

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

***Tělesnost v mystice sv. Kateřiny
Sienské***

***The Corporeality in the Mysticism of St.
Catherine of Siena***

Magisterská diplomová práce

Vypracovala: Bc. Jana Poláchová, Historie – Filozofie

Vedoucí práce: PhDr. Jozef Matula, Ph.D.

Olomouc 2011

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a uvedla všechny použité zdroje.

V Olomouci, 18. 5. 2011

.....

podpis

Tímto bych chtěla poděkovat PhDr. Jozefu Matulovi, Ph.D. za vstřícný přístup, poskytnutí cenných rad a odborné vedení mé diplomové práce.

Obsah

Úvod	2.
1. Chápání těla v rámci dobového kontextu	6.
2. Postavení ženy ve středověku	9.
2.1. Základní argumenty ženské podřízenosti.....	12.
2.2. Postavení ženy v díle sv. Augustina	14.
2.3. Postavení ženy v díle sv. Tomáše Akvinského	18.
3. Mystika	22.
3.1. Vzestup ženské spirituality	23.
3.2. Ženská mystika	26.
3.2.1. Ženská versus mužská mystika	26.
3.2.2. Svatá anorexie	32.
3.2.2.1.1. Mentální anorexie versus <i>svatá anorexie</i> ...	32.
3.2.2.1.2. Kateřina Sienská a <i>svatá anorexie</i>	35.
3.2.3. Pojetí lidství v rámci ženské mystiky	40.
4. Tělesnost v díle Kateřiny Sienské	43.
4.1. Dílo Kateřiny Sienské	43.
4.2. Styl a zdroje	44.
4.3. Tělo v díle Kateřiny Sienské	48.
4.3.1. Ježíš Kristus v díle Kateřiny Sienské	48.
4.3.2. <i>Učení o mostu</i>	51.
4.3.3. <i>Imitatio Christi</i> v díle Kateřiny Sienské.....	55.
4.3.4. Vztah duše a těla.....	58.
Závěr.....	64.
Seznam použité literatury.....	67.
Seznam použitých zkratk.....	71.
Anotace/Annotation.....	72.

Úvod

V diplomové práci se budu zabývat tělesností v díle sv. Kateřiny Sienské. Tato světice byla významnou mystičkou čtrnáctého století, jež se proslavila díky obětavé charitativní činnosti, mystickým vizím a také politickým vlivem, skrze který je podle mého názoru jednou z nejnámějších středověkých mystiček vůbec.

Kateřinou Sienskou jsem se již zabývala v bakalářské práci *Život a mystika sv. Kateřiny Sienské*,¹ kde jsem se zaměřila především na její život, charitativní práci, politický vliv a rozbor stěžejních témat Kateřinina spisu *Dialog s Boží prozřetelností*.² Nyní, v diplomové práci, jsem se rozhodla na téma mystiky této světice navázat a více jej prohloubit tím, že se zaměřím na analýzu pojetí tělesnosti v díle a životě Kateřiny.

Podle Josefa Sudbracka na mystiku můžeme nahlížet čtyřmi různými pohledy a to psychologickým, historicko – sociologickým, esteticko – symbolickým a náboženským.³ Z tohoto důvodu bude tato práce více interdisciplinární. Neboť nemůžeme pojednávat o mystice Kateřiny Sienské, aniž bychom chápali koncept těla a postavení ženy ve středověku. Bez znalosti širšího rámce ženské mystiky a pochopení důvodů, které vedly Kateřinu k tak extrémnímu asketismu, bychom nepochopili význam a postavení tělesnosti v jejím díle.

Monografie, pojednávající o Kateřině Sienské, jež máme k dispozici v českém jazyce, se zabývají především jejím životem, zázraky, cestou ke svatosti a zejména politickým vlivem.⁴ I když je tato světice považována za jednu z nejvýznamnějších mystiček středověku, mystika a její myšlenky v monografiích pojednávajících o Kateřině, dle mého názoru, zůstávají spíše

¹ Poláchová, J.: *Život a mystika svaté Kateřiny Sienské*. Bakalářská práce. Filozofická fakulta Univerzity Palackého. Olomouc 2008.

² Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998.

³ Sudbrack, J.: *Mystika: Křesťanská orientace v náboženském pluralismu*. Kostelní Vydří 1995. s. 9 – 13.

⁴ Do českého jazyka jsou přeložené tyto životopisy Kateřiny Sienské např.: Jørgensen, J.: *Svatá Kateřina Sienská*. Praha 1946.; Lohrum, M.: *Kateřina ze Sieny: učitelka církve*. Praha 2001.; Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915. Dále se o Kateřině pojednává např.: Davy, M.: *Encyklopedie Mystiky III*. Praha 2002.; Jones, K.: *Velké ženy duchovní tradice*. Kostelní Vydří 2002.; Pernoud, R.: *Žena v době katedrál*. Praha 2002.

stranou. Podrobnější rozbor jejích myšlenek nalezneme v dílech Giuliany Cavallini či Suzanne Noffke.⁵ Dále také Caroline Walker Bynum ve svých knihách pojednává o různých aspektech ženské mystiky a srovnává mystické projevy Kateřiny s ostatními mystičkami.⁶

Jelikož se tato práce zabývá pojetím tělesnosti v díle Kateřiny Sienské, je velmi důležité, abych na začátku práce vysvětlila pojetí těla v rámci středověkého myšlení. V této kapitole zjistíme, že v křesťanském středověku bylo na tělo nazíráno dvojím způsobem. Tělo Ježíše Krista bylo oslavováno, ale jinak bylo tělem jako takovým pohrdáno. Tento dualismus je velmi viditelný v myšlení Kateřiny Sienské. Sekundární literaturou, ze které budu především čerpat v této kapitole, je monografie J. Le Goffa a N. Truonga *Tělo ve středověké kultuře* a kapitoly *Encyklopedie středověku, Hřích a Tělo a duše*.⁷

Abychom lépe pochopili historický kontext ženské mystiky, zaměřím se na postavení ženy v dějinách středověku. Jelikož je dané téma velice rozsáhlé, budu zde pojednávat pouze o základních argumentech podřízenosti ženy vůči muži a poté o názorech sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského k této problematice. V této kapitole budu především čerpat z monografií George Dubyho, Jacques Le Goffa a také Karin Børresen.⁸

Díky deskripci postavení ženy v rámci středověku, budeme mít již připravené pozadí pro kapitolu *Mystika*. Poněvadž jsem se problematikou mystiky, jejím vymezením, definicí a postavením v rámci teologie a filosofie, zabývala ve své bakalářské práci, na začátku kapitoly shrnu pouze nejdůležitější závěry, ke kterým jsem došla v rámci mé předešlé práce. Poté

⁵ Cavallini, G.: *Catherine of Siena*. London 2005; Noffke, S.: *Catherine of Siena: Vision Through a Distant Eye*. Collegeville 1996.

⁶ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987; Bynum, C. W.: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1992.

⁷ Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006.; Schmitt, J. – C.: Tělo a duše. In: Le Goff (ed.): *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 811 – 821., Casagande, C.; Vecchio, S.: Hřích. In: Le Goff, J. (ed.): *Encyklopedie středověku*. Praha 2006, s. 219 – 228.

⁸ Duby, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999.; Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006.; Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995.

se již budu plně věnovat charakteristice příčin vzestupu ženské spirituality, ženské mystice, jejím specifikům a rozdílům mezi mužským a ženským proudem mystiky. Stěžejními monografiemi, ze kterých budu v této části diplomové práce čerpat, jsou opět díla C. W. Bynum, dále také Petera Dinzeltbachera, Jána Letze či Anselma Grüna aj.⁹

Při popisu dílčích znaků projevů svatosti mystiček, si můžeme povšimnout častého jevu, jenž se vyskytuje v rámci ženské mystiky, a to extrémního půstu žen. Hladovění bylo významnou charakteristikou života Kateřiny Sienské. Hráló důležitou úlohu při procesu její kanonizace, ale také jako součást širšího vzorce extravagantního asketismu, se výrazně promítlo v mystice Kateřiny. Z tohoto důvodu jsem zařadila do kapitoly pojednávající o mystice také podkapitulu o *svaté anorexii*, jež byla významným projevem ženské mystiky, kde nejprve srovnám tzv. *svatou anorexii* s mentální anorexií. Abychom si lépe představili, jak takové hladovění mystičky vůbec vzniklo a vypadalo, budu se zde také zabývat příkladem role extrémního půstu v životě sv. Kateřiny Sienské. Základní sekundární literaturou, ze které budu v této podkapitole čerpat, je monografie *Holy Anorexia* od Rudolpha Bella.¹⁰

Významným tématem, se kterým se setkáváme v ženské mystice (např. v díle Hildegardy z Bingeny či Mechtildy z Magdeburku) je uchopení lidství Ježíše Krista, jež bylo odvozováno od Panny Marie. Právě díky opovrhované ženské tělesnosti mohl Ježíš Kristus vykoupit lidstvo. Tímto pojednáním o lidskosti Ježíše Krista ukončím část diplomové práce připravující prostor pro pojednání o mystice Kateřiny Sienské.

Kateřinino učení je založeno na dualistickém pojetí tělesnosti, což se výrazně projeví v části pojednávající o těle v mystice sv. Kateřiny Sienské. Zde se nejprve budu zabývat pozitivním uchopením tělesnosti, tj. tělem Ježíše Krista, jehož tělesnost byla oslavována, neboť skrze ni mohl spasit

⁹ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987.; Dinzeltbacher, P.: *Světice, nebo čarodějky?*. Praha 2003.; Grün, A.; Riedl, G.: *Mystika a erós*. Praha 1996.; Letz, J.: *Mystičky západu: inspirácia pre kresťanskú filozofiu a teologiu*. Prešov 2002.

¹⁰ Bell, R.: *Holy Anorexia*. Chicago 1985.

celé lidstvo. Poté analyzuji Kateřinin negativní pohled na tělo, jež člověka svádí k hříchu a jeho vztah s duší. Základními primární literaturou nejen v této kapitole, ale v celé diplomové práci je Kateřinin spis *Dialog s Boží prozřetelností* a *Listy svaté Kateřiny Sienské*,¹¹ o nichž v krátkosti pojednám ještě před tím, než se začnu zabývat pojetím těla v díle Kateřiny Sienské.

¹¹ Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998.; Sienská, K.: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940.; Sienská, K.: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Osvětimany 1912.

1. Chápání těla v rámci dobového kontextu

Tělo v rámci křesťanského středověku zaujímalo ambivalentní postavení. Na jedné straně jím bylo pohrdáno. Například papež Řehoř I. Veliký hovořil o tělu jako „o odporném šatu duše.“¹² Na straně druhé bylo tělo také glorifikováno jako trpící tělo Kristovo. Tím, že Ježíš Kristus na sebe vzal lidské tělo, spasil lidstvo.¹³ Tato ambivalence protíná celé dějiny křesťanského středověku.

Tradice potlačování těla a opovrhování jím není pouze křesťanskou záležitostí. Tato tradice vychází již z antiky. Historik Paul Veyne klade počátky fenoménu odříkání těla již na konec druhého století našeho letopočtu, tj. do období konce vlády římského císaře Marka Aurelia.¹⁴

Řecké a římské pohanství bývá chápáno jako protipól křesťanství v rámci sexuální morálky. Proti sobě jsou stavěny antický kult těla a sexuální svoboda proti křesťanské cudnosti a odříkání.¹⁵ S tímto pojetím nesouhlasí již zmíněný Paul Veyne či Michel Foucault, jenž v *Dějínách sexuality* poukazuje na návaznost křesťanské nauky na antickou morální filozofii. Jako příklad uvádí spis *Vychovatel* Klementa Alexandrijského, kde se v jedné z kapitol autor zabýval sexuálním chováním v manželství. Právě zde, jsou vedle biblických odkazů také viditelné předpisy inspirované pohanskou filozofií.¹⁶

Z Foucaultovy a Veynovy interpretace vyplývá, že již antika připravila půdu pro křesťanské pojetí sexuality. Ale i přesto pohrdání tělem vycházelo především z interpretací prvotního hříchu, jenž byl nejprve chápán jako hřích pýchy a zvědavosti. Můžeme si povšimnout, že tresty, které stihly Adama s Evou za neuposlechnutí Božího příkazu, trestaly nejvíce tělo. Evu

¹² Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006, s. 12.

¹³ Tamtéž, s. 13. Lidská přirozenost Ježíše Krista je centrálním tématem ženské mystiky. Této problematice se budu věnovat v kapitole *Pojetí lidství v rámci ženské mystiky* s. 40 – 41.

¹⁴ Tamtéž, s. 40. Markus Aurelius byl římským císařem mezi léty 161 – 180 n. l. Je znám nejen jako císař, ale také i jako stoický filozof, jehož asketismus byl založený na sebeovládání a vycházel především ze zápasu s neřestmi a vášní. In: Grant, M.: *Římští císařové*. Praha 2002, s. 105 – 110.; Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006, s. 40.

¹⁵ Tamtéž, s. 40.; Foucault, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slasti*. Praha 2003, s. 22 – 23.

¹⁶ Foucault, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slasti*. Praha 2003, s. 22 – 23.

Bůh potrestal fyzicky náročným a bolestivým porodem. Adama stihl trest v podobě manuální dřiny.¹⁷ Podle Jean-Claude Schmitta, i když Pád člověka neměl s tělem téměř nic společného, byl to hřích duše, v průběhu středověku se postupně změnil na hřích chtíce a sexuality.¹⁸ Středověké myšlení poté přijímalo myšlenku sv. Augustina o postupném šíření prvotního hříchu pomocí žádostivosti. Již ve chvíli narození, je každý člověk poskvrněn prvotním hříchem, tj. žádostivostí a to skrze akt, díky jemuž byl zplozen.¹⁹

„Každý člověk se rodí poskvrněn hříchem, v němž byl zplozen, poskvrněn na těle a ve své vůli, podroben tělesným podnětům, jež se mu nedaří ovládnout a jimiž se naopak nechává ovládat.“²⁰

Na tělo bylo tedy nazíráno v negativním slova smyslu. Postupně v rámci křesťanství dochází k démonizaci ženy, na základě její tělesnosti.²¹ Vším, co nějakým způsobem souviselo s tělem, je v období středověku pohrdáno či přísně kontrolováno. Například smích je devalorizován, jelikož vychází z břišní dutiny, která náleží k tělesné části člověka; sexualita je pod kontrolou; také se pohrdá manuální prací apod.²²

Sexualita, jak jsem již zmínila, byla pod přísnou kontrolou církve. V průběhu středověku vycházely tzv. *Decreta*, v nichž byly vypsány zakázané sexuální praktiky spolu s tresty za jejich provozování.²³ Vášeň a tělesná

¹⁷ Gn 3, 16 – 3, 19.; Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006, s. 12.

¹⁸ Schmitt, J. - C.: Tělo a duše. In: Le Goff, J. (ed.): *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 812 – 813.

¹⁹ Casagrande, C.; Vecchio, S.: Hřích. In: Le Goff, J. (ed.): *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 221.

²⁰ Tamtéž, s. 221.

²¹ Argumenty církevních Otců jako např. Tertuliána, Jeronýma, Jana Zlatoústého a sv. Augustina, stavící ženu do podřízeného postavení vůči muži, vycházely především z její tělesnosti. Pozdější autoři na jejich interpretaci navazují a dále je rozvíjejí. Více o této problematice budu pojednávat v následující kapitole *Postavení ženy v období středověku*.

²² Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006, s. 33.

²³ Např. *Gratianův Decret*, jenž byl sepsán okolo roku 1130 – 1140; *Summa Decretorum* z roku 1157. Všechny podobné příručky byly nazývány *Decreta*. *Decretum biskupa Burcharda z Wormsu* z počátku jedenáctého století zakazuje felaci, masturbaci, sodomii, smilnění aj. Biskup uspořádal seznam všech hříchů a jejich odpovídající trest. Např. za spolknutí manželova spermatu byla žena potrestána sedmi lety pokání. In: Le Goff, J.;

touha měly být potlačovány také v rámci manželství. Pohlavní styk měl sloužit pouze k jedinému cíli, tj. plození potomků. O tom také pojednává papež Řehoř I. Veliký:²⁴

„Manželé buďte napomínáni, aby pamatovali, že byli spojeni příčinou nabytí potomstva, jakož i aby považili, že, poddávají-li se obcování nezřízenému, zneužívají počátku množení (potomstva) k rozkošnictví, a že tím, byť i jinam nevybočovali, přece v samém manželství svém práva manželská překročují.“²⁵

Postupně se vyvíjí v rámci křesťanství přísná askeze, jež bojuje vůči tělesným žádostem a snaží se je potlačovat.

Jak jsem již psala v úvodu této kapitoly, tělo pouze nebylo chápáno negativně. Na druhé straně bylo také glorifikováno. Tělo je základem dogmatu křesťanské církve. Bůh seslal svého syna Ježíše Krista na zem, kde přijal lidské tělo, aby mohl trpět na kříži jako člověk. Tímto činem Ježíš Kristus vykoupil lidstvo z provinění prvotním hříchem.²⁶ Nebýt lidského těla, Ježíš Kristus by na kříži nemohl trpět a obětovat se. Právě Kristovo lidství je jedním z nejvýznamnějších tématik ženské mystiky, o níž v této práci pojednám v rámci kapitoly *Mystika*.

Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006, s. 37; Duby, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 14 – 15.

²⁴ Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006, s. 36. Řehoř I. Veliký byl papežem v letech 590 – 604. In: Gelmi, J.: *Papežové: od svatého Petra po Jana Pavla II.* Praha 1994, s. 46 – 49.

²⁵ Řehoř I. Veliký: *Kniha o správě pastýřské jakož i Pavla Diakona, mnicha Cassinského, Život sv. Řehoře Velikého*. Praha 1909; s. 157.

²⁶ Casagrande, C.; Vecchio, S.: Hřích. In: Le Goff, J. (ed.): *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 221.

1. Postavení ženy ve středověku

Před tím, než se začnu podrobněji zabývat ženskou mystikou a tělesností v díle Kateřiny Sienské, považuji za nutné načrtnout postavení ženy v období křesťanského středověku. Jelikož je dané téma příliš rozsáhlé, zaměřím se zde především na hlavní teologické argumenty, ze kterých postavení ženy vycházelo, a také na názory významných filozofů, již se touto problematikou ve svých dílech zabývali.

Na ženské pohlaví bylo v období středověku nazíráno většinou v negativním světle.²⁷ V dobových pramenech se především setkáváme s výčtem záporných ženských charakteristik. Například renneský biskup Štěpán z Fougères v knize *O mravech*, ženu popisoval jako hříšnou nositelku zla.²⁸ Za nejvýznamnější nešvary vznešených dam biskup Štěpán považoval jejich sklon měnit běh věcí; jejich nepoddajnost, útočnost a od ženské přirozenosti nepřejícnost mužům a především to, že jsou spalovány chtíčem.²⁹

„Je to tedy chlípnost. Jsou spalovány chtíčem, který ve své slabosti obtížně ovládají a který je vede přímo k cizoložství. Manželovi, který si jich žádá, se zavírají potlačující svůj žár. Zato za milenci běhají, aby došly k ukojení, a to kamkoliv.“³⁰

Jako další příklad bych zde uvedla mnicha Ruperta z Deutz ze 12. století. Rupert především obviňoval Evu z toho, že nabídla Adamovi k ochutnání jablko ze zakázaného stromu poznání. Eva svým chováním podle Ruperta projevila svoji falešnou, panovačnou a nenechavou povahu.³¹ Podobnou charakteristiku žen bychom našli i v dalších

²⁷ Pozitivní náhled na ženskost v období středověku vidím např. v rozvinutí Mariánského kultu.

