

Uspořádal P. Reginald M. Dacík Ord. Praed.

# Školy duchovního života

Dominikánská Edice Krystal, Olomouc . 1938

## Úvodem

*Jen jeden je Bůh, jenž je pramenem svatosti pro všechny, ohněm, od něhož se musejí zapálit všechny duše, které chtějí hořet láskou, cílem, k němuž se vztahují všechny ruce tužeb, chtějící zachytit svůj předmět lásky.*

*Jedna je víra, jejímž pramenem je zjevení a milost, tak jako je jen jeden dárce pravdy a dárce milosti.*

*Jedna je láska, která je poutem dokonalosti, která zavazuje každého učedníka Kristova, protože všem je dán příkaz milovati z celého srdce, z celé duše, ze vsí mysli. Jedna je láska, která spojuje s Bohem, která pozvedá a činí člověka podobným Bohu.*

*Ale v nebi je příbytků mnoho, jak nám řekl ten, jenž přišel od Otce, aby se k němu zase vrátil. A proto i mnoho cest. Mnoho cest, které sice vycházejí z téže víry a z téže lásky a ubírají se k témuž Bohu,*

*ale jsou přesto odlišné. Nejsou to cesty, které by vedly proti sobě, nejsou to cesty protichůdné, ani samy v sobě klikaté, nýbrž jen přizpůsobené osobním vlastnostem a duchu těch, kteří jimi šli nebo půjdou.*

*Proto, ač je podstata duchovního života pro všechny stejná, protože pro všechny je tu jeden cíl spojení s Bohem a zásadní prostředky jsou rovněž stejné pro všechna plnění zákona Božího a užívání milosti, přesto můžeme pozorovat, jak každý světec dal cestě k Bohu jistý osobitý ráz. A ti, kteří se snaží kráčet jeho cestou, tvoří, řekl bych, jakousi skupinu, jakousi školu duchovního života, odlišenou od jiné skupiny, od jiné školy svérázností svého původce.*

*Není pochyby, že pro všechny platí, chtějí-li býti dokonalí, zapřítí sebe, vzítí svůj kříž každodenně a jíti za Kristem. Ale tento příkaz Kristův lze vykonati různým způsobem, a i když jde o dokonalé zapření ve smyslu oběti řeholních slibů, je tu možné nejrozličnější zabarvení, které může vycházet z různého pojetí příkazu, z osobních buď fysických nebo psychických dispozic jednotlivce a z různých jiných důvodů. Proto sledujeme-li životy svatých, vidíme, jak jeden bojuje více proti svým vášním, jiný se věnuje téměř výlučně rozjímání o věčných pravdách. Svatý Benedikt, jenž ponořen v Boha rozděljuje svůj čas mezi ruční práci a modlitbu, je navenek tak odlišný od svatého Františka, pěvce krás Božích, plného života a jásajícího stále radostí. Duch svaté Terezie, spojený téměř v neustálé extasi s Bohem, je jistě velmi odlišný od ducha vojína Kristova svatého Ignáce. A přece nebude nikdo tvrdit, že ten nebo onen světec je větší nebo menší než druhý. Problém svatosti a určení člověka je příliš veliké, než aby se*

*vůči němu mohli postavit všichni stejným způsobem. Odtud ta různost v Církvi svaté, která spojena v jednom cíli a v jedné lásce, tvoří harmonický celek krásy, spočívající právě ve sjednocení prvků zdánlivě různých. Duch Kristův a duch Církve je dosti široký a velkorysý, aby pojal v sebe všechny tyto projevy svatosti, jakými ten nebo onen světec, ta nebo ona doba chtěla vzdáti Bohu povinnou úctu a sobě zajistit věčnou blaženost.*

*Není to formální nejednota, nýbrž jen různé projevy jedné a téže lásky k Bohu. Kdo by chtěl tvrdit, že množství květin různých barev na louce je na škodu její krásy? Kdo by toužil po tom, aby všichni ptáci zpívali jen jednu melodii k oslavě svého Tvůrce? Jednota duchovního života je v jeho cíli, k němuž vedou všechny jeho autentické projevy, a v lásce, která spojuje všechny opravdové přátele Boží.*

*Takovým způsobem je třeba se dívat na různé školy duchovního života, které se od sebe naukově liší jen ve věcech podřadných, netýkajících se víry. Ta je pro všechny stejná jako cíl, k němuž všechny vedou, i když různými cestami.*

*Záleží proto velmi mnoho na tom, aby každý na své pouti k Bohu našel svou cestu, odpovídající individuálním sklonům a požadavkům své duše. Proto předkládáme české veřejnosti první pokus o zhodnocení jednotlivých směrů v duchovním životě, v naději, že tyto studie přinesou jak mnoho světla a vyjasnění rozumu, tak pouzbuzení vůli.*

P. REG. DACÍK O. P.

P. METHOD KLEMENT O. S. B.

## Škola benediktinské mystiky

Videnti creatorem angusta est omnis creatura. St. Gregorius Mg. Dialogi C. 35

Přenechme hned slovo jednomu z nejstřízlivějších a nekompromisních benediktinů moderní doby, opatu Butlerovi z Downside: „Slovem *Mystika* můžeme označiti prostě *úsilovnou a účinnou* snahu, touhu duše po spojení s božstvím, a to pokud možno, uskutečněné již zde na tomto světě; touhu to, kterou můžeme klidně znamenati jako přirozenou schopnost duše, která se probudila k náboženskému životu. K podpoře této své these cituje ještě Hastingse: „Mystika - toť *nauka* o možnosti spojení duše (v tomto životě již) s Bohem.

Škola benediktinského duchovního života (která slovo mystika v běžném slova smyslu *vůbec nezná*), jest jasným reflexem a pokračováním prvních století křesťanských, jichž je bezprostředním *dědicem*. Synové svatého Benedikta z Nursie (zemřel 432) žijí prakticky ze starého žáru „*první lásky*“ Katakomby s celým pokladem *Písem*, hlavně Evangelii a apoštolských listů. Vjem slov, vět, myšlenek je naprosto bezprostřední. Neboť tajemný *vír* duchovního

života katakomb v celé síle živelné zachytili anachoreté. Svatý Antonín, svatý Pavel. To jsou ti, kteří unikají ze zmatku pokonstantinovské slávy státního a diplomatického vítězství Církve. Uchylují se v poušť a samotu, a tam ve svých ohromných školách křesťanského duchovního života s *žárliivou* láskou pokračují *v očekávání Pána. Maranatha.*

Ono *Paulinské* čekání příchodu Ježíšova touha po tom, kdy věřící uchvácení budou v oblacích Kristu vstříc do vzduchu (Thes. 4. 16.) a ono milostné *vždycky být s Pánem* se prodlužuje od staletí do staletí. Útěcha slov Pavlových nese se od generace ke generaci - od mučednické areny, až k žízní vyprahlé a hladem zmořené duši anachorety, který stále očekává svoji hodinu: *Cupio dissolvi et esse cum Christo . . .* (Filip. 1. 23.)

Hledání a touha po *Pánu* se ztotožňuje s velikou parabolou o Desíti Pannách v hledání a touze a čekání ženicha náhle o půlnoci, když usnulo všechno. Ono adventní: Ukaž nám tvář svou a spasení budeme ono volání pozdější mystiky slovy *Písně Písní*. “ Polib mne polibkem svých úst . . . “

Definice benediktinské mystiky je úžasně prostá a jednoduchá. Její podstata je starokřesťanská touha po Kristu. A když tato touha od času k času, od staletí ke staletí nenalézá zatím nikde útěchy v konečné a skutečné *parusii* znovuzjevení se Páně duše začínají ve světle dané *Milosti* osvícení vnitřním světlem v napětí vůle k nebi v lásce k Bohu napínati své chatrné síly, aby již zde na zemi k *zažití patření nebeského* se dostali a dopracovali. Vždyť *zkušenost* Pavlova je jim dostatečným důkazem možnosti a stálým vodítkem k nebi vypjaté touhy: „vím o tom člověku, že byl *vytržen do ráje a uslyšel slova nevypravitelná*. “ II. Kor. 12. 3.

Tak tomu rozuměli Clemens Alexandrinský, tak sv. Efrém syrský, tak Cassián, tak sv. Augustin.

Pseudodyonisos ještě znám nebyl.

Dědicem těchto škol a ducha je svatý *Benedikt*.

Přímou školou jeho duchovního života jest jeho *Regule* o 73 kapitolách.

Svůj pokus o klášterní život nazývá prostince školou. Přípravkou. Těsnou počáteční cestou. Dílnou, ve které učeň se učí. Táborem, ve kterém voják nováček se zacvičuje do zbraně . Jen naznačuje v prologu, že toho, kdo vytrvá, očekává volná šíře srdce, ve které v nevyslovitelné lahodě se běží v lásce cestou přikázání Božích. Blíže se nevyslovuje.

Pro duchovní život otevírá brány *oratoria*. A do rukou svých žáků klade *liturgii žalmů*, nabitých tajemnými pokyny pro cesty duchovního života, a do kořán otevírá zdroje *modlitby*. *Lectio* četba, *Meditatio* rozjímání *Oratio* jsou již obvyklé termíny jeho stupňů k nebeskému zření ., o kterém se ale vůbec nezmiňuje . . Neslyšíme ještě slova „*contemplance*“ ani „*considerance*“. Mlčí. Přenechává žákům svým ke skutečnému *zažití*, půjdou-li správně jeho cestou. Charakteristickým je v tom smyslu *konec Regule*: Všechna svá ustanovení nazývá jen *záčátkem duchovního života* a pro ty, kdo *více* chtějí, odkazuje prostě na *Písmo svaté* na svaté *Otce* v té době známé . ., zvl. na *Cassiana* . na autory všech ostatních regulí před ním (bylo jich na 25), zvláště sv. *Basilii*, Otce východního mnišstva . .

Doslova končí: „Tato nepatrná začáteční pravidla za pomoci *Krista* uveď v život, abys potom teprve, jak jsem se již zmínil, k nejvyšším vrcholům *nauky i praxe* (doctrinae virtutumque) za pomoci Boží *dospěl.*“ (Reg. Cap. 73.)

Základní jeho kapitoly V. O poslušnosti, VI. O mlčenlivosti, VII. O pokoře . jsou příznačným veledílem benediktinské asketiky jako přirozeného a nepostradatelného základu *modlitby* (ve kterémž pojmu se u benediktinské školy soustřeďuje vše, co pozdější věk zná pod jménem mystika). Duchovní vzepjetí k prapříčině všeho je naprosto vyloučeno tam, kde není odpoutání co možná nejdokonalejší od všeho hmotného a pozemského. To věděla tak duchovní moudrost staré Indie, jako anachoreti a aske-

ti západního světa. Asketika benediktinská jde však na kořeny tohoto odpoutání. *Začíná* odpoutáním od vlastní *vůle*. V poslušnosti kap. V. *Vůle* je pramen a kořen všeho. Pak teprve sahá k umrtvení člověka *vnějšího* v Mlčenlivosti kap. VI. Celý člověk vnější i vnitřní smyslovostí musí ztichnouti, chce-li slyšet vanutí Boží.

Pak teprve může pochopiti *Krista*, který se mu představuje v kapitole VII. pod titulem 12 stupňů *Pokory*. Blahoslavenství v základě chudoby ducha se všemi důsledky zaslíbeného nebeského blaženství. Pokora *otročtví* Kristova v slávě apoštolské služby Pavlovy. Bázeň Boží v němém úžasu stvořitele a dětská prostota *maličkých* až do maličkého držení těla . . . Nebudete-li jako maličtí *nevejdete* do království Božího . . . Toto hluboké heslo pokory znala celá benediktinská škola předobře a v tomto hesle vybudovala svou školu asketiky, která jest *neoddělitelná* od duchovní cesty k vnitřnímu *zření* a extatickému *vytržení* nejvyšších kontemplačních stavů. Jejím posledním kvítkem je sv. Terezie od Ježíška, zákyně benediktinek.

Abychom tuto školu pochopili, musíme bezprostředně k největšímu duchovnímu žáku této školy, t. j. k sv. *Řehoři Velikému*, benediktinu od sv. Ondřeje v Římě. On je životopisem sv. Benedikta. A jeho bezprostředním následovatelem. Konče krásný životopis svého mistra a učitele duchovního života, popisuje zřetelně jeho extatické vytržení obvyklé u něho v dobách modlitby, ze které ducha vůbec nepozvedal. Je to ono památné vysvětlení dané diakonovi Petrovi o Benediktově *vidění*, kdy za noci hluboké v jediném světla paprsku celý svět v mysli svojí viděl. Pojmy duchovního zření jsou zde soustředěny do jedné takřka kompaktní věty: *Videnti creatorem angusta est omnis creatura . .* Tomu, kdo Stvořitele zří, těsné, nepatrné musí býti všechno stvoření, neboť světlem vnitřního zření lúno mysli tak se rozevívá a tak se šíří v Bohu, že celého světa větším se stává. A tak se stává, že i nazírajícího duše nad sebe samu vy-



tržena bývá a v tomto světle Božím nad sebe uchvácena šíří se v nitru svém, a když takto povznesena kol sebe se podívá - chápe, jak nepatrné a vratké jest, co dříve jsouc pokořena v nízkosti své, pochopiti nemohla etc. . (dial. 35.)

Právě tuto benediktinskou školu popisuje důkladně týž svatý *Řehoř Veliký* (In Hiob) :

Duch musí se především naučiti zřeknouti se, rozloučiti se - zanechati *všech smyslových* představ pozemských i nebeských věcí. Musí vše hoditi stranou a téměř nohama šlapati, co by zrak neb jiné *smysly* jeho myšlení přináseti mohly, tak aby on sám sebe *vnitřně* hledati mohl bez *smyslového* obrazu. *První* krok jest ten, že duše jest usebraná, aby se sama v sobě usebrala. Druhý krok spočívá v tom, aby se duše sama v sobě ve stavu *usebrání pozorovala*, t. j. viděla. Tak si staví duše sama sobě *žebřík k třetímu kroku*, t. j. aby se duše zvedla *sama nad sebe* a v usilovné snaze se věnovala *zření* na neviditelného Stvořitele.

Užasneme, když toutéž duchovní techniku vnitřního života nalezneme téměř doslovně u duše planoucí v Bohu jako byl ve 12. století kartusián Br. Guig, který ukládá svou moudrost duchovní vlastně také syna sv. *Benedikta* ve své *Scala Paradisi* z r. 1175.

V první kapitole mluví o *čtvero stupních k Bohu: Čtení, rozjímání, modlitba a kontemplace* čili pohřížení. Toť žebřík, po kterém se země do nebe se postupuje. Málo má sice stupňů, ale nesmírné a neuvěřitelné je velikosti. Dolní konec jeho o zemi se opírá, horní však oblaka proráží a v taje nebes vniká .

Jest pak *čtení* pilné sledování *písma s pozorností* ducha. *Rozjímání* pak jest *zkoumavá* činnost *mysli*, která vedením vlastního rozumu o poznání skryté pravdy se snaží. *Modlitba* jest nábožné upření srdce v *Boha* za odvrácení zla a za dosažení *dobra*. *Kontemplace* jest pak *povznesení* mysli v Bohu utkvělé, jímž se okouší radostí věčné slasti.

Praktický život správného benediktina máme sku-

tečně rozdělený v tyto čtyři *skupiny*. *Četba a studium* jsou stálými prameny vnitřního vzrůstu a zrání. Toto se musí doplňovati ustavičnou *meditací* rozjímáním četby poznanych pravd. Poznané převádí ustavičnou modlitbou canonickou i soukromou v Boha a pomoci těchto složek „Deo dante“ hrouží se ve vytržení kontempace a extase. Zajímavost, že fyzických extatiků benediktinská škola nezná. Ani mimořádných zjevů při modlitbě ani stigmat ani zjevení v esoterickém smyslu. Vše na přirozené základně dosažitelného, za pomoci Boží úsilím dané asketické metody.

Na těchto základech spočívá celá střízlivá duchovní škola benediktinská přes svatého Romualda, sv. Jana Gualberta, sv. Petra Damiani až po sv. *Anselma* z Canterbury. Jedna ohnivá linie Božího proudu jde od VI. století od sv. Benedikta z Nursie až po sv. *Bernarda* z Clairveaux.

Zajímavost, že celá tato škola duchovního života nezná vlastně slovo *mystika* jako nezná Pseudodionysia a jeho rozdělení mystického *trivia*: *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva*. Implicitně jsou zde tyto směry ve všech fázích a v naprosté *praxi* asketické i mystické. To se zvláště jasně jeví u sv. Bernarda.

500 let ničeho nemění na systému duchovní práce. Není rozdílu od staré formy. Věty mystických výkladů Joba u svatého *Řehoře* znějí v stejné intenzitě jako výkřiky svatého Bernarda v *Expositio in Canticum Canticorum*. Zastavujeme se ještě u veliké prorokyně rýnské sv. Hildegardy, která si se sv. Bernardem tak dobře rozuměla. Totéž intenzivní duchovní chvění prozářené žářem Bernardovy lásky nalézáme u benediktinské dcery cisterciáček z *Helfty* sv. *Gertrudy Veliké*, kde jasně můžeme sledovati liturgické základy jejího mystického života a nacházíme dokonce první stopy regulování duchovní obnovy v pokusu jejím o každoměsíční *Exercicie*. To již jsou ranní červánky 14. století s předzvěstí úcty *Nejsv. Srdce*. Právě podle vzoru sv. Bernarda a jeho úcty ke Kristovu člověčenství. A můžeme ještě

přeskočiti až ke konci století XV., kde benediktin Garcia Ximenes de Cisneros ve svém „*Ejercitatorio de la Vida espiritual*“ podává ruku příchozímu raněnému poutníku z Pampelony, aby z jeho duchovního benediktinského statku téměř 10 století v genialitě své lásky ke *Kristu* a hořící Evropě udělal duchovní majetek k obrodě ducha veškerého křesťanstva ve svých slavných *Exerciciích*.

P. JAN URBAN O. F. M.

## Mystická škola františkánská

Nejvnitřnější jiskra serafické duchovnosti a spojení s Božstvím zasvitne na strohých, studených, vysokých srážech a roklich posvátné hory *La Verny*. Tam vyvrcholilo zasnoubení sv. Františka s božským předmětem lásky, tam ukázal se vlastní charakter, jeho cesty i cíle k Bohu.

Abychom právě odlišili toto jádro serafické cesty k Bohu od jiných - neboť v dnešním odstupu věků nemáme již pocitu změny, jaká se tehdy zrodila a vyvrcholila - pohlédněme s Alverny poněkud do blízkých příbuzných míst Františkova života: Greccio, Fonte Colombo, Rivotorto, Carceri, ostrov trasimenský, Porciuncula . Všechny nesou týž znak: znak nicoty, nízkosti, strohosti, krásy, prostoty od lidské činnosti. Všude les, skála, jeskyně, výška a samota . .

Co v tom spatřujeme?

Teprve tehdy postřehneme význam těchto zjevů, až spatříme ve vzpomínce událost, která se tam stala kol svátku Povýšení sv. Kříže roku 1224: Časně zrána jest již ponořen František do vroucího patření

na svého trpícího Pána. Trpícího, zničeného, pohrdnutého, opuštěného . . . ! Soutrpící láskou a ohněm touhy objímá srdce Františkovo Ukřižovaného ! Objímá jej právě tak, jako již nesčíslněkrát ve svém životě. Vždyť Ukřižovaný tkví pevně pod vším, na dně jeho duše, jako základ všeho . Ale snad dnes ještě pevněji, jinak než kdy dříve se k němu vine ! Neboť náhle se k němu snáší kříž, na kříži šest křídel, mezi křídly Ukřižovaný. František se noří v úžasném tušení do tohoto pohledu a celou jeho bytost proniká šírající bolest soucítění, ale zároveň nejhlubší pocit slasti a blaha . . . O tajemném obcování pokorné duše Serafovy s Ukřižovaným nevíme . . . !

V tomto okamžiku vyvrcholil přerod, který se dál v lůně Církve a jejího duchovního života od posledních věků.

Prohlédneme-li pod zorným úhlem rozvoje duchovního života mystickou literaturu od počátku křesťanství až do dob Františkových, vynikne nám snadno vlastní povaha jeho spirituality: pod náporom pohanské ideologie utvářela se i duchovnost prvních křesťanských dob. Velikost a vznešenost byla v pohanském hodnocení podstatně spjata s bohatstvím, mocí a slávou, jako zase chudoba a bezmocnost, nemoc a utrpení samočinně znamenaly nízkost. Chtěla-li tedy počáteční křesťanská epocha vzbudit úctu v myslích pohanů, musila skoro záměrně nebo mimoděk klásti do popředí božskou moc a velebnost Ježíše Krista. Odtud převládá v poměru ke Kristu Ježíši v duši prvotní církve, jakmile vyšla z katakomb, buďto představa královská nebo božská. Prvá se jeví již v zobrazování Krista na kříži s královskými insigniemi, druhá v mystických spisech, snažících se vystihnouti superlativy nebo negacemi nekonečné hloubky božství.

V téže snaze vystupuje církev i ve svém vnějším zjevu jako slavná a vznešená říše Kristova, staví mohutné kláštery, zdobí je ušlechtilostí umění a naplňuje slávou zpěvů. Benediktinská duchovnost převládá, sjednocujíc jednotlivce v jediné společenství, a

to především liturgické, které stojí naproti Kristu jakožto Králi. Před vznešeností královskou nemá jednotlivec vlastního významu, nýbrž vyvažující protiváhou jest lid jakožto celek.

Jistě po určitém vývoji přes intimní a snoubeneckou mystiku sv. Bernarda, ale přece v jasném odlišení odráží se nová doba duchovní, koncentrovaná ve sv. Františku. Postavíme-li jeho poměr k božství vedle mystiky Pseudodionysiovy, vynikne nám prvá známka františkánské mystiky: *Christocentrismus*. U sv. Františka nastupuje místo Krista Krále Kristus-člověk-ukřižovaný. Nikoliv již vládce a lid, nýbrž Kristus a duše, přítel a přítel, ženich a nevěsta. Kristus chudý, trpící. Jak umění, tak i formy zbožnosti dodnes nesou rys Františkovy duše: jesle, kříž, Eucharistie. Jedním slovem: *vtělení*. To znamená, že místo mystiky (aspoň literárně) pojmové soustředí se jeho žár duše v konkrétním středu, ve vtělení. Práví to, že Kristus Ježíš není mu pouze hlasatelem zjevení Božího, jímž a skrze něhož pouze procházíme do hloubek božství nepřístupného, nýbrž, že spočívá a zůstává v Ježíši Kristu a nejde dál. Rys tento se potom rozlévá i do jiných fází jeho osobnosti a činnosti: na př. věnuje svou činnost apoštolskému poslání mezi chudým lidem, svůj řád nazývá bratry menšími, což bylo jméno pro nízké třídy lidu oproti Majores, výraz pro stav šlechtický. Místy jeho zbožnosti jsou ona chudá místa, nikoliv prostředí, naznačující uměním velebnost Boží.

Rozlévání paprsků, směřující ke vtělenému Slovu, nebylo pouze vlastností té neb oné osobnosti, nýbrž zachvátilo do své soustřednosti celé františkánské hnutí. Nazvali bychom tuto druhou vlastnost františkánské duchovnosti organičností. Tak nutno, a snad *jen* tak, chápati to, co bývá na františkánství považováno za nejvlastnější, chudobu. Jest pravda, že chudoba jest nejnápadnějším charakteristikem františkánství. Není však chudobou pro chudobu, jest chudobou funkční: chudobou, nejvyšší chudobou má se udělati místo jen pro Boha. Čím méně stvoře-

ného, tím více Božského. Čím méně závislosti, péče, lásky, zájmu o stvořené, tím více volnosti pro božské. To je funkce i smysl chudoby: volnost pro Boha. Tím nabývá františkánská chudoba teprve své vlastní příchuti, tím vstupuje do organického celku františkánské tendence, přiblížiti se nejdokonaleji, úplně, do písmenky vtělenému Bohu a tím také se s ním nejdokonaleji spojit. Jádrem Františkovy bytosti není chudoba, nýbrž láska ke Kristu Ukřižovanému. Amor meus crucifixus est. Chudoba jest cestou k lásce, láska jest Františkovou mystikou, nikoliv úžas, nikoliv hrůza, nikoliv obdiv, nikoliv poznání.

Z toho již snadno pochopíme, že další vlastností serafické mystiky jest *afektivnost*. Autoři o ní praví: Maxime affectiva non tamen sine intellectu (Chrysogonus a I. S., Asceticae et mysticae summa, Marietti, 1936. str. 351). Tím se liší od jiných škol mystických a chceme tím říci, že těžiště mystické činnosti klade do vůle, nezůstávajíc v poznání, neboť afekt jest hnutí vůle a citu k danému předmětu, v němž františkánská mystika spočine. Tento rys jest lze snadno pozorovati i v dikci františkánských autorů. Na př. sv. Bonaventura mluvě o Kristu, nenazývá jej prostě pojmově, nýbrž: Pokojný, Ženich, Miláček. I v nejsušších traktátech užívá vřelých a vroucích epithet a superlativů. „Podivuji se, jak božské jest První a Poslední, Věčné a Nejpřítomnější, Nejjednodušší a Největší, celé všude a přece neobsáhlé, nejčinnější a přece bez pohybu, nejdokonalejší a přece bez nadbytku.“ (Itiner. cap. VI). Hromadí synonyma, tvoří nová citově plná slova: „Podivuji se v Trojici sdílení s vlastním bytím, spolupodstatnosti s Trojicí, spolupodobnosti s osobností, sourovnosti s řádem, spoluvěčnosti s plozením, souvniternosti s vysíláním, neboť Syn jest vysílán Otcem a Duch sv. oběma.“ (tamtéž).

Snad s konkrétností předmětu souvisí i způsob františkánské mystiky, jenž není spekulativní, nýbrž *zkušenostní*. Na př. sv. Bonaventura: „Poznávám-li Boha tím, čím jest mi přítomen, mohu to trojím způ-

sobem: buď tím, co jest mi z jeho vlastní činnosti přítomno, a to jest patření, jež jest tím vznešenější, čím více člověk v sobě zakouší božské působení milosti, nebo čím lépe umí Boha poznávati ve vnějších věcech.“ (II. Sent. d. 23, a. 2., q. 3, corp.) Svatý Bonaventura tedy rozlišuje patření na Boha ve věčnosti od patření mystického in via, neboť v tomto vidíme jen působení milosti. Jenže co jest ontologicky rozdílné, zdá se nám v tomto stavu psychologicky stejné.

„Vojenský krok ignaciánských exercicií se má k nesvázanému kroku františkánských duchů, jako bojovné pluky Karla V. k rytířům kulatého stolu. A ještě méně lze najíti ve františkánských pojednáních 16. století ono očišťování ducha, plynoucí v řadě nocí, jak je popisuje sv. Jan od Kříže, - v noci smyslů, v noci rozumu, paměti, vůle - neboť skoro všichni františkáni 16. věku zdůrazňují radost jakožto prvek dokonalosti. Trvají ve své tradici, že radostí a láskou jest stoupati od tvora k Tvůrci, od náhodného k věčnému.“ (Gemelli, 175.)

Uveďme aspoň nejdůležitější nositele této františkánské duchovní povahy: Sv. František (1182 až 1226) více učil mystice *životem*, než písmem. Máme sice některé zlomky jeho spisů, více méně příležitostných dopisy, řehole, zpěvy a básně avšak stačí, abychom z nich vybrali podstatné znaky jeho ducha, o nichž jsme mluvili. A v tom je právě jeho podivu hodnost, že ze všech snad svých synů nejprostší, nejméně vzdělaný, stal se ohniskem tak mohutným, že ve františkánské duchovní oblasti nepředčili jej ani kníže mystiků, sv. Bonaventura, ani jiní, zřejmě proto, že jeho osobnost vymyká se zcela i normálním zjevům svatosti, jsouc jevem tak mimořádným, že mezi všemi svatými můžeme jej řaditi k těm, kteří byli více a vysloveněji díly Božími, než výsledky vlastní věrnosti pokud ovšem o ní můžeme v tajemství milosti mluvit.

Literárním vrcholem františkánské školy jest serafický učitel sv. *Bonaventura* (1221-1274), jehož



mystické jádro se skrývá v malém, ale hlubokém spisku *Itinerarium mentis in Deum*. Ovšem, že jest ještě celá řada duchovních pojednání, nesoucích všechny znaky serafické školy. K vystoupení k mystickému poznání kladl jako začátek „ardentissima desideria“

Báječný život, až neuvěřitelný, svatého *Raymunda Lulla* (zemř. r. 1315) obráží se v různosti literární činnosti. Mystickým dílem jest jeho sbírka sentencí, vytryskujících jako žhavé jiskry, nesvázané veršičky, kniha o Příteli a milovaném.

Svatá *Anděla Foliňská* (1309) klade jako podstatné znamení mimořádného spojení s Bohem pocit zvláštní božské přítomnosti v duši.

Vynikajícím františkánem v oboru mystiky jest i *Jindřich Harp* (1478).

V 16. století nabývá františkánská mystika svého nejvyššího stupně afektivního charakteru.

Zaníceni ohnivými slovy sv. Bonaventury, obdařeni také duchem, vnímavým pro vše krásné, bohatou a hlubokou fantasií, zvučným, příjemným jako med jazykem, přivedli františkánští mystici španělské duchovní nauku svého řádu skoro k výšinám svaté Terezie. Modlitba klidu a spojení pochází od nich.

*František de Osuna* (1538), kazatel Karla V „*Abecedarios espirituales*“, 5 svazků.

