

P. ANDRÉ-MARIE
MEYNARD
O. P.
DUCHOVNÍ
ŽIVOT



*Stručná summa theologie asketické
a mystické podle ducha a zásad svatého
Tomáše Akvinského*

—

1 9 2 7

Ladislav Kuncíř v Praze

NIHIL OBSTAT

Olomucii, 25. Nov. 1922.

Fr. Guillelmus Schlössinger O. Pr.

S. Theol. Lector et libr. Censor
ex officio.

IMPRIMATUR

Pragae, 2. Dec. 1922.

Fr. Venceslaus Bubeník, O. Praed.,

Prior Provincialis prov. Bohem.

Reg. fol. 118.

IMPRIMATUR

Pragae, 22. Junii 1923.

† Antonius Podlaha,

episcopus Paphiensis, vicarius generalis.

Nr. 8526.

PŘEDMLUVA K NOVÉMU VYDÁNÍ

Tři vydání „Pojednání o duchovním životě“ P. Meynarda jsou dávno rozebrána. Abych vyhověl četným žádostem odevšad přicházejícím, předkládám nové vydání tohoto díla, právem tak ceněného.

Přes zesvětštění a smyslnost, jež jsou značkou naší doby, objevil se vybraný sbor křesťanů, důrazně osvědčující svou mocnou touhu po životě náboženském a duchovním. Tato touha po Bohu prostřed světa předstírajícího odchod od Boha stala se značkou doby. Zvěstuje více nebo méně blízký návrat ke správnému chápání evangelia, k životu více křesťanskému, více proniknutému duchem nadpřirozeným.

A tento život nadpřirozený, až se ukáže ve své úplnosti, v jasné neomezené rozmanitosti, uchvátí nejhlubší duše, vzbudí nejušlechtlejší city, podrobí své moci vůle nejsamostatnější a nejhrdější.

Přece však pojednání o nadpřirozeném životě musí dbáti správné střední cesty, aby se vyhnulo dvojímu nebezpečí stejně osudnému pro duchovní pokrok: schematickému uspořádání, jež by duchovní život zbavilo velikosti, účinnosti a krásy, předstírajíc zjednodušení; přepínání, takže by se duchovní život jevil jako ideál příliš vysoký, dosažitelný pouze duším vyvoleným pro mimořádné cesty.

Křesťanský život podstatně je založen na oběti. „Kdokoli nenese svého kříže a nenásleduje mne, nemůže býti mým učedníkem.“ (Luk. 14, 27.) Marná tedy by byla snaha po křesťan-

ském životě, jenž by chtěl toliko býti inspirován myšlenkou Kristovou, nesnažil by se však následovati jeho příkladu.

Toto následování, ač na první pohled by se mohlo zdáti tak těžké, není neuskutečnitelné, neboť je výrazem vůle Boha, jenž nežádá nemožnosti: „Přijali jste od nás poučení o tom“ — praví svatý Pavel Thessalonickým — „kte-rak máte žiti, abyste se líbili Bohu . . . Prospi-vejte vždy více. Víte zajisté, která přikázání jsem vám dal skrze Pána Ježíše. To je totiž vů-le Boží, vaše posvěcení.“ (4, 1.—3.) Tedy sva-tost, ačkoliv je nejvyšším výrazem duchovního života, ačkoliv rozhodně vyžaduje úplného od-řikání a konání vynikajících ctností, nesmí býti označována za vrcholek příliš vysoký, k němuž mají se vydati pouze duše vybrané, omilostně-né zvláštním povoláním od Boha. A protože svatost není možná leč nejúžším spojením duše s Bohem v modlitbě, plyne z toho, že v zásadě Bůh volá každou duši, aby pila z pramenů kon-templance. Svatá Terezie praví výslovně: „Všim-něte si, že Pán zve všechny: Pojd'te ke mně vši-chni. (Mat. 11, 28.) On je Pravda, nelze tedy pochybovati. Kdyby hostina nebyla pro vše-chny, nezval by nás všech, nebo aspoň, volaje nás, neříkal by: ‚Dám vám pítí‘; řekl by: ‚Přijd'te všichni, nic tím neztratíte, a já dám pítí, ko-mu uznám za dobré‘; avšak on praví bez ome-zení: ‚Přijd'te všichni, považuji za jisté, že této živé vody dosáhnou všichni, kteří na cestě ne-zůstanou státí.“¹

A skutečně, duchovní život je dokonale jed-norodý (homogenní). Vzniká, roste, rozvíjí se a

¹ *Cesta dokonalosti. Přeložil Karmelit. paříž. H. 19.*

vykazuje sobě vlastní značky v každém svém období, ale vždy dává poznati jediný božský zárodek milosti. V začátku tento božský zárodek oplodní duši, uvede vlité ctnosti a dary Ducha sv.; tak stává se duše připravenější ku přijetí a zužitkování osvětlení a vnukání Božích, dává duchovní ovoce zralé, vonné, Bohu zvlášť milé, jest tak uvedena na cestu k požívání slasti božských v mystické kontemplaci.

Je pravda, že studium duchovního života bylo dříve vyhrazeno theologii mystické. „Až do XVII. a XVIII. století“ — poznamenává P. Garrigou-Lagrange — „pod tímto jednotným titulem se všeobecně jednalo nejenom o sjednocení mystickým, o kontemplaci vlité, o jejich stupních, o milostech přesně mimořádných, jež se často k ní přidruží (vidění a soukromá zjevení), nýbrž také o dokonalosti křesťanské všeobecně a o prvních obdobích duchovního života, jichž pravidelný postup se tak jevil, jako cesta k mystickému sjednocení, jako ke svému vyvrcholení. Tento souhrn tvořil celek skutečně jeden: duchovní nauka, proniknutá velmi vysokým pojmem o dokonalosti, načerpaná v evangeliu a u svatých, a byla to zásada všeobecně přijatá, že kontemplace vlité či mystické (naprosto rozlišné od vidění a soukromých zjevení) pravidelně se dostává dokonalým a jest ovocem daru moudrosti, jehož rozvoj jest úměrný rozvoji lásky . . .

„Avšak od XVII. a XVIII. století mnozí autoři se domnívali, že třeba naprosto rozlišovati a takřka odloučiti asketiku od mystiky, a často bylo jednáno o každé zvlášť . . . Prohlašují, že asketika má jednati o životě křesťanském „oby-

čejném“ podle trojí cesty očistné, osvětlné, jednotici. Mystika že má pojednávat pouze o milostech mimořádných, mezi něž byla pojata netoliko vidění a soukromá zjevení, nýbrž také nadpřirozená kontemplace nejasná, očišťování trpná, mystické sjednocení... Proto mystika má význam toliko pro několik málo privilegovaných; což je tolik jako ji skoro odmítati, aby nebylo nebezpečí, troufalosti a klamu.

V předmluvě svého díla P. Meynard píše tak, že se zdá poněkud přivržencem nového způsobu. Jemu jest úkolem theologie asketické učiti, „jak duše dosáhne křesťanské dokonalosti a sjednocení s Bohem obyčejnou pomocí milosti...“, a theologie mystická „obsahuje činy a jevy mimořádné v duchovním životě.“

Nejnovější práce o duchovním životě dokázaly, že je tu třeba se držeti tradičního názoru. Zcela přesvědčen o moudrosti tohoto návratu k minulosti, dal jsem se vésti touto myšlenkou při redakci tohoto vydání. Proto jsem se měl za oprávněna provést v díle P. Meynarda některé změny a přidati některé otázky nové, které učinil nutnými vývoj předmětu od posledního vydání „Pojednání o duchovním životě“. Přece však jsem dbal, abych zachoval nejenom nauku, nýbrž i text všude tam, kde neodporoval hlavní myšlence právě naznačené. Zbytečně bych připomínal, že jako P. Meynard stejně jsem měl za svou povinnost držeti se nauky Andělského učitele, jenž tak podivuhodně prožil tuto nadpřirozenou nauku.

¹ Garrigou-Lagrange: Perfection chrétienne et contemplation, Hl. 1, čl. 2, str. 16 nn.

PŘEDMLUVA AUTOROVA

Není nedostatek spisů o duchovním životě; spíše lze říci, že jest jich nadbytek a že rozmanitost jejich námětů a způsobů pojednání zanechala málo mezer. Přece však jsem měl za prospěšné uveřejniti tento spis s jedinou snahou, aby dle svých sil byl věrnou ozvěnou nauky svatého Tomáše.

Tato práce má dva oddíly. První jedná o theologii asketické, druhý o theologii mystické. Četní autoři, hlavně mladší, nepřijali tohoto rozdělení. Theologii mystickou rozumějí souhrn činů a jevů života duchovního; většinou mají jediné rozdělení na cestu očistnou, osvětlnou a jednotící. Nejdu touto cestou. Přiměřenějším povaze věci a prospěšnějším pro praxi zdá se mi rozdělení na dva oddíly, vzájemně se doplňující.

Theologie asketická, určená pro první oddíl knihy, učí duši cestě k dokonalosti křesťanské a ke sjednocení s Bohem za obyčejné pomoci milosti. Do tohoto rámce širokého a upraveného všeobecného zařazují trojí život: očistný, osvětlný a jednotící; nejednám sice výslovně a podrobně při těchto třech cestách o všem, o čem se tu jedná, ale přesnými hesly přece sleduji obvyklý rozvrh. Dělení, jehož užívám v této první části, zakládá se na jednom místě svatého Tomáše, jenž (2, 2., q. 24. a 9.) o duchovním životě mluví jako o cestě: „Vidíme to i při hmotném pohybu, že nejprve jest odklon od místa, druhé jest přibližování se k cíli, třetí jest klid u cíle.“ Tato tři období duchovního života vy-

jadřuji takto: Vzdalování překážek — Pokrok duše — Sjednocení duše s Bohem.

Je zřejmo, že pod jinými výrazy zachován obvyklý rámec trojího života, očištného, osvětleného a jednotícího.

Theologie mystická v přesném smyslu (jako věda, ne jako dar Ducha svatého, působící mystické zjevy), předmět druhého oddílu mé práce, obsahuje mimořádné činy a jevy duchovního života. Jata zvláštními a čistě nezaslouženými milostmi, očištěna zkouškami Bohem seslanými, dojde duše nejen k cíli křesťanské dokonalosti, jenž jest těsné sjednocení s Bohem, nýbrž dosáhne i hojnou měrou účasti na sjednocení zakoušejícím a obdrží dar mimořádného nazírání. Tu výjimečnou cestou rozvíjí se život duchovní, když věrné spolupůsobení s milostí jest příznivo záměrům Božím. Mystická theologie doplňuje theologii asketickou. V jistém smyslu lze říci, že mystická theologie jest vrcholem theologie asketické. Činy a jevy, o nichž jedná mystická theologie, mohou se dle zalíbení Božího vyskytnouti na každém stupni duchovního života, i v životě očištném a osvětleném. Přece však třeba uznati, že většina mimořádných nebeských darů jest údělem života jednotícího v jeho nejúplnějším rozvinutí.

Jak jsem řekl, chci se věrně držeti nauky svatého Tomáše.

Myslím, že tím vyhovím potřebám duši i úmyslům církve, jež ústy slavného pap. Lva XIII. nás vybízí, bychom se řídili duchem a zásadami učitele andělského. Ostatně v mystické theologii zaujímá svatý Tomáš nejvýznamnější místo; má ve vynikajícím stupni tři podstatné vlastnos-

*ti dokonalého učitele duchovního života: ctnost, zkušenost a vědění. Nikdo nemůže pochybovati o jeho svatosti: „Bezúhonný život poji se v něm s leskem vznešených ctností,“ praví Lev XIII. (dne 4. srpna roku 1880 při prohlášení sv. Tomáše patronem universit). Ohledně zkušenosti ve věcech duchovních sotva nalezneme světce, jehož bylo by lze s ním srovnati v nazírání a přijímání nejvýznačnějších darů nebeských. — Konečně mystické vědění svatého Tomáše je tak obsáhlé, že lze tvrditi, že není otázky duchovního života, které by nevyložil ve svých spisech. Nesjednotil sice v jediné pojednání všech zásad duchovního života. „Avšak,“ praví autor velmi povoláný P. Honoratus a S. Maria, Carm. D., „kdyby se v jednu knihu shrnulo, co je v jeho spisech roztroušeno o mystické theologii, tato kniha byla by nejpresnější a nejspolehlivější ze všech toho druhu. To jest pramen nevyčerpá-
telný, z něhož mystikové po něm následovavši brali vše, co řekli spolehlivého v tomto oboru.“*

Takovým způsobem jsem pracoval. Snažil jsem se, pokud možno, nejstručněji shrnouti poklady nahromaděné v různých spisech svatého Tomáše a jeho nejlepších vykladačů. Nemohu býti leč žákem školy svatých a učených. Neboť větším právem než ctihodný řeholník XVII. století „vyznávám ochotně, že v tomto díle jest málo mého a že většina jest vypůjčena; a ani bych se neodvážil pronésti něco svého ve věci tak vznešené, zvláště když jsem v ní nezkušený“.

Vůdcem byla mi často Theologie mystická svatého Tomáše, kterou v Barceloně roku 1662 vydal P. Tomáš de Vallgornera, řádu kazatel-

ského. Přesný výklad andělského učitele podala mi dominikánská škola mystická, zastoupená svatým Vincencem Ferrerským, blahoslaveným Jindřichem Suso, svatou Kateřinou Sienskou, Taulerem, ctihodným Ludvikem Granadským, blahoslaveným Bartolomějem de Martyribus, Massouliéem a četnými jinými.

Velmi často budu se také dovolávati Diviše Kartusiána, jenž právem jest čítán mezi nejlepší vykladače nauky svatého Tomáše téměř ve všech otázkách duchovního života; tento muž hluboké kontemplanace napořád vážil z andělského učitele a nikdy na slastné cestě mystické theologie neučinil kroku, aby se neopíral o společlivý základ scholastiky.

Zbožná a učená škola karmelská rovněž mi poskytla velmi vzácné látky, tlumočíc u vysokém stupni ducha a zásady svatého Tomáše. Čtouce v Gonetově Clypeus theologiae thomisticae slavnostní věnování svaté Terezii, vidíme nezvratný a hodnověrný doklad skutečnosti, že veliký počet mystických spisovatelů Karmelu s úzkostlivou pečlivostí vykládal nauku svatého Tomáše. Ostatně pohled do dějin reformovaných karmelitů dostačí k přesvědčení o veliké důležitosti spisů těchto žáků svaté Terezie pro život mystický: je to sevřený a nepřerušný šik zbožných a učených spisovatelů, jevící se nám od XVI. do XVIII. století. Škola karmelská jest rozhodně z největších ohnisek duchovního života v té době, stejně bohatá spisovateli asketickými. Tato škola se utvořila a udržela na tak vysokém stupni dokonalosti a přesnosti theologické rozhodným přidržováním se ducha a zásad svatého Tomáše. Tuto skutečnost musel jsem

zdůrazniti, neboť ona ukazuje stejného ducha svatého Tomáše a svaté Terezie.

Görres přes svůj sklon k přirozenému vykládání mystických jevů nemůže se vyhnouti chvále svatého Tomáše: „Všechny jeho spisy v rouchu přesné a přísné logiky obsahují mystiku libeznou a hlubokou zároveň: takže lze jej pokládati za dokonalý výraz vědy oné doby.“ (I. 8.) Görres řekl málo. Svatý Tomáš není pouhým výrazem mystické vědy XIII. století, nám se jeví jako střed veškeré tradice v tomto směru. Se svatým Tomášem vystupujeme přes Richarda a S. Victore a církevní Otce až k svatému Divišovi¹ a apoštolům; a sestupujeme s ním až k velikým mystickým spisovatelům posledních staletí, kteří s neochvějnou věrností zachovávají nauku Anděla školy.

*Zvláště jedna věc poutá naši pozornost. Svatý Tomáš platí za nejlepšího vykladače Areopagity. Netoliko jej uvádí a vysvětluje co chvíle ve svých pracích, nýbrž jeho spis *De divinis nominibus* zvláště vykládá, a byl by jistě vykládal všechny jeho spisy, kdyby jeho učitel blahoslaavený Albert Veliký nebyl ho zbavil této práce dilem podivuhodným a upravdě úplným, hlavně se stanoviska scholastiky. (B. Alb. Op. omn., tom. 13.) P. Cortasse S. J. ve svých poznámkách k svatému Divišovi uvažuje velmi správně a hluboce: „Kdyby takový muž jako svatý Tomáš mohl růsti zásluhami a ve vážnosti čtenáře, jedna věc by obojí zvýšila, že svatý Tomáš, ač ne-*

¹ Netvrdíme, že by byl autorem svatý Diviš Areopagita, ale nechceme ho také uváděti s málo čestným epithetem Pseudo-. Nazývájme ho s P. Lagrangem *Dionysius Mysticus*.

uměl dosti řecky a svůj výklad opíral o překlad jen slovný, dovedl s výtečným citem theologickým vystihnouti pravý smysl originálu i v oboujakých rčeních, i ve výrazech řeckého kmenu s pouhou koncovkou latinskou. Že duši svou vznešenou živil pravdou, vybraná soudnost umožnila mu ve rčeních vícesmyslných odhaliti smysl nejbližší jeho geniálnosti a tak i nejbližší povaze ducha svatého Diviše.“ Svatý Tomáš a svatý Diviš jsou bratrského ducha; není to divné, ježto oba mají téhož Učitele, Ježíše Krista, a ježto Duch svatý oba vedl darem své moudrosti jednou cestou tradicionelní.

Snadno viděti, k jakému druhu čtenářů mluvím. První oddíl, Theologie asketická, hodí se snad pro všechny duše, vážně se zajímající o svou dokonalost; druhý oddíl, Theologie mystická, obrací se zvláště k duším pokročilejším na duchovních cestách a ještě více k jejich vůdcům. Ostatně, nesmí se zapomínati, že duchovní knihy se nehodí obecně každému druhu lidí a že i ti, jimž by mohly prospěti, naleznou v nich části nejasné a těžko proveditelné. Je proto třeba návodu moudrého vůdce, aby se duše vyhnula úskalím a nerozvážností nepravé zbožnosti.

Volil jsem nejjednodušší způsob pojednání, v otázce a odpovědi. Získala tím jistě jasnost a přesnost, jež většině usnadní pochopení věcí duchovního života a pomůže jim v provádění jich.

Nechť tato práce uskuteční můj úmysl: duším niterným prospěti výkladem ducha a zásad andělského učitele, svatého Tomáše.

Autor provází text četnými a obsažnými poznámkami pod textem, jež zabírají téměř třetinu díla. Jsou to latinské doslovné citáty dotyčných míst ze svatého Tomáše, Jana od Kříže a ostatních Učitelů, z jejichž pokladu těži. V originále má to svůj význam jakožto požadavek vědecký a důkaz, že autor správně vystihuje ducha a zásady svatého Tomáše. Překladatel však, snaživ se přiblížiti volně podání autorovo doslovnému znění textů latinských, pokládal za zbytečno zvětšovati rozsah knihy oněmi latinskými doklady.

I

THEOLOGIE ASKETICKÁ

ÚVOD DO ŽIVOTA DUCHOVNÍHO

I

ZÁSADY ŽIVOTA DUCHOVNÍHO

1. Život křesťanský čili nadpřirozený. 2. Život vnitřní čili duchovní. 3. Různé významy slova „nadpřirozený“. 4. Období života duchovního: život asketický a život mystický. 5. Stupně života duchovního: život očištný, život osvětný, život jednotící. 6. Vzájemný poměr období a stupňů duchovního života. 7. Stavy duchovního života: činnost a trpnost duše pod vlivem nadpřirozena. 8. Jevy mystické. 9. Smysly duchovní.

1. Co je křesťanský život?

[Odp.¹ Je život vycházející z učení, přikázání a rad Pána našeho Ježíše Krista za vedení církve a jejích učitelů. Na venek se jeví věrným plněním Boží vůle a pěstováním ctností, jichž příklad dal světu Spasitel.

Protože cílem tomuto životu vlastním je dokonalost, nesmí zůstatí na smýšlení sobeckém, při smyslu pro vyšší mravní zásady, ba ani při velmi ušlechtilé snaze vzdávati Bohu povinnou úctu dle způsobu, předepsaného naším Pánem. Třeba si vytyčiti mnohem vyšší cíl: dosáhnoutí důvěrného přátelství s Bohem samým, vyplniti touhu Kristovu: „Nazval jsem vás svými přáteli, neboť jsem vám oznámil všechno, co jsem slyšel od Otce svého.“ (Jan 15, 15.)

Avšak Spasitel nejenom zasvětil učedníky do tajemství Otcových, nýbrž jim dal účast i na jeho přirozenosti, aby jako za vlastní přijatí synové

¹ Části v [závorkách] jsou vložky P. R. G. Géresta.

Boží měli právo na věčné dědictví. Život křesťanský je tedy životem zcela nadpřirozeným a opravdu božským pro svůj původ, pro své prostředky k dílu a pro své nejvyšší určení. Je v nejdokonalejším smyslu dílem nekonečné lásky Boha vůči lidem: „Bůh, bohat jsa v milosrdenství, pro velikou lásku svou, kterou nás míloval i když jsme byli mrtvi přestupky svými, spolu obživil nás v Kristu . . . , aby ukázal v časích přenesmírné bohatství milosti své v dobrotivosti k nám v Kristu Ježíši . . . Jeho jsme dílem, byvše stvoření v Kristu Ježíši ke skutkům dobrým, které Bůh byl připravil, abychom v nich žili.“ (Efes. 2, 4—10.))

Bůh nás míloval od věčnosti: jeho láska jest první jeho dar a tato láska jest příčinou všech ostatních darů.

Po Aristotelovi praví svatý Tomáš (I. q. 38, a. 2. c.): Dar jest udělení bez závazku, darmo a štědře. Toto pak udělení, darmo dané a štědré, působí láska, protože milujeme, chceme jinému prospěti bez náhrady. A tak láska jest prvním darem a příčinou všech ostatních darů. Co však je tato láska; kterou nám Bůh dává a jež jest prvním jeho darem? To jest Duch svatý, jenž sám z božských osob vychází jako láska, jako svatý výraz nekonečné lásky Otce a Syna, milujících sebe i nás. V Bohu nemůže býti leč tato neobsáhlá láska, objímající vše, co lze milovati v Bohu i mimo Boha. Proto je správný úsudek, že jako sebe Otec a Syn milují Duchem svatým, výrazem své lásky, tak i nás milují týmž Duchem svatým. Ovšem, Duch svatý stejně by vycházel, i kdyby tato osobní láska Otce a Syna nesahala až k nám; přece však, jestliže Bůh nás chce milovati, musí

nás milovati touto jednou láskou. Duch svatý tedy jest ona láska, kterou Otec a Syn milují nás se sebou a chtějí nám dobro prokázati a skutečně nám je prokazují. Z toho důvodu lze říci, že Duch svatý nevýslovným způsobem jest oním prvním darem, který nám Bůh dal, *Donum Dei altissimi*. „Dar Boha nejvyššího.“ Toť jeho vlastní a osobní jméno, jako jméno láska; náleží mu v důsledku jeho vycházení.

Ano, ještě než jsme byli na světě, Duch svatý byl již naším darem, darem nekonečné ceny, který nám od věčnosti Bůh připravil, aby nám jej dal v čase. Aby věc byla darem, není třeba, by skutečně byla darována, postačí, aby dárce mohl jí naložiti ve prospěch kohokoli, kdykoliv a kdekoliv. Tak jest s Duchem svatým: láska předcházela tento dar a tato láska jest v pravém slova smyslu dar nevýslovný. (Sv. Tom. 1, p. q. 38. a. 1. ad 4.) Toť myšlenka víry, budící v nás obdiv, lásku a vděčnost.

Naskytuje se tu poznámka, kterou třeba si zapamatovati. Co nejsvětější Trojice působí na venek, jest společným činem všech božských osob; některé činy však přece zvláště se přivlastňují Duchu svatému, aby nám bylo naznačeno, že jsou dílem nesmírné Boží lásky k nám. Duch svatý, jak jsme řekli, vychází cestou vůle a lásky; tím se vysvětluje, proč jemu zvláště se přivlastňují díla nekonečné lásky Boží pro nás; proto také Duch svatý nazván byl darem, slovem označujícím úděl štědrý, daný darmo, bez očekávání náhrady.

Přistupme nyní k některým výkladům, v nichž uvidíme, jak podivuhodnou cestou láska Boží nás zahrnuje dobrodiními.

Duch svatý jako dar může býti dle řečeného myšlen dvojím způsobem: jako první dar, připravující nám ostatní dary Boží; jako druhý dar, když v čase skutečně jest nám dáván.

Duch svatý, věčná láska Otce a Syna, nachází ve tvůrčí činnosti první prostředek, aby vyhověl své touze sdělovati se na venek; avšak přirozené dary sebe vznešenější nemohou vyčerpati nekonečný pramen Boží Dobroty. Proto, mimo rozhodující pohnutku vtělení, jež dle školy svatého Tomáše (III. q. 1. a. 3.) byla vyléčení zhouby dědičného hříchu, možno říci, že Duch svatý žádal Otce, aby světu daroval Syna svého, aby v tomto božském daru měl prostředek ukojení své nekonečné touhy milovati a darovati se. Duchu svatému vděčíme vtělení Slova; neboť, ač Duch svatý nemůže poslati Syna, z něhož vychází, lze říci, že on jako nestvořená láska jest první příčinou rozhodnutí Božího, jež nám dalo Spasitele, a tak že jest příčinou všech darů milosrdenství, jež následovaly Boží poslání Syna.¹ Rovněž Duchu svatému vděčíme všechny záslužné činy Pána našeho Ježíše Krísta, neboť tento Duch lásky vedl božského Mistra k utrpení a smrti pro naši spásu. (Žid. 9, 14.) Konečně Duch svatý udržuje Srdce Ježíšovo stále otevřené k milosrdenství a dává nám nalézati v tomto Spasiteli velebném ustavičného přímlovce. (Žid. 7, 25.)

S vrcholků nadpřirozena, patřených v jeho první příčině, sestupme k zázrakům nadpřirozena v duši lidské obrozené a posvěcené. Co vidíme v tomto Jerusalemě pozemském i nebeském

¹ Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal. Jan III, 16. — Ve vyznání víry říkáme: „Jenž se počal z Ducha svatého,“ „Et incarnatus est de Spiritu Sancto.“

ustavičně? Vidíme Ducha svatého a jeho dary.

Nebude bez užitku krátký předběžný výklad.

Bůh sám jest sobě počátkem a koncem: Jsa bytost nekonečná, svou celou a úplnou dokonalost nalézá ve své vlastní bytosti. Člověku počátkem a koncem jest Bůh: jeho celá a úplná dokonalost jest ve spojení s počátkem, který dal mu bytí. Již v řádě přirozeném shledáváme u člověka konec cílí cíl přiměřený jeho přirozenosti a prostředky přiměřené jeho přirozenosti a cílí. Přirozený cíl člověka jest dokonalost duše, spojení totiž duše s Bohem skrze přirozené poznání a lásku. Aby dosáhl tohoto cíle, má člověk přiměřené schopnosti, odpovídající trojímu životu: tělovému, smyslovému a rozumovému. V řádě pouze nadpřirozeném, jaký nyní máme na mysli, cílem nemůže býtí leč toliko Bůh, pročez dokonalost duše povýšené do řádu nadpřirozeného spočívá v poznání nadpřirozeném Boha a v nadpřirozené lásce k Bohu, totiž v přímém patření na bytost Boží a v jemu odpovídající lásce, v bezprostředním držení Boha. Aby dosáhl tohoto cíle, musí přirozenost a schopnosti člověka dostati účast na řádě nadpřirozeném a božském, bez níž nebyly by prostředky nikdy přiměřené cílí.

Zběžný výklad darů božských nám ukáže, jak člověk dosahuje svého nadpřirozeného cíle skrze Ducha svatého a jeho dary.

Předně jest to milost posvěcující, kvalita řádu božského, sloučená s podstatou naší duše, jíž jest prvkem oživujícím pro nadpřirozený život. Milostí posvěcující dostává se nám nového bytí božského a stáváme se dítkami Božími a spoludědici Ježíše Krista.

S milostí posvěcující, s podstatou duše slou-

čenou, dostáváme všechny vlité schopnosti, jež zdokonalují schopnosti naše: to jsou ctnosti vlité, božské a mravní, dary v přesném smyslu zvané dary Ducha svatého, ctnosti a dary, skrze něž konáme své nadpřirozené skutky. Jsou-li tyto nadpřirozené skutky dílem ctností dokonalých nebo hrdinských, jsou nazývány *blaženstvími*; jsou-li spojeny s jistou duchovní rozkoší, jsou zvány *ovocem Ducha svatého*. Ačkoli milosti darmo dané nejsou nerozlučně spojeny s družinou schopností vlitých a možno se jím těšit s milostí posvěcující i bez ní, zmiňují se o nich zde, poněvadž jsou dary Ducha svatého, aby rozmnožily božský život v nás a především v bližních.

S posvěcující milostí a vlitými schopnostmi Duch svatý, či spíše tři božské osoby přebývají v nás a spojují se s námi, kterýžto vznešený dar dovršuje důstojnost křesťana.

Avšak nadpřirozené schopnosti musí být uvedeny v činnost. To je nový projev lásky. Když Duch svatý vytvořil v duši bytí nadpřirozené a schopnosti vlité a nadpřirozené, zdokonalující naše schopnosti, uvádí v činnost všechno toto bohatství milosti posvěcující a lásky. Hnutí milosti (které může Bůh dát také těm, kteří nemají milosti posvěcující) uvede v činnost ctnosti a dary, neboť není života bez činnosti. Božský dárce činnosti dokonává tedy své dílo, když vedl nás od jasnosti k jasnosti a od ctností ke ctnostem, dává nám účast nadpřirozena dokonalou a úplnou skrze světlo slávy věčné. Tehdy budeme věčně zřítí a držeti podstatu Boží.

Toť stručný nárys zázraků lásky Boží, totiž Ducha svatého, v duších. Prostě řečeno: to jest vysvětlení nadpřirozeného řádu. Ježíš Kristus,

Bůh-člověk, jest jeho základem; proto život křesťanský jest *život obnovený v Ježíši Kristu*. Duch svatý jest v něm nejvyšší hybnou silou a prvním činitelem; proto nazval jsem tento život *životem od Ducha svatého upraveným*. Již tento zběžný pohled na řád nadpřirozený ukazuje, jak Bůh jest počátkem, prostředkem a koncem křesťanského života. Další pak odpovědi a celá moje práce, budou jakoby jasným důkazem této utěšené pravdy.

2. Co jest duchovní život?

Odp. Duchovní život, v obvyklém smyslu, není leč křesťanský život, zdokonalený přehojným vlivem Ducha svatého: toliko stupni se liší tento dvojí život: křesťanský život jest nižší stupeň duchovního života. Duchovní život vyžaduje tedy velmi veliké horlivosti a velmi veliké práce na vytváření Ježíše Krista v nás: je to život duše, která rozumem a vůlí se snaží vyšínouti na cesty božského nadpřirozena; je to velmi dokonalé poznávání Boha a hlavně velmi vroucí láska k Bohu; slovem, duchovní život jest život sjednocení s Bohem, v němž zmizí sklon k zemi duší vlažných a chabých, v němž Boží milostí oplývá srdce věrné a velkodušné. Aby dosáhla tohoto cíle, duše srdatě odklízí překážky, pečlivě užívá podpory a prostředků jí podávaných, aby s Bohem se sjednotila a plnila jeho svatou vůli.

Život duchovní tedy jest život dokonalostí a svatostí, práce záslužná, bojování slavné, jichž konec jest velmi úzké spojení s Bohem; jeho první účinek jest spolehlivé a utěšené rozvinutí našeho duchovního obrození; v Ježíši Kristu a skrze

Ježíše Krista, pomocí Ducha svatého, jeho milostí a jeho darů vede nás vzhůru po mystickém žebříku dokonalostí, s něhož srazilo nás neštěstí prvního hříchu. Poznávati a milovati Boha, následovati Ježíše Krista, žítí dle svatého zákona, přizpůsobiti se aspoň duchu jeho rad, přijímati s láskou projevy Boží vůle, jsou hlavní úkony duchovního života. Kdo nastoupí tuto cestu, jest asketa, bývá také zván člověkem duchovním nebo vnitřním, totiž ve vysokém stupni obnoveným v Ježíši Kristu a upraveným skrze Ducha sv., v jehož jméně obsažena jest velmi úplná Boží činnost posvěcující a velmi dokonalá věrnost a velkomyslnost duše.

Ač duše žijící vnitřním životem spěje k nejvyšší metě, není přece osvobozena od základních povinností a základních úkonů křesťanského života; to by znamenalo nepravou cestu, zanedbávati totiž hlavní věci a oddatí se věcem, které nejsou povinností: toť osudný klam, do něhož dosti často upadají duše nedosti osvícené nebo málo velkomyslné. Nesmíme zapomínati, že duchovní život podstatně záleží v lásce k Bohu a bližnímu: to je středisko, k němuž třeba vše obracet, od prvních pokusů duše nastupující cestu dokonalostí až k nejvyšším úkonům cesty jednotící.