²⁸ Biskup Štěpán z Fougères spis *O mravech* sepsal mezi léty 1174 – 1178. In: DUBY, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 9.

²⁹ Tamtéž, s. 9 - 12.

³⁰ Tamtéž, s. 11.

³¹ Klapish-Zuber, Ch.: Mužství a ženství. In: Le Goff, J: *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 413 – 423.

středověkých spisech. George Duby píše ve třetím díle *Vznešených paní 12. století*:

„Celými staletími se táhne pořád stejná písnička: paktují se s ďáblem; jsou hašteřivé, nesnesitelné; jejich tělo je neuhasitelná výheň, jako tělo chiméry.“³²

Téměř veškeré středověké prameny, které máme k dispozici, byly psány muži z mužského pohledu. Otázkou zůstává, jak sebe samy vnímaly ženy. Z mála pramenů psaných ženami vyplývá, že i ženy o sobě uvažovaly v rámci daného smýšlení. Například Hildegarda z Bingenu píše:

„Žena je slabá, vidí v muži zdroj své síly, tak jako luna získává sílu ze slunce. Proto je muži podřízená a musí být vždy připravena mu sloužit.“³³

Kateřina Sienská chápe ženskost jako zápornou vlastnost vycházející ze sebelásky, z níž odvozuje veškerý hřích. V mnoha dopisech vyzývá dané adresáty k tomu, aby se vzmužili a potlačili své slabosti.³⁴ Právě ženskost je v jejím díle spojena se slabostí a strachem. Dle mystičky jsou zženštilí zejména ti, „kteří se neodvažují jednat podle spravedlnosti a kteří se bojí trestat, aby se nedostali do nepříjemností nebo aby na sebe neuvalili lidskou nelibost.“³⁵

Odlišný názor na to, jak sebe samy vnímaly mystičky má Peter Dronke v knize *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Text from*

³² Duby, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 32.

³³ Klapish-Zuber, Ch.: Mužství a ženství. In: Le Goff, J: *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 413 – 423. „Bůh spojil muže a ženu, takto spojil silné se slabým...“ In: Hildegarda z Bingenu: *Scivias*. New Jersey 1990, s. 279.

³⁴ Například v dopise, kde Kateřina nabádá papeže Řehoře XI. ke křížové výpravě proti nevěřícím a k zabránění protipapežského povstání v Lucce a Pise: „Prosím vás, abyste zmužile činil, co máte činiti, a s bázní Boží.“ In: Sienská, K.: *Řehoři XI*. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 83. V jiném dopise Řehoři XI. Kateřina píše: „Žádajíc sobě viděti vás člověkem zmužilým, bez všelikého strachu nebo tělesné lásky vlastní k sobě samému....“ In: Sienská, K.: *Řehoři XI*. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 110.

³⁴ Jörgensen, J.: *Svatá Kateřina Sienská*. Praha 1946, s. 205.

³⁵ Tamtéž, s. 205.

Perpetua to Marguerite Porete.³⁶ Autor zde poukazuje na ironii, jíž mystičky nebo jejich mužští biografové užívali v kontrastu k „silným“ mužům, kteří selhali a podlehlí světským pokušením. Mystičky, „slabé“ ženy, v těchto chvílích měly dokazovat svoji vyšší spirituální úroveň.³⁷

Výše popsany negativní postoj vůči ženám v křesťanských dějinách měl dlouhou tradici, jež začíná biblickým stvořením světa.³⁸ Autoři, pojednávající o dané problematice v období vrcholného a pozdního středověku, navazovali a neustále opakovali argumenty církevních Otců, především Tertulliana, Jeronýma, Jana Zlatoústého a především sv. Augustina.³⁹ V následujících kapitolách se budu podrobně zabývat vybranými teologickými argumenty ženské podřízenosti sv. Augustina a Tomáše Akvinského.

³⁶ Dronke, P.: *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguarite Porete († 1310)*. Cambridge 1984.

³⁷ Bynum, W. C.: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1992, s. 156.

³⁸ Duby, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 32.

³⁹ Klapish-Zuber, Ch.: Mužství a ženství. In: Le Goff, J: *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 416.

2. 1. Základní argumenty ženské podřízenosti

V knize *Genesis* nalezneme dva odlišné příběhy o stvoření člověka.⁴⁰ Z prvního nevyplývá žádná přirozená podřízenost ženy vůči muži.

„Bůh pravil: „Učiňme člověka k obrazu svému...“ A učinil je mužem a ženou.“⁴¹

Tento první příběh o stvoření byl komentátory spíše zapomenut. Přednost byla dána druhé verzi pojednávající o Adamovi, jenž byl jako první stvořen z prachu země. Poté Bůh usoudil, že není dobré, aby Adam byl sám, proto mu chtěl vytvořit společníka. Bůh tedy stvořil zvířata a Adam je všechna pojmenoval, ale žádné zvíře nebylo pro něj dostatečně vhodné jako společník. Proto Bůh z Adamova žebra stvořil Evu.⁴² Základním argumentem nerovnosti pohlaví je časová prodleva v aktu stvoření, kde Eva stojí za Adamem na druhém místě.

Z aktu stvoření jsou odvozovány jednotlivé charakteristiky pohlaví. Muž vznikl díky Božské ideji, proto byl považován za racionálnější. Žena byla stvořena pomocí Adamova tělesného žebra. Z toho vyplývalo, že by měla více lnout k tělesnosti než k racionalitě.

„Lidstvo se tímto rozpolcuje: horní část (rozum a duch) je mužská, dolní (tělo, tělesnost) ženská.“⁴³

V tomto bodě se odkrývá nebezpečí, které ženám hrozilo a také další argument nerovnosti pohlaví. Jelikož ženy byly chápány jako více tělesné než racionální, měly blíže k hříchu. Proto měly být všechny ženy podřízeny mužům, jež by je před hříchem ochránili. Náchylnost žen k hříchu a její podřízenost vůči muži potvrzuje také biblický příběh o vyhnání Adama a Evy z ráje. Eva je vinná tím, že díky své neposlušnosti uvalila celé lidstvo do

⁴⁰ Duby, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 35.; Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006, s. 43.

⁴¹ Gn 1,26 - 1,27.

⁴² Gn 2, 22.

⁴³ Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006, s. 43.

zkázy. Žena neuposlechla příkaz Boha nejíst plody ze stromu poznání dobra a zla a následovala ďábla v podobě hada, který ji svedl k tomu, aby jablko ze zakázaného stromu utrhla, ochutnala a nabídla jej také Adamovi. Za trest byli oba vyhnáni ze zahrady Eden, stali se smrtelnými, cítili bolest a na jejich potomky měl dopadnout stín prvotního dědičného hříchu.⁴⁴

„Vina za Adamovo vyhnání z onoho podivuhodného pobytu v ráji padá jedině na Evu, tvrdil Jan Zlatoústý. Protože neodolala hadu, zpronevěřila se své úloze mužovy pomocnice.“⁴⁵

Na Evu za trest, že podlehla ďáblovým svodům a neuposlechla Boží příkaz, byla uvalena kletba v podobě porodu a podřízenosti vůči muži.⁴⁶ Někteří středověcí teologové připisovali vinu za pád člověka nejen Evě, ale také i Adamovi. Adam byl z dvojice ten, kdo byl obdařen racionalitou. Mohl své schopnosti využít a jablko ze stromu poznání nejíst.⁴⁷

Prvotní hřích byl zpočátku chápán jako hřích pýchy a zvědavosti, ale jak píše Jacques Le Goff, postupně se v průběhu staletí díky středověkému symbolickému myšlení proměňuje na hřích chtíce a sexuality. Lidé začali věřit, že dědičný hřích byl přenášen ženou při pohlavním aktu. Všechny narozené děti přicházeli na svět s tímto prvotním poskvrněním. Pouze Marie byla výjimkou, jelikož zůstala pannou i přes početí a porod.⁴⁸

⁴⁴ Gn 3, 1 – 3, 24.; Duby, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 35 – 53.

⁴⁵ Denzler, G.: *Zakázaná slast. Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*. Brno 1999, s. 173.

⁴⁶ „Syny budeš rodit v utrpení, budeš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout.“ Gn 3,16.; Duby, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 36.; Klapish-Zuber, Ch.: Mužství a ženství. In: Le Goff, J: *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 414 – 415.; Denzler, G.: *Zakázaná slast. Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*. Brno 1999, s. 155 – 156.

⁴⁷ Klapish-Zuber, Ch.: Mužství a ženství. In: Le Goff, J: *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 415. Eva byla podle sv. Augustina pouze nástrojem, který uvedl lidstvo do zkázy. Had se na ní zaměřil z důvodu její tělesnosti a nedostatku racionality. Adam tím, že byl více racionální než žena, nesl zodpovědnost nejen za sebe, ale také i za Evu. In: Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995, s. 55 – 56.

⁴⁸ Denzler, G.: *Zakázaná slast. Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*. Brno 1999, s. 174.; Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006, s. 42.

2. 2. Postavení ženy v díle sv. Augustina

Patrně nejvýznamnějším myslitelem, pojednávajícím o problematice postavení ženy, byl sv. Augustin. Jeho antropologické názory jsou roztroušeny v mnoha spisech. Nalezneme je např. ve spise *De Genesi contra Manichaeos* (396), *De Genesi ad litteram libri duodecim* (401 – 414), v nedokončeném spisu *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393 – 426) či v *Retractationes* (426 – 427).⁴⁹ Sv. Augustin původ nerovnosti pohlaví zařazuje před pád Adama a Evy. Na výše zmiňovanou časovou prodlevu v aktu stvoření neklade nějaký zvláštní důraz.⁵⁰

Podle Kari Elizabeth Børresen si sv. Augustin v exegetických komentářích ke knize *Genesis* pokládá dvě základní otázky: Za jakým účelem byla Eva stvořena a jaký je význam způsobu jejího stvoření?⁵¹ Augustinova interpretace se skládá ze tří základních bodů. Za prvé, Eva byla vytvořena pro muže jako pomocník při plození potomků. Její role zde měla být zcela pasivní.⁵² Druhý argument je nemožnost najít nějaké další zdůvodnění existence Evy, jelikož by při práci Adamovi více pomohl silný muž než žena; také rozhovor s jiným mužem by mu byl příjemnější, než se ženou. Pro slovo pomocník (*adjutorium*) Augustin tedy nenašel žádnou jinou interpretaci, než byla pomoc při plození potomků.⁵³ Podstatou třetího argumentu je kladení důrazu na slovo *simile*. Dle knihy *Genesis* Adam nemohl najít společníka mezi zvířaty, proto Bůh vytvořil jemu podobnou Evu.⁵⁴ Žena je tedy muži podobná, ale to, že byla stvořena jako pomocnice muže při plození potomků, nás vede k předpokladu její podřízenosti.⁵⁵

Nyní zodpovíme druhou otázku sv. Augustina, tj. jaký je význam způsobu stvoření Evy. Z výše zmíněných argumentů a z knihy *Genesis* vyplývá, že žena byla stvořena pro muže a z muže. V *De Genesi ad litteram*

⁴⁹ Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995, s. 15.

⁵⁰ Tamtéž, s. 17.

⁵¹ Tamtéž, s. 17.

⁵² Tamtéž, s. 17.

⁵³ Tamtéž, s. 17.; Duby, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 38.

⁵⁴ Duby, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 37.

⁵⁵ Tamtéž, s. 37.

se Augustin přiklání k názoru, že podřízenost Evy plyne z jejího účelu stvoření jako pomocnice při rozmnožování. Tato subordinace je dána závislostí ženy na muži v aktu stvoření. Protože Eva byla stvořena z Adamova žebra, stala se jeho dlužnicí.⁵⁶ Závislost ženy na muži vychází pouze z její tělesnosti, ne z duše. Duše jsou identické, to znamená, že nejsou pohlavně rozlišené. Eva je lidské stvoření stejně jako Adam, je *homo*, ale protože byla tělesně stvořena z Adama a později než on, je žena, *femina*.⁵⁷ Augustin chápe muže jako jednotu, protože muž odráží *imago dei* i jako *homo exterior*, nejen jako *homo interior*. Muž dokáže řídit svoji tělesnost rozumem. Žena je od muže odlišná tím, že je v ní obsažena dualita mezi *homo interior* a *homo exterior*. Díky formě jejího stvoření a tělesnosti je žena ovládána žádostivostí. Jediný účel stvoření Evy je být pomocníkem muži a plodit jeho potomky. Tento úkol je zcela tělesný.⁵⁸

„Její duše je identická s duší muže, jelikož rozdíl pohlaví, který ji staví do podřízeného postavení, působí pouze na tělo. A tak ženská podřízenost zabraňuje ženě ukázat její racionální duši.“⁵⁹

Børresen dochází k závěru, že podle Augustina jsou muž i žena nadáni rozumem a oba jsou obrazem Božím, ale racionalita není u obou pohlaví zastoupena stejným způsobem. Žena na rozdíl od muže, nedokáže rozumem ovládat svojí tělesnost. Z tohoto důvodu je muž nadřazen ženě.

⁵⁶ Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995, s. 18 - 20.

⁵⁷ Tamtéž, s. 18.

⁵⁸ Tamtéž, s. 18 – 30.

⁵⁹ „Her soul is identical with that of the man, because the sexual difference which puts her in an inferior position affects only the body. And so, the inferiority of femina prevents woman from showing her rational soul.“ In: Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995, s. 27.

„Žena je nadána rozumem stejně jako muž; živočišná stránka však u ní převažuje, zatímco u muže převažuje rozumnost, to jest stránka duchovní.“⁶⁰

Můžeme si povšimnout Augustinova rozdílného chápání závislosti ženy na muži před prvotním hříchem a po pádu Adama a Evy. Před prvotním hříchem tato závislost vycházela zejména z tělesné stránky ženy. G. Duby o této formě podřízenosti hovoří ne jako o otrocké službě, ale o službě muži z křesťanské lásky.⁶¹

„Před hříchem šlo o poddajnost z „čisté lásky“, po něm se změnila na poddajnost vyplývající z „údělu“.“⁶²

Augustin se při interpretaci pádu člověka přiklání k názoru, že Eva zde sehrála spíše roli nástroje. Dábel, převlečený za hada, se zaměřil na slabší osobu v zahradě Eden, protože bylo jednodušší oklamat ženu. Za neuposlechnutí příkazu Boha a svoji pýchu byla Eva a celé ženské pokolení potrestáno dvojnásobným způsobem, bolestivým porodem a „otrockou“ podřízeností vůči muži.⁶³

„Podřízenost ženy vůči muži spadá do řádu stvoření a tím tedy nepředstavuje trest jako takový. Ale ve chvíli, kdy se zvrhává do formy otroctví jako následek prvotního hříchu, stává se trestem.“⁶⁴

Podle sv. Augustina podřízenost ženy tedy vycházela ze způsobu a účelu jejího stvoření. Eva byla vytvořena až po Adamovi, z Adamova žebra a

⁶⁰ Duby, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 37.

⁶¹ Tamtéž, s. 46.

⁶² Tamtéž, s. 46.

⁶³ Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995, s. 51 – 63.

⁶⁴ „As for subordination of woman to man, it belongs to the order of creation and does not constitute a punishment in itself. But when it degenerates into a kind of slavery as a consequence of the first sin, then it becomes a punishment.“ In: Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995, s. 62.

jako jeho pomocnice při plození potomků. Ačkoliv byla Eva obdařena stejnou duší jako Adam, její tělesnost ji stavěla do podřízeného postavení již před jejich vyhnáním z ráje. Po prvotním hříchu se tato závislost ženy na muži mění ze „služby z čisté lásky“ na službu otrockou.

2. 3. Postavení ženy v díle sv. Tomáše Akvinského

Sv. Tomáš Akvinský se v žádném ze svých spisů explicitně problematikou postavení ženy nezabýval. Jeho názory můžeme vyčíst pouze z míst, kde se o ženách zmiňuje v rámci jiných tématik, zejména ve spise *Scripta super libros Sententiarum* (1254 – 1256) a také v první části *Sumy Teologické* (1266 – 1268).⁶⁵

Pojetí sv. Tomáše Akvinského je v některých bodech velmi odlišné od myšlenek sv. Augustina. Tato rozdílnost vychází především z interpretace řádu stvoření a vztahu duše a těla. Zde Akvinský navazuje na myšlenky Aristotela a tím zcela odmítá Augustinovu teorii o dvou rovinách stvoření.⁶⁶ Dle Tomáše lidská duše a tělo byly stvořeny Bohem současně jediným tvůrčím aktem, při kterém je také pohlavně rozlišil.⁶⁷

I když Bůh od sebe ženu a muže odlišil, oba byli stvořeni k obrazu Božímu. Ve vztahu duše a těla Akvinský navazuje na Aristotela, jehož teorie pojednává o duši jako o formě těla. Duše může existovat sama o sobě, ale je předurčena k tomu, aby byla spojena s tělem.⁶⁸

„Forma, jak již naznačuje její název, je architektonickým principem jsoucího, je něčím, co hmotu utváří, nikoli však mimo ni, ale v ní, aniž by s ní ovšem splýnula.“⁶⁹

Adam a Eva, podle sv. Tomáše Akvinského, byli stvořeni pomocí dvou souběžných Božích aktů. Jejich duše stvořil Bůh z ničeho (*ex nihilo*) a Adamovo tělo z již existující hmoty – prachu země.⁷⁰ Protože duše je

⁶⁵ Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995, s. 147.

⁶⁶ Tamtéž, s. 147 – 149. Augustinovu teorii jsem již popsala v předchozí kapitole.

⁶⁷ Klapish-Zuber, Ch.: Mužství a ženství. In: Le Goff, J: *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 417.

⁶⁸ Floss, P.: *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha 2004, s. 220.

⁶⁹ Tamtéž, s. 220.

⁷⁰ Akvinského interpretace Gn 2, 7. v ST I., q. 90. a. 1. arg. 1.

substanciální formou těla, akt stvoření mohl proběhnout ve chvíli, kdy byla zformována těla.⁷¹

Ke vzniku ženy se sv. Tomáš Akvinský vyjadřuje ve druhé knize *Sentencií* a v otázce č. 92 *Sumy Teologické*. Přebírá Augustinovu tezi o účelu stvoření Evy. Můžeme si povšimnout, že v *Sumě Teologické* téměř doslova cituje z Augustinova *De Genesi ad Litteram*.⁷²

„Respondeo dicendum, quod *necessarium fuit foeminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adjutorium viri; non quidem in adjutorium alicujus alterius operis (ut quidam dixerunt), cum ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum, quam per mulierem; sed in adjutorium generationis.*“⁷³

V této citaci je důležité slovo *adjutorium*, tj. pomocník. Eva tedy byla stvořena jako pomocník při rozmnožování.

V pojetí ženy Akvinský navazoval na myšlenky Aristotela, jenž považoval ženu za „nedokonalého“ muže.⁷⁴ Z toho vzniká přesvědčení, že žena je *mas occasionatus*. Tato myšlenka vychází z Aristotelovy teorie o vzniku diferenciacce pohlaví a rozmnožování druhů, jež chápe muže jako aktivní princip a ženu jako princip pasivní. Aby mohlo dojít k rozmnožení, musejí se oba principy spojit v jedno. Další „muž“ vzniká, jestliže v něm převažuje aktivní (dokonalý) princip. Žena vzniká v důsledku nějakého defektu, materiálního nedostatku nebo také díky neblahým vnějším okolnostem.⁷⁵ Akvinský z této teorie přejímá uchopení distinkce muže a ženy. Aktivní princip (muž) je více dokonalý než princip pasivní (žena). Muži tedy tímto náleží vyšší inteligence.⁷⁶ Ale myšlenku o vzniku ženy jako

⁷¹ Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995, s. 153.

