

Interpretácia mystickej skúsenosti na pozadí fenomenológie Jeana-Luca Mariona

MAGDA KUČERKOVÁ

Výrazové spojenie *mystická skúsenosť* označuje zložitý a v určitých aspektoch i provokujúci, resp. znepokojivý jav.* Je to dané jednak jeho subtilnou vnútornou povahou, ktorá odoláva exaktne zameraným vedeckým prístupom, jednak pomerne širokým vymedzením sémantického poľa adjektíva mystický (pôvodne z gr. *mystikos* = týkajúci sa mystérií; tajomný, skrytý). V súčasnosti tento pojem, hlboko zakorenený v slove tajomstvo, zahrnuje rôzne náboženské prejavy vrátane ich alegoricko-symbolických významov, antropologicky tiež akúkoľvek realitu prekračujúcu viditeľný svet či usúvzťažňujúcu ho s nadprirodzenými silami, ako aj rôzne podoby idealizácie vzťahov a postojov.¹ Extenzívne použitie adjektíva *mystický* zároveň ovplyvnilo i jeho substantivizovanú podobu, ktorá v 17. storočí priniesla rozlíšenie medzi možnosťou zakúsiť tajomstvo a tajomstvom ako takým (Sudbrack [Dinzelsbacher et al. 2000, 732]). Koncept mystiky z dejinného hľadiska ovplyvnil aj obrat filozofie k subjektu (Immanuel Kant) a psychologický výskum skúsenosti ako jednoduchého fenoménu vedomia, no i tzv. peak-experience (koncept Abrahama H. Maslowa) (732).

Mystika sa dnes chápe ako hraničný a existenciálny koncept (termínové spojenie J. Seuppela), v ktorom sú obsiahnuté viaceré odlišné prístupy. Z tohto dôvodu sa treba usilovať uchopiť jej podstatu z nanajvýš konkrétnej perspektívy, a to psychologickej, filozofickej, náboženskej, fenomenologickej, kresťanskej, budhistickej, šamanistickej ap. (733). V prípade, že sa predstava o mystike zúži iba na náboženský priestor, je legitímne – ako o tom svedčí napríklad bádanie rumunského religionistu Mirceu Eliadeho – uvažovať o akejsi univerzálnej povahe mystickej skúsenosti. Znamená to, že ju možno považovať za tú, v ktorej sa zbiehajú rôzne náboženské prejavy a modeluje ju im náležiaci archetypálno-symbolický svet. Ako podnetné sa však ukazuje premýšľať o skúsenosti mystikov a mystičiek aj oveľa užšie, t. j. cez prizmu jednej konfesie, jednej národnej kultúry či jednej mystickej školy. Takýto uhol pohľadu totiž umožňuje identifikovať celkom osobité znaky konkrétnej duchovnej tradície, určiť a analyzovať špecifické výrazové a významové nuansy jednotlivých autorských štýlov, pátrať po spoločných zdrojoch ich obraznosti, resp. jazyka atď.

Takto mienenú metodologickú optiku či pohľad na koncept mystickej skúsenosti uplatním aj v tejto štúdii. Uvedený prístup totiž pokladám za nevyhnutné východ-

* Štúdia je výstupom z projektu VEGA č. 1/0514/19 „Poetika mystickej skúsenosti a literárne podoby mystagógie“.

disko akéhokoľvek ďalšieho zovšeobecňovania; súčasne vyplýva z povahy predloženého textu, ktorý sa profiluje ako čiastkový príspevok k rozsiahlej literárnoteoretickej problematike tzv. poetiky nevyjadriteľného, ako aj k reflexii fenomenológie súčasného francúzskeho filozofa Jeana-Luca Mariona (*1946). Presnejšie povedané, mám v ňom na zreteli Marionov inšpiratívny koncept *saturovaného fenoménu* (fr. *phénomène saturé*) a za cieľ si kladiem preskúmať jeho interpretačný potenciál vo vzťahu k literárnym textom zachytávajúcim mystickú skúsenosť.² S ohľadom na uvedené rôzne významovo-interpretáčnej spojitosti by som ešte rada spresnila, že mystickú skúsenosť tu ukotvujem v kresťanskej spirituálnej tradícii vyrastajúcej z tzv. trojičného tajomstva.³ Ide o svojbytný termín, do ktorého je sémanticky vkomponovaná podstata kresťanskej teofánie (zjavenia Boha). Práve trojičné tajomstvo sa v historicky premenlivých epochách stalo zjednocujúcim predmetom mystickej kontemplácie a súčasne prameňom jednotiacej lásky (tzv. *amor unitivus* – termín francúzskeho stredovekého filozofa Jeana Gersona), ktorú skúsenostne zažívali.

FENOMENALITA DÁVANIA A SATUROVANÝ FENOMÉN

Tzv. radikalizovaná fenomenológia J.-L. Mariona je pozoruhodným diskurzom o javení sa hraničných fenoménov. Za takéto fenomény možno podľa Mariona považovať náboženské fenomény. „Náboženský fenomén teda klade otázku obecné možnosti fenoménu, a to ďaleko spíše než otázku obecné možnosti náboženství“ (2007, 379). Atribút *radikalizovaná* naznačuje Marionov filozofický postoj ku kantovskej logike objektivity, resp. jeho vymedzenie sa voči kategóriám transcendentálneho idealizmu (pozri Roggero 2019, 113 – 119): pripúšťa totiž aj možnosť skúmať javenie sa nepochopiteľného, nejasného, tajomného či skrytého bytia, „aby se ,konečně staly viditelnými fenomény, které by bez fenomenologie zůstaly nepřístupné“ (2005, 100 [Novotný 2010, 150]). Marionova koncepcia vyrastá z podložia kresťanstva, o čom svedčí i jeden z jej kľúčových konceptov, už spomínaný *saturovaný fenomén*, rozpracovaný v dielach *Étant donné* (Súc dané, 1997) a *De surcroît* (O nadbytku, 2001). Chápe ho v opozícii k „bežnej predmetnému spôsobu jevení, ktoré sa predem riadi určitým pochopením a svým predmetom se nemíjí“ (Novotný 2010, 149). Saturovaný fenomén možno teda charakterizovať ako ten, čo „rozvracia, zaplavuje, presahuje i predchádza intencionálne udeľovanie zmyslu na strane subjektu“ (Steinbock 2009).