Mystika je především věda *lásky*, které učí Bůh nadpřirozeným vlitím. Svatost jest dílem lásky, proto jest se jí více věnovati, než kajícností, postům a bděním. - A kratší cestou k lásce jest *modlitba sebranosti*. „Sebranost jest přetvoření v toho, v koho se naše duše soustřeďuje.“ Má dva druhy: *činný*, v který člověk vstoupí, kdykoli chce, a *trpný*, jenž jest výsledkem zvláštní milosti Boží.

Jeden z účinků této modlitby jest sladkost a příjemnost ducha. Osuna napsal mnoho stránek o těchto útěchách ducha a dokonce nazývá ďábelskou nauku, která tvrdí, že jest Boha milovati jen pro něho a ne pro jeho útěchy. - A učí dále, že vnitřní modlitba se

živí radostí, avšak tlumí smutkem. (Sv. Jan od Kříže odmítl tuto nauku.)

Modlitba sebranosti má několik stupňů, počíná obrazy a představami, ale duše je postupně opouští, až dochází k patření na Boha, kde už i zabývání se člověčenstvím Kristovým by bylo překážkou. Tím se uchyluje od františkánské školy, ale jest i svatou Terezií v tomto učení naprosto odmítnut!

Vedle mnohých vyniká zvláště *Juan de los Angeles* (zemř. 1609), jenž klade vrchol blaženosti do vůle, k níž se ovšem dochází rozumovým poznáním božství. Avšak připouští, že jest v mystickém spojení i možná láska bez činnosti rozumové. A toto mystické poznání jest pouhopouhým darem Božím, jak tomu i učil Osuna.

Jasností vyniká mezi jinými *Didacus od Matky Boží*, podávající přesně nauku sv. Terezie i sv. Jana od Kříže.

K němu se druží *P Arbiol*, hluboký a vroucí komentátor svatého Jana od Kříže. Podává jasné a užitečné směrnice k vedení duší (*Desenganos mysticos*), v němž zamítá všeobecné povolání duší k mystickému spojení s Bohem a varuje před nebezpečími vésti všechny duše na cestu mystickou.

Nebylo by františkánské, kdybychom se netázali, má-li františkánský směr mystický nějaké poslání v dnešní době. A zdá se nám, že v době probuzené náboženské touhy, probuzené ďábelským náporom nevěry a antitheismu, kdy vznikají zmatené, subjektivistické názory a směry, vytváří františkánská soustředěnost na vtěleného Boha, jakož i zdůraznění *činu* pevný bod, jakožto opak náboženských mátoh. O nepřístupném Bohu, bydlícím ve světle nepřístupném, snáze lze pronášeti i vymýšleti protichůdné a změtené domněnky, a to, řekněme si upřímně, i v mezích theologie katolické - spíše, než o jasném, povětšinou jednoznačném slovu Kristovu. Znamenala by tedy františkánská mystika christocentrická soustředění náboženského života na *toho* Boha, kterým jest Ježíš Kristus bez pochybností, bez obcházení, bez

hledání. Čím konkrétněji postavíme jistotu živého Boha proti náboženským domněnkám, tím více vymaňujeme z nich jednoznačnost katolické pravdy, osvobozujeme od mravních a sociálních rozvratů a upevňujeme základy člověka i společnosti. Neboť i svatý František je také viditelným a konkrétním obrazem Spasitelovým, jak o něm praví prof. Mager: „Nikdy se nestal některý světec Ježíši v jeho životě a utrpení podobnějším, než svatý František.“ (Mager 329.)

LITERATURA: A. Gemelli: *Das Franziskanertum*, Hegner, Lipsko 1937, z italštiny *Il francescanesimo*, Milán.

Alois Mager: *Mystik als Lehre und Leben*, Tyrolia, Innsbruck 1934.

*Chrysogonus a Jesu Sacramentato, Asceticae et Mysticae summa*, Turin - Řím, Marietti 1936.

S. Bonaventura, *Opera omnia*, Quarracchi, 1882-1892.

P. REGINALD M. DACÍK O. P.

## Škola dominikánské mystiky

Mluvím-li o dominikánské mystice, nemám na mysli jen nejvyšší stavy duchovního života, vlité nazírání, trpné stavy duše, kde je více vedena zvláštním působením Ducha svatého, než aby sama šla, jak je tomu na počátku cesty asketické; tím méně chápu mystiku jako souhrn mimořádných jevů v duchovním životě jako jsou vidění, zjevení, stigmata a jiné mimořádné milosti zdarma dané neboli charismata. Slovo mystika беру ve smyslu tradice nejen dominikánské, nýbrž i všech ostatních starších církevních družin, podle níž znamená mystika *bohovědu žitou* na rozdíl od bohovědy čistě teoretické, jak to naznačil už Diviš Mystik. Slovem mystika rozumím tedy *duchovní život v celé jeho šíři, v celé jeho náplni, v celém jeho rozsahu se všemi jeho projevy od prvního jeho kroku až k jeho nejvyššímu vzepětí v nejvyšším spojení duše s Bohem, jaké je možné zde na zemi. K tomuto pojetí mystiky stačí uvědomit si myšlenku sv. Tomáše, podle níž je jen jedna cesta k Bohu, na které možno urazit větší nebo menší kus*

kupředu, a proto nelze dělit duchovní život na asketiku a mystiku jako dvě zcela samostatné cesty, o kterých bychom mohli říci, že jedna je pro toho a druhá pro onoho, nýbrž nanejvýš jako dva úseky jedné a téže cesty. Proto řeknu-li dominikánská mystika nebo řeknu-li dominikánský duchovní život, mám na mysli jeden a týž pojem.<sup>1</sup>

Zkoumáme-li ducha a základní rysy dominikánského duchovního života, setkáváme se s jistými obtížemi, zvláště na počátku, a je nám velmi nesnadné srovnat si hlavně dvě věci: velkou složitost, jakou vyznávají i jeho největší znatelé jako Clerissac,<sup>2</sup> který podal nejhlubší analýsu dominikánského ducha - a při tom úžasnou jednotu a jednoduchost. Setkáváme se tu s prvky, které jsou na první pohled jakoby proti sobě. Tak na příklad na jedné straně můžeme pozorovat zdůrazňování zásady, že milost neničí přirozenosti, což by mohlo vésti snadno k naturalismu, a na druhé straně zdůrazňování potřeby stálého umrtvování (velké posty řádové, mnišské observance, světci, kteří téměř ničili své tělo). Podobně nauka o milosti, která je účinná sama sebou, by se mohla zdát být v rozporu se stálým požadavkem ctnosti, která znamená úsilí lidské. Jen hlubokému pozorovateli, a to po delším zkoumání se zjeví celá

<sup>1</sup> Víím, že dnes se přesně rozlišuje pojem asketiky od mystiky, ale toto rozdělení, které má své kořeny teprve v době renesance, nemůžeme uznat za tradiční. Zvláště ne ve smyslu dvojí cesty duchovního života. Středověk nemá ve skutečnosti samostatných, systematicky zpracovaných pojednání o duchovním životě, protože chápal duchovní život jako cestu člověka k Bohu, a o té pojednává v mravouce, která je mu součástí jednotné theologie. Isolace duchovního života a speciálně izolace mystiky od asketiky nastává teprve v době renesance, kdy na rozdíl od středověku více o mystice psali, než jí žili. Svatý Tomáš nepíše systematické příručky mystiky, ale v jeho Theologické summě je celá mystika obsažena, protože na morálku - část theologie - pohlíží jako na nauku o cestě k Bohu, na nauku, která učí vytvářet v člověku obraz Boží až k jeho největší podobnosti s Božím Vzorem. (I. II. úvod.)

<sup>2</sup> Clerissac, *Pro domo et Domino, conference per un ritiro di Domenicani*. Firenze 1919, cap. I.

krása harmonie, v níž splývají tyto zdánlivě protilehlé zásady v jednotě poměru člověka k Bohu v duchovním životě, jak jej chápe dominikánská škola. Tak jako hlubokému pozorovateli se zjeví soulad vlastností Božích zdánlivě si odporujících - jako milosrdenství a spravedlnosti v celé své kráse, až uzří jak se sjednocují v jednotě nekonečného Božství, tak také jen bystrý pohled zachytí celou krásu jednoty, důslednosti a logičnosti často až strohé a neúprosné, jakou se vyznačuje duchovní život ve smyslu školy dominikánské.

Kdybych měl krátce vyjádřit základní rysy dominikánského duchovního života, řekl bych tři věci: je to život podstatně založený na theologických zásadách, vypěstovaný na výsluní liturgické modlitby, a jeho snahou je vyústit v horlivém apoštolátě, jež cení více než život pouze rozjímavý. Theologie, liturgie a apoštolát jsou, myslím, tři slova, která nejlépe charakterisují dominikánský duchovní život.

### *I. Vliv theologie v dominikánském duchovním životě.*

Svatý Dominik, jenž jako zakladatel vtiskl celému řádu charakter své vlastní duše, byl mužem, prozářeným moudrostí lidskou i božskou. Nezasvětil sice svůj život výhradně vědeckému badání a službě rozumu, ale nechal se v celém svém jednání vést vědou. Založení řádu bylo pro něho výsledkem dlouhých úvah rozumových, vedených hlubokou věrou v Boží prozřetelnost a nikoliv pouze náhodným vzplanutím vroucích citů duše, zapálené láskou k Bohu.<sup>3</sup> Řád dominikánský vyrostl z boje za Pravdu, a tu nestačilo srdce; bylo třeba pěstovat především rozum, který by byl schopen pronikat pravdu a podávat pravdu druhým. Že si řád od počátku zvolil za heslo Pravdu a vložil její jméno do svého znaku, ne-

<sup>3</sup> Srov. Mortier, Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs. T. I., rovněž T. II. p. 229.

bylo to zase nic náhodného. I v tom se zračila podivuhodným způsobem duše svatého zakladatele, který chtěl míti ze svých synů rozjímače pravdy a obhájce pravdy. Sv. Dominik si byl velmi dobře vědom, že jen pravda nás může osvobodit, že jen láska k pravdě je schopná dát jeho synům náležitý směr života, že jen všestranné pěstování pravdy je zachrání před bludem, který se může zjevit člověku buď v podobě lákání světa nebo hříchu samého, v rozkladu řádu nebo odpadu od přijaté povinnosti.

Láska k pravdě však znamená také lásku ke studiu. A proto sv. Dominik klade mezi podstatné prostředky, pomocí nichž mají jeho synové dosíci svého cíle: *studium veritatis assiduum* - ustavičné studium pravdy. Můžeme se pak divit, že řád pravdy se běře po celou dobu svých dějin cestou lásky k pravdě? Mohli bychom žasnout nad tím, že vychoval největší vědce: od sv. Alberta a Tomáše až po nejlepší theology, jakými se může honosit dnes?<sup>4</sup>

Z této lásky k pravdě vyrůstá také dominikánský duchovní život, a proto jej mohl nazvat zcela právem Vernet<sup>5</sup> *spekulativním*, řekli bychom: založeným na solidních theologických základech. Dává-li filosofie svatého Tomáše přednost rozumu před vůlí a učí-li,

<sup>4</sup> Kdysi pravil Bůh svaté Kateřině Sienské, že chtěl, aby synové svatého Dominika dbali o čest jeho jména a o spásu duší pomocí světla vědy. „Pohleď na slavného Tomáše! Jaká to úžasná inteligence, zcela oddaná kontemplaci mé pravdy. V ní nalézá nadpřirozené světlo a vlitou moudrost.“ Dialog.

<sup>5</sup> Vernet, La spiritualité médiévale, Paris, Bloud & Gay, 1929, ch. V. - P. Théry píše o tomto rysu dominikánského duchovního života: Duchovní život, jak jej pojímá bratr Kazatel, nespočívá v osobním iluminismu, v individuálních inspiracích, ve výlevech srdce bez kontroly. Náš duchovní život se bude jevit s tohoto hlediska méně přitažlivý na první pohled, zaujme méně duší, které mají potřebu jistého nejasna, které si libují v jistém neurčitu. Bratr Kazatel chtěl vybudovat svůj vnitřní život na pevné půdě. Začíná přísným studiem zjevení a theologie, autentického slova Božího a slov, která uznala Církev za svá. Odtud vytryskne jiskra lásky, která ho má spojit s Bohem. V La vie Spir. Janvier 1938, [23].

že rozum je nejvznešenější mohutnost člověka, uplatňuje tuto zásadu i v oblasti duchovního života a chce, aby i tu byla vedena vůle vždy rozumem, osvíceným věrou. Tím je nám zajištěno, že jdeme ve smyslu svého hesla Pravda, protože jen tehdy jde vůle a nižší schopnosti dobře a nebloudí, dá-li se vésti rozumem.

Zásady svatého Tomáše, jenž formuloval vědecky myšlenku sv. Dominika tak jako jeho spolubratři ji prováděli v praktickém životě, zásady tohoto jediného Učitele o přirozenosti a milosti jsou základem dominikánské mystiky.<sup>6</sup> Tento význam svatého Tomáše ocenil skvěle papež Benedikt XV. roku 1921, když napsal: „Svatý Tomáš vyložil s podivuhodnou jasností nauku Otců o povznesení duchovního života a o podmínkách pokroku v milosti ctností a darů Ducha svatého, jejíž dokonalost a vyvrcholení se nalézá v mystickém životě.“<sup>7</sup> Svatý Tomáš svou zásadou *milost neničí přirozenosti, nýbrž ji zdokonaluje*, ukázal, jak třeba pěstovat všechny přirozené dary rozumu a srdce, jak i ctnosti čistě přirozené, i když jsou jako ctnosti velmi nedokonalé, nejsou bez významu pro duchovní pokrok. A není tu ani stínu naturalismu, protože právě tak, jak hodnotí správně tomismus přirozenost, hodnotí také nadpřirozený řád, a chce-li plné rozvíjení přirozených sil člověka, chce, aby toto rozvíjení se dělo pod vlivem milosti. Proto dominikánský směr duchovního života nikdy nesouhlasil s oněmi směry, které (jako na příklad devotio moderna), zavrhnou moudrost čistě lidskou, pohrdají filosofií a usilují jen o afektivní spojení s Bohem v lásce. Jestliže moudrost božská může navázat na moudrost lidskou, je jaksi její práce snazší, a přirozená kontemplace pravdy může snáze přivést ke kontemplaci nadpřirozené, jestliže je duše dosti pokorná a schopná přijmout nadpřirozené působení Ducha sva-

<sup>6</sup> Srov. Hugon: *Études . . . ascétiques et mystiques*, článek *La mystique de s. Thomas d'Aquin*. Paris, 1924.

<sup>7</sup> List P. Bernadotovi, redaktoru *La vie Spir.* Acta s. Sedis, 1921, str. 528.



tého v duši. A není tu, opakuji, ani stín naturalismu, a lidská přirozenost není tím nijak nadhodnocena, protože tomismus zdůrazňuje právě tak nutnost milosti ke každému nadpřirozeně hodnotnému skutku. Jest ostatně dosti známo, že žádná škola nezdůrazňuje tak potřebu milosti a její vnitřní účinnost, jako právě škola dominikánská.

Je to právě pojem milosti, který hraje nejdůležitější roli v soustavě dominikánského duchovního života. Protože svatý Tomáš chápe milost jako účast na přirozenosti Boží a pohlíží na milost jako na nejvzácnější dar, jaký může dát Bůh člověku,<sup>8</sup> protože naše věčná sláva není vlastně nic jiného, než vrcholné stadium stavu milosti, proto tomistický směr chápe duchovní život jako jednotný vzestup na cestě spojení s Bohem, a nemůže nikdy připustit naprostý rozdíl mezi asketikou a mystikou. Mystický život je definitivní rozvoj života milosti a darů Ducha svatého, je to úplný, hlubocežitý život člověka ve stavu nadpřirozeném. Ale začátek tohoto života dostal každý křesťan už na křtu svatém. Mystika neznamena nějaké mimořádné stavy lidské duše, ty odlišuje tomismus velmi dobře od duchovního života a od mystiky, která znamená plný vývoj nadpřirozena v duši křesťana.

Svatý Tomáš praví velmi často, že je v nás dvojí život: přirozený, jehož příčinou je duše, a nadpřirozený, jehož principem je milost. A tak jako v přirozeném životě je dána člověku možnost nejvyššího vývoje v řádu lidském, tak milostí, kterou vložil Bůh do duše ve chvíli křtu s nadpřirozenými ctnostmi a dary Ducha svatého, je dána člověku možnost nejvyššího vývoje v řádu Božím. Odtud harmonická jednota duchovního života a jeho jednotný vzrůst v duši, obdařené milostí, od nejnižšího stupně, jakého nabyla v den křtu svatého, až po nejužší spojení

<sup>8</sup> Dobro milosti jednoho je větší než přirozené dobro celého vesmíru, praví svatý Tomáš ve smyslu naprosté přesažnosti nadpřirozeného řádu vzhledem k přirozenému. I. II. ot. 113, čl. 9. k 2.

s Bohem v životě mystickém, který je normálním vrcholkem duchovního života.

Tato snaha podepřít co nejdokonaleji duchovní život rozumem, osvíceným věrou, neboli dát mu náležité theologické základy, je vlastním všem velkým učitelům duchovního života dominikánského. Není to jen sv. Albert a sv. Tomáš, kteří byli právě tak velkými filosofy a theology jako mystiky, je to i velký Tauler, je to i blah. Jindřich Suso, o němž bylo řečeno, že byl nejlíbeznější mezi mystiky pro svou duši hluboce citlivou. Není to zase věc náhodná, že první jeho dílo je *Knížečka o Pravdě*, dílo nejhlubší theologické spekulace. Světec si byl velmi dobře vědom, že jen touto cestou se může dostat ze začarovaného kruhu, kam přivedl německou mystiku té doby Mistr Eckehart, když nerozlišuje mezi terminologií theologickou a mystickou, odvážil se tvrdit jako theolog, co mohl říci nanejvýše jako mystik. A dostala-li se mystika Přátel Božích na správnou cestu, byla to zásluha především dominikánů z Kolína a Kostnice, kteří rozumem uvedli cit na pravou míru.

A když v době kvietismu, tak nebezpečného pro rozvoj duchovního života, bylo třeba říci, jakým způsobem třeba rozumět odevzdanosti do vůle Boží, je to zase dominikán Alexander Piny, který se propletl vším tím balastem kvietismu a pomocí zdravé theologie usměrnil tuto otázku v knížce *Odevzdanost do vůle Boží*, která se stala klasickou. Nemenší zásluhy si získal v této době Ludvík Chardon svým dílem právě tak theologickým, jak mystickým, *Kříž Ježíšův*, v němž nauku svatého Jana od Kříže o pasivních očišťováních, podanou světce spíše deskriptivně a zkušenostně, uvádí na náležité theologické zásady. Neznal-li svatého Jana od Kříže, je jeho kniha tím zajímavější, protože dochází k těmže závěrům na podkladě čistě theologickém a spekulativním, k jakým přišel svatý Jan cestou mystické zkušenosti.

Učí-li dominikánští učitelé duchovního života, že nadpřirozená, vlitá kontemplace není rázu mimořádn-

ného *de jure*, nýbrž že je na normální cestě křesťanské svatosti, je to zase jen důsledek theologických zásad, které ovládají náš duchovní život.<sup>9</sup> Lidský rozum sám o sobě sice není schopen pozvednouti se k této kontemplaci nadpřirozena, je přece mezi jeho možnostmi rozpětí a nadpřirozeným řádem nekonečná propast. Ale Bůh vkládá s milostí do duše nadpřirozenou schopnost víry, která vidí, ač nejasně, Boha právě tak, jak jej vidí svatí v nebi, protože týž Bůh je předmětem naší víry a vidění svatých. A tato víra nezůstává sama. Je podporována dary Ducha svatého, zvláště darem moudrosti a rozumu, které uschopňují lidský rozum, proniknutý věrou, pozvedat se k Bohu samému, pohlížet na něho, pokud lze na něj pohlížet v temnotě pozemského světa. Tím, že je dána všem milost a s ní dary Ducha svatého, jsou pozváni všichni alespoň vzdáleným způsobem k tomuto nazírání. A nedojdou-li většinou k němu, je tu prakticky vina především na lidské vůli, která není dosti účelivá k Duchu svatému, přebývajícimu milostí v každé duši omilostněné. Tím se vyžaduje na křesťanu mnoho, o tom není pochyby, protože ochota poslouchat vždy a za všech okolností hlasu Ducha svatého znamená nejednu oběť vlastní vůle a naprosté zničení egoismu, a proto právem řekl Vernet, že *dominikánský duchovní život je velmi náročný*. Ale jeho výsledky jsou víc než úměrné tomu, co požaduje.

<sup>9</sup> I když psychologická metoda, zavedená do mystické theologie některými novějšími směry, hlavně z řad karmelitánů, může to neb ono z mystických jevů objasnit, otázka získané a vlité kontempace, jakož i otázka povolání k nejvyšším stupňům mystiky zůstane otázkou theologa, nikoliv psychologa, protože jde v podstatě o otázku přirozena a nadpřirozena. Proto rozhodovat v těchto věcech může jen theolog, nikoliv náboženský psycholog. Celkem vzato, myslím, že psychologická metoda v mystice celou otázku jén zbytečně zkomplikovala. Je ostatně známo, že moderní metody náboženské psychologie se ukázaly pro katolíka celkem neupřitebnými.

## *II. Láska k liturgické modlitbě.*

Druhá charakteristická známka dominikánského duchovního života je láska k liturgické modlitbě. Studium pravdy by zůstalo suché, kdyby nebylo svlažováno modlitbou. Svatý Dominik si byl dobře vědom toho, že jen mužové vědy a modlitby mohou býti také velikými apoštoly. A protože měl na mysli dáti Církvi apoštoly hořící láskou ke Kristu, bylo potřeba, aby vychoval muže vědy a muže modlitby. Proto přejímá od dosavadních řádů, zvláště od řádů kanovníckých (sám byl původně kanovníkem), hlavně od premonstrátů, slavnostní modlitbu chorovou, při níž má dominikán asimilovat pravdy, získané pilným studiem. Studium má býti podkladem k hluboké modlitbě a modlitba má pak vyústit v apoštolátě, který vychází z náplně rozjímavé modlitby. To byla myšlenka svatého Dominika v celém svém rozsahu.<sup>10</sup>

Bylo řečeno zcela správně, že liturgie je metoda autenticky stanovená Církví, pomocí níž by se duše připodobňovaly Kristu. Je mnoho metod duchovního života podle jednotlivých škol. Jedny vedou člověka více k pohledu na jeho vlastní bídu, vášně, chyby a hříchy a učí ho, jak by z nich povstal a se vyšinul výše k svému Bohu. Je to, řekl bych, jakýsi pohled zdola nahoru. Není pochyby, že v jistých chvílích je každému potřeba tohoto pohledu. Je však možný ještě jiný pohled, je možná jiná metoda: míti stále na mysli nikoliv bídu duše, nýbrž krásu Boží, velikost a dobrotu Ježíše Krista a v něm pohlížet na celou nejsvětější Trojici.<sup>11</sup> Uvážíme-li nyní, že milostí žije křesťan v Bohu a Bůh v něm, uvědomíme-li si myšlenku, kterou stále zdůrazňoval křesťanům svatý

<sup>10</sup> Srov. *La Spiritualité dominicaine*, článek P. Bernadota: *La place de la liturgie dans la spiritualité dom.*

<sup>11</sup> V tom je právě theocentrický charakter dominikánského duchovního života, že člověka učí pohlížet na Boha a v něm vidět i jej i sebe. Boha, jako nesmírně velkého, sebe jako nekonečně malého. Právě proto připisuje dominikánská theologie vše Bohu, protože na vše pohlíží pod

Pavel, že jsou chrám Boží a Duch svatý přebývá v nich - a to jsou myšlenky, ze kterých vychází s hlediska theologického dominikánská mystika pak chápeme, proč tolik zdůrazňuje liturgii. Je to právě liturgie, která nás učí stále patřit na Krista v jeho tajemství, takže liturgie v celé své šíři je jakoby prodloužení života a tajemství Ježíše Krista, liturgií žije Kristus stále mezi námi, před naším zrakem, a vede nás k tomu, abychom se mu svým životem snažili připodobnit. V tom smyslu mluvil Bůh Otec svaté Kateřině: „Věz, dcero má, že všechna tajemství, všechny úkony, vykonané na tomto světě mým Slovem . . . představovaly to, co se děje v duši mých služebníků.“

Tak jako milost je účast na přirozenosti Boží, tak svatost křesťana je účast na svatosti Boží. A proto státi se svatým znamená státi se účastí to, co byl Kristus přirozeností, čili snažit se všemožně o to, „aby se život Ježíše Krista zjevil na nás“, jak to řekl svatý Pavel, aby v nás, jeho údech, byl dokonalý obraz naší hlavy. - „Když jsem vzal na sebe vaši přirozenost,“ pravil kdysi Ježíš svaté Kateřině, „stal jsem se podoben vám. A proto neustávám pracovat o to, abych vás učinil podobné sobě, pokud jste toho schopni, a snažím se obnoviti ve vašich duších všechno to, co se událo v mém těle.“

Nuže, toto připodobňování Kristu se uskutečňuje nejdokonalejším způsobem právě v liturgické modlitbě. Nejde ovšem o nějaké bezmyšlenkovité odříkávání liturgických textů. Myšlenka tu musí odpovídat slovu a melodii, všechno theologické poznání, získané hlubokým hledáním pravdy, najde teprve zde své náležité prožití, *theologie rozumu* se tu mění v *theologii srdce*, a když poznání rozumové zapálí lásku srdce, stačí už jen jediný krok k tomu, aby dominikánská duše uskutečnila ideál svatého Domini-

zorným úhlem poznání jeho absolutní přesaznosti a nikoliv ve světle psychologie člověka. Nedivíme se proto, že i problém lidské svobody vykládá pohledem na Boží všemohoucnost a nikoliv zdůvodňováním lidské autonomie.

ka: nesla světlo nevědomým a rozlévala lásku tam, kde nejvíce chybí.

Modlitba v duchu dominikánské mystiky - a můžeme říci, že tak na ni pohlíželi všichni, kdo milovali liturgii znamená rozmluvu adoptivního dítěte se svým nebeským Otcem. Je to modlitba kolektivní, modlitba s Kristem a skrze Krista. Při ní se cítí každý jako součást celé Církve, celého tajemného Krista. Člověk zapomíná na svou ubohost, protože jde k Bohu s Kristem, nejde sám a proto se nebojí, že by mohl býti zamítnut. Touto modlitbou je provanut celý den. A konec liturgické modlitby ústní, která byla proniknuta vědomím spojení s Kristem, je začátkem ještě hlubšího rozjímání o tajemstvích Krista, o nichž nám stále mluví liturgie podle jednotlivých ročních dob. Proto můžeme pozorovat u dominikánských světců právě tak velikou lásku k liturgické modlitbě, jako prožití tajemství Kristových. Není to jistě náhodné, že řád má mezi svými světci tolik svatých, jimž se dostalo stigmat a podobných mimořádných projevů zvláštní přízně Boží, upomínajících na trpícího Krista. Vyrostli všichni z této lásky k liturgické kolektivní modlitbě, která je naučila potírat v sobě sklony egoistické, individualistické, a přivedla je k takovému spojení s Kristem, o jakém platí slova svatého Pavla: „Jestliže žiji, už nežiji já, nýbrž žije ve mně Kristus.“

Mnohé jiné školy duchovního života zabývají se především pohledem na člověka, zkoumají stále jen jeho nitro a usilují všemožně o to, aby zničily a potlačily všechny nezřízené sklony lidské duše, které odhalují tímto způsobem. Je to cesta obtížná, trudná, která vyžaduje stálý boj a při tom člověk nevidí vždy, jaký bude výsledek jeho boje; je málo povzbuzován v tomto boji, protože stále vidí jen sebe a svou bídu, která jej činí malomyslným. Tak se alespoň jeví tomu, kdo se dal proniknout duchem dominikánské mystiky. Dominikánský duchovní život jde, řekl bych, opačnou cestou: učí upírat zrak především na Boha a jeho dokonalosti, učí především milovat Bo-

ha a vidět v něm všechnu sílu, jaké potřebuje člověk k boji o svatost života. Tento stálý pohled na Boha je sám sebou očišťující a duše jde radostně k svému Bohu, cítí v sobě svobodu dítek Božích, která ji činí tak šťastnou. Není ani tato cesta bez boje, ale stále vědomí přítomnosti Boha a jeho vlastností, na něž duše stále pohlíží, a při tom veliký cíl, jaký si duše vytkla, dodávají jí síly v tomto boji. Krásně to řekla svatá Kateřina, že dominikánská mystika je rozkošná zahrada, prozářená krásou a radostí.

Možno tu upozornit i na tu skutečnost, že modlitba růžence byla vždy v řádě pěstována a jeho členové byli největšími šířiteli této modlitby, která se stala během času nejlidovější modlitbou Církve. I když jde o modlitbu spíše rázu soukromého, vychází v jistém smyslu z týchž předpokladů jako modlitba liturgická, protože i jejím cílem je ponořit modlící se duši v tajemství života a smrti Ježíše Krista, prožívat s ním znovu všechny okamžiky jeho života a vésti duše, aby se připodobnily co nejvíce ve svém smýšlení a jednání svému vzoru Ježíši Kristu. Je-li svatý Dominik (a není-li on, je jím řád) původcem modlitby růžence v té podobě, jak jej máme dnes, totiž pokud znamená rozjímání u příležitosti ústní modlitby, a to rozjímání o tajemstvích Kristových, pak je to jen jasný důkaz, jak šlo řádu o to, aby myšlenka proniknout sebe a proniknout také všechny věřící co nejhlouběji naukou o smyslu Kristových tajemství v životě křesťana, nabyta co nejkonkrétnější formy. Růženec se stal jakousi lidovou dogmatikou a při tom pomůckou vést duše k hlubšímu duchovnímu životu pomocí rozjímavé modlitby, bez níž není myslitelný hluboký duchovní život.

