

INTROSPEKCIA A KONTEMPLÁCIA V MYSTICKEJ SPISBE*

Magda Kučerková

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

mkucerkova@ukf.sk

Mirta Curkovic

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

mcurkovic@ukf.sk

Abstrakt: V štúdiu interpretujeme dva (vnútorné a komplementárne) javy mystickej skúsenosti: introspekciu a kontempláciu. Vychádzame pritom zo spisby talianskych a španielskych mystičiek, ktorá predstavuje dôležitý príspevok k literárnym dejinám náboženskosti. Mystika svojím zameraním na vnútro človeka a samu podstatu ľudského bytia vo svete predstavuje významný zdroj sebapoznania a obnovy vnútornej rovnováhy uprostred rozličných (spoločenských aj osobných) kríz, má potenciál inšpirovať k autentickému sebavyjadreniu či dať zmysel životu. Kontemplatívnym presahom do tajomstva bytia scitlivuje vnútro jedinca voči všetkému, čo ho obklopuje, a otvára ho bezprostrednej skúsenosti s Bohom.

Kľúčové slová: Mystika. Introspekcia. Kontemplatívna modlitba. Agapé.

Abstract: In this study we interpret two (internal and complementary) manifestations of mystical experience: introspection and contemplation. In doing so, we draw on the writings of Italian and Spanish mystics, which constitute an important contribution to the literary history of religiosity. Mysticism, with its focus on the inner person and the very nature of human existence in the world, represents an important source of self-knowledge and the restoration of inner balance in the midst of various (social and personal) crises; it has the potential to inspire authentic self-expression or to give meaning to life. By contemplatively penetrating into the mystery of being, it sensitizes the interior of an individual to all that surrounds them and opens them to an immediate experience of God.

Key words: Mysticism. Introspection. Contemplative prayer. Agape.

DOI: 10.17846/phi.II.1.2025.0818

Súčasná doba má veľa prívlastkov: digitálna, zrýchlená, odcudzená, individualistická, polarizovaná, globalizovaná, konzumná, úzkostná a ďalšie. Faktorov, ktoré uvedené atribúty sémanticky motivujú, je viacero, za jeden z najevidentnejších môžeme označiť hyperkonektivitu, čiže ustavičný prístup na internet. Zvykli sme si na to, že komunikujeme v priamom prenose a ľahko, veď dáta sa sťahujú čím ďalej rýchlejšie, aplikácie sú sofistikovanejšie a atraktívnejšie. Novodobé technológie nám šetria čas a vedia byť aj zábavné. Na druhej strane treba povedať i to, že zrýchlenie a intenzívnosť interakcie, či už v súkromnej

* Táto práca bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-20-0179.

alebo profesionálnej sfére, výrazne poznamenáva kvalitu života, resp. osobnú pohodu jedinca aj dynamiku jeho vzťahov. Dôvodov je veľa: útržkovitosť a povrchnosť komunikácie, očakávanie okamžitej spätnej väzby, redukcia pravej emocionality, multitasking a i. Technologický vývoj, ktorý by nám mal šetriť čas, stojí, paradoxne, za nárastom našich úloh a aktivít a nevyhnutne intenzívnejším nasadením; je dôsledkom toho, že takmer konštantne pociťujeme časovú a existenciálnu nedostatočnosť a na tomto pozadí čoraz viac jedincov aj prázdnotu, úzkosť, stres, osamelosť ba i neuspokojenie zmyslu života.¹ K vzniku podobného vnútorného prežívania však nepochybne prispieva aj skúsenosť s tzv. ne-miestami² vrátane ich digitálnej formy vo virtuálnom svete: dennodenne prechádzame priestormi, ktoré sú anonymné, efimérne, provizórne, bez pamäti a tradície, bez hlbších vzťahov. Ku krízam hodnôt, identity aj k psychickej nerovnováhe v globálnom rozmere naprieč rozličnými vekovými kategóriami prispieva aj politická a ekonomická nestabilita i vojnové ohniská a, ukazuje sa, že svoj podiel na nich má tiež obdobie pandémie.

Je prirodzené, že človek dnešnej akcelerovanej doby pociťuje potrebu hľadať spôsob, ako čeliť psychickému tlaku, existenciálnemu odcudzeniu či prázdnote. Veď ako tvrdí autor známej knihy *In Praise of Slow* (2004; slov. *Chvála pomalosti*, 2024) Carl Honoré:

Rýchly zodpovedá zaneprázdnený, kontrolujúci, agresívny, uponáhľaný, analytický, vystresovaný, povrchný, netrpezlivý a aktívny; čiže kvantita prevláda nad kvalitou. Pomalý je opak: pokojný, starostlivý, vnímajúci, mlčanlivý, intuitívny, rozvážny, trpezlivý a reflektívny; v tomto prípade kvalita prevláda nad kvantitou. Pomalosť je dôležitá, aby sme nadviazali autentické a cenné vzťahy s blízkym, kultúrou, prácou, stravovaním..., slovom, so všetkým.³

Honoré približuje tzv. hnutie pomalosti, kultúrne i spoločenské úsilie o prirodzené životné tempo, resp. správnu rýchlosť alebo „dobrú pomalosť“, ktoré sa od druhej polovice osemdesiatych rokov 20. storočia začalo šíriť v celosvetovom meradle ako odpoveď na zrýchlenie zasahujúce všetky oblasti života. Intencionálnym, vedomým spomalením, obmedzením digitálneho rozptýlenia, podporou reflektívnosti, sústredením sa na detail či prítomné okamihy i prežitky sa jeho stúpenci usilujú obnoviť harmóniu, pravdivosť bytia a kreativitu, rozvíjať tie ľudské kvality, ktoré podporujú naplnenejší život.

Príznačnú podobu hľadania plnohodnotného naplňovania vlastného životného príbehu uprostred sveta predstavuje od nepamäti nábožensko-duchovná skúsenosť. Historicky na to poukazujú rozličné duchovné tradície a školy, ale aj individuálna skúsenosť, ako o nej svedčia autobiografické výpovede osobností náboženského, spoločenského i kultúrneho života – duchovných osôb, filozofov, teológov, spisovateľov, umelcov atď. Recepčne pozoruhodným prejavom pôsobnosti spirituálnej skúsenosti v živote človeka je naprieč literárnymi dejinami náboženskosti na Západe mystická skúsenosť. O jej existenciálnom dosahu a životodarnej inšpiratívnosti budeme uvažovať na nasledujúcich stranách, vychádzajúc z diela významných mystičiek talianskej a španielskej kresťanskej spirituálnej tradície.