Významovým ťažiskom Marionovho nazerania na problematiku javenia je fenomenalita dávania (fr. *donation*): fenomén sa javí len do takej miery, do akej sa dáva. Saturácia v logike Marionovho výkladu znamená, že fenomén *sa dáva* v nadbytku názoru voči subjektívnej intencii. Zjednodušená, avšak pre potreby tohto výkladu postačujúca definícia saturovaného fenoménu by mohla znieť nasledovne (por. Marion 2007, 392 – 399): ide o fenomén, ktorý nemožno z hľadiska kategórie kvantity predvídať a jeho nesmiernosť v nás vzbudzuje údiv. Kvalitatívne je taký intenzívny, že ho náš pohľad nedokáže zniesť. Extenzitu a intenzitu fenoménu Marion pritom vysvetľuje paradoxom: „[S]láva viditeľného je tíživá, príliš tíživá. Co je zde tíživé, není ani neštěstí, ani bolest, ani chybění, nýbrž sláva, radost, přemíra: ‚Ach, triumf / jaká sláva! Jaké lidské srdce by bylo dost silné, aby sneslo / něco takového?‘“⁴ (393)

Saturovaný fenomén, čo sa týka kategórie vzťahu, sa dáva absolútne, resp. dáva sa ako absolútny – preto sa vymyká akejkoľvek skúsenostnej analógii, t. j. analógii so skúsenosťou už videného, objektivizovaného či pochopeného. Je nepodmienený. Pokiaľ ide o kategóriu modality, saturovaný fenomén sa dáva ako niečo, na čo sa nedá pozeráť: Ja, keď hľadalo na bežné fenomény (tzn. tie, čo sa dávajú bežným spôsobom), bolo konštituujuce Ja; tu sa však odhaľuje ako Ja konštituované, a to saturovaným fenoménom. „Po konstituujícím subjektu následuje konstituovaný svědek“ (400). Inými slovami, saturovaný fenomén sa neredukuje na Ja, a preto je neredukovateľný (399 – 400). Alebo inak: „Saturovaný fenomén môžeme najjednoduchšie charakterizovať ako fenomén, ktorý sa nikdy nemôže konstituovať ako objekt v horizonte a pre Ja“ (Vašek 2012, 43).

Saturovaný fenomén sa s ohľadom na jeho osobitú štruktúru dá uplatniť pri interpretácii mystickej skúsenosti predovšetkým preto, že za jeho paradigmu Marion považuje zjavenie a to, ako sa manifestuje v osobe Ježiša Krista. Zjavenie chápe ako dvojnásobne saturovaný fenomén („saturácia saturácie“). Sú v ňom totiž obsiahnuté a navzájom rozlične prestúpené aj ďalšie saturované fenomény a ich charakteristiky: 1. nepredvídateľná *udalosť* („Ale čo sa týka toho dňa alebo tej hodiny, to nevie nik, ani anjeli v nebi, ani Syn, iba Otec.“ – Mk 13,32); 2. neznesiteľný *idol/obraz* („Ešte vám mám toho veľa povedať, ale teraz by ste to nezniesli.“ – Jn 16,12; „Keď im Ježiš povedal: ‚Ja som,‘ cúvli a popadali na zem.“ – Jn 18,6); 3. absolútna *telesnosť* („On je naozaj Boží Syn.“ – Mt 27,54; „Moje kráľovstvo nie je z tohto sveta.“ – Jn 18,36); 4. *ikona*, na ktorú sa nepozerám ako na obraz, ale cez ktorú na mňa hľadá neviditeľný pohľad, vyzývajúci ma byť svedkom („Chodte teda, zo všetkých národov robte učeníkov a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého [...]“ – Mt 28,19) (Roggero 2019, 141 – 142).⁵

Napriek tomu, že Marion uvažuje o fenoméne udalosti predovšetkým vo vzťahu ku kolektívnym historickým fenoménom, pripúšťa, že jednotlivé jej znaky možno uplatniť i vo vzťahu k fenoménom súkromným, resp. intersubjektívnym. Mystická skúsenosť sa preto dá bezpochyby vykladať aj ako naratív udalosti: uskutočňuje sa v konkrétnej chvíli, ktorú nemožno anticipovať či predpokladať. Vo vzťahu k jedincovi, ktorý je protagonistom tejto udalosti, a podobne vo vzťahu k okoliu, ktoré na ňu nazerá, sa javí ako jedinečná a nezvratná, no pritom s nesmiernym potenciálom nanovo konfigurovať životnú skúsenosť zúčastnených. Mystická skúsenosť sa tradične koncipuje ako duchovná cesta so špecifickými etapami (sugestívne ich zachytáva napríklad známy obraz vnútorného hradu sv. Terézie z Ávily). Z naznačeného hľadiska preto uvažujem o mystickej skúsenosti aj ako o skúsenosti túžobného hľadania neviditeľného Boha – najprv cez vlastné predstavy a ešte aktívne sa konštituujuce Ja až k úplnému vzdaniu sa seba, ktoré sa ukazuje ako predpoklad možnosti prijať zjavenie a celkom sa mu vydať, resp. odovzdať sa mu, aby v Ja mohla premieňajúco pôsobiť tajomná, neviditeľná, neobsiahnuteľná transcendentná inštancia. Hoci sa stretnutie odohráva vo vedomí, na udalosti zjavenia participuje (neoddelene) aj telesná stránka: „Ek-statické telo si nemožno predstavovať len ako nástroj mysle, ktorá sa obracia k Bohu, ale ako totalitu uchvátenú smerom k božskému Ty. [...] telo sa vníma ako zjednotené, keďže celé bytie človeka je v Bohu“ (Asti 2009, 172, 173).

Marion zdôrazňuje, že zjavenie chápe ako striktné fenomenologický pojem, čiže ako niečo, čo sa javí samo od seba a zo seba samého a nič ho nepredurčuje (2007, 402). Takýto typ špecifickej fenomenality rozlišuje v troch oblastiach: obraz, ikona a teofánia. Domnievam sa, že všetky sa originálne prelínajú s dynamikou duchovného rastu mystikov. Ich spojivom je *pohľad*, ktorý nemusí reprezentovať to, čo vidím a čo sa mi ukazuje: „Nevnímam privilegovane viditeľnú tvár iného, nevidím objekt, ktorý sa dá redukovať na obraz, ale neviditeľný pohľad, ktorý vychádza z tváre druhého. Vnímať vážne a pravdivo tvár druhého znamená podľa Marionu spozorovať v ňom neviditeľné samo – neviditeľný pohľad, zameraný práve na mňa“ (Vašek 2012, 44). Obraz ani ikona nie sú pritom v Marionovej koncepcii ponímané bežnou logikou. Obraz vykladá ako niečo (viditeľné), čo nás môže posunúť k tomu, čo je neviditeľné (Kristus „je obraz neviditeľného Boha“ – Kol 1,15) a čo sa nám (v obraze) dáva, uchovávajúc si svoju neviditeľnosť. „Obrazy sú odkazmi na dávanie, ktoré nás má formovať, dostávame sa cez ne do vzťahu k dávaniu samému, k Bohu, a stávame sa pod jeho vplyvom tiež obrazmi (*imitatio Christi*)“ (Karul 2006, 670). Možno teda konštatovať, že „neviditeľné sa nezviditeľňuje predovšetkým v obraze, na ktorý sa pozerám (napr. ikony – maľby), ale zviditeľňuje sa tým, že ma zasahuje a zasahovaním tvorí a formuje“ (670). Marion tvrdí: „[T]reba tvár, kterou miluji, jež se stává neviditelnou nejen proto, že mne oslňuje, ale zejména proto, že u ní již nechci ani nemohu hledět na nic jiného než na její neviditelný pohled, doléhající na ten můj (ikona)“ (2007, 402). Pohyb od obrazu k teofánii je vnútorne diferencovaný na spôsob gradácie, aby sa napokon v teofánii dával nahliadnuť v nadbytku ústiacom do paradoxu, ktorý spočíva „v tom, že nějaký neviditelný pohled na mně viditelně pohlíží a miluje mě“ (402).