Touto odpovědí jsem jen slabě naznačil, co se rozumí životem duchovním. Pamatujme, že celá moje kniha má jediný účel: vykládati tuto cestu dokonalostí a důvěrností s Bohem. Další odpovědi kreslí již hlavní rysy a různé stupně této zářivé a svaté cesty.

3.¹ Které jsou různé významy slova „nadpřirozeno“, k nimž třeba mít zřetel ve studiu otázek o duchovním životě?

Odp.1. Nadpřirozeno poměrné. V obyčejné mluvě se dosti často nadpřirozenem rozumí, cokoli přesahuje síly určité bytosti: tak andělé a ďáblové jsou bytosti nadpřirozené vzhledem k lidem.

2. Nadpřirozeno svou podstatou, nestvořené nebo stvořené.

Nadpřirozeno nestvořené jest Bůh sám v sobě, ve svém vnitřním životě: tajemství nejsvětější Trojice; nebo v tajemství vtělení: osoba Slova člověkem učiněného.

Nadpřirozeno stvořené znamená rozličná účastenství na nadpřirozenu nestvořeném: trvalá účast na činnosti Bohu vlastní, jako v patření na Boha účast na oblažující lásce; dle svého určení trvalá účast na přirozenosti Boha skrze milost posvěcující; přechodná účast na mocí Boží skrze milost pouze pomocnou.

3. Nadpřirozeno podle způsobu buď cíle nebo účinnosti. *Nadpřirozeno cílem* jest čin přirozený, přiměřený ctnosti získané, avšak láskou nadpřirozeně povýšený k nadpřirozenému cíli.

Nadpřirozeno podle způsobu účinnosti, jako různé druhy zázraku; *podstatný*: oslavení těla na věčnosti; *způsobový*: náhlé vyléčení z nemoci vyléčitelné časem; *osobní* (po př. předmětový): vzkříšení bez oslavení těla. Do tohoto nadpřirozena také patří prorokování, znalost tajemství duše, dar jazyků a jiné podobné milosti.

4. Nadpřirozeno normální nazvané tak proto,

¹ Otázky tučně číslované jsou vložky redaktora nového francouzského vydání P. R. G. Géresta.

že naznačuje rozvoj nadpřirozena v duši spravedlivého, jak se děje pravidelně. Je to tedy nadpřirozeno obsahující milost posvěcující, ctnosti vlité (Bohem darované), dary Ducha sv., milosti pomáhající.

5. *Nadpřirozeno mimořádné* naopak značí jevy, jež jsou mimo normální rozvoj duchovního života. Obsahuje milosti t. zv. zdarma dané, které Bůh dává především ku prospěchu bližních a ku prospěchu církve, ne však přímo vzhledem ku posvěcení přijímajícího je. Kdykoli se objeví na cestě duchovního života, vždy jest čímsi mimořádným, nejenom vzhledem ke skutečným okolnostem, nýbrž samo v sobě, neboť rozvoj duchovního života nemá pro ně místa, jež by mělo jím býti vyplněno pravidelně a nezbytně.

6. Slovo „*nadpřirozeno*“ v řeči sv. Terezie značí milosti kontemplace vlité. „Slovy: zbožnost, zněžnění, dar slzí a rozjímání, rozumíme věci, jichž můžeme sami nabýti s pomocí Boží. Název „*nadpřirozeného*“ dávám tomu, čeho nemůžeme nabýti svým snažením a svými osobními námahami.“

4. *Která jsou období duchovního života?*

Odp. Jak jsme viděli, duchovní život obsahuje celé rozpětí života křesťanského od nejnedokonalějších začátků až k jeho nejvyššímu vzletu. Tento život jest ustavičné postupování, jež není snadno sledovati a stanoviti jednotlivé části jeho vývoje. Nicméně lze stanoviti určitá období, jež se jasně vyznačují nápadnými charakteristickými projevy.

Obdobími především rozumíme stavy duše v duchovním žití a rozlišují se dle stupňů činnosti

nebo trpnosti duše v duchovním žití. Na začátku musí duše bojovat, aby svrhla pouta světa, tyranii vášní, aby odolala pokušením ďábla; její činnost vztahuje se pouze na základní ctnosti, na sebranost v modlitbě, na první začátky rozjímání, na odevzdávání se vlivu milosti a Ducha sv.: *toť život asketický.*

Opakem tohoto prvního období jest období poslední, v němž vlastní činnost jest jaksi omezena na nejmenší míru následkem upevnění nadpřirozena a převládání vlivu Ducha sv. Duch sv. sám se činí rádcem, vůdcem a hybnou silou duše. Ujímá se díla úplného osvobození duše, dokonává dílo odloučení světa, vášní a ďábla. Následkem účelivosti a síly, které nabývá duše pod vlivem Ducha svatého, oddává se s větším nadšením a s větším výsledkem pěstování ctností a jejich úkony stávají se vynikajícími. Protože vnitřní osvětlení jsou mocnější a častější, duše s větší chutí oddává se modlitbě, zakouší v ní větších útěch a její láska k Bohu je hlubší a stálejší. Stala se v ní změna, nadpřirozené přetvoření, jež jí dává větší příbuznost s Bohem a umožňuje hlubší spojení s Ním. *Toť život mystický;* Duch svatý řídí a hýbe duší mnohem více, než ona sama sebe řídí a hýbe.

Tato dvě období jsou dva nejdůležitější a nejvýraznější oddíly duchovního života; označují v něm dva krajní body; nejdou za sebou tak přísně a výlučně tak, že by se žádný projev *mystického života* neobjevil *v životě asketickém* a že by *život mystický* vylučoval všechny značky *života asketického*. Jak řeknu hned, mezi těmito dvěma obdobími krajními jest období střední, často velmi dlouhé, v němž se ukazuje pokrok duše pře-

kročivší první oddíly duchovního života a chystající se překročit práh života mystického: toť *období přechodu*.

Vždycky pak zásady, řídící pohyb duchovního života v jeho úplném rozvíjení, jsou v krásném souladu, aby se zachovala nejdokonalejší jednotnost duchovního života při nejpodivuhodnější rozmanitosti jeho projevů. Tyto zásady jsou jen zásady teologie, jež zasahují všude do rozvoje nadpřirozena v duši.

„Skutečně“ — píše P. Garrigou-Lagrange, „posvátná věda vychází ze Zjevení, jsouc obsažena v Písmě a tradici, zachovávána a vykládána církví; ona seřazuje všechny zjevené pravdy a jejich důsledky v jediný naukový celek, kde příkázání a rady se jeví založeny na nadpřirozeném tajemství života Božího, na němž milost dává podíl. Na konec ukazuje, jak pěstováním ctností a učelivostí vůči Duchu svatému duše dochází ne-
toliko k víře v tajemství, nýbrž k okoušení jich, ku pochopení hlubokého smyslu Božího slova, pramene to veškerého nadpřirozeného poznání, k životu v takřka nepřetržitém sjednocení s nej-
světější Trojicí, přebývající v nás. *Mystika nauková* jeví se tedy jako nejvyšší dokonalost theologické vědy lidské, a může vést duše na cestách *mystiky žité*. Tato je milující a sladké poznávání, zcela nadpřirozená, Bohem darovaná, kterou toliko Duch svatý může nám dát jako předeheru blaženého patření na věčnosti.“ (d. c. I. str. 3.)

5. Které jsou stupně duchovního života?

Odp. [Rozlišování *stupňů* duchovního života se neděje se zřetelem k činnosti, kterou duše

rozvíjí, aby se varovala hříchu, pěstovala ctnost a oddávala se modlitbě, jak jsme řekli ohledně *období* čili změn stavu duše cestou duchovního života, nýbrž činí se spíše vzhledem k dosaženým *výsledkům*, předně skrze uvědomělejší práci duše, dále skrze převládání vlivu milosti a Ducha svatého. Toto rozlišování dává příležitost ke známému dělení duchovního života na život (nebo cestu) *očistný, osvětň a jednotící.*]

Toto učitelé obecně přijaté rozdělení založeno jest v samé povaze duchovního života. Neboť celý život člověka jest začínání, pokrok a cíl.

Svatý Tomáš vykládá trojí stav duchovního života příkladem života lidského a duchovní vzrůst přirovnává k tělesnému vývoji člověka. Lidský život má více oddílů a hlavně trojí období, určené činy a náklonnostmi, k nimž vývojem člověk dospěje. První období obsahuje celou dobu do užívání rozumu; mládím počíná se druhé; konečně nastává třetí období, kdy tělo jest již dospělé, a trvá až do jeho dokonalého vyvinutí. A tak rozlišuje se trojí stupeň v duchovním životě dle úsilí duše na cestě dokonalosti. Jako různý věk člověka určován jest svými vlastnostmi a zvláštními účinky, tak jest i při trojím stupni duchovního života. Toto rozdělení asketismu na tři různé duchovní cesty má své pádné důvody; v této věci odporovati svorné nauce učitelů bylo by podnikání plné pýchy, smělosti a nebezpečí. (Innocenc XI. zavrhl dne 20. listopadu 1867 větu Michaela Molinos: „Ony tři cesty, očistná, osvětň a jednotící jest největší nerozum, jaký kdy byl v mystice vysloven: jest přece jen jediná cesta, totiž cesta vnitřní.“)

Avšak nesmíme v tomto rozdělení duchovním

spatřovati věc příliš vyhraněnou ani příliš výlučnou. Tyto tři stavy stýkají se v četných bodech, takže nezřídka jisté úkony života osvětlného a očistného nalezneme ve cvičeních života jednotícího, a obráceně. Třeba vědět, že tento trojí život dosti často vzájemně do sebe zasahuje, a že nemůže býti jinak: to je převládající značka každého z těchto životů. Začátečníci nemohou se očistiti od hříchu a svých neřestí a svých nezřízených vášní bez světla pravé moudrosti ani bez pomoci božské lásky; pokračující nemohou činiti spolehlivého pokroku, nebudou-li již poněkud přetvoření láskou; konečně ať naše sjednocení s Bohem jest jakékoli, musíme stále pozorně bdíti nad svými vášněmi a věnovati se pěstování ctností.

Vizme nyní, v čem záleží jednotlivé stupně.

1. Život očistný. Život očistný záleží hlavně v očištění se od svých hříchů a ve zničení příčin, v hubení neřestí a špatných návyků až v jejich pramenech a jejich příčinách, pokáním, modlitbou a umrtvováním vnitřním i vnějším.

Začátečníci však nejsou tolik zaneprázdnění krocením nepoddajných vášní a očišťováním se od hříchů, aby nepracovali také na budově své dokonalosti: dle příkladu lidu Božího, který zároveň bojoval proti nepřátelům i obnovoval Jerusalem. Proto četba a rozjímání jsou rovněž cvičení vlastní životu očistnému. Neboť kdo chce toužiti, musí znáti, kdo chce vykročiti, musí viděti, kdo chce uměti, musí pracovati. Služebník koná velikou práci za malý zisk, pracujme též, neboť jsme služebníky dobrého pána a čeká nás veliká odměna. Hledejme u Boha a lidí Božích. U Boha ve svých modlitbách. Boetius praví: „Co

činití, abychom našli nejvyšší Dobro? Třeba jest vzývat Otce všech věcí, bez něhož nic nemůžeme. Třeba prosit lidí Božích, by nás vedli.“ „Slyšte ty, kteří mne slyší,“ dí Isaiáš (55, 2), „a poživejte dobra.“ To jest hlavní rys života očištného: nabývání světla a síly modlitbou a slovem pravdy.

Začátečníci rovněž potřebují cvičení ve ctnostech. Neboť účelem všech Božím zákonem přikazovaných ctností jest očištění srdce od nezřízenosti vášní, nebo napravití svědomí, nebo zachováti čistou víru. Když se však necvičíme v těchto třech věcech, nenastoupili jsme dosud cesty očištné, předpokladu veškeré dokonalosti.

2. *Život osvětlný.* Život osvětlný záleží hlavně v upevnění a pokroku ctností. Od svých hříchů a špatných náklonností očištěná duše pracuje účinně na rozvoji božské lásky. Tato cesta pokroku je sice obecným zákonem duchovního života, avšak zvláště se týká plného vzrůstu mládí a plodnosti života osvětlného. V duši zaplne veliké světlo a počíná se kontemplace. Podle sv. Jana od Kříže „slují začátečníky všichni, kteří se ještě (*vylučně*) cvičí v rozjímání. Bůh uvádí je na cestu pokroku, když je vyzdvihuje ke kontemplaci.“ (Temná noc 1, 1.) Život osvětlný ani život jednotící nikterak nevylučují rozjímání; přece však souhlasně se sv. Tomášem, Divišem Kartusiánem a velikými učiteli mystiky sv. Jan od Kříže nechybují, vidí-li v životě osvětlném začátek kontemplace. Pokračujícím náleží viděti. Jest psáno: „Ustaňte (v práci) a vízte.“ (Žalm 45.) Ustaňme tedy v pracích tohoto světa, pokud dovolí čas a okolnosti. Kdo pokračuje v dokonalosti, od slyšení přechází k patření a řekne se

žalmistou (47): „Jakož jsme slyšeli, tak jsme spatřili.“

Avšak osvětná cesta není stav číře kontemplativní, nýbrž jest i dobou postupu ve ctnostech: ony přinesou veliké světlo a stanou se skutečnou výživou našich duší. Pokračující v životě duchovním jsou tedy povoláni k velkodušnému pěstování křesťanských ctností; dle příkladu božského Mistra jejich pokrmem jest ve všem plnění vůli Otce nebeského: nelze dosti to opakovati, že jejich hlavní prací jest pokračovati ve ctnostech.

3. Život jednotící. Hlavním účelem života jednotícího jest přilnouti k Bohu a v něm mítí svou rozkoš. Na zemi sebe dokonalejší láska může stále růsti; a tak duše vpravdě vnitřní bez ustání se snaží pokračovati ve ctnostech. Přece však zůstává pravdou, že hlavní jejich snahou jest sjednocení s Bohem.

V tomto blaženém stavu, očištěna již cvičením vážných ctností a zkouškami, duše počíná velmi důvěrně obcovati s Bohem; její modlitby bývají někdy velmi hluboké, a byť se nevyšínuly nad meze obyčejné a získané kontemplace, mají chuť a lahodu sjednocení s Bohem. Ctností jsou velmi dokonalé a nezřídka se vyznačují pravou hrdiností. Dokonalým náležití okoušeti věcí božských. V tomto okoušení zcela nebeském, duchovním to pokrmu duší, jsou tři podivuhodné věci: hlad, požívání božského pokrmu a rozkoš plynoucí z tohoto nekonečného dobra. Duchovní hlad ve stavu sjednocení jest velmi prudký, neboť jest psáno (Sir. 24.): „Kdo mne požívají, budou opět hladověti.“ Nasycení nadpřirozenými dobry působí hlad, poněvadž čím více jich okoušíme, tím

více je poznáváme a tím více je milujeme. Duchovní požívání jest v božském sjednocení úplné jak jen možno: duše pozorně patří na božský vzor, aby posoudila sebe, snaží se jíti ve stopách světců, přivlastňuje si nesmírná dobrodiní, plynoucí z tajemství vtělení. Konečně duchovní rozkoš velmi hlubokého rázu naplní duši nevýslovnou sladkostí, předchutí to štěstí nebe.

6. *Jaké jsou vztahy mezi obdobími a stupni duchovního života?*

Odp. Život asketický je život boje, odpovídající prvním stupňům duchovního života *na cestě očištné*; dostane se mu sice někdy určitých výhod *života osvětného*, avšak velmi zřídka pozná radosti *života jednotícího*. Přece však *v mimořádných případech* dává Bůh jako předchuť těchto duchovních milostí duším silným, když věrně poslouchají jeho volání.

Život mystický, protože v něm převládají dary a nejúčinnější vlivy Ducha sv., zabezpečuje úplné rozvinutí *života osvětného* a umožňuje duši větší důvěrnost s Bohem *v životě jednotícím*. Tím ovšem není duše zabezpečena před duchovními zkouškami, právě naopak: v tomto stavu jest podrobována trpnému očišťování, jež jest pro ni tak těžké; vychází však z něho lépe připravena k vyšším milostem vlité kontemplace.

7. *Lze rozlišovati různé stránky ve stavu duše na cestě duchovního žití?*

Odp. Ano. Tyto různé stránky odpovídají obdobím činnosti nebo trpnosti, jichž si duše více

nebo méně může býti vědoma pod nadpřirozeným vlivem milosti a Ducha svatého.

Někdy totiž duše je si velmi dobře vědoma činnosti, kterou rozvíjí, a námah svých, aby pěstovala ctnost, aby upevnila svou pozornost v modlitbě, aby byla sebranou v rozjímání atd. V jiných okolnostech se jí zdá, jako by byla hnána nadpřirozenou silou, která jí pěstování ctností činí snadným a milým a která na ni působí mocně a blahodárně zároveň. Duše je v radostném podrobení blažící sebranosti, v níž její pozornost, její zbožnost, její láska nemá žádných obtíží.

Není pochybnosti, že s touto činností pracuje i milost a že tato trpnost nepředpokládá naprosto nečinnosti všech schopností duše. Převládá však v určitých případech jeden nebo druhý stav tak, že se zdá, jako by se vzájemně vylučovaly. Je tedy třeba přihlížeti k této stránce více nebo méně vyhraněné činnosti nebo trpnosti, má-li býti určen duchovní pokrok duše.

Ba, ve stavu činnosti zdá se duši, že dosažené výsledky jsou jejím dílem. Naopak v jiných okolnostech milá trpnost, jíž je si duše vědoma, působí zřetelný dojem, že se duši dostává jemného vedení Ducha sv. bez jakékoli spolupráce a zásluhy duše. Lze tedy rozlišovati: 1. výsledky nabyté prací duše podrobující se vlivu milosti; 2. milosti darované, jimiž duše byla obdarována často bez vlastní přípravy — někdy ve chvíli, kdy na to ani nepomyslela.

Tyto dva stavy mohou oba nastati v jednom oddílu duchovního života, přece však tak, že jeden je spíše trvalý, kdežto druhý je pouze přechodný. Ale vzhledem k rozboru duše a jejího nadpřirozeného pokroku je důležité přihlížeti

k jejich postupnému vývoji, pokud označují různé oddíly cesty, jimiž duše prošla. Lze pak se přesvědčiti povšechným způsobem, jak nenápadně se umenšuje *činnost duše* tou měrou, jakou *činnost Ducha sv.* více se uplatňuje. Tak jest i období střední mezi plně vědomou činností a poměrně úplnou trpností. Je to období přechodu, v němž se z vlastních cvičení života asketického přechází ke cvičením vlastním životu mystickému. Je to tedy třetí období, jež není tak přesně vyznačeno jako jiná dvě: je to pro duši období *ubývání činnosti* směrem k nule, aniž by však k ní došla, a pro Ducha sv. je to období činnosti *vzrůstající* směrem k vycvičení duše ke vzdání se stále úplnějšímu, aby ji přivedl *k trpnosti* téměř naprosté.¹

Trojí tato stránka v projevech nadpřirozena cestou duchovního života plyne velmi jasně z výkladu sv. Terezie ve „Hradu duše“.

1. V duchovních útěchách sv. Terezie rozlišuje *upokojení* (contentos) a *okoušení* (gustos). Poznává; že *upokojení* mohou býti považována za výsledky osobní z modliteb a námah předchozích. Práví, že pocházejí z našich přirozených sil za obvyčejné pomoci milosti, nutné ke každému nadpřirozenému činu. To jest období asketické.

2. Avšak napřed sv. Terezie napsala, že v době těžké činnosti *třetího příbytku* Pán neodplácí námahy duše pouze jako dlužník přesně dle spravedlnosti, nýbrž jako Otec v milosrdenství, jenž svým dětem dává mnohem více, nežlí si zasloužily. Odplácení toto pak nezáleží pouze v duchovních *upokoženích*, nýbrž *v okoušeních Božích ta-*

¹ Ovšem tato trpnost vyžaduje vždy takové činnosti člověka, aby skutky jeho byly záslužnými.

jemství, jichž se duši dostane, byť i jen zřídka. Neboť jsou výsadou pro duše dokonalejších, které dospěly do *čtvrtého příbytku*. To je období přechodu, období duchovní práce prostřed života asketického, avšak výjimečně omilostněné nějakým *okoušením Božích tajemství*, vlastním životu mystickému: vyšší radostí vlité kontemplace nebo aspoň klidu.

3. Posléze nastává období milostí vlitých, charakteristických pro skutečný život mystický. Následkem těchto *okoušení Božích tajemství* duše nalézá Boha nikoli skrze obrazotvornost a rozvahy, nýbrž pomocí nadpřirozeného světla silnějšího, než je světlo obyčejné víry, jež Bůh rozžehne v duši vlivem větších darů Ducha sv., neboť duše nabývá poznání, jakých by nebyla nikdy dosáhla celou svou dobrou vůlí a prací svých schopností.

Svatá Terezie usuzuje, že duše začíná *upokožením* v období svých prací a přichází k *okoušením* v duchovní radosti z Boha. Světice radí duším dbalým své dokonalosti, žádati o nadpřirozené dary, jak by prosili chudí žebráci před mocným a bohatým vladařem, klopíce pokorně zrak, ale s důvěrou až do vyslyšení své prosby.

8. Co třeba rozuměti jevy mystickými?

Odp. P. Lamballe píše: „Toto slovo dalo příležitost ke mnohým nejasnostem. Pochopíme je toliko v jeho dějinách. Dříve užívalo se jména „*theologie*“ poznání, nebo spíše v jistém smyslu citění, jehož se dosáhne od Boha zbožností a láskou. Sv. Efrém praví: „Oddejme se životu duchovnímu, abychom skutek za skutkem konajíce stali se do-

konalými. Pouze tak připravíme se na *theologii*.“ (De virtute, cap. 10.) Theologie bývala také nazývána kontemplací: „Velmi často náš duch staví se na odpor modlitbě (ústní), která mu nedopřává celé volnosti, avšak ochotně se kloní ke *theologii*, protože kontemplací věcí Božích otvírá mu široký obzor a podporuje jeho rozmach.“ (Sv. Diadok, De perfect. spirit., cap. 68.) Záhy, aby se vytknul rozdíl mezi touto theologií zkušenosti a theologií spekulativní, přidává se slovo *mystická*. Divíš — mystik, píše svou theologii, v níž na začátku textu, vykládaného po celý středověk, čteme: Tobě, milovaný Timothei, pravím, neúnavně se cvič v *kontemplacích mystických*. (Theol. myst. kn. III.) Dlouho se rozumělo tomu slovu tak, jak mu rozumí ještě sv. Terezie a sv. Jan od Kříže. Mezi prvními Bossuet je vykládal o stavech naprosto trpných, v nichž jest úplně zastavena činnost rozumová. Později a hlavně dnes neví se dobře, co chce toto slovo říci. Proto nestačí rozbor tohoto slova ku pochopení, co je mystika.“¹ Je třeba býti proniknut věcí, kterou dle ustáleného zvyku značí.

Dle dosud řečeného vztahuje se toto slovo na úkony a stavy duchovního života, zvláště se vyznačující trpností.

V tomto smyslu, dle P. Poulaina „jevy mystické jsou úkony a stavy, jež ani částečně ani na okamžik nemůže způsobiti naše práce a snaha. Tedy ke stavu mystickému nepatří nutně ani horlivost ani láska k Bohu . . . , neboť chceme-li, může každý z nás poněkud a na okamžik vyvolati v sobě cit lásky k Bohu, totiž zbožnosti.“²

¹ La contemplation, hl. 1. § 1, Pozn.

² Des Grâces d'oraison, hl. 1., 1 a 7.

Tento název patří především jevům plynoucím z dokonalé účelivosti vůči osvětlením a vlivům Ducha sv., když převládají dary jeho a duši uzpůsobují k jednání jaksi božskému, aby vykonala vynikající a hrdinské skutky ctností a povznesla se na výšiny vlité kontemplace.

9. *Lze mluvit o „smyslech duchovních“, které umožňují duši úkony mystického života, a v čem záleží?*

Odp. Abychom pochopili stupeň důvěrnosti, k jakému Bůh připustí duši věrnou, sv. Písmo a velcí mystikové užívají slov, jež se zdají naznačovat existenci nadpřirozených smyslů. Tyto smysly umožní duši lepší chápání darů Božích a využití jich s větší láskou.

Čteme totiž u sv. Pavla: „My však jsme nepřijali Ducha tohoto světa, nýbrž Ducha, který jest z Boha, abychom věděli, co nám bylo darováno od Boha. O tom také *mluvíme*, nikoliv slovy naučenými moudrostí lidskou, nýbrž (slovy) naučenými Duchem, *vyjadřující* duchovní věci *jazykem duchovním*: spiritualibus spiritualia comparantes. (1 Kor, 2, 12—13.)

V listě Efezským ještě přesněji rozvádí svou myšlenku: „že nepřestává děkovat Bohu na ně... aby... jim dal ducha moudrosti, jenž by jim Jež dal poznatí a jenž by osvětlil *zrak* jejich srdce“ (2, 17—18), a Římanům: „Kdo podle Ducha žije, obmýšlejí (*cítí*) a *ochutnávají* věci Ducha“ (8, 5).

Tak duchovní člověk má jazyk duchovní, vnímá, vidí, cítí, ochutnává věci nadpřirozené.

Služebníci a služebnice Boží, jimž se dostalo veliké důvěrnosti s Ním, mluví podobně:

Bl. Anežka z Foligna v knize svých vidění praví, že „*viděla* a že *cítíla*, jak Kristus objal její duši rukou na kříži přibitou“.

Gemma Galganí volala v extaxi: „*Cítím* Tě, *cítím*, jak v mých žilách proudí tvoje krev.“

Sv. Jan od Kříže působení Boha ve vytržení přirovnává k *ševelu vánku* a praví: „velmi hluboké a velmi oblažující poznání Boha a jeho dokonalostí osvěcuje duši po *jemných dotecích Božích*, jež prostřednictvím schopností duše dávají podstatě duše pociťovati dokonalosti Boží“.¹

Svatá Terezie popisuje návštěvu duchovního zasnoubení a praví: „Bůh chce, aby nevědouc ani jak, odcházela duše z této návštěvy označená pečetí Boží.“²

Podobným způsobem píše Učitelé:

Sv. Tomáš vykládaje žalm 33. praví, že „ve věcech hmotných napřed *vidíme* a pak *okoušíme*; avšak ve věcech duchovních třeba *okoušeti před viděním*. Kdo neokouší, nepoznává. Proto se praví napřed: *zkoušejte* a potom: *vizte: Gustate et videte*.“

Ctih. Bartoloměj a Mart. O. P. píše stejně: „Kdo milují Boha z celého srdce, *dotýkají se, okoušejí, cítí* Boha, jsouce omilostnění hmatem, chutí a čichem duchovním.“³

Bl. Albert Veliký praví, že těmito duchovními smysly duše vnímá duchovní věci, na které smí patřiti ve kráse svého Snoubence. V harmoniích jeho stkvělosti slyší nejsladší *zvuky*. Krásy Vtělení jí připravují vybranou *vůni*. *Vdechuje* opojnou vůni z nekonečné moudrosti Slova a jejího vyzařování. Nevýslovnou sladkost pociťuje *dotýkajíc* se tajemství Slova, jež v sobě cítí. Jest na-

¹ Cant. Str. 14. ² N. B., hl. 2. ³ Myst. doct. 3, 3.

plněna nejhoroucnější láskou z přítomnosti Slova vtěleného, jež má takovou zálibu ve spojení s lidmi a připouští jejich *objeti* a zbožné *libání*.¹

Tak mluví sv. Písmo, služebníci Boží a Učitelé církevní. Právem tedy podržíme výrazy naznačující jisté *smysly duchovní čili nadpřirozené*.

Co však třeba rozumětí těmito smysly?

Předně je jisto, že se nejedná o nějaké hmotné smysly vyššího řádu, jež by umožňovaly duši představovati si své rozmluvy a tajemné styky s Bohem, jako obrazotvornost představuje zvuky a smyslové dojmy. P. Poulain správně poznamenává, že „to by nebyl prostředek ke skutečnému styku s pouhými duchy, nýbrž spíše s věcmi hmotnými, jež jako symboly představují tyto duchy; jedná se o čistě duchové znázornění.“²

Avšak, jde-li toliko o smysly duchovní — jsou tyto smysly skutečné schopnosti, jež umožňují duši spojení s Bohem a anděly, jak se děje mezi samými nebeskými duchy; nebo jsou to pouhá nadpřirozená posílení duše, daná vlivem darů Ducha sv. a působící v duši dojmy podobné dojmům z činnosti smyslů; nebo posléze jsou to pouhá metaforická rčení, jimž neodpovídá žádný skutečný jev životu mystickému vlastní?

Mínění se velmi různí v této věci: P. Poulain tvrdí, že tyto duchovní smysly jsou skutečné schopnosti, jež kontemplativní duši umožňují cítění přítomnosti Boha, jako andělé vzájemně cítí svou přítomnost. P. Lamballe zdá se však tyto výrazy považovati za pouhé metaforu.³ P. Arinterro považuje tyto výrazy za metaforu, tvrdí, že mají základ ve věcné analogii.

¹ Comp. theol. 5, 56. ² Dílo cit. hl. 6, 2.

³ La Contemplation.

Tyto duchovní činnosti jsou prý projevy a následky darů *rozumu* a *moudrosti*. Jsou-li tyto dary rozvinutější, duše skutečně obdrží velmi vznešené poznání Boha a podivuhodnou zkušenost v životě mystickém. Zde je tedy důležitá věc, jejíž vztah k tomuto druhu výsledků je třeba označiti slovy, jež by co nejvíce označovala tuto skutečnost. Tato slova jsou „*smysly*“, jež podle okolností se nazývají *smysly duchovními nebo nadpřirozenými*.¹

Nechci se pouštět do této diskuse, jež by nás zavedla příliš daleko. Držím se mínění P. Arintero, jenž je obšírně vykládá ve svých spisech, k nimž čtenáře odkazují.

II

ZÁKLAD ŽIVOTA DUCHOVNÍHO: PÁN NÁŠ JEŽÍŠ KRISTUS

10. Náš Pán Ježíš Kristus je základem života duchovního.

11. On je příčinou jednoty duchovního života.

10. Proč je náš Pán základem života duchovního?

Odp. Pán náš je základem života duchovního, protože jako Bohočlověk smířil hříšné lidstvo se svým Otcem.

První člověk byl stvořen ve stavu spravedlnosti a svatosti; jeho tělo poslušno bylo nižší části duše, nižší část duše v úctě se skláněla před rozumem; jeho rozum byl podroben Bohu: soulad byl dokonalý. S milostí posvěcující měl Adam

¹ Cuestiones misticas. Préambulos, IV. str. 57. 58.

nádherný soubor darů a ctností. Tento blažený stav neobstál ve zkoušce: z vlastní smutné zkušenosti známe žalostné následky.

Co jsme ztratili hříchem svého prvotního otce, toho jsme opět nabyli v Ježíši Kristu. Milost ospravedlnění nevrací nám sice všech výsad stavu prvotní nevinnosti, přece však mimo odpuštění hříchů dostává se nám touto milostí v Ježíši Kristu Pánu našem síly k životu nadpřirozenému, síly velmi účinné a přiměřené naší slabosti.

Ježíš Kristus, Bůh-člověk, vyučuje nás životu nadpřirozenému svými příklady a svým učením, zasloužil nám jej svou krví, dává nám jej skrze posvěcující milost, kterou má v její plnosti: jest tedy naším Vzorem a Mistrem, naším Vykupitelem a naší Hlavou. Nebudu zde vykládati, jak Pán náš Ježíš Kristus působí v nás život svými příklady a svým učením; nám stačí jíti po stopách jeho zásluh a viděti v něm základ a zdroj nadpřirozeného života.

Duch svatý, jak jsme viděli a ještě uvidíme, jest původem a příčinou našeho ospravedlnění a posvěcení; ve věčnosti jest on Láska, jež vedla Otce ku poslání jeho Syna pro spásu lidí; v čase nám uděluje dary vykoupení. Ježíš Kristus jako Bůh nám rovněž udílí milost *jakožto nejvyšší autorita*; avšak jako člověk, nástroj proniknutý božstvím skrze osobní jednotu, zůstává tisíckrát požehnaným zdrojem nekonečných zásluh a božského nadpřirozena. Později se vrátíme ke způsobu působnosti Ježíše Krista v duších. Zatím se spokojme tímto pohledem na řád nadpřirozený, do pramene živého, všeobsáhlého a nevysychajícího.