¹ Fenomén akcelerácie a jeho dosah na spoločnosť teoreticky rozpracoval nemecký sociológ a filozof Hartmut Rosa. Identifikoval tri navzájom prepojené roviny, v ktorých akcelerácia spôsobuje zásadné zmeny: technologickú (komunikácia, výroba, doprava), spoločenskú (zmeny v oblasti hodnôt, noriem, inštitucionálnych foriem) a životnú (nárast životného tempa). Pozri Rosa, 2013.

² Pojem odvodený od konceptu ne-miesta (*non-lieux*) francúzskeho antropológa Marca Augého (2000: 83) – miesto, ktoré sa nemôže definovať cez svoju identitu alebo ako historický či vzťahový priestor, definuje ako ne-miesto.

³ Dostupné na: <https://www.uv.mx/veracruz/cosustentaver/files/2015/09/3.-Honore-C.-Elogio-de-la-lentitud.pdf>, s. 9. [18/05/2025]. Ak nie je uvedené inak, všetky citované texty preložili autorky.

1. Potenciál mystickej skúsenosti (nielen) v čase kríz

Navzdory prognózam niektorých teoretikov šesťdesiatych rokov 20. storočia, ktoré formulovali s ohľadom na zjavne radikálny proces sekularizácie na Západe, oslabenie záujmu o duchovné témy nenastalo. Práve naopak, ostatné desaťročia potvrdili, že ich reflexia predstavuje hlboko zakorenenú potrebu človeka, ktorá sa osobitne a svojsky ozýva v obdobiach krízy. Svedčia o nej fenomény ako proliferácia nových náboženských hnutí, šírenie siekt, zrod radikálnych hnutí vo veľkých náboženstvách i návrat filozofie k náboženskej otázke (Martín Velasco, 2013: 237 – 238); v súvislostiach západnej kultúry ju tiež potvrdzuje objavovanie fyzických a mentálnych praktík orientálnej spirituality (napr. meditácie mindfulness, joga, tai chi a i.), oživovanie pohanstva, no i celkom individuálne, resp. súkromné poňatie transcendentnosti v každodennom živote. Významný pohyb však zaznamenáva aj kresťanstvo, kde túžba po osobnom poznaní Boha podnietila rozmach charizmatického hnutia. Za prekvapivý a pozoruhodný jav možno napokon v kontexte, o ktorom premýšľame, označiť nanajvýš aktuálne dianie v niektorých západných krajinách: v Anglicku⁴ ho predstavujú početné konverzie na katolicizmus a vo Francúzsku dvojnásobný nárast neofytov v katolíckej cirkvi⁵.

Keďže ide o cirkev, ktorá je bytostne vrastená do Svätého písma a viac než dvetisícročnej liturgickej a teologickej tradície, možno usudzovať, že takéto vnútorné gestá iniciovala potreba spoznať a prehĺbiť kontemplatívny aspekt duchovnej skúsenosti, vstúpiť do priestoru starobylých rituálov a symboliky, osvojiť si – v dobe kultúrnej i bezpečnostnej neistoty – neochvejné, nemenné učenie, stať sa súčasťou spoločenstva, resp. rozvinúť „komunitnú identitu“⁶. Podobne hlboký ponor do duchovného sveta je tak aj reakciou na

⁴ Ide o nábožensky i kultúrne zaujímavý jav, keďže po prvýkrát po stáročiach zaznamenáva rímskokatolícka cirkev v Anglicku (v Londýne je posun výraznejší) viac aktívnych členov než anglikánska cirkev, pričom dominantne sa táto zmena deje medzi mladými ľuďmi (vo vekovej skupine 18 – 34 rokov; 41% ľudí opýtaných sa označuje za katolíkov, čo je nárast oproti 22% v roku 2018 a v porovnaní s 20% deklarovaných anglikánov je to pokles o 30%). Medzi dôvodmi sa uvádza destabilizujúci vplyv pandémie, sociálna izolácia, ku ktorej dala podnet, túžba po starobylej tradícii v nestabilných časoch, túžba po dobrovoľníckej práci alebo rozčarovanie z moderného sveta. Zaujímavým údajom je v tejto súvislosti aj fakt, ktorý zmieňuje najväčší britský kresťanský vydavateľ SPCK: v roku 2024 sa v Spojenom kráľovstve predalo 310 458 Biblií, čo je viac ako 258 391 v roku 2023 a 194 013 v roku 2018. Nárast návštevnosti kostolov medzi mladými ľuďmi ilustrovala aj aprílová správa Biblickej spoločnosti a YouGov s názvom Quiet Revival (Tiché prebudenie). Pozri Muvija M – Sarah Young: Catholicism spreads amongst young Britons longing for „something deeper“. 7. 5. 2025. Dostupné na: <https://www.reuters.com/world/uk/catholicism-spreads-amongst-young-britons-longing-something-deeper-2025-05-07/> [16/05/2025].

⁵ Vo Francúzsku sa za uplynulých päť rokov počet pokrstených dospelých a dospievajúcich viac ako zdvojnásobil, pričom v posledných troch rokoch bol nárast ešte väčší. V porovnaní s rokom 2024 vstúpilo do katolíckej cirkvi o 45% dospelých a o 33% adolescentov viac. Údaje potvrdzujú, že osobitne rastie záujem u mladých ľudí (v roku 2025 predstavovala veková kategória do 25 rokov 42% pokrstených dospelých v porovnaní s 25% pred piatimi rokmi, pričom krivka pre vekovú skupinu 18 – 25 rokov vystúpila nad krivku pre vekovú skupinu 26 – 40 rokov). Prieskum uvádza, že polovica všetkých katechumenov (uchádzačov o krst) pochádza z rodín s kresťanskou tradíciou, ale v posledných rokoch bol zaznamenaný nárast počtu ľudí, ktorí sa nehlásia k žiadnej náboženskej tradícii; tri štvrtiny novopokrstených žije v mestách a dve tretiny predstavujú ženy. Pozri Marie-Liévine Michalik: «Des nouveaux chrétiens d'adhésion et non de transmission»: comment s'explique la hausse des baptêmes d'adultes en France. 10. 4. 2025. Dostupné na: <https://www.lavie.fr/christianisme/eglise/des-nouveaux-chretiens-dadhesion-et-non-de-transmission-comment-sexplique-la-hausse-des-baptemes-dadultes-en-france-98926.php> [16/05/2025]; Julie Morisseau & AFP: Église catholique: comment expliquer la hausse de 45% des baptêmes chez les adultes? 10. 4. 2025. Dostupné na: <https://www.rtl.fr/actu/debats-societe/eglise-catholique-comment-expliquer-la-hausse-de-45-des-baptemes-chez-les-adultes-7900493110> [16/05/2025].