POJEM VLIATEJ LÁSKY

Ak sa prizmou nazerania na Božie zjavenie v mystickej skúsenosti stane Marionova fenomenológia dávania, potom je na mieste otázka, čo presne je to, čo sa mystikom v uvedenom vzťahu dáva. Táto otázka v podstate nepriamo rezonovala v dejinách kresťanskej spirituality od neskorej antiky až do 20. storočia, ako to zrkadlí aj úsilie o obsahové vymedzenie mystickej skúsenosti, smerujúce raz k jej širšiemu, raz k užšiemu chápaniu. Ako „významovú nejužší“ a prvé „vedecky reflektované pojetí kresťanské mystiky“ (tzv. klasické poňatie) sa ukázalo to chápanie, ktorého podklad tvorila najmä španielska mystická spisba tzv. zlatého veku (Kohut 2012, 14). Východisková téza systematizovanej mystickej náuky, ktorá sa na tomto základe rozvinula o storočie neskôr, zahŕňala nielen aspekt nevýslovného a skúsenostného, ale so sémantickou určitosťou definovala aj podstatu kontemplácie, ktorá sa pokladala za sprievodný jav mystickej skúsenosti (14). Zdôrazňoval sa „její vlitý charakter, který od mystiků vyžaduje podstatně receptivní (v dobovém označení ‚pasivní‘) postoj, a jednoznačně se odlišuje od souběžných mimořádných mystických jevů, zejména těch, které jsou extatické povahy“ (14). Súčasná spirituálna teológia sa jednoznačne vracia k podobne chápanému konceptu kresťanskej mystiky, ako to ilustruje návrh o jej vymedzení práve od Vojtěcha Kohuta, o. i. autora obsiahleho úvodu k českému vydaniu *Slovníka křesťanských mystiků* (2012). Centrálnu pozornosť v ňom totiž sme-

ruje k sv. Jánovi z Kríža (1542 – 1591) a jeho chápaniu kontemplácie, ktorú španielsky mystik považuje za „vliaty láskyplný poznatok Boha“ (“noticia infusa de Dios amorosa”) (TN II, 18,5).⁷

Mystici vnímajú Božiu prítomnosť v svojom vedomí ako stretnutie s milovaným, ku ktorému ich pobáda Boží duch, pretože chce človeka priviesť k jeho prvotnému obrazu a súčasne k láskyplnej jednote (por. Asti 2009, 206). Mystické vedomie sa tak konštituuje ako relácia – otvára sa Inému. Ten sa „predstavuje ako osobný, fascinujúci, transcendentný. Boh sa ukazuje ako dialogické bytie, ktoré nemôže byť ľudským vedomím úplne obsiahnuté, keďže ho transcenduje a angažuje do reálne duálneho vzťahu“ (206 – 207).

Pri vymedzovaní mystickej skúsenosti ako jednej z potenciálnych ľudských skúseností sa ako kľúčové ukazujú dva atribúty poznania Boha: „vliate“ a „láskyplné“. *Vliate poznanie* a analogicky aj *vliatu kontempláciu* možno chápať ako tie, ktoré sú náhle darované Bohom.⁸ David Peroutka venuje tejto téme podkapitolu „Vlité kontemplácie“ v svojej monografii *Pramen s podtitulom Vnitřní život podle Terezie z Avily* (2013, 94 – 101). O tom, že ide o zložitý duchovný koncept, svedčí hneď na začiatku uvedenej podkapitoly autorova bezprostredná odvolávka na slová španielskej mystičky: „Nadpřirozenou“ čili mystickou je taková modlitba, která nemůže být výsledkem našeho úsilí (R 54,3).⁹ Tomuto výměru však Terezie nepřikládá přehnaný význam, sama jinde podotýká, že k opravdovému pochopení toho, *co je to vlité modlitba*, je třeba mít vlastní *zkušenost (experiencia; 4H 1,2)*“ (94).

Výsledkom vliatej kontemplácie je *vliata láska* – ontologické srdce mystickej skúsenosti. Paradoxne, mystici ju v svojom vnútri neprežívajú ako emóciu, čo potvrdzujú napríklad slová sv. Terézie: „[A] nezdá sa mi – ako vravím –, že sa to rodí v srdci, ale v inej, ešte vnútornejšej časti, akoby niekde hlboko. Myslím, že to musí byť stred duše“¹⁰ (4H 2,5). Sv. Ján z Kríža zase uvažuje o kontemplácii ako o „vede lásky“ (“ciencia de amor”) a pripodobňuje ju k rebríku („tajomný kontemplatívny rebrík“/“escala de contemplación secreta”) (TN II, 18,5). V tomto pripodobnení sa do interpretačnej blízkosti pojmu vliatej lásky dostáva známy starozákonný obraz, keď sa Jakubovi za noci prisnilo o rebríku, čo stál na zemi, vrchným koncom siahahal do neba a vystupovali a zostupovali po ňom Boží anjeli (Gn 28,12). Sv. Ján z Kríža v uvedenom naratíve zdôrazňuje udalosť noci aj udalosť spánku, aby poukázal na tajomnú, resp. odlišnú kvalitu poznania, ktorej sa človeku dostáva „na tejto ceste a výstupe k Bohu“ (“en este camino y subida para Dios”) (TN II, 18,4). Stupienky rebríka potom konotujú špecifickú dynamiku tohto hlboko vnútorného poznávania Boha, pričom najvyšší stupienok privádza zaľúbenú dušu až k jej Stvoriteľovi: „len láska je tá, ktorá zjednocuje a spája dušu s Bohom“ (“sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios”) (TN II, 18,5). Vliata láska je teda v mystickej skúsenosti „jediným a najmocnejším hýbateľom [...]“. Zámerom tých, čo takto kontemplujú Boha, nie je tvorba teologického diskurzu, ide im o nanajvýš jednoduché a čo najpriamejšie vypovedanie svojej vitálnej skúsenosti“ (Kučerková – Režná 2014, 6).