11. Jak náš Pán Ježíš Kristus je příčinou jednoty duchovního života?

Odp. V Ježíši Kristu lze viděti trojí jednotu. Jako Bůh má jednotu přirozenosti Slova a druhých dvou božských osob. Jako Slovo vtělené má *naprostou* jednotu osoby v přirozenosti božské a lidské skrze milost osobní jednoty. Jako Hlava církve má *mystickou* jednotu se svými živými údů v tom smyslu, že mnoho osob tvoří *jediné mystické tělo* pod *jedinou Hlavou*, jež je spojuje a s níž, jako doplňující součástky tvoří *mysticky* jedinou osobu a jediného Ježíše Krista. Tato mystická jednotu není ani jednotu přirozenosti ani naprostá pravá osobní jednotu; přece však mezi touto trojí jednotou jest spojení a podobnost. Jednota osobní ve Slově vtěleném má svůj vzor v jednotě božské přirozenosti; mystická jednotu údů se svou Hlavou má svůj vzor i tvůrčí příčinu v osobní jednotě Slova s lidskou přirozeností. Třeba však vyložití, v čem záleží ono spojení a podobnost a jak rozuměti této mystické jednotě.

Milost v Ježíši Kristu i v nás jest milost jedna. (Sv. Tomáš III., q. 8. a 5. c. et ad 3.) Ježíš Kristus, jediný původce veškeré milosti, má ji v dokonalé plnosti; z tohoto živého a nevyčerpatelného pramene plyne do všech duší, jež jsou v mystickém těle církve. A tak lze říci, že milost, vlastnost řádu božského, základ nadpřirozeného života v našich duších, jest úplná v Ježíši Kristu: „Milost Boží, původ věčného života, jest v Ježíši Kristu.“ (Řím. 6, 23.). Z plnosti tohoto původu věčného čerpali jsme všichni, neboť mysticky tvoříme jedinou osobu s Ježíšem Kristem. — Zdroj této mystické jednoty křesťanská mluva

nazývá „milostí Hlavy“, poněvadž jako vliv a činnost hlavy sahá do všech údů lidského těla, právě tak Ježíš působí na všechny, kdo jsou jeho, neboť „Bůh dal jej jako hlavu své církvi“. (Efes. 1, 22.) To je tedy nezvratná pravda, že všechny milosti božského Spasitele nejsou toliko v něm jako v jednotlivci, nýbrž i jako v Hlavě církve, v níž všichni věřící jsou spojení, aby z něho vyvěrajíce, splývaly na ně a mohly jim býti počátkem života a činů nadpřirozených a božských. — Je-li v Kristu a v nás táž milost, zda není správné, že *mystický* jest pouze jediná osoba, jediný Ježíš Kristus v „celém těle církve, jehož části jsou spojeny a sjednoceny s tak náležitou přiměřeností“? (Efes. 4, 15. 16.) Zda není správné v duších křesťanských viděti Ježíše, účast na Ježíši? Svatý Pavel neváhal říci: „Žiji, ne však více já, nýbrž Kristus žije ve mně.“ (Gal. 2, 20.) Jako by chtěl naznačiti, že jeho život a jeho činy patří Ježíši Kristu, jenž v řádu milostí jest mystickou osobou, oživující tělo své církve. Zda v tomto smyslu Ježíš Kristus nerodí se v nás, neroste v nás, až konečně dospěje dokonalosti? (Gal. 4, 19.) A možno na jinou věc mysliti, když slyšíme, jak apoštol nám praví, že doplňuje, co se nedostává utrpení Ježíše Krista? (Kol. 1, 24.)

Ačkoli, přesně řečeno, život Ježíše, Člověka-Boha, není naším životem přirozeným, přece pro tuto mystickou jednotu, která nás pojí s ním skrze milost, jeho nadpřirozený a božský život jest naším životem, jeho zásluhy stávají se naším majetkem a my sdílíme jeho právo na nebeské dědictví. Jaké to tajemství! V Ježíši a skrze Ježíše jsme vykoupení z hříchu; v Ježíši a skrze Ježíše stáváme se dítkami Božími; v Ježíši a skrze Je-

žíše celá Trojice v nás přebývá; v Ježíši a skrze Ježíše se stáváme občany nebe. Ano, Ježíš jest živý, všeobsáhlý, nevysychající pramen nadpřirozeného řádu a božského, protože v Ježíši a skrze Ježíše Bůh dal nám svou milost, jež jest největší účastí na přirozenosti Boží. (Řím. 7, 25.)

III

NEJVYŠŠÍ HYBNÁ SÍLA DUCHOVNÍHO ŽIVOTA: DUCH SVATÝ

12. Duch svatý je nejvyšší hybnou silou duchovního života. 13. Ospravedlněním a posvěcováním přivlastňuje nám zásluhy Pána našeho Ježíše Krista.

12. V jakém smyslu je Duch sv. nejvyšší hybnou silou duchovního života?

Odp. V tom smyslu, že jako Ježíš Kristus jest hlavou a snoubencem církve, Duch svatý je v ní srdcem, neboť Duch svatý uvádí v činnost nadpřirozený život, jehož Ježíš Kristus je základem a zdrojem. Ježíš Kristus nás vykoupil, Duchem svatým jsme ospravedlněni a posvěceni. Co by nám pomohlo vykoupení, kdyby nemohlo nám býti uděleno ovoce spásy jím zasloužené? Toto udílení se zvláště přivlastňuje Duchu sv., jemuž přivlastňuje se ospravedlnění a posvěcení našich duší. Ovšem, naše ospravedlnění a posvěcení jest dílem všech tří božských osob. Přece však křesťanská mluva na základě sv. Písma přičítá Otci moc a tvoření, poněvadž On jest v nejsvětější Trojici první osobou, z níž vycházejí ostatní; Synovi přičítá moudrost a vše, co s ní souvisí,

protože On jest Slovo, Moudrost Boha; Duchu svatému právem přičítá se dobrota a všechna díla Boží lásky, jako ospravedlnění a posvěcení, neboť on jest láska. (Sv. Tomáš, I., q. 39., a. 8.)

Vyložil jsem již stručně činnost Ducha sv. v duších. Tento první nástin vyžaduje některých vysvětlení, neboť jsou dva veliké způsoby udílení zásluh Pána našeho Ježíše Krista, totiž ospravedlnění a posvěcení.

13. Jak Duch svatý přivlastňuje duším zásluhy Pána našeho Ježíše Krista?

Odp. Duch svatý předchází svou milostí, probouzí, volá, vnuká a pak ospravedlňuje: rozvine v nás božský život a ničí skvrny a stíny hříchu; dokonalá lítost Duchem sv. v nás způsobená odvrací nás od zla a obrací nás k Bohu, našemu cíli. (Sv. Tom. I-II., q. 113., a. 8.) Duchu svatému, jenž láskou stvořil všechny věci, patří stvoření nás znovu v řádu nadpřirozeném, neboť Bůh činí vše skrze něho. Bůh, miluje svou dobrotu, jest nejvyšší příčinou všech věcí: „Pane, miluješ vše, co jest, a žádného svého díla nemáš v nenávisti.“ (Moudr. 11, 25.) „Láska božská nedala Bohu zůstatí neplodným,“ praví svatý Diviš. (De div. nom., c. 4.) Lidská srdce zničená hříchem musí býti znovu stvořena Duchem svatým. „Pošli Ducha svého a budou stvoření,“ praví žalmista, „a obnovíš tvářnost země.“ (103, 30.) Duchu sv. náleží tato moc a konání tohoto poslání, neboť „Láska příkrývá množství hříchů.“ (1. Petr. 4, 8.) — S milostí ospravedlnění nepřijímáme toliko milost posvěcující a všechny vlité ctnosti, nýbrž i celá nejsvětější Trojice v nás přebývá; Duch sv. obrozuje nás

duchovně, stáváme se dětmi Bohem za vlastní přijatými, bratry Ježíše Krista a spoludědici jeho slávy. Věčný život nepatří člověku toliko proto, že se stal dítětem Božím; stal se dítětem Božím, když stal se podobným Ježíši Kristu, stal se však podobným Ježíši Kristu svým životem z Ducha Ježíšova, jenž jest Duch svatý. „Nedostali jste ducha služebnického... nýbrž dostali jste ducha za vlastní přijatých, v němž všichni voláme: Otče můj, Otče můj!“ (Řím. 8, 15.) Toť jest pravda jistá, neboť Duch Boží praví, že jsme dětmi Božími. „Protože jste děti jeho, Bůh do srdcí vašich poslal Ducha svého Syna, v němž voláte: Otče můj, Otče můj!“ (Gal. 4, 6.) Jaká to vznešená důstojnost a vpravdě božská! Jaký poklad jest ospravedlnění!

A přece činnost Ducha svatého neustává zde; když nás ospravedlnil, ještě nás posvěcuje. Pohyb do duše vložený při ospravedlnění má se rozvíjetí a pokračovati bez ustání. Duch svatý se nespokojí pomocí připravenou, bychom mohli vejít na cestu spravedlnosti a svatosti, on nás dále osvěcuje, posiluje nás, vede nás, až dojdeme cíle a přístavu spásy. Duch svatý osvěcuje náš rozum. Od něho máme vše, co víme. „Duch utěšitel, jehož Otec vám pošle ve jménu mém, ten naučí vás všemu a připomene vám všechno, co jsem vám pověděl.“ (Jan 14, 26.) „Jeho vliv poučí vás o všem, co jest vám věděti.“ (1. Jan 2, 27.) — Duch svatý nás posiluje, chrání nás, pudí nás k zachovávaní přikázání, neboť jednotiti vůle a vésti k nejvelkodušnější obětí jest vlastní lásce. „Miluje-li mne kdo, bude zachovávatí má slova.“ (Jan 14, 23.) Duch svatý dává nám lásku k Bohu a láskou pomáhá nám zachovávatí přiká-

zání. „Dám vám srdce nové a nového ducha vložím ve vás; odejmu srdce kamenné, bijící ve vašich prsou, a dám vám pravé srdce z masa, oživené mým duchem; učiním, abyste šli cestou mých příkázání, abyste zachovali a plnili veškerý můj zákon.“ (Ezech. 36, 26. 27.)— Konečně Duch sv. řídí nás ve velkodušném plnění Boží vůle, takže všechno v nás odpovídá jeho božskému nutkání; stává se naším jediným učitelem a naším jediným Vůdcem.

Posvěcení našich duší jest povinností pokroku; Duch svatý, božská hybná síla v nadpřirozeném životě, nezastavuje se na této cestě zdokonalování, leč až na cíli, totiž v životě věčném, kam nás vede milostí setrvání až do konce. V nebi konečně skrze Ducha sv. uskuteční se oblažující milování, dokonalá láska Boží a naprostý klid v duších.

Skrze Ducha svatého jsme ospravedlnění a posvěcení. Ztratili jsme milost Boží a s ní veškero právo na nebeské dědictví, byli jsme poskvrnění hříchy všeho druhu, láska Boží však napravila vše: opět dostalo se nám milosti v takovém nadbytku, že by zarážel, kdyby láska nebyla jeho příčinou. Ale jak událo se toto tajemství? *Ve jménu Ježíše Krista*, skrze zásluhy Ježíše Krista; *a v Duchu Boha našeho*, skrze Ducha svatého, jenž je vložil v naše srdce. (1. Kor., 6, 11.)

IV

PRACOVNÍCI NA DUCHOVNÍM ŽIVOTĚ: BŮH A DUŠE.

14. Povolání k životu mystickému. 15. Všechny duše ve stavu posvěcující milosti jsou k životu mystickému povolány povšechně, vzdáleně a dostatečně. 16. Povolání přímé a nejbližší se děje zvláštními známkami, které duše může poznati v pěstování modlitby. 17. Určité duchovní podmínky nutné k životu mystickému. 18. Tyto podmínky jsou splnitelné pro většinu duší ve stavu milosti. 19. Milosti života mystického mohou býti záslužnými aspoň v širším smyslu.

14. Co je třeba rozuměti povoláním k životu mystickému ?

Odp. Poznamenávám napřed, že životem mystickým nerozumím obyčejný život křesťanský, více nebo méně horlivý, ani život křesťanský mimořádný, omílostněný ekstasemi, viděními nebo zjeveními prorockými. Mluvíme o životě mystickém ve smyslu dříve naznačeném (8), jenž je normálním vyvrcholením duchovního života v jeho dokonalém rozvoji, když převládly dary Ducha svatého.

To předpokládajíce, musíme pečlivě rozlišovati různé způsoby, jimiž Bůh povolává lidi ke křesťanskému životu. Tím máme dán základ pro odpověď na otázku.

Povolání ke křesťanství může býti *vnější*, jestliže při něm působí hlásání evangelia, nebo může se státi *vnitřním* osvícením pod vlivem milosti.

Povolání vnější může býti povšechné nebo zvláštní: je povšechné, pokud se týká všech lidí, které chce Bůh spasiti, a jimž dává dosta-

tečné prostředky ke spáse; je zvláštní pro toho neb onoho pohana, jenž je ke křesťanství veden cestou, kterou jemu Bůh ukázal.

Povolání *vnitřní* může býti toliko postačující; ¹ je *vzdálené* nebo *přímé* (blízké) dle způsobu pomoci, které Bůh poskytuje lidem, aby je přivedl ku pravdě a spáse.

Dle těchto způsobů povolání k životu křesťanskému můžeme rozlišovati různá povolání k životu mystickému.

1. Povolání *vnější a poušechné*, vycházející z četby svatého Písma nebo životů světců, z dobrých příkladů, které člověk vidí atd.

2. Povolání *vnější a zvláštní* pod vlivem obezřelého vůdce, jenž pozornost svěřené duše upoutá ke krásám duchovního života, k dobrotě Boží a k důvěře, které zasluhuje, atd.

3. Povolání *vnitřní, ale vzdálené* skrze milost, vlité ctnosti, dary Ducha svatého, které směřují k úplnému svému rozvoji v kontemplaci.

4. Povolání *vnitřní a přímé* (blízké), jež působí Bůh sám v duši, aby ji k Sobě přitáhnul, dáváje jí dosti snadno poznatelná znamení tohoto povolání. Toto povolání může býti o sobě *postačující*, ačkoli mnoho duší není mu věrnými; může býti *účinné*, když duše jde za tímto povoláním, opravdu až na vrcholky života mystického.

¹ Sufficiens — ve smyslu tomistickém na rozdíl od *efficax* = uskutečněné neomylným působením pouhé milosti, činnosti člověka předchozím, jemuž nelze odporovati.

(P. př.)

15. Jsou všechny duše mající milost posvěcující povolány k životu mystickému způsobem povšechným, vzdáleným a postačujícím?

Odp. Ano. A vyplývá toto tvrzení z práce milosti, která žádá neustálý rozvoj v duši, aby se dokonalo v duši dílo očišťování, jež má duši učiniti stále více hodnou Boha a umožnití jí štěstí z Boha po celou věčnost. Naše tvrzení spočívá tedy na třech důvodech, vzatých ze samých základů života duchovního.

1. Důvod z povahy milosti a ze zákona pokroku darů Ducha svatého.

Život mystický ve smyslu dříve naznačeném není leč dospělost ve křesťanském životě, plné normální rozvinutí milosti.

Všechny pak duše ve stavu milosti jsou povolány, aby vydaly užitek z darů Božích náležitým užíváním nadpřirozených ctností a darů Ducha svatého. Tyto dary, *pokud jsou upevněnými stavy*, činícími duši účelivou ke vnukání Ducha svatého, *vzrůstají s láskou* jako ctnosti vlité; tento vzrůst v tomto životě musí se stále díti skrze nabyté zásluhy a skrze svaté přijímání, dle požadavků prvního přikázání lásky, které je bez omezení.

Tedy všechny duše ve stavu milosti právě tím, že mají posvěcující milost, jsou povolány umožnití vyvíjení milosti v úplném jejím rozvinutí v životě mystickém.

2. Důvod z trpných očišťování duše.

Všechny duše ve stavu milosti jsou povolány, aby se očišťovaly od svých poklesků, od svých malých nedokonalostí a jejich důsledků. Toto očišťování se děje buď dobrovolným umrtvováním

(očišťování činná), nebo, a hlavně, zkouškami, jimž je Bůh podrobuje (očišťování trpná).

Avšak dle učitelů duchovního života tato bolestná očišťování, jakýsi pozemský očištec, patří zcela do řádu mystického. Duch svatý očisťuje jím duše zcela statečné, takže po smrti nezbývá jim žádné očišťování více, neboť nezasloužily si očištee.

Tedy již touto skutečností Bůh zve všechny duše ve stavu milosti, aby *pokračovaly bez ustání v sebeočišťování ode všech chyb*, volá je k životu mystickému.

3. Důvod z konce duchovního života.

Každá duše ve stavu milosti je tím stavem určena k požívání Boha po odloučení od těla; nebe je normálním vrcholem rozvoje milosti v pozemském životě, takže by duše měla býti tak dobře připravena, ač skutečně je to dosti zřídka, aby přijala světlo slávy ihned po smrti, bez očištee. Opravdu, nikdo leč svou vinou, že nedbal milosti přijatých nebo nabízených, nepříjde do tohoto místa utrpení, kde nelze více získávat zaslul.

Avšak „Dokonalá příprava ku přijetí blaženého patření (na Boha) hned po posledním vydechnutí nemůže býti leč mohutná láska duše úplně očistěné, spolu s horoucí touhou patřiti na Boha, tak jak je vidíme v mystickém sjednocení a nejvíce ve sjednocení přetvořujícím.“¹

Tedy každá duše ve stavu milosti tím, že jest určena ku blaženému sjednocení s Bohem na věčnosti a to dle vůle Boží hned po smrti, je zároveň povolána k oblažujícímu sjednocení na zemi ve vlité kontemplaci a v životě mystickém.

¹ Viz Garrigou-Lagrange v La Vie Spirit. 1921, p. 172.

16. *Jak se děje individuální a blízké povolání k životu mystickému?*

Odp. Známky, jimiž Bůh ukazuje toto povolání, lze uvést na tyto tři: 1. rozjímání stává se nemožným; 2. duše nepocítuje potřeby upírati obrazotvornost na určitý předmět; 3. těší ji samota s Bohem, na nějž upírá svou vroucí pozornost.

Sv. Jan od Kříže vykládá tyto tři známky velmi přesně *v Temné noci*, mluvě o *očistné vyprahlosti*:

„Tyto vyprahlosti by mohly býti důsledky ne tak očišťování smyslové dychtivosti jako spíše jistých hříchů nebo nedokonalostí, duchovní lenosti nebo zvlažnělostí, nebo také tělesných indisposic; chci tedy naznačiti některé známky, podle nichž lze poznati, kdy tato vyprahlost je důsledkem očišťování a kdy je důsledkem zmíněných hříchů. Dle mého mínění jsou tři podstatné známky:

1. Duše nenalézá žádné záliby nebo útěchy ani ve věcech božských ani ve statcích tohoto světa. Bůh sám uvádí duši do této temné noci, aby ji očistil; proto nedá jí ničeho ani okoušeti ani se z čehokoli těšiti. Pochází-li tato vyprahlost z nějakého hříchu nově spáchaného, duše pocítuje náklonnost k věcem mimo Boha. . . Přece však třeba udati druhou známku, protože tato nechť k věcem vznešeným a nižším by mohla pocházeti z náklonností duchovní lenosti.

2. Paměti často působí veliké obtíže vzlet k Bohu a duši trápí dojem, že není více Bohu věrnou, neboť nemá více slasti z Boha. Tato vyprahlost dokazuje, že duše není obětí duchovní lenosti nebo vlažnosti, neboť vlažné duše nedbají, že nemají péče o božské věci.

3. Třetí známkou jest, že duše shledává v sobě nemožnost rozjímatí a usuzovatí pomocí smyslů a obrazivosti, jako činila dosud. Příčinou toho jest, že Bůh začíná se sdělovati již úkonem prosté kontemplace, ne však prostřednictvím rozvažování.

Tyto známky nejsou ve všech duších majících milost, a tedy nejsou všichni k životu mystického povolání způsobem individuálním a blízkým.

17. Které jsou nutné podmínky k životu mystickému ?

Odp. Hlavní podmínky, jichž vyžaduje mystický život, jsou hlavně vnitřní; provázejí obyčejně individuální a blízké povolání ke kontemplaci. Duchovní spisovatelé je shrnují v pět: 1. velická čistota srdce; 2. prostota ducha; 3. prohloubená již pokora; 4. láska k sebranosti a vytrvalost v modlitbě; 5. vroucí láska.

18. Jsou osobní okolnosti a vlastnosti, jež působí nepřekonatelné překážky mystickému životu ?

Odp. Především jest jisto, že jsou jisté vlastnosti a okolnosti vnitřní nebo vnější, které působí překážky kontemplaci a tedy také životu mystickému, jako: okolí málo vhodné k mlčelivosti, samotě, dlouhým modlitbám — neklidný a rušný temperament — starosti hospodářské, učitelské, kazatelské — nedostatek vhodného vůdce atd.

Přece však tyto překážky se nezdají nepřekonatelnými. Povětšinou jsou pouze vnějšími v porovnání k dispozicím příznivým kontemplaci, hlavně u duší statečných, dosti silných, aby pře-

konaly takové obtíže. „Je to možné jako spása všem svědomitým dospělým, i těm, kteří se nenarodili v křesťanském prostředí, kteří mají silné sklony ke zlému a kteří nemohli slyšet hlásání evangelia; jednají-li pravidelně dle hlasu svědomí, bývají tajemně vedeni od milostí k milostem, od věrnosti k věrnosti, k věčnému životu.“¹

I kdyby se dokázalo, že tyto překážky jsou nepřekonatelné, neplynulo by z toho, že mystický život není normálním vyvrcholením rozvoje života v milosti, nýbrž bychom mohli říci pouze: „k dosažení tohoto vyvrcholení je třeba podmínek, které lze velmi nesnadno splnit ve světě, ba i v životě řeholním málo horlivém, právě tak, jako cedr nedosáhne vrcholu svého normálního vývoje leč v jistém podnebí a v jistých krajích.“²

19. Mohou milosti mystického života býti předmětem zásluh?

Odp. Poznamenejme napřed, že jsou dva druhy zásluh: 1. zásluha *ze spravedlnosti*, která skutečně zasluhuje své odplaty a spočívá na výslovném slibu Božím. 2. zásluha *ze slušnosti*, na základě pouhého mravního požadavku, kterým také milosrdný Odplatitel dobrovolně se řídí.

Je pak jisto, že milosti úkonné účinné, vnitřní osvícení atd. . . jichž je třeba ku povznesení duše do kontemplace, nejsou odměnou zásluh ve vlastním smyslu, neboť žádné účinné milosti nelze si zasloužit *ze spravedlnosti*.³

¹ Garrigou-Lagrangé, sv. II. str. 481.

² tamtéž 251. Srovnej Maritain v *La vie spirituelle*, 1923. str. 636.

³ Sv. Tomáš, I.-II., q. 114, art. 8. Sv. Jan od Kříže k to-

Jedná-li se však o vzrůst lásky ve stále užším sjednocení s Bohem a připravujícím stav mystický, tyto milosti jsou v přesném smyslu odplatou ze *spravedlnosti* jako sám vzrůst lásky. Sv. Tomáš praví: „Zásluha ze *spravedlnosti* má též rozsah jako působení milosti. Avšak působení hýbajícího se netýká pouze cíle pohybu, nýbrž trvá po celý postup tohoto pohybu. Je-li tedy cílem hýbání milosti věčnost, vzrůst tohoto hýbání je v každém vzrůstu lásky a milosti.“

Konečně není závady, bychom si nemohli zasloužití ze *slušnosti* osvícení a vnuknutí Ducha sv., jež podporují kontemplaci a mystický život, neboť Bůh chce odměňovati ty, kdož velkodušně jdou za jeho voláním.

„Postupováním lásky můžeme dosáhnouti zásluhou ze *spravedlnosti* vyšších stupňů darů Ducha sv. jako *pevných disposic*, spojených s láskou. Dále aspoň ze *slušnosti* zasloužíme si vnuknutí přechodná, odpovídající těmto vyšším stupňům darů, neboť obyčejně (a chápeme vhodnost toho) Duch svatý osvěcuje duše a dává jim svá vnuknutí podle stupně jejich účelivosti, již si osvojily, podle jejich pokory a lásky k Bohu.“¹

mu poznamenává: Svatý Tomáš dokazuje, že *nelze si zasloužití vlivu (hýbání) Božího*, ne každého, *nýbrž pokud udržuje milost*, která je příčinou zásluh; neboť není nemožno, aby vliv Boží byl odplatou zásluhy, ne sice vzhledem k činu, k němuž dává pohyb, neboť to je nemožné, *nýbrž že jeden úkon zaslouží vliv Boží k jinému úkonu*“. De Gratia, in I. II. q, 114, a. 3. n. 4.

¹ Garrigou-Lagrangé, dílo cit. sv. II. str. 439.

V

POMOCNÍCI DUCHOVNÍHO ŽIVOTA

20. Potřeba vůdce. 21. Důležitost vedení na všech stupních duchovního života. 22. Úkol vůdcův. 23. Volba vůdce. 24. Jak je třeba se chovati k vůdci. 25. Potřebná otevřenost k vůdci. 26. Poslušnost vůdce. 27. Vhodnost změny vedení. 28. Utrpení, pocházející z jistých druhů vedení. 29. Jak se chovati, není-li vůdce.

20. Jest v duchovním životě třeba vůdce duše?

Odp. Nutnost vůdce duše v duchovním životě jest nezvratná pravda, o níž se nám častěji naskytne řeč: autorita a praxe církve i skutečná potřeba duší činí ji zákonem a bylo by smělostí bez vážných důvodů ji popírat. Náš duchovní pokrok nepochází sice přímo od lidí: Bůh sám svou milostí jest jeho první a hlavní příčinou, a když Bůh užívá lidí, aby nás vedl po stezkách ctnosti, vždy toliko jest člověk nástrojem Božím. Neboť dle sv. Pavla „kdo sází, nic není, kdo zalévá, nic není, Bůh však dává vzrůst“ (1. Kor. 3, 7). Ve skutečnosti máme jen jediného Mistra, a tímto mistrem jest Ježíš Kristus. A přece stejně zůstává pravdou, že obyčejná, nejvíce užívaná, nejbezpečnější cesta jest cesta s vůdcem. Kněz není určen toliko k udělování svátostí; má též poslání, aby nás vedl stezkami dokonalosti, aby nás učil pěstovati ctnosti, aby nás chránil před nástrahami nepřátel, aby živil duše pravdou. Můžeme se setkatí s dušemi, jež vede Bůh sám se zámysly toliko jemu známými; to však jsou výjimky, a nikdo si nemá osvojovati této cesty bez jasného povolání.

„Třeba věděti,“ praví sv. Vincenc Ferrerský,

„že, kdo má vůdce, od něhož se nechá vésti a jehož je poslušen ve svém veškerém jednání, v malých i ve velikých věcech, velmi snadno a velmi rychle dosáhne dokonalosti; neboť sám by toho nedosáhl, leč by byl mimořádné inteligence a měl knihy, které mu vysvětlí povahu všech ctností a prostředky k dosažení jich. Jdu dále a pravím, že Pán náš Ježíš Kristus, bez něhož nic nemůžeme, nikdy nedá své milosti tomu, kdo, maje po ruce schopného učitele a vůdce, zanedbává tento mocný prostředek posvěcení a domnívá se, že sám si dostačí, a že vlastními silami může hledat a nalézt, co prospěšno jest jeho spáse. Neboť tato cesta poslušnosti je cesta královská, bezpečně vedoucí duše vzhůru po tomto tajemném žebříku, o který sám Pán zdá se opírat. Této cesty se drželi všichni svatí Otcové na poušti, vůbec všichni toužící po dokonalosti šli touto cestou; leda že naprosto zvláštní výsadou Bůh sám vedl některé duše, nemající nikoho, kdo by je vedl. V tomto případě dobrota Boží nahraňuje vnější nástroje, vždy ovšem žádajíc srdce pokorné a hořící touhou přiblížit se Bohu.“

Juliana Morell, dominikánka z počátku XVII. století, podává nám vynikající výklad textu svatého Vincence Ferrerského. O nutnosti duchovního vůdce praví: „Náš Spasitel Ježíš Kristus jest ovšem náš pravý a nejvyšší Mistr, nekonečně moudrý a dostatečný, učiti a vyučiti nás všemu, co jest nutné a prospěšné pro naši spásu a dokonalost. Tento božský Učitel byl sice poslán nebeským Otcem na tuto zemi, by lidi přivedl na cestu spásy, jak praví Isaiáš: „Oči tvé uvidí učitele tvého a uši tvé uslyší zezadu tě napomínajícího. To jest cesta (pravá), chodte po ní a neuchy-

lujte se ani vpravo ani vlevo." (Is. 30.) Toto on naplnil, nejdokonaleji plně úkol nebeského Mistra a pravého rádce, jak o něm praví prorok: „Potom viděn byl na zemi a obcoval s lidmi;" a plní ten úkol dosud v našich duších způsobem zcela duchovním a mystickým. Přece však on, jenž ve své nekonečné moudrosti přiměřeně řídí všechny věci k velikému užitku našich duší, ustanovil velmi moudře, aby lidé byli vedeni a poučováni lidmi: aby řídící a vyučující i řízení a poučování měli z toho užitek a prospěch a veliké zásluhy. Řídící a učící se cvičí v lásce, dobrotivosti, trpělivosti a mnohých jiných ctnostech; jimi vedení cvičí se v pokoře, poddanosti, poslušnosti a mrtvení a získávají tak bohatý poklad milosti a slávy; tento nejvyšší Zákonodárce dává jim své hojné požehnání, vida, že se odevzdávají vůli člověka, aby dokonale naplnili zákon lásky k lidem i k Bohu. Tak dle rady našeho svatého autora a obecného souhlasu všech učitelů, kdo chce dospětí dokonalosti, nesmí se řídit svou hlavou ani spoléhat na svůj úsudek pro veliké schopnosti, zkušenosti nebo vědomosti, které snad má, nýbrž pokorně má se podrobiti (neboť právě to jest veliký čin pokory) vedení dobrého duchovního otce."

Duše tedy potřebuje zkušeného lodivoda, by ji provázel do přístavu spásy. Není pochyby, že Bůh jest tím lodivodem, to však pro většinu případů nestačí; pravidelně Bůh užívá viditelného nástroje k projevení své vůle, aby nás řídil, upozorňoval, ukazoval nám cestu, držel v ruce kormidlo a konečně by v bouři nás oddálil od úskalí a uchránil ztroskotání. To jest obvyklé vedení Boží prozřetelnosti.

21. Je třeba vůdce duše na všech stupních duchovního života?

Odp. Lze říci, že je třeba vůdce duše na všech stupních duchovního života. Začátečníci potřebují povzbuzování, posily v bojích proti vášním a špatným náklonnostem; pokračující neučiní vážných a spolehlivých pokroků v pěstování ctností, jdou-li vlastní vinou bez podpory schopné ruky; konečně, kdo se již blíží k cíli duchovního života, nejsou zbaveni povinnosti hledatí světla a rady, naopak obtíže vrcholů božské kontempace ukládají jim povinnost podrobiti se rozhodnutím moudrého a osvětleného vůdce. Nikdo sám sobě nestačí: toť obecný zákon prozřetelnosti.

22. V čem záleží úkol duchovního vůdce?

Odp. Předmětem úkolu duchovního vůdce jest vše, co se týká duchovního pokroku duší jemu svěřených: překážky, by je odklízeli, pěstování ctností, zbožná cvičení, vyjasňování pochybností a případů svědomí, někdy také pořádání některých časných záležitostí, zasahujících do duchovních zájmů. Vidíme, že úkoly duchovního vůdce jsou tak rozmanité, jako jsou rozmanité okolnosti duší. Vedení duše počínající se odevzdávatí Bohu vyžaduje bedlivé péče, zcela otcovského smýšlení, vytrvalé trpělivosti. Sledovati pokrok veliké duše, jež klidně jde cestou dokonalosti po stezkách vyšlapaných, nevyžaduje pravidelně zvláštních vědomostí ani schopností. Avšak býti vůdcem duší povoláných k nejvyšším stupňům božského sjednocení, jest poslání často spleťité a těžké, vyžadující četných vynikajících vlastností

trojího druhu, ve vědomostech, ve svatosti a v rozeznávání duchů. Lze také mluvit o duchovním vedení pro osoby řeholní a vedení osob ve světě; v tomto dvojím povolání třeba pořádati věci, jež mají vztah k obojímu, ale také věci vlastní jen jednomu. První pozornost při vedení duší třeba věnovati stavovským povinnostem.

Pro vedení duchovní není pevných a neměnitelných pravidel, hlavně v podrobnostech. Přece však v každém vážném a vpravdě napřírozeném vedení musí býti hlavní důraz kladen na jednu věc: žádati od duší, by ve všem, a hlavně na cestě odříkání a sebezáporu, nechaly se vésti přesvatou a líbeznou vůlí Boží. Vedení, mající za základ a pravidlo dětinné a velkodušné odevzdání se vůlí Boží, nemůže nepřinéstí hojného ovoce posvěcení: toť bez odporu nejjednodušší, nejbezpečnější a nejzáslušnější cesta k Bohu.