### *III. Apoštolát, plod dominikánské kontemplace.*

V církevních hodinkách na svátek svatého Dominika čteme, že z kanovníka, to jest z řeholníka, oddaného chorové liturgické modlitbě, učinil apoštola. A svatý Tomáš vyjádřil tento rys dominikánského

duchovního života přesnými a hlubokými slovy, která se stala heslem řádu *contemplata aliis tradere*: sdělovati druhým výsledky rozjímavého života.

Každý život, dosáhne-li své dokonalosti, přináší plody. To platí jak o životě nestvořeném, jaký je v Bohu, kde znamená božskou plodnost, jejímž výsledkem je tajemství nejsvětější Trojice, tak také v životě stvořeném. Je-li život dokonalý, je plodný. A plodem života mystického je apoštolát.

Kontemplace jako taková není sice podřaděna apoštolátu jakožto prostředek k cíli, jako na příklad zběžné studium k nějakému kázání. Je však pramenem činnosti jako příčina, která v sobě obsahuje činnost jako účinek. Nejvyšší hodina apoštolátu je hodina, kdy se apoštol spojí s Bohem v modlitbě. Z toho jednotícího spojení má pak sestoupiti k lidem, maje duši plnou světla a lásky, aby jim mluvil o Bohu a vedl je k němu. Proto považuje svatý Tomáš život výhradně aktivní nebo jen výlučně kontemplativní za méně dokonalý než život smíšený, život vpravdě apoštolský, který spojuje v dokonalé harmonii prvky obojího. Apoštol musí býti kontemplativní jako byl Kristus a jeho apoštolé, aby mohl rozdávat jiným užitky své kontemplace. Proto chtěl svatý Dominik prakticky to, co vyjádřil krásně svatý Tomáš, že apoštol musí kázat z plnosti kontemplace - *ex plenitudine contemplationis*. A pak rozumíme, proč svatý Tomáš staví život smíšený nad život čistě kontemplativní nebo čistě aktivní, protože tak jako více je, praví, osvěcovati nežli pouze míti světlo, tak je dokonalejší dávat druhým z výsledků své kontemplace než pouze těžit z ní pro sebe.<sup>12</sup>

Apoštolát, tato třetí charakteristická známka dominikánské mystiky, musí býti chápána ovšem v duchu myšlenky zakladatele řádu a ve smyslu toho, co

<sup>12</sup> II. II. 188. čl. 6. K tomu poznamenává velmi vhodně Passerini: Si aliquis incumberet lectioni et doctrinae non principaliter secundum se, sed intuitu activae disciplinae, ut posset docere et praedicare et huiusmodi agere, tunc huiusmodi studium contemplandi reduceretur ad vitam activam, quia finis eius principalis esset actio externa. Et tale stu-



řekl svatý Tomáš. Pak nemůže být apoštolát na újmu kontemplativnímu prvku dominikánské mystiky, nýbrž jej musí spíše podporovat. Apoštolát musí být s jedné strany plodem modlitby a s druhé strany praktickou kontemplací duše, žijící z mystiky dominikánské.

Ponechávat si plody studia a modlitby jen pro sebe, mohlo by znamenat sobectví. Proto řekl svatý Tomáš, že žádná služba není Bohu tak milá a žádná oběť tak příjemná, jako pečovat o spásu duší.<sup>13</sup> To znamená dávat sebe a dávat své, a to je oběť, která může býti dosti bolestná. Je to však věc zcela normální, aby duchovní život, zvláště život modlitby, vykvetl touto obětí.

Má-li se však udržet apoštol v rovnováze, musí mu být apoštolát nutně praktickou kontemplací. Na Boha totiž můžeme pohlížet dvojím způsobem: buď v něm samém - pokud to ovšem lze člověku zde na zemi - anebo v nesmrtelných duších, v nichž na nás patří jeho obraz. Apoštol musí proto pěstovat tuto praktickou kontemplaci, která by mu zjevovala Boha v jeho bližních. Musí si býti hluboce vědom oněch míst Písma, kde se Ježíš ztotožnil s údy svého tajemného těla, musí se učit pohlížet na každého jako samého Krista, jemuž slouží slovem Božím tak, jak mu sloužil snad před chvílí slavně konanou modlitbou v choru. Jedině takto chápaný apoštolát není na újmu životu rozjímavému, nýbrž jej ještě podporuje.

Takové jsou základní prvky dominikánské mystiky, dominikánského duchovního života, který je *velmi náročný a protiví se jakémukoliv minimismu*. Není pro duše malé a malicherné. Ty jej nepochopí, protože jej nemohou pochopit. Je to život velkorysý a vyžaduje lidi velkodušné. Svatý Dominik vzal to nejkrásnější, co ve své době našel, totiž liturgickou *dium esset valde imperfectum, quia non haberet caritatem perfecte ordinatam, quia quod est per se et principaliter diligibile, non diligeretur nisi in ordine ad actionem externam.* - O této otázce skvěle pojednal P. Bernadot: *L'Ordre des Frères Prêcheurs, Saint-Maximin, 1918.*

<sup>13</sup> II. II. ot. 188. čl. 4.

modlitbu s řádovými observancemi, a přidal k nim zákon stálého studia a povinnost apoštolátu. Tím vytvořil dílo, jaké tu dosud nebylo. Není, bohužel, mnoho, kdo je chápe v celé jeho kráse. Je pouze pro duše vyvolené. Ale kdo je pochopil, nemůže je nemilovat, i když tato láska k němu znamená mnohou a těžkou oběť.

#### *IV Z dějin dominikánského duchovního života.*

Jen letmo se dotýkáme nejhlavnějších bodů z dějin dominikánského duchovního života,<sup>14</sup> abychom alespoň poněkud ukázali na příkladech to, co bylo řečeno o jeho duchu.

Svatý Dominik mnoho nepsal. Stanovy, které dal svým prvním duchovním synům a dcerám, se nezachovaly v doslovné formě, takže ve skutečnosti nemáme po něm písemných památek. Je však o něm napsáno, že rozmlouval buď s Bohem nebo o Bohu, což dává více než tušit jeho sklon ke kontemplaci, ke které vedl celý svůj řád. Jeho názor na duchovní život je jakoby zhuštěn v oněch slovech, jimiž odpovídá jistému klerikovi na otázku, kde nabyt tak velké moudrosti: „Můj synu, učil jsem se hlavně v knize lásky, neboť v ní se naučíme všemu.“

Mezi první autory dominikánského duchovního života je třeba řadit hlavně blah. Jordána Saského (zemř. 1237), jehož *Listy*, plné jemně podávaných rad, ukazují na podstatně kontemplativní rys dominikánského duchovního života právě tak, jako knížečka *Různé způsoby modlitby svatého Dominika*, která pochází od blah. Diany. *Životy bratří*,<sup>15</sup> líčící konkrétním způsobem boje a zápasy, ctnosti a hrdin-

<sup>14</sup> Skvělou studii o této otázce napsal P. Arintero: *Unidad de la via y homogeneidad de la vida espiritual en la tradición dominicana. La Ciencia tomista 1916*. Tuto studii pak vydal znovu autor v knize *La verdadera Mística tradicional. Salamanca 1925*. - Samozřejmě můžeme tu ukázat pro nedostatek místa jen na nejvýznačnější momenty z dějin dominikánské mystiky.

<sup>15</sup> Český překlad P. J. Juráka vychází jako příloha v *Růži dominikánské*.

ské činy prvních dominikánů, jakési to Fioretti dominikánské, jsou jasným dokladem velkorysosti a velkodušnosti prvních dominikánů.

Blah. Humbert z Romaně (zemř. 1277), pátý velmistr řádu, je mezi prvními dominikánskými autory, který podává soustavná pojednání o duchovním životě. Jeho *Výklad řehole svatého Augustina, Výklad stanov* a hlavně *List o slibech a ctnostech stavu dokonalosti* mají nepomíjející hodnotu a jsou nejčistším výrazem dominikánského ducha.

Bylo to jedinečné štěstí pro řád, jeho ducha a jeho praktickou činnost, že mu dala Boží prozřetelnost hned v začátcích učitele, jenž dovedl teoreticky s nejhlubším podkladem filosofickým vyjádřiti všechno to, co řád jako celek prožíval, cítil a uskutečňoval v oblasti duchovního života. Řád zplodil svatého Tomáše, světlo Církve, jako svého největšího syna. A když zazářilo jeho světlo, dal se jím osvitit a šel vždy v jeho stopách s neústupností a přesností, která se mohla snad někdy zdát přehnaná, ve skutečnosti však byla nutná k tomu, aby si udržel řád svůj veliký poklad. Svatý Tomáš postavil duchovní život na pevné podklady věrouky, zařadil jej v soustavu své jednotně a jednoduše chápané teologie, která znamená východ všeho od Boha a návrat všeho k Bohu. Bůh je střed, od něhož vše vychází a k němuž se vše vrací. Cesta duchovního života v pojetí svatého Tomáše nezná moderní nemožné komplikace. Je jednoduchá, tak jako je jednoduchý její počátek a její cíl Bůh.

A řád se postavil za svého velkého syna s celou svou autoritou, protože v něm poznal autenticky vyjádřenou svou myšlenku o Bohu a člověku, o vzájemném vztahu, jaký tu existuje. Tomáš se stal od počátku oficiálním učitelem řádu v celé teologii, i v duchovním životě. Proto už generální kapitula v Paříži 1286 přísně nařizuje, aby všichni a jednotliví bratři pečovali o nauku ctihodného bratra Tomáše z Aquina.<sup>16</sup> A generální kapitula v Saragose

<sup>16</sup> Acta cap. gen. Tom. I. p. 235.

několik let nato (roku 1309) nařizuje všem řádovým lektorům, aby se drželi pevně nauky svatého Tomáše.<sup>17</sup> A jak se drželi dominikáni svatého Tomáše po všechna století, vyjádřil nejkrásněji papež Benedikt XV., když napsal, že zásluha tohoto řádu nespočívá tak v tom, že dal Církvi svatého Tomáše, nýbrž že se ani na píď neodchýlil od něho a jeho nauku vždy uchoval a hlásal neporušenou.<sup>19</sup> V něm nalézali jeho žáci - a nalézají dodnes - opravdu vše. Řeknou-li pozdější mystici zdánlivě více o jednotlivostech, dobrý znatel svatého Tomáše a pozorný čtenář najde to vše, i když snad ne tak rozvinutě, v jeho spisech, jež jsou nesmírně bohatou četbou duchovní.

Čtrnácté století v dějinách dominikánské mystiky jest označeno hlavně jmény: Eckehart, Tauler, Jindřich Suso. Tato trojice, která je z nejslavnějších dob německé mystiky, připoutává k sobě celou řadu jmen zvláště z okruhu *Přátel Božích*, kteří tvořili v Německu mystické kroužky pod vedením dominikánů.

Mistr Eckehart (zemř. 1327) je z největších duchů německých. Jeho mystika, výhradně rázu spekulativního, zavedla ho k některým nepřesnostem ve výrazech, které byly odsouzeny Janem XXII. a jež Eckehart pokorně odvolal. Dnešní vědecké badání jej rehabilituje. Byl to duch, jenž spojoval v sobě filozofa, theologa a mystika, a tyto tři složky se v něm spojují v jedno, pomáhají si navzájem. Z tohoto spojení se zrodil velkolepý systém jeho mystické nauky, kterou se snažil odhalit taje Boha i člověka v jejich největších hloubkách. Je mistrem německé mystiky. „První vyložil německy spekulativní mystiku v podivuhodném lyrismu, takže němečtí mystici, počínajíc nejslavnějšími, Taulerem a Susonem, jsou jeho dědici.“<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Tamtéž, Tom. II. p. 38. - O mystice sv. Tomáše bylo napsáno v posledních letech mnoho. Velmi informativní je Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et Contemplation*, Ch. II. *La mystique de S. Thomas*.

<sup>18</sup> Viz tamtéž.

<sup>19</sup> Vernet, l. c. p. 48.

Jan Tauler (zemř. 1361) se nazývá mystikem vůle, tak jako Eckehart mystikem rozumu. Je mnohem praktičtější ve svých výkladech spojení duše s Bohem v milosti, o něž má usilovat každý křesťan. Svou nauku uložil v *Kázáních*, jichž se zachovalo 83. Ostatní spisy, jemu připisované, jako *Institutiones*, jsou sice z jeho okruhu, snad jsou vypracovány na základě jeho řečí, ale nejsou přímo od něho. Jeho řeči, které měl hlavně v ženských klášteřích, jsou plny podivuhodných pohledů do nejhlubších tajů mystického života duše, která žije ve spojení s Bohem. K tomuto spojení se však může propracovat duše jen naprostým zapomenutím na sebe a vržením sebe v Boha, a proto mluví Tauler stále o svlékání starého člověka, o přísných mrtveních a hlavně o naprosté odevzdanosti vlastní vůle do prozřetelnosti Boží, bez níž nelze dospět ke spojení s Bohem.

Blah. Jindřich Suso je mystik srdce. Je to duše přirozeně citová, která byla formována tomistickou školou. A čteme-li dnes jeho mystické spisy: *Svéživotopis*,<sup>20</sup> *O věčné moudrosti*,<sup>21</sup> *Knížečka o pravdě*, *Listy*, pozorujeme, jak se v něm snoubí v největším souladu rozumový spekulativní duch dominikánské mystiky s jemností citu jeho duše. „Pravá dokonalost,“ praví, „spočívá ve spojení nejvznešenějších mohutností duše s tím, jenž je Původce všeho, pomocí hlubokého nazírání . . . Když se člověk připodobní obrazu Ježíše Krista (Suso se stále vrací k augustinovské zásadě: Skrze Krista člověka ke Kristu Bohu), je přetvořen Duchem Božím . . .“<sup>22</sup> A duch dominikánské nesmlouvavosti a velkodušnosti se u něho ozývá, když píše: „Nikdo, praví Pán, nemůže dospět k hlubokému nazírání na Božství, ani okoušeti jeho libosti, kdo neprošel nazíráním na hořkosti a ponížení mého člověčenství. Je třeba vstoupiti

<sup>20</sup> Český překlad P. S. Braitto vyšel v nakladatelství Vyšehrad 1935.

<sup>21</sup> Český překlad P. S. Braitto vyšel v edici Krystal, Olomouc 1937.

<sup>22</sup> Listy, list X.

ranou mého boku do mého srdce, zraněného láskou, je třeba v něm se uzavřít a stále tam přebývat, tam zemřít světu<sup>23</sup>. Odtud to kruté nakládání s vlastním tělem, jaké pozorujeme v jeho životě a jež je ostatně vlastní všem dominikánským světcům.

Po stopách Eckeharta, Taulera a Susona šla dlouhá řada mystiků: laiků, kněží, dominikánů a dominikánek. Na počátku 14. století bylo v Německu 174 klášterů dominikánek na březích Rýna, jen ve Strasburku 7. Ty byly ohnisky života asketického a mystického. Kristina Ebnerová praví naivně o jedné sestře: „Jediná byla z našeho konventu, která neměla nikdy extase, a přece to byla velmi svatá řeholnice.“ I když nebyly mystické milosti všude tak hojné, byl život duchovní v těchto klášteřích velmi intenzivní a jak svědčí kroniky, nadpřirozeno i ve své formě charismatické nebylo něčím neznámým ani rozumu, ani vůli.<sup>24</sup>

V této době kvete duchovní literatura dominikánská i v Itálii. Bl. Venturin z Bergama (zemř. 1346) měl svými spisy vliv i na mystiky rýnské. Dominik Cavalca (zemř. 1342) píše své *Chvály a Zrcadlo kříže* a kniha Jakuba Passavanti *Zrcadlo pravé kajícnosti* je stále znovu vydáváno. Je to však hlavně svatá Kateřina Sienská (zemř. 1380), jejíž vliv na mystiku dominikánskou zůstal nesmrtelný.

Kateřina jest opravdu slávou dominikánské mystiky. Vyrostla ve stínu dominikánského kláštera sv. Dominika v Sieně, od mládí byla živena hutnou stravou nauky svatého Tomáše, kterou jí podávali

<sup>23</sup> O věčné moudrosti, hl. 2, 18.

<sup>24</sup> Vernet, l. c. 49. Klement IV. r. 1267 svěřil všechny kláštery sester dominikánek prvnímu řádu, což mělo nesmírný význam pro jejich duchovní život, který mohl býti orientován zcela v duchu dominikánské tradice. Z této doby se nám zachovalo právě mnoho mystických spisů sester, jako Knížečka milostí a Vidění od Kristiny Ebnerové (zemřela 1356), Zjevení od Adelaidy Langmannové (zemřela 1375), Kroniky z Unterlinden, z Ottenbachu, z Adelhausen a jiné. Spekulativní charakter dominikánské mystiky je patrný ve všech těchto dílech.

její duchovní vůdcové. Čteme-li dnes její *Rozmluvy* nebo *Listy*, zdá se nám nejednou, jako bychom slyšeli svatého Tomáše samého, podávaného krásnou toscanštinou a formou přístupnou i neučeným. Základní myšlenka celého jejího theocentricky pojatého díla jsou slova, která slyšela v extasi: Věz, má dce-ro, že já jsem ten, jenž jsem, a že ty jsi ta, která není. Odtud hluboká odevzdanost do sladkého náručí Bo-ha, jehož láska nám byla tolikrát dokázána. Život Kateřiny, napsaný blah. Raymundem z Kapuy, dopl-ňuje překrásným způsobem mystickou nauku světice.

Španělsko dalo o několik let později velikého svět-ce Církvi a řádu. Vincence Fererského (z. 1419), nejslavnějšího kazatele doby, jehož duchovní spisy, zvláště knížka *O duchovním životě* jsou zcela ve smyslu velké tradice dominikánské. Světec v ní vede duši od nejnižších stupňů duchovního života, kdy třeba bojovat s vášněmi a špatnými náklonnostmi cestou pohrdání vším stvořeným, až k hlubokému klidu duše v božské kontemplaci.

Téměř v téže době se setkáváme se slavnými jmé-ny, jako: Baptista Crema (napsal skvělou knihu *O poznání a vítězství nad sebou samým*), Marek Cat-taneo (*O pravé dokonalosti*), sv. Antonín Florencký, známý jako veliký theolog a duchovní spisovatel (*Pravidlo dobrého života, Listy, Jak správně žít*); Jan Torquemada, původce klasického díla *Summa o Církvi a Rozjímání o životě Kristově*. Nelze ne-vzpomenout Jeronyma Savonaroly (zemřel 1498), jenž byl právě tak slavný kazatel, jako autor duchov-ních spisů. Jeho *Pojednání o lásce Ježíšově*,<sup>25</sup> *Úvahy o umučení Páně, O modlitbě, Básně a Listy* jsou dnes právě tak hledány, jako tehdy, kdy byl milován a nenáviděn zároveň.

Ludvík Granadský (zemř. 1588) zdá se snad na první pohled rozcházetí s dominikánskou tradicí. Jedná sice ve svých spisech: *Vůdce hříšníků, O roz-jímavé modlitbě, O zbožnosti, Památník křesťanské-*

<sup>25</sup> Česky ve sbírce *Po cestách mystiků k lásce Boží*. Krystal, Olomouc.

ho života a j. hlavně o prvních stupních duchovního života, které vykládá začátečníkům, ale ukazuje, že celý asketický život je podřízen mystickému, k němuž směřuje jako k svému cíli. Jeho oblíbenou látkou je rozjímavá modlitba, pomocí níž se má dostat ten, kdo ji pěstuje, až k nejvyšším stupňům mystiky.<sup>26</sup> Spisy Ludvíka Granadského měly nesmírný vliv na současný duchovní život, byly a jsou dodnes vydávány a překládány.

Současník Ludvíkův Bartoloměj od Mučedníků (zemř. 1590), svým dílem *Compendium mysticae doctrinae*, v němž chce ukázat, jak prohlašuje v X. hl., jak možno dospět k pravému nazírání a k jednotící lásce, získal si nesmírných zásluh jak na poli theoretickém, tak praktickém. Cesta, která vede k mystické kontemplaci, je cesta pokory a odevzdanosti do vůle Boží. „Umrťování a odevzdanost duše se musí spojovat s častými vzdechy a modlitbami, výrazem živé touhy po Bohu, a to je cesta, kterou dospěje velmi rychle k mystickéologii a k božskému spojení (hl. X. § 2). Ti, kdo se pilně cvičí ve věcech duchovních, jsou postupně pozvedáni k různým stupňům nazírání. Je třeba pracovat vytrvale, abychom tam dospěli. Vytrvej tedy, snášej zkoušky, jež ti Bůh posílá, a tvá důvěra nebude zmařena“ (hl. 27.). Bartoloměj se staví silně proti přílišnému zdůrazňování metod a hájí staré tradiční metody kontemplativní: „Člověk se stane (používáním moderních metod) spíše subtilním a zvědavým než zbožným a ctnostným; myslí si, že učinil dost, když odhalil novou úvahu, i když tím nedospívá k pravému spojení. Rozjímání jest užitečné jen k tomu, aby vzbudilo a udrželo oheň božské lásky“ (hl. 20.).

Jan od sv. Tomáše (1589-1644) je sice především theolog, ale protože chápe theologii ve smyslu svatého Tomáše, uzavírá v ní celou mystiku. Když vykládá svatého Tomáše, vylévá i své srdce člověka duchovního a jeho výklad darů Ducha svatého je kla-

<sup>26</sup> Arintero, *Mística tradicional*, 447.



sický jak v theologii, tak v duchovním životě. „Ti, kdo konají jen obecné ctnosti, liší se od těch, kdo jsou vedeni Duchem svatým, jako pták, který chodí po zemi, liší se od toho, který lítá, podporován vanem větru (In I. II. 68. d. 18. a. 1.). Proto musíme všichni usilovat o to, abychom se dali ve svém duchovním životě vésti především Duchem svatým, jeho dary, které vkládá Bůh do naší duše s posvěcující milostí a které nás mají učiniti poslušnými a účelivými vůči působení Ducha svatého. Dominikánská mystika zdůrazňuje tuto nauku o darech Ducha svatého, protože, spočívá-li mystický život ve stále větší trpnosti, čili je-li v něm člověk více veden, než aby se sám vedl, jsou to dary Ducha svatého, které skýtají podklad této nadpřirozené trpnosti. Právě pomocí těchto darů utváří si Duch svatý duši podle obrazu nejsvětější Trojice.

Poněkud později (r. 1669) vydal španělsky svou *Mystickou theologii* Jan de Rocaberti, v níž následuje svatou Terezii ve výkladku rozjímavé modlitby. Latinsky vydává v této době velkolepé dílo *Mystica theologia divi Thomae* Tomáš Vallgornera. Shromáždil texty svatého Tomáše v jediný soustavný celek, takže ukázal, jak svatý Tomáš pojednal, i když na různých místech a při příležitosti, o všech otázkách mystiky. V otázce rozlišení nazírání získaného a vlitého kloní se sice Vallgornera k novým směrům, ale zachovává tradiční nauku o smyslu mystiky, když píše: „Mají všechny a zvláště Bohu zasvěcené duše toužiti po aktuálním spojení s Bohem, v němž by ho požívaly . . . . A proto je nutno, aby duše . . . která nastoupila cestu dokonalosti, nezůstala na cestě očištné, ani na cestě osvětňené, nýbrž je vhodné, ano, nutné, aby šla dále a prošla celou cestou (jednotná je cesta k nejvyšší svatosti, nikoliv dvojí!) i osvětňnou, aby konečně vystoupila na rozkošnou horu, spojila se úzce s Bohem a požívala začátku blaženosti.“ Postup, jaký má zachovávat duše na cestě s Bohem, popisuje Vallgornera takto: „Aby duše spěla náležitě k Bohu, a aby se s ním náležitě úzce spojila, nesmí

nerozvážně toužiti po jeho svatých objetích a polibku úst, nýbrž nejdříve jako pokorná služebnice nechť přistoupí k polibku nohou na cestě očistné, následujíc Magdalenu. Pak jako milovaná dcera nechť spěchá k polibku rukou na cestě osvětné. A konečně jako nejmilejší snoubenka nechť se vzchopí s důvěrou k svatému polibku úst na cestě jednotící. Tak totiž s dovolením samého Pána tak úzce se s ním spojí, že bude s ním jeden duch (q. III. disp. 1. a. 12.).

V této době nastává u některých autorů dominikánské školy jistý úpadek tím, že přijímají netradiční názory od modernějších škol. Školy nauky starší, jak ukazuje správně P. Kausch,<sup>27</sup> a dominikánská škola zvláště, byly theocentrické, kontemplativní a habitualistické, kdežto novější školy jsou více anthropocentrické, diskursivní a aktualistické. Toto tvrzení učeného redemptoristy je jasně patrné z toho, co bylo dosud řečeno o duchu dominikánské mystiky. XVI. a XVII. století znamená jistě úpadek scholastické metody, spekulativní teologie a následkem toho i smyslu pro kontemplativní směry v duchovním životě. A že tímto proudem, který byl téměř obecný v Církvi, byli alespoň částečně strženi i někteří členové dominikánského řádu, nemůžeme se nikterak divit. I když nejhodnotnější autoři zachovali správnou tradiční linii, jeví se u některých větší sklon k převaze metod asketických, než se dá srovnat s celkovým rázem dominikánského ducha.

Nejvýznačnější autoři duchovní literatury dominikánské se však drží tradice. Ze Španělů možno uvést Petra de Villalobos, jehož dílo *Duchovní škola* vyšlo v Madridě 1688, a blah. Františka de Posadas, jehož *Listy* dýchají mystickou vůní dominikánského ducha.

Ve Francii se setkáváme v XVII. století se jmény, která se stala slavná v dějinách mystiky, s Antonínem Massoulié, Alexandrem Piny a Ludvíkem Char-donem.

<sup>27</sup> Cituji podle italského překladu: *La dottrina spirituale di s. Alfonso*, Milano, 1931, str. 455.

Massoulié je theolog, jenž dovedl proměnit teologii rozumu v teologii srdce. V tom jest opravdu věrným synem dominikánské teologie, která šla vždy touto cestou. Jeho duchovní spisy jsou hluboké, protože jsou podloženy dokonale theologicky. Jeho hlavní díla *Pojednání o lásce Boží*, *O pravé rozjímavé modlitbě* a *Rozjímání svatého Tomáše* si podrží trvalou cenu a budou vždy čtena a rozjímána s největším užitkem.

A. Piny, současník Massouliéův, je skutečný bojovník proti kvietismu, hlavně svou knížkou *O odevzanosti do vůle Boží*, a burcovatel hlubokého duchovního života spiskem *O přítomnosti Boží*. „Musíme,“ praví, „v tomto prožívání přítomnosti Boží vystoupit až na čtvrtý stupeň, kde požíváme naprostého klidu duše, klidu bez pobouření a bez chvatu v činnosti. A pak spějeme k pátému stupni, kde zapomeneme zcela na sebe a pohrdáme sebou, takže už není v nás nic, co by vládlo, mimo Boha a jeho vůli. Tak začínáme na zemi život, který nám bude vlastní v nebi.“

L. Chardon ve svém velkolepém díle *Kříž Ježíšův* dochází cestou theologicko-mystické spekulace k týmž závěrům, k nimž došel svatý Jan od Kř. cestou mystické zkušenosti. Nikdo před ním nemluvil s takovou theologickou hloubkou a přesvědčivostí o trpných stavech duchovního života a bylo by i dnes velmi těžké najít dílo, které by se mu v tomto ohledu vyrovnalo.

Obroda dominikánského ducha v nejnovější době, která zaznamenává jména Meynard,<sup>28</sup> Froget, Friagne, Clerissac, Schwalm, Gardeil, Arintero, Joret, Gerest, Garrigou-Lagrange, znamená absolutní návrat k tradičnímu duchu dominikánské mystiky. P. Albert Weis vyjadřuje nejlépe tento směr, který má stále více následovníků i mimo okruh řádu, když píše v Apologii křesťanství: „Mystika je pro všechny

<sup>28</sup> Jeho hlavní dílo *Duchovní život*, které vyšlo r. 1927 v překladu P. E. Soukupa u Kuncíře, je nejlepší příručka duchovního života, jakou jsem dosud poznal.

horlivé křesťany. Není stavu, povolání, zaměstnání, které by někoho opravňovalo k tvrzení, že mystika se ho netýká . . . Mystika je nutná k plné dokonalosti křesťanského života.“

S těmito myšlenkami se obrací dominikánská mystika i k dnešnímu člověku, a Bohu díky, nachází stále více těch, kdo ji chápou.

P. SILV. M. BRAITO O. P.

## Mystická škola karmelitská

Svatá Terezie se svatým Janem provedla reformu řádu karmelitského a učinila tak z něho řád s kontemplativním cílem. Sama napsala mnoho teoretických i praktických knih o mystice. Rovněž mystické spisy svatého Jana od Kříže jsou perly katolické mystiky a její vrcholné květy.

Řád uchopil poctivě tuto mystickou cestu, a hned již v samém začátku řádu vycházejí instrukce pro novice i pro novicmistry, které zahrnují celou duchovní cestu, celou mystiku osnovy duchovního života a vnitřní modlitby, která se stává hlavní náplní duchovní snahy karmelitského řádu.