PARADOX TEOFÁNIE

Úsilie zachytiť prostredníctvom jazykového vyjadrenia ten špecifický spôsob, akým sa božské dáva v mystickej skúsenosti poznať, teda akým sa láskyplne vlieva, nachádza prekážku v samej podstate zjavenia (aj zjavenia Boha). Pokiaľ zjavenie chápeme ako jav, ktorý existenciu človeka napĺňa, no súčasne ju radikálne presahuje, je zrejmé, že ho človek nedokáže rozumovo uchopiť ani mu predmetne porozumieť, a preto ho nemôže nijako ovplyvniť ani sa naň pripraviť. Ak by sme mali túto voľnú sumarizáciu Marionovho poňatia saturovaného fenoménu zjavenia doložiť mystickou skúsenosťou, frapantný príklad sa dá nájsť napríklad v biografickej spisbe talianskej mystičky Cateriny Fieschi (1446 – 1510), známej pod menom sv. Katarína z Janova:¹¹

Ach, úchvatná udalosť, o níž se nedá žádným způsobem podat nějaké svědectví ani slovy ani znameními ani obrazy ani vzdechy ani křikem! Mohu však říci, že se cítím jako uvězněná, že o tom nemohu říci ani to nejmenší! Ach, ubohý jazyk, který nemůže najít žádné slovo! Ach, ubohý *rozum*, *ty jsi přemožen*! Ach, *vůle*, jak si klidná! Nic jiného už nechceš, neboť *jsi ponořena do nasycení*. Ó paměti, naplněná bez práce a bez pozornosti! Konečně schopnosti ztratily svou přirozenou činnost, jsou zcela uchváceny a planou v Božím ohništi v takové *premíře* a s takovým *jásotem*, až se zdá, že jsou již blažené a vedeny k vytouženému přístavu, kde se vychutnávají vnitřní *plameny* takové *čisté lásky*, která by svou nezměrnou mocí strávila peklo, ačkoli je svou přirozeností plamenem, který hoří, aniž by stravoval (*Život* 21. kap. [Sertorius 2013, 87 – 88] – kurz. M. K.).

Úryvok jasne komunikuje intenzitu a zvláštnu kvalitu teofanickej udalosti. Boh sýti mystičkino bytie, a to spôsobom, ktorý prekračuje ľudské schopnosti reflexie. Exklamatívny tón výpovede poukazuje na „prevládajúci afektívny prvok“ (Jacques Maritain) jazyka mystiky, ktorý tu vystupuje v opozícii ku konceptuálnemu výrazu (von Brockhusen [Dinzelsbacher et al. 2000, 658]). Zaznieva v ňom pocit bezmocnosti, ľudskej úbohosti aj pociťovanej nedostatočnosti. Katarínino výrazové naladenie by sa rovnako dalo interpretovať ako istý druh rezignácie (rozumu, vôle i reči) na možnosť ľudsky zrozumiteľným spôsobom obsiahnuť skúsenosť vliatej lásky.

Návratnosť takto formulovaných myšlienok je typickou a uvedenou črtou celého jej diela: „Já se opakuji, mluvím-li o těchto věcech, neboť shledávám slova a výrazy tak nedokonalé: tak nesrozumitelné ve srovnání s tím, co zakouším. Ale cítím v sobě takový *ohně* *bez ohně*, že bych si přála, aby to mohl každý pochopit“ (*Život* 9. kap. [Sertorius 2013, 79 – 80] – kurz. M. K.). Katarína prežíva to, čo by sme marionovsky mohli nazvať paradoxom teofánie: neviditeľný Boh sa jej vo vnútri dáva zreteľne pociťiť v nadbytku vliatej lásky a povoláva ju za svedkyňu. Ona chce a potrebuje o ňom vypovedať, aby sa jej skúsenosť stala plodonosnou (tzn. aby oheň zapálil nový oheň). Keďže darovaná láska sa jej dáva spôsobom vymykajúcim sa všetkému, čo dovtedy poznala a bežne zakúšala, svoju skúsenosť nutne konštituuje ako osobitý typ naratívu. Katarína koncentruje svoj zážitok do tzv. *vnútorných obrazov* (pozri Kučerková – Režná 2014). Spomedzi nich recipientsky najsilnejšie rezonuje obraz ohňa a pridružených figuratívnych, resp. významových derivátov: ohnisko je miestom stredu, kde sa Boh vyjavuje v podobe plameňov, čo majú schopnosť dušu očisťovať aj vyzdvihnúť na najvyššiu úroveň (mohli by sme ju prirovnať k vrcholu

spomínaného Jakubovho rebríka, kde dochádza k dokonalej jednote duší s Bohom – „jsou již blažené“).

Symboliku ohňa, ktorá je v rôznych obrazových podobách a významových odtieňoch prítomná v spisbe mystického charakteru, možno interpretovať ako určitý paralelný diskurz k fenomenológii dávania. Podľa Mariona sa paradox dávania zakladá na „asymetrii záhybu“: „dané, ktoré vzešlo z procesu dávání, se jeví, nechává však zakryté dávání samo, které se tím stává záhadným“ (2005, 100 [Novotný 2010, 148]). Podobne v mystických výpovediach sa Boh ukazuje ako prítomný, konajúci, ako ten, čo sa dáva. Jeho pôsobnosť cez *dané* – teda cez človeku danú nadmieru čistej lásky – je nevýslovná a nezmerná, ako to evokuje práve povaha ohňa. Je taká mocná, že má schopnosť bytostne premieňať celú ľudskú existenciu. Napriek tomu však ten, ktorý dáva, zostáva v skrytosti, resp. ukrytý za tým, čo dáva. Ako konštatuje Marion, dávanie „[n]ení podkladem, netrvá, neukazuje se, nečiní se viditelným. Dávání je činění, ale činí událost, aniž se samo činí událostí“ (2005, 90 [Novotný 2010, 149]).

Udalosť milujúcej a premieňajúcej teofánie ilustruje aj známy biblický naratív o Božej reči na hore Sinaj. Okrem toho, že predstavuje klenot starozákonnej mystiky, dá sa považovať za synekdochu jazyka mystickej skúsenosti vyrastajúceho zo židovsko-kresťanskej tradície: v knihe Exodus sa Boh Mojžišovi zjavuje v podobe ohňa už pri prvom stretnutí na vrchu Horeb. Zavolá naňho zo stredu horiaceho kríka a predstaví sa mu svojím menom (Ex 3,2 – 6). Mojžiš spočiatku výnimočnosti tejto situácie nerozumie a to, čo vidí, vníma ako čudné, resp. ako veľký úkaz („ker horí plameňom, ale ker nezhára“) – ešte nechápe, že sa ocitol priamo v strede posvätného priestoru. Až keď zo stredu kríka začuje hlas, ktorý volá jeho osobne, vytuší, že naňho upriamuje svoj pohľad Boh. Účinok tejto udalosti je zásadný. Mojžiš si zakryje tvár, lebo má strach, že zomrie. V uvedenom geste možno súčasne apercipovať drvivú silu, akou zakúsenie Božej prítomnosti doľahne na ľudské vedomie.