23. Je důležité voliti dobrého vůdce?

Odp. Nic není důležitějšího. Ctíhodný řeholník XVII. století takto výborně shrnul, co možno říci o této věci nejmoudřejšího a nejspolehlivějšího: „Duše křesťanská, která chceš býti vedena cestou k Bohu, jehož jediného hledáš, jest velmi důležité zvoliti si zpovědníka, který je z Boha. Ne-ní-li z Boha, jak tě k němu povede? Nemá-li zbožnosti, kterak tě v ní vycvičí? Nevěřím, že by byli zlí zpovědníci; jsou-li však, padnouti jim do rukou jest jako padnouti vlkům do spárů: toho třeba se báti. Abychom se nezmýlili, vízme hlavní vlastnosti, jež musíme viděti na zpovědníku, ať světském či řeholním, než mu svěříme vedení své duše.

„Musí mít vědomosti, osvětlení světlem Božím, musí být zkušený ve vedení duší, schopný poučovat tě, zaplašit pochybnosti a vést cestou, kterou Bůh tě volá. — Musí být obezřetný, aby ti dal vše konat, kdy, kde a jak je třeba vykonat, aby to odpovídalo hnutím Ducha svatého. Musí být čistý a bez zájmů, aby se nepoutal ani k tvé osobě ani k tvému majetku. Musí být umrtvený, pokorný, trpělivý, vlídný, laskavý, úplně odloučený od světa, skromný, muž modlitby a tak ctnostný, jak má kněz být: totiž více příkladem nežli slovy, aby tě vedl k mrtvení, k pokoře, k odloučenosti, k trpělivosti a vlídnosti, ke skromnosti, modlitbě, k čistotě a ke všem ctnostem. — Musí mít opravdovou horlivost pro tebe, nesmí lichotit tvým nedokonalostem, nesmí ti žádné chyby odpustit a přece musí tě tak vést, aby tě nezarážel, nýbrž, aby otvíral tvé srdce, aby mu odhalilo úplně své taje.

„Avšak čím důležitější pro spásu duše jest dobrý zpovědník, tím více třeba Bohu odporoučet volbu jeho. Modlit se k dobrému Mistru, vzývat svaté, postit se, přijímat Tělo Páně, prosit Ducha svatého, aby ukázal, koho vyvolil k vedení duše. Nespěchat a nerozhodovat se pro toho, který zdánlivě má vlastnosti dobrého vůdce, nýbrž třeba po několik měsíců se mu zpovídat, předložit mu své obtíže v té době, zůstat nepoznaným člověkem, než ho požádáme, aby se ujal péče o naše svědomí. Mnozí se ukvapují, příliš spěchajíce . . . Když pak Bůh svou milostí dá ti nalézt kněze se všemi vlastnostmi dobrého zpovědníka, vzdávej Bohu díky: daroval ti poklad a slibuj, že budeš ho vždy užívat jen k jeho slávě a své spáse.“ (P. Billecocq, O. P., Instructions

familières sur les pratiques de la vraie dévotion.)

24. Jak se třeba chovati k svému duchovnímu vůdci?

Odp. K duchovnímu vůdci, jejž Bůh nám určil, třeba mít velkou otevřenost a pokornou poslušnost ducha i srdce. Při těchto dvou vlastnostech, s obou stran v náležitě míře udržovaných, služba duchovního vůdce musí nésti ovoce spásy.

25. V čem záleží otevřenost k duchovnímu vůdci?

Odp. Duchovní vůdce nemůže nás vésti, nezná-li nás; s velikou prostotou a otevřeností srdce třeba mu odhaliti své zlé náklonnosti, své nedokonalosti, své hříchy, svá pokušení, své temnoty, svou nechť k božským věcem, svá vnitřní utrpení, svá osvícení a zbožné city; slovem všechno zlé a vše dobré, které kdy má duše, bez ohledu na pýchu nebo bázeň a způsobem usnadňujícím poznání našeho nitra. Taková otevřenost dobře spořádaná, vynechávající sdělení nepatřící k věci nebo proti lásce, jest z podstatných požadavků dobrého vedení. Duše zavřená a halící se do záhad v těchto sděleních nemá pak práva stěžovati si na svého vůdce.

Juliana Morell, mluvíc o vůdcích, praví: „Musíme jim odhaliti tato malomocenství s velikou upřímností a prostotou: pokorně zjevující své vášně, city a přirozené náklonnosti; za druhé své špatné návyky, neřestí a nedokonalosti; za třetí vnitřní odpory pocíťované ku pěstování ctností

a hlavně oněch, jež hledáme a jež se snažíme získati; za čtvrté denní poklesky proti nim a jiným, vydávající mu počet za určitý čas . . . nechť pozná všechna pokušení, utrpení, vnitřní úzkosti a vyprahlosti, jimiž jsme trpěli; učíce se statečně proti nim bojovati a podrobiti své nepřátele a sami sebe, kteří jsme nejhorším nepřítelem, jež máme."

26. V čem záleží poslušnost duchovního vůdce?

Odp. Autorita vůdcova jest pro nás autoritou Boží: jsme mu povinni pokornou, přiměřenou a úplnou poddaností ve všem, co se týká jeho úřadu a našeho duchovního pokroku. Autorita představeného v klášteře jest rozhodně v jistých záležitostech větší než pouhého vůdce: on, jak značí jméno jeho, spíše vede než rozkazuje, a kdyby výjimečně musel rozkazovati, nebylo by to mocí ctností svaté poslušnosti jako v řeholi. Neposlechnouti ho není tedy hříchem, leč jedná-li se o věci, v nichž v jiném ohledu svědomí jest vázáno, nebo ve výjimečných a mimořádných okolnostech, kde by se přímo pohrdalo Bohem. S takovým omezením třeba poslouchati duchovního vůdce jako Boha, jež zastupuje: třeba se podrobiti jeho úsudku a nařízení, neboť tak není možno zhřešiti. Toto pokorné podrobení jest nutné v duchovním životě, neboť bez něho budeme prováděti svou vůli a budeme bez Božího požehnání.

Přísnější bylo by podrobení duchovnímu vůdci, kdybychom se k němu zavázali slibem. Mimo chodem řečeno, takový závazek zdá se mi pravidelně méně vhodný a na obou stranách musely

by býti zcela zvláštní podmínky, které by jej odůvodňovaly.

27. Je dovoleno měniti duchovního vůdce?

Odp. Mohou býti dostatečné důvody změny duchovního vůdce. Nečiní-li duše pokroků, ostýchá-li se, a když, nessí delší dobu tento obtížný a trapný stav, před Bohem má za svou povinnost změnití vůdce, klidně a úplně svobodně může tak učiniti. Tato změna může býti prospěšná, ba nutná, aniž by komu mohla býti vytýkána : vůdce činil, co mohl, duše neukazovala nesvědčitosti, ale Bůh rozvázal pouto, jež sám vytvořil.

Jest však nutno vážně přemýšlet před takovým rozhodnutím. Zkušený spisovatel praví: „Dal-li ti Bůh milost naléztí muže vhodného, nemáš ho opouštět leč ve smrti nebo při odloučení navždy nastalém. Chyba jest opustití zpovědníka bez vážného důvodu. Jedni mění jej ze zvědavosti, aby věděli, jak vede druhý ; mnozí z nestálosti, nedovedouce dlouho vydržeti ve stejném stavu ; jiní z těkavosti ducha, stále hledající a nikdy nenalézající, ježto by se chtěli posvěcovati toliko slovy člověka, aniž by umrtvovali své vášně, aniž by ničili sebelásku, aniž by pěstovali ctnost. Někteří z pýchy, chtějíce tajiti své slabosti známému zpovědníkovi ; jiní z nezřízené touhy mluvit o svém nitru s více lidmi a raditi se s různými zpovědníky. Jiní z pokrytectví, aby stavěli na odiv styk se zpovědníky nejváženějšími. Jiní z nedostatku pokory a umrtvenosti, nemohouce snést vedení člověka, jenž neumí lichotiti. Jiní předstírajíce, že hledají nejdokonalejší vedení. Jiní ze žárlivosti, nemohouce snést, že druzí zpovídají

se s nimi u téhož zpovědníka. Jiní z domněnky, že zpovědník nepečuje dosti o jejich duši. Jiní konečně, že slova zpovědníkova nejsou nová a nepůsobí v jejich srdci pocitů, které působila spočátku. Všechny tyto způsoby změny zpovědníka jsou proti duchovnímu pokroku duše. (P. Billecocq, O. P.)

Duše vpravdě odevzdaná vůli Boží nikdy nezmění zpovědníka z důvodů tak málo nadpřirozených: vůle Boží jest jí jediným vůdcem a nejdokonalejší oporou.

28. Může se duchovní vůdce někdy státi příčinou utrpení vedené duše?

Odp. Může se to státi, buď z dopuštění Božího, bychom se cvičili v trpělivosti a odříkání, nebo pro nedokonalost duše, jako trvání na svém úsudku, příliš přirozená přichylnost, nesprávné domněnky nebo skrytá žárlivost.

Umrťvování vlastních úsudků není snadné. Vede-li nás vůdce souhlasně s našimi přirozenými náklonnostmi, schvalujeme jeho jednání; odporuje-li našim názorům a našim zbožným záměrům, poddáváme se zneklidnění a reptání. Chceme se postít, zdržovati se jistých pokrmů, spátí na zemi, nositi kající pás, vykonati pout, častěji přistupovati ke stolu Páně, konati mnoho cvičení dle své chuti a zvláštních svých náklonností; vůdce odporuje, poněvadž v tom nevidí vůle Boží: vzniká smutek, skleslost, ba i pláč.

Příliš přirozená přichylnost stává se též mnohdy pramenem četných duševních křížů. Svata Kateřina Sienská v jednom svém listu líčí toto nebezpečí a označuje lék: „Milujete tvora du-

chovně v Bohu, avšak někdy, buď pro nedostatek pozornosti, nebo že člověk je k tomu náchylný, milujete duchovně a nalézáte radost v této lásce, radost, v níž často jest účastněna smyslnost pod pláštíkem duchovnosti. Řeknete-li mi: Jak mohu poznati tuto nedokonalost? Odpovídám: Vidíte-li, že milovaná osoba vám v něčem nevyhovuje, že není více v takové shodě s vámi; rmoutí-li vás to a tento zármutek oslabuje náklonnost, již jste měli, buďte přesvědčeni, že tato náklonnost byla nedokonalá. Jakým tedy prostředkem učiníte ji dokonalou? Udám vám jediný prostředek, kterému Pán naučil jednu svou služebnici. Řekl jí jednoho dne: „Moje milovaná dcero, nechci, bys jednala tak, jako když někdo nabírá plnou nádobu vody ze studnice a pije, když nádoba jest venku; nádoba se vyprazdňuje, aniž by toho pozoroval; když však naplníš nádobu své duše, náklonností ji činíc jedno s tím, co miluješ pro mne, chci, bys této nádobě neoddalovala ode mne, jenž jsem studnice vody živé, nýbrž toho tvora, jejž miluješ pro mne, abys i s nádobou ponechala ve vodě. Tak ani ty ani předmět tvé lásky nebudete prázdní, nýbrž budete vždy naplněni milostí Boží a vroucím ohněm lásky, a tak nikdy neupadnete do nesváru a nevole. Kdo takto miluje, když na předmětu své lásky pozoruje změnu a vyhýbání, netrápí se, jen když jej vidí setrvávati v milých a pevných ctnostech, neboť jej miluje pro Boha a ne pro něho; cítí pak pohnutí svaté, vida odloučení od toho, jejž miluje. To jest pravidlo a prostředek, jež vám doporučuji, abyste se stali dokonalými.“

Rada sv. Kateřiny Sienské zaslouží pozorného uvážení a hlavně uskutečnění s velikou svědo-

mitostí; protože duše na ní zapomíná, stává se svým vlastním katanem bezdůvodnými domněnkami a city žárlivosti. Domnívati se, že vůdce zanedbává náš pokrok a jen nerad se zabývá našimi duchovními záležitostmi, to jest netoliko poškozování vlastní dokonalosti, nýbrž i stálá příčina zmatku a pobouření; někdy duše tak jest v tesknění, že zanedbává zbožná cvičení a přijímání svátostí; přidá-li se žárlivost k bezdůvodným domněnkám, stává se pramenem nepořádků všeho druhu a neštěstím dokonalým.

29. Co činiti, nelze-li nalézt duchovního vůdce?

Odp. Dle sv. Vincence Ferrerského „třeba obrátiti se k Bohu celým srdcem, důtklivě a pokorným srdcem prositi, by nás on poučoval, a úplnou odevzdaností jeho božské Prozřetelnosti vrhnouti se do jeho náručí. Pro naši důvěru ujme se nás dobrotivě jako ubohých sirot; neboť nechce ničí smrti, nýbrž aby všichni dosáhli poznání pravdy“ (Tract. de vita spirít. c. 4). Jak ještě uvidíme, zbožná četba nejlepších spisovatelů může pomáhati duši dobré vůle, nemající vůdce.

§ 2. D u c h o v n í č e t b a .

30. Užitečnost knih o theologii asketické a mystické. 31. Zvláštní výrazy mystických autorů. 32. Nejlepší mystičtí autoři. 33. Úcta povinná scholastické theologii. 34. Autorita mystických spisovatelů. 35. Tradiční základy zásad duchovního života.

30. Jsou knihy o theologii asketické a mystické velmi prospěšny?

Odp. Prospěšnost těchto knih i pro vůdce i pro

duše povolané k dokonalosti jest zjevná, jsou-li čtenáři opatrní a náležitě připravení.

Učený P. Mikuláš a Jesu-Maria, bosý karmelita, udává tyto hlavní důvody prospěchu z knih o theologii asketické a mystické: „Nelze popíratí, že nejen v klášterích, nýbrž i ve světě jsou osoby obojího pohlaví, sloužící Bohu na cestách opravdu vysokých, nemající jiného cíle a jiného přání, než hledatí a dosíci nejvyššího a nejužšího sjednocení s Bohem, pokud to možno na zemi; postupují na této svaté cestě dobrovolnou vnitřní i vnější odloučeností od všech tvorů a velikou chudobou ducha snaží se všemi prostředky dosíci oné dokonalosti, k níž nás zve náš Pán slovy: Buďte dokonalí, jako váš nebeský Otec jest dokonalý. (Mat. 5, 48.) Není pochybnosti, že tyto duše jsou Bohu velmi milé, a že v očích Božích jsou důležitými všechny věci, které jsou pro ně nutné nebo užitečné, tím spíše, že se tu nejedná jen o nutnost a užitečnost jednotlivce, nýbrž celku, ježto tyto vyvolené osoby, byť nečetné, jsou příčinou spásy a štěstí mnohých duší . . .

„Avšak, chceme si položití otázku, zda potřebují vedení duše, toužící a snažící se po úzkém sjednocení s Bohem a oddávající se kontemplaci, aby na té obtížné cestě unikly nebezpečím obyčejně se tu vyskytujícím; tážeme se dále, zda potřebuje vědomostí vůdce, jenž vede a řídí tyto duše, by je vedl bezpečně. Nelze rozumně pochybovatí o této nutnosti, neboť čím dokonalejší a vyšší cesta, tím je také nesnadnější a vyžaduje velikých a spolehlivých vědomostí . . . Málo jest duchovních vůdců, u nichž by věda se pojila se zkušeností v božských věcech . . . Proto jsou velmi prospěšné knihy s naukou církevně schválenou,

netoliko duším jdoucím cestou dokonalosti a k úzkému sjednocení s Bohem, nýbrž i zpovědníkům a vůdcům." (Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce, I, 5.)

Třeba však opatrnosti a přípravy, aby vzešel náležitý prospěch z četby knih o theologii asketické a mystické. Jen hlavní tu naznačím. Předně, osoby toužící po dokonalosti, hlavně duše málo osvícené, bez určení moudrého vůdce nikdy nesmějí čísti knihy o mimořádných stavech; neboť jest nutný výběr v těchto mystických knihách, i když jsou církevně schváleny. Lze říci, že není nebezpečí v četbě knih duchovních obecně rozšířených, jichž nauka jest bezpečná, které prostě vysvětlují vnitřní modlitbu a pěstování ctností; přece však jest vždy velmi prospěšná rada vůdce. Ostatně, duše opravdu toužící po dokonalosti vždy dá přednost četbě vnukající jí spolehlivé ctnosti, přiměřené jejímu stavu, bázeň Boží, nenávisť ke hříchu a nepravosti, pohrdání světem a sebou, stálé umrtvování vášní atd.; bude se varovati zvědavosti, náladovosti a nestálosti, vždy se dá vésti pravým úmyslem a upřímnou touhou státi se lepší, pokornější, umrtvenější, sjednocenější s Bohem velikou vnitřní čistotou; slovem, spořádaně, horlivě a vytrvale se oddá své duchovní nápravě. Duch sv. vždy bude žehnat četbě konané v takovém smýšlení.

31. Jak smýšleti o některých zvláštních výrazech, jichž mnohdy užívají mystičtí spisovatelé?

Odp. Odpovídám opět slov P. Mikuláše a Je-su-Maria.

„Jest uznanou zásadou, že v každém umění a

každé vědě jest dovoleno často užívatí jistých rčení jim vlastních a zvláštních, jejichž smyslu nezná, kdo není v nich zběhlý; učitelé těchto umění a věd pokládali je za nutná, aby byli pochopení. Tato rčení a tyto výrazy nesmějí býti odmítány ani odsuzovány ani zlehčovány od neznalých, nýbrž třeba spolehnouti na úsudek zkušených učitelů a přijmouti je. Aby věc byla správně pojmenována, třeba dokonale poznati povahu věci, jež má býti pojmenována, nebo o níž se má mluvití... (Sv. Tom. I. q. 13. a. 1. 8.) Ze všech umění a věd jest mystická theologie nejvíce oprávněna užívatí rčení a slov sobě vlastních. Hloubka jejího předmětu jich často vyžaduje, neboť mnohé věci, o nichž jedná, jsou příliš těžké a tajemné, než aby se daly vysvětliti obyčejnými slovy, nepřiměřenými myšlenkami, kterou mají vyjádřiti. Proto bylo třeba tvořiti nová pojmenování, nebo obvyklá již slova náležitě přizpůsobiti novým významům, bez ohledu na jejich obvyklý smysl, aby tak, byť nedokonale, mohla býti znázorněna vznešenost a velikost věcí Božích. To vidíme ve spisech sv. Diviše a ostatních učitelů mystiky. Tento způsob řeči může dokonale chápati toliko, kdo jest opravdu vyučen a vycvičen v této vysoké a zkušenosti vyžadující vědě; kdo se zabývá vědami spekulativními, nemůže býti odsuzován, že mu nerozumí; ale naopak, jsou-li tyto výrazy v nějaké neshodě se scholastickou theologií, třeba je šetrně vyložiti dle příkladu sv. Tomáše, vykládajícího sv. Diviše...

„Nutnost výrazů a rčení zvláštních v mystické theologii plyne rovněž z toho, že oddaní kontemplací Božích věcí shledávají všechny výrazy nevhodnými k vyjádření svých poznatků při nazí-

rání a zkušenostech svých, dokud jim Bůh nezjeví vhodný způsob vyjádření... Je-li řeč o mystické vědě tak vysoká a těžká, že bez nadpřirozeného osvícení nemohou o ní mluvit ani v ní zkušenosti, musíme z toho odvodit dvojí důsledek: — První, že by nebylo rozumné spisovatelům mystickým předpisovat způsob vyjadřování jim cizí; neboť spočívající v pravdě, mají právo na úplně svobodné přizpůsobení světlu přijatému s hůry, užívají zvláštních rčení, vhodných vyjádření jejich myšlenky... — Druhý důsledek jest, že, komu dostává se těchto božských sdělení, tomu dostane se těchto rčení a výrazů jediné v božské škole Ducha sv., jak se asi stalo učitelům mystiky, sv. Divišovi, sv. Bernardu, sv. Tomáši, sv. Bonaventurovi, Taulerovi, Ruysbrockovi, sv. Terezií, sv. Janu od Kříže a ostatním takovým. Tito spisovatelé mluvili a psali pod vlivem velmi vysokého nadpřirozeného světla, proto jejich řeč jest málo obvyklá a přece velmi shodná s mystickou theologií. Proto neosvícení tímto způsobem nemají jejich odmítati ani odsuzovati, nýbrž naopak pokorně je přijmouti, těžko-li je chápou." (Tamt. I, 6, § 1, 2.)

Tyto úvahy jsou jistě odůvodněné a správné: přece však nedávají práva zneužívání, neopravňují k bezohlednosti při volbě výrazů, vysvětlujících mystické jevy. Scholastické theologii zůstávají všechna její podstatná práva, jak budu mít příležitost povědět v dalších odpovědích.¹

¹ P. Chéron, Karmelita, ve svém spisu „Examen de la théologie mystique, hl. 5. Paříž 1657“ udává některá taková přehnaná a nevhodná rčení. Naznačím některá: „vnitřní kající roucha, hýřivé ničení srdce, zdvojené zjednodušení, potření zbožšťující, povýšení do duchovního zdraví, pozdvižení nadserafické... mítí podstatnou vůli Boží místo svého základního Já... Věčné umírání v utrpení a bo-

32. *Kterí jsou nejlepší mystičtí spisovatelé?*

Odp. Nejlepší mystičtí spisovatelé jsou rozhodně oni, kteří mají zkušenost ve věcech božských i theologické vědění. „Vědění samo tu nestačí, nýbrž je nutna i zkušenost. Mystická theologie nezáleží v rozumovém poznávání Boha, nýbrž v poznávání životném: proto mnoho věcí z theologie mystické neznají, kdo si osvojili pouhou vědu theologickou. Této pravdě učí svorně Otcové a Učitelé scholastikové, jako vidno zvláště u ctih. Bartoloměje de Martyribus (Compendium mysticae doctrinae) . . . S druhé strany, kdo nejsou zběhlí v theologii scholastické, mohli bychom je nazvatí polotheology či polovědci, nemají schopnosti úsudku ve věcech mystiky; neboť takoví

lesti, potlačující základ duše provždy a u dokonalých.“ — Tyto výrazy a tato rčení, nebo podobná mohou leckdy býti proti zásadám víry; v každém případě pak je to afektovaná řeč, nedůstojná křesťanské zbožnosti. Nebylo by nemožné, že i dnes našly by se výrazy tohoto druhu, užíváné dušemi ponořenými do zbožnosti pouze slovy a myšlenkami pracující, bez soustavného pěstování ctností; bez obavy před omylem lze říci, že tak nejedná duch vpravdě Boží. — Jako zneužívání označujeme též jisté výrazy, jež zavánějí smyslností v mystickém rouchu. Jestliže prosté duše někdy užívají takového způsobu v rozmluvách se Spasitelem, není to důvodem k opakování jich v duchovních knihách bez jakéhokoliv omezení. Tyto výrazy příliš jsou podobny výrazům lidské vášnivosti, než aby nedaly pohoršení duchům předpojatým nebo špatně smýšlejícím. Co Šalomoun pod vlivem Božím mohl říci v Písni, aby vyjádřil tajemství, to nesmí býti v knize o zbožnosti, která jest otevřena celému světu. Ostatně jest známo, že Píseň, byť i s poukazy na její prorocký ráz, nemůže býti dána do rukou každému. Jestliže někteří svatí zůstavili ve svých knihách stopy této vášnivé mluvy, třeba věřiti, že jejich vznešená ctnost a někdy zvláštní vliv Boží odůvodňuje u nich, čeho jiní nesmějí si dovoliti.

theologové patří k oněm, jež sv. Terezie nazývá bázlivými nebo plachými . . .

„Spisovatele však obeznámené se scholastickou theologií, se svatým Písmem a se svatými Otcí a s tím, co patří k mystické theologii, nelze považovati za neschopné mluvíti nebo psáti o této věci. Ačkoliv nedovedou zcela dokonale usuzovati o mystické theologii, přece ve svatém Písmě, u sv. Otců a Učitelů mystických nalézají světlo a tak mohou poznati, zda mystické jevy se shodují se správnou naukou. Svatá Terezie potvrzuje naše slova ve 34. kapitole svého „Života“. „Netvrdím, že učený a v těchto cestách nemající zkušenosti, nemohl by vésti každou duši, jestliže při obyčejných záležitostech vnitřních i vnějších řídí se světlem rozumu, a v nadpřirozených řídí se svatým Písmem.“ A v první hlavě pátého příbytku dodává sv. Terezie: „Jsem ochotna podrobiti se v tom učeným mužům . . . atd.“ (Mikuláš a Jesu Maria, Compendium myst. doctrinae.)

Nejlepší mystičtí spisovatelé tedy jsou, kteří mají učenost a zkušenost. Možno říci, že učenost jest nadevše důležitá a že bez ní jest člověk vystaven nebezpečí upadnouti do bludů nebo aspoň do žalostných nepřesností při zdání nebo předstírání velmi veliké dokonalosti. Proto na spolehlivých zásadách scholastiky postavená mystika svatého Tomáše těší se tak veliké vážnosti a platí právem za nejpřesnější a nejspolehlivější.

33. Co souditi o spisovatelích, kteří si málo váží theologů scholastických?

Odp. Tito spisovatelé odporují tak vážně projevené vůli svaté apoštolské Stolice a hlavně

Jeho Svatosti Lva XIII. Proti své vůli spojují se s nepřáteli zdravého učení, kteří vždy jevíli odpor proti scholastice.

Budiž mi dovoleno opakovatí slova kardinála Zigliary o tomto předmětu:

„Katolíkům, kteří nevědomky vlezli do pastí racionalismu a nerozvážně se posmívají jeho sarkasmy a s ním házejí kamením po scholasticích, připomínám slova slavného Melchiora Cano, muže povahy samostatné, jemuž nikdo nebude vytýkat pochlebování scholastikům: „Kacíři (a my řekněme nepřátelé katolické víry) vedou zuřivý boj proti metodám a naukám scholastiků, vědouce, že jejich bdělost a nauka chrání katolickou víru, kterou chtějí zničit. Vlci dovedou poznati a nenáviděti psy, a tak kacíři svou nenávistí pronásledují tuto školu, jež umí vlky zaháněti od stáda a mařiti jejich záměry. Je to naprosto přirozené; nemohu však dosti vyjádřiti svůj podiv nad těmi lidmi, kteří stále tvrdí, že jsou a kteří opravdu jsou katolíky, a přece velebí ony, kteří nedovedou ani ke studiu jazyků mládež povzbudit, aniž by do začátků nevložili proklínání scholastických theologů a kteří je očerňují ve všech svých spisech“. (De locis theol. VIII, 2) „A přece,“ dodává kardinál Zigliara, „když to přišlo do módy (neboť móda se vtírá i do nejvážnějších spisů), křičí se prokletí scholastikům, učitelům i žákům, malým i velkým, všichni bez rozdílu jsou nazýváni milovníky planých důvtipností.“ (Della luce intellettuale e l'ontologismo.)

Kdysi kardinál Pallavicini ujal se hájení scholastiků ve svých Dějinách tridentského sněmu. Úmysly spisovatelů, o nichž právě mluvíme, nemohou zajisté býti ztotožňovány se smýšlením

protivníka potíraného vznešeným kardinálem; přece však následující obhajoba scholastiky může, jak doufám, zapudit předsudky, které by mohly ještě býti v některých myslích, a proto ji opisují:

„Praví (Sarpí), že třeba potlačit scholastiky, ježto základem křesťanské víry učinili Aristotelovu filosofii, odřekli se Písma, vše uvedli v pochybnost, až i jsoucnost Boží učinili otázkou a podávali důvody pro i proti. Buď Sarpí zdůrazňuje chyby některých scholastiků menšího významu, nebo odsuzuje všechny vůbec. Zdůrazňuje-li chyby některých, musí pamatovati, že ve všech oborech, a hlavně v nejvyšších a tedy nejtěžších, nutně se vyskytnou chyby . . . Kolik lékařů způsobí smrt? Kolik chirurgů učiní mrzákem? Kolik lodivodů zavíní ztroskotání? Kolik stavitelů zbuduje stavby, které spadnou? Kdo tomu zabrání? Nikdy ani jeden stav neměl štěstí, že by měl pouze schopné lidi . . . Jediná pomoc jest užívatí těch, kteří se těší všeobecné vážnosti. Právě tak je se scholastikou. Jejím předmětem jest poznání nejvyšší a nejobtížnější. Mnozí si osobují zásluhy, málokterí je mají: těmto zůstane trvalý obdiv, onino časem zapadnou; na jedny se zapomene, jiní zůstanou nepovšimnutí, jinými se pohrdá . . .

„Ve všech dobách svatí Učitelé byli muži nejosvícenější. Při dvanáctém století našeho letopočtu sekta Arabistů požívala veliké vážnosti. Úplně ovládli Andalusii, jejíž Kordovu proměnili v druhé Athény; a veleduch Averroův vzkřísil, aspoň v západních zemích, dlouho pohřbenou nebo uspanou filosofii Aristotelovu. V jejich učení byla soustava a hloubka, pomocí peripate-

tické dialektiky vyvraceli a v posměch uváděli tajemství naší víry, stavějíce na odív přesvědčení o správnosti svých vyvrácení a o nevědomosti a slepé důvěřivosti věřících v tato tajemství.

„Duchem sv. Tomáše dal Bůh církvi zbraň proti oněm útokům; seznáv, že to náboženství vládne v každé zemi, jež hlásají muži pro svou učenost nejváženější, a mezi lidskými naukami nenalézaje váženější ani hodnější vážnosti nad nauku Aristotelovu, ponořil se do ní hlubokým studiem a knihy tohoto filosofa vyložil lépe než každý Arab nebo Řek. A tak proniknut naukou tohoto filosofa a jsa za takového uznán, silou svého ducha dovedl zásadami Aristotelovými vyvrátiti námitky, jež proti naukám naší víry pronášeli nejen sektáři, nýbrž i sám Aristoteles. V jeho stopách šel zástup scholastiků po něm, a výsledek byl, že nauce křesťanské nepřátelská peripatetická nauka spojila se s ní, takže noví heretici nemohli se bouřiti proti Vatikánu, aniž by se zároveň stavěli proti universitě, aniž by činili své učení podezřelým pro pohrdání největším filosofem a snad největším geniem, jež příroda vytvořila. V tom vězí příčina hněvu Sarpího a jeho luteránů proti scholastikům.“

Končím tento citát, ač by zasloužil býti podán celý i pro uznanou vážnost spisovatelovu i pro důležitost věci. Stačíž nám usouditi z něho toto: Scholastikové se sv. Tomášem v čele zasluhují veškeré naší úcty, jsouce věrnými žáky peripatetické školy, a jeví se naprosto nevěcným a nejapným je podceňovati a jimi pohrdati. Jisté filosofické otázky ovšem zůstávají nerozhodnuty a neodsuzujeme těch, kteří s měrou a rozvahou

užívají v nich své svobody. Téže svobody užíváme sami, u mnohých mystických jevů, se sv. Tomášem a jeho nejosvědčenějšími vykladači přijímajíce vysvětlování školy peripatetické.

34. Co souditi o autoritě mystických spisovatelů?

Odp. Mystičtí spisovatelé, aspoň mlčením církve schválení, mají nepopíratelnou autoritu ve všech věcech z oboru duchovního života. Všichni však nemají stejné autority. K posouzení autority třeba přihlížeti k různým stupňům obecně jim přiznávané svatosti, vědy a zkušenosti. Kteří nikdy nepobloudili, nebo nebyli nikdy v podezření omylu ve svých dílech, kteří soustavněji psali a neučinili ani kroku bez vedení mystických podání a scholastické theologie, těm třeba dáti přednost před jinými, kteří snad mají větší zkušenosti, ale v nauce nejsou tak zběhlí.

Rozsah a meze autority mystických spisovatelů lze shrnouti ve třech bodech:

1. V oboru věroučných otázek smýšlení theologů scholastiků třeba dáti přednost před smýšlením mystických spisovatelů.

2. *I ve vědecké rozpravě* o duchovním životě spisovatelé mystičtí jsou podřízeni scholastickým theologům. Neboť především do scholastické theologie patří rozpravy o poznávání Boha, o sjednocení s Bohem, o účincích milosti, o mrtvení vášní, o ctnostech, o darech Ducha sv., nauka o milostech darmo daných (*gratis datae*), o ideách v duši vlitých pro nejvyšší kontemplaci, o nutnosti dobrého vedení úkonů rozumu a vůle, o tajemstvích milosti a oslavení.