⁷² Tamtéž, s. 157.

⁷³ ST. I., q. 92. a. 1. „Odpovídám: Musí se říci, že bylo nutné učiniti ženu na pomoc muži, jak praví Písmo: ne sice na pomoc k nějakému jinému dílu, jak někteří řekli, ježto v každém jiném díle vhodněji může býti muž podporován jiným mužem, nežli ženou, ale na pomoc plození.“ Český překlad *Sumy Teologické* je převzat z <http://summa.op.cz>.

⁷⁴ O této tématice Aristoteles pojednává ve spisu *De generatione animalium*.

⁷⁵ ST. I., q. 92. a. 1. ad 1.

⁷⁶ ST. I., q. 92. a. 1. ad 2.

defektu v rámci rozmnožování sv. Tomáš Akvinský odmítá. Podle něj byla žena stvořena z Boží vůle.

„Sed per comparationem ad naturam universalem foemina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata: intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae, et ideo, instituendo naturam, non solum marem, sed etiam foeminam produxit.“⁷⁷

Podřízenost ženy vůči muži Akvinský chápal jako přirozenost řádu, ne jako důsledek prvotního hříchu. Žena je podřízena především proto, že byla stvořena jako pomocník při rozmnožování.

„Žena přece potřebuje muže nejen pro zplození, jako u jiných živočichů, nýbrž také pro správu, jelikož muž je jak rozumem dokonalejší, tak silou zdatnější; kdežto žena se přijímá do mužovy společnosti kvůli potřebě plození.“⁷⁸

Z této citace vyplývá, že muž je stvořen k dokonalosti, ale žena je dokonalá méně. Fyzické nedostatky mají přímý vliv na její racionalitu: intelekt je na nižší úrovni než intelekt mužský, proto by měla být pod dohledem muže.⁷⁹

„Et sic ex tali subiectione naturaliter foemina subjecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis: nec

⁷⁷ ST I, q. 92. a. 1 ad 1. „Ale ve srovnání se všeobecnou přirozeností, žena není nic nepodařeného, ale jest v úmyslu přírody zařízena k dílu rození. Avšak záměr všeobecné přírody závisí na Bohu, jenž jest všeobecným původcem přírody. A proto ustanovuje přírodu, utvořil nejen muže, nýbrž také ženu.“ In: <http://summa.op.cz/sth.php?&A=1>

⁷⁸ SCG. III., q. 123.

⁷⁹ Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995, s. 171 – 174.; Klapish-Zuber, Ch.: Mužství a ženství. In: Le Goff, J: *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 418.

inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra dicitur.⁸⁰

Přirozená podřízenost ženy podle sv. Tomáše Akvinského tedy plyne stejně jako u sv. Augustina z účelu stvoření ženy jako pomocnice při plození potomků. Jak muž, tak i žena byli stvořeni z Boží vůle. Ale žena je na rozdíl od muže nedokonalá a slabá, což ovlivňuje její racionalitu. Z tohoto důvodu musí být nedokonalá žena podřízena dokonalému, racionálnímu muži.

Chápání ženy jako více tělesné než muž se výrazně projevovalo v ženské středověké mystice, kdy ženská mystika byla více založená na tělesnosti, vnitřním prožívání a vášnivosti na rozdíl od mužské intelektuální mystiky.⁸¹

⁸⁰ ST I., q. 92. a. 1. ad 2. „A tak z takové podrobenosti žena jest přirozeně podrobena muži, protože přirozeně v muži více oplývá rozvážnost rozumu. A také stavem nevinnosti se nevylučuje nerovnost lidí, jak bude níže řečeno.“ In: <http://summa.op.cz/sth.php?&A=1>

⁸¹ Grün, A.; Riedl, G.: *Mystika a erós*. Praha 1996. s. 13 - 19.

3. Mystika

Definicí mystiky, jejím vymezením a zařazením jsem se již zabývala v první části své bakalářské práce, kde jsem se snažila nalézt právoplatné postavení mystiky v rámci filosofie. Z tohoto důvodu si dovoluji přijmout závěry, ke kterým jsem se dopracovala již dříve a poté se přímo začnu zabývat problematikou ženské mystiky.

Mystika je vždy spjatá s náboženstvím a pokaždé, ať se jedná o jakýkoliv typ mystiky, je jejím základním prvkem víra. Podle Josefa Sudbracka existuje například mystika židovská, islámská, budhistická či pro nás důležitá mystika křesťanská.⁸² Období evropského středověku bylo neprostupně spojené s křesťanstvím. Jelikož i středověká filosofie byla výrazně propojená s teologií, nemusíme se obávat přijmout mystiku jako právoplatnou součást filosofie alespoň v rámci období středověku.⁸³

Mystika bývá často dělena na ženský a mužský proud. Toto pojetí vyplývá z rozdílného postavení muže a ženy v období středověku. Z tohoto důvodu je tedy mužská mystika nazývána jako *mystika podstaty* či *mystika sjednocení*. Tento proud je více spekulativnější a intelektuálnější než mystika ženská. Je reprezentován například Órigenem, Řehořem z Nyssy, Dionýsiem Areopagitou či sv. Benediktem.⁸⁴ Proti tomuto proudu stojí více tělesná mystika lásky, jež se v období středověku rozvíjela jako *svatební mystika*. Do tohoto proudu spadají především ženy – mystičky. Slovo především jsem v předchozí větě zvolila úmyslně, jelikož není výjimečné nalézt prvky mystiky lásky i u mužských mystiků, například Bernarda z Clairvaux či Jindřicha Susa.⁸⁵

⁸² Sudbrack, Josef: *Mystika: Křesťanská orientace v náboženském pluralismu*. Kostelní Vydří 1995. s. 12.

⁸³ Poláčková, J.: *Život a mystika sv. Kateřiny Sienské*. Bakalářská práce. Filozofická fakulta Univerzity Palackého. Olomouc 2008, s. 8 – 11.

⁸⁴ Grün, A.; Riedl, G.: *Mystika a erós*. Praha 1996. s. 13 - 19.

⁸⁵ Tamtéž, s. 39 – 48.

3. 1. Vzestup ženské spirituality

I přesto, že ženy díky svému dobovému postavení neměly mít přístup k aktivnímu náboženskému životu, velkou měrou ovlivnily vývoj křesťanské spirituality, ať už v době apoštolské, či pozdější.⁸⁶ Ján Letz upozorňuje na to, že od počátku východního monasticismu i ženy žily v poušti jako poustevníci. Uvádí příklad Máří Magdalény, jež ke konci svého života žila jako rekluza či sv. Scholastiky, rodné sestry sv. Benedikta z Nursie, která založila a poté i vedla několik ženských benediktinských klášterů.⁸⁷ Můžeme tedy vidět, že některé ženy se snažily žít podobným duchovním životem jako muži.

Jedinou náboženskou úlohu, kterou mohla žena zastávat v období raného středověku, byla role jeptišky. Pouze vstup do kláštera mohl ženám zajistit aktivní duchovní život. Ale i přesto byl počet jeptišek nesmírně převažován počtem mnichů, neboť ženských klášterů nebylo v období desátého a na počátku jedenáctého století založeno mnoho. Větší změny v tomto nepoměru jsou viditelné až po roce 1200.⁸⁸

Období mezi koncem jedenáctého a počátkem čtrnáctého století je poznamenáno vzestupem a šířením ženské spirituality. Tento růst náboženské aktivity žen byl velmi ovlivněn dobovým působením potulných kazatelů, kteří proklamovali pokání a navrácení se k životu v chudobě jako prvotní apoštolská církev. Tito lidé jako například Norbert z Xantenu či Robert z Arbrisselu dokázali okolo sebe seskupit davy svých následovatelů, jimiž byly také ženy, pro něž poté založili ženské kláštery.⁸⁹ Další významný vliv na růst ženské spirituality měl nepochybně také rozvoj a zakládání

⁸⁶ Letz, J.: *Mystičky západu: inspirácia pre kresťanskú filozofiu a teologiu*. Prešov 2002, s. 27.

⁸⁷ Tamtéž, s. 27 – 28.

⁸⁸ C. W. Bynum uvádí příklad clunyjské reformy, během níž bylo založeno velké množství mužských klášterů, ale před rokem 1100 pouze jeden dům pro ženy, jejichž manželé se chtěli stát clunyjskými mnichy. In: Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 14.

⁸⁹ Tamtéž, s. 14. Norbert z Xantenu (kolem 1082 – 1134) - potulný kněz a pozdější zakladatel premonstrátského řádu; Robert z Arbrisselu (1050 – 1117) byl potulným kazatelem. Založil známý ženský klášter Fontevrault. In: Lambert, M.: *Středověká hereze*. Praha 2000, s. 68 – 69.

ženských klášterů nejen novými řády jako byli Premonstráti a Cisterciáni.⁹⁰ V neposlední řadě také na religiozitu žen zapůsobila heretická hnutí Katarů či Valdenských, jež se začala formovat v průběhu dvanáctého století.⁹¹ Právě heretická hnutí podle Bynum začala rozvíjet formy religiozity, jež jsou typické pro ženský mysticismus jako například důraz na extrémní asketismus či lidství Ježíše Krista.⁹²

Od počátku dvanáctého století začaly vznikat nové ženské náboženské skupiny, tzv. *Bekyně*, jak byly nazývány na severu Evropy, či terciářky Františkánského a Dominikánského řádu v jižní Evropě. Tyto ženy žily stranou od světského života, jelikož si vybraly cestu chudoby, prostoty, manuální práce a především pomoci druhým lidem.⁹³ Mnoho mystiček patřilo do podobných náboženských komunit: bekyněmi byly například Marie z Oignies, Beatrijs z Nazareta, Kristina ze Stommeln; terciářkami dominikánského řádu – Markéta z Ypres, Kateřina Sienská či Colomba z Rieti.⁹⁴

Autorky Petroff a Bynum se shodují na tom, že poměrně rychlý rozvoj nového typu ženské zbožnosti byl především ovlivněn demografickým vývojem v období středověku, kdy poprvé ženy převýšily počet mužů.⁹⁵ Ne všechny dívky mohly být tedy provdány. Neprovdané dívky a ženy, aniž by se musely stát jeptiškami, se mohly připojit k bekyním či terciářkám. Dalším hodnověrným výkladem příčiny vzestupu bekyní a terciářek bylo

⁹⁰ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 15.

⁹¹ Tamtéž, s. 16 – 17. Katarské hnutí či hnutí Albigenských bylo prvním větším heretickým hnutím v období středověku. K propuknutí této hereze došlo mezi lety 1143 – 1144 v Porýní. In: Lambert, M.: *Středověká hereze*. Praha 2000, s. 159 – 217. Valdenské hnutí vzniklo v poslední čtvrtině dvanáctého století. Jeho zakladatelem byl bohatý lyonský obchodník Petr Valdes, inspirován životem sv. Alexia se vzdal veškerého majetku a začal kázat o navrácení se k apoštolskému stylu života. In: Lambert, M.: *Středověká hereze*. Praha 2000, s. 101 – 102.

⁹² Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 17.

⁹³ Tamtéž, 17.; Petroff, E.: *Body and soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*. New York 1994, s. 7.

⁹⁴ Dinzlbacher, P.: *Svěťice, nebo čarodějky?* Praha 2003, s. 86.

⁹⁵ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, 18 - 19.; Petroff, E.: *Body and soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*. New York 1994, s. 7.; Zum Brunn, E.; Epiney – Burgard G.: *Woman Mystics in Medieval Europe*. New York 1989, s. xxi.

nedostatek volného místa pro ženy, které se chtěly připojit k řeholním řádům. Z tohoto důvodu mohly vzniknout jakési polonáboženské skupiny, kde se slučovaly ženy, pro něž již nebylo místo v rámci řádů.⁹⁶ Bynum ale poukazuje na to, že tato dvě obecně přijímaná vysvětlení mohou být mylná, jelikož vysoce postavené ženy, jež mohly vstoupit do kteréhokoliv kláštera nebo se bez problémů vdát, si zvolily tuto cestu. Hnutí bekyň a skupiny terciárek se tedy staly atraktivnějšími alternativami než tradiční uzavřený řeholní život nebo únikem před nedobrovolným manželstvím.⁹⁷ Všechny tři interpretované příčiny rozmachu ženské religiozity jsou velmi hodnověrné. Žádnou z nich ale nemůžeme aplikovat na všechny duchovně činné ženy této doby. Z tohoto důvodu není podle mého názoru třeba hledat pouze jedno vysvětlení, jelikož mohou být platná všechna tři.

⁹⁶ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 19.

⁹⁷ Tamtéž, s. 20.

3. 2. Ženská mystika

Rozkvět ženské spirituality ve středověku je spojen především s nárůstem počtu světic a rozmachem ženské mystiky. Nejvíce světic podle Bella a Wensteina přibýlo mezi dvanáctým a třináctým stoletím, kdy se jejich počet téměř zdvojnásobil na 22,6% z 11,8%. Nárůst svatých žen poté vyvrcholil v patnáctém století, kdy se vyšplhal až na 27,7%. V následujících stoletích poté jejich procento rapidně kleslo.⁹⁸

2. 2. 1. Ženská versus mužská mystika

Ženský mystický proud je oproti mužské intelektuální mystice založen především na tělesnosti a prožívání. I když jsou laické svaté ženy stavěny do kontrastu proti mužským církevním světcům, můžeme v rámci obou dvou proudů nalézt stejné styčné body.

Některé bekyně či terciářky byly méně spojeny s jedním řádem než muži. Bynum udává příklad Juliany z Cornillonu, jež během svého života vystřídala několik náboženských skupin či Margaret z Ypres. Tyto ženy nebyly vázány pouze na jeden řád a není možné je tedy k nějakému určitému přiřadit.⁹⁹ Životy svatých nám také odhalují odlišné vzorce svatosti mezi muži a ženami. Zatímco muži se většinou obrátili k hlubokému duchovnímu životu v dospělosti, u žen je viditelná postupná touha po následování cesty Krista již od dětství.¹⁰⁰ Například Kateřina Sienská prožívala vize již od raného dětství. Podle Raymunda z Kapuy se jí v šesti letech zjevil Ježíš Kristus, spolu se sv. Petrem, Pavlem a Janem Evangelistou a již v sedmi letech se rozhodla stát se nevěstou Krista a zachovat své panenství.¹⁰¹

⁹⁸ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 20.

⁹⁹ Tamtéž, s. 24.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 24.

¹⁰¹ Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, 27 – 39.

Dále mystické vize zažívaly od dětství například Růžena z Viterba (1233 – 1252); Kristina ze Stommeln (1242 – 1312) již jako pětiletá a jako desetiletá uzavřela mystický sňatek s Ježíšem Krista. Svůj život zasvětily Bohu již v raném dětství Jana z Orvieata (1282 – 1306), jež ve čtrnácti letech vstoupila do III. řádu svatého Dominika; Agnes z Montepulciana

Mystický jazyk je jazykem symbolů. Mužští mystikové ve svých spisech většinou hovoří pomocí symbolů o krizích, jež je dovedly k obrácení se ve svém životě k Bohu. Oproti tomu ženy užívají symbolicky svoji vlastní zkušenost bezmocnosti, laktace, nemoci či pomoci druhým.¹⁰²

Ačkoliv jsou ženská a mužská mystika chápány jako dva odlišné proudy, zjistíme, že některé projevy zbožnosti jsou stejné jak u žen, tak i u mužů. Nemůžeme tedy přiřazovat některé atributy či zázraky pouze ženské nebo mužské mystice. Například dar stigmatizace, tj. obdržení ran, jež utrpěl Ježíš Kristus na kříži, se objevuje od třináctého století. Obdržení stigmat bylo typické zejména pro mystičky (např. bekyně Marie z Oignies; Alžběta ze Spalbecku; Lukardis z Oberweimeru, Kateřina Sienská, Kateřina Janovská). Stigmatizace se ale objevila také u sv. Františka z Assisi.¹⁰³ Styčné body mezi mužskou a ženskou mystikou můžeme také vidět v metaforách, jež byly užívány. V rámci ženské mystiky byla velmi populární vize kojení. Buď mystičky viděly samy sebe kojit malého Ježíše Krista, nebo jej popisovaly jako kojící matku. Nicméně Caroline Bynum také upozorňuje na nejméně jednoho mnicha, jenž obdržel vizi, kde sám kojil malého Ježíše. Muži častěji viděli sami sebe, jak jsou krmeni Marií. To podle Bynum ale neznamená, že podobnou vizi nemohly obdržet také ženy.¹⁰⁴

Tzv. *svatební mystika* nebo také *mystika lásky*, jež se začala rozvíjet v období středověku, byla charakteristická především pro ženský proud. Ženy užívaly erotický jazyk *Písně Písní* při popisování své lásky k Bohu a svého zasnoubení se s Ježíšem Kristem. Jazykem erotiky ve svých dílech hovořily například mystičky Mechtilda z Magdeburku či Hadewijch

(1268 – 1317); Kateřina Janovská (1447 – 1510) aj. In: Letz, J.: *Mystičky západu: inšpirácia pre kresťanskú filozofiu a teológiu*. Prešov 2002.

¹⁰² Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 25.

¹⁰³ Le Goff, J.; Truong, N.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006, s. 45. Dinzelbacher hovoří nejméně o 43 známých případech obdržení daru stigmat v rámci ženské mystiky. In: Dinzelbacher, P.: *Svěťice, nebo čarodějky?*. Praha 2003, s. 159.

¹⁰⁴ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 25.

z Antverp.¹⁰⁵ Repräsentantkou svatební mystiky je také Kateřina Sienská.¹⁰⁶ Podle Anselma Grüna i v mužském proudu nalezneme prvky svatební mystiky. Například Órigenés svoji mystiku sjednocení se s Bohem popisuje pomocí jazyka erotiky. V jeho případě mužská mystika sjednocení spolu s ženskou mystikou lásky splývají.¹⁰⁷ Velký rozvoj svatební mystiky ve středověku byl ovlivněn zejména Bernardem z Clairvaux a jeho *Kázáním na Píseň Písní*, kde užil erotického jazyka *Písně Písní* k popisu vztahu mezi duší a Bohem.¹⁰⁸

Mystická zkušenost žen je především založená na různých mystických fenoménech jako jsou například extatická vytržení, levitace či již zmíněná stigmatizace. Při studiu života ženských mystiček středověku se s těmito jevy setkáváme poměrně běžně oproti mužskému proudu, kde jsou tyto mystické zkušenosti vzácností.¹⁰⁹ Například bekyně Kristina ze Stommeln je charakteristická telekinetickými jevy, jež se objevovaly v její přítomnosti. Dorota z Montau zažívala až hodinové extáze, z níž když procitla, začala zpívat či roztřeseně plakala. Extatickými vytrženími jsou známé dále Kateřina Sienská či Colomba z Rieti.¹¹⁰ Kateřinin zpovědník Raymund z Kapuy její vytržení popisoval takto:

¹⁰⁵ Grün, A.; Riedl, G.: *Mystika a erós*. Praha 1996, s. 39 – 43. Příklad Mechtildy z Magdeburku: „I pravila milostná ústa, která mou duši všecku zranila svými velikými slovy, jež jsem já, nikdy jich hodna, slyšela takto: Ty jsi mou touhou, lásky žádostí, ty jsi mých prsou sladkým zchlazením, ty jsi silným políbením mých úst, ty jsi velkou radostí mého nálezu, já jsem v tobě a ty jsi ve mně. Nemůžeme si býti blíže, neboť my dva jsme splynuli v jedno a jsme v jednu formu vlití, tak máme setrvati věčně bez omrzení. In: Mechtilda z Magdeburku: *Tekoucí světlo Božství sestry Mechtildy Magdeburkové*. Stará Říše 1920, s. 70.