Boh sa ďalej na Sinaji ukazuje v hustom oblaku, „aby ľud počul, keď budem s tebou hovoriť, a aby verili v teba naveky“ (Ex 19,9). Oblak rovnako konotuje prítomnosť Boha, jeho majestátu, impozantne sa rozprestierajúceho nad zemou. Zároveň však – tak ako horiaci krík – vyjadruje jediný možný spôsob Božieho bytia uprostred ľudí: hoci sa ono zjavuje, zároveň naďalej zostáva zahalené. Podobne oblaky dymu, čo obklopujú vrch, strážia skutočnú Božiu tvár. Jeho bytie zostáva tajomné, môžu sa k nemu priblížiť iba povolání, čiže tí, ktorým je to darované. Aj podľa Mariona je dar výsadnou prístupovou cestou k celému procesu a vzťahu: možno ho chápať ako paradigmu fenoménu, ktorý „sa dáva zo seba, ale hlavne ako prístupová cesta k logike lásky; ako taký si žiada darcu i príjemcu daru, ktorí sa budú aktívne angažovať“ (Roggero 2019, 470, 473). Mojžiš na žiadosť Boha vyznačuje obvod vrchu (Ex 19,12). Deliaci čiara medzi úpäťm vrchu a ľudom potom symbolizuje pomyselnú hranicu medzi bytím transcendentným a bytím profánnym. Ľud sa na Jahveho zjavenie pripravuje dvojdným rituálom očisťovania a posväcovania, to však postačuje len na to, aby mohol stáť pod vrchom – na Sinaj môže vystúpiť iba Mojžiš. Strávi tam s Bohom štyridsať dní a štyridsať nocí, nič neje ani nepije, len píše na vytesané tabule slová Zmluvy (Ex 34,28). Zotrvanie v priestore svätosti a transcendentna necháva stopu na jeho tvári – žiari takým spôsobom, ktorý v ostatných ľuďoch vzbudzuje strach:

„Ve styku s Hospodinem zbožšťel a svým soukmenovcům podal svědectví o mystériu zásvětí. Zjevení Hospodinovy slávy vtisknuté do jeho kůže bylo pro oko obyčejného smrtelníka, neuvyklého mystériu, naprosto nesnesitelné“ (Missatkine 2000, 228).

Aj Mojžišovi sa teda Boh daroval v nadmiere, ktorú mohol prežiť, resp. prijať len preto, že bol k tomu usposobený a súčasne povolaný urobiť túto svoju skúsenosť prenosnou – prostredníctvom Mojžiša vstúpila sinajská udalosť do dejín Izraela. Napriek pôsobivej symbolike teofanického naratívu však Boh naďalej zostáva nepoznaný. Podľa Mariona, opäť paradoxne, „jeho vlastní absence – a nikoli jsoucno, předmět, Já, transcendentálno“ potvrdzuje jeho konanie (2005, 90 [Novotný 2010, 149]). Povedané inak, saturovaný fenomén sa fenomenalizuje práve tým, že sa dáva. Marion chápe dávanie ako určitý univerzálny akt (89 [149]). Novotný ho vykladá ako esenciu fenoménu, pretože „integruje veškerý fenomén do sebe“ (153). „Saturovaný fenomén je tu, nastává, a to navzdory horizontům již sedimentovaného smyslu a všem ostatním transcendentálním podmínkám, jež jej mají ohraničovat“ (159).

Analogickú symboliku v spojení s teofániou obsahuje i novozákonný naratív o Ježišom premenení sa na hore Tábor. Ježiš tiež vystupuje vysoko na vrch do samoty – stráviť istý čas v posvätnom priestore je totiž jedinečným, výsostne individuálnym aktom. Ide vlastne o predpoklad udalosti zjavenia, pretože iba na takomto mieste a len za uvedených okolností sa uskutočňuje jeho transfigurácia. Kristus sa potom učeníkom vo chvíli premenenia zjavuje v majestáte svojho božského bytia: „tvár mu zažiarila sťa slnko a odev mu zbelel ako svetlo“ (Mt 17,2); „zmenil sa vzhľad jeho tváre a jeho odev zažiaril belobou“ (Lk 9,29). Zmena vzhľadu, ku ktorej dochádza, keď posvätné prestúpi ľudskú existenciu, má radikálnu výpovednú hodnotu pre tých, čo sú pozvaní, aby sa stali svedkami udalosti: Peter, Jakub a Ján, ktorí Ježiša sprevádzajú, vnímajú (a to nielen) fyzickými očami žiaru nadprirodzenej reality a tušia, že majú účasť na skutočnosti presahujúcej hranice ich obvyklého jestvovania, ich „prirodzeného sveta“.

Zachytenie teofánie ako fenoménu sa aj v tomto rozprávaní o premenení realizuje prostredníctvom symboliky oblaku.¹² Oblak, v ktorom sa zjavuje Boh, tradične „ohlasuje mystickú skúsenosť“ (Missatkine 2000, 226). Boh zostupuje na človeka v síce jasnej (svetlo oblaku), no esenciálne stále hmlistej a nejednoznačnej podobe (podstata oblaku). Zahalí ho a prehovorí k nemu. Ľudská existencia pritom Boha vníma ako blízkeho, no zároveň jej svojou neviditeľnou podstatou zostáva skrytý a zahalený tajomstvom. Identicky si opis spomenutej novozákonnej situácie výrazovo uchováva ochromujúci účinok zo zážitku transcendencie: „Ked' to [hlas z oblaku] učeníci počuli, vrhli sa tvárou k zemi, velmi prestrašení“ (Mt 17,6). V kontexte evanjeliovej narácie sa navyše táto udalosť javí ako veľmi dôležitá: účasť troch učeníkov na transcendentnej udalosti, resp. dočasné preniknutie do mystéria mení dovtedajšiu modalitu ich bytia. Skúsenosť so sakrálnym (Kristovým premenením) na pozadí profánneho (vlastného života) sa im totiž dáva v takej (nad)miere, že úkon jej prijatia plodí nové Ja a „dáva východiskový bod pre dianie ja, pretože prijímanie pokračuje. [...] Je plochou, na ktorej sa zjavuje neviditeľné dávanie, fenomenalizuje sa“ (Karul 2006, 667).