⁶ Pozri David Roseberry: Why the Roman Catholic Church is rising in England-and what it reveals about faith in age of uncertainty. 17. 4. 2025. Dostupné na: <https://anglican.ink/2025/04/17/why-the-roman-catholic-church-is-rising-in-england-and-what-it-reveals-about-faith-in-an-age-of-uncertainty/> [16/05/2025].

pociťovanú krehkosť i odpoveďou na existenciálne otázky, ktoré sa vynárajú zoči-voči reflexii utrpenia, smrti alebo Božieho bytia.

Členitá podoba duchovnej skúsenosti – ktorá môže, ale nemusí vyrastať z (inštitucionálne) ukotvenej náboženskej tradície – sa dá chápať ako obraz jednak fragmentárnej doby, jednak bohatstva a rozmanitosti ľudského vnútra. Zároveň však istým spôsobom zrkadlí aj námahu duchovného hľadania, úzko spojeného so sebapoznáním, ktoré je vo viacerých duchovných tradíciách predpokladom stretnutia s Bohom. V súvislosti s reflexiou cesty do vlastného vnútra nám vzácne duchovné i kultúrne dedičstvo zanechala mystika kresťanskej tradície, ktorej recepčnému rozmachu nezabránil ani intenzívny proces sekularizácie v 20. storočí. Podľa Martina Velasca (2013: 238) predstavuje práve mystika jeden z najfrapantnejších príkladov záujmu minulého storočia o náboženskosť: „Vlastne v jej prípade sa nemôže hovoriť o návrate záujmu a pozornosti, pretože to, čo sa vo vzťahu k mystike udialo, je skutočný začiatok. [...] V tom storočí sa stala [...] predmetom bezpočtu štúdií z tých najrozličnejších perspektív: psychologickkej, literárnej, sociologickej, filozofickej, teologickej a, v ostatnom čase, z perspektívy neurológie a vied o mozgu“ (Martín Velasco, 2013: 238).

Mystika svojím zameraním na samu podstatu ľudského bytia (*essentia*) vo svete predstavuje významný zdroj sebapoznania a obnovy stavu pokoja i rovnováhy uprostred rozličných (spoločenských aj osobných) kríz. Vyznačuje sa schopnosťou podnietiť sebavyjadrenie či dať zmysel životu. Slovo zmysel tu pritom osobitým spôsobom upriamuje našu pozornosť na posun od faktických záležitostí života k tým aspektom ľudskej fenomenality, ktoré zabraňujú jeho zúženiu len na pozemskú, prírodnú, telesnú, resp. biologickú stránku: odkazuje nás na možnú „hodnotu života“ – znamená „nadhodnotu“, „ktorá spôsobuje, že to, čo je, sa stáva hodným úcty, cenným, možným predmetom túžby a, v konečnom dôsledku, dobrým“ (Martín Velasco 2012: 121 – 122). Predovšetkým sa však vzťahuje na sebatranscendenciu ľudskej existencie, ktorá je podľa Viktora Frankla (2010: 16) daná tým, že „ľudské bytie poukazuje na niečo mimo neho, čo už nie je ono samo – na niečo alebo na niekoho: na zmysel, ktorý má byť naplnený, alebo na bytie blížneho, ktorého stretáva“. Sebarealizáciu chápe Frankl ako vedľajší účinok sebatranscendencie, keďže človek sa môže sebarealizovať len v tej miere, v akej naplňa zmysel vonku vo svete, nie však v sebe samom (2010: 16). Mystická skúsenosť je preto jednou z odpovedí na neprítomnosť zmyslu a existenciálne vákuum, pretože ukazuje cestu k nájdeniu zmyslu („Zmysel nemožno dať, musí byť nájdený.“, Frankl, 2010: 27) a tým k slobodnému sebatranscendujúcemu bytiu. Koniec koncov, mystická spisba primárne nereflektuje iniciatívu mystika/mystičky, skôr záväzok, ktorý zo skúsenosti plyní a ktorý ma tiež sebatranscendujúci presah:

[...] o mimoriadnej udalosti, ktorú prežili, rozprávajú zvyčajne až na vonkajší podnet, nemajú autorské ambície. Ak sa so skúsenosťou zdieľajú s ostatnými, je to preto, že si uvedomujú jej veľkosť (v zmysle obsahu aj povahy nadobudnutého poznania) i jej význam pre spoločenstvo, v ktorom žijú a v širšom zmysle pre Cirkev. Významovou esenciou tohto naratívu je vernosť zjavenému obsahu. Mystici rozprávajú to, čo im bolo zjavené, čo mysticky videli, počuli alebo cítili, a preto je pre nich dôležité, aby ich výpoveď bola zaznamenaná autenticky (Kučerková, 2023: 66)

Dynamiku sebatranscendencie motivovanej bezprostredným zakúsením Božej lásky a jej nadprirodzenej pôsobnosti v človeku vyjadruje aj postoj, ktorý si mystici osvojujú vo vzťahu k svetu a k druhým. Ich život zrkadlí *agapé*⁷, t. j. lásku Boha k človeku a lásku človeka k Bohu,

⁷ Bližšie pozri Jn 13,34 Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους [milovať – ἀγαπάω (agapao)]; Mt 22,37 ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου; Lev. 19:18 b הָאִשָּׁה כְּאֶחָד מֵעַמִּי וְכָמוֹךָ אֶתֵּן לָהּ.

ktorá sa sprítomňuje aj „vo vzájomných ľudských vzťahoch ako charakteristická črta evanjeliového posolstva“ (Heriban, 1994: 176). Ich život charakterizuje každodenná služba druhým, radikálne uponíženie vlastného ja smerom k iným a k životu v maximálnej jednoduchosti, chudobe a darovaní sa. Prirodzený strach človeka z utrpenia je u nich zastretý skúsenosťou božskej lásky i jej vyvrcholenia v Kristovej obete na križi, láskou sa sami cítia povolaní prijať a obetovať vlastnú fyzickú, emočnú či duševnú bolesť. Španielska mystička sv. Terézia od Ježiša (1515 – 1582), ktorá reformovala kontemplatívnu rehoľu, k rozvíjaniu podobnej dispozície ducha nabádala svoje sestry a dcéry, mníšky bosé karmelitánky. Ich charizmou bolo a dodnes je slúžiť skrytým životom modlitby svetu a spôsobom života svedčiť o existencii Boha:

Túžme po modlitbe a venujme sa jej nie pre potešenie, ale aby sme mali túto silu slúžiť. Nechcime ísť nevychodenou cestou, lebo sa môžeme stratiť. Bola by to veľká novinka, keby sme si mysleli, že keď máme tieto Božie milosti, pôjdeme inou cestou, ako išiel On a všetci jeho svätí (7 VH 4,12)⁸.