3. V otázkách týkajících se hlavně *zkušenosti*

jsou někteří spisovatelé mystičtí přednější než scholastičtí theologové. Tak pro výklad o jevech v hlubinách duše a různých stupních kontemplanace, o vnitřní útěse a bolesti, o vytrženích, viděních, o nutkání Božím, slovem pro výklad o celém nadpřirozeném působení Ducha sv. v duších, pravidelně projevy mystických spisovatelů zasluhují přednost před projevy scholastických theologů. Mluvíme tu o povoláních mystických spisovatelů, majících vědu i zkušenost, a kteří zakusivše v sobě tyto věci, mohou je snáze popisovat než učený theolog, který nikdy nezakusil nadpřirozených stavů těchto. Přece však třeba pamatovat, že vědění mystických spisovatelů musí býti upravováno a opravováno scholastickými theology, jakmile předkládá věc s pravými zásadami nesouhlasnou. Ostatně, jak jsem již řekl, abychom měli užitek z četby mystických spisovatelů, nesmíme vždy jejích výrazů brát v celém scholasticky přesném významu. Mnoho těch výrazů musí býti shovívavě vysvětleno a vyloženo: dobrý duch jeví se v tom, že se spokojí s přesností, jaká jest možná ve věci tak těžké.

35. Spočívají na spolehlivém a starém základě zásady duchovního života, které nyní doporučuje katolická Církev ?

Odp. Duchovní život se vlastně počíná Adamem ve stavu původní spravedlnosti a v různých stupních projevuje se u svatých a proroků Starého zákona. Pán náš Ježíš Kristus, nový Adam, jenž vše obnovil, jest základ, dokonalý a nejvyšší vzor tohoto božského života v duších.

Ve škole božského Mistra apoštolové převzali svatý poklad této asketické a mystické teologie, který na cestě k nebeskému Jerusalemu má sloužit za vůdce od ctnosti ke ctnosti; oni stali se nástroji a zástupci Ježíše Krista ve výkladu pravých zásad duchovního života, a jsou v Církvi zdrojem skutečně božského podání. Tato poslední myšlenka dává nám měřítko spolehlivosti a vznešenosti nauky Církve v duchovním životě, kterou podává duším vniterným, spějícím k dokonalosti a sjednocení s Bohem. Proto musíme ji dokázat.

Jest jisto, že dnes má Církev nauku o duchovním životě pro duše vniterné, toužící nastoupit cestu dokonalejší; tato nauka jest ověřena papeži a biskupy a dle ní žije vybraná část Kristova ovčince.

S nynější naukou Církve o duchovním životě se shledáváme jasně u velikých mystiků 16. a 17. století, u sv. Terezie, sv. Jana od Kříže, sv. Petra z Alkantary, ctih. Ludvíka z Granady, ctih. Bartoloměje de Martyribus, sv. Ignáce, sv. Františka Saleského, sv. Johanny de Chantal, ctih. Ludvíka de Blois. Tito spisovatelé, a více jiných, přejali podání spisovatelů 15. století, sv. Vavřince Justiniáni, sv. Vincence Ferrerského, Jana Nidera, Diviše Kartusiána, Tomáše Kempenského, Jindřicha Harpia, Jindřicha de Balme atd. Ve 14. stol. články řetězu podání označují jména dominikána Eckarda, Jana Taulera, Jana Ruysbrocka, bl. Jindřicha Suso, Jana z Cypru, sv. Kateřiny Sienkové, sv. Gertrudy atd. Stol. 13. jest ještě bohatší: bl. Albert Veliký, sv. Tomáš Aquinský, sv. Bonaventura, sv. Petr Celestín, sv. Edmund, arcibiskup Cantaburský, Gilbert z Tournay, David z Augsburku atd. jsou nejvýznačnější mystikové

tohoto období po výtce mystického. Století 12. dává nám velikou a učenou školu v Saint-Victor, Hugona a Richarda ze Saint-Victor, potom Hugona de Fiolet, sv. Bernarda, sv. Hildegardu, Ailreda či Ethelreda, Petra z Celle, generála kartusiánů Guíguesa atd.

Někteří se domnívali, že mystická theologie nepřesahuje 12. století. Je pravda, že mystičtí spisovatelé toho období, hlavně Richard ze Saint-Victor, počali soustavně pojednávatí o nauce duchovní a o vnitřním životě; avšak snadno jest ukázati, že podání v této věci sahá až k apoštolům a skrze ně k Ježíši Kristu.

V 11. století máme sv. Anselma, sv. Petra Damiani, sv. Brunona, sv. Odilona z Clugny; v 10. století Odon z Clugny, Remigia z Auxerre, Mojžíše Barcefa; v 9. století Rabana Maura, arcibiskupa mohučského, sv. Benedikta z Aniane, Halitgara, arcib. v Cambray, Angeloma, mnicha v Luxeuilu; v 8. století Bedu Ctihodného, sv. Jana Damašského, sv. Paulína z Aquileje, blah. Alcuina; v 7. stol. sv. Isidora Sevíllského, sv. Maxima, opata a mučedníka, sv. Isaiáše; v 6. století sv. Řehoře Velikého, Kassiodora, sv. Jana Klimaka; v 5. století sv. Jana Zlatoústého, sv. Níla, sv. Jeronyma, sv. Augustina, Kassiana, sv. Euchera Lyonského, sv. Isidora z Damietty, sv. Cyrila Alexandrijského, Theodoreta; ve 4. století sv. Antonína, sv. Pachomía, sv. Hilaria, sv. Athanasia, sv. Efrema, sv. Basila, sv. Cyrila Jerusalemského, sv. Řehoře Nazianského, sv. Řehoře z Nissy, sv. Ambrože, sv. Makaria v poušti skethské, Didyma Alexandrijského; ve 2. a 3. stol. sv. Klimenta Alexandrijského, Origena, Laktance; konečně v 1. století Žida Philona a hlavně sv. Di-

više Areopagitu, žáka sv. Pavla a prvního mystika po apoštolech.

Ze všeho předchozího snadno jest usouditi, že zásady duchovního života Církví hlásané sahají nepřetržitou souvislostí Otců a Učitelů až k apoštolům a k Ježíši Kristu: asketická a mystická theologie je tedy stará církevní nauka. A z toho patrně, s jakou hlubokou úctou a s jakou svatou horlivostí musíme přistupovati k důležitým otázkám, jimiž se zabýváme v tomto spísu.

PODOBENSTVÍ O POUTNÍKU NA CESTĚ DO JERUSALEMA, VYŇATÉ ZE SCALA PERFECTIONIS

K vůli lepšímu pochopení povahy a vznešenosti duchovního života, dále, aby vynikly nesmírné obtíže, které je třeba překonati na cestě dokonalosti a tím naprostá nutnost nepřekonatelné odvahy, kladu sem výňatek z pojednání o dokonalosti od dr. Waltera Hiltona, mnicha kartuziána, jež tento muž veliké kontemplace má ve svém díle známém pod jménem *Scala Perfectionis* (Žebřík nebo schodiště dokonalosti). Nedávno je znovu vydal P. Efrém Guy, O. S. B. (Richardson, London and Derby).

1. — Jistý poutník, jatý horoucí touhou po putování do Jerusalema, ač neznal cesty, jednoho svého přítele, k němuž měl velkou důvěru, se tázal, zda je možno vykonati tuto cestu a kterou cestou je třeba se ubírat.

Přítel mu odpověděl, že ovšem je cesta do Jerusalema, že však je daleká, plná obtíží; dodal, že je tam i více cest, ale všechny že mají své

obtíže. Přece však že zná jednu, která jest bezpečnější; chceš-li jíti, dodal, touto cestou podle pokynů, které ti dám, zdráv a beze škody tam dojdeš. Nemohu se ovšem zaručiti, že nenastanou zlé chvíle, že nebudeš vydán protivenství, obtížím všeho druhu; ozbrojíš-li se však odvážností a trpělivostí, abys všechno snášel bez rep-tání a rozčilování, jestliže přede všemi a proti všem půjdeš svou cestou, upevníš-li v sobě a často si budeš opakovati toto přesvědčení: „*Nemám nic, nejsem nic, nechci nic, leč dojít do Jerusalema*“, unikneš všem nástrahám a dojdeš do Jerusalema.

Uchvácen touto odpovědí, řekl poutník: „Když vím, že budu mnoho strádati, ale že dojdou do Jerusalema, nic mi nezáleží na obtížích, jež asi budu snášeti. Pověz mi, kterým směrem se mám dát, a já s milostí Boží věrně půjdu dle tvého návodu!“

2. — Vůdce řekl: „Nežli se vydáš na cestu, která tě má dovésti k cíli, učin jistá opatření: zpytuj se, zdali dobře znáš hlavní pravidla křesťanského života, jsi-li prost všech těžkých hříchů. Potom v pokoře a lásce rozjímej o této myšlence: „*Nic nejsem, nic nemám, nic nechci, leč Ježíše Krista a útěchu života v přátelství s ním v Jerusalemě.*“ Jest velmi důležité, abys pečlivě dbal smyslu a síly těchto slov. Pokora vnukne ti slova: „*Nic nejsem, nic nemám.*“ Láska dodá: „*Nic nechci, leč Ježíše Krista.*“ Nikdy se neodlučuj od těchto dvou společníků své cesty, tím méně, že nelze odloučiti jednu od druhé, neboť jsou v dokonalém souladu.

Čím více budeš ničiti sebe v hlubinách pokory, tím více budeš cítiti svůj vzlet k výšinám lásky; neboť čím více budeš přesvědčen, že sám od sebe

nejsí nic, tím vroucnější lásku budeš pociťovati k Ježíši Kristu, jenž jediný může z tebe něco udělati, sám jsa všechno.

Tato pokora však nesmí býti výsledkem pozorování sebe, protože ti odhalila tvé hříchy a slabosti, nýbrž musí vycházeti hlavně z patření na Spasitele, jež v pokojné a čisté lásce hledí na nekonečnou dobrotu Ježíšovu.

Toto patření musí býti mocí milosti udržováno v onom nesmírně blaženém pocitu, který dává opravdové poznání Mistra, nebo aspoň poznání z velkodušné a pevné víry v něho. Tento na Krista upíraný pohled zrodí ve tvé duši pokoru mnohem čistší, mnohem více nadpřirozenou, mnohem pevnější, než je pokora vyrostlá z myšlení na tvé ubohosti, neboť tato je zcela obyčejná, vzrušená a neklidná.

Tato pokora bude tím čistší, protože tě bude udržovati v přítomnosti Ježíše, jenž jest vše, a tobě nebude působiti žádných obtíží doznání, že nejsí nic.

Dokud nepocítíš, žeš naplněn láskou ke Kristu, byť bys vykonal sebe větší dobré skutky, nebudeš míti vědomí, že nic nemáš a že nejsí naprosto nic: jediná láska ke Kristu platí před Bohem a může tě osvoboditi od tebe samého.

Zanech tedy všech starostí, zapuď všechny vzpomínky, aby tvá pozornost byla upoutána toliko myšlením na Krista; a tak budeš dokonalým poustníkem, jenž opouští svůj dům, svou ženu, své děti, své přátele, svůj majetek, jenž se činí dobrovolně chudým a všeho se zbavuje, aby se mohl na svou cestu vydati lehkým krokem s radostí a bez jakýchkoli překážek.

Nyní se můžeš vydati na cestu a odejít do Je-

rusalema. Začátek cesty bude vyžadovati vážné námahy i pro duši tvou i pro vnější postup na cestě. Tato dvojí námaha musí vždy odpovídati tvému stavu a směřovati vždy k rozmnožování v tobě lásky k Pánu. Nesmíš lpěti na tom, co může býti přímým výsledkem tvých myšlenek, tvé četby, tvých denních cvičení; když vidíš, že tě vzdalují od světa a sbližují s Kristem, oddej se jim, abys měl z nich tento užitek. Zpozoruješ-li však, že následkem návyku tato cvičení pozbývají své původní chuti a přestávají v tobě rozmnožovati lásku, neváhej jich zanechat a oddej se jiným cvičením, jež se ti zdají užitečnějšími; neboť ač láska k Ježíši se nesmí měnit, pomůcky k ní jsou velmi rozmanité a třeba vybírat vhodnější, jich se držeti podle stavů duše. Nepoutej se tedy nikdy neodvolatelně k určité metodě, neboť bys zdržoval vzlet svého srdce ke Spasiteli, až se ti bude podávati zvláštní dar milosti.

3. — Sotva vykročíš na této cestě, vrhne se na tebe zástup nepřátel, snažících se zatarasiti cestu, abys nemohl dále. Všechny prostředky budou jim dobré, aby dosáhli svého cíle. Užijí přemlouvání, vychvalování, násilí, aby tě přiměli k návratu domů, ke všem marnostem, které jsi tam zanechal. Nic jich tak nerozčiluje, jako vůle pevně rozhodnutá k cestě do Jerusalema a vytrvalá snaha dojít k tomuto cíli. Proto všichni kuji nejčernější spiknutí, aby ze srdce člověka vyrvali tuto vroucí touhu a tuto lásku ke Kristu, zahrnující všechny ctnosti.

První protivníci, kteří tě napadnou, jsou žádosti těla a marné strachy tvého zkaženého srdce. Záhy se přidají útoky nečistých duchů, kteří svými preludy a pokoušením doufají získati tvé srdce,

aby je odtrhli od Krista. Avšak nevěř těmto nepřátelům, ať mluví jakkoli; uklidni svou mysl, uchyl se ke svému spasitelnému léku a opakuj neustále: „*Nic nejsem, nic nemám, nic nechci, leč celou duší milovati Ježíše.*“

Začnou tě potom znepokojovali planými strachy a skrupuly, opakujíce ti, že jsi dosud nevykonal náležitého pokání, že snad ještě nějaký hřích z tvé minulosti není vyznán nebo úplně odpuštěn, a že je proto třeba znova pozorovati minulost, znova zpytovat svědomí, odpykatí tyto hříchy, nežli smíš říci, že jdeš za Ježíšem a láskou k němu. Nenechávej se chytiti těmi léčkami, ani slova nevěř z toho našeptávání. Tvé hříchy byly ti odpuštěny, nemoudré jest znova slídití ve svědomí; působil by sis tím jen velké bolesti, odchýlil by ses od pravé cesty nebo bys utrácel drahý čas ku pokračování v cestě.

Budou ti říkatí, že nejsi hoden patřiti na tvář Krista a těšiti se z jeho přítomnosti, že neprávem si děláš takové nároky. Nevěř, jdi svou cestou a odpovídej s důvěrou: „Netoužím po lásce Kristově proto, že bych jí byl hoden; toužím po ní, ač nehoden; a dosáhnu-li kdy toho štěstí, On učiní mne hodným té milosti. Neustanu v této touze, dokud se neuskuteční. Pro tuto lásku jsem byl stvořen, neustanu tedy toužiti po ní ze všech sil duše, modliti se bez ustání, abych jí dosáhl: Důvěřuji, že jí dosáhnu.“

Potkáš-li jednoho z oněch přátel, kteří něžnými a vroucími slovy budou se snažiti tě zastaviti a rozptýliti marnými řečmi, kteří ti budou nabízetí radosti světa, abys zapomněl na své putování, buď hluchým k těm hlasům, neodpovídej; ale v hloubi své duše si opakuj, jak velice toužíš

býti v Jerusalemě. Jsou-li ti nabízeny dary, lichotí-li se ti, nevšímej si toho, myslí stále na Jerusalem!

Přijdou jiní nepřátelé, zahrnou tě pohrdáním, zasypou tě pomluvami; byť by tě i chtěli oloupiti, bítí, neměj se s nimi, nerozčiluj se. Toliko trpělivě snášej rány. Pokračuj v cestě, jako by se nic nestalo. Pamatuj jen, že, až přijdeš do Jerusalema, budeš bohatě odškodněn za všechna utrpení a bezpráví na cestě.

Když nepřátelé seznají, že se nedáš pohnouti ani lichocením ani protivenstvím, nýbrž jich obratně využíváš ve svůj prospěch, dostanou z tebe strach, ale neodloží své nenávisti; budou tě pronásledovati buď jak buď, snažíce se využití tvých nejmenších pochybení a stejně se budou snažiti zlomiti tvou odvahu a vrátiti tě k začátku cesty. Pamatuj stále na Jerusalem a na Ježíše, ježž tam máš naléztí.

Když poznají, že tato vroucí touha po Ježíši v tobě se rozmáhá, budou ti našeptávati obavy, že by taková horoucnost mohla býti na škodu tvé duši, že se staneš obětí nebezpečných přeludů a že na konec místo útěchy budeš míti jen výčitky a odsuzování, že ses hnál na cestu příliš obtížnou ve své domýšlivosti. Chtějí tě naplniti obavami a úzkostmi, vzbuditi ve tvé duši nechuf k podobným tobě, učiniti tě opatrnickým vůči touze po dokonalosti, vůči samému Spasiteli, jenž snad se skrývá tvému zraku, aby tě zkoušel. Nevšímej si jich a nedej se zdržovati těmito starostmi. Nehněvej se na nikoho, leda na sebe. Nedbej svých utrpení, své ubohosti, své opuštěnosti a opakuj s důvěrou ještě větší: „*Nic nejsem, nic nemám; ničeho nedbám zde na zemi; nemám jiné*

touhy, leč milovati Ježíše a jednou spatřiti Jerusalem.“

Avšak (bohužel, může se to státi) hle, tys klesl buď silou pokušení nebo svou slabostí; a zastavuješ se na cestě nebo se obracíš zpět. Nenech se zastrašiti takovým neštěstím. Ošetři svou ránu, užij léků, které ti podává církev, rychle se vzpamatuj, a hlavně nemysli na to, co se stalo, neboť toto vzpomínání bylo by velmi nebezpečným a stalo by se hroznou zbraní v rukou tvých nepřátel. Jdi dále, jako by se nebylo nic stalo. Pečlivě opatruj ve své duši myšlenku na Ježíše, více než kdy jindy měj touhu po jeho lásce, a nic ti nebude moci uškoditi.

4. — Konečně když tvoji nepřátelé poznají, že láska k Ježíši tak jest upevněna ve tvém srdci, že ani chudoba, ani protivenství, ani nemoc, ani přeludy, ani pochybnosti, ani obavy, ani život, ani smrt, ani sám hřích nedovedou tě zastaviti na cestě do Jerusalema, že za nic považuješ všechny překážky, které ti staví v cestu, a jimi pohrdáš, že vůči všemu a proti všemu jsi věrný v modlitbě a umrtvování, jejich zuřivost stane se bezednou a oni se nezastaví ani před nejšpatnějšími prostředky. Tím více k tobě budou choditi, tím zuřivěji budou na tebe útočiti, přibírajíce na pomoc ďábelskou lstivost: ukáží ti všechny tvé dobré skutky, tvé ctnosti a zásluhy, budou ukazovati, jak vynikáš nad jiné, budou ti opakovati každou chválu, budou mluvíti o úctě, jaká se vzdává tvé svatosti. Chtějí tím vzbuditi v tobě marnivou zálibu a hrdé uspokojení nad tvou velikostí. Avšak zamyslíš-li se poněkud, poznáš, že to všechno je licoměrnost a lhaní, nebezpečný jed pro duši, který nepřátelská ruka dala do medu; s pohrdáním odstrčíš ty-

to myšlenky, uvažuje, že jedinou tvou starostí je cesta do Jerusalema. Tím více pak budeš upíratí svůj zrak na Krista, abys nebyl vydán nebezpečí utkvíti na světě a jeho marnostech. Záhy myšlení na Ježíše tě úplně ovládne, takže každé jiné myšlení ti bude nesnesitelným, jsouc překážkou tvého pokroku a uskutečnění tvé touhy nejvyšší.

5. — Jestliže pak se ti naskytne nějaká pozemská úloha ve jménu lásky a přispění bližnímu, vykonej ji svědomitě, nevěnuj však jí více času, než je třeba, abys nebyl odvracen od svého hlavního cíle. Jde-li však o záležitost, která se ti neukládá ani se tebe netýká, nevšímej si jí, nenech se rozptylovati, odvráť se potom od starosti, která se tě zmocnila, a opakuj si svou vyvolenou průpovídku: „*Nic nejsem, nic nemám, nic nechci mimo Ježíše a jeho lásky.*“

Jako každý poutník musíš na cestě něčeho pojísti, odpočinouti si trochu, spáti; je v tom třeba opatrnosti, ale nenech se znepokojovali nerozumnými skrupuly. Neboj se, že by ty věci byly překážkami a že jimi utrácíš čas. Jsou to nezbytnosti, jimž se musíš podrobiti a které zase ti pomohou pokračovati v cestě s větší chutí.

Nakonec pamatuj, že všechny tvé myšlenky se musí soustřeďovati kolem vroucí touhy milovati Ježíše, že všechny tvé modlitby a skutky musí směřovati k upevnění té touhy, aby nikdy neopustila tvého srdce. Drahým ti musí býti vše, co může ji učiniti silnější, vřelejší, ať je to četba, nebo zbožný rozhovor, vnější skutky, sebranost, modlitba, mlčení. Všeho toho musíš užívat, aby rostla tato nebeská potřeba Ježíše a jeho lásky, abys v určité době mohl šťasten spatřiti Ježíše

**v onom Jerusalemě pokoje a blaha. Tak přijdeš
k cíli svého putování."¹**

¹ Viz Baker: Holy Wisdom, I. sect, hl. V.

II

ŽIVOT ASKETICKÝ

NA PRAHU DUCHOVNÍHO ŽIVOTA

ŽIVOT OČISTNÝ

I

PŘEKÁŽKY DUCHOVNÍHO ŽIVOTA

§ 1.

Hříchy, neřesti a nedokonalosti.

36. Hříchy, neřesti, nedokonalosti. 37. Úvaha o zlobě smrtelného hříchu. 38. Pokání, první povinnost člověka po hříchu, jako svátost a jako ctnost. 39. Duch kajícího je nezbytný k svátosti smíření. 40. Vnější kající skutky : užitečné a výhodné. 41. V jakém duchu se mají konati. 42. Jak smýšleti o všedním hříchu. 43. Hlavní prostředky proti hříchu smrtelnému. 44. Boj proti chybám a zlým návykům. 45.-46. Chyby a nedokonalosti začátečníků, pýcha. 47. Duchovní lakomství. 48. Duchovní nečistota. 49. Hněv. 50.-51. Duchovní nestřídmost. 52. Duchovní závist. 53. Duchovní lenost. 54. Vnitřní předpoklady k napravení chyb. 55. Jiné prostředky a hlavně bdělost a zpytování svědomí. (Viz Theol. myst. Kn. I. hl. 2. O trpném očišťování smyslů.)

36. Co má nejprve vykonati duše, chtějící se věnovati Bohu v duchovním životě ?

Odp. Křesťanská a vnitřná duše se musí nejprve varovati každé urážky Boha, totiž : hříchů, neřestí, nedokonalostí. — Snadno jest pochopiti, že smrtelný hřích jest překážkou nadpřirozeného a božského života, neboť smrtelný hřích je neslučitelný s životní složkou tohoto života, smílostí :

je zdí, dělíci nás od Boha. Proto první čin Ducha sv. v nás hříšných jest při ospravedlnění zahladiti smrtelný hřích; a pak staví na těchto blahoslavených zříceninách. Hřích všední neničí sice božské lásky, přece však ochromuje činnost a rozvoj její a připravuje půdu smrtelnému hříchu. — Druhá překážka křesťanského a duchovního života jsou neřesti čili zlé návyky, jsou ovocem hříchu a zase hřích plodí. Neboť jako ctnosti přirozené jsou výsledkem opakovaných činů, tak neřesti jsou smutným výsledkem opakovaných činů hříšných. — Konečně není nedokonalosti, která by určitou měrou nebyla překážkou dokonalého rozvinutí nadpřirozeného života.

Podrobněji vyložiti povahu a rozdíly hříchu smrtelného a všedního náleží mravoučné theologii; nám pro tuto hlavu postačí naznačiti hlavní pohnutky, které máme k vystříhání se jich, a hlavní prostředky k očišťování se od nich. Bude me mluvití o neřestech a chybách začátečníkům vlastních, o nedokonalostech, které z nich plynou, ponechávajíc mravoučné theologii hrubší neřesti a hříchy hlavní v pravém slova smyslu. Ostatně naznačené prostředky očištění se od hříchů a vybavení se z hříchů a nedokonalostí vlastních začátečníkům jsou naprosto tytéž i k vyhlazení ostatních neřestí; s milostí Boží varuj se činů naznačených a konajíc činy opačných ctností, dospěje duše k účinnému zničení všech zlých návyků.

37. Jaké máme pohnutky varování se hříchu smrtelného?

Odp. Máme mocné pohnutky, bychom přísahali

nesmiřitelnou nenávist hříchu smrtelnému. Hlavní jsou tyto :

Tauler praví: Třeba věděti, že nemůžeme činiti dokonalé pokání, nemáme-li napřed přesnou váhu, abychom zvážili nesmírnost hříchu ; neboť každý hřích je vůči všemohoucímu Bohu takovou urážkou a pohrdáním, a hříšníkoví samému působí tak velikou škodu, že, kdyby jedno neb druhé náležitě poznal, nebe, země a vše, co jest v nebi a na zemi, nedovedlo by jej pohnouti ani k nejmenšímu hříchu s rozvahou spáchanému ; naopak, spíše chtěl by zemřítí kterýkoliv den náhlou smrtí, než by duši svou poskvrnil jakýmkoliv hříchem. Hřích tedy odvrací nás od Boha a obrací nás ke tvorům, kteří jsou pouhá marnost, to jest jedna úhona a jedna skvrna duše ; je to smrt duše, léčka ďáblova, nenahraditelná ztráta času, zbavení milosti Boží, všech ctností a věčného štěstí. Hřích je smutek a rána svědomí, zakalení ducha, nepořádek ve vůli, rozbouření srdce . . . Je to triumf nepřítele, sladký jed, počátek zavržení, příležitost k mnohým jiným hříchům, krátké potěšení, trvalé utrpení, věčná hanba, věc v očích světa velmi líbezná, ale protivná a ohavná v očích Boha a těch, kteří jej milují. Nemáme prostě slov, jež by mohla vyjádřiti hrůzu hříchu ; nelze pochopiti zlo, které nám působí ; nesmazatelná jest hanba a zmatek, které má v zápětí, a nesnesitelná jsou muka, která působí." (Institut., h. 1.)

Hřích jest tedy největší zlo. Vážné chování této pravdy v duši bude základem celé duchovní budovy, povzbuzujíc k lítosti a sebranosti duše.

38. Co jest první povinností člověka, když zhřešil ?

Odp. První povinností člověka, jež potkalo neštěstí hříchu, jest pravé a upřímné pokání. — Pokání může býti vzato buď jako svátost, odpouštějící hříchy, nebo jako ctnost, působící nenávist ke hříchu, lítost, útěk před hříchem a odpykávání hříchu; pokání jako svátost ukládá nám tři úkony: vyznání, lítost a zadostiučinění; *pokání jako ctnost jest vnitřní a vnější.*

39. V jakém duchu třeba přistupovati ke svátosti pokání ?

Odp. Kdo chce svatě přistoupiti ke svátosti smíření, musí býti proniknut duchem pravého pokání. Svátost pokání neosvobozuje od ctností pokání. K dosažení odpuštění hříchů je třeba připravené duše. Každá spolehlivá ctnost spočívá na vnitřním základu: hlavní jeho vlastností jsou rozvaha, dobrá vůle, čistý úmysl a velkodušnost. I ctnost pokání musí mít tento svatý základ. Zvláštností její však je opravdu zkroušené smýšlení, živá bolest a hluboká, upřímná pokora.

Tauler praví: „Aby odčinil neuctivost a pohrdání, jehož se vůči Bohu dopustil, musí se hříšník sám nad sebou hluboce zamysleti, pokorně uznati svou vinu, prositi o milost a milosrdenství, z hloubi srdce chváliti a velebiti Boha, pokořiti se a uznati se za nejnižšího z lidí, všechny své tužby odevzdati podivuhodnému vedení vůle Boží. Avšak, protože ve tvorech hledal radosti a ukojení, jichž měl hledati toliko ve Tvůrci, je spravedливо, by s hořkostí a bolestí srdce lkal nad svými hříchy, by u soudu zpovědi vyznal je kně-

zi, který je zástupcem Božím a má moc svazovati i rozvazovati, a po pevném předsevzetí polepšiti se, aby v živém pocitu bolesti vykonal přísné skutky zadostiučinění, které mu církevní kázeň uloží, a aby přinesl hodné ovoce pokání. (Institut. 1.)“

40. Co souditi o vnějším pokání?

Odp. Tělesné přísnosti, jsou-li vedeny poslušností a rozvahou, velmi nás podporují netoliko ve vyhlazování nepravostí, nýbrž i v nabývání ctností. Ve všech dobách katolické tradice ozývají se chvály vnějšího pokání: mrtvení smyslů, říkali asketi, potlačuje osten těla, zahání špatné myšlenky, prospívá duchovním úkonům, hlavně modlitbě, vyjasňuje duši, udržuje sílu ducha, otvírá bránu zkroušenosti, pokoře a upřímnému obrácení, budí radost, dává pokoj, upevňuje klid, ničí hříchy, očišťuje duši, tělo podrobuje duchu, dává tělu zdraví, stává se školou svatosti a zásluh. Křesťanská a vnitřní duše musí tedy si vážiti tělesných přísností a v mezích Boží vůle je pěstovati, chce-li opravdu vážně a trvale pokračovati ve ctnosti. Tento velmi běžný výklad bude doplněn ve hlavě o činném očišťování smyslů.

41. V jakém duchu třeba konati skutky vnějšího pokání?

Odp. Svatých přísností pokání třeba se chopiti nikoli duchem otrocké bázně, nýbrž opravdovým duchem pokory a lásky: jen pod touto podmínkou můžeme je Bohu obětovati, jakožto skutky

opravdového a upřímného pokání. (Sv. Tomáš III. q. 85, a. 4.)

„Vnější skutky pokání, jako posty, bdění, modlitba, almužna a jiné podobné přísnosti jsou Bohu tím milejší, čím více je při nich tohoto smýšlení a sklonu lásky duše k němu. Proto především pěstujte cvičení, která vám dají větší poznání dobroty Boží, která více vás připraví k lítosti nad hříchy vašimi a ke stále bedlivějšímu jich pozorování, a která vám dodají odvahy k nové důvěře v Boha . . . Nesmíme si zakládati na svých dobrých skutcích, byť byly sebe záslužnější, a byť jich bylo tolik, kolik jich vykoná veškero lidstvo . . . Pohrdejme sebou, bychom si vážili a ctili Boha, aniž bychom však opomíjeli konati všechno možné dobro, Bohu toliko přisuzující zásluhy dobrých skutků, které koná v nás: není účinnějšího prostředku k zahlazení hříchu a trestu za hřích než toto svaté cvičení.“ (Tauler, Instit. 1.)

42. Jest k duchovnímu životu nutno předsevzeti varovati se všedního hříchu?

Odp. Toto předsevzetí mělo by býti nejen v duších vniterných, nýbrž i ve všech duších křesťanských. Neboť s rozvahou a ze zvyku páchaný všední hřích patří k největším překážkám našeho posvěcení. Musíme ho nenáviděti a varovati se ho i proto, že jest bezprávím vůči Bohu i pro jeho smutné následky v duši. Všedním hříchem láska sice nemizí, ale chladne, brání se jejímu rozmachu; všední hřích neusmrcuje duši, ale nechává ji slabou a nerozhodnou v dobrém; připravuje půdu hříchu smrtelnému, podporuje ničivé jeho dílo. Avšak pro duši vpravdě vniternou hlav-

ní pohnutkou útěku před všedním hříchem jest ztráta Božího zalíbení. „Kdo se bojí Boha, nezanedbá ničeho.“ (Eccl. 7, 19.)

„Ačkoli není v naší moci uvarovati se vůbec všedního hříchu, přece musíme a s pomocí milosti Boží můžeme bdíti nad sebou s takovou pečlivostí, že zřídka do něho upadneme, a to jen z neopatrnosti, nikdy s rozvahou, i kdyby se jednalo o náš život; neboť jako hustý mrak jest překážkou tělesnému zraku, tak všední hříchy staví se před zrak duše, že nevidí Boha; hasí oheň Boží lásky; působí, že naše modlitby nejsou tak snadno vyslyšeny, jako kdybychom byli bez všedního hříchu; hyzdí a poskvvrňují duši k zármutku Ducha sv. a k radosti ďáblově; zbavují duši božské důvěrnosti na tak dlouho, dokud se jich nezbaví; vedou k větším hříchům; oslabují síly duše, tak že nemůže tak mocně odporovati svým zlým náklonnostem; ducha činí líným a chabým v konání dobra; táhnou naše tužby k nepatřičným věcem; prodlužují očištcová muka a dlouho drží duši v odloučení od patření na Boha a přítomnosti u něho. Kéž by nyní každý pochopil, je-li všední hřích maličkost, hlavně s rozvahou nebo ze zvyku páchaný.“ (Tauler, Instit. 2.)

43. Které jsou hlavní prostředky varovati se hříchu, i všedního?

Odp. Tyto prostředky jsou velmi četné: modlitba, rozjímání, uvažování zloby a následků hříchů, duchovní cvičení, časté přijímání svátostí, duch pokání a umrtvení, varování se příležitostí, bdělost atd. Nebudeme se zde podrobně zabývatí naznačenými věcmi, z nichž mnohé jsou jinde

v tomto díle vysvětleny. Ale podám stručně pokud možno úplný přehled prostředků, které milosrdenství Boží připravilo duším, snažícím se varovati se hříchu; kdo budou věrně užívatí těchto duchovních zbraní, určitě dosáhnou velmi veliké čistoty srdce.

