a transkulturní komunikace

Nyní se pokusíme o načrtnutí potenciálního uplatnění mystiky v transkulturní komunikaci. Nejdříve musíme vymezit, co pod transkulturním dialogem chápeme. Tento přístup vznikl v reakci na současný vysoce globalizovaný svět, v němž se

setkávají lidé různí svým náboženstvím, etnickou příslušností, jazykem nebo zkrátka kulturním zázemím. Je čím dál větší tlak na hledání způsobu harmonického soužití rozmanitých skupin uvnitř jedné společnosti. Transkulturní přístup vychází z přesvědčení, že kultura je sice pro člověka do jisté míry určující, nicméně nedeterminuje ho absolutně. Je schopen reflexe nad tím, co mu jeho kultura předkládá, což se zvláště nabízí v setkání s jinakostí. Transkulturní komunikaci vystihuje vědomí kulturní rozmanitosti a otevřenost, díky které se dopředu nezavrhne to, co s druhým nesdílíme.²²¹

Ne všichni antropologové se shodují, že existuje konstanta, která by byla společným jmenovatelem veškerých lidí. V transkulturním přístupu nechceme rozmanitost redukovat na nějaké společné znaky a na základě nich křečovitě usilovat o dialog, přestože v konkrétních vyústěních tzv. antropologických univerzálií jsou značné rozdíly. Jsme přesvědčeni, že k tomu, aby mohl vzniknout konsenzus a tolerance, která nebude lhostejností, je nutná rovnost aktérů. Na základě čeho můžeme tuto rovnost ustavit? Jako potomci západní civilizace se chceme inspirovat ve vlastní tradici a věříme, že takovým postulátem může být tušená (a možná etnocentricky vykonstruovaná) univerzalita lidské důstojnosti. Tu je nesnadné ospravedlnit tak, aby s tím všichni souhlasili. Nicméně jsme přesvědčeni, že není možné vést dialog bez uznání partnerovy i mé vlastní důstojnosti. Rozvinout v plnosti tuto zásadu se podařilo až křesťanství díky nauce o Trojici. Člověk je zde chápán jako osoba s nezczitelnou důstojností, která je Bohem chtěná a povolána. Dále je podstatné, že člověk je bytost vztahová. V láskyplném vztahu se uskutečňuje, nalézá sama sebe. Takový vztah rovněž musí být založen na apriorní důstojnosti. Rovnost, jednota, vztahovost a sounáležitost v transkulturní komunikaci musí být založena v transcendentní rovině. V opačném případě degraduje do sféry pragmatické účelovosti, jež je náchylná ke zneužití.²²²

Křesťanská mystika vede zakoušejícího ke zvnitřnění křesťanských postojů a učení. Proto bude při setkání s jinakostí křesťanský mystik pravděpodobně otevřenější a láskyplnější než třeba ateista. Nicméně, jak jsme se snažili ukázat v celé naší práci, mystika prostřednictvím narativů ovlivňuje jak křesťanský, tak i mimokřesťanský svět. Avšak mystika obecně může být dobrou příležitostí pro transkulturní dialog. Rozdílný

²²¹ SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014. s. 63–64.

²²² BURDA, František. Dignita jako fundamentální východisko transkulturní komunikace. In: BURDA, František a kol.: *Člověk jako východisko dialogu kultur*. Ústí nad Orlicí: Oftis. 2013, s. 37, 39, 41 – 45, 48.

jazyk se svými významovými nuancemi je jednou z věcí, která nám brání v porozumění při setkání s jiným jedincem. Pro mystickou zkušenost je však typická nevyslovitelnost. I když každý mystik převede zkušenost do slov a jiných způsobů vyjádření, může mít jiný člověk při setkání s mystickou výpovědí podobné pocity, nebo v ní může spatřovat podobné znaky s jeho vlastní zkušeností nebo zkušeností někoho jiného z jeho tradice.