¹⁰⁶ Raymund o mystickém zasnoubení se Kateřiny s Ježíšem Kristem píše: „Jednorozený Syn Boží přemilostně k tomu svolil a ukázal zlatý prsten, se čtyřmi perlami dokola a s překrásným diamantem, ve vrcholu jeho zasazeným.“ In: Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 97.

¹⁰⁷ Grün, A.; Riedl, G.: *Mystika a erós*. Praha 1996, s. 13.

¹⁰⁸ Zum Brunn, E.; Epiney-Burgard, G.: *Women Mystics in Medieval Europe*. New York 1989, s. xxv.

¹⁰⁹ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 26.

¹¹⁰ Dinzlbacher, P.: *Svěťice, nebo čarodějky?*. Praha 2003, s. 24 – 30. Dorota z Montau (1347 až 1394) byla mystička německého původu. Colomba z Rieti (1467 – 1503) – dominikánská terciářka, již od dětství následovala cestu přísného asketismu. In: Dinzlbacher, P.: *Svěťice, nebo čarodějky?*. Praha 2003, s. 24 – 30.

„...tisíckrát jsme se přesvědčili, kteříž jsme viděli a rukama ohmatali, že paže její i s rukama tak ztuhly, že spíše byl by kosti zlámal, nežli jich odtrhl od místa, na které se přimkly, když byla v oné opravdové kontemplaci. Oči měla zcela zavřeny, uši ani sebevětšího hlomozu neslyšely, a všechny smysly tělesné na ten čas zbaveny byly své činnosti.“¹¹¹

Vize a vytržení Kateřiny Sienské byly často spojeny stejně jako u Doroty z Montau s eucharistií. Dorota při přijímání nejvyšší svátosti nemohla často povstat díky svému silnému prožitku, který v těchto chvílích zažívala.¹¹² Kateřina podle Raymunda často při přijímání viděla v ruku kněze malé děťátko; ohnivou výheň, do níž kněz vcházel, či cítila příjemnou vůni. Prý také pociťovala obrovskou radost a její srdce velmi hlasitě bilo.¹¹³ Někdy se také stávalo, že se po přijetí těla Kristova rozplakala a nebyla k utišení. Její zbožné zanícení bylo téměř za hranicí slušnosti a kněží se ji spíše snažili ignorovat, aby tím zabránili dalším plačícím scénám a stavům vytržení.¹¹⁴

Reputace mystiček jako svatých žen byla založena na nadpřirozených znacích a charismatu dané osoby. Jejich zbožná oddanost byla vyzdihována obzvláště díky extravagantnímu asketismu.¹¹⁵ Například Kateřina Sienská držela trvalý půst, omezovala spánek na minimum a okolo pasu nosila do masa zařezaný železný opasek.¹¹⁶ Hladovění je typickou charakteristikou především pro ženskou mystiku, ale setkáváme se s ním v omezené formě i u mužů. V rámci mužské spirituality půst nehraje centrální roli, není tak častý jako u žen a není na něj kladen tak velký důraz

¹¹¹ Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 151.

¹¹² Dinzlbacher, P.: *Světičky, nebo čarodějky?*. Praha 2003, s. 24.

¹¹³ Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 153.

¹¹⁴ „Kateřinino nábožné vytržení bylo takřka až neslušné – na lících jí vyskočily hluboké palčivé ruměnce – a na čele a na bradě se jí perlil drobný pot jako rosa... In: Jørgensen, J.: *Svatá Kateřina Sienská*. Praha 1946, s. 54 – 55; 138. Podle Bynum existuje několik eucharistických zázraků, jež jsou spojeny výhradně se ženami: zázraky, kdy se příjemce stane kříšťálem naplněným světlem; kdy rozpozná posvěcenou a neposvěcenou hostii; rozpozná ctihodného a hanebného příjemce i celebrujícího kněze a zázraky, jež jsou spojeny se smyslovým vnímáním (cítění příjemné vůně, chuť medu v ústech etc...). In: Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 76 – 77.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 26.

¹¹⁶ Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 87 – 96.

jako u mystiček. Například František z Assisi praktikoval extrémní asketismus, i co se stravovacích návyků týče. Františkovo krajní odříkání potravy se ale nestalo centrem jeho nauky. Ani v jeho životopise na něj není kladen velký důraz, neboť není detailně probírán tak jako u žen.¹¹⁷ Oproti tomu v rámci ženské mystiky byla od hladovění jednotlivých mystiček odvozována jejich svatost.¹¹⁸

C. W. Bynum nesouhlasí s klasickou interpretací extravagantního asketismu jako nenávisti žen ke svému tělu a snahy o zbavení se tělesnosti, tj. uprchnout ze svého těla, aby se jejich duše mohla vrátit k Bohu.¹¹⁹ Mezi 13. – 15. stoletím byla velmi populární snaha mystiček o splynutí s ukřižovaným tělem Krista a pocítěním jeho bolesti, kterou trpěl při ukřižování. Přísná askeze se stala denní rutinou mnoha nábožných žen a extrémní půst se stal součástí celkového vzorce jejich chování.¹²⁰

Z interpretace Bynum vyplývá, že tělesnost v ženské mystice hraje nejdůležitější úlohu, protože skrze ni mohlo dojít ke splynutí s Ježíšem Kristem. Pouze díky krajnímu asketismu tyto ženy mohly pocítit bolest, jakou Ježíš Kristus cítil během ukřižování. Půst, jenž hraničil téměř s totálním hladověním; nedostatek spánku; sebedmrskání apod., byly součástí vzorce chování, které nemělo za primární cíl trestat tělo, ale dobrovolně imitovat bolest Ježíše Krista, tzv. *imitatio Christi*.¹²¹

Životopisy jednotlivých mystiček vykazují vzájemnou podobnost. Tyto ženy žily podle shodného vzorce chování, protože se snažily napodobovat osvědčený model svatosti svých předchůdkyní. Kopírovaly tytéž prvky, jež veřejnost chápala jako znaky svatosti.¹²² Například Kateřina Janovská, žijící v letech 1447 – 1510, se nepochybně inspirovala extrémním asketickým životem Kateřiny Sienské. Od března roku 1473 začala vést důsledný život

¹¹⁷ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 94 – 95.

¹¹⁸ Touto problematikou se budu podrobně zabývat v následující kapitole *Svatá anorexie*.

¹¹⁹ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 209.

¹²⁰ Tamtéž, s. 207 - 209.

¹²¹ Tamtéž s. 294.

¹²² „Například Margery Kempeová napodobovala Dorotu z Montau, a ta zase Brigitu Švédskou.“ In: Dinzelbacher, P.: *Svěťice, nebo čarodějky?*. Praha 2003, s. 87 – 88.

plný odříkání spojený s přísným půstem, omezením spánku, trestání svého těla aj. Podobně jako Kateřina Sienská, jež vypila hnis z rány své spolu sestry, Kateřina Janovská líbala hnisavé rány nemocných.¹²³ Obě dvě mystičky měly také obdržet neviditelné rány Kristovy, skrze něž zažívaly bolest během svých extází.¹²⁴

I když jsme v této kapitole našli případy, kdy jsme mohli aplikovat některé vlastnosti ženské mystiky na mystiku mužskou, důraz na tělesnost a snaha imitovat bolest Ježíše Krista byla především ženskou záležitostí. Hlavní úlohu v učení mystiček, jak jsme se dozvěděli, hrálo tělo Ježíše Krista. Právě skrze svoji tělesnost mystičky mohly pocítit Kristovu agónii a tím se spojit s Bohem.

¹²³ Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 131 – 132. Kateřina Janovská In: Letz, J.: *Mystičky západu: inšpirácia pre kresťanskú filozofiu a teologiu*. Prešov 2002, s. 140 – 146.

¹²⁴ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 182.; Letz, J.: *Mystičky západu: inšpirácia pre kresťanskú filozofiu a teologiu*. Prešov 2002, s. 140 – 146.

3. 2. 2. *Svatá anorexie*

Trvalý půst je významným fenoménem ženské středověké mystiky. Touto problematikou se podrobně zabývá historik Rudolph Bell v knize *Holy Anorexia*, kde ukazuje, že některé mystičky vykazovaly podobné symptomy jako dívky trpící mentální anorexií ve dvacátém století. Nemoc, jíž hladovějící světice trpěly, Bell nazývá tzv. *svatá anorexie*, protože v knize dokazuje rozdílnost mezi dnešní anorexií a hladověním středověkých mystiček. Podle dochovaných pramenů některé mystičky neměly pozřít i několik let jediného sousta jídla. Samozřejmě tohle pojetí je absolutně nereálné a musíme na něj nazírat skepticky.

Caroline Walker Bynum upozorňuje na to, že i když Raymund z Kapuy v životopise sv. Kateřiny Sienské tvrdí, že od určité chvíle tato mystička nejedla nic,¹²⁵ nalézáme informace potvrzující opak.¹²⁶ Díky výpovědím očitých svědků víme, že Kateřina „něco“ jedla. Jestliže tedy v životopisech svatých čteme o jejich absolutním půstu, neznamená to, že daná osoba nejedla vůbec, ale její stravovací návyky byly odlišné od středověkých zvyklostí.¹²⁷

3. 2. 2. 1. **Mentální anorexie versus *svatá anorexie***

Mentální anorexie nebyla dlouhou dobu jako nemoc známá. Lékaři spojovaly symptomy anorexie s jinými psychickými nemocemi jako například s hysterií, hypochondrií či schizofrenií. Kritéria, která byla všeobecně přijata pro diagnostiku této nemoci, publikoval J. P. Feighner až roku 1972. Ale již v minulosti jsme se mohli setkat s popisem anorexie. Symptomy této choroby vylíčil Richard Morton již roku 1686.¹²⁸

¹²⁵ „A nikdy od této chvíle nepožila potravu tím způsobem, jako dříve...“ In: Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 138.

¹²⁶ Víme, že Kateřina od svých 20 let pouze jedla hostie a cucala hořké kořínky, syrové bylinky. In: Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 53.

¹²⁷ „‘Eating nothing’ in hagiographical accounts often means not ‘eating normally’.“ In: Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 83.

¹²⁸ Bell, R.: *Holy Anorexia*. Chicago 1985, s. 2 – 5.

Jako první o *svaté anorexii* hovořil ve svých přednáškách Pierre Janet na počátku dvacátého století. *Svatou anorexii* popsal jako snahu o potlačení fyzických potřeb a základních pocitů či pudů jako např. hladu, sexuálního pudu, únavy či bolesti. Cílem dívky, trpící touto chorobou, bylo uvolnění těla k tomu, aby mohla dosáhnout komunikace s Bohem.¹²⁹ Podle výzkumů Pierra Janeta se anorexie skládala ze tří etap. První z etap nazýval gastrickou fází, kdy je pacient povolný změnit své stravovací návyky ve snaze zbavit se žaludečních bolestí. Druhou etapou je morální fáze, kdy se dívky dostávají do konfliktu se svými rodinami. Janet také upozorňuje na zvýrazněnou hyperaktivitu nemocných v této etapě. Poslední fází je podvýživa, kdy symptomy choroby již postižená anorexií nedokáže skrýt před svým okolím. Všechny tyto fáze dle Janeta trvaly minimálně 18 měsíců až deset let i více.¹³⁰

Rudolph Bell upozorňuje na to, že z 261 světic, žijících na italském poloostrově mezi lety 1200 až po současnost, více jak polovina z nich vykazovala známky anorexie (např. známé mystičky jako Kateřina Sienská, Veronika Giuliani, Marie Magdalena de Pazzi, Kateřina Janovská aj...).¹³¹

Podle Bella si musíme si uvědomit, že pouhé hladovění není jedinou příčinou *svaté anorexie*. Jestliže se jednou svatá žena vydala touto cestou, tj. cestou odříkání a hladovění, už se nikdy nemohla vrátit zpět, protože okolní lidé tyto symptomy chápali jako znaky její svatosti.¹³² *Svatá anorexie* mohla být také způsobena nějakým poškozením či nemocí hypotalamu.¹³³ Nejvíce přijímanou teorií ohledně vzniku *svaté anorexie* je v dnešní době selhání hypotalamu, jež následovalo po nějakém psychickém stresu či šoku.¹³⁴

¹²⁹ Bell, R.: *Holy Anorexia*. Chicago 1985, s. 11 -13.

¹³⁰ Tamtéž, s. 11 – 13.

¹³¹ Tamtéž, s. x.

¹³² Tamtéž, s. 14.

¹³³ Hypotalamus je spodní část mozku. Jednou z jeho funkcí je řízení přijímání potravy. Jsou známy případy, kdy pitva zemřelé trpící mentální anorexií, prokázala nádor v oblasti hypotalamu. In: Lewin, K.; Mattingly D.; Millis, R.: Anorexia Nervosa Associated with Hypothalamic Tumour. In: *British Medical Journal*. 1972, č. 2, s. 629 – 631.

¹³⁴ Bell, R.: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 15. Tuto teorii dále rozvedu na příkladu Kateřiny Sienské.

Jak bychom tedy charakterizovali člověka trpícího *svatou anorexií*? Touto nemocí byly postiženy především dívky a ženy, které svůj asketismus dovedly až do úplného extrému, kdy už nebylo cesty zpět. Snažily se dostat pod svoji kontrolu všechny životní mechanismy, jako např. ovládnutí bolesti, sexuálního pudu, hladu aj. Ženy postižené touto nemocí nehovořily o ztrátě chuti k jídlu, ale ony samy si vybraly hladovět.¹³⁵ V dětství mohly utrpět nějaký úraz či psychický šok, jenž mohl vést k poškození hypotalamu. Tyto ženy byly neústupné a raději zemřely díky extrémní askezi, jakou několik let vedly. Jejich způsob života byl odmítnutím pasivní a závislé víry na kněžích.¹³⁶ Bell zde také klade velký důraz na pochopení genderových rozdílů, kdy životní zkušenosti žen vycházející z jejich podřízeného postavení ve středověku, mohly vést k této extrémní askezi.¹³⁷

Rudolph Bell rozlišuje mezi *mentální* a *svatou anorexií*, i když bychom našli jejich společné body jako např. snaha očistit sebe sama, ztráta 25% hmotnosti, odmítání potravy aj. Zásadní rozdíl vidí v touze dívek a žen. Mystičky netoužily být štíhlé, ale jejich cílem byla svatost.¹³⁸ Dle Williama Davise bychom měli udělat rovnítko mezi štíhlostí a svatostí. Jeho hlavním argumentem je to, že štíhlost byla v šedesátých letech 20. století stejně populární jako svatost v Itálii ve století čtrnáctém.¹³⁹

Podle Bynum můžeme aplikovat anorexii na středověké mystičky pouze za podmínky přijetí definice anorexie italského psychiatra M. S. Palazzolliho jako snahy získání kontroly nad svým tělem. Ale i tak některé mystičky spíše trpěly hysterií či depresemi než anorexií.¹⁴⁰ Na chování jiných mystiček můžeme užít definici anorexie např. u Juliany z Cornillonu,

¹³⁵ Bell: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 1 – 21.

¹³⁶ „The holy anorexis never gives in, and ultimatem she may die of her austerities. She rejects the pasive, dependent Catholic religion of meditation through prietsts and intercession by saints, and so herself becomes a saint.“ In: Bell: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 19.

¹³⁷ Tamtéž, s. 17.

¹³⁸ Tamtéž, s. 181.

¹³⁹ Tamtéž, s. 181.

¹⁴⁰ Beatrice z Ornacieux či Beatrice z Nazaretu trpěly podle Bynum spíše hysterií; deprese – Jana Marie z Maillé, Angela z Foligna či Kateřina Janovská In: Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 203.

Margaret z Ypres, Kateřiny Sienské, Columby z Rieti ej. Velkým problémem je zde nedostatek informací o životě mystiček. Nemůžeme aplikovat definici na všechny světice, jestliže o některých životech známe pouze útržky. Podle Bynum moderní snaha vysvětlit chování těchto žen je pouze vytrhává z dobového kontextu. O jejich půstu můžeme hovořit pouze tehdy, jestliže pochopíme *imitatio Christi*.¹⁴¹

3. 2. 2. 2. Kateřina Sienská a svatá anorexie

Jednou z nejznámějších, extrémně postících se mystiček, je nepochybně Kateřina Sienská. Podle Rudolpha Bella tato nemoc u Kateřiny vycházela z psychických faktorů, tj. z její touhy kontrolovat tělesné potřeby, které jí překážely na cestě ke svatosti.¹⁴² Z tohoto důvodu se v této podkapitole zaměřím na události v životě, jež patrně ovlivnily Kateřininu psychiku.

Kateřina Benincasa přišla na svět jako dvacáté čtvrté dítě spolu se svým dvojčetem Giovannou. Matka Lapa musela provést těžké rozhodnutí, které z dětí bude kojit sama a jaké pošle ke kojné. Obě děti byly slabé, ale Lapa viděla, že Giovanna byla ještě slabší a nemocnější než Kateřina. Lapa se rozhodla kojit Kateřinu, jelikož ta měla větší šanci na přežití. Giovanna byla poslána ke kojné, kde brzy zemřela.¹⁴³ Bynum i Bell kladou velký důraz na kojení. Matka Lapa již před Kateřinou porodila 22 dětí, ale žádné z nich nekojila sama, neboť vždy velmi brzy po porodu znovu otěhotněla. Pouze Kateřinu kojila nejméně rok, proto byla své matce ze všech dětí nejbliže.¹⁴⁴ Lapa, asi dva roky po narození Kateřiny, otěhotněla ještě jednou. Narodila se jí další holčička, jež nesla jméno po své zemřelé sestře Giovanně. Nanna, jak jí všichni doma nazývali, zemřela v dubnu roku 1363.¹⁴⁵

¹⁴¹ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 205 – 206. *Imitatio Christi* jsme již vysvětlila v předchozí kapitole.

¹⁴² Bell, R.: *Holy anorexia*, s. 15.

¹⁴³ Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 27 – 28.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 28.; Bell: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 29 – 30.

¹⁴⁵ Bell: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 30.

Podle Raymunda z Kapuy měla Kateřina velice blízký vztah se svojí starší, již vdanou sestrou, Bonaventurou. Jakmile Kateřina dosáhla dvanácti let, byla již považována zralou na vdávání. Pouze v této době Kateřina podlehla světským „radovánkám“. Lapa s Bonaventurou začaly Kateřinu připravovat na budoucí vdavky a nutily ji, aby o sebe více dbala.

„Aby si splétala a zdobila vlasy a očišťovala se ode všeho, co by jí znešvařovalo krk a tvář, a ostatních věcí pilně dbala, jež ženám hezkému zevnějšku přispívají.“¹⁴⁶

Toto světské období dospívání Kateřiny trvalo dva až tři roky. Poté došlo ke zlomu, kdy Bonaventura zemřela při porodu v srpnu 1362.¹⁴⁷ Kateřina začala obviňovat sebe sama ze smrti své sestry, protože sešla z cesty odříkání a zasvěcení svého panenství Kristu.