Mnoho nejlepších teoretiků se pak snaží systemizovat mystickou duchovní nauku svaté Terezie a svatého Jana od Kříže. Jejich spisy tvoří pro ně základ theologických spekulací o mystice. Jejich zásluhou se stává starý výraz „theologie mystická“, totiž mystické zkušenostní poznávání tajemství Božích, stává se výrazem pro teorii o mystice, pro nauku o mystice.

Od roku 1562 až do r. 1736, to jest do smrti jednoho z největších těchto teoretiků o mystice P. Josefa a Spiritu Sancto, měl řád karmelitský na padesát spisovatelů, kteří se věnovali spekulaci a syntetisaci mystické nauky.

Největší teoretikové karmelitské školy, jejichž nauku tu podávám, jsou asi tito: Philippus a SS. Trinitate, jehož dvousvazkové skvělé dílo *Theologia mystica*, vydané naposled u Herdera v minulém století, jest úplně rozebráno. Pak přichází Antonius a Spiritu Sancto se svým *Directorium mysticum*, jež je možno ještě dnes dostat. Na tomto spisovateli jest hodně závislý dominikánský teoretik Vallgornera. Josephus a Spiritus Sancto se svým *Eucleatio mystica*, *Isagoge in Theologiam mysticam*, *Cursus Theologiae mysticae scholasticae*. Sebrané spisy tohoto autora vycházejí znovu v Brugách. Ostatní knihy budu citovati ve studii samé. *Cursus* Josefa a Spiritu Sancto ukazuje na to, že se mystice vyučovalo v karmelitském řádu jako skutečnému theologickému předmětu.

Když chceme mluvit o mystice karmelitské, musíme vycházeti nejprve od jejích původců a uvědomiti si, pro koho ony knihy svaté Terezie a svatého Jana od Kříže byly napsány, abychom od nich nechtěli odpovědi na otázky, které je ani nezajímaly a které proto oni neřešili. Kdybychom se toho byli všichni vždy drželi, a především karmelitští moderní teoretikové, mohly býti méně hořké a osobní ony spory, které povstaly před několika lety.

Svatá Terezie i svatý Jan od Kříže i staří karmelitští klasikové psali především pro členy svého řádu, řádu kontemplativního, s cílem převážně kontemplativním. Proto jest svatá Terezie vedena při psaní svých knih také tímto cílem, cílem mystickým. I svatá Terezie, ovšem i svatý Jan od Kříže věděli o třech údobích duchovního života, avšak všechny jejich úvahy a rady a pokyny směřovaly k tomu, osvítiti duše o tajemných otázkách důvěrného styku duše s Bohem, jak to přichází na vrcholu duchov-

ního života, k němuž přece řád karmelitský chtěl vésti své členy.

Karmelitští mystikové neoddělují asketiku od mystiky. Mluví o ní správně, ne jako o cíli, třebaže prozatímním, snahy o duchovní dokonalost, nýbrž jako o prostředku a cestě k plnému rozvinutí sděleného Božího života v nás, jako o cestě k úplnému rozvinutí vnitřní modlitby.

Je třeba říci, co není tak dosti všeobecně známé, že svatá Terezie tu nevystupuje jako nějaká novotářka, nýbrž jen jako obnovitelka starého řádového ducha. Karmelitský řád totiž ještě před přetvořením svatou Terezií měl jako svou duchovní příručku prastarou knihu *De institutione primorum monachorum* (vyšla v *Analecta Ord. Carm.* vol. III. 1914-1916). Sahá svým původem až do 13. století, a dočítáme se v ní, že karmelitský život znamená nejprve podat sebe Bohu v oběť čistou a osvobozenou od hříchu, a druhý jeho cíl jest dosáhnouti daru Božího, jenž záleží v okoušení Boha, ne teprve po smrti, nýbrž již v tomto smrtelném životě, okoušení ve vlastním srdci v duchu síly Boží přítomnosti a sladkosti nebeské blaženosti (hl. 2.).

Prvý cíl jest askese čili očištění a příprava srdce, aby bylo osvobozeno ode všeho a patřilo jedině Bohu, a tak aby mohlo okoušeti Boží blízkost, čili jak bychom dnes odborně řekli, aby zkušenostně okoušelo Boha ve vnitřní modlitbě v důvěrném styku s ním. Všimněme si také, že je tento mystický stupeň označován výslovně jako dar nadpřirozeného původu.

V této knize se také dočítáme o vztahu, o přirozeném vztahu, který jest mezi askesí, mezi očišťováním srdce, a mezi požíváním Boha od tohoto očištěného srdce, jak se tolikráte pak objevuje i u svatého Jana od Kříže i u jeho nejbližších žáků. „Čistotou srdce a dokonalou láskou přichází se k druhému cíli, to jest k zakoušení síly Boží a nebeské radosti.“ Výslovně se tvrdí, že toto okoušení je dar, ale také že se k němu dochází prvou cestou. Na to si bude dobré vzpomenouti, až budeme mluvit o jednolitosti a celist-

vosti a nedělitelnosti duchovního života, i nejvyššího, jenž jest dar, ale na nějž se člověk může a má připravit, k němuž připravuje askese.

### *Mystická nauka svaté Terezie.*

Svatá Terezie výslovně praví, že všechny sestry, které nosí svatý šat jejího řádu, jsou povolány k vnitřní modlitbě, ke kontemplaci. (Moradas V. hl. 1, nro. 2.) Proč by to mělo platit jen pro její sestry? A proč jen pro sestry? Je přece jen jedna dokonalost křesťanská!

Znovu připomínáme její slova, kterými i ona staví tento zvláštní vztah mezi těmito mystickými milostmi a mezi naším přičiněním: Je pravda, že Bůh dává tyto milosti (vnitřní modlitby) komu chce; budeme-li jej však milovati, jak on nás miluje, dá je všem. (Moradas VI. hl. 4, nro 12.) Svata Terezie tu ovšem myslí nejvyšší stavy duchovní vnitřní modlitby, nejvyšší stavy kontemplace; nemluví zde svatá Terezie o nižších, o prvých stupních, které později karmelitští teoretikové nazývají nazíráním získaným. To je dobře mít na paměti, aby nám někdo nepoukázal na text téže svätice, kde uznává, že jsou duše prosté, které nedosáhnou kontemplace, a přece mohou být dokonalé. (Camino hl. 17, nro 3.)

Svatá Terezie však v zásadě vybízí všechny své řeholnice, aby se snažily o nejvyšší kontemplaci: Učiňte, co je ve vaší moci, připravte se na kontemplaci veškerou onou dokonalostí, o níž mluvím (ib. hl. 17, nro 7). Slyšte mne: tvrdím, že se všechny řeholnice všemi silami mají snažit o tuto přípravu a že jsme tu (v klášteře) jen proto (hl. 18, nro 3).

Všechny tyto otázky probírá Terezie v knize *Cesta dokonalosti*. Na konci této knihy ukazuje Terezie na zdroj živé vody, totiž na mystickou kontemplaci, o níž se má snažit každá řeholnice, konající vnitřní modlitbu.

Svatá Terezie žádá jako nutnou podmínku k obdržení této milosti, aby se duše otevřela dobrou vůlí



Bohu, jenž neznásilňuje lidskou vůli, a jenž se nedá docela duši, která se nedá úplně jemu (Cesta hl. 28, nro 12). Svatá Terezie učí, že nejlepší příprava na tento vzácný dar jest úplně se oddati Bohu a velkodušně se zřeknout všeho, co není on; shrnuje toto odříkání se všeho ve tři základní ctnosti lásky sesterské, umrtvování a pokory.

Ale světice si klade i otázku: A když nedá Bůh této svaté důvěrné okoušející lásky? Ani pak nepracujeme nadarmo, protože nám dá, že jsme úplně ztotožnění s jeho vůlí, a to stojí za to. Správně rozlišuje tuto dokonalost, která záleží ve sjednocení s vůlí Boží, od okoušení Boha, které jest jen následek této dokonalosti.

Vidíme však (což je proti mnohým moderním badatelům), jak svatá Terezie počítá s touto možností jen jako s výjimkou (totiž že duše nedosáhne nejvyššího spojení s Bohem). Myslí, že je pravidelné, že se Bůh dá úplně duši, která se dá docela jemu tím, že ztotožní svou vůli úplně s jeho vůlí.

Svatý Jan od Kříže píše jen pro duše kontemplativní, jež si vzaly za svůj životní cíl snažiti se o dokonalost. I u něho jest dokonalost spojena s kontemplací. Tolik se namáhá, aby jí dosáhli ti, kteří se rozhodli, že se budou snažiti ne o kontemplaci, nýbrž o dokonalost. Jest si dobře vědom toho, že kontemplace a dokonalost jsou spojeny těsně i jako prostředek s cílem i jako ovoce s přípravou.

I svatému Janu jest askese, očistění ne cíl pro sebe, nýbrž prostředek k osvobození, aby se mohla duše svobodněji oddati Bohu. Práví ve Výstupu na horu Karmel: Nezáleží na tom, je-li ptáček spoután silným nebo slabým poutem. Pokud je poután - ať je to jemně nebo pevně - nepřetrhne-li to pouto, nemůže se rozletěti (Subida kn. I. hl. 11, nro 4). Svátý Jan od Kříže jest ještě absolutnější v požadavcích dokonalého odřeknutí se všeho. On přivedl sebezapření a zřeknutí se všeho k úplnosti až metafysické. „Dva protiklady nemohou býti zároveň v jednom předmětu. Protikladná je láska k Bohu a ke tvorům.

Proto nemohou býti zároveň obě lásky v duši. Neboť jaké může býti srovnání tvora s Tvůrcem? Proto, jako nemůže vzniknouti jeden tvar, pokud není zničen tvar předchozí, protože mezi nimi jest úplná různost, tak nemůže duše, oddaná zálibám tělesným a smyslným přijmouti ducha jen duchovního“ (Subida kn. 1. hl. 5, nro 1).

Ale ani svatý Jan nezná nějakou dokonalost jen asketickou. I on vede duše k nejhlubšímu spojení s Bohem. „Spojení s Bohem záleží v tom, že máme vůli docela proměněnou ve vůli Boží, takže v ní není nic, co by se protivilo vůli Boží, nýbrž všechna hnutí jsou ve všem shodná s vůlí Boží“ (Subida kn. 1. hl. 16, nro 2). Bůh se sděluje duši tím více, čím více duše ho miluje. V této lásce se milostí posvěcující dostává duši jakéhosi obožení. Dokonalé ztotožnění s vůlí Boží vyvrcholuje toto obožení a je provázeno dokonalou milostí (tamtéž kn. 2. hl. 5).

Toto sdělení Boží se nezastavuje ani před mystickými milostmi. Tuto milost je třeba bráti i v tomto smyslu, jak naznačuje v knize Živý oheň - Flama viva, hl. 3 kde to vysvětluje světec v divišovských obrazech: „Když dosáhne duše naprosto nahoty, když totiž učiní vše, co mohla, jest nemožné, aby Bůh opomenul učiniti vše se své strany, sděliti se, třeba tiše a skrytě, jako je nemožné, aby nevníkl paprsek světla do volného prostoru. Vycházející slunce může vejíti do tvého domu, když mu otevřeš. Tak Bůh, jenž nespí, když bdí nad Izraelem, vejde do duše, jež je prázdná od sebe, a naplní ji dobry božskými. Jako slunce stojí Bůh nad duší, připraven sděliti se jí“ Tato slova jsou tak jasná a mluví o tom, jak je připravena milost nejvyšších mystických milostí všem, kteří se připravili cestou očistnou, že opravdu těžko chápeme, jak později mistři karmelitští distinkcemi a subdistinkcemi šli na tuto sublimní nauku, jako by se jednalo o traktát Aristotelův.

Je třeba zdůrazniti - jak to i svatá Terezie pravila - že podle těchto a jiných slov následuje skoro vždy-

cky, že se Bůh mysticky sdělí duši, která učinila, co na ní bylo, která se očistila, která se připravila, takže i zde je jasný význam askese ne jako samostatné dokonalosti, nýbrž jako přípravy. Někdy bývá toto působení tak nejasné, že si to duše ještě neuvědomuje, ale není logické z toho vyvozovati, že to ještě není působení mystické, protože my také něco víme o poznání jakožto vloze, schopnosti, které propuká pak zřetelně po ještě lepší přípravě.

Karmelitští teoretikové z těchto a jiných textů vyvozovali, že jest určité zasahování darů Ducha svatého, jež jest temné, tak nepostížené, že duše působí dále sama, že tu působí dary Ducha svatého modo humano; myslí tím totiž, že tu oblékají formu čistě lidské činnosti. O tom dále.

Karmelitská mystika se otáčí jak je přirozené - kolem vnitřní modlitby. Rozjímání ji ovšem celou nevyčerpává, je to však jedna její část, je to příprava na tajemné poznání Boha ze zkušenosti vnitřní a životní. Svatá Terezie definuje vnitřní modlitbu jako přátelské obcování duše s Bohem, o němž víme, že nás miluje (Vida hl. 8, nro 5). Je to přátelské a důvěrné obcování s Bohem, tak, jak je popisuje svatý Tomáš v I. q. 8. Obcování dítěte s Otcem. Světice chtěla, aby sestry šly ke vnitřní modlitbě s vědomím, že jdou ke svému Miláčkovi. Pro ni je vnitřní modlitba dílem lásky. Tomáš také klade dokonalost především do lásky (2. II. q. 184). V Moradas IV hl. 1. prohlašuje, že pokrok ve vnitřní modlitbě nezáleží v tom, abychom mnoho mysli, nýbrž mnoho milovali.

### *Metoda vnitřní modlitby.*

Svatá Terezie i svatý Jan chtějí dovésti své žáky k nejvyššímu spojení s Bohem, a jako nejlepší prostředek k tomu udávají vnitřní modlitbu. Aby však tato vnitřní modlitba k tomuto spojení dobře připravovala, i oni stanoví určitou metodu vnitřní modlitby, aby se neroztékala, aby to nebylo jenom sně-

ní, které by nikam nevedlo, nejméně pak k onomu zdroji „živé vody“. Cesta dokonalosti podává všechny druhy a stupně, jimiž se kráčí v této vnitřní modlitbě: Sestry mé, konejte vnitřní modlitbu; která sestra ji nemůže konati, ať se modlí ústně, nebo čte, nebo hovoří s Bohem . Ale žádná ať neopomene zasvětit vnitřní modlitbě hodiny stanovené k tomu řeholí. Nevíte, ve který okamžik vás ženich zavolá.

To ukazuje na různé metody vnitřní modlitby, jež všechny svatá Terezie oceňuje. Nezmiňuje se však vůbec o Cvičeních svatého Ignáce. Zato doporučuje sv. Petra z Alkantary, a pak velikého miláčka Karmelu po všechny doby, klasika mystických cest, Ludvíka z Granady (jehož spisy byly několikrát přeloženy do češtiny, naposled v Dědictví svatojanském). Chválí výbornou metodu, s jakou předkládá cti. Ludvík při rozjímání život Kristův, lásku Boží a naše povinnosti k ní. Nepustme se zřetele, že knihy Ludvíka z Granady jsou knihy metodického rozjímání. Terezie doporučuje přemýšletí o sv. člověčenství Kristově. Neužívá sice slova meditace, ale co do věci ji doporučuje jako nejlepší přípravu, aby se duši dostalo vyššího světla a vyšší milosti v modlitbě.

Svatá Terezie chce, aby se postupovalo metodicky i v samém tomto uvažování, když chválí a doporučuje schema Ludvíkova: Kdo trpěl, proč trpěl, pro koho trpěl a jak trpěl. (Ludvík: Libro de la oración y meditación.) Svatý Petr z Alkantary učinil výtah z knihy Ludvíkovy a dal jí skoro též název, pozměniv slovo Libro v Tratado

Svatá Terezie zná i metodu pro duše neklidné a roztěkané, jak se dostat do vnitřní modlitby. Je třeba nejdříve se ztišiti, pak zvolna recitovat nějaké ústní modlitby a myslit na to, co se vyslovuje, a mísi zbožné city mezi modlitby . . (Cesta hl. 26 a jinde.) Něco podobného má svatý Ignác ve 4. týdnu, kde mluví o třech druzích modlitby.

Přesnou metodu najdeme v knize Instrukce noviců, jež byla vydána na začátku reformy; byla vydána na rozkaz řádové Konsulty 1591. Svatý Jan od

Kříže byl také mezi těmi, kteří ji schvalovali. Možná, že měl zde větší podíl, než jen schvalovat. Podle karmelitské tradice prý sám tuto metodu vypracoval. Novicmistr má řádně poučovati novice o vnitřní modlitbě, hlavně o sedmi jejích částech. Kniha uvádí těchto sedm částí, jež pak zůstaly klasické na věčné časy: Příprava, četba, rozjímání, nazírání, díky, prosby a závěr. Jako základní jsou udány knihy sv. Bonaventury, sv. Jana od Kříže, sv. Terezie a Ludvíka z Granady. To bylo vydáno sedm let po smrti sv. Terezie.

Ale jak svatá Terezie, tak svatý Jan od Kříže, i nejstarší karmelitští spisovatelé varují, aby se při vnitřní modlitbě nedávalo tolik důležitosti obrazivosti ani rozumové práci. Doporučují především, abychom si uvědomili, že jsme blízko Pána. Úvaha čili rozjímání má jen sloužiti k tomu, abychom se mohli snáze dostat k důvěrnému styku s Bohem. Jak je viděti, nechce karmelitská škola činiti z rozjímání vrchol a konec vnitřní modlitby, nýbrž jen prostředek, jen cestu. Vlastní má býti ono důvěrné obcování s Bohem. Proto nechce karmelitská metoda, aby se rozjímalo příliš o člověku, nýbrž spíše o Bohu. Toto je vlastní ráz karmelitské vnitřní modlitby: Důvěrné obcování s Bohem.

Jeho dobrotou přijde ve vnitřní modlitbě chvíle, kdy zmizí veškerá metoda, a zůstane jen volné, láskyplné obcování duše s Bohem. Svatá Terezie neoznačila nějak zvlášť toto údobí vnitřní modlitby, ale nejbližší škola mu říkala hned kontemplace, nazírání. První karmelitští teoretikové, jako P. Gracián a P. Aravalles, dělí stále stejně vnitřní modlitbu na sedm částí, a o nazírání praví, že to má býti láskyplné obcování s Bohem. Aravalles popisuje ji takto: *Lo tercero debe ser colucutoria; esto es, que una veces habla el alma, proponiendo la voluntad y deseando y otras veces escuche a Dios, que la habla*

Aravalles dává definici čistě afektivní tohoto nazírání. Jako svatý Tomáš označuje toto poznání *ex quadam dulcedine amoris*

Nejstarší karmelitští spisovatelé říkají, že kontemplace vychází z meditace, která k ní připravuje. Ona Instrukce pro novice také mluví o tomto světle, které překvapuje a naplňuje vůli, takže pak Bůh důvěrně mluví k duši tím, co obvyčejně nazýváme vnuknutí

*Nazírání jen vlité, anebo též získané?*

Prudké byly boje minulých let mezi moderními teoretiky duchovního života o to, zda je nějaké nazírání získané, které by nebylo jen filosofickou kontemplací, nýbrž opravdovým stupněm vnitřní modlitby. Protože karmelitská škola měla nejbližší k svatému Janu od Kříže a k svaté Terezii, obraceli všichni oči k této škole, co ona řekne o tomto sporu, podobně jako o sporu, zda patří vlité nazírání k pravidelné cestě duchovního života, anebo zda je to pouze výsada, milost vlastně charismatická.

Střetly se tu dvě školy, především spekulativní škola dominikánská a škola, která se hlavně odvolává na psychologii, ačkoliv když jde o mystiku, o spojení s Bohem, je to zjev theologický, a proto má o něm rozhodovati především theologie. Ostatně karmelitská škola právě tak vybudovala celou svou soustavu ne na psychologii, nýbrž také na spekulaci, třebaže na základě psychologických faktů, jak je podali svatý Jan od Kříže a svatá Terezie.

Svatá Terezie vůbec neznala jiného nazírání než mystického a vlitého. O tom jsme si dnes tak celkem jisti. Přivrženci získaného nazírání se odvolávají obvyčejně na 14. a 16. hlavu II. knihy Výstupu. Ale z téže hlavy dokazují zase zastánci jen vlitého nazírání, že svatý Jan mluví pro ně. Prvý to byl P. Quiroga, řádovým jménem Josef a Jesu Maria, jenž tvrdil, že svatý Jan učil, jak můžeme dojít ke kontemplaci svými vlastními silami, jsouce vedeni jen obvyčejnou, všem danou milostí. Bylo to vyjádřeno v knize *Don que tuvo s. Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios* Svatý Jan však tvrdí, že když

má duše dojít k mystickému spojení, musí projít trpným očišťováním. Avšak to je právě úkon darů Ducha svatého, protože dary Ducha svatého mají nejenom očišťovati, nýbrž také osvěcovat. Když se duše očistí, dochází k láskyplnému poznávání Boha, a až se ty úkony rozmnoží, stanou se vlastností trvalou (Subida II. hl. 14). Světec pak ukazuje, jak toto láskyplné opíjení se lahodou Boží jest ovoce meditace. Karmelitáni říkají tomuto prvému láskyplnému objetí Boha kontemplace získaná. Protože vyrostla prý z meditace, tedy jaksi z našeho přičinění. Ale svatý Jan tu přece mluví o „vlití světla“! Bůh se sděluje duši pasivně, jako někdo, kdo má oči otevřené, přijímá trpně světlo. Nedělá nic jiného, než že má otevřené oči. To přece je naprosto vzdáleno od nějakého získávání, snad dokonce činného. P. Gabriele ve své knize *Mistica teresiana*, Fiesole 1926, doznává, že zde rozhodně běží o vlití nazírání. V *Živém plameni* hl. 3. mluví svatý Jan o nazírání, v němž se setkává Boží působení i naše činnost. Zastánci teorie akvisicionistické v tom zase vidí důkaz, že svatý Jan zná nazírání, v němž je naše vlastní aktivita. Ale vždyť ta přece musí býti i v nejvyšším skutku, který nemůže přestat nikdy býti skutek můj. Nikdy nemohou přestat jednat a Boha poznávat ani okoušet bez vlastních konů.

Proto navrhuje P. Gabriele řešení kompromisní. Ontologicky prý se nedá popřít, že tu běží o nadpřirozenou modlitbu, tedy o mystickou, jak my říkáme, protože tu působí dary Ducha svatého; ale protože podle svatého Jana - jak hned uvidíme - jest určitý stupeň modlitby vnitřní, kde se sdělují dary Ducha svatého, ale tak neznatelně, že naše činnost zůstává svou, proto nemůžeme nazvat toto nazírání, když v něm není zvláštní zkušenosti Boží přítomnosti, nemůžeme je zvatí vlitým, nýbrž jen získaným.

Zde nemůžeme ustoupiti! Jakmile vychází nazírání z darů Ducha svatého, je vlité! A to nepopírají ani akvisicionisté, ergo!

Bývalý generál karmelitánů snaží se to nazvat

nazíráním aktivo-pasivním, avšak nemůže přece něco býti rozdílné po téže stránce. Připustíme rádi, že se v této vnitřní modlitbě prolíná okamžik nazírání i vlastního našeho přičiňování. Ale ontologicky nemůže býti nějaká věc smíšená. Když zasahují dary Ducha svatého, a to nikdo nepopírá po slovech svatého Jana, která právě citují a o něž se opírají. Jde o milost vlitou. Protože nejsou vlitý dary Ducha svatého jen jako zběhlosti, nýbrž jest vlit také každý jejich účinek, každý jejich projev musí býti zase projevem tvůrčí nadpřirozené činnosti Boží.

Namítnete mi: Ale což neříká světec, že duše nabývá, získává zběhlosti v této modlitbě? Víme, jak to myslil světec, jak to myslila i svatá Terezie, která radila jako svatý Jan, abychom se očišťovali, otevřeli Bohu, on že pak své dílo již vykoná. Máme se připravit k nazírání dispositive, tedy získáváme tuto zběhlost, nabýváme ji dispositive, ale ne effective, řekl by rozlišující scholastik.

Někteří karmelitáni, jako zmíněný již P. Gabriele l. c., říkají, že ono nazírání sluje získaným ne v každém ohledu; získané prý tu jest ono zjednodušení rozumové činnosti. To všechno připouštíme, ale tážem se, jaká je její vnitřní podstata; je tato modlitba naše efektivně nebo Boží; a pak je naše jen dispositive a exekutivně? Čili Bůh ji dává, vlévá, uskutečňuje, my se k ní připravujeme, a aby to byl náš úkon, jej provádíme. ? Svatý Jan od Kříže říká o tomto nejnižším stupni kontemplace, že jest v naší moci. Tak, jak to řekla svatá Terezie, že se totiž připravíme svou velkodušností a otevřením své duše očištnému světlu Božímu. Toto rozdělování nazírání na vlité a získané dovršil hlavně P. Tomáš di Gesú v díle *Tratado breve del conocimiento oscuro de Dios*, kde rozlišuje pět druhů nazírání. O prvních dvou říká, že jsou ovocem duše, o třetím říká teprve, že je jen částečně vlité, a pak dvě jsou absolutně vlité. Srovnává je se stupni modlitby svaté Terezie. Čtvrtý srovnává s modlitbou klidu, třetí s modlitbou sebranosti. P. Tomáš roztřídil tedy



nazírání na získané, smíšené a vlité, jeho učedníci pak šli ještě dále a rozdělili nazírání jen na vlité a získané.

My nerozumíme jednomu: jestliže jsou i v nejnižší kontemplaci v činnosti dary Ducha svatého, jak může býti v naší moci jejich vlití? Vždyť přece patří k řádu milosti?

Zmíněný P. Quiroga praví, že ačkoli tu běží o dary Ducha svatého, přece prý není proto ona kontemplace nedosažitelná našimi silami, když prý se jedná jen o spolupráci těchto darů s prací naší. Zřetelně se tu ozývá nový směr theologický, jež následovali noví karmelitáni a jež přenesli i do své teorie o mystice; proto také je dnes tento výklad a tato škola přijata většinou mystických teoretiků jesuitských, takže někdy ani již nemůžeme mluvíti o zvláštní škole karmelitské.

Nástupci P. Quirogy jdou ještě dále. P. Antonius a Spiritu Sancto praví ve svém Directorium mysticum p. 213, že Bůh neučinil slibu v tomto udílení darů, ale že se dostane Božího vyššího osvícení každé duši, která učiní, co na ní jest. Je to nedosti pochopená nauka sv. Tomáše o darech Ducha svatého. Svátý Tomáš praví, že dary Ducha svatého mají za úkol učiniti nás povolnými nástroji Ducha svatého a jeho působení. Když učiníme s těmito dary jeho a se zběhlostmi, co na nás jest, připravíme se tím k tomu, aby nám Bůh udělil i aktuální jejich zásah a jejich skutečné vedení. Tak se můžeme připraviti k aktuálnímu působení darů Ducha svatého v nás, čili tak jsou tyto dary Ducha svatého v naší moci.

P. Quiroga rozlišuje dvojí působení darů Ducha svatého; jedno je tehdy, když působí Duch svatý modo humano, totiž tak, že jeho činnost není viditelná, že člověk má při tom celou svou vlastní činnost, a této kontemplaci, která se takto děje jako zcela naše, říkají kontemplace získaná. Obrátme však otázku. Jsou tedy tyto dary Ducha svatého k něčemu v této kontemplaci či ne? Jsou-li, tedy by nebyla bez nich, a proto již to není kontemplace získaná. Jestliže však

v ní nic neznamenají, pak nevím, proč jsou. Nečiní-li Bůh nic zbytečného v řádě přirozeném, tím méně to můžeme připustit v řádě nadpřirozeném. Po P. Quirogovi opakují všichni karmelitští teoretikové toto učení o získaném nazírání. P. Quiroga a jeho žáci říkají, že se tu jedná jen o lidskou činnost, a ne o nějaké experimentální nové zakoušení Boha. Proto tu není vlitého nazírání. Je prý to prostě zjednodušení vnitřní modlitby, je to aktivní kontempace, která má ještě svůj zvláštní předmět a čeká jen na uvolnění vyšším zásahem.

Připouštíme, že existuje modlitba zjednodušená, ale tam, kde se podrobuje zásahu darů Ducha svatého, tam probleskuje vlité působení Boží. Ovšem že v těchto začátcích je hodně intermitentní, hodně střídané s naší aktivitou, takže nemožno mluvit o souvislé vnitřní modlitbě; tam, kde působí v ní dary Ducha svatého, i když jde jen o záblesky, je to kontempace. Řekl bych, že tu lze pozorovati celý soubor působení Božího a našeho; ale nemůžeme připustiti, že by to byla modlitba smíšená nebo získaná tam, kde třeba jen slabounce začíná působiti divotvorná moc Ducha svatého.

Dříve než duše dosáhne vyššího nazírání, musí se očistiti. Prochází krisí vyprahlosti, jež záleží v temné noci, jak ji popsal svatý Jan v Noche oscura I. hl. 9. Svatý Jan nazývá tuto temnou noc začátkem kontempace, totiž kontempace souvislé. V této temné noci převládá působení Boží. Tato trpnost není vždycky stejně souvislá a intenzivní, a proto i ji nazývali karmelitští theologové kontemplací získanou; noc smyslů tvoří úvod k vlastní vlité kontemplaci.