Teofánia vyvoláva v individuálnom (náboženskom) vedomí človeka bytostné napätie, prameniace v smäde po živote, to značí v hlbokjej túžbe „být, participo-

vat na *skutečnosti*“, pretože posvätná moc znamená „skutečnosť, trvalosť a pôsobnosť“ (Eliade 2006, 13). Na jednej strane teda ľudskú existenciu priťahuje a uchvačuje, láka k účasti na večnom bytí; na druhej strane ju stavia zoči-voči nezmernej a nepoznanej energii, ktorá vzbudzuje rešpekt, možno aj strach či znepokojenie (v terminológii dneška napr. v otázke nevyhnutného prekročovania individuálnej zóny komfortu). Ide o známy paradox *mysterium tremendum et fascinans*, ktorým začiatkom 20. storočia Rudolf Otto definoval posvätno (*das Heilige*). On sám mu rozumel ako stretnutiu s radikálnou inakosťou, presahujúcou hranice prirodzeného poriadku, resp. bežných, všedných štruktúr života. To, že ide o skutočnosť, ktorá reálne presahuje intelektuálne a imaginatívne možnosti človeka, potvrdzuje Terézia z Ávily – aj v tejto výpovedi zachytávame onen paradox skúsenosti s božstvom skoncentrovaný do antitézy *fascinans* a *tremens*. Ona sama pritom poukazuje na ďalší protiklad:

Když však Pán udělí tuto milost, duše téměř vždy upadne do vytržení, protože lidská slabost nemůže snést tak úděsnou podívanou. / Říkám – úděsnou – protože je tak závrtně velebná, že to duši naplní strachem, ačkoli je to nejkrásnější a nejlahodnější podívaná, jakou by si někdo uměl představit; nikdy by to nedokázal takhle, i kdyby se o to úporně snažil tisíc let, protože to přesahuje schopnosti naší fantazie i našeho rozumu (6H 9,4 – 5 [Terézie od Ježíše 2003, 134]).

Ako už bolo uvedené, mystici nedokážu udalosť teofánie vlastnými schopnosťami nijako predvídať ani mať na ňu vplyv. Naopak, ich Ja je týmto fenoménom utvárané. To, čo sa im dáva – vliata milujúca prítomnosť Boha –, prijímajú pasívne. Presnejšie, ide o stav receptívneho postoja, v ktorom dochádza k radikálnemu umenšeniu Ja, resp. k úplnému vzdaniu sa seba samého. Predstavuje to zásadný krok k Božiemu Ty a k tomu, aby ono mohlo v Ja konať. Pôsobnosť neviditeľného, no láskyplného pohľadu tak nevyhnutne poznamenáva koreláciu *Ja ~ intencionalita*, ako to dokladá aj ďalšia výpoveď sv. Kataríny z Janova.

Je zapotřebí, aby nitro samo o sobě odumřelo, aby jeho život a bytí byly zcela skryty v Bohu, a protože o tom člověk neví, nemůže ani myslet a vědět, jako by neměl život ani bytí. Člověk může být navenek slepý, hluchý, němý, bez chuti, bez působení rozumu, paměti a vůle; musí být tak ztracen, že už nechápe, kde je. Musí být *okraden sám o sebe* a druhým se jevit jako bláznivý; musejí se divit, že vidí tvora, jenž je tu, a přesto nic nečiní (*Život* 35. kap. [Sertorius 2013, 91]).

A když se mi zdá, že musím jmenovat toto Já, jak to požaduje život ve světě, který neumí nazvat jinak, když jmenuji sama sebe nebo na mě volá někdo jiný, tak si vždycky v nitru říkám: mé Já je už Bůh; neznám žádné jiné Já než tohoto svého Boha (*Život* 14. kap. [Sertorius 2013, 86]).

Katarínou sprostredkovaná skúsenosť výstižne objasňuje Marionov koncept *maximálnej saturácie fenoménu*. Ak človek odpovie na výzvu neviditeľného, zato milujúceho pohľadu, ktorý naňho dolieha a volá ho, otvára sa zásadne novému stavu, ktorý sa rovná zbožšteniu: „Vidím, jak se člověk láskou mění v Boha“ (87). Touto odpoveďou mysticky utvára svoj „postoj k ukazování-se toho, oč jde, oné přemíry smyslu, která se mě zmocňuje“ (Novotný 2010, 158). Rozhoduje sa pre viditeľnosť, ktorá „nie je žiarivosťou bez odkazu inam, vyhrievajúcou sa v žiare svojej slávy, je

zvnútra vyprázdňovaná v pohybe kenózy, uponižovaná; keď 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). Preto Katarína môže tvrdiť „moje byť je Bůh, ne pros-tým podílením se, nýbrž pravou přeměnou a zničením vlastního bytí“ (Život 14. kap. [Sertorius 2013, 86]).

Takto chápané zakúsenie Božieho bytia (1Jn 4,7 – 16), ktoré premieňa, sa v indi-viduálnom životnom priestore mystičiek a mystikov následne prenáša do viacerých rovín: 1. zanecháva stopu (na spôsob metamorfózy) v ich osobnom bytí uprostred každodenného diania (napr. pociťujú potrebu radikálne zmeniť spôsob života sme-rom k službe druhým, väčšej jednoduchosti, príp. absolútnej chudobe); 2. je im cudzí prirodzený strach človeka z utrpenia, bolesti či choroby; 3. vedie ich k odhodlaniu alebo zodpovednosti podeliť sa o túto svoju skúsenosť, zaznamenať ju, a tým jej dať nový rozmer – urobiť z nej univerzálnu životodarnú, teda premieňajúcu a naplňa-júcu skúsenosť; 4. povzbudzuje ich tvorivé úsilie nájsť prístupné a náležité výrazy na vyjadrenie toho, čo sa javí ako nevyjadriteľné.

ZÁVER

Mystickú skúsenosť možno aj v súčasnosti charakterizovať ako skúsenosť človeka s tajomstvom. Samotná skúsenosť vrátane toho, čo sa v nej dáva, je fenoménom, ktorý odoláva času i priestoru, ako aj úzko racionálnemu (vedeckému) pohľadu. Jeho výz-namová plnosť sa totiž nedá obsiahnuť a nie je tu ani možné dosiahnuť istotu vyjad-reného. Slovmi J.-L. Mariona, ktoré použil v eseji „Certitudes négatives“ (Negatívne istoty), je to aj preto, že „[n]ič sa nestane istým, ak sa to nestane predmetom“ (2010, 12 – 13 [Roggero 2019, 119]). Jedinou istotou pri skúmaní tejto problematiky je teda čosi ako „negatívna istota“: môžeme si byť istí len tým, že stojíme zoči-voči feno-ménu, ktorý sa vyjavuje spôsobom prekračujúcim ľudské možnosti poznania a na ktorý človek ani nemôže nijako vplývať. Napriek tomu (či možno práve preto) si uchováva svoju recipientsku príťažlivosť.

V západoeurópskych krajinách, v ktorých sa historicky rozvinula bohatá duchovná tradícia a sformovali sa aj konkrétne (kresťanské) mystické školy, vznikajú – ako príspevok k literárnym dejinám náboženskosti – najmä v ostatných desaťročiach významné vedecké práce, kritické vydania i antológie textov mystikov a mystičiek rôznych historických období. Ich cieľom je priblížiť a aspoň sčasti poodkryť to, čo sa bežnému ľudskému vnímaniu, zvlášť, ak nie je ukotvené v špecifickom náboženskom vedomí, javí ako vzdialené, cudzie, príp. celkom neprístupné. Súčasne ide o aktuálny príspevok k uvažovaniu o mystike v kontexte európskych kultúrnych dejín a ich uni-verzálnějších kategórií.