Nechajúc bokom to, že modlitbou veľmi pomôžete, nechcete poslúžiť všetkým na svete, ale tým, ktorí žijú vo vašej spoločnosti, a tak vykonáte viac, pretože máte voči nim väčší záväzok. Myslíte si, že získate málo, keď budú vaša pokora a umŕtvenosť, služba a láska k ostatným, a láska k Pánovi, také veľké, že ten oheň zapáli všetky, a aj ostatnými čnosťami ich budete neustále prebúdzat? Nie málo, ale veľa. A bude to veľmi milá služba Pánovi. A z toho, čo konáte – čo môžete –, Jeho Majestát vyrozumie, že by ste vykonali oveľa viac. A tak vám dá odmenu, ako keby ste pre Neho získali veľa duší (7 VH 7,4,14).

Hlavným cieľom mystickej spisby, ktorej recipientsku hodnotu umocňuje jej auto/biografický rozmer, je sprostredkovanie príkladu/svedectva a súčasne s ním aj (duchovných) nástrojov, ktorými sami recipienti môžu pátrať po zmysle svojho života, pričom jednou z ponúk – uprostred akcelarovaneho, komunikačne odcudzeného či nadbytkom informácii zaplaveného sveta – je ponorenie sa do ticha, samoty, meditácie, ba aj vnútornej modlitby, a tým návrat k sebe a to v podobe obnovenia vnútornej rovnováhy či úsilia o svojbytnosť, pravdivosť a existenciálnu celistvosť. Hľadanie zmyslu však môže mať aj hlbšiu duchovnú povahu, v ktorej sa človek, súc si vedomý svojej konečnosti, konfrontuje s nekonečnom a potrebou posledného zmyslu. Do uvedeného priestoru vstupuje – obrazná, fragmentárna, spontánna, elipsovita, emotívna, intenzívna, tajomná – mystická výpoveď o skúsenosti Božej lásky, ktorú žiadna iná skúsenosť neprekoná, a v ktorej je navyše prísľub radostnej večnosti. Túto nevšednú ponuku, ako sa vyjavuje v mystickej skúsenosti, výstižne približuje talianska mystička sv. Angela z Foligna (1248 – 1309), keď meditujúc nad evanjeliom a v ňom nad jedným slovom, ktoré jej evokovalo nesmiernu dobrotu a nekonečnú lásku, pocítila smäd po tomto slove. Následne v mystickom videní dostala poznanie, že pochopiť evanjelium je také sladké, že kto by takúto milosť dostal, zabudol by nielen na pozemské veci, ale dokonca aj na seba samého.

[...] dal mi to vyskúšať. A pochopila som hneď Božie dobrá s takým veľkým potešením, že som úplne zabudla nielen na všetky pozemské veci, ale zabudla som na seba samu. Ocítla som sa v takom veľkom stave Božieho potešenia, že som požiadala toho, čo ma viedol, aby mi dovolil z tohto stavu už nevyjsť. A on mi odpovedal, že to, čo žiadam, sa ešte nemôže stať. Hneď ma odviedol späť a ja som otvorila oči. Cítila som obrovskú radosť pre veci, ktoré som videla, ale veľmi som trpela, že som ich stratila. A ešte stále zakúšam veľkú radosť pri spomienke na ne. Odvtedy mi zostala taká veľká istota a také veľké svetlo

ale miluj svojho blížneho ako seba samého! Ja som Pán! [milovať – אהב (ahava)] Bližšie pozri Panczová, 2012; Strong, 2015.

⁸ Citujeme z diela sv. Terézie od Ježiša *Vnútorň hrad* (slov. 2022). Názov ďalej skrácujeme na VH, číslo pred skratkou označuje príbytok (1 – 7), čísla za skratkou označujú kapitolu a odsek.

a vrúcnosť Božej lásky, že som úplne presvedčená tvrdila, že o Božom potešení sa nič nekáže. A tí, čo kážu, nemôžu o ňom kázať, veď nerozumejú tomu, čo kážu (*Memoriale* 12, 21 – 34)⁹.

Záujem súčasného človeka o mystickú skúsenosť potvrdzuje, že v sebe nesie intenzívnu vnútornú túžbu po hodnotách vrastených do absolútneho dobra, pravdy i krásy a že na ich pozadí hľadá zmysel života aj poznanie tajomstiev, ktoré ho presahujú. Dotyk „neba“, ako ho mystická skúsenosť sprostredkúva, sa preto preňho stáva dôležitým impulzom nastúpiť na cestu duchovného rastu a autentickej premeny – tuší horizont radostného evanjeliového prisľúbenia, v ktorom má láska posledné slovo: „Veď Boh tak miloval svet, že dal svojho jednorodného Syna, aby nezhynul nik, kto v neho verí, ale aby mal večný život“ (Jn 3,16).

2. Obraz vnútorného hradu a obraz ohňa. Od introspekcie k vliatej kontemplácii

Snaha o verbalizáciu mystickej skúsenosti sa premieta do osobitej poetiky – v jej sémantickom jadre sa nachádza zjavené tajomstvo, mysticky kontemplované a nevýslovné. Charakterizuje ju jazyk analógie a obraznosť, ktorá vzniká vnútorným nazeraním na fenomén zjavenia. Vyústením a súčasne zmyslom kontemplatívnej modlitby je zakúsenie vliatej lásky (sv. Ján z Kríža spoznáva kontempláciu ako „vliaty láskyplný poznatok Boha“ [“*noticia infusa de Dios amorosa*”] *Noche oscura* II, 18,5; San Juan de la Cruz, 2009), ktorá je Bohom náhle darovaná, a teda nemôže byť získaná vyvinutím vlastného (duchovného, resp. asketického) úsilia, a ktorá v mystikoch plodí ďalšie prejavy tajomnej a neviditeľnej lásky voči svetu a ľuďom. Dokonalému zjednoteniu s Bohom v láske predchádza namáhavý proces metanoie, spojený s očisťovaním a vyprázdňovaním: „ten, kto koná, nie je ego, ale približne povedané *le soi* Boha, dávajúce sa a zostávajúce neviditeľné. Obraz neviditeľného, jediný pravý obraz, spočíva v kenóze viditeľného, sme vyblednutým obrazom“ (Karul, 2006: 667).