Docela souhlasíme s karmelitánskými spisovateli, že duše jen zvolna nabývá zběhlosti v kontemplaci, a že proto se nesmí dříve vzdáti meditace, dokud meditace sama se nestane duchovně nemožná při věrnosti a pokoře a umrtvení, čili jak se říká *ceteris paribus*. Tak radí Thomas de Jésus (I. c. I. 2). Když užívá i svatý Jan slova, že různými úkony se nabývá zběhlosti kontempace, zdálo by se snad, že tím mohl

mysleti jen kontemplaci získanou; avšak musíme na to odpovědět, že tím nemohl mysliti kontemplaci získanou, protože tuto kontemplaci viděl ve spojení s dary Ducha svatého, a proto nemůže býti získaná; a tak ono „nabývá se“ může býti myšleno jen ve smyslu přípravy, tak jak to svatý Jan i svatá Terezie na mnoha místech praví, že když člověk učiní, co je povinen, Bůh neváhá naplniti celé nitro lidské svou láskyplnou přítomností.

*Patří kontempace k normální linii svatosti?*

Jestliže je vlité nazírání, které vychází z darů Ducha svatého, pak *pro všechny* jest nazírání vlité v linii jejich povolání ke svátosti k dokonalosti, protože všem jsou vlity tyto dary. A jestliže svatá Terezie a svatý Jan od Kříže mluví o tom, že nejsou všichni povoláni k nazírání, musíme si uvědomiti, že oba měli na mysli nejvyšší stupně. Pro svatou Terezii nadpřirozená modlitba je souznačná s modlitbou mystickou. Nazývám nadpřirozeným to, čeho nemohu dosáhnouti svými silami. (Kniha zpráv nro 3.)

Svatá Terezie popsala podrobně všechny stupně vyšší vnitřní modlitby. Praví, že, co se jí týká, okusila jako prvý stupeň modlitbu vnitřní sebranosti. (Tamtéž.) Karmelitští theologové proto začínají vlastně až od modlitby klidu při klasifikování nadpřirozené modlitby vlité, ačkoliv svatý Jan od Kříže uznává již i v modlitbě slepé víry působení darů Ducha svatého, a proto rys vlité nadpřirozenosti. K vyšším stupňům mystické modlitby pak počítají jednotu požívající, o které říkají, že se nedá vysvětliti jenom dary Ducha svatého, nýbrž že je tu zapotřebí nějakých podstatných doteků Božích. Jenom že žádný theolog nedovede říci, jaké by to byly vyšší dary nad dary Ducha svatého, jež jsou právě navštívení a působení Boží v duši. Tyto dary patří k linii nadpřirozené naší účasti v životě a působení Božím, a proto je těžko mysliti si nad ně ještě něja-

kou vyšší realitu. I kdyby byla řádu charismatického, záračného, nemůže se rovnati řádu milosti. Řád milosti posvěcující nás činí účastny přirozenosti Boží, kdežto charismatické dary jen činnosti Boží, která se projevuje ve všem i v řádě přirozeném tvořením a zachováváním.

Většina karmelitských theologů tu uznává jakýsi illapsus. Duchovní zpěv B. hl. 14. Ale nikdo neříká, jaký je to illapsus, jenž se dotýká vůle, aby zplodil nové světlo v rozumu. Jedni připouštějí, že je to působení daru moudrosti, daru nejvyššího. Ale Josef a Spiritu Sancto tvrdí, že dar moudrosti sám nestačí. Proto platí, co jsem řekl o té věci výše. Svatý Tomáš tu přichází na pomoc svým učením o poznání quasi experimentálním; říká *cognitio quasi experimentalis*, protože Boha nepoznáváme tu v jeho podstatě, nýbrž v nějakém jeho účinku, *dulcedo amoris*, a že toto poznání se uskutečňuje novým objektivním přebýváním Boha v duši. To by odpovídalo oněm podstatným dotykům Boha v duši . .

Jak vidíme, obsahuje vnitřní mystická modlitba celou škálu stupňů. Není proto nebezpečí, když řekneme, že vlité nazírání patří k linii svatosti, že tím přivedeme lidi, aby se lehkověrně vrhali do ilusí o svém duchovním životě? Nebo neučiníme lidi málomyslné, když je budeme učiti, že dokonalost není bez kontemplace? Nechceme tvrditi, že dokonalost se dosahuje kontemplací, ale chceme jen zopakovati to, co svatá Terezie i svatý Jan tolikráte řekli, že, když člověk učiní, co má, když se otevře světlu Božímu, že i Bůh učiní, co je na něm a vlije mystické nazírání do duše. Tak tedy patří mystické nazírání k dokonalosti a k normální linii svatosti.

Tedy většina karmelitských spisovatelů nepovažuje mystickou kontemplaci za nutnou k svatosti. Bojí se, že by pak byla porušena nadpřirozenost, která nesmí býti nutná, nýbrž musí zůstatí darem. Vysvětlili jsme však již, jak rozumíme této nutnosti a že jí tak rozumíme ze slov svatého Jana i svaté Terezie, že Bůh jí obyčejně dává těm, kteří jsou věrni

k jeho darům. Mystické nazírání je tedy nutné k svatosti ne jako nutný prostředek, který Bůh musí dát, nýbrž jako skoro neomylně - ovšem z dobroty Boží - následující účinek věrnosti lidské k milosti a k darům Ducha svatého ve stavu habituálním. Sami karmelitánští spisovatelé tvrdí, že Bůh obyčejně pozvedá duši k mystické kontemplaci, když se horlivě cvičí v získaném nazírání (Josef a Spiritu Sancto, Cursus disp. 8). Když všichni karmelitští spisovatelé doznávají, že nižší stupně kontemplanace jsou působeny dary Ducha svatého - protože všem ve stavu milosti jsou dány, vlity dary Ducha svatého a všem je tedy také vlito jejich působení, které znamená právě trpnost - nemůžeme jinak, než tvrditi, že mystické nazírání, třebaž v onom nejnižším stupni, jest v normální linii svatosti. Že vyšší stupně patří k vyššímu stupni svatosti, to prohlásil i mystický sjezd v Madridě r. 1930. Mystická kontemplanace jest obyčejná cesta svatosti a hrdinné ctnosti. My ještě přesně rozlišujeme svatost ve smyslu stavu milosti, které přičítáme nižší stupně nazírání, a svatost hrdinnou, které podle karmelitských spisovatelů a fortiori připadá mystická kontemplanace již hodně vysokého stupně. Karmelitští theologové také prohlašují za dovolené a správné toužiti po těchto vyšších darech mystických. Praví, že je to oprávněná touha, protože běží o milost, která může neobyčejně prospěti našemu duchovnímu pokroku. (Tak Philippus a SS. Trinitate, Theol. myst. II. tr. 3, disp. 1.) Ovšem že žádají, což je samozřejmo, aby se to dalo s velkou pokorou.

Podali jsme nauku karmelitských theoretiků mystických. Tu a tam jsme ihned obhájili stanovisko své, protože se nám zdá, že se v mnohé věci jedná o nedorozumění, a protože nemůžeme připustit, že by to byly otázky psychologické a zkušenostní. Považujeme je za theologické, a chceme, aby tak byly řešeny, podle principů theologie, jež může býti jen jedna a musí se svými principy vztahovati i na vyvrcholení theologie, jak my totiž mystiku chápeme a vidíme.

P. JAROSLAV OVEČKA S. J.

## Duchovní nauka (spiritualita) Tovaryšstva Ježíšova

V nauce školy jesuitské o duchovním životě je hlavní část asketika, již ona s psychologického stanoviska, přijatého od školy karmelitánské, přesně liší od mystiky, a podřízená část je stanovisko k mystice, jak se totiž mystika projevila v Tovaryšstvu a především, jak řád na ni svými úředními představiteli pohlížel a pohlíží.

### *A. Asketika Tovaryšstva Ježíšova.*

Asketika všech řádů a kongregací je ovšem v jádru stejná, zakládajíc se ve všech na zjevení, církevní tradici a zdravém rozumu a směřujíc k téže jedné křesťanské dokonalosti. Ale ráz a cíl řádu, povaha zakladatelova a charakter jeho doby, a ovšem i osvícení a milosti Boží, kterých se zakladateli dostalo, jí dávají v jednotlivých řeholních společnostech odlišný svéráz.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Když jsem v *Akademickém týdnu* r. 1937 poslouchal přednášky zástupců jednotlivých řádů o jejich duchovní

*Ráz* Tovaryšstva Ježíšova a jeho *cíl* jsou povšechně dány tím, že Tovaryšstvo je řád *řeholních kleriků*. Jesuité nejsou první *clerici regulares*. Již před Tovaryštvem, založeným r. 1540, vznikli r. 1524 theatini, r. 1530 barnabité a somaskové. Barnabitů a somasků sv. Ignác z Loyoly asi neznal před založením svého řádu, ale dobře poznal theatiny za svého pobytu v Benátkách od konce roku 1535 do konce r. 1537. Snad i vzpomínka na ně a na jejich velmi úspěšný způsob činnosti k dobru duší později, když došlo k založení Tovaryšstva, způsobila, že Tovaryšstvo je řád řeholních kleriků. V začátcích byli

nauce, přišla mi myšlenka: Všecky řády a kongregace spolu s celou Církví zpívají: „Venite, exultemus Domino, jubilemus Deo, salutari nostro - Pojdte, chvalme s radostí Hospodina, s jásotem slavme Boha, svou spásu“; ale řádový svéráz té chvály a oslavy Boha lze vyjádřit jakoby veršíkem invitoria:

Christum, Regem gloriae venturum, venite, adoremus: Kristu, Králi slávy, jenž přijde, pojdte, klaňme se jemu - pějí benediktini, jejichž liturgická zbožnost je příprava na příchod Krista oslaveného;

Christum, Regem exinanitum, venite, sequamur: Krista, Krále, jenž sám sebe zmařil, pojdte, následujme jeho - povzbuzují se vroucně synové sv. Františka, milovníka Krista, jenž Vtělením a smrtí na kříži semetipsum exinanivit, sám sebe zmařil;

Christo, capiti corporis mystici, venite, inseramur: V Krista, hlavu těla mystického, pojdte, vštěpme se v něho - se mi zdá že se slyším modlití řád Kazatelský v jeho spiritualitě dogmatické;

Christo, Sponso animarum nostrarum, venite, obviam praeparemur: Kristu, Snoubenci našich duší, pojdte, v ústrety se strojme jemu - touží řád bosých karmelitánů a karmelitek, jejichž duchovní život je disponování na mystické milosti od Slova Božího, Snoubence duší;

Christo, Duci belli sacri, venite, militemus: Kristu, Vůdci ve svatém boji, pojdte, bojujme jemu - se nabízejí Bohu synové sv. Ignáce z Loyoly, vojína ve světě a vojína pak v Církvi Boží;

Christo, sancti timoris pariter et amoris datori, venite, cooperemur: S Kristem, svaté bázně a rovněž i lásky dárce, pojdte, s ním spolupracujme - horlí v kongregaci Nejvyššího Vykupitele synové sv. Alfonsa z Liguori, jehož duchovní nauka je láska chráněná synovskou bázní před posledními věcmi a modlitbou.

jesuité namnoze nazývání theatiny: pro podobnost.

Nová doba a její potřeby tehdy vedly k novému rázu nových řádů. Řeholní klerikové mají za hlavní účel mimo posvěcování vlastní i přisluhování kněžské a tím snahu o spásu duší; od řeholních kanovníků a od řádů t. zv. mendikantů, s nimiž mají společný účel, se řeholní klerikové liší hlavně tím, že v zájmu prací o spásu duší nemají slavného choru nebo vůbec ani nemají společné recitace kněžských Hodinek, nemají zvláštního řeholního roucha, a že zevní způsob života je u nich z téhož důvodu méně přísný. Porozumíme tedy těmto dvěma pravidlům Tovaryšstva:

I. „*Účel* tohoto Tovaryšstva jest pečovati s milostí Boží netoliko o spásu a zdokonalení vlastní duše, nýbrž věnovati se také s jejím přispěním usilovně spásu a zdokonalování bližních“ (Summarium neboli Souhrn, prav. 2.).

Tovaryšstvo je řeholní řád života smíšeného z nazíravého a činného, s převahou činného ke spásu duší. Dva cíle: zdokonalování sebe a zdokonalování jiných, nejsou v úmyslu zakladatelovu podřadné, že by péče o jiné duše jakoby přeplývala z dokonalosti vlastní, nýbrž jsou, nakolik to lze (vždyť v konfliktu povinností má přednost duše vlastní), souřadné: jesuita se posvěcováním sebe připravuje a zdokonaluje jakožto nástroj Boží na posvěcování jiných a právě i prací o posvěcování jiných, jíž je věnována daleko větší část dne, posvěcuje sám sebe.

Tolik o účelu Tovaryšstva. O jeho *způsobu života* stojí v Pravidlech:

II. „Se stálým zřetelem k větší službě Boží je náš vnější způsob života z dobrých příčin obyčejný a nepředpisuje pravidelných kajících skutků a tělesných mrtvení; ale každý si může vybrati takové, které se mu se schválením představeného budou zdáti vhodné k většímu jeho duchovnímu prospěchu a které mu mohou představení za týmž účelem uložiti“ (Summarium neboli Souhrn, prav. 4).

Sám sebou byl sv. Ignác z Loyoly velmi náchylný k velikým kajícím tělesným a konal je v prvních dobách po obrácení velkou měrou; ale nemoci, které si jimi způsobil, a výstražné zkušenosti získané



u spolubratří v prvním desetiletí Tovaryšstva, v němž se konalo kajícností mnoho, jej přivedly se zřetelem k nestejnosti sil a okolností u jednotlivců k uvedenému mírnému ustanovení o kajícnostech zevních, ale i k těmto slovům v t. zv. *Listě o poslušnosti* z roku 1553, tedy z posledních let života († r. 1556) o poměru umrtvování zevního a vnitřního v Tovaryšstvu:

„Od jiných duchovních řádů dejme se raději překonávati posty, bděním a ostatními způsoby přísného života, ke kterému se ten který svatě zavazuje podle své řeholní kázně; ale zato pravým a dokonalým poslušenstvím, odříkáním se své vůle a svého úsudku především bych si přál, milí bratří, aby co nejvíce vynikali, kdožkoli v tomto Tovaryšstvu slouží Pánu Bohu našemu.“

Tolik o vlivu cíle a způsobu života na duchovní nauku Tovaryšstva. Co se týká vlivu *povahy zakladatele a tehdejší doby* na ni, je známo, že sv. Ignác byl před obrácením chrabrý vojenský důstojník a že to bylo v rytířské době nedlouho po úplném přemožení Maurů španělských, dokonaném dobytím Granady r. 1492, a v počátcích objevování nového světa, a že se na obojí ty události pohlíželo i jako na šíření království Božího na zemi. Když se sv. Ignác r. 1521 po zranění při hájení Pamplony proti Francouzům čtením Života Kristova a Životů svatých obrátil k duchovnímu životu, „zastavoval se (jak sám ke konci života vypravuje v *Pamětech*) k přemýšlení a říkal si: „Cožpak, kdybych udělal toto, co udělal sv. František, a toto, co udělal sv. Dominik?“ předkládaje si věci obtížné a nesnadné. „jak po nich vnukává touhu *srdce šlechtné, Bohem rozničené*“.<sup>2</sup> A tutéž „velkodušnost a šlechtnost k Stvořiteli a Pánu svému“<sup>3</sup> žádá v duchovních cvičeních a v celém duchovním životě. Uvidíme to o něco níže nej-

<sup>2</sup> *Paměti sv. Ignáce z Loyoly* (Praha, Kuncíř, 1929), str. 55-57. - S psychologického hlediska patří tyto Paměti spolu s Vyznáními sv. Augustina a Svěžitopisem sv. Terezie od Ježíše k nejznamenitějším svěžitopisům světové literatury.

<sup>3</sup> *Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly* (Administrace Hlasů Svatohostýnských, Sv. Hostýn u Bystřice pod Host., Morava), úvodní pozn. 5, str. 77.

jasněji na rozjímání o Království Kristovu, jež je jakoby druhé „Východisko a základ“ duchovních cvičení podle sv. Ignáce.

Rázný vojenský duch zakladatelův se jeví v ústavě Tovaryšstva i v duchovní nauce zakladatelově. Hned v přípravě k prvnímu rozjímání v duchovních cvičeních velí: „Druhá průprava je, žádati Boha, Pána našeho, *o to, co chci* a po čem toužím“.<sup>4</sup>

V Tovaryšstvu Ježíšovu tomu není tak, jak v některých jiných řádech, že Regule je převzata od některého dřívějšího světce a jen Konstituce jsou od samého zakladatele. Asketická duchovní nauka Tovaryšstva je celá dána sv. Ignácem, jednak ve *Formula Instituti* (Nástinu ústavy), pojaté do papežských bul, jednak v *Konstitucích*<sup>5</sup> (Stanovách, v nichž se jeví drobné sice, ale bezpečné stopy studia pravidel a zřízení jiných řádů, i jinak dosvědčené-

<sup>4</sup> *Duchovní cvičení*, str. 119. Viz o tomto energickém rčení v knize: Jaroslav Ovečka S. J., *Návod k rozjímavé modlitbě podle Duchovních cvičení sv. Ignáce* (Admin. Hlasů Svatohost., 1922), str. 396.

<sup>5</sup> Z Konstitucí bylo po smrti sv. Ignáce, za třetího řádového generála sv. Františka Borgie (1565-1572), vybráno *Summarium*, t. j. *Souhrn konstitucí, které se vztahují k duchovnímu vzdělání Našich a ode všech mají býti zachovávané*. K nim se druží *Pravidla obecná (Regulae communes)*, týkající se společného života v řeholní komunitě, z části pocházející již od sv. Ignáce, ale celkem ne vzatá z Konstitucí, a řada souhrnů „pravidel zvláštních“ pro různá zaměstnání a úřady v řádě, později složených, opírajících se, nakolik lze, o ustanovení pocházející od sv. Ignáce (v Konstitucích nebo jinde), a řečený *List o poslušnosti. Summarium a Regulae communes* se vykládají novicům a spolu s *Listem o poslušnosti* se čtou každý měsíc u stolu; duchovní cvičení koná jezuita měsíční v noviciátě a brzy po studiích theologických, osmidenní každý jiný rok.

Všecko, co je písemného zachováno od sv. Ignáce, bylo vydáno tiskem ve sbírce *Monumenta Historica Societatis Jesu* (od r. 1894 v Madridě, od r. 1930 v Římě; veliká část nákladu dotud nerozprodaného shořela v bouřích madridských po převratu r. 1931), v oddíle *Monumenta Ignatiana*. Česky jsou (kromě *Pravidel*, pro vnitřní řádovou potřebu) *Duchovní cvičení* a *Paměti*; k r. 1940, čtyřstému výročí od založení Tovaryšstva, vyjde, dá-li Bůh, *Výbor z listů sv. Ignáce z Loyoly* a později jeho *Duchovní zápisky*.

ho), ale především v jeho *Duchovních cvičeních*, jež jsou vůči Ústavě a Stanovám jako kořen vůči stromu. Vhodně duchovní nauku sv. Ignáce objasňují listy obsažené v jeho bohaté korespondenci, z nichž vyniká t. zv. *List o poslušnosti*, poslaný dne 26. března 1553 portugalské provincii řádové, tehdy vnitřním zmatkem zmítané.

Úplně nám tedy postačí k výkladu duchovní nauky Tovaryšstva, když ji probereme podle *Duchovních cvičení* sv. Ignáce.

Jak již bylo řečeno, obsahuje askese *Duchovních cvičení* jen věci obecně známé a obecně doporučované. Co je jí tedy vlastní, není v její látkové stránce, nýbrž v její stránce formální: ve *způsobu*, jak ona vede k dokonalosti a svatosti.

Sv. Ignác je i ve své duchovní nauce vojenský vůdce, chtící vésti k vítězství. Dvojího je třeba k vítězství: *I. mocného vojska - II. dobrého válečného plánu*. Obojí podává sv. Ignác v exerciciích pro duchovní boj, a právě to dvojí jest jeho duchovní nauce charakteristické, a to tedy jest nám vyložiti.

I. Duchovní cvičení sv. Ignáce nejsou výsledek vědeckých úvah (napsal jejich podstatu uměje pouze čísti a psáti), nýbrž výtěžek z osobních praktických zkušeností u sebe samého o tom, co na něho v duchovním vývoji po obrácení z pokladů pravd katolické víry nejvíce působilo a o čem tedy měl zato, že to bude podobně působiti i na jiné. Jemu náleží jen znamenité spojení těch pravd v soustavu logicky i psychologicky svrchovaně účinnou; to spojení připisoval zvláštní milosti Boží.

Hlavní věc v té soustavě je řada úvah a rozjímání směřujících k přesně vytčenému cíli. Cíl vzdálenější je oslava Boží a tím spása duše; cíl bližší neboli to, čím exercicie pomohou k dosažení toho dvojího cíle, je zase dvojí: *a) uschopnění* cvičence ke spořádání života podle vůle Boží, a to uschopnění tím způsobem, že cvičenec jest, je-li toho schopen, hned od počátku veden k té dispozici, aby po poznání cíle a prostředků k němu velkodušně „*jedině* po tom toužil a

to si volil, co mu *více* napomáhá k cíli, pro který je stvořen“;

b) *provedení* toho spořádání cvičencem již uschopněným.

Tedy ne pouze cíl a dosažení cíle, nýbrž „co *více napomáhá*“, tedy *ideál* v cíli a *ideál* v dosažení cíle, a tudíž i *ideál* v prostředku k cíli, ve spořádání života. Aby cvičence uschoptil k pochopení, zvolení a provedení tohoto ideálu, podává mu sv. Ignác v soustavě mistrné logicky i psychologicky množství postřehů a důvodů, pojících se jakoby soustředně jednak v jeden celkový cíl, ideálně vznešený, jednak v jeden celkový důvod, logicky i psychologicky svrchovaně účinný.<sup>6</sup> To je to mocné a úderné vojsko,

<sup>6</sup> Omezený počet stran, přidělený přispěvatelům do tohoto sborníku, nutí ke stručnosti. V *Postupu myšlenek* v českém překladu *Duchovních cvičení* je podán jejich přehled se stanoviska *logického* i *psychologického*; k němu buďtež tedy zde odkázáno. Zde se omezíme na jeden bod psychologický; bude tu předložen přehled *Duchovních cvičení* po stránce *psychologické* působivosti *jednotné motivace* exercicií, jež tam v *Postupu myšlenek* není vytčena. Ale i tu jest mi spíše naznačovati než rozváděti a je tudíž nezbytné, aby čtenář k plnějšímu pochopení tohoto nástinu současně měl i text *Duchovních cvičení*.

Na psychologickou stránku jejich působivosti, jak zde bude podána, první upozornil P. Johannes Lindworsky S. J., profesor psychologie na německé universitě pražské. Vychází od rozmanitých postřehů v životě, na př. že i lidé, o kterých se právem mělo zato, že mají tu kterou *virtutem moralem acquisitam* ve vůli, t. j. ctnostný návyk, získaný kony opěťovanými po dlouhou dobu, a tudíž snadnost v konech té které ctnosti a sklon k nim, ve chvíli, kdy se takový ctnostný habitus volní měl uplatniti, se neosvědčili, nýbrž třeba i hrubě poklesli, ač nebylo viděti žádného velikého pokušení, pochybuje P. Lindworsky o získaných ctnostných habitech volních a hledá vysvětlení snadnosti v konání dobra a pevnosti v něm nikoliv v získaných habitech volních a v „silném chtění“, nýbrž (uvedu zde hned vrchol, ke kterému vede) v jednotné pádné *motivaci*, takové, že ona ve své jednotnosti platí pro celý rozsah mravního života a že je *asociacemi* co nejhojnějšími a co nejrozmanitějšími v každé chvíli potřeby hned a snadno vyvolána v působnost.

Rozdíl mezi dřívějším názorem a svým vlastním formuluje P. Lindworsky takto:

„Co člověk dříve a obyčejně slýchal a čítal [bylo toto]:

které dává sv. Ignác cvičenci na boj o cíl: slávu Boží a spásu duše.

Předkládá tedy sv. Ignác nejprve ve „Východisku a základu“ vzdálenější cíl a povšechnou normu:

„Člověk je stvořen, aby chválil Boha, Pána našeho, jemu úctu vzdával a jemu sloužil, a tím spasil duši svou; a ostatní věci na povrchu zemském jsou stvořeny pro člověka, a aby mu pomáhaly ve snaze o cíl, pro který je stvořen. Z toho následuje, že jich má člověk natolik užívat, nakolik mu pomáhají k jeho cíli, a natolik že se jich musí zprostiti, nakolik mu vzhledem k němu překáží... jedině po tom touže a to si vole, co mu více napomáhá k cíli, pro který je stvořen.“

Několika úvahami s pomocí cvičitelovou cvičenec pronikne, „prožije“, pravdy Východiska a základu a začnou se v jeho rozumu a vůli tvořiti *důvodové*

Slibuj si něco jen od hodně intenzivního chtění; kdežto podstata ‚nové nauky‘ je v tomto: Nenamáhej se o domněle silné chtění, nýbrž o chtění, které prýští z osobní hodnoty [t. j. z motivace, odůvodnění, mající pro tebe osobní cenu a hodnotu] hluboce prožité. - V tomto zahrocení se tato dvojí nauka u ‚starých‘ ještě nevyskytuje“ (Lindworsky, Willensschule, 4. vyd., Paderborn, Schöningh, 1932, str. 132).

Nesouhlasím úplně s výrokem P. Lindworského: „Das ganze Willenskapital liegt in den Motiven - Celý kapitál vůle záleží v motivech“ (str. 126), t. j. nevzdávám se staré nauky, že jsou i ve vůli *habitus operativi boni acquisiti*, t. j. získané dobré snadnosti a sklony, jež poněkud usnadňují konání dobra, ale myslím, že P. Lindworsky správně upozornil na velikou důležitost, kterou má v mravním životě *jeden* veliký motiv, *ideál*, soustředně vybudovaný a propracovaný, jehož platnost se vztahuje na *celý rozsah* mravního života a který se hojnými *asociacemi* tak spojí, a to po případě již napřed spojí, s různými situacemi životními, že se v okamžiku potřeby hned vynoří, vybaví, a působí - a vede k vítězství. Získání, „hluboké prožití“ takového motivu, a jeho náležité vybavování v pravé okamžiky, jsou ovšem i veliká milost Boží (Willensschule, str. 129).

Vlastnosti uvedené, a tudíž velikou psychologickou účinnost v dalším duchovním životě, má, jak P. Lindworsky ukazuje (Willensschule, str. 109-121: Das Geheimnis der ignatianischen Exerzitien - Tajemství duchovních cvičení podle sv. Ignáce) a jak zde bude s jeho hlediska shrnuto, ideál vštěpovaný v *Duchovních cvičeních* sv. Ignáce z Loyoly. To je tedy jeden z psychologicky přirozených zdrojů jejich veliké účinnosti.

*vztahy* mezi tímto ideálním cílem a ideálem života jemu odpovídajícím s jedné strany a jeho skutečným životem s druhé strany: Ano, je to přirozené a rozumné, slušné a čestné, užitečné a nutné, abych činil dobré a varoval se zlého, protože jen tím směřuji k cíli tak dobrému a tak vznešenému, veškerého úsilí zasluhujícímu.

A hned mu zpytováním svědomí, jemuž ho svatý Ignác naučí, a rozjímáními prvního týdne předstupuje před oči odvrát od cíle hříchem a jeho následky, a tím negativní motivy neboli důvody, soustřeďující se kolem poznaných již pozitivních. Na trestu hříchů cizích vidí, kam to došel hříchy vlastními, a rodí se v něm motiv studu a zahanbení; rozjímání o hříších vlastními v něm budí motiv lítosti a vděčnosti a lásky k Bohu, jenž ho ušetřil a na kříži za něho umřel; popatřením do pekla je v něm vzbuzen motiv svaté bázně. Všecko to je opravdovým rozjímáním hluboce prožíváno a soustředně se druží a pevně pojí k ústřednímu motivu, Bohu v sobě předobrému a převznešenému a spáse duše, v motiv mnohonásobný a přece jediný, a velice úderný.

Pronikne-li tento motiv člověka a přidruží-li se (po poučení o povinnostech křesťanských a stavovských, jež je podle potřeby a vhodnosti v exerciciích přidáno) k prostředkům k posvěcování církví podávaným, mezi nimi i k pravidelnému zpytování svědomí, je již on ve své mnohonásobnosti a jednotě s to, aby přivedl člověka k opravdové nápravě života a zachoval ho na stupni získaném. A skutečně praví sv. Ignác v úvodní pozn. 18. k *Duchovním cvičením*, že u těch lidí, kteří buď mají jen skrovné duchovní schopnosti anebo si chtějí exerciciemi dopomoci jen k tomu, aby se poučili a dostoupili jistého stupně uspokojení duše, t. j. třebas jen udělali v duši pořádek dobrým přijetím sv. svátostí a pak vedli dobrý křesťanský život podle svého stavu, postačí cvičení prvního týdne, obsahující ke konci i generální zpověď a sv. přijímání.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Za našich dob, kdy každý dobrý katolík má býti i apoš-

Ty však, kdo i jsou schopni něčeho vyššího i velkodušně touží poznati a konati to, vede sv. Ignác ve třech dalších týdnech cvičení výše, až i k vrcholu, volá-li je k němu Bůh - a při tom novými soustřednými kruhy motivů nebo jejich propracováním zdokonaluje a údernějším činí veliký úhrnný motiv ke konání dobra a varování zla, získaný v prvním týdnu.