Mystika je sféra, pro kterou nejsou tolik důležitá institucionalizovaná dogmata. Věrouka má být vyjádřena co nejpřesněji a je zčásti dílem lidské racionality. Bezprostřední mystický zážitek je však nutně iracionální povahy a slova ho zkreslují. Důležitý je prožitek, ne přesná kategorizace. Když se zabýváme věroukou různých náboženství, rychleji a jasněji vidíme to, co je odlišuje. U mystiky, naopak, to na první pohled spíše vypadá, že mystici mají mnoho společného. Až při podrobném zkoumání zjišťujeme rozdíly. Hluboké duchovní zkušenosti totiž všechny přivádějí k mlčení a pokoře před transcendentem. Možná, že mezináboženská setkání mnichů při společné meditaci mají dalekosáhlejší význam pro efektivní dialog, než tušíme. Konference několika zástupců představitelů jednotlivých náboženství může totiž zůstat na povrchu. Při takovém setkání není prostor pro reflexi náboženského prožívání, které je však pro vstup náboženstvím podporovaných hodnot do kultury velmi důležité. Navíc rozdíly v mystických svědectvích nemusí být ani tak odrazem skutečnosti, jako spíše toho, že se zkrátka tak neuchopitelnou a silnou zkušenost snaží mystici přiřadit k pojmům a obrazům, které znají a které odpovídají celkovému kontextu jejich víry.

Jak už jsme zmínili, v dialogu by nemělo jít o potlačení rozdílů a vyzdvižení toho společného. Přesto na přesvědčení, že s druhým něco sdílím, mohu pak lépe stavět pocit sounáležitosti. Proto není bez důvodu hledat to, co nás s příslušníky jiných kultur a náboženství spojuje. Prvním požadavkem však stále zůstává přijetí druhého jako osoby, a to navzdory tomu, že se v nějakých postojích neshodneme. Bez tohoto respektu nemůže být dialog, nemůžeme být obohaceni ani nemůžeme obohacovat druhého. Mystika také požaduje odložení subjektivních myšlenek a představ, aby byl jedinec zcela otevřený přijetí a zažití něčeho úplně nového, radikálně jiného než naše běžná sféra každodennosti. Zvnitřnění připravenosti na tuto neznámou oblast může být základem pro naši otevřenost veškeré jinakosti. Nakonec jakýkoliv autentický duchovní život vede k uplatňování určitých ideálních hodnot. A byť se některé kultury nedopracovaly k vyslovení nekonečné lidské důstojnosti, přece se v jejich náboženstvích často zdůrazňuje význam lásky a pokory, díky čemuž mohou být jejich členové otevření rozdílnosti v druhém člověku.

Seznam literatury a použitých zdrojů

Literatura

- Autor neuveden. *Knihy o meditaci zvaná Oblak nevědění, ve které je duše sjednocena s Bohem*. Praha: J. Vacek, 1999, 111 s.
- Autor neuveden. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Velehrad-Roma Refugium, 2001, 279 s. ISBN 80-86045-65-X.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999, 214 s. ISBN 80-85959-46-1.
- BURDA, František. Dignita jako fundamentální východisko transkulturní komunikace. In BURDA, František a kol.: *Člověk jako východisko dialogu kultur*. Ústí nad Orlicí: Oftis. 2013, 92 s. ISBN 978-80-7405-315-3.
- CONZE, Edward. *Buddhist Meditation*. New York: Routledge, 2009, 183 s. ISBN 0-486-42716-1.
- CRUZ, Juan de la. *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, 205 s. ISBN 80-7192-055-X
- DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, 1295 s. ISBN 80-7192-338-9.
- FERGUSON, John. *An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religious*. London: Thames and Hudson, 1976, 228 s.
- FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo*. Brno: CDK, 1998, 195 s. ISBN 80-85959-35-2.
- FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Orbis, 1967, 118 s.
- GRIFFITHS, Bede. *Sňatek mezi východem a západem*. Brno: Cesta, 1997, 217 s. ISBN 80-85319-70-5.
- GRÜN, Anselm. *Co živí lásku*. Praha: Portál, 2011, 136 s. ISBN 978-80-262-0015-4.
- GRÜN, Anselm. *O mlčení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, 62 s. ISBN 80-85527-48-0.
- GRÜN, Anselm. *Půst*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, 59 s. ISBN 80-7192-441-5.
- GRÜN, Anselm. *Spiritualita zdola*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, 72 s. ISBN 80-7192-167-X.
- GRÜN, Anselm, RIEDL, Gerhard. *Mystika a erós*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996, 95 s. ISBN 80-85795-21-3.
- GUIGO II, *Scala Paradisi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, 46 s. ISBN 80-7192-083-5.
- GUNARATANA, Henepola. *Jednoduchá meditace pro každého*. Praha: Grada, 2012, 192 s. ISBN 978-80-247-4191-8.
- HUECK DOHERTY, Catherine de. *Pustina*. Brno: Cesta, 1997, 229 s. ISBN 80-85319-05-7.
- CHAUTARD, Jean-Baptiste. *Duše veškerého apoštolátu*. Brno: Bonus A, 1997, 244 s. ISBN 80-85914-64-6.