Proces premeny zmysľania, resp. vnútornej konverzie s didaktickým talentom zachytila Terézia od Ježiša v diele *Vnútorný hrad* (v šp. *Castillo interior*, 1577). Vnútorný hrad patrí k najznámejším obrazom inšpirovaným mystickou skúsenosťou. Je v ňom obsiahnutý aspekt nevýslovného a skúsenostného aj podstata kontemplácie ako sprievodného javu mystickej skúsenosti (Kohut, 2012: 14). Terézia obraz použila ako analógiu k vonkajšiemu hradu (bezpečnej pevnosti), pričom sa snažila stvárniť nevypovedateľnú podstatu duchovného života. Hrad je metaforou duše: „je celý z jediného diamantu alebo veľmi číreho krištálu“ a je v ňom „veľa komnát, tak ako v nebi je veľa príbytkov“ (1VH 1,1). Kompozične ho vystavala na čísle sedem, ktoré sa v Biblii spája s hlbokou symbolikou: je obrazom dokonalosti, plnosti Ducha, zvrchovanej prítomnosti Boha aj definitívneho naplnenia Božieho plánu spásy (napr. Gn 2,2-3; Joz 6,1-20; Mt 18, 21-22; Zjv 1,4; 4,5; 5,1). Hrad obýva mocný, múdry a čistý Kráľ plný všetkých dobier (1VH 1,1), aby sa s ním však duša stretla a spoznala ho, najprv musí prejsť cez hradné príbytky. Deje sa to postupne, na siedmych stupňoch náročnosti. V poslednom siedmom príbytku, „vo vnútri jej duše, veľmi, veľmi vo vnútri; niekde veľmi hlboko“ (7VH 1,7), potom zakúša zjavenie tajomstva Najsvätejšej Trojice:

⁹ [...] statim duxit me illud probare. Et intelligebam cum tanta dulcedine bona divina, quod statim oblita fui omnium mundanorum. Et dixit michi ille qui ducebat me quod adhuc intellectus evangelii erat res tantum delectabilissima, quod si quis illum intelligeret, oblivisceretur non solum omnium mundanorum, sed oblivisceretur omnino sui ipsius. Et duxit me adhuc et fecit me illud probare. Et statim intelligebam cum tanta delectatione bona divina, quod omnino eram oblita non solum omnium mundanorum, sed oblita eram mei ipsius. Et eram in tanta delectatione divina quod petivi ab illo qui ducebat me, ut de illo statu non discederem de cetero. Et ille respondit michi quod istud quod ego petebam adhuc non poterat esse. Et statim reduxit me et et ego aperui oculos. Et sentiebam maximam letitiam de illis, que videram, sed valde dolebam quod illa perdideram. Et ad huc me multum delectat quando recordor. Et ex tunc tanta certitudo remansit michi et tantum lumen et ardor amoris Dei quod affirmabam certissime, quod nichil predicatur de delectatione Dei. Et illi qui predicant non possunt illam predicare et ea que predicant non intelligunt.

[...] prostredníctvom určitého zobrazenia pravdy sa jej [duši – pozn. autoriek] ukáže Najsvätejšia Trojica, všetky tri Osoby – pričom najskôr rozpáli jej ducha akoby nesmierne jasný mrak –, a vzhľadom na tieto odlišné Osoby vďaka pozoruhodnému poznaniu, ktoré je dané duši, celkom nesporne chápe, že všetky tri Osoby sú jedinej podstaty, jediná moc, jediná vedomosť, jediný Boh. [...] Tu všetky tri Osoby komunikujú s ňou a zhovárajú sa s ňou a dávajú jej pochopiť slová, ktoré – ako hovorí Evanjelium – povedal Pán: že On, Otec a Duch Svätý prídu prebývať s dušou, ktorá Ho miluje a zachováva Jeho prikázania“ (7 VH 1, 6).

Poznanie o trojičnom tajomstve prehlbuje svojou skúsenosťou aj sv. Mária Magdaléna de' Pazzi (1566 – 1607), keď referuje o videní z 22. januára 1585: tri božské osoby sa nevypovedateľným spôsobom a nepretržite vlievajú jedna do druhej a ďalej sa božsky vylievajú na svätých v raji a títo sa prostredníctvom chvál a vďaka znovu vlievajú do Trojice a táto sa vlieva do všetkého stvorenstva (por. Maria Maddalena de' Pazzi, 1984: 55 – 56). Ak sa na časovej osi vrátime k talianskej stredovekej mystike, vo výklade tajomstva trojičného božstva zohrala významnú úlohu i skúsenosť Angely z Foligna: „Buď pozorná, pretože len čo dokončíš to, čo práve robíš, celá Trojica príde do teba“ (*Memoriale* 14,16)¹⁰.

Teofanická skúsenosť sa – ako na to poukazuje Terézia od Ježiša – realizuje v mystickom strede hradu, kde sa dejú „tie najtajnejšie veci medzi Bohom a dušou“ (1H 1,3). Putovanie do stredu poníma ako duchovnú cestu. Podobne ako pri fyzickej ceste aj s ním je totiž spojená značná námaha a nasadenie, hoci výsledok je neistý, lebo nie je v rukách duše, ale je darom. Nevyhnutným predpokladom postúpenia na vyššiu úroveň duchovného poznania je introspekcia a sebaopoznanie, ktoré mystička považuje za „veľkú vec“ (1H 1,8). Je to preto, že „Boh a človek sú dva póly tej istej a jedinej skúsenosti. [...] K poznaniu seba samého vedie pozorovanie seba samého (introspekcia), informácie získané z teológie a iných antropologicky relevantných odborných oblastí, porovnanie s inými, ale najmä poznanie Boha (t. j. človek vidí seba samého vo svetle zjavenia). Vtedy človek zakúša, že ho Boh miluje; že ho Boh stvoril na svoj obraz; že sám nesie vo svojom vnútri niečo božské (božské semienka, iskry, pramene); že spolu s Kristom sa stáva synom Boha a má účasť na božskom živote“ (Satura in Dinzelbacher, 2000: 254 – 256).