„Když tedy sestra umřela, vyvolená panna, jasněji poznávši marnost světa, tím horoucněji a dychtivěji vracela se v náručí věčného Ženicha; a na sebe žalujíc a nad svou vinnou bědujíc, vrhala se ze zad k nohám Páně, a slzy přehojně prolévala a k němu o milosrdenství úpěla...“¹⁴⁸

Od smrti Bonaventury se světice navrátila ke své původní cestě, a aby dala všem najevo, že netouží žít světský život, ostříhala si své vlasy téměř dohola. Začala bojovat proti své rodině, která ji nutila ke svatbě a k „normálnímu“ životu. Kateřina za trest musela vykonávat všechny domácí práce místo služky a ani na chvíli nesměla být sama.¹⁴⁹

Podle Bella se Kateřina obviňovala ze smrti svých sester. Její dvojče Giovanna zemřela brzy po narození, aby Kateřina mohla žít. Bonaventura zemřela, protože Kateřina opustila od svojí duchovní cesty a žila světským životem. Malá Nanna nesla jméno zemřelého dvojčete Kateřiny. S pocitem vnitřní viny za smrt svých sester se díky svému duchovnímu a přísně

¹⁴⁶ Kapuánský, R.: *Život sv. Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 40.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 43.; také Bell: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 37 – 38.

¹⁴⁸ Kapuánský, R.: *Život sv. Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 43.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 46.

asketickému životu mohla stát jejich záchránkyní.¹⁵⁰ Bynum také upozorňuje na to, že hladovění sloužilo k manipulaci s lidmi. Podle Raymunda Kateřina takové úspěšné manipulování viděla u své sestry Bonaventury, jejíž manžel trávil více času se svými vrstevníky pochybného charakteru.¹⁵¹ Proto ihned po svatbě začala Bonaventura hladovět, aby svého manžela donutila ke změně, což se také stalo.¹⁵²

Stravovací návyky Kateřiny popsal podrobně Raymund z Kapuy v jejím životopise. Podle Bynum se Raymund, jenž byl zpovědníkem Kateřiny, cítil provinile, jelikož se díky svému chatrnému zdraví nedokázal dlouhodobě postit. Možná i z tohoto důvodu, v němž zpracovaném životopise, je hladovění centrálním elementem Kateřinina života. Sama Kateřina trvalý půst nezmiňuje ve svých dopisech a spisu *Dialog* tak často jako její zpovědník.¹⁵³ Při práci s tímto životopisem si musíme uvědomit, že jej Raymund sepsal z důvodu urychlení kanonizace Kateřiny. Podle Karen Scott Raymund psal o zázracích, o kterých sama Kateřina nikde nenapsala a jež nejsou ani zmíněny v jiných dobových biografiích.¹⁵⁴ Proto nemůžeme všechny informace chápat doslovně, neboť mohlo dojít k jejich zveličení za účelem podpoření Kateřininy svatosti. Nicméně není pochyb o tom, že díky Raymundovu důrazu na Kateřinino hladovění, se její chování stalo vzorcem pro zbožné dívky na další dvě století.¹⁵⁵

Od šestnácti let Kateřina žila pouze z chleba, vody, syrové zeleniny a hostií. Od svých dvaceti let pila pouze studenou vodu, do níž jí Raymund občas přidával cukr, aby moha načerpat více síly, dále jedla hostie a cucala

¹⁵⁰ „Oppressed with the personal guilt over her own survival and the deaths of her sisters, she achieved inner peace by conceiving in her mind a bargain for all eternity. She would be not murderer but a savior: for her twin Giovanna, for her beloved Bonaventura, and for little Nanna. The price to be paid was great but not too gret – a life of hard penance and solitude.“ In: Bell: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 40. Podobný názor také zastává Caroline Walker Bynum In: Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 167.

¹⁵¹ Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 26.

¹⁵² Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 167.

¹⁵³ Tamtéž, s. 169.

¹⁵⁴ Scott, K.: *Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena, Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God*. In: Mooney, C.: *Gendered Voices. Medieval Saints and their interpreters*. Philadelphia 1999, s. 136 – 168.

¹⁵⁵ Bell, R.: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 25.

hořké bylinky.¹⁵⁶ Kateřina zemřela symbolicky jako Ježíš Kristus ve třiceti třech letech. Před svojí smrtí se na měsíc vzdala vody jako trest za to, že díky jejímu přičinění vznikl rozkol v církvi.¹⁵⁷ Tohle již její tělo nevydrželo a o dva měsíce později, po ukončení tohoto totálního půstu, Kateřina zemřela dne 29. dubna roku 1380.¹⁵⁸

Na Kateřinin extrémní půst bylo nazíráno během jejího života rozdílnými pohledy, jelikož myšlení středověkého člověka mohlo chápat Kateřinino chování dvěma způsoby a to buď jako dar od Boha nebo jako znak ďábla.¹⁵⁹ Na jednu stranu se okolo Kateřiny vytvořil okruh následovatelů, kteří ji díky podstupovanému extrémnímu asketismu považovali za živoucí svatou.¹⁶⁰ Kateřina byla sestrou Třetího řádu dominikánů, tzv. *mantellatou*. Patrně z důvodu řevnivosti mezi františkánským a dominikánským řádem negativní ohlasy vycházely především z františkánského tábora. Proti Kateřině stál především fakt, že se v Bibli nenachází argument, který by podporoval božský původ jejího trvalého půstu. V Novém Zákoně Ježíš i apoštolové jedí.¹⁶¹ To, že dokázala přežít téměř bez veškeré potravy, bylo některými chápáno, jako znak

¹⁵⁶ Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 53.

¹⁵⁷ Papežové sídlili v Avignonu mezi léty 1309 – 1378. Kateřina Sienská přesvědčovala papeže Řehoře XI. ve svých dopisech k návratu z „avignonského vyhnanství“ do Říma, kde by se pevně ujal vlády. Tím by se podle Kateřiny uklidnila politická situace na apeninském poloostrově, kde v tomto období jednotlivé státy bouřily proti papeži a válčily mezi sebou. Řehoř XI. nakonec přesídlil roku 1378 zpět do Říma, ale záhy na to zemřel. V Římě byl zvolen nový papež Urban VI., ale tato volba byla zanedlouho prohlášena francouzskými kardinály za neplatnou. V Avignonu poté zvolili nového papeže - Klimenta VII. Tím vzniklo papežské schizma, které trvalo až do roku 1417. In: Franzen, A.: *Malé církevní dějiny*. Praha 1992.

¹⁵⁸ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 169; či Bell: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 43 – 53.

¹⁵⁹ Dinzelbacher, P.: *Svěťice, nebo čarodějky?*. Praha 2003, s. 13 – 15.

¹⁶⁰ Již dříve jsem zmiňovala obdiv Raymunda z Kapuy, jenž díky svému chatrnému zdraví nebyl schopen extrémního asketismu. Okolo Kateřiny se vytvořila skupina obdivovatelů, kteří ji následovali. Např.: Allesia di Saracini, Francesca di Clemente Gori, Giovanna di Pazzi, Caterina di Ghetti, Tomasso della Fonte, Bartolomeo Dominici, Tomasso di Antonio Nacci, William Fleete - seznámil Kateřinu s učením sv. Augustina, básník Neri di Landoccio, Gabriele di Davino di Piccolomini aj. In: Lohrum, M.: *Kateřina ze Sieny: Učitelka církve*. Praha 2002. s. 25-28.

¹⁶¹ Bell: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 26.

dábelské posedlosti.¹⁶² Raymund z Kapuy přesvědčoval Kateřinu, aby se alespoň pokusila trochu jíst, jelikož si byl vědom toho, že její chování může být nazíráno spíše v negativním smyslu. I když se Kateřina několikrát snažila svůj půst porušit a jíst, k ničemu to nevedlo, neboť již nebyla schopna jíst bez bolesti a jídlo v sobě udržet.¹⁶³ Na negativní ohlasy a veškerá obvinění reagovala prohlášením, že hladoví z důvodu neschopnosti jíst. Její tělo již nedokázalo potravu zpracovat, proto všechny pokusy o pozření „normálního“ jídla skončily neúspěchem a fyzickou bolestí.¹⁶⁴

Kateřinino charisma, její zbožnost a charitativní práce dokázaly okolí přesvědčit o svatosti chování, za které byly jiné ženy shledány jako posedlé ďáblem či chápány jako čarodějnice. Trvalý půst byl ale pouhou součástí širšího vzorce chování, jež mělo imitovat bolest Ježíše Krista. Hladovění spolu s dalšími kajícími praktikami měly Kateřinu a i jiné mystičky dovést ke splynutí s Bohem. Jestliže pochopíme roli extrémního asketismu v životě Kateřiny Sienské, tím snáze budeme poté rozumět její nauce.

¹⁶² Bell: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 26 – 28. Františkánský otec Lazzarino z Pisy Kateřinu považoval za kacířku. Dále ji kritizoval Gabriel z Volterra či Giovanni Terzo. In: Jörgensen, Johanes: *Svatá Kateřina Sienská*. Praha 1946. s.154 -180.

¹⁶³ Bell: *Holy anorexia*. Chicago 1985, s. 25.

¹⁶⁴ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 196.

3. 2. 3. Pojetí lidství v rámci ženské mystiky

Kristovo lidství bylo centrálním tématem ženské mystiky, kde hrála roli zejména tělesnost a to v pozitivním smyslu. Již jsem popisovala argumenty vycházející z tělesnosti ženy, díky kterým zastávala podřízené postavení vůči muži. V případě lidství Ježíše Krista mystičky chápaly ženskou tělesnost pozitivně, jelikož Ježíš Kristus skrze tělesnost své matky Marie, získal lidství, díky němuž mohl trpět na kříži a sejmut hříchy z celého lidstva. Hildegarda z Binguenu při popisu této dichotomie hovoří o muži, který reprezentuje božství Ježíše Krista a o ženě, jež je znakem jeho lidství.¹⁶⁵ Abychom tuto tezi mohli lépe pochopit, nejprve musíme porozumět antickým teoriím o vzniku člověka.

Myšlenka Kristova lidství, jež vycházelo ze ženy, tj. jeho matky Marie, má základ ve dvou antických teoriích, přijatých i ve středověku. První z nich je Aristotelovo vysvětlení zrodu člověka pomocí jeho teorie o látce a formě, kdy matka poskytuje plodu látku a otec formu.¹⁶⁶

„Muž zastupuje výkonné a činné, žena je považována stejně jako samice za pasivní. Čím tedy žena přispívá, není jako mužské semeno, ale je to látka, na které semeno působí.“¹⁶⁷

Plod je tedy vytvořený z materiálu pocházejícího od matky, jenž byl zformován semenem otce.

Podle Galénovy teorie je k početí zapotřebí dvou semen, pocházejících jak od matky, tak od otce. Matka i otec se podílejí na vzniku tělesnosti. Matka je v tomto procesu důležitější, protože plod zraje v jejím těle. Klade se zde velký důraz na krev matky, jelikož se antičtí biologové domnívali, že v průběhu těhotenství je dítě vyživováno matčinou krví. Po narození je dítě

¹⁶⁵ Bynum, W. C.: *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1992, s. 98.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 100.

¹⁶⁷ Aristoteles: *On the Generation of Animals* I, 20.

krmeno mateřským mlékem, o němž panovala domněnka, že se jedná o transformovanou krev matky.¹⁶⁸

Tělesnost, podle dobových fyziologických teorií, Kristus získal přes svoji matku. Tento výklad je podpořen především tím, že Kristus byl synem lidské matky a neuchopitelného Boha. Jediná Marie nebyla poznamenána prvotním hříchem, proto mohla porodit Syna Božího, jenž díky ní zdědil svoji lidskou, tedy tělesnou stránku. Díky této tělesnosti mohl Ježíš Kristus trpět na kříži a tím spasit lidstvo. Z tohoto důvodu podle Bynum nemůžeme chápat radikální asketismus ženské mystiky jako útěk z tělesnosti, ale jako skok do tělesnosti, kde se daná mystička stává Kristem, který skrze svoji fyzickou bolest zachraňuje ostatní.¹⁶⁹

V kapitole *Postavení ženy ve středověku* jsem se zabývala vybranými argumenty podřízenosti ženy. Ty obvykle vycházely z tíhnutí ženského pohlaví k tělesnosti. Můžeme vidět, že tělo a tělesnost byly hlavními body ženské mystiky. Mystičky od Hildegardy z Bingenu až po Kateřinu Sienskou hovořily o ženě jako o symbolu lidskosti.¹⁷⁰

Již jsem zmiňovala myšlenku Hildegardy z Bingenu, kdy muž reprezentuje na zemi Božské a žena lidské. Podle Hildegardy je obojí důležité nejen pro spásu, ale také pro plození potomků. Velmi často ve svých vizích podtrhuje ženu jako nositelku lidství, tím, že Eva byla stvořena z Adamova žebra. Skrze slabou ženu a její tělesnost mohl být zachráněn svět.¹⁷¹ Podobné pojetí můžeme nalézt i u jiných mystiček. Mechtilda z Magdeburku navazovala na Hildegardiny myšlenky. Dále Kateřina Sienská někdy hovořila o lidství v kontextu ve spojitosti s tělesností Panny Marie či Marie z Oignies nazývala Marii jako „*tunica humanitatis*“.¹⁷² Zde můžeme

¹⁶⁸ Bynum, W. C.: *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1992, s. 100.

¹⁶⁹ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 250.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 263. Viz myšlenka Hildegardy s. 47.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 264 – 265. „This sense that Christ as body is formed from Mary's body led Hildegard to argue that it is exactly female flesh – the very weakness of woman – that restores the world. In: Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 265.

¹⁷² Tamtéž, s. 265.; Mechtilda z Magdeburku: *Tekoucí světlo Božství sestry Mechtildy Magdeburské*. Stará Říše 1920, s. 63.

tedy vidět, že na ženskost bylo tedy nazíráno i pozitivním pohledem. Nebýt Panny Marie, Ježíš Kristus by nemohl spasit celý svět.

4. Tělesnost v díle svaté Kateřiny Sienské

4. 1. Dílo Kateřiny Sienské

Dílo Kateřiny Sienské je složeno ze spisu *Dialog s Boží prozřetelností*, z dochovaných 381 dopisů a 26 modliteb (*Orazioni*), jež byly zaznamenány Kateřininými učedníky během jejích extází.¹⁷³

Kateřininy dopisy jsou odlišného charakteru než *Modlitby* a spis *Dialog*. Díky listům můžeme získat povědomí o životě mystičky, s kým se stýkala, na koho prostřednictvím dopisů působila a jakými dobovými problémy se zabývala. Kateřina začala své listy pravděpodobně zasílat okolo roku 1367, kdy jako charitativně činná a smírce soupeřících rodin, začala vzbuzovat pozornost sienské veřejnosti a díky tomu se okolo ní začali uskupovat její následovatelé. Poslední dopisy Kateřina diktovala ještě v únoru roku 1380, těsně před svojí smrtí.¹⁷⁴

Kateřina psala všem bez ohledu na společenské postavení. Nalezneme dopisy jak obyčejným lidem a nízce postaveným klerikům, tak prelátům, kardinálům, papežům či příslušníkům vládnoucích vrstev a panovníkům. Z dochovaných listů bylo 67 adresováno významným politickým osobnostem – například papežům Řehoři XI. a Urbanovi VI.; francouzskému králi Karlu V. či královně Johaně Neapolské.¹⁷⁵ Další směřovaly rodinným příslušníkům Kateřiny, jejím stoupencům, oponentům a přátelům. Všechny listy mají společné to, že jsou vnějšího charakteru,¹⁷⁶ pojednávají o nějakém morálním ponaučení, reagují na soudobou politickou situaci a problémy, či adresáty Kateřina napomíná za jejich hříchy a snaží se je přimět žít ctnostný život podle Božích přikázání.

Spis *Dialog s Boží prozřetelností* je shrnutím celého učení mystičky, jehož části již byly načrtnuty v některých dopisech. Kateřina jej začala psát na podzim roku 1377. Spis musel být dokončen nejpozději do vypuknutí

¹⁷³ Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998, s. VIII.

¹⁷⁴ Cavallini, G.: *Catherine of Siena*. London 2005, s. 7.

¹⁷⁵ Woods, R.: *Mystika a prorockví*. Kostelní Vydří 2005, s. 120.

¹⁷⁶ Scott, Karen: *Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God*. In: *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia 1999. s. 137–138.

papežského schizmatu v listopadu 1378, neboť v něm není žádná zmínka o vzniklém dvojpapežství.¹⁷⁷ Základní myšlenky spisu *Dialog* nalezneme v listě adresovanému Raymundu z Kapuy. Kateřina tento dopis napsala v říjnu 1377, kdy pobývala v Rocca d'Orcia.¹⁷⁸ V dopise popisuje svůj mystický zážitek, ve kterém jí Bůh vysvětlil tzv. *učení o mostu*, jež se stalo rámcem celého spisu.¹⁷⁹

Dialog s Boží prozřetelností, jak již z názvu vyplývá, je napsán jako rozhovor mezi Kateřinou a Bohem, jenž odpovídá na otázky, modlitby a tužby mystičky. K napsání spisu Kateřinu vedl silný mystický zážitek, po němž získala potřebu vše zapsat. Z tohoto důvodu požádala své sekretáře, aby zapisovali vše, co během svých extází říká. Takto, během jednoho roku a ne pěti dnů, jak bývá mylně uváděno, vznikl celý spis.¹⁸⁰ Jeho stěžejním tématem je deskripce cesty vedoucí k dokonalosti, tj. k milosti Boží. Kateřina zde popisuje jednotlivé stupně, přes které musí lidská duše stoupat, aby se spojila s Bohem. Na rozdíl od *Listů* je *Dialog* spolu s *Modlitbami* vnitřního charakteru. Kateřina zde pojednávala především o vnitřních touhách a obavách duše.¹⁸¹

¹⁷⁷ Fuchsová Eva, Mareš, Pavel: Úvod ke spisu *Dialog*. In: Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998. s. X.

¹⁷⁸ Sienská, K.: Bratru Raimundovi z Kapue, z řádu kazatelského. In: *Listy sv. Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 133 – 144.

¹⁷⁹ Fuchsová Eva, Mareš, Pavel: Úvod ke spisu *Dialog*. In: Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998. s. X.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. X.

¹⁸¹ Scott, Karen: *Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God*. In: *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia 1999. s. 137–138.

4. 2. Styl a zdroje

Kateřina Sienská nikdy nezískala formální vzdělání. Až v dospělosti se naučila číst a později také psát. Tyto dva okamžiky jsou v jejím životopise plném legend doprovázeny vizemi a zázraky.¹⁸² Ze životopisu Kateřiny víme, že se naučila psát až ve svých třiceti letech, ale i přesto dále své dopisy diktovala sekretářům. Raymund z Kapuy v *Životopise svaté Kateřiny Sienské* obdivuje její schopnost diktovat více dopisů naráz.¹⁸³ I tohle její nadání a především to, že se „žena“ naučila číst, psát a diktovat listy stylem, podle Raymunda, podobným apoštolovi Pavlovi či sv. Augustinovi, považoval její zpovědník za zázrak.¹⁸⁴

Při čtení jednotlivých dopisů a *Dialogu* je velmi viditelné to, že Kateřina užívala často úplně stejné či podobné formulace a metafory, jež byly především inspirovány Biblií. Všechny listy jsou uvozeny stejným pozdravem a přáním:

„Předrahý a přesladký ... v Kristu sladkém Ježíši. Já Kateřina, pokorná služebnice sluhů Ježíše Krista, píši vám v drahé krvi jeho, žádajíc ...“¹⁸⁵

Cavallini zdůrazňuje význam úvodu všech dopisů, poněvadž v nich Kateřina nepsala svým jménem, ale jménem Ježíše Krista. Z tohoto důvodu její kárání či mravní napomínání nevycházelo z její vůle, ale z vůle Ježíše.¹⁸⁶

Velmi podobným způsobem na mnoha místech Kateřina píše o základním kameni svého učení, tj. *o nauce o mostu*. V *Listech* i v *Dialogu*

¹⁸² Jelikož se Kateřina nebyla schopná naučit číst, i když se snažila, obrátila se na Boha s tím, že jestliže by chtěl, aby uměla číst, tak jí tímto darem obdaří. In: Jørgensen, J.: *Svatá Kateřina Sienská*. Praha 1946.