„Šesterým způsobem může se duše uchrániti hříchů smrtelných i všedních na tak dlouho, jak zůstane v nich věrnou. První: když nás chrání Boží moc . . .; tu milost Ježíše Krista pronikne všechny schopnosti duše, takže každé dostane se opravdu božské posily, by odporovaly všemu, co není z Boha, a všemu, co jest proti Bohu. — Druhý: nižší stránky duše když jsou poddány stránkám vyšším; neboť tak udrží se člověk na cestě pravé a ve spravedlnosti . . . Třetí: když Boží vůle úplně odevzdaná vůle člověka tvoří s ní jedinou vůli . . . Čtvrtý: když zachová se míra ve všech věcech; neboť kdo dovede jíti střední cestou ve všem jednání, jest bez chyb, protože chyby povstávají z nepořádku, že totiž činí se více nebo méně, než má býti . . . Pátý: když člověk uvnitř i zevně jest oddán dobrovolné chudobě . . . Šestý: když živý oheň Ducha sv. naplnil srdce člověka, protože veliká láska k Bohu ničí hříchy člověka a činí jej čistým bez poskvrny; a tak kdo by ustavičně planul tímto božským ohněm, žil by také ustavičně bez hříchu, neboť není možno, by v témže srdci se snesly láska a nenávisť zároveň. Kdo miluje dokonale Boha, jest jako donucován varovati se všeho, co jest proti Bohu.“ (Tauler, Inst. 2.)

44. Jest neustálý boj proti chybám a zlým návykům velmi důležitý?

³ **Odp.** Chceme-li se uvarovati hříchu a náležitě pokračovati na cestě dokonalosti, musíme s bdělou pečlivostí odstraňovati chyby a zlé návyky, jež udržují v nás náklonnost ke zlému. Nestačí očistiti srdce pokáním skrze dobrou životní zpořád, nýbrž třeba se připravit na potírání nepravostí až v jejích kořenech, a zvláště chyby hlavní.

„Jako obilné zrnko nebo kterákolí jiná věc nemůže se změnit, jestliže napřed nezemře a neztratí svůj původní tvar, tak nedovedeme se spojití s Ježíšem Kristem, abychom byli údy jeho těla a ozdobeni jeho milostmi, neopustíme-li napřed a neusmrtíme-li napřed v sobě všech svých neřestí a všech svých chyb . . . Nikdo však nebude tak moci učiniti, nebude-li pozorně zkoumati, ke kterým věcem má náklonnost a jaké jsou překážky mezi Bohem a jím, aby se jich odřekl a umřel jim.“ (Tauler, Inst. 3.)

Aby bylo usnadněno toto vyhledání našich chyb a zlých náklonností, jsou uvedeny na sedmero hlavních hříchů. Sv. Jan od Kříže podává velmi přesný a velmi odborný přehled chyb, jímž jsou vystaveni začátečníci v odevzdání se Bohu; jak bude patrné, nejsou to vždy pouhé nedokonalosti, nýbrž vloudí se leckdy činy opravdu hříšné. V dalších odpovědích podám slova velikého španělského mystika, neboť v něm jsou nejen známky jemného ducha sv. Terezie, nýbrž i svorná nauka celé školy, hlavně sv. Tomáše a Taulera.

45. *Jak začátečníci chybuji pýchou?*

Odp. „Ačkoli svaté a božské věci samy nás vedou k pokoře, přece často o začátečníky pokouší se jakási skrytá pýcha, protože příliš přemýšlejí o své vroucnosti a horlivosti ve zbožných cvičeních; pocítí pak jakousi zálibu v sobě a svých skutcích, jsou velmi náchylní rozmlouvatí o duchovních věcech a ukazovati se spíše mistry nežli žáky. Posuzují druhé a v duchu je odsuzují, že se neoddávají zbožnosti takovým způsobem jako oni, a leckdy projeví toto smýšlení, podobné smýšlení farizeovu, jenž v modlitbě se chlubil svými skutky a pohrdal publikánem. (Luk. 18, 11, 12.) Často rozdmychuje ďábel jejich horlivost a nabádá k různým dobrým skutkům, aby živil jejich opovážlivost, neboť nepřítel lidského pokolení dobře ví, že tyto pýchou nakažené skutky místo užítku přinesou jim škodu. Někteří z nich tak jsou bláhoví, že chtějí býti pokládáni za vzory dobrého snažení; proto při každé příležitosti haní svého bližního, a jak mohou, jej snižují. Tak horoucně touží po chvále a vážnosti, že hned myslí, že se jim nerozumí a že jejich vůdci nerozumějí duchovnímu životu, když jejich duchovní otcové neschvalují jejich ducha a způsob života. Kvapně je opouštějí a hledají styky s těmi, kteří smýšlejí jako oni . . . Velmi touží upoutati pozornost na svůj způsob duchovního života a na svou zbožnost; a proto užívají zcela zvláštních způsobů, vyražejí vzdechy a libují si v tisíci jiných nápadnostech.

Vytržení na ně přicházejí spíše na veřejnosti než v soukromí, velmi je těší rozhlašování těchto mimořádných jevů, po nichž dychtivě tou-

ží, při nichž však bez odporu hlavním činitelem je zlý duch.

Mnozí také snaží se upoutati pozornost a získati přízeň svých duchovních vůdců, ačkoli z toho počínání povstává jim závist a nepokoj. Pociťují stud a odpor, mají-li upřímně svým zpovědníkům vyznati své hříchy, aby nebylo zmenšeno dobré mínění, které mají o jejich ctnostech; aby zakryli zlobu chyb svých, zaličují je a spíše se omlouvají než obžalovávají. Jindy se zpovídají cizímu zpovědníku, aby jejich zpovědník měl je za velmi ctnostné, nevěda co zlého spáchali . . . Někteří nepocítují někdy bolesti nad svými hříchy, kdežto v jiných okolnostech je nesmírně trápí, když totiž pomýšlejí na svou velikou svatost; tu se rozčilují, hněvají se na sebe, a to je známkou nové nedokonalosti. Často vroucně a důtklivě prosí Boha, by je zbavil jejich hříchů, ale ne tak, že by chtěli jemu býti milými, nýbrž aby se zbavili smutku, který je tíží. Nepozorují, že stali by se ještě pyšnějšími, kdyby Bůh vyslyšel jejich modlitby. Nenávidí chválení druhých, milují chválení sebe a hledají ho obratně a horlivě . . .

Jsou různé stupně života v těchto nedokonalostech. Někteří hluboko v nich vězí a nesmírně tím trpí. Jiní jsou jim méně podrobeni a méně trpí. Někteří cítí toliko jejich počáteční hnutí; velmi málo jest začátečníků, kteří by jich byli prosti.“ (Temná noc duše, 1, 2.)

46. Co činiti, aby boj proti chybám z pýchy pocházejícím byl vítězný?

Odp. Třeba nastoupiti pravý opak cesty popsané v předešlé odpovědi a býti proniknut opravdu

pokorným smýšlením z úvahy o nekonečné velikosti Boží, o propasti vlastní bídy, o nesčetných nedokonalostech každého díla, nad nímž se o nás pokouší pýcha. Po takovém smýšlení a jednání musí se snažiti, kdo chce duchem vpravdě osvěceným a napřírozeným chopiti se duchovního života.

„Kdo zachovávají pravidla dokonalosti, ať hledí činiti veliký pokrok v pokoře: svá díla ať nemají za nic, ať sebe nic si neváží; všichni ostatní ať se jim zdají lepšími než oni, aby srdce jejich bylo tím povzbuzeno k svaté závisti, vedoucí k následování jich a k chvalnému závodění ve sloužení Bohu s láskou a dokonale. Čím větší jest jejich horlivost, čím větší konají skutky a okoušejí slasti, tím více ať je pokora vede k uznání, že toliko Bohu patří chvála, a vše, co vytrpěli pro jeho slávu, že je maličkost; a tak čím dokonalejší jsou jejich skutky, tím méně jsou sami se sebou spokojeni. Jsouce úplně zachvácení božskou láskou, chtěli by pro Boha vykonati tak veliké věci, že v jejich smýšlení ničím nejsou ani nejpodivuhodnější skutky, jimž obětují své síly a svůj čas. Zavírají zrak před tím, co jiní činí nebo nečiní, a všimnou-li si toho, činí to jen proto, aby si řekli, že jiní velmi nad ně vynikají. Sami se za nic nemajíce, chtějí, by jiní také tak o nich smýšleli, aby snížovány byly jejich skutky a povrženy. Nedovedou uvěřiti projevům uznání a chvály; podle jejich názoru jim to nepatří a není to správné. Ani nepomyslí dělati se učiteli duchovního života a jiné poučovati, ale rádi přijímají vše, co by jim mohlo prospěti. . . Jsou ochotni na pokyn vůdcův opustiti cestu, po které jdou, nikdy jim nepřijde na mysl v něčem na sebe spoléhati. Ra-

dují se z pochvaly o druhých projevené a toliko je rmoutí, že sami neslouží Bohu tak dokonale. Nejen nejsou náchylni k řečem o svém životě, nýbrž ostýchají se, podávajíce povinné zprávy svým duchovním otcům; neboť podle jejich přesvědčení nestojí tyto věci za výklad a poslouchání. Raději odhalují své hříchy a své zlé náklonnosti, a snaží se vzbudití dojem, že není v nich ani stopy ctnosti . . . Jinak jejich horlivost pro Boha je tak vroucí a velkomyslná, že by ze srdce rádi všechnu svou krev dali těm, kteří by jí chtěli užítí k získání duší. Když se jim vytýká nějaká nedokonalost, pokorně a vlídně to přijmou a s bázní svaté lásky všechnu svou důvěru skládají v Boha. Zdá se mi však, že jest velmi málo duší, které od začátku stojí na tomto stupni dokonalosti, a že bylo by mi velikým uspokojením, kdyby většina jich neupadala do zcela opačných chyb." (Sv. Jan od Kříže, *Temná noc duše*, 1, 2.)

47. *Jak začátečníci chybují duchovním lakomstvím?*

Odp. „Veliký počet začátečníků je otráven jedem duchovního lakomství. Nejsou nikdy spokojeni s Božími dary. Ihned se jich zmocní zármutek a lítost, nenalézají-li v duchovních věcech vytoužené útěchy. Jiní bez ustání žádají rady, nikdy nemají dosti duchovních přednášek; čtou všechny knihy tohoto oboru a věnují tomu více času nežli záslužným skutkům a pěstování mrtvení a chudoby ducha, jak by měli. Mnozí obklopují se zvláštními a vzácnými obrázky, růženci a křížky. Dnes užívají jedněch, zítra druhých; brzy líbí se jim tato podoba, brzy jiná. Drží se více jedněch než ji-

ných, protože jsou zvláštní a dražší. Jiní hromadí medailky, ostatky, ověřovací listiny jako děti hračky. Zavrhuji při tom pouze ducha vlastnictví (proti chudobě, která nemá nic svého) a lpění na těchto věcech... Kdo chtějí jít pravou cestou dokonalosti, nezabavují se těmito hmotnými pomůckami ani jich nehromadí; nechtějí vědět, leč čeho je třeba k svatým činům; jen toho si všímají, jen to chtějí...; jen jedno přání je naplňuje: jak by nabyli pevné ctnosti, jak by se ve všem líbili Bohu, jak by v ničem nehověli sobě." (Tamt. 1, 3.)

48. Jak začátečníci chybují duchovní nečistotou?

Odp. „Nemíním tu mluvit o hříších nečistoty, které by mohly býti páchány, nýbrž o nedokonalostech, které s nimi souvisejí, a které lze nazvat duchovní nečistotou; ne že by jí skutečně byly, neboť proti své vůli, následkem křehkosti těla zakoušívá jich člověk prostřed duchovních myšlenek. Tato úplně nedobrovolná hnutí smyslnosti povstávají často za duchovních úkonů, i v nejvyšší modlitbě nebo při zpovědi a sv. přijímání. Tyto pocity mohou mítí trojí příčinu:

První bývá často u lidí slabé a útlé soustavy a něžné a citlivé povahy; když se obírají duchovními věcmi, pro svou povahu pocítí velikou slast a z této rozkoše povstávají ona smyslná hnutí... Když pak smyslnost jest očišťováním temné noci přetvořena, nepodléhá více těmto slabostem... Druhá příčina těchto rozbouření jest ďábel, jenž se snaží je vyvolat, aby uvrhl duši do zmatku a neklidu, když se připravuje k modlitbě... Třetí příčina je strach začátečníků z těchto pocitů. Tento strach je vyvolává, když na ně vzpomenu a

když nejvíce se jich bojí... Snášejí však je a zůstávají bez viny a neurážejí svého Tvůrce.

Začátečníkům často se stává, že se duchovními věcmi zabývají a různých dobrých skutků se chápou s jistou živostí, pocházející z příliš velkého vědomí přítomnosti lidí; cítí při tom jakousi zálibu, jež není docela bez účasti vůle; a to je také druh duchovní nečistoty.

Jiní tvoří přátelství s některými osobami pod rouškou duchovní; avšak spíše než čistý duch vloudí se smyslnost do těchto svazků srdcí. Takové přátelství nerozmnoží lásky k Bohu ani vzpomínek na jeho přítomnost; naopak působí veliké výčitky svědomí. Je-li přátelství skutečně duchovní, s jeho vzrůstem vzmáhá se i cit lásky k Bohu, čím více se na ně myslí, tím více se vzpomíná na Boha a roste touha po Bohu... Povstalo-li však přátelství ze smyslnosti, má zcela opačné účinky: čím více roste, tím jest menší láska k Bohu a vzpomínání naň." (Tamt. 1, 4.)

49. Jak začátečníci chybují hněvem?

Odp. Nezřízená touha po duchovní útěše působí často chyby pocházející z netrpělivosti a hněvu. Neboť začátečníci zbavení sladkostí, na něž byli zvyklí ve svých cvičeních, nechají se snadno strhnouti; stanou se nevlídnými v jednání s bližním, mrzutými nad sebou, hněvivými při nejmenší příležitosti; to se jim často přihodí, když delší dobu prožili v citelné a příjemné sebranosti v modlitbě. Když se odporuje těmto špatným sklonům, nejsou hříchem, nýbrž toliko nedokonalostí. Někteří upadají do hněvu jiného druhu. Pozorují chyby bližního a příliš prudkou horlivostí nechají se

strhnouti až k rozhořčenému kázání, jako by byli již mistry ve ctnosti. To jest pravý opak duchovní mírnosti. Jiní vidouce své chyby, hněvají se na sebe samé s větší pýchou nežli pokorou: proto jsou netrpělivi, že by se chtěli státí svatými za den. Mnozí umiňují si veliké věci a sprádaají četné záměry; že však jim schází pokora a příliš spoléhají na sebe, čím více skládají plány dokonalosti, tím více dělají chyb a tím více se rozčilují; nemají totiž trpělivosti vyčkati, až Bůh splní jejich tužby . . . Jiní ovšem zase jsou tak klidní a tak zvolna jdou cestou dokonalosti, že by Bohu bylo milejší, kdyby byli méně trpělivi . . . (Tamt. 1, 5.)

50. Jak začátečníci chybují duchovní nestřídmostí?

Odp. „Sotva nalezneme jednoho začátečníka, byť sebe horlivějšího, jenž by neupadal do některých nedokonalostí duchovní nestřídmostí, když citelná sladkost se rozlije duší na počátku duchovního života. Mnozí svedeni půvabem těchto útěch, více hledají tuto rozkošnou něhu než čistotu srdce a pravou zbožnost. Mimo chybu, které se tyto duše dopouštějí, hledajíce tyto líbeznosti, duchovní nestřídmost, jež jest jejich hlavní chybou, vede je z jedné krajnosti do druhé, z nedostatečnosti k výstřednosti, bez jakékoli míry. Tak jedni vyčerpávají se násilnými přísnostmi a posty nad své síly, bez míry, bez pravidla, bez porady, bez podrobení se nařízením svých vůdců . . . Vidíme jiné prudce naléhatí na své duchovní vůdce, by povolili jejich přáním, a dosahovati toho téměř násilím. Nevyhoví-li se jejich žádosti, naříkají jako

děti a tváří se nespokojeně a rozmrzele. Domnívají se, že neslouží Bohu, není-li jim dovoleno jíti za svými náklonnostmi . . .

Některé duchovní nestřídmost tak zbavila poznání jejich bídy a nízkosti a způsobila tak veliké zapomenutí na bázeň, lásku a úctu, jimiž jsou Bohu povinni, že bez obav tak dlouho obtěžují své zpovědníky, až jest jim dovoleno časté přijímání svátostí; a ještě smutnější jest, že se neobávají přistupovati ke stolu Páně bez jejich pokynu a bez jejich dovolení . . . Při sv. přijímání velice se namáhají, aby okoušeli citové sladkosti, místo aby se oddali klanění a chvále Pána našeho, jenž jest přítomen v jejich srdci. Tak jsou přesvědčeni, že celé ovoce sv. přijímání jest obsaženo v této sladkosti a v těchto útěchách, že, jsou-li jich zbaveni, domnívají se, že nic nevykonali pro svou duši . . . Bůh často odepře tuto sladkost, aby se naň čistěji hledělo, zrakem víry . . . Tyto zbloudilé duše chtěly by i ve všech duchovních úkonech Boha okoušeti a pociťovati . . . I do modlitby přinášejí tyto své zásady; jsouce přesvědčeni, že, má-li člověk býti dobrým, musí jeho srdce tonouti v záplavě citových útěch, snaží se po nich ze všech sil. Unavují hlavu a vysilují se zbytečně; a když nedosáhnou svého cíle, rmoutí se a myslí, že špatně užili svého času, a zanechají vůbec modlitby. Tato nenasytná touha po slastech ničí pravou zbožnost, jež záleží ve vytrvalé modlitbě s trpělivostí, pokorou, nedůvěrou v sebe, neboť ona netouží leč líbiti se Bohu . . . Jsou také velmi chabí a vlažní na cestě kříže: nedovedou snášeti trpkostí odříkání a zapírání sebe . . . Duchovní střídmost a zdrželivost jde naprosto jinou cestou: vedou k Bohu cestou mrtvení, bázně, pokorného

podrobení se vůli Boží ve všem. Všimněme si též, že dokonalost a cena skutků nezáleží v jejich množství, nýbrž v podrobení své vůle." (Tamt. 1, 6.)

51. Jest někdy dovolena, ba velmi oprávněna touha po citové zbožnosti?

Odp. Lpěti na citové zbožnosti jako cíli naší nedokonalosti, milovati ji k vůli ní a ne k vůli Bohu, toť zneužívání, jež jsme dostatečně označili a odsoudili v předešlé odpovědi; pohrdati však citovou zbožností a naprosto ji odmítati, byla by smělost a opovážlivost, kterou Církev odsuzuje.¹ V jistých případech je tedy dovoleno toužiti po citové zbožnosti, neboť v nich jest velmi prospěšna našemu duchovnímu pokroku. Tak, touží-li kdo pokorně po citové zbožnosti, aby ještě úplněji se mohl Bohu odevzdati, nehledá sebe a neupadá v nijakou nedokonalost: je to prostředek, jež má za prospěšný k přiblížení se k Bohu, k překonání pokušení, k účinnějšímu a pevnějšímu pěstování ctnosti. A také Bůh, znaje naši bídu a naši slabost, skoro vždy začátečníky živí mlékem citové zbožnosti, aby mocněji pohrdli věcmi pozemskými a vyhledávali statků nadpřirozených. Neboť radost při skutku pocífovaná nutká nás vykonati jej dobře a velmi pomáhá překonati překážky. Lze také říci, že součinnost všech našich schopností rozumu a citu nejenom nepřekáží dílu

¹ 27. věta Mich, Molinos, odsouzená Innocencem XI., 28. list. 1687: „Kdo touží po citové zbožnosti a jí se oddává, netouží po Bohu a nehledá Boha, nýbrž sebe: a špatně jedná, kdo duchovnímu životu jsa oddán, touží po ní a snaží se jí dosáhnouti i na posvátných místech i o velkých svátcích.“

naší nedokonalostí, nýbrž mnohdy je podporuje, pro vzájemný vliv nižší a vyšší části duše, jenž za takových okolností učiní nás schopnými poslušnosti a věrnosti příkazům Boží lásky (i v nižší části duše). Boží vůlí podrobená a s ní se srovnávající zbožnost citová je tedy v jistých případech prostředkem k dosažení sjednocení s Bohem: jest darem Božím, jen nesmí se ho zneužívat.

Bossuet velmi přesně vykládá úlohu citové zbožnosti v duchovním životě: „Dokud zbožnost je slabá, potřebuje sladkosti více citové; zdá se, že Bůh napřed chce získati smysly a jaksi zevnějšek duše, aby pronikl do hlubin: to jsou ony líbeznoti, sladkosti, útěchy; tu vytryskují slzy pobožnosti, sladší nad všechny radosti, protože opravdu jsou účinkem svatého dmutí srdce, jež před Pánem překypuje plesáním tak čistým, jako nevylicitelným. Nelze tvrditi, že by tato čistá sladkost, opora to mladé zbožnosti, byla něco jiného, než dar Boží; přirozenost dovede sice také něco podobného, ale to pak není tato sladkost, jež jest oporou mladé zbožnosti: je to spíše vnadidlo sebelásky, jež nyní není třeba vysvětlovati v sobě ani v jeho následcích; postačí nám zjištění, že tyto první sladkosti v počátcích zbožnosti, zvané citovými, patří mezi milosti.“ (Předmluva k past. instrukci v Cambrai 15. září 1697, § 123.)

52. Jak chybují začátečníci duchovní závisti?

Odp. „Mnozí začátečníci se rmoutí a trápí nad duchovním prospěchem těch, kteří je převyšují ve ctnosti; jen bolestně nesou chválení jich; snaží se dle možnosti zabrániti následkům pochvaly jim uštědřené; velmi se trápí, vidouce, že jiní po-

žívají větší vážností než oni, a chtěli by míti přednost před celým světem. To jest pravý opak svaté lásky, jež vždy se raduje z duchovního prospěchu a dokonalosti bližního. Pocítí-li svatá láska nějakou závist, je to pouze svatá řevnivost, jistá bolest, že nemá tolik ctnosti jako druzí, ta však nebrání radosti z cizích předností, poněvadž jimi dostane se Pánu našemu jen lepší služby a větší oslavy." (Tem. noc, 1, 7.)

53. Jak chybuji začátečníci duchovní leností?

Odp. „Začátečníkům pravidelně se omrzí věci naprosto duchovní, protože jim nepůsobí citového dojmu. Zvykli si na tyto útěchy, a jakmile zbožná cvičení jich po té stránce neuspokojí, stávají se jim břemenem; zanedbávají modlitbu, nebo ji konají s odporem. Tato duchovní lenost působí, že svému osobnímu uspokojení dávají přednost před pravou dokonalostí, plnění totiž vůlí Boží na úkor vůle naší. Dle jejich názoru nic nesouhlasí s vůlí Boží, co nehoví jejich náklonnostem, a naopak, vše, co jest podle jejich chuti, musí býti právě tak milé Pánu. . . Duchovně leniví se též velmi trápí, jsou-li jim poroučeny věci, které jim nedají uspokojení. A jako dychtí po vnitřních útěchách, když jsou jich zbaveni, tak nekonají dílo dokonalosti leč slabě a s nechutí. Prchají před křížem, jenž přece jest pramenem nejčistších a nejtrvalejších radostí. Čím duchovněji věci, tím jsou jim nudnější. Chtěli by jíti cestou duchovního života svým způsobem a žítí dle náklonností vlastní vůle: a tak okoušejí jen bolest a smutek na začátku úzké cesty, o níž Syn Boží mluví v evangeliu." (Tamt. 1, 7.)

54. Jaká musí býti duše, aby napravila své chyby?

Odp. Duše musí mít všechny dispozice věrnosti Boží milosti, jež musí v ní vzbudit smýšlení vpravdě nadpřirozené, a úplně ochotné vzdáti se sebe, aby mohl jednat Bůh.

Tauler krátce vypisuje tyto dispozice: „Jsou jisté dispozice duše, stojící proti chybám, a nesoucí velmi značný užitek těm, kteří je pěstují. První jest vše činiti jediné pro Boha, v každé době sebe se odříkati, v žádném případě nehledati sebe. Druhá: pro vše mít příznivé vysvětlení, a ze všeho, co zraku a sluchu se namane, brát si příležitost pokroku ve spáse. Třetí: pro všechny lidi mít stejnou lásku; všechny mít za bratry, a nemluvit v jejich nepřítomnosti, co by se neřeklo před nimi. Čtvrtá: všechny věci přijímati jako přímo z ruky Boží a sebe se všemi tvory jemu dávat v ustavičnou oběť chvály... Pátá: žít v klidném nesení útrap Bohem posílaných, bez jakéhokoli reptání proti Bohu nebo proti lidem... Šestá: tak mít upravenou duši, aby Bohu náležela ve všem a Bůh aby jí byl hlavní ve všem, aby v každém tvorů viděla a milovala Boha, a v Bohu aby milovala vše... Sedmá: držeti ducha svého pozdviženého k Bohu v čistotě, odříkání a rozhodnosti, nad vším vratkým a pomíjejícím.“ (Tauler, Instit. 5.)

Z tohoto prostého výkladu vidíme, že celou vnitřní dispozicí duše ku prospěchu naší duchovní nápravy lze obsáhnouti slovem: duch vpravdě nadpřirozený, totiž dokonale podrobený vůli Boží.

55. Kterými prostředky lze nabýti ducha vpravdě nadpřirozeného ?

Odp. Všeobecně jsou známy prostředky k nabytí ducha vpravdě nadpřirozeného, jsou skoro tytéž, jakých užíváme proti pádu do hříchu: modlitba, četba, rozjímání, zbožné vzdechy, časté, vroucí a vytrvalé přijímání svátosti pokání a svátosti oltářní, návštěvy mše svaté, znalost, láska a následování Pána našeho Ježíše Krista, vše, co jest obsaženo v pojmu vážného pěstování ctností a hlavně zapírání a odkládání své vůle.

Nezdůrazňuji zde leč bdělost a zpytování svědomí. Tyto dvě věci ve skutečnosti obyčejně splývají a jsou tak staré, jako boj lidské duše proti nástrahám zkažené přirozenosti. Bylo by těžko tvrditi jejich pozdější původ a říci, že někdy nebylo třeba jich užívatí pro duchovní pokrok. Svědomí lze zpytovat nejrozličnějšími způsoby, z nichž duše zbožné mohou si voliti dle nutkání milosti; avšak toto svaté cvičení samo založeno jest v povaze našeho života pozemského, jenž jest ustavičné bojování. Bez oddechu musíme bdíti a modlití se, nechceme-li podlehnouti pokušení. Opět ať mluví Tauler v této záležitosti tak důležité; jeho slovo, jako svědka pro mystické podání minulých století, jest velmi závažné. Ten odstavec bude zároveň úvodem k dalším třem kapitolám.

Tento osvícený učitel praví: „Člověk musí býti přísným strážcem a pozorovatelem sebe samého, svých vnějších a vnitřních smyslů, všech svých schopností, by neměl ani zraku, ani sluchu, ani slova, ani skutku, ani touhy leč pro sobě nutné věci. Veškerými silami musí bdíti nad vnějšími smysly, aby se ho nezmocnily a jej nezaujaly do-

jmy z venku . . . Musí se držeti v sebranosti a brániti smyslům, aby se nerozptylovaly a netěkaly po tvorech. Musí mítí vždy na paměti život a utrpení Pána našeho Ježíše Krista, by v nich měl stálý předmět svých rozjímání s upřímnou touhou a pevným odhodláním následovati ho, a svůj život utvářeti a své činy řídití dle tohoto vzoru nejdokonalejšího života . . . v trpělivosti, v pokore, odříkání, zdrželivosti, spravedlnosti, pravdě a ve všech ctnostech. A když upozoruje, že není podoben tomuto vzoru, ponoří se do hluboké pokory, nebo vida svou úzkost a svou nicotu, důvěřivě se vrhne v náruč Božího milosrdenství, prose o pomoc ve své naprosté chudobě a nouzi. Ale duchovní člověk musí též činiti, co může, a nedarovati život ničemu na poli hříchů, na poli neřestí, sebelásky, svévole, svého úsudku, samolibosti a sebevážnosti . . . Je tedy nezbytně třeba, by každý pozorně a pečlivě bděl nad svým nitrem a všude aby se umrtvoval, kde sezná, že hledá sebe . . . aby se učil ve všech věcech hledati toliko nejsvětější a nejvyšší vůle Boží." (Instit. 3.)

§ 2.

V á š n ě. O v l á d á n í a s p r a v o v á n í v á š n í.

56. Co jsou vášně. 57. Jejich počet a rozdělení. 58. Nejsou samy ani dobré ani špatné. 59. Třeba je podrobiti vůli. 60. Přirozené vlivy, jimž vášně podléhají. 61. Povaha lásky. 62. Druhy lásky. 63. Nutnost spravování této vášně. 64. Láska k bližnímu. 65. Žárlivost, známka lásky. 66. Povaha nenávisti. 67. Proč a jak ji spravovati. 68. Nenávist k nepřátelům. 69. Povaha touhy. 70. Které touhy potlačiti, které spravovati. 71. Které touhy vyvolávati. 72. Odpor. 73.

Radost. 74. Její spravování. 75. V čem záleží pravá radost. 76. Smutek. 77. Proč třeba jej spravovati. 78. Jak třeba jej spravovati. 79. Naděje. 80. Užitek spořádané naděje. 81. Způsob spravování. 82. Zoufání, protiva naděje. 83. Mravní ctnosti s nadějí spojené. 84. Bázeň. 85. Jak ji spravovati. 86. Odvážnost. 87. Jak ji spravovati. 88. Mravní ctnosti spojené s bázní a odvážností. 89. Hněv. 90. Nutnost jeho spravování. 91. Způsob spravování. 92. Ctnost mírnosti. 93. Oprávněný hněv. 94. Nutnost potlačování nezřízených vášní, bychom dosáhli sjednocení s Bohem. 95. Některé pokyny o ovládání a spravování vášní. (Viz Theol. myst. Kn. II., hl. II. Trpné očišťování smyslů.)

56. Co jsou vášně ?

Odp. Dle výměru sv. Jana z Damašku, který přijal a vyložil sv. Tomáš, vášně jsou hnutí smyslové dychtivosti, povstávající v nás při pohledu na smyslové dobro nebo zlo, když nám je představila obrazivost. Latinské jméno vášně (*passio* = trpění, trpnost) značí, že tělesně a trpně jsme podrobeni vlivům dojmů smysly způsobených. Vášně působí skutečné změny v těle a především v srdci. Dle poznámky sv. Tomáše (I-II. q. 24. a. 2. ad 2.) při každém hnutí vášně buď se zvětšuje nebo umenšuje pohyb srdce, a tak podle přijatých dojmů nastává zúžení nebo rozšíření srdce.

Obrazivost jest dodavatelkou našich vášní. Neboť dojmy přijaté ze smyslů nemohou uvést v pohyb smyslovou dychtivost, dokud jí obrazivostí nebyly předloženy; zůstanou-li tyto dojmy pouze ve smyslech, aniž by byly přeneseny obrazivostí do smyslové dychtivosti, nejsou vášněmi v našem smyslu. Obrazivost tedy jest prostřednicí mezi tělem a duší, ona otvírá bránu našemu milování a naším nenávistem, naším touhám a naším od-

porům, našim radostem a našim smutkům, našim nadějím a našemu zoufání, našim bázním a našim odvahám, slovem, všem hnutím nižší části duše. Jsouc skutečnou ozvěnou smyslových dojmů, obrazivost zesiluje nebo mírní, zvětšuje nebo zmenšuje sílu našich dojmů a stává se tak původcem a zdrojem všeho našeho dychtění a všech našich nechutí, to jest všech našich vášní.

Jest dvojí dychtění, smyslové dychtění a rozumové dychtění čili vůle, protože jest dvojí poznávání, smyslů a rozumu, a dvojí jest dobro či předmět dychtění, dobro smyslové a dobro rozumové. Přece však, přesně řečeno, vášně jsou toliko v dychtění smyslovém; takže je to jen jakési pojmenování obdobné, když hnutím vyšší části duše dává se jméno vášní, jež nyní vylicíme.

57. Jak se dělí vášně?

Odp. Nebudeme se zdržovati více nebo méně duchaplnými různými rozděleními vášní, jak je vytvořili starší a moderní filosofové: někteří nemohou najíti konce v dělení. Budiž toliko poznamenáno, že někteří mystičtí spisovatelé čítají čtyři: radost, nadějí, bolest, bázeň; jiní se omezili na dvě: radost a bolest; jiní konečně viděli jen jedinou: lásku. Dle svatého Tomáše všechna právě naznačená rozdělení jsou odůvodněna, především ono, jež uznává lásku za zdroj ostatních vášní; přece však sv. Učitel čítá jedenáct vášní, z nichž šest náleží chtivosti (*appetitus concupiscibilis*) a pět náleží náhlivosti (*appetitus irascibilis*).