Proces duchovného rastu¹¹ je v kompozícii hradu zaznamenaný v dvoch fázach: prvej asketickej (prvé tri príbytky; stav duše: hriech, zápas, stagnácia; stupeň modlitby: meditácia, resp. modlitba pohrúženosti) a druhej mystickej (posledné tri príbytky; stav duše: obnovenie, duchovné zásnuby, duchovné manželstvo; stupeň modlitby: kontemplácia, resp. modlitba zjednotenia); štvrtý príbytok predstavuje prechod od asketickej fázy k mystickej fáze, keď duša zažíva skúsenosť vliatej milosti (dar vliatej kontemplácie) (pozri Predslov in Sv. Terézia od Ježiša 2022, 10). Introspekciu (z lat. *introspicere*, t. j. pozerat' dovnútra) možno v tomto procese chápať ako stav očisťovania duše a následne prehlbovania poznania o sebe. Jej význam v duchovnej skúsenosti a osobitne kontemplatívnom poznávaní Božích tajomstiev potvrdil sv. Augustín v dielach *Vyznania* (*Confessiones*, 397 – 398) a *O Trojici* (*De Trinitate*, 399 – 420). Úprimné aj sebarefektívne rozpomínanie a pohľad do vlastného vnútra umožňujú človeku hľadať pravdu a objavovať Boha. Proces sebaopoznávanie pritom kladie Augustín na jednu úroveň s poznaním Boha: *Noverim me, noverim te* (Kiežby som spoznal sám seba, kiežby som spoznal teba) (*Samovravy* – Soliloquium I 7; Satura in Dinzelbacher, 2000: 253).

Kontemplácia (z lat. *contemplāri, cum*, t. j. s, *tēplum*, t. j. vymedzený priestor na oblohe, z ktorého auguri, pozorujú let vtákov, čítali znamenia) je „hlavnou metódou

¹⁰ Studeas te, quia statim, quando hoc quod facis factum fuerit, tota Trinitas veniet in te.

¹¹ V rámci rozlišovania jednotlivých fáz duchovného rastu sa na Západe zakorenilo členenie na tri cesty: *via purgativa* (stav začiatčovníkov), *via illuminativa* (stav pokročilých), *via unitiva* (stav dokonalých).

duchovného poznania, ale aj cieľom mystickej cesty, odhalením božského, absolútneho a nadzmyslového vnútri človeka. V kresťanstve predstavuje formu vnútornej modlitby bez slov, pri ktorej myseľ a intelekt nie sú veľmi aktívne, prevláda nazeranie na Boha a jeho tajomstvá“ (*Encyclopaedia Beliana*, heslo kontemplácia). Kontemplatívne nazeranie reality (v zmysle pozorné, rozjímavé pohrúženie sa do vlastného vnútra) scitlivuje vnútro jedinca voči všetkému, čo ho obklopuje, a zvlášť voči tajomstvu bytia a otvára ho bezprostrednej skúsenosti s Bohom.

Aj introspekcia, aj kontemplácia sú v duchovnej a filozofickej tradícii Západu, na ktorú Terézia nadväzuje a ktorú svojou skúsenosťou i učením prehľbuje, úzko vrastené do konceptu tzv. *homo interior* (vnútorný človek). V pôvodnom antropologickom význame sa pod týmto pojmom rozumie vnútorné prostredie ľudskej osoby: „V hĺbke nášho vnútorného centra sa zbiehajú všetky vlákna informácií; odtiaľ vyvierajú osobné impulzy; práve tam sa formujú naše kľúčové motivácie, najhlbšie hodnotové postoje i základné existenciálne pocity“ (Satura in Dinzelbacher, 2000: 497). Podľa kresťanskej tradície, inšpirovanej slovami apoštola Pavla v Druhom liste Korint'anom: „Preto neochabujeme; a hoci náš vonkajší človek chradne, náš vnútorný sa zo dňa na deň obnovuje“ (2 Kor 4,16), stojí v opozícii k vnútornému človeku vonkajší človek. V Liste Rimanom apoštol tento obraz rozvíja: „Podľa vnútorného človeka s radosťou súhlasím s Božím zákonom; ale vo svojich údoch pozorujem iný zákon, ktorý odporuje zákonu mojej mysle a robí ma zajatcom zákona hriechu, ktorý je v mojich údoch“ (Rim 7, 22-23). Pavol jasne poukazuje na zápas existenciálnej a súčasne bytostnej povahy, ktorý prebieha v človeku usilujúcom sa realizovať duchovný impulz vlastného vnútra či – povedané jungovskou terminológiou – archetyp obrazu Boha, v ktorom je duša nejakým spôsobom obdobou alebo súvŕažnosťou k súcnu Boha (Jaffé, 2015: 353). Vonkajší človek je podľa C. G. Junga „styčnou plochou s vonkajším svetom (zmysly, motorika, viditeľná forma)“ (Satura in Dinzelbacher, 2000: 497). Augustín tvrdí, že človek je „stvorený v jednom okamihu aj ako vnútorný a aj ako vonkajší, a práve tým sa stáva znakom a obrazom Boha“ (Nemec, 2017: 186). Jeho metaforu vnútorného človeka môžeme na základe interpretácie Rastislava Nemca chápať do istej miery ako vyjadrenie „človeka hľadajúceho pravdu sebatranscendovaním“; je v nej opísaná „dialektika vychádzania zo seba a návratu do seba, tápania a nájdania, tak podobná nevyhnutnej dialektike viery a neviery v kombinácii s dosiahnutím múdrosti; a (napriek tomu) jej stálym hľadaním“ (Nemec, 2017: 190).

Ako sme to už čiastočne naznačili, Augustín zdôrazňoval potrebu hľadať pravdu a Boha vo vlastnom vnútri, podmienoval ju návratom do seba samého, do hĺbky vlastného bytia: *Noli foras ire, in teipsum [sic] redi, in interiore homine habitat veritas* (Nechod' von. Vráť sa do seba samého, vo vnútornom človeku prebýva pravda) (Satura in Dinzelbacher, 2000: 497). „Hľadanie pravdy, ktorej definitívnym meradlom i zdrojom je Boh, je dovŕšením myšlienky *imago et similitudo*. Ak sme pripodobnení Jemu a máme nezastreté poznanie, sme schopní poznať Pravdu – aj keď len v rámci našich možností a *per speculum et in aenigmatate* (Nemec, 2017: 190). Jung vysvetľuje obraz Boha ako zrkadlenie bytostného Ja, resp. bytostné Ja vysvetľuje ako *imago Dei in homine*, obraz Boha v človeku. Archetyp bytostného Ja je zvláštnym obsahom nevedomia, „[j]e to tento archetyp, od něhož již nejsme schopni obraz Boha empiricky oddělit“, „je také cílem života, neboť je nejúplnějším výrazem té kombinace osudu, jež je označována jako individuum“ (Jaffé, 2015: 359, 355). Napriek tomu, že oba výklady vychádzajú z rozdielnych dôb a prístupov – u sv. Augustína (354 – 430) z teológie a patristiky, u Junga (1875 – 1961) z analytickej psychológie –, vyznačujú sa príbuzným chápaním stredu bytia ako miesta, kde sa vyjavuje transcendentno a kde môže človek dosiahnuť – aj

prostredníctvom introspekcie a následne sebapoznania i sebauskutočnenia¹² – plnosť, resp. celosť poznania.