Hned na začátku druhého týdne je totiž dosavadní cíl, oslava Boha a spása duše, a to ideál v dosažení toho cíle, konkretisován vrcholným cílem bližším a prostřečným, ideálem v *připodobnění Kristu*, a dosavadní motiv, motiv oslavy Boha a spásy duše, věčným motivy z posledních věcí člověka, je zdokonalen a posílen motivem *Krista, vůdce a vzoru*. Jedinečný vůdce - zve k jedinečnému dílu - jedinečnou cestou: Bůh člověk - k šíření svého království - následováním jeho! To všecko ovšem musí býti náležitě podáno a náležitě rozjímáním prožito a osvojeno. K motivům prvního týdne, vztahujícím se k Bohu, se teď jako další věvec druží motivy věrnosti, lásky, vděčnosti, naděje na odměnu od milujícího vůdce, velkodušné šlechtnosti, vztahující se ke Kristu člověku, Králi a bratru. A kdo se bude chtíti *zvláště významenati*, ten se nabídne, bude-li si jej Král a vůdce chtíti k tomu vyvoliti, i k většímu, bližšímu jeho následování!

A tento koncentrický věvec motivů obecnějších je propracováván a konkretisován a posilován motivy jednotlivostními, čerpanými z rozjímání o různých

tolem, se to dělá tak, že se i duším prostším nebo málo času majícím ke konci jejich duchovních cvičení předloží nějaké úvahy, budící a usměrňující ducha apoštolského, tedy zejména nějakým způsobem myšlenky obsažené v rozjímání o Království Kristovu a něco jiného příbuzného z látky druhého týdne cvičení, a praktické návody k apoštolátu podle stavu, zaměstnání a okolností.

*Duchem* sv. Ignáce z Loyoly budou prodchnuty i nejprostší exercicie a přinesou hojně užitku, když z nich cvičenec vyjde, cítě se vojínem Božím, *nástrojem v ruce Boží k větší slávě Boží*, a všecko bude pojímati pod zorným úhlem nástrojnosti a příležitosti ke službě Boží.

událostech z pozemského života Kristova. Při tom postupném rozjímání se dojde i k rozdílu mezi životem Kristovým skrytým, obyčejným, a jeho životem veřejným, apoštolským, jemuž u bližších následovníků, kteří se nabídnou a jež on si ráčí vyvoliti, odpovídá stav a život evangelické dokonalosti. Dochází k volbě stavu nebo (kdo stavu již voliti nemůže nebo nechce) k reformě života ve stavu dosavadním. A k této volbě (nebo reformě) připravuje sv. Ignác předložením motivů (jež se, jako všechny dosavadní a všechny další, ovšem hodí i po celý další život při jednotlivých rozhodnutích ve stavu kterémkoliv) nových v rozjímání o dvou praporech, v úvaze o třech dvojicích, v uvažování o trojím stupni pokory.

V rozjímání o dvou praporech, Luciferovu a Kristovu, se cvičenci dostane motivu toho, že je daleko větší *bezpečnost* (a při tom větší *velkodušnost* a *apoštolskost*) v následování Krista co nejbližším, podle rad evangelických, vyvolí-li si on cvičence k nim, i když ovšem ta nejbližší blízkost vůdcova stojí oběti větší. Úvaha o třech dvojicích ukazuje doplňkem, že totéž smýšlení a chtění stran následování Krista, které bylo v rozjímání o praporech poznáno jakožto nejbezpečnější, je také největší zdroj *pokoje a míru* v životě i ve smrti. - Uvažování o trojím stupni pokory konečně podá v třetím stupni pokory vrcholný motiv *čisté lásky*, z níž se duše touží připodobniti Kristu, jestliže on ji k tomu přijme, i v jeho zmaření sebe potupami a křížem, prostě aby mu byla podobnější a tak mu svou lásku lépe projevila.

Ovšem platí i tu: „Qui potest capere, capiat Kdo může chápati, chápej“ (Mat. 19, 12). Sv. Ignác i těm, které připustí k druhému týdnu cvičení, předkládá jen tolik, kolik mohou „pohodlně unést a míti z toho prospěch“ (úvod. pozn. 18). Proto také nežádá a ani neočekává ani ode všech, kterým trojí stupeň pokory předloží, že se povznesou na stupeň třetí; spokojuje se i druhým stupněm, totiž opravdovou nejetností ke statkům časným a odmítáním hříchu i všedního a někomu přidá radu, aby se modlil o třetí stupeň.

Ve světle všech dosavadních motivů, soustředně se k so-



bě družících a navzájem se osvětlujících a posilujících, koná cvičenec svobodně volbu stavu nebo reformu života. Nabízel se velkodušně k následování i nejbližšímu a obtížnějšímu, ráčí-li si ho Kristus, vůdce a vzor, k němu přimouti, tu dispozici si stále uchovává - ale zvolí to následování, ten stav a život, o kterém podle pravidel poznanych v exerciciích usoudí, že jej k němu volá Bůh. A ve stavu, který si tak zvolí, bude žít a své drobnější volby konati a se rozhodovávati ve světle a teple motivů, které poznal v exerciciích: ve světle a teple *ideálu* co do cíle, *ideálu* co do motivů, *ideálu* co do prostředků, snaže se býti ve svém stavu a na svém místě *co nejlepší nástroj Boží* k slávě Boží a spáse své duše.

Všecky tyto motivy věncí jakožto další věnec ústřední motiv Boha a spáse duše - a věnec daný motivy čerpanými z Krista vůdce a vzoru; posilují je, zdokonalují je. A ony jsou ještě propracovány a konkretisovány dalšími rozjímáními o životě Kristovu činném, a pak v třetím týdnu *motiv* čerpanými z *utrpení* a kříže Kristova a ve čtvrtém týdnu *motiv* z *oslavy* Kristovy, jenž je prvotina těch, kdo zesnuli, a prvotina oslavených (I Kor. 15, 20. 23), v němž se již „ukázalo, co budeme“ (I Jan. 3, 2), podle stupně svého následování.

Závěrem, jakožto poslední věnec motivů, podává sv. Ignác v *Nazírání k nabytí lásky* tomu, kdo je duchovní zralostí toho nazírání schopen, motivy (vztahující se spíše na Boha Trojjediného než na Boha Jediného nebo na Boha Vtěleného) z lásky k Bohu, jenž je *po každé stránce svrchované dobro* v sobě - v tvorech - vůči mně - ve mně: *ve všem* tedy má duše *nacházeti Boha* a býti *s Bohem sjednocena ve všem a co do všeho*.

*Ut sit Deus omnia in omnibus* takže bude Bůh *všecko ve všem* (I Kor. 15, 28).

I tyto motivy dovršují, prozařují, pronikají všechny dosavadní motivy a tvoří s nimi jeden motiv, mnohotvárný a přece jednotný. Všecky motivy, které mu byly v exerciciích podány a jež rozjímáním v ústraní se štědrá milostí Boží hluboce prožil a sobě osvojil, bere cvičenec v jejich rozmanitosti a přece jednotnosti s sebou do života, spolu s životním

plánem, stanoveným volbou stavu nebo reformou života, a má ovšem všechno to občas v mysli a vůli obnovovati. Tím i ty motivy v sobě lépe uchová a jednotnost a vzájemná souvislost všeho toho mu v okamžiku potřeby pomůže i explicitě, výslovně, vybavit k plnění životního plánu, jež si také z exercicií přinesl a jenž je proniknut motivem a ideálem Kristem, ty, které jsou tehdy nejúčinnější, kdežto skrytě, implicitě, *působí ten komplex motivů celý*, jsa mocné, úderné vojsko, které duši s pomocí milosti Boží v životním boji dobude vítězství.

Tento komplex motivů (jenž ovšem má býti po celý další život opatrován a prohlubován jak ročními exerciciemi, tak denním rozjímáním) je ústřední světlo a teplo asketiky *Duchovních cvičení* sv. Ignáce z Loyoly a Tovaryšstva Ježíšova. Jako mimochodem však podává sv. Ignác cvičenci i řady pouček o zpytování svědomí a přijímání svátostí, o modlitbě ústní i rozjímavé, o konání kajících, o jídle, o skrupulích, o pokušeních, o hnutích od Boha, o volbě stavu, o nápravě života, o rozdělení almužen, o rozhodování v důležitých a obtížných situacích, o církevním smýšlení, o vedení duší, a nadto množství příležitostných jednotlivých naučení pro duchovní život.<sup>8</sup> Vše to je ozařováno a prohříváno tím ústředním ohněm, takže *Duchovní cvičení* jsou, nesystematická sice a velmi stručná, ale jednotná a téměř úplná malá příručka asketická nejen pro dobu exercicií, nýbrž pro celý duchovní život, arci téměř jen tomu, kdo, jsa theologicky vzdělán, exercicie pod vedením zkušeného vůdce napřed sám úplně vykoná.

Proti asketice Tovaryšstva Ježíšova bývají vyslovovány námitky nebo i výtky; je tedy nutné stručně pojednat i o těch.

1. Asketika jesuitská prý je příliš anthropocentrická (t. j. stavějící příliš člověka do středu pozornosti a péče) a nedosti theocentrická (stavějící Boha do středu pozornosti a péče).

<sup>8</sup> I ne jeden z těchto bodů by bylo lze rozvésti a ukázati, co je v něm pro asketickou nauku sv. Ignáce charakteristického. Ale nelze se tu šířiti. Stran vnitřní modlitby podle sv. Ignáce odkazují ke knize uvedené výše v pozn. 4.

Odpověď je: a) Kdo si přečetl výklad motivace v *Duchovních cvičeních*, právě podaný, ten tuším námitky o nějakém vadném anthropocentrismu asketiky jesuitské nevy-sloví. Všecko je v ní obráceno k Bohu, „aby byl Bůh všecko ve všem“ (1 Kor. 15, 28).

b) Asketika každého řádu a každé duchovní školy se musí zabývatí člověkem, protože má podati návod k oslavě Boží *od člověka* a ke spáse duše *člověka*; je tedy každá katolická asketika částečně i *anthropokédická* (starající se o člověka). Ale tím není ještě *anthropocentrická* (stavějící člověka do středu), protože ona tu péči člověku věnuje pro Boha jakožto pro střed a cíl, pro nějž se všecko koná.

c) Jak velikou měrou je asketika toho kterého řádu nebo té které školy *anthropokédická*, záleží na jejím bližším cíli, zda je totiž nazíravý či smíšený či činný. Čím více je smíšený (z nazíravého a činného) nebo činný, tím více je třeba věnovati péči tomu, aby řeholník byl i dobrý *nástroj* Boží k práci o blaho bližního duchovní nebo tělesné nebo obojí, tím více tedy musí asketika té řehole býti *anthropokédická* (nikoliv *anthropocentrická*). Tovaryšstvo Ježíšovo je řehole života smíšeného, s převahou činné stránky; musí tedy jeho asketika býti více *anthropokédická* než asketika řádu nazíravého nebo než asketika jiného řádu se životem sice smíšeným, v kterém však činná stránka není tak v popředí jako v Tovaryšstvu. A čím dokonaleji žák sv. Ignáce (a kteréhokoliv jiného zakladatele řádu a asketické školy) časem ovládá sebe a věci ke službě Boží, tím více u něho postupně ubývá rozlišeně uvědomělého *anthropokédismu*.

d) Že je asketika sv. Ignáce a Tovaryšstva i při svém nutném *anthropokédismu* opravdu čistě *theocentrická*, buďž závěrem přídavkem k tomu, co jsme uviděli v *Duchovních cvičeních* - doloženo místem z *Konstitucí* sv. Ignáce z Loyoly o čistém úmyslu, jež jakožto pravidlo 17. stojí i v *Summariu neboli Souhrnu*. Zní:

„Todos se esfuerzen de tener la intención recta, no solamente acerca del stado de su vida, pero aun de todas cosas particulares, sienpre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí mesma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni speranza de premios, aunque desto deben también ayudarse; y sean exhortados a menudo a *buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, quanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a la su santíssima y divina voluntad*“ (Constit., Pars III, cap. 1, 26):

„Všichni hleďte míti čistý úmysl nejen co do svého povolání, nýbrž i při všech jednotlivých věcech, o to vždy při nich poctivě usilujíce, abyste sloužili a líbili se božské Dobrotě spíše pro ni samu a pro lásku a dobrodiní tak vzácné,

jimiž nás předešla, než ze strachu před tresty nebo z naděje na odměny, ač i tím si třeba pomáhati; a buďtež často nabádání *hledati ve všech věcech Boha, Pána našeho, zhostujíce se, jak jen možno, lásky ke všem tvorům, aby ji věnovali jejich Tvůrci, jeho ve všech tvorech a všecky v něm milující, podle nejsvětější a božské vůle jeho.*"

2. Asketika jesuitská prý stále jen zdůrazňuje lidskou součinnost s milostí Boží, jako by Bůh nemohl nic sám.

Odpověď: Zajisté může Bůh všechno sám a nepotřebuje člověka. Ale zpravidla užívá člověka, a jak zkušenost ukazuje, zpravidla působí sám úměrně ke snaze lidské bytí nástrojem Božím co nejlepším. I v nazíravém životě platí: „Zpravidla bývají podle ... vřelosti a stesku lásky, které v duši předcházely, také milosti a návštěvy, které jí Bůh prokazuje“ (Sv. Jan od Kříže, Duchovní píseň, 13, 2). Zásada sv. Ignáce je: Tak se snažiti, jako by vše záleželo na mně a nic na Bohu - a při tom tak důvěřovati v Boha, jako by vše záleželo na Bohu a nic na mně.

3. Asketika jesuitská prý skýtá málo útěchy, málo spočinutí v Bohu.

Odpověď: Jen si přečtěme a prorozjímáme v *Duchovních cvičeních* rozjímání o *Království Kristovu*, jež je „druhý základ“ a střed askese každého jesuity, a uvidíme, kolik je v něm útěchy, kolik spočinutí v Kristu, v Bohu. Ve čtvrtém týdnu *Cvičení* sv. Ignác připomíná, aby cvičenec „hleděl na úřad těšitelský, jež Kristus, Pán náš, zastává, a srovnával, jak přátelé těšívají přátele“ (str. 173) a mnoho jiných míst v *Cvičeních* navádí k útěše a spočinutí v Bohu. Ostatně i žák sv. Ignáce má Písmo sv. a v něm i všecky ty zdroje útěchy a spočinutí v Bohu, které nejsou výslovně v knize *Cvičení*. Ale arci: útěcha žáka sv. Ignáce, jeho spočinutí v Bohu, je útěcha *vojína* u předobrého vůdce Krista, spočinutí *vojína* v předobřím vůdci Kristu. Svérázu v chvále a oslavě Boží, který jsem se jakoby hesly pokusil podati v poznámce I., odpovídá i svéráz v útěše a ve spočinutí. I zde platí: „Každý má od Boha dar vlastní, jeden tak, druhý onak“ (1 Kor. 7, 7).

4. Rodriguezova *Cvičba v dokonalosti křesťanské*, reprezentativní to podání jesuitské asketiky, rozsekává a trhá jednu jednotnou dokonalost křesťanskou v množství jednotlivých ctností a cvičení, vždy se svou vlastní partikulární motivací a je to jen stálé trudné bojování, aniž se dobře vidí, proč a nač to vše. Také ignaciánské zvláštní zpytování svědomí tříští snahu o celkovou dokonalost.

Odpověď: a) Rodriguez je skutečně reprezentativní asketik Tovaryšstva; jeho spis (vzniklý na přání představených ke konci života z domácích exhort; to také vysvětluje jeho strukturu) je první a základní asketická četba jesuitského novice. A tím je dána odpověď na námitku. Dokonalost je arci jedna, celková; ale začátečníkovi je ji nutno rozložit

v části a popsatí po částech, aby ji lépe pochopil a právě v těch částech se zvláště cvičil, v kterých pozná že je nedostatečnější.<sup>9</sup>

Na to je i zvláštní zpytování svědomí. Vytčení jedné, potřebnější stránky, ovšem bez zanedbávání současné snahy o celkovou dokonalost, duše psychologicky bez obtíže unese, ba ono může dáti i vzlet a nadšení.

Až zvládne části, přijde sama sebou synthesisa v celek dokonalosti a konání toho celku jakožto celku, zcela jak je tomu u jiných dovedností. Také zpytování svědomí, zvláštní i obecné, jež je u sv. Ignáce pro začátečníky tak podrobné, se na stupni nazírání získaného a výše promění v úkon nazíravý.

b) Co se týká bojování bez náležitého ukazování vrcholných motivů a vrcholného cíle, ideálu v připodobnění Kristu, to je tím, že *Cvičba v dokonalosti* je dílo sepsané od jesuity na prvním místě pro jesuity, jimž ty vrcholné motivy a vrcholný cíl jsou ukázány hned na začátku řeholního života v měsíčních duchovních cvičeních, takže Rodriguez, jenž je doplněk k nim, již o nejvyšších motivech a cílech (o nichž se arci jakoby mimochodem opět a opět zmiňuje aspoň odkazem) zvláště pojednávati nemusí a nepojednává. Jesuitovi při čtení jeho spisu nescházejí nejesuita ovšem potřebuje k náležitému celkovému pochopení a ocenění *Cvičby* i tohoto upozornění.

Jest tedy uznati, že k ucelení, a k osamostatnění od knížky *Duchovních cvičení*, Rodriguezově *Cvičbě* opravdu schází úvodní pojednání o vrcholném cíli při snažení o křesťanskou dokonalost a o vrcholných motivech vedoucích k tomu snažení a o jednotnosti křesťanské dokonalosti.

II. Nyní jest nám vyložiti druhý charakteristický rys duchovní nauky sv. Ignáce, že totiž kromě (I.) mocného, úderného vojska pro duchovní boj dává i (II.) *dobrý válečný plán*.

Sv. Ignác uvede v cvičeních, celou tou logicky a psychologicky mistrnou, dlouhou disponující prací (až do uvažování o trojím stupni pokory a současných rozjímání o dalších událostech z veřejného života Kristova včetně) před volbou stavu nebo reformou života, cvičence napřed v takovou dispoici, že on, jak to praví již nápis *Cvičení* za úvodními po-

<sup>9</sup> I duchovně vyspělým jen prospěje, když si občas znovu přečtou kus takového rozebírání ctností; proto se v domech Tovaryšstva občas čte i u stolu nějaký oddíl z Rodrigueza. - Viz o Rodriguezovi (1538-1616): C. A. Kneller S. J., Alphons Rodriguez, der Aszet (Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck (Tyrolia), IX 1934, str. 289-306).

známkami, „přemůže sám sebe a spořádá svůj život, nerozhoduje se při tom vlivem žádné náklonnosti, která by byla nespořádaná“

Cvičenec si v exerciciích, kdy je vlivem poznanych motivů a příznivého exercičního ovzduší prost vlivu nespořádaných náklonností směřujících jinam než k Bohu, narýsuje v hlavních strategických bodech, ovládajících ostatek duchovního života a rozhodujících o jeho mravní výši a dokonalosti, plán dalšího života, o kterém tedy bezpečně ví, že je dobrý; on již i pamatuje na tu a onu nebezpečnou příležitost a napřed si již stanoví, jak se v ní zachová, a to ne pouze obranně, nýbrž *útočně*, velkodušností a štedrostí k Bohu. Tato obranná *útočnost* je také charakteristický rys duchovní strategie sv. Ignáce z Loyoly.

Když tedy vyjde z cvičení, nepotřebuje, aby (snad za vlivu probouzejících se nespořádaných sklonů) ještě rozhodoval v hlavních věcech o směru a činech svého života: to již má rozhodnuto; nýbrž jen aby se, vlivem motivace v exerciciích získané a svrchovaně pádné, kterou nadto prozíravě mnohonásobně již napřed s důležitými kony budoucími spojil, podle poučení a pravidel o křesťanském životě i dokonalejším než žádají příkázání, jež mu byla v exerciciích přidána, *udržoval* v tom, co v exerciciích poznal, sobě umínil, a již i začal. Každý víme, že *udržeti se* na dobré mravní cestě předem promyšlené a již začaté je daleko snadnější, než když se ta cesta musí teprve případ od případu, kus po kuse, hledati a stanoviti, a to za útoků nespořádaných náklonností vnitřních a obtíží vnějších.

A tuto strategii, totiž rozmysliti si v době klidné před pokušením nebo před příležitostí, jak se v rozhodné chvíli zachováme, a pak podle toho jednati, doporučuje sv. Ignác nejen pro exercicie na stanovení životního plánu a velikých věcí v něm, nýbrž také mimo exercicie na usnadnění pokroku v přemáhání sebe a ve ctnostech, i pro menší věci a příležitosti, o kterých tušíme, že bychom, nebudeme-li napřed připraveni, mohli podlehnouti. Pěkně je osvět-

len obojí rys strategie sv. Ignáce, totiž *napřed* si v klidné chvíli stanoviti plán jednání a *útokem* usnadniti a dovršiti obranu a vítězství, osmým z *Pravidel, jak se pro budoucnost uspořádati v jídle*:

„K tomu, aby se člověk zbavil nespořádanosti, velmi prospívá, když si po obědě nebo po večeři nebo v jinou hodinu, kdy necítí chuti na jídlo, u sebe určí pro příští oběd nebo večeři, a tak postupně každý den, množství, které je vhodné, aby snědl, a toho ať pro žádnou chuť ani pokušení nepřekročí, nýbrž spíše, aby více přemohl veškerou nespořádanou [n. nezřízenou] chuť a pokušení nepřítelovo, je-li pokoušen, aby snědl více, ať sní méně“ (Duch. cvič., str. 171).

V mistrné jednotnosti motivace celého duchovního života po všech jeho stránkách, k níž je užito motivů nejvyšších, nejpádnejších, a v profylaktické duchovní strategii je tedy svéráz asketiky sv. Ignáce z Loyoly a její síla.

III. Ale po sv. Ignáci z Loyoly přibylo dobrotou Boží k asketice Tovaryšstva Ježíšova něco, co je si ce nyní již dávno vlastní i všem řeholním řádům a kongregacím i kleru světskému, co však jesuita v charakterisaci duchovní nauky svého řádu nemůže bez nevděčnosti pominouti mlčením: úcta k Božskému Srdci Ježíšovu a její smírný ráz.

Kristus slíbil sv. Markétě Marii Alacoque, že jí k šíření úcty k jeho Srdci, tak jak jí ji zjevil a skrze ni od lidí žádal, dá pomocníka - a dal jí blah. Klaudia de la Colombière z Tovaryšstva Ježíšova. Tovaryšstvo Ježíšovo vděčně přijalo tento úkol, *munus suavissimum*, u svých členů pěstiti a u jiných věřících šířiti tuto úctu k Božskému Srdci Páně, totiž jakožto pobožnost smírnou, dávající dobrým skutkům a celému životu a především obětem na ten úmysl zvláště přinášeným motiv nový, totiž motiv smírné oběti, z lásky podávané Božskému Srdci milujícímu a uráženému. O tento motiv rovněž svrchovaně vznesený, účinný a plodný, jenž rovněž všechny ostatní motivy může světlem prozařovati a teplem prohřívati, je tedy nyní asketika Tovaryšstva Ježíšova bohatší než jak se nám jeví ve spisech sv. Ignáce, i v *Duchovních cvičeních*.

## II. Mystika ve spiritualitě Tovaryšstva Ježíšova.

Sv. Ignác z Loyoly byl již brzy po svém obrácení dařen mystickými milostmi a dostávalo se mu jich až do konce života hojných a vznešených, jak je to viděti z *Pamětí*, které na konci života vypravoval, a ze zachované části jeho *Duchovních zápisků*.

Ale aby řád jím založený skutečně docházel cíle jemu stanoveného, větší oslavy Boží apoštolským životem, vzdal se, pro tento cíl, i toho, aby řádový život Tovaryšstva svou askesí a jejím rázem a rozsahem *přímo* směřoval k mystickým milostem nazíravým *spojivým*. K tomu neponechává rušný apoštolský život ani času ani usebranosti, a jesuita i svou vnitřní modlitbu řídí zpravidla k životu apoštolskému. Není sice pochybnosti, že i v Tovaryšstvu měli mnozí duchovní mužové z dobroty Boží i vysoké milosti nazíravé spojivé, ale celkem duchovní život v Tovaryšstvu více tíhne, nakolik při negativní a nepřímé přípravě může býti řeč o tíhnutí, k milostem, i mystickým, dá-li je Bůh, pomáhajícím v životě *činěném*.

Sv. Ignác pojednává o vnitřní modlitbě (v níž milosti mystické bývají zpravidla udělovány) v *Duchovních cvičeních* a užívá jí v nich jakožto jednoho z prostředků k dosažení cíle cvičení, totiž co nejlepší volby stavu nebo nápravy života. Počíná vnitřní modlitbou zcela prostinkou, t. zvaným trojím způsobem modlení, jenž je jakoby přechod od modlitby ústní k vnitřní, a vede rozjímáním a rozjímavým nazíráním k vnitřní modlitbě afektivní a k nazírání získanému, jež ovšem jsou již mystické na nižším stupni, ale všem duším dobré vůle dostupné. O modlitbě mystické vyššího stupně, totiž vlité v užším smyslu, se však sv. Ignác, vyjma ve dvou poučkách v řadě pravidel, která není určena pro všechny exercitanty (Pravidla k rozlišování duchů II. 2. 8), v *Duchovních cvičeních* nezmiňuje. Právem; není jí k dosažení cíle duchovních cvičení třeba, o tom ani nemluvic, že této mystické modlitby duše nemůže míti,



kdy by chtěla, kdežto sv. Ignác potřebuje k dosažení cíle cvičení prostředku, který je možný vždy a všem.

Tím ovšem není popíráno, že nejedna poučka *Duchovních cvičení* a *Listu o poslušnosti* je, ač je tam přímo míněna pro duchovní život nemystický, dokonale splněna a náležitě doceněna až na stupni mystickém že askese *Duchovních cvičení* je velmi dobrá (negativní) příprava na milosti čím dále tím vyšší, až i mystické spojivé - a že nejedna omilostněná duše konala a bude konati duchovní cvičení podle sv. Ignáce způsobem mystickým, ani si toho třeba sama nejsou vědoma. Ale asi málo co v asketické literatuře je v tak veliké protivě s neurčitým sentimentalismem a jakýmkoliv mysticismem jako právě *Duchovní cvičení* sv. Ignáce svou rozumovostí a nutkáním k činům.

Než vraťme se ke stanovisku sv. Ignáce k mystice v řádu, který založil.

U sv. Františka Borgie, ještě než vstoupil do Tovaryšstva, působil sv. Ignác v korespondenci proti přílišné náklonnosti vévodově k přísné kajícnosti a nazíravému životu, a dopomohl apoštolskému směru k vítězství u něho.

A totéž střízlivé, opatrné, ač ovšem uctivé stanovisko vůči mystice si zachovali i nástupcové sv. Ignáce v řízení řádu. Kde se zřejmě projeví mystika, skloní se před působením Božím; ale mystika, která by se zdála býti v nějakém rozporu s cílem Tovaryšstva, církvi Boží schváleném, totiž životem smíšeným k větší slávě Boží a pracemi k tomu účelu, by byla představeným Tovaryšstva podezřelá a byla by podrobena pečlivému zkoumání. Tak tomu bylo v XVI. stol. v případě znamenitého duchovního muže a vůdce duší, Španěla Baltazara Alvareza S. J. († 1580). O něco později vzdělili představení Tovaryšstva od výchovy řádového dorostu muže zřejmě sice dokonalého života a pravého mystika, jehož mystika však vlivem a vzorem svým (obojím ovšem nechtěným) mohla mladé kněze řádové, jimž dával v tak zv. třetí probaci poslední duchovní školení,

svěsti na cestu *mysticismu*, t. j. snahy jíti cestou mystickou, na niž však jich Bůh ještě nezval, a tudíž de facto cestou mystiky jen zdánlivé, zhoubnou. Tím by byla vznikla škoda jak jim, tak řádu. Byl to slavný P. Louis Lallemant S. J. († 1635).

Když ve XX. stol. vznikl nynější ruch mystický, zůstávají kritéria pravé mystiky ovšem tatáž jako v dobách dřívějších.

Ke studiu mystiky ovšem také Tovaryšstvo Ježíšovo přispívalo ve starší době (známé je Scaramelliho *Direttorio mistico*, vyšlé r. 1754) a přispívá i za nynějšího rozmachu studií mystických. Nynější jesuitští pisatelé o mystice se opírají, jak je přirozené, především o sv. Jana od Kříže a sv. Terezii od Ježíše. V hlavních otázkách, které jsou ještě sporné, mají jesuitští pisatelé toto mínění:

I. K náležitému pochopení *celé* mystiky nestačí opírat se o duchovní pisatele starověké a středověké, mající hledisko převážně theologické, nýbrž je nezbytně nutné míti nemenší zřetel i ke sv. Terezii a sv. Janu od Kříže a dalším mystikům doby nové, majícím hledisko převážně psychologické;

II. Nepodobá se, že by bylo obecné vzdálené volání Boží k milostem mystickým nazíravým spojivým.

A. M. D. G.

P. DR. STANISLAV ŠPŮREK C. Ss. R.

## Některé směry a novější mystické školy

Omezený počet stránek, jaký mohu věnovat popisu a zhodnocení některých novějších směrů v duchovním životě, působí samozřejmě, že tento přehled nemůže být vyčerpávající ani nemůže jít do hloubky. Nastíním letmo jen některé školy a směry 17. století a zastavím se pak u ctihodné postavy Doctoris Zelandissimi, sv. Alfonsa Liguori, jenž vedle průkopnických zásluh v oblasti katolické mravouky dobyl si čestného místa i v theologii duchovní (v mystice v širším smyslu) a stal se zakladatelem vlastní duchovní školy.