- JANDOUREK, Jan, HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík*. Praha: Portál, 2001, 287 s. ISBN 80-7178-573-3.
- JOHNSTON, William. *Hledání nové spirituality*. Praha: Portál, 1997, 133 s. ISBN 80-7178-169-X.
- KABELE, Jiří. *Přerody*. Praha: Karolinum, 1998, 394 s. ISBN 80-7184-359-8.
- Kolektiv autorů. *Encyklopedie mystiky I*. Praha: Argo, 2000, 330 s. ISBN 80-7203-267-4.
- Kolektiv autorů. *Velký sociologický slovník*. Praha: Univerzita Karlova - vydavatelství Karolinum, 1996, 747 s. ISBN 80-7184-164-1.
- MAIN, John. *Okamžik Krista*. Brno: Cesta, 1997, 139 s. ISBN 80-85319-65-9.
- MERTON, Thomas. *Kontemplativní modlitba*. Praha: Zvon, 1993, 125 s. ISBN 80-7113-083-4.
- MERTON, Thomas. *Monastický pokoj*. Praha: Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1999, 68 s. ISBN 80-902682-0-X.
- MERTON, Thomas. *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta, 2002, 333 s. ISBN 80-7295-034-7.
- MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Praha: Vyšehrad, 2001, 373 s. ISBN 80-7021-410-4.
- MURPHY, R. F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998, 198 s. ISBN 80-85850-53-2.
- Otec Bohuslav SDB. *Páter Pius, muž bolesti a lásky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992, 72 s.
- PAPER, Jordan. *The mystic experience*. New York: State University of New York, 2004, 186 s. ISBN 0-7914-6249-7.
- PIETRELCINA, Pio di. *Ježíšova agónie v Getsemanské zahradě*. Praha: Řád, 1991, 31 s.
- PINET, André. *15 dní s Janem Taulerem*. Brno: Cesta, 1998, 132 s. ISBN 80-85319-82-9.
- RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996, 426 s. ISBN 80-7113-088-5.
- ROHR, Richard. *Nahá přítomnost*. Brno: Cesta - Iva Pospíšilová, 2013, 169 s. ISBN 978-80-7295-169-7.
- SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014. 88. S. ISBN 978-80-87853-22-1.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Chut' žít*. Praha: Vyšehrad, 1970, 246 s.
- UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: Dybbuk, 2004, 589 s. ISBN 80-86862-03-8.
- UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky a jiné eseje*. Praha: Dybbuk, 2008, 172 s. ISBN 978-80-86862-62-0.
- WARE, Kallistos. *Cestou orthodoxie*. Praha: Sít', 1996, 174 s. ISBN 80-901571-6-5.
- WILLIAMS, Paul. *Neočekávaná cesta*. Brno: CDK, 2010, 215 s. ISBN 978-80-7325-240-3.

Internetové zdroje

Beatification of Padre Pio de Pietralcina. *The Holy See* [online]. 1999 [cit. 2014-11-14]. Dostupné z:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_02051999_padre-pio_en.html.

Canonization of St. Pio of Pietrelcina - Homily. *The Holy See* [online]. 2002 [cit. 2014-11-14]. Dostupné z:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020616_padre-pio_en.html.

ČERVENKOVÁ, Denisa. Místo mystiky v celku spirituální teologie. In: *Academia.edu* [online]. 2014 [cit. 2014-09-10]. Dostupné z:

http://www.academia.edu/3707635/Misto_mystiky_v_celku_spiritualni_teologie.

Ignaciánská meditace. *Exercicie.cz* [online]. Neuvedeno. [cit. 2014-10-01]. Dostupné z:

<http://www.exercicie.cz/ignacianska-meditace.php>.

ŘÍHA, Karel. Askeze v životě křesťana. In: *Teologické texty* [online]. 2008 [cit. 2015-03-02]. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-3/Askeze-v-zivote-krestana.html>.