¹⁸³ „A tyto listy tak rychle diktovala a bez sebemenší zastávky v myšlení, jako by v nějaké knize před sebou ležící četla vše, co povídala. Vídal jsem ji často diktovat dvěma písařům různé listy pro různé osoby a o různých věcech, a nikdo z nich nečekal ani chvilinku na diktát ani od ní neslyšel, než co jemu náleželo.“ In: Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 12.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 12 - 13.

¹⁸⁵ Sienská, K.: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940.

¹⁸⁶ Cavallini, G.: *Catherine of Siena*. London 2005, s. 8.

neustále opakuje velmi podobné metafory týkající se Ježíše Krista, který svojí smrtí zachránil lidstvo a tím postavil most vedoucí ke spáse, jíž se před jeho ukřižováním všem lidem bez rozdílu nedostávalo díky prvotnímu hříchu. Při podrobném prostudování díla Kateřiny jsou viditelné dočista stejné, často užívané metafory.¹⁸⁷

Kateřina Sienská nevypracovala nějaký nový myšlenkový systém. Její učení není původní a je velmi těžké určit, na koho přesně navazovala.¹⁸⁸ Největším zdrojem, ze kterého čerpala je bezpochyby Bible. Někteří historici se domnívají, že navazovala především na tomistickou tradici (např. Cordovani, Paris, Oddasso-Carotti). Jiní se přiklánějí k dominanci augustinovského vlivu na učení Kateřiny (např. Canet, Hackett).¹⁸⁹ Podle Suzanne Noffke se jí nemáme snažit přiřadit k nějakému určitému směru, ale spíše se shodnout na myslitelích, kteří Kateřinu ovlivnili. V jejím díle jsou viditelné stopy učení sv. Augustina, Řehoře Velikého, Bernarda z Clairvaux, Františka z Assisi či Tomáše Akvinského.¹⁹⁰

I přesto že Kateřina nebyla vzdělaná, přišla do kontaktu s myšlenkami výše zmíněných velikánů. A to především díky rozhovorům se svými stoupenci či prostřednictvím kázání. Postupně tyto myšlenky třídila a začleňovala do svého učení.¹⁹¹ Kateřinino působení v dominikánském prostředí mělo velký vliv na její dílo. Díky kontaktu s dominikány jí byly zprostředkovány informace z textů, které zajisté sama nečetla, ale z těchto poznatků poté čerpala ve svém učení.¹⁹²

¹⁸⁷ Např. metafora vyjadřující čas člověka na tomto světě: „Času není víc než na špičku jehly.“ In: Sienská, K.: Panu Františku z Montalcina, Doktoru práv. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Osvětlimany 1912, s. 20 -21.; „Čas náš – jak dlouhý jest? Práví svatí, že jest jako špička jehly, jež i výškou a délkou svou jest jakoby nic.“ In: Sienská, K.: Paní Jacomě, manželce kdysi pana Trinciho u Fuiligna. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 126.; „A mimo to máme hleděti k tomu, jak veliká jest ta obtíž, a najdeme, že jest malá. Neboť jest tak veliká jako čas a čas náš jest jako špička jehly. In: Sienská, K.: Paní Nelle, manželce kdysi Mikuláše Buoncontioho z Pisy. *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, 73.; Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998, s. 74.

¹⁸⁸ Fuchsová Eva, Mareš, Pavel: Úvod ke spisu Dialog. In: Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998. s. ix.

¹⁸⁹ Noffke, S.: Introduction. In: Sienská, K.: *The Dialogue*. New Jersey 1980, s. 9 – 10.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 9 – 10.

¹⁹¹ Fuchsová Eva, Mareš, Pavel: Úvod ke spisu Dialog. In: Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998. s. X.

¹⁹² Cavallini, G. OP: *Catherine of Siena*. London 2005, s. 17.

V díle Kateřiny tedy nalezneme početné množství vlivů. Z tohoto důvodu se přikláním ke zmíněnému názoru Suzanne Noffke. Není potřeba přiřazovat Kateřinu k jednotnému směru. Spíše bychom se měli snažit odhalovat dílčí vlivy v rámci Kateřinina díla, uspořádat její myšlenky, hledat a srovnávat podobné problémy a jejich řešení, jimiž se zabývaly i jiné představitelky ženské středověké mystiky.

4. 3. Tělo v díle Kateřiny Sienské

V úvodu první kapitoly *Chápání těla v rámci dobového kontextu* jsem zmiňovala existenci ambivalentního postavení lidské tělesnosti v období středověku. Lidské tělo bylo na jedné straně glorifikováno jako tělo Ježíše Krista, jenž spasil celé lidstvo, ale zároveň jím bylo také pohrdáno. Právě tento dualismus v chápání lidského těla se výrazně odráží v díle Kateřiny Sienské. V této kapitole se nejprve budu zabývat uchopením těla Ježíše Krista a následně se zaměřím na rozbor pojetí těla člověka a jeho vztahu s duší v díle Kateřiny.

4. 3. 1. Ježíš Kristus v díle sv. Kateřiny Sienské

Ve všech dílech Kateřiny je viditelný kristocentrismus.¹⁹³ Lidská přirozenost Ježíše Krista a jeho ukřižování se staly centrálními tématy jak *Listů*, tak i *Dialogu*. Kateřina neustále připomíná ukřižovaného Krista, jenž byl seslán svým otcem, Bohem, na zem, aby znovuotevřel cestu k získání milosti, kterou lidstvo ztratilo vinou Adama a Evy.¹⁹⁴

„Dobře víš, že jsem vám daroval bytí podle svého obrazu a podoby a vy jste hříchem ztratili milost, spojil jsem božskou přirozenost s vaší lidskou, božskou přirozenost jsem zahalil do vašeho lidství, abych vám navrátil život v milosti.“¹⁹⁵

Kateřina klade důraz na dvojí přirozenost Ježíše Krista, jenž nebyl pouze přirozenosti Božské, ale také i lidské. Skrze své lidství mohl trpět na kříži a tímto utrpením, respektive svojí krví, vykoupit člověka. Kateřina podobně jako Hildegarda z Bingenu či Mechtilda z Magdeburku odvozuje Kristovu tělesnost od Panny Marie.¹⁹⁶

¹⁹³ Černušák, R.: Kristus v díle sv. Kateřiny Sienské. In: *Salve*, č. 3. 1997, 24 – 27.

¹⁹⁴ Srov. Řím 5, 12 – 15.

¹⁹⁵ Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998, s. 24.

¹⁹⁶ Hildegarda z Bingenu ve svém díle také kladla důraz na dvojí přirozenost Ježíše Krista. Např.: „Tak člověk nad nebesa povýšen jest, neboť Bůh v člověku a člověk v Bohu skrze Syna Božího se ukázal.“ In: Hildegarda z Bingenu: *Cestyvěz*. Praha 1911, s. 52. Hildegardino odvozování lidskosti Ježíše Krista od Marie jsem již popisovala v kapitole *Pojetí lidství*

Kateřina nazývala a vyobrazovala Krista různými jmény a metaforami. V *Dialogu* především užívá jmen jako *nejvyšší Láska* a *nejsladší Pravda*. Oblíbenou metaforou, se kterou se setkáváme na více místech v díle Kateřiny, je pojetí Ježíše Krista jako lékaře, jenž svojí krví vyléčil lidstvo.

„Adamova vina byla taková, že člověka zavedla na cestu smrti; přišel velký lékař, můj jednorozený syn, aby tohoto nemocného vyléčil, a vypil velmi hořký lék, neboť člověk byl natolik slabý, že jej neměl sílu spolknout.“¹⁹⁷

Dalším velmi oblíbeným obrazem Ježíše Krista, soudě podle četnosti užití, je metafora Krista jako kojící matky, se kterým se často setkáváme v dopisech Kateřiny, ale také i v *Dialogu*.

„Můj Syn se zachoval jako kojná, která vypije lék místo dítěte, neboť je velká a silná, zatímco dítě by jeho hořkost nesneslo. Tak byl Kristus kojnou lidského rodu, protože velikostí a silou božství spojeného s vaší lidskou přirozeností snášel hořký lék nesmírně bolestivé smrti na kříži, aby dal život za vás, kteří jste svou vinou zeslábli jako děti.“¹⁹⁸

Kateřinino pojetí Krista jako kojící matky v rámci mystiky není původní. S touto metaforou se častěji setkáváme již od dvanáctého století nejen v ženské mystice (např. Hadewijch z Antverp, Angela z Foligna), ale také

v rámci ženské mystiky na s. 40.; Mechtilda z Magdeburku o Panně Marii a Ježíši Kristu píše: „Na trůně naší Svaté Panny Marie netřeba nikomu vyplňovati mezery, neboť ona se svým Dítěm uzdravila rány všech lidí, kteří si sami té milosti přáli, že si ji zachovati chtěli a mohli.“ In: Mechtilda z Magdeburku: *Tekoucí světlo Božství sestry Mechtildy Magdeburské*. Stará Říše 1920, s. 63.

¹⁹⁷ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 30.; Sienská, K.: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1912 s. 136.; Sienská, K.: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Osvětlimany 1912, s. 136. Metaforu Ježíše Krista jako lékaře nalezneme i u jiných mystiček např. v díle Angely z Foligna: „Usuzuji, že lék, jenž nám Ježíš Kristus dává, je jeho krev, kterou štědře uděluje bez stanovené ceny. Hříšník neplatí nic kromě toho, že si musí uvědomit svůj hřích a modlit se za odpuštění. Poté lékař, Ježíš Kristus, vyléčí jeho nemoc...“ In: Angela z Foligna: *The Visions, Revelations and Teachings of Angela of Foligno: a Member of the Third Order of the St. Francis*. Brighton 2001, s. 61.

¹⁹⁸ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 30, 163.; Sienská K.: Opatovi Nunciovi Apoštolskému. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 59.

v mystice mužské (Bernard z Clairvaux, František z Assisi či Jindřich Suso).¹⁹⁹ Dle Bynum metafora Krista jako matky poukazuje především na tři aspekty křesťanské víry. Kristus trpěl na kříži proto, aby zachránil lidstvo před věčným zatracením. Díky jeho smrti došlo k obnovení cesty ke spáse. Z tohoto důvodu byla Kristova smrt připodobňována k porodu, jeho utrpení na kříži k porodním bolestem. Za druhé byla Kristova láska k lidstvu chápána jako mateřská něha k dítěti. Třetím aspektem je eucharistie – chápání Krista jako kojící matky, poněvadž krmí věřící duše svým tělem a krví.²⁰⁰

V Kateřininých textech nalezneme všechny tři zmíněné aspekty. V rámci její mystiky je stěžejní neustále se opakující motiv vytékající krve z ran Ježíše Krista během ukřižování. Právě tato prolitá krev vykoupila lidstvo z věčného zatracení. Kateřina ji v rámci metaforického uchopení Ježíše Krista jako matky, chápala jako mléko, jímž je člověk kojen.²⁰¹

„ A zdá se mi, že mléka toho nelze sátí jiným způsobem, než kterým dítě saje mléko z prsu matky své, kteréžto saje mléko prostřednictvím prsu a tak se živí. Tak vězte, že duše naše nemůže míti života jiným způsobem, než prostřednictvím Krista ukřižovaného.“²⁰²

¹⁹⁹ Bynum, W. C.: *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1992, s. 158. Podle Cristini Mazzoni byla tradice pojetí Krista jako kojící matky velmi rozšířená v rámci středověké ženské spirituality. In: Mazzoni, C.: *The Memorial of Angela of Foligno*. Cambridge 1999, s. 15. Např. Angela z Foligna o jedné ze svých vizí píše: „Vyzval mě a řekl mi, abych položila ústa na Jeho zraněný bok. Zdálo se mi, že vidím a piji Jeho krev, čerstvě vytékající z Jeho boku.“ In.: Mazzoni, C.: *The Memorial of Angela of Foligno*. Cambridge 1999, s. 29. Kateřina Sienská často zažívala podobné vize jako Angela: „Spasitel sám, aby žádost její ukojil, ukázal se jí, jak často se jí ukazoval, a přiklonil ústa panny k ráně svého boku a pokynul, aby se po libosti nasýtila jeho tělem a krví. A ona ne liknavě se k tomu majíc, dlouho pila ze studnice přesvatého boku proudy života.“ In: Kapuánský R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 157.

²⁰⁰ Bynum, W. C.: *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1992, s. 158.

²⁰¹ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 173.

²⁰² Sienská, K.: Opatovi Nunciovi Apoštolskému. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 57 – 58.

Symbol kojení je v ženské mystice nejčastěji uváděn v souvislosti s eucharistií, tj. s tělem a krví Ježíše Krista. Abychom pochopili význam vztahu mateřského mléka a krve, musíme si uvědomit, že podle dobových lékařských teorií bylo mateřské mléko chápáno jako přeměněná krev matky.²⁰³

4.3.2. Učení o mostu

Pravděpodobně nejvýznamnějším obrazem zpodobňujícím Ježíše Krista v díle Kateřiny, je pojetí Krista jako mostu, o němž podrobně pojednává spis *Dialog*. Kateřina zde popisuje cestu vedoucí ke spáse a dokonalosti, jež se stala centrem její mystiky. Z tohoto důvodu o celém učení pojednám podrobněji.

Prvotní hřích způsobil, že cesta vedoucí k milosti byla pro všechny uzavřena. Nikdo nemohl dosáhnout spásy, což znamenalo nejen smrt těla, ale také i duše.

„Člověk pro svůj hřích nemohl tohoto cíle dosáhnout ani na konci svého života a proto se má pravda nenaplnovala. Vina zapečetila nebe a bránu mého milosrdenství.“²⁰⁴

Lidé nemohli vinu prvotního hříchu napravit, proto Bůh seslal na zem svého syna Ježíše Krista, aby svojí krví vykoupil lidstvo z věčného zatracení. Kateřina zde Krista nazývá mostem, neboť spojil nebe se zemí díky své dvojí přirozenosti, božské i lidské. Tím obnovil cestu vedoucí k milosti a zachránil lidstvo.²⁰⁵

„Ale předtím si přeji, abys uvažovala o mostu mého jednorozeného Syna, abys pochopila jeho nesmírnost sahající do nebe a k zemi. Pohleď, jak se velikost božství spojuje s vaší pozemskou lidskostí. Proto říkám, že se most rozpíná od nebe k

²⁰³ Mazzoni, C.: *The Memorial of Angela of Foligno*. Cambridge 1999, s. 94.

²⁰⁴ Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998, s. 36.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 36.

zemi: díky spojení obou přirozeností, které jsem uskutečnil v Kristově lidství.“²⁰⁶

Podle Kateřiny existují dvě cesty, po nichž se člověk může během svého života ubírat, tj. cesta hříchu či následování cesty Ježíše Krista vedoucí ke spáse. Jelikož jsou lidé obdařeni svobodnou vůlí, záleží na nich, jakou cestou se ve svém životě vydají.

Cesta hříchu neboli smrti, jak ji Kateřina také nazývá, vede k věčnému zatracení. Po ní se vydávají lidé dávající přednost pomíjivým věcem, světským vášním a sebelásce před láskou k Bohu. Stali se otroky své vlastní smyslnosti. Tuto cestu také Kateřina chápe jako nestálou řeku plynoucí pod mostem, jenž byl postaven Ježíšem Kristem.²⁰⁷

Cesta *Pravdy*, tj. následování Ježíše Krista, je složena ze tří stupňů, kterými duše musí projít, aby dosáhla dokonalosti, tj. spojení se s Bohem. Při popisu této cesty Kateřina často parafrázuje Janovo evangelium: „Já jsem cesta, pravda a život. Nikdo nepřichází k otci než skrze mě.“²⁰⁸

„Vidíte přece, že sladká Pravda prvotní se učinila pravidlem a cestou. Tak pravíť: ego sum via, veritas et vita. On jest tou cestou, jež jest tak veliké slasti a tak velikého světla, že kdo po ní jde, nepadá do tmy.“²⁰⁹

Pouze následováním cesty Ježíše Krista může člověk dosáhnout spásy. Základním principem pro dosažení milosti je láska k Bohu a bližnímu, jež zastává nejvýznamnější postavení v mystice Kateřiny. Prvním stavem duše je bázeň. Tento stupeň je nedokonalý, neboť je zde člověk spíše placeným služebníkem než láskyplným přítelem.²¹⁰ Bázeň vzniká díky světskému

²⁰⁶ Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998, s. 37.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 47.

²⁰⁸ Jan 14,6.

²⁰⁹ Sienská, K.: Proboštu v Casole a Jakobovi di Manzi tamtéž. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Osvětímány 1912, s. 9. Dále také: Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998, s. 46.; Sienská, K.: Bratru Raimundovi z Capue, z řádu kazatelského. In: *Listy sv. Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 100.; Sienská, K.: Kardinálu Petru z Ostie. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Osvětímány 1912, s. 26; 143.

²¹⁰ Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998, s. 93.

utrpení, kdy si člověk uvědomuje svoji vinu, konečnost pozemského života, a světských věcí. Strach je pouze prvním krokem na cestě k dosažení spásy, ale sám nestačí k dosažení milosti. Aby duše mohla přejít na druhý stupeň, musí se pozvednout z nedokonalé lásky, kdy následovala Ježíše Krista pouze z obavy před trestem. Člověk by se měl proměnit ze služebníka na přítele, následovat cestu bez ohledu na námahu, žít ctnostně a milovat Boha celým svým srdcem a ne ze strachu před trestem.²¹¹

„Je pravda, že služebník může růst ve ctnostech a v lásce k pánovi, takže se stane jeho drahým přítelem: tak se to stává i těmto duším. Dokud setrvávají v lásce služebníka, nezjevím se jim....“²¹²

Člověk může druhého stupně dosáhnout díky své lásce ke svým bližním a pokorné vnitřní modlitbě, kdy se člověk ve svém nitru obrací přímo na Boha. Při vzestupu jsou nastraženy různé léčky, které musí duše překonat, aby se mohla dostat na další stupeň. Takovou léčkou je například hledání útěchy, jež není udělována vždy stejně, ale nevědomí lidé i přesto očekávají stejný pocit potěšení; či neposkytnutí pomoci bližnímu z důvodu zaslepenosti potěšením plynoucím z vlastní duchovní potřeby, kdy daná osoba upřednostňuje modlitbu před pomocí svému bližnímu. Jestliže se duše nenechá zmást léčkami, dosáhne druhého stupně, který Kateřina nazývá jako stupeň dokonalosti lásky.²¹³ Na vrcholu cesty stojí třetí stav, tj. stav dokonalosti, nacházející se vysoko nad řekou hříchu.