Skutečně všechno naše smyslové dychtění lze shrnouti ve dvojí hlavní. Jednak dychtíme po tom,

co jest nám příjemné, a vzdalujeme se toho, co zdá se nám škodlivým; to jest smyslová chtivost. Jednak stavíme se proti tomu, co nám překáží, ať to zabraňuje naší radosti nebo nám přímo působí škodu; to jest smyslová náhlivost. Náhlivost liší se od chtivosti v tom, že chtivost se nese k dobru smyslovému, majíc toliko je na zřeteli, aniž by viděla překážky — kdežto náhlivost vždy směřuje k dobru, jehož získání působí nějaké obtíže. Na lepší označení těchto dvou hnutí nižší části duše řeklo se, že náhlivost jest jako meč a štít chtivosti; a opravdu jest jejím úkolem bojovati, by odstraněny byly překážky radosti z dobra, po němž se dychtí.

Láska, nenávist, touha, odpor, radost, smutnost jest šestero vášní smyslové chtivosti. Naděje, zoufání, bázeň, odvážnost, hněv jest patero vášní smyslové náhlivosti. — Ve smyslové dychtivosti dobro jest předmětem lásky, touhy, radosti; zlo jest předmětem nenávisti, odporu, smutku. Láskou vábení jsme k dobru, radost pocítujeme z přítomnosti dobra, po vzdáleném dobru toužíme. Zlo nám činí protivným nenávist; z přítomnosti zla povstává smutnost, proti vzdálenému zlu cítíme odpor. — Ve smyslové náhlivosti předmětem naděje a zoufání jest těžko dosažitelné dobro, jehož dosud nemáme; předmětem bázně a odvážnosti je zlo, jež těžko jest odvrátiti a jež nás ještě nestihlo; hněv jest následek silného dojmu zla. — Ve smyslové chtivosti každá vašeň má svou protivu; v náhlivosti toliko hněv nemá protivy. — To jest jedenáct druhů vášní, do nichž lze zařaditi všechny jiné.

58. Jsou vášně samy dobré nebo špatné?

Odp. Vášně jako čistě přirozené sklony, jako prostá hnutí smyslové dychtivosti, nejsou ani dobré ani špatné, nýbrž mohou se státi dobrými nebo špatnými dle směru, kterým se dají a který se jim dá, buď k dobru nebo ke zlu. Jejich mravní cena záleží v podrobení nebo protivení se vládě rozumu. I dobří i zlí se obávají, touží, radují se; zlí však nezřízeně, za hříšným cílem mají špatné bázně, špatné touhy, špatné radosti, kdežto dobří, poslouchajíce rozumu, mají jen dobré bázně, dobré touhy, dobré radosti: ovoce má vždy povahu stromu je nesoucího.

Smyslová dychtivost je součástí naší přirozenosti. Ctnost však není přirozeností, nýbrž ji zdokonaluje. Abychom v oboru vášní dosáhli tohoto cíle, musíme odstraniti jejich nezřízenost, spravovati jejich hnutí a držeti je pod vládou rozumu; jsou-li takto poddány a v náležitém směru, mohou prokázati veliké služby v pěstování ctností. Sekta stoiků nepozorovala v člověku rozdíl mezi schopnostmi rozumovými a schopnostmi smyslovými, a proto neznala vzdálenosti, jež dělí rozum od smyslové dychtivosti; jinak by nebyla ke ctnosti žádala naprosté zničení vášní, a byla by smyslové dychtivosti ponechala její oprávněné pole působnosti. Aby člověk se uzdravil, není třeba zničití všechny šťávy, které proudí jeho tělem, nýbrž postačí zjednatí v nich správnou rovnováhu. Není úkolem ctností zničití nebo vyrvati z duše přirozené sklony a hnutí smyslové dychtivosti, nýbrž je spravovati a řídití za pomoci rozumu.

Často ovšem vášně bývají brány ve špatném

smyslu, protože bývají příliš prudké nebo příliš změkčilé ve svých hnutích, nebo že se odvrátí od svého přirozeného účelu, jenž jest vyhledávat dobro souhlasně s pravidly rozumu. Jest jasno, že proti takovým vášním se musí bojovat bez oddechu. Někdy také vášně se nepozorovaně vloudí do jednání a zcela uniknou bdělosti rozumu; tu však nemáme odpovědnosti, právě tak jako nemáme zásluh, neboť není v nich ani dobro ani zlo mravní.

Budiž mi dovoleno citovat Coëffeteaua, velmi váženého spisovatele, jehož možno počítat k otcům francouzského jazyka.

„Není správně, že vášně jsou nemocí duše, pokud jsou podrobeny pravidlům rozumu; naopak v tomto smyslu, v němž o nich nevíme, jsou nástroji a předměty ctnosti: jsou jako živé jiskry, jež zapalují v našich duších touhy, a jak praví Aristoteles, jsou dušemi rozumu. Jako egyptské květiny, jsouce stále obklopeny a proniknuty bahnovými a těžkými výpary Nilu, nevydávají tak libé vůně, jak by vydávaly bez této překážky, tak je pravda, že duše rozbouřená vášněmi nemůže vykonat ctnostných skutků, jaké by konala bez tohoto zmítání: hnutí a dojmy, které vášně působí v duši, podobají se síle prudké bystřiny, jež rve skály, vyvrací stromy a strhuje vše, co se vzpírá její prudkosti; tak ony tlumí rozum, odmítají soudnost, dusí opatrnost, a nenechají ani stopy ctností v duši jim vydané. To však stane se toliko těm, kteří se zcela poddali vášním, nikoli těm, kteří jako moudří loďníci připravují se na bouři, a kteří, když nastala, pracují o zachráně, aniž by pozbyli rozvahy v příhodě, která druhé děsí. Krotíme slony, tygry, lvy, pardaly

i nejdivočejší zvířata, aniž bychom pozbývali rozvahy, a že bychom nedovedli bez přílišného pobouření potlačit zvířeckost smyslové dychtivosti a spravovati své vášně, když se bouří proti rozumu ?

„Ostatně, když tato hnutí vášní předběhnou rozum a propuknou dříve, než člověk vše rozvažil, nelze je považovati za špatná, protože jsou to pouhá hnutí přirozenosti beze stopy svobodné vůle ; jest jisto, že toto trpí nejenom prostřední duše, nýbrž i duše největší (nemluvím tu o duších, jež mají zvláštní dary Boží), i duše s ctnostmi hrdinskými pocítí tato zmítání, protože sebe větší ctnost nedovede tak podrobiti smyslovou dychtivost, aby se jí neporoučelo jako otroku, nýbrž jak občanu, aby nepředbíhala rozkazů rozumu . . . Třeba si vzpomenouti, že není úkolem duše vymýtit z duše člověka všechny kořeny vášní, a že ani není třeba, ani by nebylo dobře tak učiniti : nýbrž její povinností jest určovati jim meze a držeti je na střední cestě, jak žádá ctnost . . . Jako vášně předbíhající rozum, nemohou býti pokládány ani za dobré ani za špatné a jako získávají nám velikou chválu, nechávají-li se spravovati a vésti rozumem, tak, jakmile se vymknou a opustí meze ctností, činí nás hříšníky a hodnými hany. Zkrátka, vášně jsou v našich duších jako čivy v těle, neboť jako prostřednictvím nervů vztahujeme a ohýbáme své údy, tak prostřednictvím vášní směřujeme k dobru nebo ke zlu ; a chceme-li se obrátiti k dobru, jsou jako pobídky a předměty našich snah : obrátíme-li je však ke zlu, užívá jich naše smyslnost, jako dozorce nad otrokem užívá jeho řetězu, aby jej dostal, kam se mu zlíbí. Tak tedy vítězství ctností nezáleží na vyhlazení vášní jako

nestvůr, nýbrž v uspořádání a vycvičení jich, jako bujných a nerozumných dětí; neboť ony rodí se v nás a jsou výhonky a plody naší smyslnosti (smyslové dychtivosti), jež nepotřebuje, leč býti podrobena rozumu. Kdo jsou jiného názoru, ať si vzpomenou, že nelze úplně vyhladiti chyby, které plynou z přirozenosti, a že svou námahou můžeme toliko opravit a zmírniti, co přišlo s námi na svět, ne však překonat nebo úplně potlačit; a tak moudrost nesmí v této věci nic slíbovat, protože nemá na to síly." (Mikuláš Coëffeteau, 6. P. : „Přehled lidských vášní“, Paříž 1632, hl. 3.)

Zdržel jsem se poněkud u povahy vášní povšechně vzatých, abych v zásadě ukázal možnosti spravovati je; neboť nejsou-li vášně samy ani dobré ani špatné, a záleží-li vše na směru, který jim dá rozum, můžeme od nich očekávat veliký úspěch pro dílo svého posvěcení. Není pochybnosti, že nyní, po dědičném hříchu, lidské vášně nejsou více v původním souladu s Božími úmysly: jsouce porušeny a podrobeny vlivům porušeného těla, mohou nám škoditi a skutečně nám škodí pro své nerozvážené a nezdravé sklony. Přece však s pomocí Boží vášně přidají síly a plodné činnosti těm, kteří chtějí a dovedou jich užívat. Svaté Písmo chválí Židy věrné Božímu zákonu, že „ve svém hněvu pobili hříšníky a bezbožné ve svém rozhořčení (1 Mak. 2, 44).“ A v téže hlavě (v. 24.) praví se o jejich vůdci Mathathiášovi: „Mathathiáše zachvátila bolest, jeho nitro se zachvělo a jeho hněv vzplanul v duchu zákona, a přichvátav zabil jej (Žida obětujícího modlám) u oltáře.“ Paměti hodný čin, ovoce svaté horlivosti a lásky ke spravedlnosti, dokazující užitečnost vášní podrobených rozumu.

59. Má vůle skutečnou moc nad našimi vášněmi?

Odp. Vůle má velmi velikou moc nad našimi vášněmi. Bohužel není tato moc tak naprostá, že by vášně nemohly předběhnouti rozum nebo trvati přes jeho úvahy: často můžeme říci s apoštolem (Řím. 7, 23), že ve svých smyslech cítíme zákon odporující světlu rozumu. Avšak v tomto případě není odpovědnosti za vášeň, v jaké míře chybí dobrovolnost. Vůli zbývá jediná pomoc, dle možnosti odstraňovati předměty, rozněcující naše nezřízené vášně. Tak můžeme se vyhnouti předmětu, který nás rozčiluje, nebo hněvu nedati prostředků ukojení. K tomu je třeba trvalé pozornosti a rozhodné vůle; pak jediné vůle bude ovládati naše vášně a nám dá směr k Bohu. Tato práce je zvláště vyhrazena mravním ctnostem.

Sv. Jan od Kříže praví: „Síla duše jest v jejích schopnostech a vášních, jež všechny jsou podrobeny řízení vůle. Vede-li je vůle k Bohu a oddaluje od toho, co není on, zachovává pro Boha celou sílu duše, jež pak miluje Boha ze vší své síly . . . Jsou čtyři vášně: radost, naděje, bolest, bázeň. Vášně jsou řízeny k Bohu, užívá-li se jich dle pravidel rozumu, když totiž duše se raduje jen z toho, co se týká cti a slávy Boží, doufá toliko v něho, rmoutí se nad tím, co jej uráží, a bojí se toliko, by neztratila jeho zalíbení. Čím více zalíbení nalézá duše ve věcech pomíjejících, tím méně uspokojení nalezne v Bohu; a tak i při ostatních vášních . . . Nezřízené vášně plodí všechnu nepravost a všechnu nedokonalost, kdežto vůli zřízené a dobře vedené mohou ploditi všechny ctnosti.

60. Musíme při spravování vášni přihlížeti k přirozeným příčinám, ze kterých by mohly povstávati?

Odp. Naše vášně nepopíratelně podléhají množství přirozených vlivů, k nimž se musí přihlížeti, aby byly s prospěchem vedeny a spravovány. Jen tu naznačím různé přirozené příčiny, působící na naše vášně.

Každý životní věk má své zvláštní vášně: dětství a mládí, dospělost a stáří mají odlišné choutky a sklony. Toto již značné rozčlenění jest ještě zvětšeno růzností pohlaví: tu převládá hmotná síla, tam zase obrazivost a cit. Temperamenty čili složení tělesná působí pravé bludiště fyziologických možností, z nichž hlavní vznikají z převládání krve, žluči, nervů, míz a trudnomyslnosti. Třeba též počítati s obvyklou výživou, podnebím, nemocemi, společenským postavením, vychováním, zaměstnáním, zábavami, zkrátka se vším, co může působiti na smysly, na obrazivost, a tedy na smyslovou dychtivost.

Je tedy důležité seznati a prozkoumati přirozené příčiny, vzněcující naše vášně, ať pro zjednání dokonalejší rovnováhy v nich nebo pro přesnější udání směru nebo pro pouhé zjištění skutečnosti a její mravní ocenění.

61. Co jest láska?

Odp. Povšechně vzato láska jest hnutí duše toužící po sjednocení s milým předmětem; jest mocné vábení, které nás táhne k předmětu, protože se nám jeví dobrým, krásným, dokonalým, nebo že slibuje prospěch nebo že majiteli pů-

sobí příjemnosti. Bereme-li lásku za vášeň, stačí dodatí jediné slovo: jest hnutí duše toužící po sjednocení s milým předmětem smyslovým, poznaným obrazivostí.

Bůh stvořil vše s nekonečnou moudrostí a dal každé věci sklony a způsobilosti nutné k dosažení jejího cíle. Do naší mysli vložil snahu horlivě hledati pravdy a přilnouti k nalezené; naší vůli dal touhu po dobru a lásku k dobru, jedinému to předmětu, který může ji vábiti a zaujmouti. Jako barva jest předmětem zraku, zvuk předmětem sluchu, tak dobro jest předmětem vůle. Je vrozená přitažlivost mezi dobrem a vůlí, podobná přitažlivostí mezi naší mysli a pravdou, mezi okem a barvami, mezi sluchem a zvuky. Mezi vůlí a dobrem je tak pevné pouto, že vůle nic nemůže milovati, leč majíc dojem dobra. Takže, klame-li se někdy vůle a přilne ke zlu, učiní tak v domněnce dobra. Totéž platí o smyslové dychtivosti, jež ve svých hnutích sleduje totéž puzení jako vůle. Pravím-li, že dobro jest předmětem naší vůle a naší lásky, dobrem rozumím i to, co jest krásné, ježto krásné věci mají tutéž vábivost a přitažlivost pro naší vůli jako věci dobré; neboť dobro a krásno jsou jedna věc a toliko rozum je rozlišuje. Krásno jest jako květ a lesk dobra: dobrem nazývá se, co se líbí dychtivosti, krásnem pak, čeho poznávání jest příjemné.

Coëffeteau praví: „Snadno jest poznati, že předmětem a pohnutkou lásky jest dobro a krása věcí, jež něhou z nich vyzařující tak mocně působí na duše naše, že zůstávají jako uchváceny, nebo spíše jako okouzleny tak milou září; a kdo by chtěl vystoupiti až k prameni, musel by se povznést k oné veliké a nesmrtelné podstatě,

jež jest jako oceán všech milostí, všech krás, všech dober, která jsou rozdělena do veškerého tvorstva. Musel by se povznést, pravím, k této nekonečné a nejsvětější podstatě, jež jest jako středisko, z něhož čerpají svou podstatu a berou svůj původ všechny dokonalosti, jež činí věci tak krásnými našemu zraku a smyslům tak příjemnými je ukazují. A tak poutáme své sklony k předmětu hodnému velikosti jejich hnutí; ona vždy musí podobati se ohni, jenž nechce zůstatí při zemi, nýbrž snaží se vyšlehnoutí k nebi." (Přehled lidských vášní. O lásce, hl. 1.)

62. Kolikera jest láska ?

Odp. Jsou dva hlavní druhy lásky : láska žádostivá a láska přátelská čili příznivá. Láska žádostivá lne k dobru nikoli pro dobro samo, nýbrž aby je přivlastnila sobě nebo druhému ; tak láskou žádostivou jest milováno bohatství buď pro milujícího nebo pro přátele jeho. Láska příznivá naopak ustává na dobru, jež miluje ; taková jest naše vrozená láska k sobě samým a láska, kterou jsme povinni milovati Boha nade vše. Není-li láska příznivá vzájemnou, jest láskou prostě příznivou ; je-li vzájemná, nazývá se láskou přátelskou. Latinské slovo „dilectio“ přidává lásce pojem předchozího vybírání ; slovo „charitas“ přidává pojem dokonalosti, že totiž milovaný předmět se má za velmi cenný, drahý, jak samo slovo naznačuje. O různých druzích lásky budu obšírněji mluvití v pojednání o lásce Boží.

63. *Jest nutno spravovati lásku ?*

Odp. Je to rozhodně první povinností křesťanského a duchovního života, neboť láska jest původem a pramenem všeho našeho snažení a všeho ostatního našeho cítění. Sv. František Saleský praví: „Vůle vládne všem ostatním schopnostem lidského ducha, ale sama jest ovládána svou láskou, jež ji činí takovou, jakou jest.“ (Pojednání olásce k Bohu, K. 1, h. 6.) Toť pravda základní: láska ovládá vše v nás a může vše dobré i vše zlé. Skutečně všechny vášně vnikají do nás po boku lásky. To vyjádřil Pán náš slovy: „Kde jest poklad tvůj, tamť i srdce tvé.“ (Mat. 6, 21).

Coëffeteau píše: „Je pravda, že dokud tato vašeň zůstává v náležitých mezích, jest bohatým zdrojem všeho dobra . . . Jakmile však jako dívka šelma unikne poutům rozumu, není neštěstí na světě, které by nezpůsobila; není nepořádku, který by nevnesla do našeho života . . . Rozkazuje všem našim tužbám a všem ostatním našim vášním. A tak mohla by býti nazvána klíčem a původem všech našich myšlenek, našich slov, našich skutků, našich hnutí a všeho, co konáme v tomto životě. Ona první působí na naši duši, vzbuzuje touhy po předmětech našeho snažení; a pak tyto touhy zesiluje doufáním, jež nás rozhňuje ke snažení se po předmětu touhy; namane-li se jí překážka, chopí se hněvu a neustane, dokud nezvítězí a nepřekoná všech překážek a dokud nedosáhne radosti, v níž nalézá své uspokojení a svůj klid. Jako blesk rozbíjí vše, co se mu staví do cesty, tak tato dívka vašeň, když je roznícena, snaží se svou prudkostí a násilně povalití vše, co se proti ní postaví. Přece však

jako vítr zdouvající plachty loupežnických lodí není příčinou loupeží a vraždění, kterých se oni dopouštějí na moři, nýbrž všechny tyto nepravosti pocházejí ze zločinné smělosti a lakotnosti těchto bídných lupičů — tak i když láska má účast na mnohých špatnostech lidmi spáchaných, nepochází to ze špatnosti této vášně, stvořené za dárkyní dobra všeho druhu v lidské společnosti; pochází to ze smělosti a nevázanosti lidí, kteří převráceně užívají všech věcí a z předpokladů svého štěstí činí nástroje svého neštěstí . . . Lidská láska jest vášeň, jež by měla poslouchati rozkazů rozumu, a jež osvětlena jsouc světlem ducha, měla by zahořeti toliko pro pravá dobra, by se stala dokonalou. Neboť zůstávajíc v těchto mezích, nebude více násilnickou a divokou vášní, a nebude tento svět plnití tolikerým neštěstím, kterým jej denně naplňuje svými nesmírnými nezřízenostmi." (Přehled, O lásce, hl. 1. a 4.)

Je tedy láska dobrá a špatná. Každá duše musí voliti mezi touto dvojí láskou: na této volbě závisí výsledek boje v nás planoucího. Avšak při spravování všech svých náklonností musíme jednati velmi obezřetně, držeti na uzdě všechna výstřední hnutí srdce a vždy se přidržeti pravého dobra jako jediného předmětu naší lásky.

O lásce k Bohu nebudu tu mluvit, bude o ní řeč jinde. Připomeňme si toliko myšlenku sv. Františka Saleského: „Mezi všemi láskami jediná láska k Bohu má žezlo, a právo vlády tak je nerozlučně sloučeno s její povahou, že kde ona není paní, tam přestává žítí a hyne." (Pojednání o lásce k Bohu, k. 1., h. 6.) Těmi slovy jest vyjádřen první a nejvyšší zákon lásky: láska k Bohu musí mít žezlo. Dodejme ještě, že pravá láska k Bohu ne-

vyžaduje spravování v pravém slova smyslu, ona může a musí nabývatí stále větší moci.

Jinak jest s láskou k sobě. Ona ze všech našich vášní má nejhlubší kořeny, největší sílu a největší prudkost. Ač tato láska jest vrozená, pocházejíc od Boha, a proto jest dobrá, je-li v patřičných mezích, přece ve skutečnosti velmi často jest špatná, protože překročila meze. Vpravdě ona, ona jediná jest matkou všech špatných vášní a všech životních nezřízeností. Sv. Tomáš neváhá tvrditi a dokazuje (I. II., q. 77, a. 4.), že nezřízená láska k sobě jest původcem všech hříchů. Účinně potírati lásku k sobě je tudíž zacpávati pramen veškeré naší hříšné žádostivosti, jest zachovávatí se prostým všeho hříchu.

64. Co třeba zvláště činiti na uspořádání povinné lásky k bližnímu?

Odp. Pouhý rozum udává čtyři podmínky opravdové lásky k bližnímu.

První jest milovati bližního jako sebe. Láska velmi dokonale spojuje duše a vůle, působí, že jako vlastní pociťujeme dobro nebo zlo, jež potkalo nebo mohlo by potkati ty, jež milujeme.

Za druhé musíme přátí dobro těm, jež milujeme, z lásky k nim, a ne toliko pro svůj osobní a zvláštní zájem: milovati toliko pro svůj prospěch nebo pro své potěšení není než láska obchodnická a sobecká. Láska k bližnímu může míti trojí pohnutku: dobro, prospěch, potěšení; předmětem první pohnutky je ctnost, a to dostačí; ostatní dvě samy nevytvoří pravé a upřímné náklonnosti. V lásce k bližnímu ovšem nemůžeme úplně odhlížeti od sebe, a prospěch a potěšení

najdeme i ve svých nejryzejších přátelstvích, ale nejsou to pravé a správné pohnutky našich náklonností. Milovati bližního jest chtíti dobro jemu.

Za třetí, je-li naše láska pravá, musí pronikat všechno naše konání a všecku naší horlivost, bychom zjednávali dobro těm, které milujeme. Milovati bližního jest oddati se mu a pro něho se obětovati.

Konečně za čtvrté, milovati bližního jest chtíti mu skutečná dobra, t. j. věci náležité, souhlasné se všemi zásadami ctností.

65. Je žárlivost dobrá nebo špatná?

Odp. Žárlivost můžeme bráti jako druh horlivosti; je-li tato horlivost čistá, rozvážná, bez příměsku sebelásky, vždy podrobena vůli Boží, pak žárlivost je svatá, ovoce lásky příznivé; je-li však tato horlivost bez mezí a vyvěrá-li ze sobectví, smutku a závisti, pak žárlivost je špatná, ovoce nezřízené lásky žádostivé.

Svou podstatou žárlivost není leč obava ztráty milovaného předmětu. Je-li tato obava vedena pokorou, prodchnuta úctou a svatou nedůvěrou k sobě, jest citem naprosto správným; nesmí však si pustiti uzdu pod lesklou záminkou všech těchto ctností a poddávati se chmurné zádumčivosti, malomyslnosti, citlivosti a nespravedlivým domněnkám. Oddá-li se tato bázeň starostlivosti sebelásky a bezuzdné dychtivosti, uvidíme vyrůstatí vášeň ze všech nejkrutější a nejsměšnější.

Coëffeteau velmi jemně líčí tuto nezřízenou žárlivost: „Lidé praví, že jako není slunce bez světla, tak není lásky bez žárlivosti... Kdo však

lépe a podrobněji znají lidské vášně, jsou naopak přesvědčeni, že tato zlá vášně tak je známkou lásky, jako blesky a víchřice jsou známkou jasu a bezvětrí. Tento názor jest velmi důvodný; neboť, abychom naznačili důkaz: jak může se žárlivost spojití a zůstávati s láskou, když by to znamenalo převrácení přírodních zákonů, které nestrpí dvou protiv v jedné věci? . Láska jednotí vůle a působí, že tužby vzájemně se milující berou na sebe jako jednu tvářnost, aby si byli úplně podobní navzájem. Naopak, co tolik rozdvojuje vůle a co tolik různými činí snahy jako žárlivost? Láska ukládá příznivě vykládati všechno jednání milované bytosti a v dobré vykládati vše, co vykonala z dobrých důvodů. Naopak, na který špatný výklad nepřipadne žárlivost, nejenom činů, nýbrž i myšlenek? Není vůbec nevinností, jež by byla zabezpečena proti urážkám této nelidské litice. Jestliže milovaná bytost se raduje, ona si maluje soka; je-li zamýšlena, možná že ztrácí lásku; mluví-li s někým jiným, je to nevěrnost; je-li duchaplná, je to umělkovanost; je-li obezřetná, je to chytráctví; je-li prostá, je to omezenost; mluví-li vybraně, je to strojenost; je-li úslužnou, je to vypočítavost. Tak žárlivost jest jako křivé zrcadlo, které nikdy neukáže prosté tvářnosti věcí. Nemůže býti více nesprávných úsudků o milované bytosti, nelze míti na světě ukrutnějšího nepřítele. Nespokojí se však s hanobením dobrých vlastností bytostí domněle milované; snaží se zbaviti ji toho nejmilejšího na světě, styků s váženými a zasloužilými lidmi . . . Láska jest bohatý pramen radosti a uspokojení, zapuzujících každý žal a smutek; avšak žárlivost jest pole bolestí a zármutku, na

němž vyrůstá trní zoufalství a zběsilostí mezi nejlíbeznějšími a nejkrásnějšími květy, jaké příroda dovede vytvořit. Jak tedy lze věřit, že tyto dvě tak si odporující vášně mohly by býti v jedné bytosti?

Kdyby se tu namítala zkušenost a svědectví mnohých věrohodných osob, které tvrdí, že vroucně a upřímně milovaly a přece nikdy nebyly bez žárlivosti, a kdyby se z toho chtělo souditi, že žárlivost je aspoň známkou lásky, a že musíme oceňovati také lásku, abychom mohli uhájit svůj názor výše uvedený — postačí odpovéděti, že, i když nepopíráme, co tyto osoby prozrazují o svých vášních, přece zůstává pravdou, že jako jedna vlaštovka nedělá jara, tak také zvláštní případy nemohou nikdy býti vydávány za všeobecné pravidlo. Abychom však zůstali v rámci svého prvního tvrzení, pravím, že v této věci se ony osoby velmi mýlí. A jejich omyl vzniká tím, že neumějí věci správně jmenovati, činíce špatnou žárlivost z dobré obavy, slučitelné s láskou, jež jest jí proniknuta. Kdyby se chtělo v něčem povolití obecnému mínění, mohlo by se klidně říci, že žárlivost je známkou lásky, ale tak, jako horečka je známkou života; horečka je nepochybnou známkou života, neboť mrtví nejsou schopni této zlé vlastnosti. Než, jako horečka, svědčíc, že v nemocném jí souženém jest ještě trochu života, zabraňuje jeho pohřbení, tak žárlivost jest jakousi známkou lásky, protože, kdo nemiluje, nemůže žárliti. Ale jest jisto, že, nebude-li zapuzena, na konec lásku zničí, právě tak jako hustý dým udusí i nejkrásnější plamen. Jediné v tom smyslu mohlo by se připustiti obecné mínění. Tak tedy dle názoru, který pokládám za

velmi důvodný, žárlivost je pro lásku tím, čím jest jinovatka pro květy, krupobití pro osení, vichřice pro ovoce, jed pro náš život." (Tamt. hl. 5.)

66. Co jest nenávist?

Odp. Nenávist jest nelibost nebo odpor, který cítíme v přítomnosti skutečného nebo domnělého zla. Nenávist jest opakem lásky: předmětem lásky je dobro, předmětem nenávisti je zlo. Není možno nenávidětí dobra, uznaného za dobro, neboť je nám vrozena neutuchající touha po dobru jako cíli našeho štěstí. Jestliže nenávidíme dobra, je to jen omylem, že je máme za zlo, nebo pro převrácenou náklonnost, které překáží. Jako všechny ostatní vášně, nenávist sama není ani dobrá ani špatná, vše záleží na okolnostech: nenávidětí hříchu jest úkon ctností.

67. Proč a jak spravovati nenávist?

Odp. Nenávist ve smyslu špatné vášně jest veliká nezřízenost, hluboký, mocný a často ne-napravitelný zmatek ve vůli, pramen neštěstí všeho druhu a četných hříchů.

Nenávist může mít více příčin. Nebudu mluvit o přirozených okolnostech, jež mohou dáti příležitost k nechuti více nebo méně neuvědomělé, jako přirozený a pudový odpor, chorobná roztrpčenost, pocházející z pomatenosti nebo šílenství, přílišná melancholie mrzoutů atd. Tyto věci vymykají se našemu oceňování. Všimneme si mravních příčin nenávisti. Vizme tedy ty nejčastější: hněv a hlavně závist, ublížení našemu dobrému jménu a našim časným zájmům, od-

mítnutí nebo prostá nevšímavost našich citů, naše pýcha, naše marnivost, naše ctižádost, naše lakota, naše láska k pohodlí, strach před spravedlivým trestem dle zásady „kdo uráží, neodpouští“, slovem, všechny naše nezkrocené vášně mohou zploditi nenávist, učiniti ji slepou, nesmířitelnou.

Má-li tedy býti spravována nenávist, třeba spravovati všechny vášně, především vašeň hlavní; neboť jediná nezřízená náklonnost může ji vyvolati v naší vůli. Tedy úplným pěstováním ctností podaří se nám vyhladiti ze svého srdce nenávist špatnou a vzbuditi nenávist dobrou. Nesmíme však zapomínati, že, ačkoli naše horlivost pro dobro a nenávist ke zlu musí býti tak ohnívá jako naše láska, přece to nesmí nikdy býti horlivost přílišná a nerozvážná, spojená s některou nezřízenou vášní.

68. Je dovoleno nenáviděti svých nepřátel?

Odp. Dle sv. Tomáše (2. 2. q. 25, a. 8. c). Můžeme mluvit o trojím způsobu lásky k nepřátelům. „Předně, hledíce na nepřátele výlučně jako na nepřátele. V tomto smyslu jich nelze milovati, protože bychom milovali něco zlého, odporujícího ctnosti, neboť kteří nám zlo působí nebo přejí, protiví se Boží spravedlnosti. Dále můžeme na nepřátele hleděti jako na lidi, ale docela všeobecně. V tomto smyslu, kdo miluje Boha a bližního, nemůže nepřátele vylučovati z povšechné lásky, kterou miluje sobě podobné. Konečně můžeme na lásku k nepřátelům hleděti jako na hnutí zvláštní náklonnosti k určitému člověku. Toto hnutí náklonnosti není naprosto podstatným

požadavkem lásky; neboť není nutno ani možno cítiti zvláštní hnutí náklonnosti ke každému jednotlivému člověku; přece však musíme býti hotoví milovati nepřítelé, kdyby toho nutně potřeboval. Zvláštními skutky osvědčovati lásku k nepříteli z lásky k Bohu, mimo případ nutnosti nebo pohoršení, toť dokonalá láska."

Ve svých Rozmluvách sv. Kateřina Sienská dává nám o této věci naučení vpravdě božská.

„Srazte rohy pýchy; učiníte-li tak, uhasíte nenávist, kterou živí srdce vaše proti těm, kteří vám učinili bezpráví. Bezpráví, jež činíte mně a bližnímu, přirovnejte k bezpráví, která byla vám učiněna, a uvidíte, že nemáte proč se rmoutiti. Když se stáváte nepřáteli svého bližního, činíte bezpráví mně, protože odmítáte a přestupujete mé přikázání. Urážíte také svého bližního, když vůči němu odkládáte city lásky. Jest vám rozkázano milovati mne nade vše a bližního milovati jako sebe; není k tomu přidán výklad: Aspoň toho, jenž vám nečiní bezpráví. Naopak má Pravda řekla, že, co ona zachovávala dokonale, musíte i vy dokonale zachovávat. Nebudete-li toho zachovávat, ublížíte své duši, zbavující ji života milosti." (156, 6—8.)