I když nebudeme zkoumat do detailů ony směry, vyrostlé na francouzské a italské půdě v 16. a v 17. století, tak významném pro katolickou mystiku četnými zásahy apoštolského Stolce do mystických otázek a odsouzením kvietismu a semikvietismu, vysvitne přece jednak určitá myšlenková souvislost s minulostí a zachování pevné katolické tradiční linie, jednak se ukáže novost pohledů na ideál křesťanské dokonalosti podle chápání rozličných autorů.

I. Prudký cyklon náboženské pseudoreformace, který zachvátil a Církvi urval celou oblast severní Evropy a značně zpustošil Evropu střední a západní, pohroma stihnuvší Věčné Město při strašném Sacco di Roma r. 1527, světácká a pohoršlivá rozmařilost mnoha duchovních prelátů a znemravňující vliv renesance probudily na poloostrově Appeninském lidi dobré vůle a vyburcovaly je ke skutečné, hluboké a požehnané reformaci života jednotlivců i celé společnosti .

Rychle za sebou jako by ve spěchu - na záchranu křesťanských ideálů vznikají v Itálii četné nové řády a kongregace, jež se důstojně řadí k Tovaryšstvu Ježíšovu, organisovanému v pevný Boží šik na výšině Montmartru v Paříži. Pro lid vznikají kapucíni, pro výchovu kléru theatini (1524), barnabité (1533) a oratoriáni. Pro výchovu mládeže jsou tu hieronymité (1526) a pro pastorační potřeby u nemocných pracují otcové dobré smrti sv. Kamila (1585).

Z intensivního vnitřního života těchto kongregací a z ducha jiných soudobých světců vyrůstá zvláštní škola, tvořící dosti patrnou jednotu, ohraničitelnou proti novější škole Segneriho, Scaramelliho a svatého Alfonsa.

Tato starší italská škola vyzvedá proti kultu těla, vyhrabávanému pohanským humanismem ze ssutin antiky, ideál duchovního zápasu proti lidské přirozenosti, raněné hříchem dědičným a nakloněné ke zlému. Tlumočnickem ideálního odporu školy proti renesančnímu naturalismu je kniha anonymního spisovatele „Combattimento spirituale“, jedna z nejoblíbenějších knih sv. Františka Saleského. Combattimento mobilisuje do boje proti porušené přirozenosti člověka všechny jeho mohutnosti a načrtává plán úspěšné strategie pro dobytí vítězství ducha. Z navrhovaných prostředků, mezi nimiž je nedůvěra v sebe, absolutní důvěra v Boha, užití svých vrozených sil, prohlašuje autor za nejdůležitější věc modlitbu ať ve formě krátkých, zbožných povzdechů (giaculatorie) ať v podobě soustavného delšího rozjímání.

Myšlenka modlitby zaujme o stopadesát let později zástupce novější školy italské, sv. Alfonsa, a vtiskne jeho směru zcela osobitý ráz.

Jakkoliv žádá italská škola neúprosný boj proti vášním, je daleka ponurému škarohlídství, do něhož zabředl v polovině 17. století jansenistický rigorism. Celkem je ideálně optimistická, jednak zdůrazňujíc světlé, útěchyplné pravdy víry, jednak jsouc nemálo blahovlnná k vrozeným slabostem a nedostatkům lidské přirozenosti. Z ohledu na nedostatečnost samotného lidského snažení podporují učitelé této školy časté přijímání svátostí a tak zatlačují z nové společnosti úmyslný nebo neuvědomělý neostoicism, opírající mravní snažení člověka především o sebe a podceňující nadpřirozené objektivní prostředky svatosti. Zjednodušuje a usnadňuje metodu modlitby, aby se stala meditace universálním prostředkem plného katolického života. V italské škole není nikdy dáván takový důraz na metody modlitby a na zvláštní zpytování svědomí, jak to vidíme ve Španělsku nebo v Nizozemí, kulturně a politicky závislém na poloostrově pyrenejském.

Přední charakteristikou školy je však láska, čistá, nezištná láska, jež vymyje z duší každý, i duchovní egoism, přepjatý zájem o zabezpečení duchovního přepychu. Náboženství křesťanské je především náboženstvím lásky, je poutem lidí s Bohem a lidí mezi sebou navzájem. Již r. 1516 je založena tajná náboženská společnost Oratorio del Amore divino, jehož členy zaujala zcela krása náboženství, reforma Církve a láska k nešťastným, trpícím bližním. Tato láska k Bohu dovede se upřímně těšit z života a volá ústy předního svého zástupce, sv. Filipa Neri: „Děti, buďte veselé . . . Veselý duch dobude spíš křesťanské dokonalosti nežli duch melancholický.“ Italská škola realizuje sen zbožného humanismu o náboženství plném umění, krásy a božské lásky . .

Mimo nejsilnější osobnost této školy, sv. Filipa Neri, který nepsal, nýbrž pracoval dobrým slovem, dobrým příkladem a modlitbou o povznesení mravní

úrovně věřících, sluší tu jmenovati dominikána Baptistu de Crema († 1534), jenž proslul jako duchovní vůdce sv. Kajetána a sv. Antonína Marie Zaccarie a jehož dobrému jménu dnes ani neškodí, že po své smrti byl dán přísnou censurou na index. Hybnou silou těchto zdravých reformních proudů byli právě jmenovaní světci se svými duchovními syny, pracujícími ve střední a severní Itálii. Veliký reformní vliv vykonávali z přísné klášterní klausury sv. Kateřina de' Ricci a blah. Ossanna de Andreassi z řádu sv. Dominika, karmelitka sv. Marie Magdalena de' Pazzi, blah. klariska Varani a sv. Kateřina Janovská. Do této školy můžeme v jistém smyslu zařadit i sv. Roberta Bellarmina pro jeho duchovní spisy, z nichž nejkrásnější je dílo „O vzestupu mysli k Bohu po žebříku stvoření“, překypující optimistickým pojetím života v duchu italského oratoria a planoucí vroucí láskou k Bohu. Spisy sv. Roberta vysoce cenil ženevský biskup sv. František Saleský.

II. Tento líbezný učitel vytvořil docela osobitou školu duchovního života, takřka proti svým intencím. Nelze tvrditi, že by byl originální ve věci, jíž učí. Vždyť chce-li kdo býti pravověrný, musí býti tradiční, a úcta k tradici činí podezřelými objevy v oblasti víry a duchovního života.

Základem jeho osobnosti je dobrota, přívětivost a něha. Má již od přirozenosti takové dobré, jemné srdce. Přiznává se v dopise paní de Chantal: „Myslím, že není na světě duše, jež by milovala něžněji, srdečněji a takřka líbezněji nežli já, neboť se zlíbilo Bohu dáti mi takové srdce.“

Od útlého dětství se mu dostávalo pečlivého, jemného vychování aristokrata. Kde koho okouzloval půvabem své přirozené, nevtíravé elegance. Klasické vzdělání, jehož se mu dostalo na školách Tovaryšstva, obohatilo nejen jeho sloh a jeho mysl, nýbrž i jeho srdce.

Duchovní nauka sv. Františka je naskrze optimistická, ač se nevyhýbá námětům probouzejícím posvátnou bázeň. Bůh je mu především dobrým otcem,

jenž je hoden všeliké naší lásky. Láska je principem křesťanského života, láska je jeho centrem, jeho cílem, jeho jediným smyslem. Na člověka dívá se František okem zbožného humanismu. U lidské přirozenosti si všímá více jejího uzdravení v Kristu nežli jejího pádu v Adamovi.

Literární dílo biskupa ženevského je velmi značné, ač vznikalo jen z příležitostných popudů. Není tu možno analysovat jeho díla, jeho klasickou Filotheu - Introduction à la vie dévote - jež způsobila hotovou revoluci v názoru o možnosti duchovního života ve světě mimo zdi kláštera. Touto knihou zjevil světec podle slov Bossuetových znovu světu zbožnost a ukázal na pravou její podstatu, na ducha lásky Boží. Vůdčím motivem jeho Filothey je věta: Je to omyl, ano herese, vzdalovat zbožnost z knížecích dvorů, z vojenských táborů, z řemeslnických dílen a z manželských domácností.“ Jeho Entretiens spirituels jsou konference o životě řeholním, jak je konal svým duchovním dcerám z řádu Navštívení.

Chtěl bych tu poukázat na poměr sv. Františka k mystice ve vlastním smyslu. Zdá se, že zprvu nebyl příliš nakloněn mystickým snahám a vůbec zájmu o mystiku. Jeho formace v duchu sv. Ignáce vedla jeho kroky po bezpečných cestách askese.

Avšak starost o duši baronesy Chantalové způsobila změnu v jeho názorech. Baronka byla již dříve povznesena na stupeň modlitby prosté (oratio simplicitatis). Tuto vyšší modlitbu pěstovala zvláště zásluhou dijonské karmelitky M. Marie od Trojice. Leč František nechtěl nijak rozumět jejím milostem a neúprosně ji pobízel k obyčejné, meditativní modlitbě, poukazuje na zkušenost, že mystickými modlitbami vyznamenává Bůh jen velmi málo duší.

Znenáhla však polevoval ve své zaujatosti a nedůvěře proti mystickému životu duší, s nimiž se stýkal. Za čtyři leta po setkání s paní Chantalovou prohlašuje, že se musí důkladněji poučiti o mystice, a o tři leta později píše již na základě vlastních zkušeností i studia a výpovědí svěřených duší mistrovský „Trai-

té de l'Amour de Dieu“, o němž se vyjádřil sv. Vincenc de Paul, že je to „une oeuvre immortelle et tres noble“.

V „Pojednání o lásce Boží“ studuje napřed psychologii vůle, suverenní panovnice všech schopností v člověku, analyzuje pojem lásky jako předního úkonu vůle a aplikuje jej na lásku nadpřirozenou. Rozlišuje lásku afektivní a efektivní čili aktivní. Láska afektivní záleží v radosti z Boha v touze, aby Bůh měl všelike dobro, aby jeho jméno bylo posvěceno, vyvýšeno, velebeno a oslavováno víc a více.

Tato afektivní láska se osvědčuje především v meditativní modlitbě. Modlitba je pro sv. Františka Theologia mystica. Theologia poněvadž se obírá Bohem, pokud je hoden nekonečné lásky. Je mystická, poněvadž hovor duše s Bohem na modlitbách je tajemstvím duše, jež není přístupno profánním pohledům světa. V tom smyslu nazývá i rozjímání theologií mystickou. Rozjímání je matkou lásky Boží a matkou kontemplace.

Láska afektivní vede duši k lásce efektivní, k dokonalé shodě vůle člověka s vůlí Boží a to nejen plněním přikázání a evangelických rad, nýbrž ještě lépe podrobeností vůli Boží ve vnějších událostech, ve zkouškách životních a v bolestech. Duše opravdu mystická je jako hluchý hudebník, jenž hraje jen pro potěšení svého pána nejkrásnější melodie a nehledá pro sebe žádného uspokojení. Ideálem mystiky je naprosto nezištná, neinteresovaná láska. Nauka světce o dokonalé shodě s vůlí Boží, o svaté indiferenci, je naprosto bezvadná. A přece se stal světec předmětem sporu, když pseudomystický kvietismus, hlásající naprostý nezájem o vlastní statky duchovní, i o věčnou spásu, dovolával se neprávem biskupa ženevského a jeho Pojednání o lásce Boží. Až prohlášení světce za Učitele Církve Piem IX. očistilo dokonale jeho jméno, zamlžené duševním zmatkem kvietismu.

III. Pro pochopení duchovních ideálů 17. a 18. století je nepostradatelné poznání duchovní školy Be-



rullovu s žáky Condrenem, Olierem, sv. Janem Eudesem a s jejich ideálem dokonalého sebezmaření a spojení s Kristem.

První směrnice této školy se datují z r. 1593, kdy Berulle při studiu na Sorbonně je mocně a neodvratně ovládnut myšlenkou Boží suverenity a všestranné závislosti tvorů na Bohu. O čtyři leta později píše první svou knihu „Brief discours de l'abnegation intérieure“, nesoucí již všechny podstatné známky jeho budoucí školy: Hlubokou úctu k Božímu majestátu, pohrdání tvory a přemrštěné snižování padlé přirozenosti lidské. Názor na ubohost stvoření je důsledkem pesimistického augustinianismu, jímž se snažila reagovat francouzská škola proti optimistickému naturalismu humanistů. V tomto bodě se naprosto různí slunné italské oratorium sv. Filipa od přísného oratoria Berullova.

Roku 1599 je Berulle vysvěcen na kněze. Svěcení jen prohlubuje jeho vnitřní život. Stále víc tíhne k tajemství Vtěleného Slova a pokorněji se sklání před velebností Boží. Roku 1611 zakládá své oratorium, skupinu důvěrníků, kteří chtějí důstojně a společně uctívat Vtělené Slovo v jeho ponížení. Pro zasvěcené píše „modlitbu povznesení k Ježíši Kristu“, prodechnutou oratoriánskou theologií. Modlitba je však vynesena na veřejnost a stává se terčem četných útoků. University v Lovani a v Douai oficiálně odsuzují novoty Berullovy, zvláště slib otrocké poslušnosti Ježíši a Marii.

Jako odpověď na útoky nepřátel píše Berulle životní dílo „Grandeurs de Jésus“, hymnicky velkolepou píseň na krásu duše Spasitelovy. Dílo je na neštěstí zkaleno místy nechutnými digresemi, v nichž si vyřizuje účty se svými kritiky. Skonal náhle 2. října 1629 mezi mší svatou, kterou sloužil k oslavě Vtělení Slova u oltáře, zasvěceného témuž tajemství.

Theologickou základnou Berullova duchovního programu je dokonalé spojení lidské přirozenosti Kristovy, nemající své lidské osobnosti, s božskou osobou Slova. Lidská přirozenost Kristova nemůže

patřiti Slovu a přijmouti od něho podstatné posvěcení leč s podmínkou, že nenáleží sobě. A tak i křesťan, jenž chce patřiti Kristu, býti s ním spojen a žíti jeho životem, musí se zřící sama sebe a nesmí nijak náležeti sobě.

První část programu oratoria je tedy „zapři sebe sám“, druhá zní „následuj mne“

Tento program evangelia byl bohatě rozvinut četnými Berullovyými žáky, k nimž náleželi největší mužové Francie v 17. století, proslulí povznesením mravního života svého okolí, Condren, Olier, Vincenc de Paul, Jan Eudes, Grignon de Montfort . Každý z nich poněkud jinak modifikoval, či spíše stylisoval pojmy sebezáporu a následování Krista.

Podle Berulla, abychom byli dokonalí křesťané, musíme míti bytí a život jen v Ježíši Kristu. K tomu však je třeba, abychom zničili v sobě vše, co je z nás a z Adama. Stejně jako lidská přirozenost Kristova se spojila se Slovem jen za cenu lidské osobnosti, kterou u ní zastupuje personalita druhé božské osoby, tak musíme zapřít a odložit osobnost vlastní. Čím méně v nás je nás samých, tím více je v nás Ježíše Krista. Své mravní já musíme nahraditi duchem Ježíšovým: „Ó podivuhodného toho záněru nestvořené Moudrosti, jež zbavuje Ježíše lidské osobnosti, aby mu dala svou osobnost božskou. Ó oloupení a ochuzení, jež je zároveň i přípravou na nový život Bohočlověka i vzorem nového člověka spravedlivého.“

Toto sebezmaření duchovní je ovšem též dílem vlastní vůle, ale především je účinkem milosti Boží, jež nás nutká k svobodě ducha. Úkolem člověka v tomto díle je nepřekážet milosti.

Žák a nástupce Berullův v řízení oratoria Condren pokládá za nezbytný předpoklad vnitřního života stav žertvy, ochotu k vnitřnímu sebezmaření. Křesťan má napřed svým životem uctívat pravdu: Kristus zmařil sebe sama . Oběť Ježíšova trvala celý život od prvního okamžiku vtělení a potrvá až na věky. Záležela podstatně v tom, že uznával svoji nicotu před Bohem. Spojme se s touto obětí

Ježíše Krista, aby bylo naše zmaření a obětování dokonalé. Neboť oběť je dokonalá teprve tehdy, když je žertva zničena a ztrávena. Tak máme obětovati všechno, co jsme, a všechno, co máme, abychom nebyli ničím, leč jen v Bohu a pro Boha. „Duše nesmí býti ničím, aby Ježíš Kristus byl v ní vším.“

Berullovy myšlenky nejúchvatněji rozvinul Jean Jacques Olier, původce slavného semináře u sv. Sulpice v Paříži. Nevím, je-li pravda, že vyniká nad všechny žáky Berullovy, že jejich myšlenky jsou u něho jako ve zkratce, ale je jisto, že podává berullism s takovou jasností, názorností, bohatstvím fantasmie a zářem, že metafysika Berullova se stala přístupnou i prostředním čtenářům z lidu. Potřebu vnitřní úmrtvy odůvodňuje zvláště Pavlovou opozicí mezi tělem a mezi duchem Ježíšovým, kterou po svém způsobu místy až příliš zaostřuje a pesimisticky prohlubuje.

Druhou část programu „Následuj mne“ snaží se francouzská škola realizovat kontemplací vnitřních ctností Ježíšových (états), jež ho trvale oživovaly při všech tajemstvích, potom se snaží o uplatnění života Kristova v jeho mystickém těle a o reprodukci jeho ducha.

Z ctností Ježíšových všímá si Berulle tajemství jeho života pozemského a nebeského, Condren je zaujat obětivým duchem Ježíšovým na zemi a dílo Olierovo je celé inspirováno eucharistickým životem Spasitelovým.

Býti dokonalým křesťanem znamená býti druhým Kristem čili osvojit si hlavní tajemství života Kristova, jeho vtělení, dětství, ukřižování, smrti, pohřbu, zmrtvýchvstání a nanebevstoupení. Každé z těchto tajemství je možno hluboce a plodně kontemplotovati a učiniti je vzorem života. Prvním předmětem naší pozornosti musí však vždy býti hluboké ponížení a sebezmaření Spasitelovo.

Condrenovo následování Spasitele je určeno jeho pozorností k dokonalému a všestrannému Ježíšovu obětování. Všechny okolnosti Kristova života jsou

jen rozmanitými projevy a formami jeho jediné velké oběti. Vtělené Slovo je tedy svou podstatou knězem. Kněžského ducha oběti a sebezáporu, ducha trvajících v Kristu od vtělení až na věky, ukazuje Condren francouzskému kleru, aby mu připomněl jeho vysoký ideál Krista-Velekněze a reformoval je tímto způsobem.

Olier - nejjasnější a nejvroucnější ze všech oratoriánů obrátil pozornost svých souvěrců k Ježíši Kristu přítomnému mezi námi v nejsvětější Svátosti. Eucharistie je živým památníkem všech tajemství Kristových. Ježíš Kristus nemá v Eucharistii jiných úmyslů nežli skrze ni „živiti nás svými tajemstvími a sděliti nám jejich život a jejich sílu“ Každý věřící, především však kněz, dostává pravou formaci křesťana a katolíka až svou účastí „na stavu Ježíše Krista v nejsvětější Svátosti“ Naší první povinností k Eucharistii je klanění, k němuž se má hned družiti láska, horlivost, sebezápor a jiné ctnosti, osvědčené Kristem pod svátostnými způsoby.

Vedle nádherných mystických hodnot ve spisech předních berullianů zaráží nás u některých z nich strohý pesimism v názoru na člověka a varování před přílišnou důvěrností s Bohem. Tak na př. i sám předobrá Olier praví v Křesťanském katechismu, že člověk je v tomto životě tak zkažen, poskvrněn a převrácen, že se nikdy nemůže obrátit k Bohu. Proto musí býti v nynějším stavu nadobro jen zlořečen, hanoben a pronásledován. Tvorové jsou nám věčnou příležitostí k pokušení. Jsme před nimi bezpečni jen tehdy, když se zřekneme všeliké radosti, kterou poskytují, a nehledáme své radosti jinde kromě Boha Podobné nadsázky najdeme skoro u všech. I sám sv. Jan Eudes praví s důrazem: „Hřích převrátil vše, co je v nás - v těle i v duši, od hlavy až k patě. Naplnil temnem a zlobou vyšší část duše, rozpoutal všechny pudy v části nižší.“ Nebo bl. Grignon dí: „Vše, co je v nás, je zkaženo hříchem Adamovým a našimi hříchy osobními, netoliko tělo, nýbrž i všechny mohutnosti duše.“

Tato tvrzení neobsahují ovšem nic zásadně bludného, jsou jen ozvěnou augustinské nedůvěry v lidskou vůli a orangeské sentence: „Nikdo nemá ze sebe nic jiného než lež a hřích.“ Sv. František Saleský by však jistě neholdoval podobným výrokům.

Ještě více nás zaráží jednostranné doporučení ctnosti zbožnosti (*virtus religionis*), které v ústech nejednoho berulliana je předtuchou, ne-li vyznáním příštího jansenismu . . .

Berulle zdůrazňuje, že adorace je první a hlavní povinností křesťana. Brémond jej za to velebí, že způsobil v křesťanské zbožnosti theocentrickou revoluci. Chvála je nepochybně upřílišená, stejně jako tvrzení historiků oratoria, kteří mu připisují zásluhu, že prý obnovil ducha zbožnosti v Církvi. Je to až naivní, povážíme-li, kolik světců přineslo Církvi osudné století šestnácté, a tito světcové všichni vynikali zbožností v stupni heroickém. Je nám naprosto cizí, dí-li na př. oratorián Bourgoing v předmluvě k Berullovi spisům r. 1644: „Mnoho lidí má na zřeteli, když přistupují k Bohu, jeho dobrotu, málo jich však respektuje v hluboké adoraci jeho velikost a jeho svatost . . . Lidé se velmi často dívají na našeho Pána jako na Otce, na Spasitele, na Snoubence, zřídka kdy však jako na našeho Boha, našeho Vládce a našeho Soudce.“ A jiný oratorián Amelote si naříká podivným způsobem: „Je jisté, že v tomto věku, kde se jeví tolik svatosti, vidíme v duších více důvěrnosti s Bohem nežli úcty k němu a je příliš mnoho křesťanů, kteří Boha milují, ale je málo těch, kteří ho mají v úctě.“ Není divu, že z takového prostředí vyšlo jansenistické hnutí, které nedovolovalo přiblížit se k stupňům oltářním a zůstávalo jen u dveří kostelů, aby se prý neprovinilo proti povinné úctě, a tak zavinilo odvrát od Boha, ochladnutí lásky a zhrzení úctou k Bohu.

Zdalo by se podle toho, že se francouzská škola nedovede ani přiblížit k Ježíši Kristu, v němž se ukázala tak nezměrným způsobem *humanitas et benignitas*, jak praví sv. Pavel. Nikoliv! Tajemství inkar-

nace je ústřední myšlenkou školy a principem jejích pobožností. Berullovi žáci pěstují na př. pobožnost k Ježíškovi. V této úctě není však ani stínu lidové sentimentality, ba ani oprávněné něhy a přívětivosti. Pohled na jesličky je oratoriánu jen výzvou k nemilosrdnému sebezáporu. Příkladem božského Dítka se povzbuzuje, aby dovedl být po způsobu dítěte nepatrným, odkázaným na pomoc druhých, poddaným a aby snesl vědomí, že je nepotřebným pro druhé. Je známo o knězi oratoria P. Jeanu Garatovi, že se nikdy nemohl odhodlat, aby napodobil ony světce, kteří se dovedli laskati s dětmi pro jejich prostotu a nevinnost. Sám byl horlivým členem arcibratrstva Ježíškova, ale když mu ukázali jeho malého synovce, zděšením utekl před tímto pohledem . . .

Z této školy vyšla také úcta k Božskému Srdci Páně, jež se poněkud liší od koncepce úcty z Paray le Monial. Berulle zavedl v oratoriu slavnost zvanou „fête de Jésus“ pro uctění „božské osoby Ježíšovy a celého Bohočlověka“ Sulpiciáni měli po Olierovi podobnou slavnost „vnitřního života našeho Pána“. Předmětem této pobožnosti byly vnitřní dispozice a ctnosti Kristovy v díle vykoupení. Berullova škola nazývá někdy vnitřní ctnosti Spasitelovy Srdcem Ježíšovým. Odtud je zřejmo, co mínila úctou Božského Srdce. V tomto smyslu pojal tuto úctu i přední její církevně uznávaný šířitel, sv. Jan Eudes.

U sv. Jana Eudes nechybí zmínky o tělesném Srdci Ježíšově jako předmětu úcty, ale předním cílem pobožnosti je mu srdce duchovní, láska Ježíšova .

Jeho pobožnost je spíše theocentrická, Srdce Ježíšovo je na prvním místě symbolem lásky Kristovy k Otci, kdežto v Paray je spíše symbolem lásky jeho k lidem, úcta je spíše antropocentrická, proniká sice do nitra osoby Bohočlověka, ale hned takřka vede na povrch, k symbolu srdce.

K Berullovým žákům lze poněkud čítati i sv. Vincence de Paul, jenž je však více prodchnut duchem sv. Františka Saleského. Charakteristickým rysem jeho života bylo viděti Ježíše Krista v každé věci a

každou věc v Ježíši Kristu. V tom záležela podle rčení Abellyho všechna jeho mravouka a všechna jeho politika v četných stycích, které měl ve francouzské společnosti.

Celá jeho duchovní nauka je orientována k následování Krista v práci a ve vnější činnosti charitativní. Nespokojuje se s city, nezůstává u teorií. V názoru na vlastní mystiku je velmi střízlivý. Ač cení vysoko mystické milosti, nepokládá je přece za nutné k dokonalosti a nedovoluje ani o ně usilovat a jich si žádat, nemá-li kdo k nim zvláštní a zjevné povolání Boží. Vůbec varuje před každou výstředností a přílišným chvatem v duchovním životě. Jeho zásadou je zachovávat stejný krok s Bohem a nepředbíhat milost nerozumným pachtěním za dokonalostí na újmu zdraví

IV. V 17. století usadila se na nejjemnější ratalistky Církve - duše snažící se o dokonalost - nebezpečná plíseň kvietismu a semikvietismu. Ideál dokonalé shody s vůlí Boží překroutily tyto bludy v zahálčivé vyčkávání popudů milosti a ideál čisté lásky k Bohu hnaly až k absurdnímu odhodlání přijmouti i zavržení a nestarati se o svoji věčnou spásu. Nejvyšší církevní autorita zasáhla včas do těchto pseudomystických tendencí a uvedla je na pravou míru.

Ve Francii drtí je mocí pravdy duchovní synové sv. Ignáce, v Itálii se tvoří podobný směr se slavným Segnerim v čele. Na tuto novější školu navazuje i sv. Alfons Maria Liguori.

Když se narodil r. 1696 v Marianelle, v předměstí neapolském, byl kvietism v jeho zemi celkem neškodný. Zato větší bylo nebezpečí jansenistického rigorismu, který byl importován do neapolského přístavu s jiným zbožím dováženým z Francie. Alfons byl vychováván v strohé kázni jednak pro vojenský charakter otcův, jednak vlivem tvrdých mravoučných názorů svého století. Když po nezdařeném procese opustil forum soudní a vzdal se advokatury, studoval teologii, ovlivněnou módním, přepjatě vážným nazíráním na život.

Sotva je však vysvěcen r. 1726, začíná zvolna z důvodů pastoračních - odhazovati nesnesitelný kruh rigorigistických pouček. Stýská si, že jansenisté učinili z Boha tyrana a tak mu uloupili lidské srdce. Jeho životním programem se stává ukázat lidem Boha jako otce a přítele a přivést je zase k němu. Těžiště Alfonsových zásluh spočívá v činnosti pastorační a v oblasti církevní mravouky, kde vyvrátil celoživotním tuhým bojem nelítostně krutý názor o téměř bezpodmínečné závaznosti zákona. Ale i v oblasti duchovní theologie znamená jeho dílo uzavřený celek a osobní ujasněný směr, takže můžeme mluvit o zvláštní škole alfonsiánské.

Duchovní myšlenky neodívá Alfons rouchem účinnosti. Vyjma odborné pojednání o mystice a o vedení mystických duší, které podává v příručce pro zpovědníky „Praxis confessarii“, jsou jeho duchovní knihy čistě populární, určené většinou k meditaci osob řeholních a k poučení lidí ve světě. Všeobecného obsahu jsou tyto knihy: Návštěvy velebné Svátosti (cca 1744), Chvály Mariánské (Glorie di Maria 1750), Vánoční novena, Úvahy o Umučení Páně, Příprava na smrt, O velikém prostředku modlitby, Cesta spásy, O milování Ježíše Krista (Pratica di amar Gesù Cristo 1768), Vítězství mučedníků. Ze spisů určených jednotlivým stavům zaslouží zmínky Úvahy pro biskupy, Sbírká látky ke kázání (Selva), O obřadech mše svaté, Překlad žalmů, O oběti Ježíše Krista. Nejodborněji jedná o otázkách duchovního života ve spisech určených pro řeholní osoby. Přední místo mezi nimi zaujímá „Pravá nevěsta Ježíše Krista“ (La vera sposa di Gesù Cristo). Alfons sám říkal, že je to nejkrásnější z jeho spisů, poněvadž si dal na něm nejvíce záležet. Životopisec Alfonsův P Dilgskron praví o tomto díle: „Jako bohaté dílo Rodriguezovo, Audifilia Jana z Avily, Theotimus sv. Františka Saleského, tak i toto dílo vykonává po každé hluboký, trvalý a zušlechťující vliv na vnitřní život čtenářův.“ Ze III rozličných knih a spisků Al-



fonsových je velká většina věnována námětům duchovním.