Podobný prístup na filozofickej, resp. fenomenologickej rovine možno pozorovať u J.-L. Mariona, ktorého eseje o saturovanom fenoméne inšpirovali túto literárnote-oretickú interpretáciu. On sám pri prezentovaní vlastných úvah o hraničných feno-ménoch narazil v svojej odbornej oblasti aj na nepochopenie a kritiku,¹³ ako však ukazuje táto štúdia a predovšetkým práce z filozofického prostredia na Slovensku i v zahraničí, dal nemalý impulz k tomu, aby sa o ľudskej skúsenosti s transcendent-

nou inštanciou, ktorú niekto zažíva ako milujúcu a premieňajúcu prítomnosť Boha, nanovo legitímne diskutovalo a uvažovalo, hoci aj z rozličných východiskových pozícií, adekvátne rozdielnym životným skúsenostiam či pohľadom na svet. A v neposlednom rade Marion svojou koncepciou pripomenul, „že ak sa budeme urputne držať len istého poznania, ak budeme v tomto zmysle iba ‚pozitivistami‘ uzavretými pred tým, čo sa nám môže dávať viac, navyše čo presahuje bežnú danosť, sami sa tým ochudobníme o omnoho širšie, aj keď nie-isté poznanie“ (Vydra 2010, 203). Aj s týmto vedomím možno Marionovu fenomenológiu dávania označiť za podnetný a efektívny interpretačný nástroj mystickej spisby s literárnou povahou, a to najmä v tých prípadoch, keď je zámerom interpretácie priblížiť vnútorné procesy mienenej duchovnej skúsenosti i jej podstatu odkrývaním jednotlivých významových vrstiev jazyka, resp. obraznosti výpovede, a tak prispieť k ucelenejšej literárno-sémantickej charakteristike mystického naratívu ako jedného z pomyselných modelov vnútorného sveta človeka a možností ne/vyjadriteľnosti (*in/effability*) tohto sveta.

POZNÁMKY

- ¹ Por. <http://www.treccani.it/vocabolario/ricerca/mistico/> [cit. 8. 8. 2020].
- ² Štúdia svojím primárne literárnoteoretickým zameraním nadväzuje na výskum publikovaný v časopise *World Literature Studies* 1/2014 v spoluautorstve s Miroslavou Režnou.
- ³ Základnú teologickú formuláciu o tajomstve Boha ako bytia v troch osobách (gr. *mia usia, treis hypostaseis*) priniesla tzv. kapadócka škola, ktorá bola ovplyvnená platonizmom a novoplatonizmom a sama výrazne zapôsobilá na vývin kresťanskej spirituality v 4. storočí, a to najmä v období počiatkov mníškeho života. Jeden z jej predstaviteľov sv. Gregor Naziánsky (330? – 390?), ktorý sa v byzantskej tradícii označuje prestížnym prívlastkom Teológ, rozvinul osobitým poetickým spôsobom koncept tajomstva Najsvätejšej Trojice: „Dávam ti ju za spoločníčku a ochrankyňu celého života: jediné božstvo a moc, jestvujúce spoločne v Troch a obsahujúce Troch odlišným spôsobom: božstvo rovnakej podstaty alebo prirodzenosti, ktoré sa vznešenosťou nezväčšuje ani podriadenosťou nezmenšuje... Nekonečnú jednotu Troch nekonečných. Každý z nich je Boh, ak sa berie do úvahy osve...; a Boh sú títo Traja, ak sa berú do úvahy spolu... Len čo som si v duchu predstavil Jedného, hneď mi zažiarili Traja. Len čo začnem rozlišovať Troch, hneď som privedený k Jednému“ (Oratio, 40, 41: SC 358, 292 – 294 / PG 36, 417; Katechizmus Katolíckej cirkvi 1998, 73 – 74). Ďalej pozri „Kapadócka škola“ [online]. In *Encyclopaedia Beliana*. Dostupné na: <https://beliana.sav.sk/heslo/kapadocka-skola> [cit. 13. 8. 2020]; Farrugia 2010, 790 – 791.
- ⁴ Marion cituje z diela Paula Claudela *Tête d'or* (Théâtre I. „Pléiade“, 1956, 210).
- ⁵ Bližšie k téme pozri: Marion 2007, Karul 2006, Novotný 2010, Steinbock 2009, Trajtelová 2010, Vašek 2012, Vydra 2010 a i.
- ⁶ Ak nie je uvedené inak, všetky citované pasáže v tejto štúdii preložila M. K.
- ⁷ TN – Tmavá noc (*Noche oscura*). Citujem zo zobraňého diela Jána z Kríža (San Juan de la Cruz 2009). Spôsob zápisu predstavuje univerzálne značenie, ktoré je v texte tejto štúdie použité aj v odkazoch na dielo sv. Terézie od Ježiša.
- ⁸ Na opačnom významovom póle nachádzame *získané poznanie*, čiže to, ktoré človek nadobúda dlhodobým vlastným úsilím, napríklad v rámci meditácie (por. Kohut 2012, 27).
- ⁹ Autor pri citovaní z diela Terézie z Ávily používa skratky: R – Relácie (*Relaciones*), H – Hrad vnútra (*Castillo interior*). Ak nie je uvedené inak, v texte štúdie citujem zo zobraňého diela autorky (Santa Teresa 2006).
- ¹⁰ „y no me parece que es cosa –como digo– que su nacimiento es del corazón, sino de otra parte aún más interior, como una cosa profunda. Pienso que debe ser el centro del alma [...]“
- ¹¹ Úryvky z diela sv. Kataríny z Janova citujem z prekladu Josefa Koláčka (Sertorius 2013). Ide o pasáže

z jej životopisu, ktorý tvorí súčasť tzv. *Corpus catherinianum*. Keďže celý názov je pomerne dlhý – *Kniha podivuhodného života a svätej náuky blahoslavenej Kataríny z Janova (Libro della vita mirabile e dottrina santa de la Beata Catarinetta da Genova)* –, odkazovať naň budem prostredníctvom skrátenej podoby názvu *Život*.