Homo interior alebo najvnútornejší stred bytia je miestom, kde sa uskutočňuje mystická duchovná skúsenosť a zbožštenie človeka, ako to v svojej autobiografii vyjadrila talianska mystička sv. Katarína z Janova (1447 – 1510): „[...] mé Já je už Bůh; neznám žádné jiné Já než tohoto svého Boha. [...] Vidím, jak se člověk láskou mění v Boha“ (*Život* 14. kap. [Sertorius, 2013: 86, 87]). Sv. Terézia od Ježiša síce nepoužíva explicitne termín vnútorný človek, no v jej spisbe je jednou z centrálnych tém práve vnútornosť duchovnej skúsenosti: „vo vnútri jej duše, veľmi, veľmi vo vnútri; niekde veľmi hlboko, že to nevie opísať [...], pociťuje v sebe túto božskú spoločnosť (7 VH 1,7); „Pán uvedie dušu do tohto svojho príbytku, ktorým je stred samotnej duše“ (7 VH 2,9) a i. Podľa Terézie Boh v disponovanej duši pôsobí tak, že ju zbaví všetkého, čo je v duši telesné, a zanechá ju „ako čistého ducha, aby sa tak mohla spojiť v tomto nebeskom zjednotení s nestvoreným duchom, lebo je celkom isté, že keď sa vyprázdni od všetkého, čo je stvorením, a zriekneme sa ho z lásky k Bohu, Boh sám naplní našu dušu Sebou (7 VH 2,7)“.

Jedným z najčastejších obrazov očisťovania – a na najvyššom stupni aj špecifického zakúšania spaľujúcej Božej lásky – je v mystickej spisbe oheň s jeho mnohými metaforickými derivátmi. Terézia prirovnáva túžby duše podnietené láskou k Bohu, ktorú jej on sám dáva, tlejúcemu ohňu, znesiteľnému, hoci bolestnému – duša, ktorá to prežíva, zhára vnútri (6 VH 11,2); „dušu natoľko spaľuje vo vnútri, že by stačilo trochu viac a Boh by vyplnil jej túžbu (6 VH 11,4); „[s]paľuje ju smäd a nemôže prísť k vode“ (6 VH 11,5). Podľa Terézie sa však utrpenie očisťovania javí celkom nepatrné oproti tomu, čo duša získa na vrchole svojej cesty: „Je dobre, že to, čo je veľké, veľa stojí. O čo viac, ak to očisťuje dušu, aby vstúpila do siedmeho príbytku, ako sa očisťujú v očístci tí, čo majú vstúpiť do neba“ (6 VH, 11, 6). Katarína z Janova vyjadruje plnosť mystickej skúsenosti v obraze Božieho ohniska, v ktorom sú schopnosti zbavené prirodzenej činnosti, sú uchvátené a planú plameňmi čistej lásky, takej mocnej, že by spálila peklo, a predsa nespáľujúcej (*Život* 21. kap. [Sertorius, 2013: 87 – 88]). Čím viac sa Katarína v mystickom výstupe približuje ku Kristovmu srdcu, tým silnejšie vníma jeho oheň a sama sa od neho zapáľuje, až kým ju nepohltnú jeho premieňajúca láska a ona pocíti pavlovské „Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus“ (Gal 2,20) (pozri Pozzi – Leonardi, 2004: 349).

Karhám sa za to, že hovorím o týchto veciach, pretože si uvedomujem nedokonalosť slov a výrazov, ktoré používam, sú také nenáležité vo vzťahu k tomu, čo cítim bez cítenia, viem, že nebudú pochopené. No mám v sebe toľko ohňa – bez ohňa –, že by som si priala, aby to mohla každá osoba pochopiť. A som si istá, že keby som mohla fúknuť smerom k stvoreniu, celé by som ho spálila a vdýchla by som doňho oheň Božej lásky (*Vita Mirabile...*, capitulo 9; 2004: 39)¹³.

Predmetom mystickej kontemplácie je ľudský i božský rozmer osoby Krista a kľúčové udalosti jeho života – tajomstvo vtelenia, jeho umučenie, smrť a vzkriesenie. Láska k ukrižovanému Kristovi, ktorú zažila sv. Mária Magdaléna de' Pazzi a v ktorej mu zverovala všetko

¹² „Sebauskutočnenie je opakom sústredenia sa na seba samého, je to delenie sa o svoju tvorivú energiu, myšlienky, aj nasadenie vlastných duchovných i fyzických síl pre nejaký vyšší cieľ, v súčinnosti s inými ľuďmi. Sebaopoznanie je k takémuto typu pôsobenia vo svete komplementárne, keďže je predpokladom možnosti podobnej symbiózy: poznaním svojich pozitívnych i negatívnych stránok, rovnako aj túžob či potrieb, vrátane tých najbyťostnejších, ktorými sa napájame na naše nevedomie [...]. Ide o cestu postupného približovania sa stredu, s jej špecifickými záhybmi a dynamikou“ (Knapík, 2021: 103).

¹³ Mi rimprovero dal parlare di queste cose, perché, accorgendomi delle parole e dei vocaboli diffetosi che uso, così inadeguati rispetto a quello che sento senza sentire, so che non saranno comprese. Ma ho tanto fuoco dentro –senza fuoco– che vorrei che ogni persona lo potesse intendere, e sono certa che, se potessi soffiare verso la creatura, tutta la brucerei e l'intossicherei del fuoco del divino amore.

stvorenenstvo, bola „taká planúca, že sa zdalo, akoby sa rozplývala ako vosk v ohni, vďaka tomu božskému plameňu, ktorý neprestajne horel v jej hrudi“ (*Vita della veneranda Madre suor M[aria] Maddalena de' Pazzi fiorentina*, cap. XI; Jori, 2007: 230)¹⁴. Veľký oheň Božej lásky, ktorý v srdci pociťovala Angela z Foligna, ju zbavil akejkol'vek ustatosti pri umŕtvovaní, avšak ako oheň rástol, rástlo aj jej duševné a fyzické spojenie s Kristom: „som necítila únavu pri pokľaknutí alebo inom druhu pokánia. Tento oheň potom tak rástol, že keď som počula hovoriť o Bohu, kričala som. [...] Keď som videla maľby umučenia Krista, ťažko som sa dokázala ubrániť, dostala som horúčku a ochorela som (*Memoriale* 13,4 – 5,11)¹⁵.