„V tomto třetím stavu nachází duše tak pevný pokoj, že jí ho nikdo nemůže zbavit, neboť ztratila a utopila svoji vůli. A když zemře vůle, přichází pokoj a mír.“²¹⁴

Aby mohl člověk dosáhnout dokonalosti, musí zabít svoji vůli, kterou je každý lidský tvor obdařen a následovat vůli Boží. Pouze zbavení se vůle

²¹¹ Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998, s. 94 – 97.

²¹² Tamtéž, s. 97.

²¹³ Tamtéž, s. 97 – 119.

²¹⁴ Tamtéž, s. 124.

člověka dovede k vítězství nad smyslností a dosáhnutí pokoje. Duše, jež dosáhly třetího stupně, následují cestu ctnosti a již nejsou ničím ohroženy. Podle Kateřiny jsou často duše tohoto stavu v pozemském světě pronásledovány, což je další zkouškou jejich vytrvalosti. V rámci třetího stupně existuje také čtvrtý stav, tj. spojení se s Bohem, kde duše zažívá stejné utrpení a potupy jako Ježíš Kristus.²¹⁵

4. 3. 3. *Imitatio Christi* v díle Kateřiny Sienské

V popředí Kateřinina zájmu stojí Ježíš Kristus, jakožto trpící. Pouze skrze svoji lidskou přirozenost Kristus mohl trpět na kříži a prolévat svoji vlastní krev, aby tím mohl zachránit lidstvo před věčným zatracením. Dle Kateřinina chápání se neměli lidé obávat obětovat svoji krev a následovat cestu Ježíše Krista. Kateřině nestačilo „pouhé“ následování Ježíšovy cesty, proto se snažila přímo o napodobování jeho utrpení na kříži, tzv. *imitatio Christi*. Cílem jejího extravagantního asketismu nebylo tedy umrtvování či zničení tělesnosti z důvodu dualismu duše a těla, ale pocítní bolesti Ježíše na kříži a splynutí s jeho agónií.²¹⁶

„Tak mí služebníci, jakoby zamilovaní do mé lásky a hladovějící po pokrmu duší, běží ke stolu nejsvětějšího kříže a chtějí přinášet bližnímu velký užitek tím, že budou snášet velká utrpení, a touží si zachovat ctnosti a získat ještě další tím, že na svém těle ponesou Kristovy rány.“²¹⁷

Raymund z Kapuy v životopise Kateřiny často poukazuje na různé formy jejího asketismu, které nekončily pouze stravovacími návyky. Mystička nosila okolo svého pasu železný řetěz zarývající se až do masa, omezila svůj spánek na úplné minimum, pod hlavu si dávala jakési dřívko apod.²¹⁸ Podle vyprávění

²¹⁵ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 122 – 127.

²¹⁶ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 166; 211 - 212.

²¹⁷ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 127.

²¹⁸ Raymund hovoří o patnácti minutách spánku denně. In: Kapuánský, R.: *Život svatě Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 42.

Raymunda z Kapuy měla Kateřina v jedné ze svých vizí obdržet neviditelné rány, stejné jaké Ježíš Kristus utrpěl na kříži.²¹⁹

Imitatio Christi se také projevuje v Kateřinině *učení o mostu*. Dokonalosti člověk dosáhne ve chvíli, kdy pozvedne svoji duši do třetího stavu. V tomto stavu dokonalosti se člověk může pozvednout ještě dále do čtvrtého stavu, jenž je nedílnou součástí třetího stupně, kde dochází ke spojení duše s Bohem a prožití stejných potup a utrpení jako Ježíš Kristus. Kateřina zde odkazuje na citace sv. Pavla z listu *Galatským* a druhého listu *Korintským*, kterými se nechala při psaní *Dialogu* inspirovat.²²⁰

„Kdo dosáhne tohoto stavu, raduje se z toho, že prožívá stejné potupy jako můj jednorozený Syn, jak to říkal můj hlasatel slavný apoštol Pavel: „Raduji se v utrpení a potupách, které snášel ukřižovaný Kristus.“ Na jiném místě se píše: „Na mém těle nesu rány ukřižovaného Krista.“²²¹

Kateřina imitovala Kristovo utrpení nejen proto, aby s ním mohla splynout v mystické rovině, ale také proto, aby stejně jako on, zachránila své bližní. Sama, jak to chápala, se obětovala za hříchy ostatních lidí. Nabídla své utrpení (bolest z hladovění, sebemrskání, nemoci aj.), svoji krev, aby zachránila bližní před útrapami v očistci.²²² Stejně jako Kristus svým utrpením sejmul z člověka vinu prvotního hříchu.²²³

²¹⁹ „Viděla jsem Pána na kříži přibitého, jak s velikým světlem na mne se sklání, a prudkým vzletem myslí, chtějící vstříc svému stvořiteli, tělo bylo přinuceno vzpřimiti se. Pak jsem viděla jak, ano patero krvavých paprsků sestupuje na mne z jizev jeho přesvatých ran a směřovaly na mé ruce a nohy a na srdce...“ In: Kapuánský, R.: *Život svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915, s. 159 – 160.

²²⁰ Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998, s. 127. Srov.: „Ať mi nikdo nepůsobí těžkosti, vždyť já nosím na mém těle jizvy Ježíšovy.“ Gal 6, 17; 2 Kor 12, 9 – 10.

²²¹ Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998, s. 127.

²²² „Pročež já, nehodná vaše dcera, vzala jsem a vezmu dluh hříchů vašich na sebe, a společně vaše i mé spálíme v ohni sladké Lásky, kde se stravují. Proto doufejme a mějme za jisto, že Boží milost vám je odpustila.“ In: Sienská, K.: Opatovi nunciuovi apoštolskému. In: *Listy sv. Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 61.

²²³ Bynum, W. C.: *Holy Feast and Holy Fast. The Food Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley 1987, s. 236 - 237.

„Tak mí služebníci, jakoby zamilovaní do mé lásky a hladovějící po pokrmu duší, běží ke stolu nejsvětějšího kříže a chtějí přinášet bližnímu velký užitek tím, že budou snášet velká utrpení, a touží si zachovat ctnosti a získat ještě další tím, že na svém těle ponosou Kristovy rány.“²²⁴

Kateřina ve svém životě toužila splynout s Bohem a pocítit stejnou bolest jako Ježíš Kristus. Z tohoto důvodu žila extrémním asketickým životem, jenž ji k této bolesti přibližoval. Nečinila tak ze sobeckého důvodu, ale skrze svoji lásku k bližním, za jejichž hříchy se chtěla obětovat podobně, jako se obětoval Ježíš Kristus za celé lidstvo.

4. 3. 4. Vztah těla a duše

I když Kateřina oslavuje Kristovu lidskou přirozenost (tělesnost), na tělo jako takové mystička nazírá negativním způsobem v rámci dobového myšlení. Tělo člověku neposkytuje nic jiného než „hnis a jed“ hříchu.²²⁵ Lidské tělo je podle Kateřiny ovládáno smyslností, která člověka svádí z cesty následování Krista k hříchu. Z tohoto důvodu by měli lidé tělo utlačovat, trestat jej v rámci osobních možností a podrobovat jej své vůli.

„Pokání totiž má být nástrojem k upevnění ctností podle duchovních potřeb, v míře odpovídajících možnostem duše.“²²⁶

Kateřina i přesto, že sama žila přísným asketickým životem, chápala, že ostatní lidé nemohou umrtvovat své tělo totožným způsobem jako ona sama. V *Dialogu*, ústy Boha Otce, hovoří o tom, že umrtvování vlastní tělesnosti musí člověk vykonávat s ohledem na limity svého těla:

²²⁴ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 136. Dále např.: „Odpovídám na první část, stran toho, abych vzala na sebe hříchy vaše: ochotně slibuji v té sladké lásce Boží, jež nám dala krev Syna svého, že je беру na sebe, prosíc Božskou Dobrotu, aby vaše viny trestala na mém těle. Tak tímto způsobem budou stráveny hříchy mé i vaše v peci Boží lásky.“ In: Sienská, K.: Donu Petrovi z Milána, Kartuziánovi. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 178.

²²⁵ Sienská, K.: Panu Antonioví Di Ciolo. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Osvětlimany 1912, s. 187.

²²⁶ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 17.

„Proto neopovrhnuji pokáním, které je užitečné k ujařmení těla, jež chce bojovat s duchem. Ale nechci, má nejdražší dcero, abys je považovala za pravidlo platné pro každého. Jednak všechna těla nejsou stejná a nejsou ani stejně silná, protože někdo snese více než jiný, a jednak se často stává, jak jsem ti říkal, že započaté pokání musí být kvůli různým okolnostem přerušeno.“²²⁷

Kateřina chápala člověka jako dlužníka Ježíše Krista, jehož smrt očistila lidstvo od prvotního hříchu. Jeho krev znovuotevřela cestu milosti, která byla po neuposlechnutí Adama a Evy uzavřena. Všichni lidé byli otroky hříchu a nikdo nemohl získat spásu až do příchodu Ježíše. Lidstvo, díky Kristově oběti, bylo osvobozeno od věčného zatracení. Na oplátku tedy lidé měli této oběti využít a kráčet v jeho šlépějích, tj. žít ctnostný život, nepodléhat hříchu a milovat Boha. Oplatit lásku Boha a Ježíše Krista láskou k Bohu a především k bližnímu.

„Toto je dluh, který lidé vůči mně mají a který spočívá v pokladu krve, jíž byli znovuzrozeni k milosti. Tak vidíš, že mi jsou zavázáni více než před tím. Mají mi vzdávat slávu a chválu a následovat tak Slovo, které se stalo tělem v mém jednorozeném Synu. Tento dluh lásky ke mně a k bližnímu splácejí pokaždé, když opravdově a skutečně vykonávají ctnosti, jak jsem ti řekl.“²²⁸

Avšak lidé místo toho, aby milovali svého bližního a Boha, zaměřují svoji lásku především na smyslné tělo a pozemský život. Kateřina sebelásku chápala jako základ všech lidských nešvarů. Podobně jako sv. Augustin, jenž

²²⁷ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 181.

²²⁸ Tamtéž, s. 31. Nebo také: „Ó daremný nevědomý dlužníku, nevyčkávejte již času; dejte v oběť Kristu ukřižovanému mysl, duši i tělo své. Nepravím, abyste učinil si smrt, chtěje tak odloučení od života tělesného; ale smrt žádostem smyslným, aby vůle nám byla mrtva, a rozum aby žil, následuje šlépěj Krista ukřižovaného.“ In: Sienská, K.: *Osobě, jejíž jméno je zamčeno*. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Osvětmany 1912, s. 74 – 75.

popisoval vznik hříchu z nedostatečné lásky k Bohu.²²⁹ Ale jak je možné, že někteří lidé milují více sami sebe než Boha? Abychom zodpověděli tuto otázku, musíme zde nejprve vysvětlit Kateřinino pojetí duše.

Kateřina chápe duši podobným způsobem jako sv. Augustin. Jedním z darů, jimiž je duše v pojetí Augustina obdařena, je také svobodná vůle (*liberum arbitrium*), v níž vidí původ zla.²³⁰ Každá lidská duše je v nauce Kateřiny chápána jako jedinečná, neopakovatelná a složená ze tří sil - rozumu, paměti a vůle.²³¹

„Proto jsi jej obdařila pamětí, aby si mohl připomínat tvé dobrodiní a prostřednictvím Trojice měl účast na tvé moci. Proto jsi člověka obdařila rozumem, aby při pohledu na Trojici poznával tvou dobrotu a měl účast na moudrosti tvého jednorozeného Syna. Proto jsi jej obdařila vůlí, aby mohl to, co rozum vidí a poznává z tvé Pravdy, a získat tak účast na shovívavosti Ducha svatého.“²³²

Člověk si díky existenci svobodné lidské vůle může vybrat žít v hříchu a darem Ježíše Krista nevděčně pohrdnout. Lidé žijící v hříchu sebelásky k tomu, aby hřešili, nenutí žádný „zlý duch“ nebo „jiní tvorové.“ Díky smrti Ježíše Krista je člověk osvobozen z područí hříchu a již není nadále jeho otrokem. Z toho důvodu jsou všichni lidé odpovědní za své hříchy, jelikož je nikdo nemůže být k sebemenšímu provinění přinutit, pokud sami hřešit nechtějí. V tomto bodě vidím podobnost s Dionýsiem Areopagitou, jenž vidí původ zla v rozhodnutí svobodné lidské vůle. Bůh nezasahuje do lidského rozhodování.²³³

²²⁹ Tehdy jsem se tázal sám sebe: „Co jest hřích?“ a nenalezl jsem žádné zvláštní podstaty, nýbrž jen odvrácenost vůle od nejvyšší podstaty, jež jsi Ty, Bože můj.“ In: sv. Augustin: *Vyznání*. Praha 1992, s. 241.

²³⁰ Sv. Augustin pojednával ve svém výkladu o zlu mravním, kterému se člověk poddává na základě rozhodnutí své svobodné vůle. In: Karfíková, L.: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha 2006, s. 29 – 33.

²³¹ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 8.

²³² Tamtéž, s. 26 – 27.

²³³ Tamtéž, s. 29 – 31.; Floss, P.: *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha 2004, s. 75 – 76.

„Duše je svobodná, protože byla od viny osvobozena krví mého Syna. Z tohoto důvodu ji nikdo nemůže ovládnout, pokud mu to nedovolí ze své vlastní vůle, která je spjata se svým vlastním úsudkem. A svobodný úsudek tvoří s vůlí jednotu a shoduje se s ní.“²³⁴

Po smrti Ježíše Krista na kříži byla obnovena cesta spásy. Dané téma Kateřina rozvíjí v *Dialogu* pomocí metaforického zobrazování Krista jako mostu, který znovuotevřel cestu ke spáse klíčem své krve. Cesta přes tento most nevede pouze k získání milosti, ale také je mystickou kontemplací, jejímž cílem je dosažení dokonalosti a splnutí s Bohem. Záleží na svobodném rozhodnutí člověka, jakou cestu v průběhu života následuje, zda se snaží přejít přes most vystavěný pomocí Kristovy krve nebo se vydá jednoduchou cestou hříchu.²³⁵

Kateřina chápe lidské tělo jako nástroj, který je zkoušen pomocí smyslnosti člověka, zda obstojí ve zkoušce svých ctností. Záleží na lidské vůli, jestliže se pozemskými vášněmi nechá strhnout nebo jim bude vzdorovat. Z tohoto důvodu by tělo mělo být umrtvováno, aby nepodléhalo smyslnosti. Avšak pouhý asketismus nestačí k tomu, aby duše získala Boží milost. Tělo je konečné, ale Bůh je nekonečný. Z tohoto důvodu lidé nemohou Bohu oplatit dar, který seslal člověku v podobě svého Syna. Díky tělesnému činu, člověk milost nezíská, jelikož všechny takové úkony jsou konečné.²³⁶

Aby kdokoliv mohl dosáhnout milosti, musí projít přes most Ježíše Krista, jenž spojil svojí smrtí nebe se zemí. *Učení o mostu* je základem Kateřininy mystiky. Zobrazuje jednotlivé stupně, vedoucí ke stavu dokonalosti. Díky síle rozumu, kterou je lidská duše obdařena, může každý kráčet touto cestou skrze sebepoznání, tj. uvědomění si všech provedených hříchů během svého života. Rozum umožňuje člověku poznat sám sebe a

²³⁴ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 86

²³⁵ Tamtéž, s. 43 – 144.

²³⁶ Tamtéž, s. 20.

uvědomit si svůj vztah závislosti k Bohu.²³⁷ Z tohoto důvodu je rozum pro Kateřinu nejvznešenější funkcí duše, jež charakterizuje přirozenost člověka. Proto užívá definici člověka jako bytosti obdařené rozumem.²³⁸

„V poznání sebe samé se pokoříš, neboť pochopíš, že sama nejsi nic, a poznáš také, že i tvá bytost pochází ode mě, neboť jsem vás miloval dřív, než jste žili.“²³⁹

K získání milosti nestačí pouze poznat vlastní hříchy a lidskou nicotnost vůči Bohu. Člověk musí ze srdce svých špatných činů litovat a toužit splatit svůj dluh Bohu. Svobodná vůle jej tedy musí vést k životu podle ctností a k lásce k bližnímu a Bohu. Lidé jsou zrozeni k tomu, aby si vzájemně pomáhali. Jestliže nějaký člověk koná zlo, je na jeho bližních, aby se jej pokusili od této cesty smrti odvrátit a modlit se za něj.²⁴⁰

Za nejvyšší ctnost Kateřina považuje pokoru. Bůh zachránil lidstvo před věčným zatracením skrze pokoru, tím že se ponížil k tomu, aby spojil Božskou přirozenost s lidskou.²⁴¹ Díky pokoře si člověk uvědomí svoji malost vůči Bohu a pochopí pomíjivost pozemského života. Začne nenávidět své tělesné pudy, neboť jej strhávají zpět k hříšnému životu. Z tohoto důvodu začne umrtvovat svoje tělo, aby smyslnost přestala ovládat jeho tělesnost. Kateřina upozorňuje na fakt, že samotné umrtvování bez lásky k bližnímu a sebepoznání k dosažení milosti nestačí. Ale jestliže člověk bude upřímně litovat svých hříchů, nenaslouchat své tělesnosti a milovat bližního, umrtví tím svoji vůli. Zabitím své vlastní vůle člověk začne následovat výhradně vůli Boží.

²³⁷ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 29 – 31, s. 2.

²³⁸ Tamtéž, s. 2. Kateřina, v dopise Opatovi Nunciiovi apoštolskému, užívá termín pro rozum *intendimento*. In: Sienská, K.: *Epistolario*. Siena 1966. V *Dialogu* užívá termín *intellecto*. Suzanne Noffke v anglickém překladu *Dialogu* překládá rozum jako *understanding*. V pojetí rozumu si můžeme povšimnout návaznosti na františkánskou školu. Kateřina hovoří o zraku intelektu, jenž je zatížený tělem. Z toho důvodu, není možné na pozemském světě nazírat Pravdu. Ve chvíli, kdy dojde k oddělení duše od těla, nazírání *Boží Pravdy* bude jasné. „Avšak vidění duše setrvávající ve smrtelném těle je jen stínem proti vidění, kterého dosahuje, když je od těla oddělena. In: Sienská, K.: *Dialog s Boží prozřetelností*. Praha 1998.

²³⁹ Tamtéž, s. 6.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 9 – 11.

²⁴¹ Tamtéž, s. 31.

„Tak vidíš, jak lidé díky zraku poznávají, poznáním milují a z lásky noří svou vůli do mé a tak ji ke své spáse ztrácejí. Když ztratí svou vůli, odějí se mou vůlí, a já si nepřēju nic jiného než jejich posvěcení.“²⁴²

Dalšími ctnostmi, které doplňují pokoru a vedou duši cestou milosti, jsou například trpělivost snášet utrpení, rozvážnost či věrnost. Všechny ctnosti jsou rozdělené Bohem mezi lidstvo nerovnoměrně, aby lidé byli přinuceni pomáhat si navzájem prostřednictvím lásky k bližnímu.²⁴³

Kateřina užívá různých metaforických přirovnání pro člověka následujícího cestu ctnosti nebo hříchu. Jedním z jejích častěji užívaných metafor je parafráze obrazu člověka jako stromu nesoucí dobré či špatné ovoce z Matoušova evangelia.²⁴⁴

„ píši vám v drahé krvi jeho, žádajíc sobě viděti vás pravým otcem, který živí, řídí a spravuje rodinu svou a se svatou bází Boží, abyste byl stromem úrodným, aby ovoce, jež vyšlo z vás, bylo dobré a ctnostné. Víte synu můj, že prve než vydává strom ovoce, musí býti dobrý a spořádaný...“²⁴⁵

Také při popisu provázanosti lidských ctností lásky, pokory a rozvážnosti užívá obraz stromu. Připodobňuje lidskou duši ke stromu, jehož kořenem je vlastní sebepoznání, mízou láska s trpělivostí a půdou pokora pro správnou výživu. Vedle něj roste výhonek rozvážnosti. Pouze takovýto strom lásky

²⁴² Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 73.; Sienská, K.: Nejmenovanému. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 28.