Poněvadž píše prostince, zamítaje důsledně nabuřelý sloh svého století, stilo fiorito, vmluvil se do duše prostého lidu všech zemí a tím si částečně vysvětlíme ohromný úspěch jeho knih. Nedávno vyšla monumentální *Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes* uvádí na 13.000 edicí Alfonsových jen v překladech. Tak na příklad jeho *Glorie di Maria* dočkaly se v různých řečech 736 vydání, *Novena k Srdci Páně* 800 vydání, *Příprava na smrt* 308 vydání atd.

Odkud čerpal Alfons myšlenky k svým duchovním dílům?

Alfonsovi se dostalo dobrého vzdělání nejen klasického a právníckého, nýbrž i bohovědného. Vynikal bystrostí postřehu a pevností paměti. Proto se hemží jeho spisy spoustou citací z Písem svatých, z Otců, scholastiků, novějších theologů a duchovních spisovatelů. Z Písma svatého používá nejvíce Nového zákona, zvláště christologických a soteriologických textů. Patristickou literaturu mu nabízely bohaté knihovny neapolské, s nimiž byl stále ve spojení. Ze středověkých autorů nejvíce naň zapůsobil svatý Bernard a poskytl mu nejkrásnější myšlenky k výkladům o lásce Boží, o úctě k Marii Panně, o ideálu kněžského a řeholního života. Nemiloval přílišných učeností a teorií a proto doporučoval svým posluchačům a čtenářům solidní, konkrétní duchovní četbu. V úvodu k *Pravé nevěstě Ježíše Krista* radí řeholnicím: „Čtěte ty knihy, v nichž vaše duše nalezne nejvíce zbožnosti a které vás nejvíce pohnou ke spojení s Bohem. Taková jsou díla svatého Františka Saleského, svaté Terezie, Ludvíka Granadského, Rodrigueza, Saint-Jurea, Penamontiho a podobná. Především však „*Duchovní pokyny*“ Otců od sv. Maura, *Directorio ascetico* P. Scaramelliho, moderní sice, ale velmi učené a velmi zbožné dílo.“

Do té míry, jak dovolují exegese jeho doby a kritická vydání Otců, asimiluje duševně nesčetné texty,

tvoří z nich pravý mosaikový obraz a mistrně jím vyjadřuje svoji vlastní myšlenku.

Přední vliv vykonávala na něho v mladém věku duchovní škola sv. Filipa Neri. Otcové oratoria, zvaní v Neapoli Girolamini, podle kostela, u něhož byli usazeni, pracovali v jeho rodišti velmi požehnaně, zvláště mezi mládeží. Jak připomínají dvě pamětní desky ve svatyni oratoriánů, účastníval se jejich konferencí v tak zvaných akademiích, v *Academia dei Nobili* a v *Academia dei Magistrati*. V této škole byl po prvé duch Alfonsův uchvácen krásou ctnosti a půvabem prostoty, od ní dostal jeho sloh kouzlo rodinné důvěrnosti a jednoduchosti a pravděpodobně jejím vlivem nabyla u Alfonsa zvláštní síly a ústředního významu idea lásky Boží. Svatý Filip Neri byl vždy velmi sympatický, dosti přísných rysů. Velmi rád uváděl příklady z jeho života a opakoval jeho výroky. Hned mezi prvními listy jeho duchovní korespondence je parafráze Filipových slov: Mé děti, buďte veselé! Píše řeholnicím, jež duchovně vede: „*Amate e ridete . Chi ama Dio così buono non deve ammettere mai pensieri di mestizia nel suo cuore .*“ Milujte a smějte se! Kdo miluje tak dobrého Boha, nesmí nikdy připustit v svém srdci smutek.

V království neapolském, kde se v době Alfonsově stýkal a zápasil nejen politicky, nýbrž i kulturně svět italský a svět španělský, měl Alfons snadnou příležitost seznámiti se s mystikou svaté Terezie Avilské. Její duchovní dílo jej doslovně uchvátilo. Její jméno, její činy, její výroky nacházíme přechasto ve spisech Alfonsových. Jejím jménem (po jménech nejsvětějších) začínává všechny své dopisy. Již roku 1747 píše novenu k její cti. I v klasických Návštěvách často přichází zmínka o této světici. Roku 1752 vydává „*Breve pratica per la perfezione raccolta dalle dottrine di s. Teresa*“ Je to prakticky zkratka asketické soustavy svatého Alfonsa. Vděčně a s obdivem ji nazývá „*la sua Maestra*“, takže můžeme ji právem pokládat za prvotřídní pramen Alfonsův pro duchovní teologii.

Alfons mnoho vděčí i sv. Františku Saleskému. Od něho přijal částečně duchovní formaci. Choval k němu hlubokou úctu a jeho svátek povýšil v první kongregaci na slavnosti první třídy. Často cituje jeho duchaplné sentence a bere si z něho předlohu zvláště pro pojednání o ctnosti tichosti a o lásce Boží. Byl proto sám nazván „italským Františkem Saleským“. Jako zjevil biskup ženevský duchovní život laické inteligenci a lepším třídám společnosti, tak jej uvedl Alfons mezi prostý lid.

Světec se poddával i blahodárnému vlivu školy Tovaryšstva a s oblibou jí velmi často užíval a ji doporučel. Jak praví Jansen-Henze: „Co se týče Alfonsových asketických spisů, je nepopiratelný jeho vztah ke spisovatelům z Tovaryšstva Ježíšova.“ S francouzským oratoriem, lépe řečeno s duchem Olierovým, jej pojí starost o kněžstvo a suverenní myšlenka na Ježíše Krista Velekněze a Oběť.

Máme-li vystihnout charakter duchovní nauky alfonsiánské, stačí tři slova: Obezřetná naděje, modlitba a láska k Bohu. Jsou to sice pilíře duchovního života v každé škole, theologicky nedotknutelné, postavené přímo na pevném základě zjevení Božího . . . Ale Alfons neúnavně hlásá právě několik těchto zásadních povinností a pravd, aby příliš nekomplikoval duchovní život.

a) Základním prvkem jeho duchovní nauky jest obezřetná naděje ve šťastnou věčnost. Realita věčných pravd - *massime eterne* - tane neustále na mysli tomuto lovcu duší, světci, misionáři. Realita věčnosti zatlačuje u něho do pozadí vše, co má trvání jen v čase a na čas, a učí ho svrchovaně hodnotit lidskou duši, určenou pro věčnost.

Alfons je nesmírně afektivní, je rozeným básníkem, jeho *Canzoncine spirituali* se vyrovnají ryzostí řeči a vroucností citu veršům Metastasiovým, má smysl pro krásu svého rodného kraje, modrého moře, hvězdné oblohy. Ale mnohem více jej zaujímá vážnost věčnosti než krása přítomna. Proto se má na pozoru před planým citovým rozechvěním, pod

nímž mohou bujeti nejpotměšilejší chyby charakteru.

Je dobrým psychologem. Je přesvědčen, že většina lidí je tak omámena světem, že si zamilují Boha, jen aby nepřišli do záhuby věčné. V pekle vidí Alfons důkaz lásky Boží a pobídku k milování Boha. Dantovo slovo o infernu „Fecemi la divina Potestate, la somma Sapienza, il primo Amore“ opisuje svým prostým způsobem: „Když chce Bůh, abychom se všichni spasili, proč stvořil peklo? Jistě ne proto, aby nás viděl zavrženy, nýbrž proto, abychom ho milovali. Kdyby Bůh nebyl stvořil peklo, kdo by jej miloval na této zemi?“

Tato slova by sotva podepsal zbožný humanism italský 100 let předtím, ale Alfons nikdy neslevil s této these. Hlásal vytrvale myšlenku svaté Terezie, že k dokonalosti je třeba jíti v lásce a bázni a že svatá bázeň musí vykročiti první. Jeho přesvědčení nezvratně upevnila dlouholetá zpovědní praxe u tisíců a tisíců duší na misiích a při duchovních cvičeních.

Proto jej vidíme, jak ustavičně opakuje a do duší vtiskuje věčné pravdy, mluví o nutnosti, o nejistotě a o prostředcích spásy.

Tato okolnost propůjčuje alfonsiánské škole jakýsi přísný ráz, jenž však ve skutečnosti není nic jiného, než opravdovost evangelia, jež se také nemazlí s dušemi a neomezuje se jen na spekulativní, líbivé nebo pohodlí neškodné pravdy, ale promlouvá nekompromisně o červu, který neumírá, o temnotách vnějších, kde je pláč a skřípění zubů, o plameni, který je připraven ďáblu a andělům jeho.

b) Aby se udržel v duši nadpřirozený život, musí býti chráněn a živen modlitbou a jejím ovocem - milostí Boží. Alfonsova asketika, Alfonsova mystika je asketikou a mystikou modlitby. I Alfons stanul před závratným mysteriem předurčení a zavržení, před otázkami vyvolení k životu před předzvěděním a po předzvěděním zásluh, ale neměl kdy na neplodné hloubání, a prohlásil, že netřeba tuto věc pracně stu-

dovat a řešit, nýbrž modlit se třeba a tak si osvojit známku předurčení k životu věčnému. Svě skrovné dílko o modlitbě uznává v předmluvě za nejdůležitější ze všech spisů, jež vydal, a přeje si mítí tolik jeho výtisků, kolik je lidí, aby je dal všem do rukou a všechny aby přiměl k modlitbě. „Modlitba a milost,“ píše Georges Goyau, „nelze lépe vyjádřiti architekturu alfonsiánské zbožnosti. Milost je tu vyprošována, avšak i vůle je tu vychovávána, metoda mystického odevzdání je tu blízká metodě asketické a obojí se slučuje ve svrchovanou jednotu, v tu jednotu, již vystihují v každém našem Otčenáši slova: Fiat voluntas tua!“

Alfonsova modlitba nezůstává jen v mlhavé podobě styků s Bohem poznaným metafysikou jako absolutní Bytí. Jeho modlitba se odívá rozmanitými formami pobožnosti k tajemstvím Božím, jak nám byla zprostředkována zjevením.

Proti pobožnostem jako takovým bývá u lidí značný předsudek, jako by znamenaly zmechanisování náboženství na úkor čistého, inteligentního života z Boha a v Bohu. Tento předsudek je důsledkem protestantského opovrhování katolickými formami modlitby a odporu proti katolickému kultu svatých.

Pobožnost správně chápaná neznamená nikterak zmechanisování styků s nadpřirozeným světem, nýbrž pevnou etiketní formu v obcování svatých, poněvadž není každý a vždy schopen improvizovat duchovní hovor s Bohem o potřebách své duše.

Z Alfonsových pobožností je nezbytno zdůrazniti jeho pobožnosti christologické a pobožnosti mariologické.

Alfonsovo srdce je zcela zaujato úctou Vtěleného Boha. Je si nejen teoreticky, nýbrž i prakticky vědom, že Kristus je středem a životem křesťanství. Jaký je specifický ráz jeho obrazu, jeho představy o Kristu? Je to snad Dominus gloriae jako u svatého Pavla, nebo Mediator jako u sv. Augustina, nebo Snoubenec duše jako u sv. Bernarda? Všechny tyto koncepce obrazu Kristova nejsou Alfonsovi nikte-

rak cizí, ale on pojímá Ježíše Krista především jako Vykupitele lidstva. Proto devisou jeho a jeho kongregace stává se věta žalmu: *Copiosa apud eum redemptio* - Hojné jest u něho (u Boha) vykoupění.

Nejsvětější Vykupitel u Alfonsa není ovšem podle představ humanismu, jenž obracel pozornost jen na lidskou stránku Kristovy osobnosti, a stavěl jej málem na roveň řeckých myslitelů. Ani to není přísná velekněžská postava, kterou měl před očima jansenismus, Kristus, jenž vztahuje na kříži ruce vzhůru, na záchranu jen málokterých, vybraných z „*masa damnata*“ a vyvolených k životu věčnému.

U Alfonsa pní Kristus mezi nebem a zemí, mezi Bohem a lidmi jako pravý Bůh a pravý člověk a rozpíná ruce do šířky, do celého světa, aby spasil všechny lidi.

Božského Vykupitele uctívá Alfons brzy jako Dítě v jesličkách či jak on něžně říkává, *Ninno di Betlemme*, brzy jako Spasitele lidstva na kříži, brzy jako Boha přítomného na oltáři. Zvláště tato poslední forma bohopocty je mu drahá a pečuje, aby ji co nejvíce rozšířil. Alfonsovi patří zásluha, že zapojil zvyk návštěv *Sanctissima* do snahy o dokonalost. Již dávno před ním byla tato pobožnost v Církvi, ale on jí dal svými vzornými „Návštěvami“ pevný tvar a vykázal jí důležité místo v nejušlechtilejším snažení duše, v úsilí o dokonalost.

K úplnosti duchovní fysiognomie Alfonsovy náleží mimo pobožnosti christologické i jeho kult mariánský. Tento kult znamená nepopíratelně linii mezi čistým, pravověrným katolicismem a všemi odštěpeninami od skály Petrovy, jak existují ve stovkách odrůd heterodoxie. Má-li kult mariánský tak vynikající místo v životě celé Církve, můžeme již napřed souditi, že zaujímá významné postavení i v plánu hlubšího a intenzivnějšího života duchovního. Již před Alfonsem mluvili duchovní spisovatelé o úctě mariánské jako o prostředku spásy a o cestě ke svatosti ve francouzské škole provedl do důsledků myšlenku naprosté otrocké služby Marii Panně blah.

Grignon de Montfort - ale mluví-li jiní o tomto předmětu „suo loco“, jedná o něm Alfons „omni loco“

Vliv na jeho intenzivní kult mariánský a na propagaci tohoto kultu mělo jistě rodinné prostředí a okolí, bohatě vyvinutý kult mariánský v jeho zemi, ale hlavním činitelem bylo hluboké přesvědčení intelektuální o všeobecném prostřednictví Mariině ve věcech spásy. Alfons vyvozuje z celého života Církve a z tradice, z velikých Otců a z theologů thesi, že všechny milosti přicházejí lidem rukama Matky Boží. Proto nazývá tuto úctu morálně nezbytnou pro každou duši. Alfons je předchůdcem a inspirátorem dnešního theologického hnutí a badání o možnosti prohlásiti tuto nauku za článek víry

c) Třetí princip, ovládající a sjednocující jeho systém duchovního života, je zákon lásky. City nadpřirozené bázně a naděje začátečníků nejsou dostatečnou zárukou setrvání v dobrém. Jen silná láska k Bohu a k bližnímu znamená silný duchovní život. Alfons má starost, aby vychoval duše k této lásce. V misijním programu *Esercizii delle missioni* praví: „Duše, které opouštějí hřích jen z bázně před Božími tresty snadno se vrátí ke starým neřestem; ty však, které přilnuly k Bohu z lásky, snadno setrvají.“ Zapálit všechna srdce je jeho životní snahou. Opakuje častěji: „Nechtěl bych nic jiného dělat, než všude hlásati lásku!“

Ovšem předpokladem této lásky je dokonalá oprostěnost srdce od stvoření - *distacco* - odloučení srdce a vůle od tvorů, poněvadž to nejsou hodnoty absolutní. Alfons chce osvobodit člověka od tíhy tvorů, chce jej osvobodit od něho samého sebezáporem jdoucím až k heroismu, ale toto osvobození není mu cílem, nýbrž jen prostředkem k cíli, k lásce Boží.

*Distacco* je specialitou Alfonsovy duchovní terminologie. Není to nic jiného než boj proti vlažnosti a proti dobrovolným lehkým hříchům. Kdo chce vážně usilovat o své životní poslání, o dosažení posledního cíle, musí vypovědět boj i svým vášním a snažit se odtrhnouti srdce od tvorů.

Tento boj se sebeláskou je u Alfonsa spíš nepřímý, je to spíš obejití úskalí než přímý úder do srdce protivníka. Proto mají pro něho jen druhotný význam zvláštní zpytování svědomí a jiná zkoumání vlastního nitra. Ačkoliv je doporučel zvláště začátečníkům, upozorňoval přece vždy, že pouhé asketické cvičení nepovznese člověka k nadpřirozenému životu. „Zákon Boží se nazývá jhem, poněvadž musí být nesen dvěma, na jedné straně musí pomáhat Bůh, na druhé musí (pracovat) člověk.“

Jak se kdo dívá na lásku Boží, jako na výsledek mravního snažení anebo jako na zdroj síly, hlásí se k asketickému moralismu nebo finalismu. Jedni konají mravní ctnosti, aby došli lásky (moralismus). Jiní naopak milují Boha, aby měli sílu konati všechny křesťanské ctnosti (finalismus, vlastnost „serafínské“ školy). U takových je láska Boží hybnou silou pro všechno jednání. U nich láska činí pokání, láska se umrtvuje, láska je pokorná, láska se podrobuje, láska plane horlivostí, láska je trpělivá. Kdykoliv žádají okolnosti některý z těchto ctnostných úkonů, láska jej vzbudí. „Poněvadž miluji Ježíše, praví, proto poslouchám; poněvadž jej miluji, proto rád trpím; poněvadž jej miluji, obětuji svou čest v pokořováních; poněvadž jej miluji, pracuji horlivě pro jeho čest. Má láska je dobro, v němž jsou obsažena všechna dobra. . .“

K této serafínské škole náleží též Alfons. Je též jejím světlem. Od dětství byl uchvácen láskou Boží a ještě v nejvyšším stáří volával: ‚Všechno jsem našel v lásce k božskému Spasiteli.‘ Po celý život čerpal z této lásky oheň nadšení, světlo moudrosti, sílu trpělivosti, slovem všechny ctnosti.“ (Desurmont.)

Proto cení Alfons nade všechny motivy ctností lásku k Bohu. Proto planou všechna jeho rozjímání citovým vzrušením a povzdechy lásky Boží. „Jiskřička lásky Boží má větší cenu než tisíce jiné důvody a tisíce jiné úvahy, abychom vykonali něco bohulibého. Dá-li se člověk pohnout silou důvodů, nejedná bez námahy a bez těžkosti. Když však miluje, koná



bez námahy věc, jež se líbí osobě milované. Qui amat, non laborat, praví sv. Augustin.“

Téměř každá stránka jeho duchovních děl je prozářena a prohráta motivem lásky. „Všechna svatost, praví, záleží v lásce Boží a celá láska Boží záleží v plnění Boží vůle.“ „Láska k Ježíši Kristu, praví v noveně k Božskému Srdci Páně, musí býti hlavní, ano jedinou pobožností křesťana.“

Msgre Farges napsal: „Jako škola benediktinská radí a pěstuje zbožnost liturgickou . . . jako škola serafická pěstuje zbožnost afektivní . . . škola dominikánská zbožnost dogmatickou, tak škola alfonsiánská chce upevniti zbožnost kontemplací posledních věcí.“ Máme-li však býti přesní, musíme dodati k slovům Fargesovým, že Alfons chce zabezpečiti duchovní život především meditací grandiosních motivů lásky Boží, jak se nám jeví v Betlemě a na Kalvarii a na oltáři

Abychom vystihli jedním slovem jádro Alfonsovy nauky, můžeme říci, že je to láska chráněná synovskou bází a modlitbou. Myšlenka a povzdech lásky, modlitby a lítosti nad urážkou Boha se opakují u něho v tisícových variantech a dodávají jeho dílu jednak duchovního tepla, jednak solidní vážnosti a opravdovosti.

Jaký byl Alfonsův poměr k mystice ve vlastním smyslu a k otázce povolání ke kontemplaci?

Alfons sám byl obdařen velikými mystickými milostmi. Mezi jeho prvními řeholními spolubratry byli vynikající mystikové, na př. Dominik Blasucci, sv. Gerard Majella a j. Byl velmi obratným vůdcem mnoha mystických duší v ženských klášteřích. Přece však byl velmi opatrný, tím spíše, že jeho doba prožívala ještě hrůzu z odsouzení pseudomystiky v předcházejícím století a bála se nového sklouznutí v tomto směru.

Rozlišoval mezi průvodními zjevy mystickými a mezi vlastní kontemplací, podstatným prvkem mystického života. Průvodní zjevy mystické, které svou povahou překročují oblast víry, jako vidění, zjevení

a p., třeba od sebe odmítati co nejrozhodněji „omni conatu“, pokud je zřejmě nedává Bůh.

Vlastní zjevy mystické, milost vyšší modlitby vysoce cenil. Sestře Marii Anně od Ježíše z Cavy píše: „Děkujte Bohu za osvětlení, jimiž vás vyznamenal, a zvláště za dar vyšší „sebrané“ modlitby, o níž jste mi mluvila. Ať si rozjímá člověk sebe více o jednotlivých věcech, tato modlitba je nejlepší ze všech, jestliže ji Bůh dá. Ovšem Bůh ji nedává vždycky.“

Poněvadž je nebezpečno pohybovati se v těchto vyšších oblastech, proto nikdo si nesmí žádati mystických darů, není-li jimi trvale vyznamenáván od Boha. V první řeholi napomíná své duchovní syny: „Sami od sebe nebudou toužiti po milostech mystických. Kdo by to činil, dopouštěl by se velké opovržlivosti a mařil by čas. Znamenalo by to pootvírat dveře ďábelským klamům. Jestliže je Bůh povolá k nadpřirozené modlitbě (t. zn. mystické), kterou popřává *snadno* těm, kdo se pokorně a opravdově snaží o nabytí vlastní dokonalosti, ať se poradí se svým duchovním vůdcem a podrobí se jeho úsudku a v ničem ať nedůvěřují věcem, jež vidí nebo jež cítí, nýbrž ať se řídí radami toho, kdo pro ně zastupuje místo Boží.“ A v „Pravé nevěstě“ dí: „Nikdo se nesmí vtírati do kontemplace, jestliže jej Bůh do ní zcela jasně neuvádí. . . Bylo by velmi značnou chybou toužiti po darech nadpřirozené modlitby.“

Nedávno se stal dobře míněný pokus s důkazem, že sv. Alfons mluvil o mystice jako o všeobecně nutném prostředku dokonalosti a proto o všeobecném povolání ke kontemplaci. Ale je to marná snaha. Světec jednoznačně mluví jen o nutnosti kontemplace aktivní, aby duše byla dokonalá, nikdy však nežádá kontemplace pasivní: „Pro aliis est tutior via desiderare et expetere tantummodo unionem activam, quae, ut diximus, est unio voluntatis nostrae cum divina voluntate.“ Duchovní nauka Alfonsova je orientována k asketismu, jenž ovšem podle jeho slov disponuje nejlépe k mystickým stavům, je-li důsledně a věrně prováděn.

Z duchovní školy Alfonsovy je asi nejlepším jejím zástupcem P. Achille Desurmont, jenž proslul především jako kazatel a jako exercitátor. Z jeho spisů je nejdůležitější pastorální příručka: „La charité sacerdotale.“ Z novějších autorů zaslouží zmínky Vlám P. Josef Schrijvers. Jeho díla jsou překládána do všech světových řečí. Do češtiny jsou přeložena díla: Má Matko! - Božský Přítel. - Umění dávat se. Jeho spisy připomínají hodně ducha sv. Františka Saleského. Ve svých exegetických promluvách zkracuje na nejmenší míru úvahy o věčných pravdách a chce získati moderní duši pravdami, probouzejícími v nás přímo lásku Boží a svaté nadšení pro království Kristovo. Lásky a odevzdanosti do vůle Boží jsou hlavními jeho motivy.

Mohli bychom do nekonečna studovati otázku o novějších mystických směrech a školách zvláště ve století 19., kdy vzniklo množství nových řeholních kongregací a s nimi řada nových duchovních směrů a odstínů. Podstatně nový prvek bychom však sotva našli.

Mravní úsilí všech novějších škol se víc a více koncentruje kolem božské osoby Ježíše Krista. Nečtnost jako čtnost, ne mravní dokonalost sama, charakter, vyrovnanost atd., nýbrž Ježíš Kristus jako ideál svatosti je cílem světců. Zvláště od té doby, co vstoupil do našich pobožností kult božského Srdce Páně, sblížily se značně kult invokace a kult imitace v osobě Kristově.

Množství duchovních škol není a nesmí býti na újmu jednoty a lásky. Jako trůn Boží je obklopen více kůry andělskými, ověřenými podle sv. Tomáše rozmanitými úkoly v službě Boží, tak jsou vrcholy svatosti v katolické Církvi dobývány s různých stran a rozličnými metodami. V tom je též projev moudrosti Církve, že popřává oslavu Boží nekonečnosti množstvím rozmanitých způsobů duchovního života, jen když všechny realizují heslo apoštolovo: *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* (Řím. 11, 36.)

LITERATURA: Keusch, Die Aszetik des hl. Alphonsus, Freiburg 1924.

Keusch, La spiritualité de Saint Alphonse de Liguori, Paris 1929.

Pourrat, La spiritualité chrétienne III.—IV., Paris 1935. 1928.

Dictionnaire de Spiritualité, Alphonse de Liguori (Lievin C. Ss. R.).

# Obsah

Úvodem	5
<i>P. Method Klement O. S. B.,</i>	
Škola benediktinské mystiky	9
<i>P. Jan Urban O. F. M.,</i>	
Mystická škola františkánská	16
<i>P. Reginald M. Dacík O. P.,</i>	
Škola dominikánské mystiky	24
<i>P. Silv. M. Braitó O. P.,</i>	
Mystická škola karmelitská	49
<i>P. Jaroslav Ovečka T. J.,</i>	
Duchovní nauka Továryšstva Ježíšova	66
<i>P. dr. Stanislav Špůrek C. Ss. R.,</i>	
Některé směry a novější mystické školy	87

## DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL

Svazek 31.

### Školy duchovního života

Uspořádal P. Reginald Dacík O. P.

V úpravě Ant. Medka vytiskly Lidové závody tiskařské a nakladatelské, sp. s r. o. v Olomouci l. P. 1938

*Nihil obstat.* P. Aem. Soukup O. P.,  
Censor ex offio. - *Imprimatur.* Dr.  
Joannes Martinů, Vicarius gen. Olomucii, die 7. Februarii 1938. Nr. 2166.

**DOMINIKÁNI  
BOHOVĚDNÉHO  
UČILIŠTĚ VOLOMOUCI**

Slovenská ul. 14

vydávají

**NA HLUBINU**

revue pro duchovní život a  
náboženské otázky. Ročně 10  
čísel po 72 str. Předplatné 26  
Kč, studenti 15 Kč. Máme na  
skladě ročník 1. – 12.

**VÍTĚZOVĚ**

Sbírka životů svatých a slu-  
žebníků Božích. Ročně 10  
životopisů za 28 Kč.

Dosud vyšly tyto životopisy,  
jež možno také obdržeti  
jednotlivě za 3 Kč.

Kontardo Ferrini,  
Bl. Jan Sarkandr,  
Sv. Karel Boromejský,  
Bl. Zdislava,  
Bratři Ratisbonnové,  
Sv. Dominik,  
Sv. Hildegarda,  
Sv. Jeronym,  
Marie Kosatíková,  
Sestra Alžběta,  
Biskup Ondřej Pražský,  
Vico Necchi,  
Sv. Vojtěch,  
Marie Schererová,  
P. Odilo Pospíšil,  
Sv. Bernard,  
Světla Florencie,  
Sv. Vincenc Ferr.,  
Aug. Smičková,  
Bl. Tomáš More,  
Sv. František,  
Pius X.,  
František Xav. Paleček,  
Žofie Svečinová,  
Sv. Jan Křtitel de la Salle,  
Sv. František Solano,  
Bl. Imelda,  
Sv. František Xaverský,  
Eva Lavallièrová,  
Sv. Ignác z Loyoly,  
P. Janoušek CSSR.  
Mat Talbot  
P. Lacordaire  
Sv. M. Ž. Baratová  
Karel IV.  
Konrád z Parzhamu

## PŘEKLAD SUMMY SV. TOMÁŠE AKV.

Veledílo katolické myšlenky,  
z největších knih světových  
dějin vůbec. Vychází již 5. rok.

## EDICE KRYSTAL

doplňuje hodnotnými kniha-  
mi práci časopisů.

D o s u d v y š l o :

Bernadot, Eucharistií  
k nejsvětější Trojici. III.  
vydání 5 Kč.

Manning, O duchu sv. 12 Kč.

Hejčl, Týden Ducha sv. 5 Kč.

Durych, Utěšitel nejlepší 7 Kč.

Gillet, Výchova charakteru,  
III. vydání 10 Kč.

Pecka, Skryté paprsky  
9.60 Kč.

Kalista, Z legend českého  
baroka 9.50 Kč.

Cojazzi, P. G. Frassati 16 Kč.

Sv. Tomáš, Dokonalý duch.  
život 6 Kč.

Kalista, Sv. Prokop 3 Kč.

Grignon, Tajemství Mariino  
III. vydání 3 Kč.

Dacík, Bůh v duši. II. vyd.  
9.50 Kč.

Dacík, Bůh a jeho život  
10.50 Kč.

Po cestách mystiků k lásce  
Boží 10.50 Kč.

Psichari: Setníkova cesta  
8.50 Kč.

Suso: Kniha o Věčné Mou-  
drosti 9.50 Kč.

Solovjev: Legenda  
o Antikristu 3.50 Kč.

Leseurová, V náruči Božím  
II. vyd. 10.50.

Rozebráno: Lefevre, Základy  
liturgie. Rolle, Oheň lásky.  
Dlouhá, Bl. Anežka Česká.  
Newman, Bůh a já. Durych,  
Zdravas Královno. Habáň,  
Sexuální problém.

## FILOSOFICKÁ REVUE

Vůdce inteligence z dnešního  
myšlenkového zmatku. Roč-  
ně 35 Kč. studenti 20 Kč.