Obraznosť a fragmentárnosť výrazu, ako aj raritná, istým spôsobom kuriózna (vonkajšia i vnútorná) podoba prežívania Božieho zjavenia vo vliatej kontemplácii sú príznačnými atribútmi písomne zaznamenaných skúseností kresťanských mystičiek. Ich úsilie vyjadriť osobitú povahu toho, ako sa do nich Boh láskyplne vlieva a akého nadprirodzeného, tajomného poznania sa im pritom dostáva, robí zložitým sama podstata zjavenia: napĺňa existenciu osoby, ktorá mu je vystavená, no súčasne ju celkom presahuje, čo vypovedá o jej intenzite a zvláštnej kvalite. Napriek tomu má jazyk, ktorý sa miestami javí ako nedostatočný prostriedok na vyjadrenie vlastného stretnutia s Božou láskou okrem svedeckej polohy aj silnú referenčnú povahu (pozri Čurković, 2024: 99 – 100): vo svojej podstate je vyústením potreby inšpirovať, zásadným impulzom k tomu, aby sa recipient stal súčasťou vyššej, transcendentnej reality aj sakrálny sily, ktorá hýbe človekom, mení ho na Božiu súčasť, čo mu umožňuje prekročiť „vlastné, ľudsky obmedzené zmysly a podstaty“ a „čerpať z večného zdroja vitálnej energie“.

Bibliografia

- ANGELA DA FOLIGNO (2012), „Memoriale“, in *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, prel. Fortunato Frezza, Firenze, Sismel, Edizioni del Galluzzo.
- AUGÉ, Marc (2000), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, prel. Margarita Mizraji, Barcelona, Gedisa.
- CATERINA DA GENOVA (2004), *Vita mirabile. Dialogo. Trattato sul Purgatorio*, F. Lovison (ed.), Roma, Città Nuova.
- ČURKOVIĆ, Mirta (2024), „Ardissino, Erminia – Selmi, Elisabetta. Rivelazioni. Scritture di donne e per donne nell'Italia della prima età moderna. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2023. ISBN 978-88-9359-769-2“, *Verba Theologica*, 24 – 2, s. 98 – 100. Dostupné na: http://verba.ktfke.sk/data/uploads/archiv/verba-theologica-2_2024.pdf [26/05/2025].
- DINZELBACHER, Peter et alii (2000), *Diccionario de la Mística*, prel. Constantino Ruiz-Garrido, adapt. Gabriel Castro Martínez, Burgos, Editorial Monte Carmelo.
- Encyclopaedia Beliana*. Dostupné na: <https://beliana.sav.sk/> [25/05/2025].
- FRANKL, Viktor E. (2010), *Vôľa k zmyslu*, prel. Milan Krankus, Bratislava, Lúč.
- HERIBAN, Jozef (1994), *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava, Vydavateľstvo Don Bosco.
- HONORÉ, Carl (2004), *In Praise of Slow*, Toronto, Knopf Canada.

¹⁴ con sì ardente carità che pareva che si disfacesse com'al fuoco cera, mercé di quella vampa divina che nel suo petto continuamente ardeva.

¹⁵ Et erat ignis amoris Dei in corde meo in tantum quod non fiebam fessa de genuflexionibus nec de aliqua re penitentiae. Postea veni ad tantum maiorem ignem, quod si audiebam loqui de Deo stridebam.(...) Et quando videbam passionem Christi pictam, vix poteram sustinere, sed capiebat me febris et infirmabar (...)

- JAFFÉ, Aniela (2015), *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, prel. Karel Plocek, Praha, Portál.
- JORI, Giacomo (ed.) (2007), *Mistici italiani dell'età moderna*, Torino, Einaudi.
- KARUL, Róbert (2006), „Jeden spôsob pasivity: Obraz u J.-L. Mariona“, *Filozofia*, 61 – 8, s. 667 – 671.
- KNAPIK, Ján (2021), „The Image of the Jungian Self in the Work of St. Teresa of Ávila.“, in *The Figurativeness of the Language of Mystical Experience. Particularities and Interpretations*, Antonio Barnés Vázquez, Magda Kučerková (eds.), s. 100 – 108. Dostupné na: <https://munispace.muni.cz/library/catalog/view/2131/5981/3363-1/0#preview> [24/05/2025].
- KOHUT, Vojtěch (2012), „Úvod do křesťanské mystiky.“, in *Slovník křesťanských mystiků*, Luigi Borriello, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio, Nicolò Suffi (eds.), prel. Ctirad Václav Pospíšil, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, s. 9 – 51.
- KUČERKOVÁ, Magda (2023), „The Mystical Narrative as a Way of Revealing the Truth of Faith.“, *Verba Theologica*, 22 – 2, s. 63 – 81. Dostupné na: <https://doi.org/10.54937/vt.2023.22.2.63-81> [26/05/2025].
- MARIA MADDALENA DE'PAZZI (1984), *Le parole dell'estasi*, Giovanni Pozzi (ed.), Milano, Adelphi.
- MARTÍN VELASCO (2012), „La experiencia de la ‚noche oscura‘, crisis radical y oculta fuente de sentido“, in *Sentido de la vida ante la crisis*, María Isabel Rodríguez (ed.), Burgos, CITEs – Universidad de la Mística – Editorial Monte Carmelo, s. 119 – 169.
- MARTÍN VELASCO (2013), „El hecho místico. Ensayo de fenomenología“, in *La experiencia mística*, María Isabel Rodríguez (ed.), Burgos, CITEs – Universidad de la Mística – Editorial Monte Carmelo, 237 – 267.
- NEMEC, Rastislav (2017), „Niekoľko pohľadov na problematiku ‚homo interior‘ vo vybraných textoch Augustína z Hippa“, *Filozofia* 72 – 3, s. 181 – 191.
- PANCZOVÁ, Helena (2012), *Grécko-slovenský slovník od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava, Lingea.
- POZZI, Giovanni, LEONARDI, Claudio (eds.) (2004), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova – Milano, Casa Editrice Marietti.
- ROSA, Harmut (2013), *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, prel. Jonathan Trejo-Mathys, Columbia University Press.
- SAN JUAN DE LA CRUZ (2009), *Obras completas*, Lucinio Ruano de la Iglesia (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SERTORIUS, Lili (2013), *Kateřina z Janova (1447 – 1510). Životopis a duchovní podoba jejího díla*, prel. Josef Koláček, Olomouc, Refugium Velehrad-Roma.
- STRONG, James (2015), *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa, Vocatio.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona* (2007), Trnava, Spolok svätého Vojtecha.
- SV. TERÉZIA OD JEŽIŠA (2022), *Vnútorň hrad*, prel. Silvia Brodňanová, Košice, Kláštor bosých karmelitánov Lorinčík.