²⁴³ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, 73.; Sienská, K.: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 10.

²⁴⁴ Mt, 17 - 20. Obraz stromu je jedním z nejčastěji užívaných křesťanských symbolů. In: Studený, Jan: *Křesťanské symboly*. Olomouc 1992. s. 286- 287.

²⁴⁵ Sienská, K.: Janu Perottimu, koželuhovi v Lucce. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 75. Nebo také metafora stromu v dopise papeži Řehoři XI: „...žádajíc sobě viděti vás stromem vydávajícím ovoce, plným sladkého a lahodného ovoce a zasazeným v zemi úrodné, tj. v zemi pravého poznání sebe.“ In: Sienská, K.: Řehoři XI. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 78.

může plodit plody milosti, ale strom hříchu plodí pouze plody smrti. Jestliže člověk nežije ctnostným životem, bude navždy zatracen.²⁴⁶

„V okamžiku smrti je žaloba vznesena jen vůči duši, ale při Posledním soudu je vznesena vůči duši i tělu současně, protože tělo bylo druhem a nástrojem duše v dobrém i ve zlém, podle toho, v čem kdo měl zálibení.“²⁴⁷

Svobodná vůle může člověka dovést jak k zatracení, tak k milosti. Jestliže lidská vůle není podrobena Bohu, daná duše tím ztrácí možnost spásy. Ale kdykoliv během života se může pokusit svůj osud změnit pomocí svobodné vůle k rozhodnutí. Kateřina hovoří o „svlékání člověka starého“, to znamená hříchu a smyslnosti a „oblékání člověka nového“, tj. Ježíše Krista:

„Neboť počínaje míti závdavek pekla v tomto životě, dochází posléze věčného zavržení. A neviděla jsem nikdy, že by nás netrpělivost zbavila nějaké útrapy, naopak ji rozmnožuje. Neboť útrapa jest tak veliká, jak velikou útrapu ji vůle dělá. Odvrhni vůli vlastní smyslnou, oblec se ve vůli sladkou Boží, a zbavil jsi se všeliké útrapy.“²⁴⁸

Jestliže k upřímnému pokání a prozření nedojde do okamžiku smrti, ať už z nevděčnosti či nevědomosti, duše bude navěky zatracena.

Problematika vztahu duše a těla je v díle Kateřiny nejvíce zastoupena v jejím pojetí milosti. Jestliže člověk naslouchá svému tělu a snaží se ukojit pouze své základní tělesné touhy, bude zatracen, jelikož svojí vlastní vůlí, jíž je každá duše obdařena, odmítl následovat učení Ježíše Krista. Lidé, kteří

²⁴⁶ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 19.

²⁴⁷ Sienská, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Praha 1998, s. 67.

²⁴⁸ Sienská, K.: Paní Nelle, manželce kdysi Mikuláše Buoncontioho z Pisy. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 73. Dále také: Sienská, K.: *Listy sv. Kateřiny Sienské*. Osvětlimany 1912, s. 20.; Sienská, K.: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940, s. 38, 54, 101, 177.

přijmou tuto nauku, nastoupí na dlouhou cestu vedoucí k dosažení milosti, jež byla znovu obnovena smrtí Ježíše Krista.

Jak jsme v kapitole *Tělo v díle Kateřiny Sienské* viděli, tělesnost stála v centru jejího díla. Základním motivem Kateřininy mystiky, byla oslava těla Ježíše Krista, díky němuž otevřel cestu k milosti, která byla po Pádu člověka všem lidem uzavřena. Na straně druhé mystička tělem pohrdala, protože stahovala duši k životu v hříchu a k věčnému zatracení.

Závěr

V diplomové práci jsem poukazovala na výrazný vliv dobového chápání těla na ženskou středověkou mystiku. Z tohoto důvodu bylo nezbytné nejprve analyzovat pojetí těla a postavení ženy ve středověké společnosti ještě před tím, než jsme se začali zabývat ženskou mystikou a samotným učením sv. Kateřiny Sienské.

Jak jsem v práci ukázala, na tělo jako takové bylo ve většině případů v období středověku nazíráno negativním pohledem. I když se setkáváme s přísným potlačováním těla již v pozdní římské říši, pohrdání tělesností v křesťanském středověku bylo založené především na Augustinově interpretaci prvotního hříchu Adama a Evy jako hříchu chtíče, jímž jsou všichni lidé poskvrněni skrze akt, díky kterému byli zplozeni.

Zároveň je možné pozorovat i nazírání na tělo v pozitivním světle. Lidská přirozenost Ježíše Krista, který pouze díky svému lidskému tělu mohl trpět na kříži a tím spasit celé lidstvo, byla oslavována.

Negativní pojetí těla se projevovalo v postavení ženy, jejíž podřízenost byla zdůvodňována skrze její tělesnost a neuposlechnutí příkazu Boha, čímž na lidstvo uvrhla vinu prvotního hříchu. Při zkoumání základních argumentů sv. Augustina ohledně podřízenosti ženy vůči muži jsme zjistili, že účel stvoření Evy byl čistě fyzický. Bůh vytvořil ženu pouze z jednoho důvodu a to, aby se stala pomocníkem Adama při plození potomků. Jiný důvod, než tento tělesný, pro vytvoření ženy sv. Augustin v knize *Genesis* nenachází.²⁴⁹ Také stvoření Evy z již tělesného Adamova žebra ji staví do podřízeného postavení, neboť na rozdíl od muže, jenž byl stvořen pomocí Božské ideje, není schopna své tělo ovládat racionalitou. Sv. Tomáš Akvinský navazuje na Augustinovu interpretaci. Žena je podřízena muži, neboť byla stvořena jako jeho pomocnice při plození potomků. Další Tomášův argument je inspirován Aristotelovou teorií o rozmnožování, kde chápe muže jako aktivní, dokonalý princip, kdežto žena je principem pasivním, méně

²⁴⁹ DUBY, G.: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999, s. 37.

dokonalým než je muž. Z tohoto důvodu je její racionalita nižší než mužská.²⁵⁰

V předkládané práci jsem ukázala významné postavení tělesnosti v životech mystiček a zejména v životě sv. Kateřiny Sienské. Pojednávám zde o extrémním asketismu Kateřiny, jehož záměrem nebylo podle přijaté hypotézy C. W. Bynum zničení těla, ale skokem do tělesnosti. Cílem mystiky těchto žen bylo spojení se s Bohem a toho mohly dosáhnout pomocí *imitatio Christi*, tj. napodobování utrpení Ježíše Krista. Pouze skrze pocítění bolesti, jež prožíval Ježíš Kristus na kříži, mohlo dojít ke splnutí s Bohem.

Viděli jsme, že dvojí přirozenost Ježíše Krista se stala významným tématem v dílech středověkých mystiček, přičemž právě tělo Ježíše Krista některé mystičky, jako např. Hildegarda z Bingen, Mechtilda z Magdeburku či Marie z Oignies, spojovaly s Pannou Marií, skrze jejíž tělesnost, získal lidskou přirozenost.

Učení Kateřiny Sienské se nevymykalo tradici ženské středověké mystiky. Abychom mohli pochopit postavení tělesnosti v díle Kateřiny, bylo nejprve nutné zasadit ji do širšího schématu ženské středověké mystiky, také pojednat o tom, jak se pojetí tělesnosti odráželo v jejím životě a teprve poté jsme se mohli výhradně věnovat její nauce.

V *Dialogu* i *Listech* se výrazně projevuje ambivalentní pojetí těla. V centru mystiky Kateřiny stojí Ježíš Kristus jakožto trpící, jenž díky své dvojí přirozenosti, lidské a Božské, spasil lidstvo. Svojí prolitou krví znovuotevřel cestu milosti, jež byla uzavřena po prvotním hříchu Adama a Evy. Kateřina při psaní užívala bohatého jazyka mystiky, což se projevilo v různých užívaných metaforách, kde hovořila o Kristu například jako o lékaři, mostu či matce. V kontrastu k oslavě lidské přirozenosti Ježíše Krista, stojí negativní náhled na lidské tělo ovládané smyslností a inklinující k hříchu.

Člověk je v učení Kateřiny chápán jako dlužník Ježíše Krista. Svůj dluh splatí pouze následováním jeho cesty, jež člověka dovede k milosti. Jelikož

²⁵⁰ Børresen, E. K.: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995, s. 171 – 174.

je lidská duše obdařena darem svobodné vůle, může se člověk sám rozhodnout, zda se vydá po cestě Ježíše Krista nebo bude žít hříšným životem. Tělo má v díle Kateřiny spíše pozici jakéhosi nástroje, který je zkoušen na své cestě k dosažení spásy pomocí smyslnosti. Jestliže se svobodná vůle člověka nenechá smyslností zlákat, pokračuje po cestě přichystané Ježíšem Kristem. Tato cesta vedoucí k dokonalosti je složena ze tří stupňů a na jejím úplném vrcholu dochází ke splnutí duše s Bohem. Aby člověk dosáhl spásy, musí žít ctnostný život; milovat Boha ne ze strachu, jako to činí duše setrvávající na prvním stupni, ale z čistého přátelství a umrtvit svoji svobodnou vůli, jelikož ta jej stále může strhávat z cesty milosti k hříchu. Z tohoto důvodu Kateřina často hovoří o „zabití“ své vůle a obléknutí se do vůle Boží.

Ačkoliv nelze učení Kateřiny přímo přiřadit k nějakému určitému směru, v jejím díle je viditelná inspirace učením významných filozofů jako například sv. Augustina, Bernarda z Clairvaux či Tomáše Akvinského. Podrobné zkoumání jednotlivých vlivů v myšlenkách Kateřiny Sienské je námětem na další výzkum, ke kterému by nám pomohla kritická vydání jejího díla.

Seznam použitých pramenů a literatury

Prameny

- ANGELA Z FOLIGNA: *The Visions, Revelations and Teachings of Angela of Foligno: a Member of a Third Order of St. Francis*. Brighton 2001.
- AKVINSKÝ, TOMÁŠ.: *Suma proti pohanům III*. Olomouc 1993.
- AKVINSKÝ, TOMÁŠ.: *Summa Theologica*. Pars Prima. Řím 1894.
- ARISTOTELES: *On the Generation of Animals*. Londýn 1942.
- HILDEGARDA Z BINGENU: *Cestvěz*. Praha 1911.
- HILDEGARDA Z BINGENU: *Scivias*. New Jersey 1990.
- MECHTILDA Z MAGDEBURKU: *Tekoucí světlo Božství sestry Mechtildy Magdeburské*. Stará Říše 1920.
- SIENSKÁ, KATEŘINA: *Dialog s Boží prozřetelností*. Olomouc 1998.
- SIENSKÁ, KATEŘINA: *Epistolario*. Siena 1966.
- SIENSKÁ, KATEŘINA: *Libro della divina dottrina. Dialogo della Divina provvidenza*. Bari 1912. II. vydání.
- SIENSKÁ, KATEŘINA: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940.
- SIENSKÁ, KATEŘINA: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Osvětimany 1912.
- SIENSKÁ, KATEŘINA: *Svaté Kateřiny Sienské Krátká rozmluva o získání pravé dokonalosti*. Olomouc 1938.
- SIENSKÁ, KATEŘINA: *The Dialogue*. New Jersey 1980.
- SV. AUGUSTIN: *Vyznání*. Praha 1992. III. vydání.
- KAPUÁNSKÝ, RAYMUND: *Život Svaté Kateřiny Sienské*. Stará Říše 1915.
- ŘEHOŘ I. VELIKÝ.: *Kniha o správě pastýřské jakož i Pavla Diakona, mnicha Cassinského, Život sv. Řehoře Velikého*. Praha 1909.

Sekundární literatura

- BØRRESEN, KARI ELIZABETH: *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Mainz 1995.
- BYNUM, WALKER CAROLINE: *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality High Middle Age*. Berkeley 1982.

- BYNUM, WALKER CAROLINE: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York. 1992.
- BYNUM, WALKER CAROLINE: *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women*. Londýn 1987.
- BELL, RUDOLPH: *Holy anorexia*. Chicago 1985.
- CAVALLINI, GIULIANA: *Catherine of Siena*. London 1998.
- DAVY, MARIE – MADELEINE: *Encyklopedie mystiky III*. Praha 2002.
- DENZLER, GEORG: *Zakázaná slast. Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*. Brno 1999.
- DINZELBACHER, PETER: *Svěťice, nebo čarodějky?* Praha 2003.
- DUBY, GEORGES: *Vznešené paní z 12. století III. Eva a kněží*. Praha 1999.
- EKERT, FRANTIŠEK: *Církev vítězná: životy svatých a světic Božích*. Praha 1892.
- ENNEN, EDITH: *Ženy ve středověku*. Praha 2001.
- FOUCAULT, MICHEL: *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*. Praha 2003.
- FRANZEN, AUGUST: *Malé církevní dějiny*. Praha 1992.
- FLOSS, PAVEL: *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha 2004.
- FURLONG, MONIKA: *Medieval Woman Mystics*. Boston 1994.
- GELMI, JOSEF: *Papežové: od svatého Petra po Jana Pavla II*. Praha 1994.
- GRANT, MICHAEL: *Římští císařové*. Praha 2002.
- GRÜN, ANSELM; RIEDL, GERHARD: *Mystika a erós*. Praha 1996.
- JONES, KATHLEEN: *Velké ženy duchovní tradice*. Kostelní Vydří 2002.
- JÖRNGENSEN, JOHANES: *Svatá Kateřina Sienská*. Praha 1946.
- KARFÍKOVÁ, LENKA: *Milost a vůle podle sv. Augustina*. Praha 2006.
- KARFÍKOVÁ, LENKA; MRÁZEK, JIŘÍ (ed.): *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava 2004.
- KMONÍČEK, HYNEK: *Základy mysticismu a jejich vědecky ověřitelné fenomény*. In: *Problémy mysticismu*. Hradec Králové 1997.
- LAMBERT, MALCOLM: *Středověká hereze*. Praha 2000.
- LE GOFF, JACQUES (ed.): *Encyklopedie středověku*. Praha 2002.
- LE GOFF, JACQUES; TRUONG, NICOLAS.: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha 2006.

- LÉTZ, JÁN: *Mystičky západu: inšpirácia pre kresťanskú filozofiu a teológiu*. Prešov 2002.
- LOHRUM, MEINOLF: *Kateřina ze Sieny: učitelka církve*. Praha 2001.
- MAZONNI, CRISTINA: *The Memorial of Angela of Foligno*. Cambridge 1999.
- MOONEY, CATHERINE: *Gendered Voices. Medieval Saints and their interpreters*. Philadelphia 1999.
- NOFFKE, SUZANNE: *Catherine of Siena: Vision Through a Distant Eye*. Collegeville 1996.
- OVEČKA, JAROSLAV: *Úvod do mystiky*. Praha 1948.
- PERNOUD, RÉGINE: *Žena v době katedrál*. Praha 2002.
- PETROFF, ELIZABETH ALVILDA: *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*. Oxford 1994.
- POLÁCHOVÁ, JANA: *Život a mystika sv. Kateřiny Sienské*. Bakalářská práce. Filozofická Fakulta Univerzity Palackého. Olomouc 2008.
- SUDBRACK, JOSEF: *Mystika: Křesťanská orientace v náboženském pluralismu*. Kostelní Vydří 1995.
- STUDENÝ, JAN: *Křesťanské symboly*. Olomouc 1992.
- UNDERHILL, EVELYN: *Mystika*. Praha 2004.
- WOODS, RICHARD: *Mystika a proroctví: dominikánská tradice*. Kostelní Vydří 2005.
- ZUM BRUNN, EMILIE; EPINEY – BURGARD, GEORGETTE: *Woman Mystics in Medieval Europe*. New York 1989.

Články

- ČERNUŠÁK, RADIM: Kristus v díle sv. Kateřiny Sienské. In: *Salve*, č. 3, 1997.
- DACÍK, REGINALD: Svatá Kateřina Sienská a její dílo. In: *Listy sv. Kateřiny Sienské*. Olomouc 1940.
- GRAEF, H. C: Mystický život sv. Kateřiny Sienské. In: *Na Hlubinu*, č. 9, 1947.
- LEWIN, K.; MATTINGLY, D.; MILLIS, R.: Anorexia Nervosa Associated with Hypothalamic Tumour. In: *British Medical Journal*, č. 2, 1972.

- NOFFKE, SUZANNE: Kateřina Sienská a poslušnost v Církvi. In: *Salve*, č. 2, 2002.

Internetové zdroje

- <http://summa.op.cz> – český překlad Sumy Teologické
- <http://www.gutenberg.org/files/26961/2691-h/26961-h.html> - italské vydání *Dialogu s Boží prozřetelností*

Seznam použitých zkratk

Zkratky a názvy děl Tomáše Akvinského

SCG Suma proti pohanům

ST Suma Teologická

Zkratky a názvy biblických knih

Gn Genesis

Mt Evangelium sv. Matouše

Jan Evangelium sv. Jana

Řím List Římanům

2 Kor 2. List Korintským

Gal List Galatským

Anotace

Tato magisterská diplomová práce se zabývá mystikou sv. Kateřiny Sienské, především pojetím tělesnosti v životě a díle této mystičky. První část této práce analyzuje pojetí těla v období středověku a jeho vliv na postavení ženy ve středověké společnosti. Druhá část zasazuje sv. Kateřinu Sienskou do širšího rámce ženské středověké mystiky a poté pojednává o dualistickém chápání těla v díle Kateřiny Sienské.

Autorka: **Bc. Jana Poláchová**

Katedra Filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci

Název diplomové práce: ***Tělesnost v mystice sv. Kateřiny Sienské***

Vedoucí diplomové práce: **PhDr. Jozef Matula, Ph.D.**

Počet znaků: **131 302**

Počet příloh: **0**

Počet titulů použité literatury: **63**

Klíčová slova: **sv. Kateřina Sienská, postavení ženy ve středověku, ženská středověká mystika, Ježíš Kristus, tělesnost**

Annotation

This MA diploma thesis deals with the mysticism of St. Catherine of Siena. Particularly it focuses on the concept of corporeality in the life and work of this mystic. The first part of this thesis analyses the concept of corporeality in the Middle Ages and its influence on woman's position in the medieval society. The second part of the thesis places St. Catherine of Siena in the wider framework of the medieval woman's mysticism and then, it deals with dualistic conception of the corporeality in the work of Catherine of Siena.

Author: **Bc. Jana Poláchová**

Department of Philosophy, Philosophical Faculty, Palacky University in Olomouc

Name of Thesis: ***The Corporeality in the mysticism of St. Catherine of Siena***

Supervisor: **PhDr. Jozef Matula, Ph.D.**

Number of text characters: **131 302**

Number of appendices: **0**

Number of works cited and works consulted: **63**

Key words: **St. Catherine of Siena, role of woman in the Middle Ages, woman's medieval mysticism, Jesus Christ, corporeality**