- ¹² V jednom i druhom biblickom naratíve sa objavuje aj obraz vrchu, ktorý rovnako napĺňa kritériá symboliky ohlasovania teofánie a s ňou spojeného tajomstva: vrch je vysoko položené, dobre viditeľné miesto a evokuje niečo nezmerné, nie bežne dostupné. Pre svoj kužeľovitý vzhľad, kde základňa, resp. spodná časť je rozľahlo a hlboko zapustená do zeme a vrchol sa otvára nebu, možno tento obraz interpretovať aj cez prizmu *axis mundi*, obrazu, ktorý svojou univerzálnou povahou spája mnohé náboženstvá. Ak uvažujeme v jednej významovej línii s M. Eliadem (2006, 28 – 29), vrch, resp. hora nadobúda v tradičnej náboženskej predstave podobu akéhosi univerzálného stĺpu či vesmírnej osi. Je miestom, kde hierofánia láme tri úrovne (božský svet, zem, záhrobie) a zároveň ich spája. Zlom je pritom symbolizovaný otvorom (vrcholom), ktorý umožňuje prechádzať z jednej oblasti do druhej. Vrch v tomto ponímaní znamená aj stred vesmíru, miesto, kde vzniká stvorený svet a kde sa priestor posväčuje, čiže sa stáva, slovami Eliadeho, skutočným: „Stvoření předpokládá nadbytek skutečnosti, jinými slovy průlom posvátného do světa“ (33).
- ¹³ K polemike, ktorú vo francúzskej fenomenológii v 90. rokoch 20. storočia inicioval Dominique Janicaud, pozri napr. štúdiu „Vpád Boha do fenomenológie? O možnostiach a hraniciach fenomenológie v rámci diskusie tzv. ‚teologického obratu‘“ od autorky Jany Trajtelovej (2010, 93 – 108). Janicaud spochybnil uplatňovanie fenomenologickej metódy v prieniku s teológiou u predstaviteľov tzv. druhej generácie francúzskych fenomenológov (E. Lévinas, M. Henry, J.-L. Marion a i.); zostručnene, vyčítal im „zvrátenie fenomenologickej metódy s implicitným či explicitným cieľom náboženského vyústenia“ (94).

LITERATÚRA

- Asti, Francesco. 2009. *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Dinzelbacher, Peter et al. 2000. *Diccionario de la Mística*. Prel. Constantino Ruiz-Garrido. Adapt. Gabriel Castro Martínez. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Eliade, Mircea. 2006. *Posvätné a profánné*. Prel. Filip Karfik. Praha: OIKOYMENH.
- Farrugia, Edward G. 2010. *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Prel. Adam Mackerle. Ed. Pavel Ambros. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma.
- Karul, Róbert. 2006. „Jeden spôsob pasivity: Obraz u J.-L. Mariona.“ *Filozofia* 61, 8: 667 – 671.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. 1998. Trnava: Spolok svätého Vojtecha.
- Kohut, Vojtěch. 2012. „Úvod do křesťanské mystiky.“ In *Slovník křesťanských mystiků*, ed. Luigi Borriello – Edmondo Caruana – Maria Rosaria Del Genio – Nicolò Suffi, prel. Ctirad Václav Pospíšil, 9 – 51. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Kučerková, Magda – Miroslava Režná. 2014. „Vnúťorné obrazy u křesťanských mystiků. (Literárno-sémantická charakteristika).“ *World Literature Studies* 6 (23), 1: 3 – 20.
- Marion, Jean-Luc. 2005. *Étant donné*. Paris: PUF.
- Marion, Jean-Luc. 2007. „Saturovaný fenomén.“ Prel. Josef Fulka. *Filozofia*, 62, 5: 378 – 402.
- Missatkine, Serge. 2000. „Starozákonní mystika.“ In *Encyklopedie mystiky I*, ed. Marie-Madeleine Davyová, prel. Helena Beguinová – Danuše Navrátilová – Jindřich Vacek, 205 – 245. Praha: Argo.
- Novotný, Karel. 2010. „Co není dáno? Jean-Luc Marion a hranice fenomenologie.“ In *Náboženstvo a nihilizmus z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*, Martin Muránsky et al., 148 – 164. Bratislava: Filozofický ústav SAV.
- Peroutka, David. 2013. *Pramen. Vnitřní život podle Terezie z Avily*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Roggero, Jorge Luis. 2019. *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Buenos Aires: Sb editorial.
- San Juan de la Cruz. 2009. *Obras completas*. 2. vyd. Ed. Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Santa Teresa. 2006. *Obras completas*. 14. vyd. Ed. Tomás Álvarez. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Sertorius, Lili. 2013. *Kateřina z Janova (1447 – 1510). Životopis a duchovní podoba jejího díla*. Prel. Josef Koláček. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma.
- Steinbock, Antony J. 2009. „Chudobný fenomén. Marion a problém dávania.“ Prel. Jana Trajtelová. *Ostium* 5, 4. Dostupné na: <http://ostium.sk/language/sk/chudobny-fenomen-marion-a-problem-davania/> [cit. 10. 8. 2020].
- Sväté písmo. Jeruzalemská Biblia*. 2018. 8. rev. a opr. vyd. Prel. Anton Botek. Trnava: Dobrá kniha.
- Terezie od Ježíše. 2003. *Hrad v nitru*. Prel. Josef Koláček. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Trajtelová, Jana. 2010. „Vpád Boha do fenomenológie? O možnostiach a hraniciach fenomenológie v rámci diskusie tzv. „teologického obratu.““ In *Náboženstvo a nihilizmus z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*, Martin Muránsky et al., 93 – 108. Bratislava: Filozofický ústav SAV.
- Vašek, Martin. 2012. *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava: IRIS.
- Vydra, Anton. 2010. „K Marionovmu prekonaniu nihilizmu vo filozofii.“ In *Náboženstvo a nihilizmus z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*, Martin Muránsky et al., 193 – 206. Bratislava: Filozofický ústav SAV.

The interpretation of mystical experience against the background of Jean-Luc Marion's phenomenology

Mystical experience. Literary-theoretical interpretation. Saturated phenomenon.
Phenomenology of givenness. Infused love. The paradox of theophany.

This study is conceived as a partial contribution to the extensive literary-theoretical issues of the so-called poetics of the inexpressible, and at the same time to a reflection on the phenomenology of the French philosopher Jean-Luc Marion. The study is attentive to his inspirational concept of the *saturated phenomenon* and aims to explore its interpretive potential in relation to literary texts capturing the mystical experience. The literary-theoretical interpretation of the mystical experience is anchored in the Christian spiritual tradition, especially in the texts of St. Catherine of Genoa and St. Theresa of Avila, as well as in selected biblical narratives. The key to the interpretation is the concept of the so-called infused love – he understands it as the ontological heart of the mystical experience. In the context of Marion's phenomenology of givenness, infused love could be identified as “given”, i.e. what the mystic receives in abundance in the experience of theophany, more precisely to an extent that exceeds it and which intensity and distinctive quality force him to resign to the opportunity to speak about its experience in a humanly intelligible way. This knowledge motivates the expressive attunement of mystical writing as well as the creation of a special type of narrative (mystical experience).

Doc. Mgr. Magda Kučerková, PhD.
Katedra romanistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
mkucerkova@ukf.sk