69. Co je touha?

Odp. Touha jest hnutí duše k dobru vzdálenému. Každá stvořená bytost vzdálena jsouc od svého střediska pocítuje pudově potřebu, nepřekonatelné tíhnutí a neustávající neklid, dokud nespočine u cíle svého snažení. Člověk, maje zvláštní náklonnost k dobru, nemůže si ho představití ve své obrazivosti, aby po něm nezatoužil,

nemá-li ho ještě. Naše touhy jsou tedy pudová směřování k dobru, jehož nemáme a o němž se domníváme, že může nám dát radost. Touha se liší od lásky a od radosti: láska jest první hnutí duše k dobru, bez ohledu na jeho přítomnost či vzdálenost; radost jest potěšení z přítomnosti dobra; touha směřuje k dosažení dobra vzdáleného.

70. Které touhy třeba potlačovati nebo spravovati?

Odp. Musíme potlačovati všechny touhy odporující zákonu Božímu; musíme spravovati touhy svým předmětem sice neodporující zákonu Božímu, které však by nám mohly škoditi, kdybychom jich nedrželi v mezích umírněnosti.

Mezi touhami, které musíme spravovati, jsou některé, mající předmětem dobra mravní, nadpřirozená a duchovní, jak je nazývá sv. Jan od Kříže. (Vzestup na Karmel, 3, 16.) Bylo by nerozumné a hodné pokárání, proti vůli Boží z přirozené záliby, ze sebelásky nebo z jiných lidských pohnutek toužiti po věcech byť o sobě dobrých, jakými jsou ctnosti, mimořádné dary a jisté duchovní výhody. Rozvaha, umírněnost, zkrátka pokora zůstává velikým zákonem, jemuž musí býti poddány naše i nejsvětější touhy.

Jsou však jiné touhy, které musíme potlačovati nebo aspoň spravovati. Jsou dvojího druhu: touhy pocházející ze sklonu smyslů, a touhy pocházející z pozemského smýšlení. Předmětem těchto druhých jsou časná dobra, bohatství, majetek, tituly, hodnosti, úřady, vážnost, styky, rodiče, děti atd., nebo také jisté osobní vlastnosti tě-

lesné a mravní, jako krása, jemné způsoby, síla, zdraví, správná soudnost, bystrost, povznesený a ušlechtilý cit atd. Touhy pocházející ze sklonu smyslů mají své hranice : nepřekročí meze vnějších smyslů, a když se jim vyhoví, utuchnou hned při krátkém smyslovém dojmu, jenž obstará tělesný pocit uspokojení. Avšak touhy pocházející z pozemského smýšlení nemají mezí, jsou to propasti bezedné a bez břehů. Nic nedovede jich utěšiti, neboť naše obrazivost je stále plodná a stále vynalézavá, předkládajíc nám tisíc nových zbytečností, vnukajíc nám nechuf k tomu, co již máme. Nikdy nemá dosti pocty, nikdy dosti bohatství, nikdy dosti zábav, nikdy dosti hmotného blahobytu, nikdy dosti rozvoje rozumu, nikdy dosti uspokojení v srdci. Jsme nenasytní a podobní plamenu velikého ohně, jenž tím více roste, čím více se mu přidává potravy. Naše touhy tedy nemají mezí a jich počet je tak veliký, že jich nelze spočísti ani pojmenovati.

Nevede ovšem nutně ke hříchu každé dobročasné nebo osobní, po nichž můžeme zatoužiti, avšak naše křehkost je tak veliká, že nás často odvracejí od Boha. Nemůžeme tedy býti příliš bdělými a upřílišněně spravovati touhy, jež nás k nim táhnou a velí je vyhledávati. Toho dosáhneme především pokorou a duchem odříkání. Tauler praví: „Pokorní a poslušní lidé podrobí se Bohu a všem tvorům z lásky k Bohu s opravdovou odevzdaností . . . Tak hluboké kořeny má jejich pokora, že není hnutí marnivosti ani myšlenky marnivé, které by jim mohly uškoditi; neboť ozve-li se některá v jejich duši, hned se ponořují do své nicoty a bez velkých obtíží je překonávají . . . O sobě smýšlejí velmi skromně

a tak jsou chráněni před mnohým těžkým pokušením . . . Odpírají a odumírají přirozeným náklonnostem a náklonnosti ke hříchu, zálibě v tělesném pohodlí a nemírnému jeho vyhledávání, a po celý svůj život nezabývají se leč umrtvováním, potíráním a zapíráním sebe." (Instit. 7.)

71. Které touhy hlavně třeba vzbuzovati v srdci?

Odp. Ony touhy, jichž předmětem je sláva Boží a spása duší, ovšem i naší duše. Touhy tyto jsou velmi dokonalé, velmi záslužné a není při nich nebezpečí; jsou v oboru nekonečna, jako Bůh, jejich počátek a cíl. V Rozmluvách sv. Kateřiny Sienské se praví: „Čím více duše miluje, tím menší se jí zdá její láska. Tak hoří stále svatým toužením lásky, které ji zaplavuje slzami . . . Vaše touha nemá mezí. Žádná ctnost nemůže vám zasloužití věčný život, slouží-li způsobem omezeným; neboť já, nekonečný Bůh, žádám, abyste svou službou podávali mi věc nekonečnou. Vy však nemáte nic nekonečného, leč touhu a dychtivost své duše. (92, 3. 5.)

72. Co jest odpor?

Odp. Odpor jest hnutí duše, odpuzující nás od zla, jímž jsme ohroženi. Sv. Tomáš o této vášni nemluví výslovně; avšak podle povahy touhy dostatečně poznáváme povahu odporu, protivy touhy. Nemáme dosti přesného názvu pro vašeň protivu touhy; můžeme toliko říci, že jest pudové hnutí a nepřekonatelné odpuzování, pod jehož vlivem prcháme před vším, z čeho tušíme svou jistou škodu a zhoubu. Není třeba dále podrobně

vyšetřovati zvláštní vlastnosti této vášně, jsou téměř stejné s vlastnostmi vyznačenými u hněvu.

Postačíž nám tu říci, že k nápravě této vášně je třeba přemáhati odpor proti pěstování ctností, a ze všech sil se vyhýbatí tomu, co by mohlo býti překážkou našeho duchovního pokroku. Této věci musí zvláštní péči věnovati duše vniterné, chtějí-li přemoci odporování přirozenosti a připravovati půdu hnutím milosti. Čím vyšší cíl, tím větší pokory a velkodušnosti vyžaduje.

73. Co jest radost ?

Odp. Jest hnutí duše těšící se z přítomnosti dosaženého dobra. Jsou radosti připravené smysly, jiné radosti jsou připraveny duší. V přesném smyslu radost jest potěšení duše. Často zakoušíme radost z ukojení smyslů, ale ne vždycky; jest k tomu třeba přechodu dojmu ze smyslové dychtivosti do rozumové dychtivosti či vůle.

Latínští staří spisovatelé mají různá jména radosti dle jejích účinků; veselí (*laetitia*) označují radostné rozpětí srdce; plesání (*exultatio*) označují zvláště vnější projevy radosti; slast (*iucunditas*) značí mimořádné účinky radosti. Tato různá označení radosti nejsou bez důležitosti, neboť se s nimi shledáme později mezi účinky sjednocení s Bohem a na všech stupních kontemplace.

74. Je velmi důležité spravovati radost ?

Odp. Nic není důležitějšího. Neboť je-li láska pramenem všech vášní, lze říci, že radost jaksi jest příčinou naší lásky; láska totiž se jeví skutky a tyto skutky velmi podporuje radost, hlavně

mají-li býti konány pečlivě a vytrvale. Tuto pravdu dotvrzuje zkušenost všech věrných duší, jež mohou se žalmistou říci: „Běžel jsem cestou tvých přikázání, když jsi rozšířil mé srdce.“ (118, 32.) Milujeme pro zalíbení a radost, způsobené předmětem, který nás zaujal; nenávidíme proto, že předmět předložený naší obrazivosti působí v nás smutek. Naděje a touha vznikají z potěšení, které slibuje dosažení dobra dosud vzdáleného; nemáme-li síly k dosažení toho dobra, smutek vede nás k zoufání. Hledáme potěšení a prcháme před bolestí, a tak jest ve všech ostatních vášních. A tak, nespravujeme-li radosti, i dovolené, jsme v nebezpečí zpronevěry Bohu a jeho zákonu, pádu do všech nedokonalostí a hříchů, a zvláště do rozptýleností ducha, do vlažnosti, slepoty ke všem nezřízenostem trojí žádostivosti.

Hlavně třeba potlačovati radosti smyslové z trojího důvodu: První jest, že přílišné smyslové radosti zbavují nás nejčistších radostí ducha; potěšení smyslů hledající a užívající duše nemá ani chuti ani síly povznést se do vyšších oborů. Za druhé nezřízená potěšení smyslová zatemňují rozum, porušují úsudek a brání nám správně užívatí zásad opatrnosti, jsou jako hustá mlha, zabraňující rozumu jasný rozhled při pěstování ctností. Za třetí smysly na konec převládnu nad rozumem, veliký zmatek zmocní se našeho nitra, protože přílišně přilneme k předmětům své záliby, jakmile se nám objeví, a můžeme tak dospěti až k ztrátě rozumu. Opakujme si tedy s Mudrcem: „Smích jest mi pokládati za blud a radosti říci: Co se marně klameš?“ (Kaz. 2, 2.) Nebo ještě lépe se žalmistou: „Nechce dáti se potěšit

duše má. Vzpomněl jsem si na Boha, radostí byla zachváčena duše má" (76, 3. 4). Neboť opravdu je to takový smích a taková radost, že zbavuje užívání rozumu. Křesťanská a hlavně vnitřná duše nechce okoušet podobných potěšení, obrací se k Bohu a v něm se raduje. Ostatně zkušenost dostatečně dokazuje všem, kteří chtějí chápat, jak nebezpečná a zhoubná jsou smyslová potěšení.

Je tedy třeba odříci se bez váhání všech nedovolených radostí a dovolených si dopřátí toliko v mezích moudré rozvahy.

75. V čem záleží pravá radost?

Odp. Bl. Albert Veliký praví: „Pravou radostí jest mítí své potěšení ve věcech Božích; neboť Bůh má vše, co může duši naplnit radostí: moc, moudrost, dobrotu, štědrost, blaženost, milosrdenství, spravedlnost, pravdu, vznešenost, svatost, vlídnost, věrnost, lásku, blahosklonnost a všechny podobné vlastnosti v nekonečném a věčném bohatství. Ten má pravou radost, kdo má klidné svědomí a kdo nikdy vědomě nepřestoupí Božího zákona ani přání, snaže se den po dni pokračovati v dokonalosti a stávatí se stále podobnějším Ježíši Kristu. Takové bylo svědomí apoštola, když řekl: „Naše sláva je svědectví našeho svědomí" (2. Kor. 1.). Jaký bohatý pramen pravých radostí jest pohled na dobrotu Boha, jenž ze všech tvorů jen člověka vyvolil, aby se s ním spojil... Jiný důvod radostí jest věčná blaženost, kterou nám Bůh slíbil v zákonu a v prorocích... Dvakrát nám to apoštol opakuje, aby v nás vzbudil tuto dvojnásobnou radost:

„Radujte se v Pánu. Opět vám pravím, radujte se“ (Filip 4.), i z nevýslovného sjednocení, kterým Bůh se spojil s člověčenstvím i z věčné blaženosti, kterou nám slíbil... Je známkou nepravé radosti hledati své štěstí ve věcech pomíjejících, v blahobytu, v pozemských přátelstvích, v pohodlnostech života nebo v marných světských zábavách.“ (Ráj duše, hl. 23.)

76. Co je smutek?

Odp. Smutek je trapný a nepříjemný pocit, vznikající z přítomnosti hmotného nebo mravního zla. Smutek jest vnitřní bolest; tělesná bolest působí smutek toliko prostřednictvím obrazivosti, jež dojem smyslový přenese do smyslové chtivosti. Smutek má se k bolesti jako radost k potěšení: každý smutek předpokládá bolest, ale každá bolest není smutek. Příčinou tělesné bolesti je zlo přítomné, kdežto skutečná bolest, tížící naše nitro, může míti příčinou zlo přítomné, minulé nebo budoucí.

Jako všechny ostatní vášně smutek sám není ani dobrý ani špatný. Je-li veden a řízen rozumem a věrou, jest dovolený a záslužný; přílišný a nezřízený smutek jest aspoň neužitečný a často škodlivý a hříšný. Není pochybnosti, že je dovolený a záslužný smutek, neboť jest psáno: „Srdce moudrých tam bývá, kde je truchlozpěv, ale srdce bláznů tam, kde je veselí.“ (Kaz. 7, 5.) Smutek napravuje, odpykává, posvěcuje, jej prorok Jeremiáš tak důtklivě doporučuje izraelským ženám: „Naučte své dcery smutečným písním, jedna druhou učte lkání.“ (9, 20.)

Obyčejně se rozeznávají čtyři druhy smutku:

úzkost či neklid, skleslost, mílosrdenství a závist. Úzkost či neklid je smutek zmítající duši pod dojmem nevyhnutelného nebo nevyléčitelného zla: ochromuje-li tento neklid i tělesně, je skleslostí. Mílosrdenství je smutek pociťovaný pod dojmem zla stihnuvšího ty, jež máme za hodny lepšího osudu a sdílíme jejich trápení. Závist jest smutek povstávající v duši nad dobrem bližního, jež máme za své vlastní zlo. Závist není chtivost cizího dobra, nýbrž přání, by ho bližní byl zbaven, neboť náleží k žárlivosti, prospěch chtíti ze své vášně.

77. Je důležité spravovati smutek?

Odp. Nutnost spravování smutku lze posouditi z výčtu jeho zhoubných následků.

Smutek zbavuje duši veškeré síly a brání hledati pravdu a pěstovati ctnost s dostatečným úsilím. To se snadno vysvětluje, neboť soustředěna na jediný bolavý bod, všechna jsouc zabrána myšlením na tento trapný předmět, omezí jaksi duše všechno své úsilí na tento jediný bod a ničeho jiného si nevšímá. Nikdy svých úkolů ve smutku nevykonáme tak dobře jako v radosti. Radost vzpružuje duši a pomůže vše zdárně vykonati, poněvadž v předmětu práce vidí uspokojení jako odměnu svého úsilí; smutek však, nemaje této pobídky, není k ničemu. Zbývá-li smutku ještě nějaká naděje na překonání příčiny své rozmrzelosti, může ještě podporovati naše usilování, neboť čím více se zla obáváme, tím více se snažíme vyhnouti se mu; je-li však veškerá naděje ztracena, oddáme se tupě tíži bolesti, zoufáme sami nad sebou, každé útěše stáváme

se nepřístupnými a jedinou naší prací jest uzavíratí se do svých trapných a trpkých myšlenek.

Smutek i v našem těle působí zlé následky. Celé ústrojí trpí spolu, a toto rozbouření může se státí tak vážným a tak hlubokým, že přivodí i smrt. Mudrc řekl: „Ze zármutku přikvačívá smrt, a zármutek srdce láme sílu.“ (Sír. 38, 19.)

Sv. František Saleský praví: „Nepřítel užívá smutku ku pokoušení, aby svedl dobré: neboť jako vnuká zlým radost z jejich hříchů, tak vnuká dobrým omrzelost při jejich dobrých skutcích; a jako nemůže přivéstí ke zlu, leč když je líčí jako příjemné, tak nemůže odvrátiti od dobra, leč když je líčí jako nepříjemné. Zlý nepřítel má v oblibě smutek a trudnomyslnost, poněvadž sám, jsa na věky ve smutku a trudu, chce, by všichni byli jako on. Špatný skutek pobouří duši, vydává jí neklidu, působí nezřízený strach, znechucuje modlitbu, uspává a otupuje mozek, činí duši bezradnou, nerozhodnou, nesoudnou, nesmělou a vysílenou. Zkrátka jest jako krutá zima, jež ničí veškeru krásu na zemi a ochromí veškero živočišstvo; neboť ničí veškeru radost duše a činí téměř ochromenými a bezmocnými všechny její schopnosti.“ (Návod ke zbožnému životu 4, 12.)

78. Jak spravovati smutek?

Odp. Lze říci, že všechny mravní ctnosti přímo nebo nepřímo spravují naše smutky. Tyto však jsou hlavní prostředky proti zlu často stěží zhojitelnému:

1. Různé životní zkoušky posuzovati světlem rozumu a ne dle přehnaných a často lživých

dojmů naší obrazivosti. Tento prostředek velmi účinně zmírňuje, nebo úplně zaplašuje naše domněnky o trapných věcech života. Neboť co mnohdy v jistém ohledu jest veliké neštěstí, je zároveň v jiném ohledu značná milost, zlo časné často se stává dobrem mravního řádu. Tak musíme oceňovati ztrátu majetku, zdraví atd.

2. Nezabíratí si příliš hrozící zlo, ale přece se na ně připravovati, aby mohlo býti odvráceno, nebo aspoň učiněno snesitelnějším.

3. Pamatovati, že naše utrpení jsou nejlepší příležitostí k osvědčení ctností a vytrvalostí v dobrem: trpělivost výtečně spravuje smutek.

4. Zapuzovati všechny trapné a smutné myšlenky a obracetí vždy hned své myšlenky k tomu, co jest dobré, užitečné a příjemné.

5. U osvícených lidí a přátel Božích hledati světlo a povzbuzení, jakož i ve svědectví a hlasu svého svědomí.

6. Hlavním prostředkem proti smutku jest bez odporu složení veškeré naděje a důvěry v Boha. On jest otec a nikoli kat, jest všemohoucí, ani vlas nepadne s naší hlavy bez jeho dopuštění. Odpíratí vůli Boží bylo by nesmírnou pošetilostí, podrobití se jí jest činem moudrosti a ctnosti. Rovněž dodáme si odvahy vzpomínkou na odměnu, neboť „přechodná zla tohoto života působí v nás záruku věčné a neporovnatelné slávy“ (2. Kor. 4, 17). Tak skutečně náš smutek se promění v radost.

Daly by se udati ještě jiné prostředky ke spravování smutku, jako slušné zábavy, občerstvující duši a tělo, slzy, jež proléváme sami nad sebou, nebo jež soucitní přátelé pláčí s námi. Ale nic se nevyrovná účinností ctností, nic není mocnějšího

než ponoření se do Pravdy, jež vysílá své paprsky do našich duší a plní je nevýslovnou útěchou. Čím více je duše rozohněna Boží Moudrostí, tím větší jest její radost prostřed zkoušek tohoto života.

79. Co jest naděje?

Odp. Naděje jako vášeň duše jest hnutí náhlivosti k budoucímu a dosažitelnému dobru, ač obtížnému. Předmětem naděje tedy je předně dobro, a tím se liší od bázně; za druhé dobro budoucí, a tím se liší od radosti, jež má předmětem dobro přítomné; za třetí dobro obtížné, čímž se liší od touhy, vztahující se ke všem druhům dobra; konečně dobro dosažitelné, neboť máme-li je za nedosažitelné, zoufáme.

80. Jest naděje vzpruhou dobrých skutků?

Odp. Naděje opatrností řízená je podporou naší vůle a velikým povzbuzením k dobrým skutkům. Jednak totiž poznání obtíží a dosažitelnosti dobra žádaného zdvojí úsilí vůle, jednak radost kynoucí z dosažení dobra vřele žádaného učiní nás čilejšími a pilnějšími v dobývání ho. Sv. Pavel často se vrací k tomuto mocnému činiteli křesťanské velkodušnosti: „Nepozbýváme myslí, nýbrž i když náš vnější člověk je zničen, přece vnitřní člověk denně se obnovuje. Neboť naše tak krátká a lehká trápení přítomností působí v nás věčnou váhu vznešené a neporovnatelné slávy.“ (2. Kor. 4. 16, 17.) A jinde: „Dobro činíce neustávejme; neboť neustaneme-li, dostane se nám svým časem žně.“ (Gal. 6, 9.) „Bratří moji nejmilejší, buďte stálí a nezvratní, plní vždy hor-

livosti v díle Páně, vědouce, že vaše práce není marná v Pánu." (1. Kor. 15, 58.)

Coëffeteau má o této věci velmi zajímavé myšlenky: „Jako severní hvězda vede námořníky, kteří stále pozorují její záři, aby bezpečně řídili svou plavbu, tak naděje rozohňuje nás v každé naší obtížné práci. A jako záře této hvězdy radostí naplňuje konající dalekou plavbu na moři... tak dokud máme nějaký paprsek naděje, máme klidnou duši... Tato radost, pocházející z jisté naděje, že dosáhneme dobra, vystupujíc z duše rozšíří se do všech údů člověka, jež radostně přijímají rozkazy hybné síly, v tomto případě jí nejochotněji poslouchajíce, aby vykonaly rozkazy náhlivosti, jež jednak plane touhou bojovatí a přemoci vše, co se proti ní staví, jednak nadšeně udržuje odhodlání, pro potěšení, jež vnuká jí obrazivost, líčíc možnost překonání všech překážek a vítězství v tomto boji, a na konec dosažení dobra, po němž se snaží. Hlavně však tato radost naplní srdce, jež jí podá vzhůru a projeví ji v očích a ve tváři. Proto ve tváři lidí plných naděje čteme klid, který jim dodává jejich obrazivost." (Přehled vášní. Naděje.)

81. Jak se spravuje naděje?

Odp. Tři věci třeba vykonatí: 1. Nesmíme se nezřízeně poutatí k dobrům pomíjejícím a pozemským, nýbrž především pohlížeti na dobra nadpřirozená a věčná. 2. Nesmíme spoléhatí na lidské prostředky, pomíjejíce vůle Boží. 3. Konečně nesmíme doufatí nemožné věci nebo aspoň pro nás příliš vysoké, což by byl nerozum a opovážlivost.

82. *Je zoufání protivou naděje?*

Odp. Zoufání jako vašeň duše, jest hnutí smyslové dychtivostí, odpuzující od dobra budoucnosti, jež se nám jeví nedosažitelným.

Nic tedy více nepodporuje naději než zoufání. Naděje pudínásknesnadnému dobru budoucímu, ale možnému; zoufání má toto dobro za nemožné a odpuzuje od něho: dvě hnutí sobě odporující.

83. *Které ctnosti zvláště pěstovati pro spravování naděje?*

Odp. Naděje musí býti spravována jednak proti opovážlivosti, jednak proti zoufání. Proti těmto dvěma vášním třeba postaviti pokoru a velkodušnost: pokora mírní přílišné vzlety duše a překazí její snahy po krajnostech; velkodušnost vede nás k velikým věcem, a nedopustí, bychom se zastavili před obtížemi.

84. *Co jest bázeň?*

Odp. Bázeň jako vašeň duše jest hnutí náhlivosti, odpuzující od zla budoucnosti, jemuž těžko jest uniknouti a jež je silnější než my. Udává se šestero druhů bázně: zbabělost, jež odpuzuje od práce pro obtíže spojené s prací; stud, jenž se bojí poškození pověsti nevhodným; hanba, pocíťující ošklivost skutku již vykonaného; ohromení, při zpozorování velikého zla, z něhož není viděti východiska; omráčení, když jsme mimořádně schvácení neobyčejným zlem; konečně úzkost, když není vyhnutí hrozícímu zlu nepředvídanému a nepřekonatelnému. Bázlivost jest vnitřní rozru-

šení, naprosto rozdílné od bázně. Bázeň jest výsledek přemýšlení a může vésti k dobrému výsledku; bázlivost však jest vnitřní stav, zvětšující nebezpečí a není k ničemu. Bázlivost vždy škodí, kdežto zřízená bázeň jest užitečná. Bázlivost má různé stupně a různá zabarvení: hrůza, přestrašení, vyděšení, ulekanost. Bázlivosti jakéhokoli způsobu musíme se ze všech sil varovati a jí přemáhati.

85. Jak spravovati bázeň?

Odp. Dvě věci třeba vykonati: 1. nade vše se obávati, že se znelíbíme Bohu a ztratíme jeho milost, a proto se nenechatí příliš zabratí časnými záležitostmi. 2. Spravovati bázeň, byť se zdála sebe více oprávněnou. Neboť následky nezřízené bázně jsou skutečně velmi smutné, a velikým nehodám by se vystavoval ten, kdo by jí nespravoval.

86. Jest odvážnost protivou bázně?

Odp. Odvážnost je hnutí duše, vedoucí nás k mocnému útoku na obtíž, bránící dosažení dobra, jež doufáme.

Je tedy odvážnost protivou bázně, neboť bázeň prchá před zlem budoucnosti, majíc je za silnější sebe, kdežto odvážnost se proti němu postaví, doufajíc ve vítězství.

87. Jak spravovati odvážnost?

Odp. Třeba jí užívati v příhodný čas, držeti ji v náležitých mezích, a tak zabrániti, by se nestala nerozvážeností nebo zbabělostí. Coëffeteau praví: „Vidíme, že mnozí, když s velikou smělostí vrhli

se do nebezpečí, náhle vidouce se obklíčeny, velmi často hned se zarazí, jako vidíme jiné statečně hnáti se vpřed, když však narazí na odpor, obrátí nepříteli záda; a nemůžeme jako důvod toho udáti, leč že nejsou stateční po rozvaze, nýbrž že jednají po pudu . . . Ale opačně jest u opravdu statečných. Neboť svou odvážnost spravují opatrností, svých sil nepřeceňují, nepouštějí se do ničeho, seč nejsou, nebo co jest nerozumné, a proto nikdy se jim nestane nic nenadálého, co by je zmátlo v boji . . . Obyčejně na počátku jsou chladnější než na konci, protože jich nepohání vášeň, nýbrž rozvaha vede jejich odvahu." (Přehled vášní lidských. Odvážlivost)

88. Které ctnosti třeba zvláště pěstovati na spravování bázně a odvahy?

Odp. Tyto dvě vášně třeba spravovati statečností a vytrvalostí. Předmětem statečnosti jest tišiti bázeň a řídití odvážnost; vytrvalost nám dá setrvání v činu až do konce a až do zdaru našeho podniku.

89. Co jest hněv?

Odp. Je prudké hnutí náhlivosti, pudící nás k pomstění zla po našem přesvědčení způsobného nám nebo těm, jež milujeme. Obyčejně se udávají tři druhy hněvu: Na prvním stupni jsou ona náhlá, krátká hnutí při záchvatu tělesné nebo duševní bolesti; tento hněv prudce zaplane, avšak ztíší se jaksí svou vlastní prudkostí; těmto hnutím podléhají osoby s převahou žluči. — Je však nebezpečnější a delší hněv, živený stálým pamtováním na utrpěné bezpráví. Bouří více uvnitř

než na venek. Velmi často se skrývá pod zdánlivým klidem, a jest vlastní melancholikům. — Je konečně třetí druh hněvu celkem málo odlišný od druhého, jenž překračuje všechny meze rozumu a spravedlnosti, jenž nezná oddechu, dokud se nepomstil; jeho záchvaty jsou opravdové zuření.

90. Je důležité spravovati náchyllost k hněvu?

Odp. Můžeme to posouditi z následků. Nebudeme se zdržovati líčením smutných následků hněvu pro tělo: předráždění a rozrušení smyslů, pobouření veškeré tělesné soustavy, těžké a mnohdy smrtelné nemoci praví, jak hrozný je hněv po této stránce. Nebudeme rovněž mluvit o osudných následcích hněvu v lidské společnosti. Řekněme toliko, že co nejsmutnějšího a nejžalostnějšího lze si pomyslití, vše způsobeno jest nezřízeností této vášně; když člověk užil rozumu k tomu, aby zveličil svou bolest, poslouchá pak pouze své vášně v bouření hněvu.

Coëffeteau praví: „Když vtiskl tělu tak kruté známky své vzteklosti, zaútočí hněv na duši, poškozují duši, zahaluje rozum v člověku a jako hustý mrak brání mu proniknutí a tak naplní vše nepořádkem a zmatkem. Právě tak zatarasí sluch všemožným našeptáváním a nechce více slyšetí nic, co by mohlo zmírniti jeho rozhorlení plné hořkosti, kyselosti a zloby. Tak se člověk jen vším dráždí a podobá se divoké zvěři, kterou i stín a pestřejší barvy rozzuří: nevinný úsměv, bezvýznamný pohyb hlavou, lhostejný pohled dovede jej rozbouřiti. Jak často viděli jsme tuto divou šelmu trhatí i nejsvětější přátelství pro

zcela nicotné zámínky? . . . Nic nedovede zadržeti jejího nespravedlivého a hrubého usilování . . . Kdo by neviděl, jak tato vášně dusí světlo rozumu jako žádná jiná? . . . Aristoteles sice řekl, že hněv v jistém smyslu se řídí rozumem, třeba však tomu tak rozuměti, že naslouchá výkladům rozumu o utrpeném bezpráví a přemítá o nich, kdežto by měl nedbatí jich a přiváděti je na pravou míru úvahami o nedovolenosti pomsty. Musí ovšem rozum míti při vzbuzování hněvu, neboť lidé nemající užívání rozumu nejsou schopni takových hnutí; když však tato vášně nezkroceně vzplane, vyvrátí všecek rozum." (Přehled vášní. Hněv hl. 3.)

91. Jak potlačovati hněv?

Odp. Hněv není zlo nevyléčitelné, a můžeme potlačovati tuto vášně, užívajíce prostředků, které nám podává rozum a víra.

Coëffeteau praví: „Nejmocnější (prostředky proti hněvu) jsou v zákonu Božím, jenž nás učí všude trpělivosti, lásce, mírnosti, milosrdenství a soucitu. Naznačíme jen filosofické nauky téhož druhu. Předně tedy filosofové radí jednati s touto vášní jako s nestvůrami a hady, které se zabíjejí, jakmile se zrodí . . . Jako námořníci, vidouce blížíci se bouři, uchylují se do přístavu nebo do ochranné zátoky, nežli je bouře postihne, tak kdo cítí zdvihati se první hnutí hněvu, musí sebrati mysl a uchýliti se k rozumu a jej postaviti proti vášni, aby zdolal její nápor . . . Druhý prostředek jest představití si ošklivost této vášně a zla s ní spojená, jež jsou tak veliká, že ji činí největší neřestí, horší než všechny ostatní neřestí, jimiž duše může býti poskvrněna . . . Abychom se

před nimi zachránili, musíme především zanechatí všech záležitostí, které jsou nad naše síly, aby lítost a bolest neživily naši stísněnost pod dojmem návalu jích jak nesmírného a nesnesitelného břemena. Rovněž třeba se vzdalovati společnosti lidí hašteřivých a protivných, aby jakousi nákazou jejich vášeň nepřešla na nás . . . Filosofové dávají ještě jiné prostředky proti hněvu, náchylným k této vášni radíce pamatovati, že nemusíme vše viděti ani vše slyšeti, a že často musíme nechatí bez povšimnutí, co se proti nám mluví, tím spíše, že nevšímavost jest již jakési ospravedlnění. Praví, že k hněvu nás popuzuje domněle poškozená čest, že však nesmíme příliš ochotně věřiti této domněnce ani hned přijímati její výklady . . . Když stalo se tak před našima očima, musíme uvážiti povahu a úmysly pachatelů . . . Zdá-li se nám však opravdu velikým ono provinění proti nám, vzpomeňme si, že následkem přílišné sebelásky velmi často máme za špatnost, co jí skutečně není . . . To je stručný přehled některých z prostředků filosofy podávaných proti této divoké vášni. Jsou ještě jiné, bylo by však příliš obšírné vypočítávati je, a dle pravdy jsou to spíše mastičkářské prostředky, zlo pouze zakrývající, než poctivé léky, hojící naše vášně. Hlavním prostředkem jest obracetí zrak na příklady trpělivosti služebníků Božích a svatých ve strastech tohoto světa a především upíratí zrak na příklad Syna Božího, jenž urážen byv od lidí, nezlořečil jim, jenž pronásledován byv nehrozil svým katanům, jenž ukřižován byv modlil se za své nepřátele, a jenž konečně ve filosofii naprostoto rozdílné od filosofie tohoto světa konal na kříži naši spásu, ve svém snížení naše vítězství a

ve svých mukách naší slávu. (Přehled. O hněvu, hl. 3.)

92. Je mírnost protivou hněvu?

Odp. Mírnost je protivou hněvu v tom smyslu, že ctnost mírnosti obyčejně působí spravování této zhoubné vášně.

93. Může hněv někdy býti oprávněný?

Odp. Rozvahou spravovaný hněv stává se naprosto oprávněným, je-li na pravém místě; na příklad velmi prospěšné je ve svatém zápalu jím bojovati proti nepřátelům duše a zvláště proti našim vlastním vášním. V tom smyslu lze říci o hněvu, co jsme řekli o nenávisti a smutku: vše záleží na směru, jaký se mu dá. Mojžíš planul svatým hněvem, odcházeje od slepého a zatvrzelého faraona (Exod. 11, 9,) a při pohledu na neposlušnost a modlářství synů izraelských (Exod. 21, 20; 22, 19.) Sám božský Spasitel je vzorem oprávněného užívání této vášně: hněvivě pohlíží na farizeje (Marek 3, 5.) neúprosně vyhání prodavače z chrámu (Mat. 21, 12; Jan 2, 15, 16.) Bývá tedy hněv někdy oprávněný, ale velmi často zaměří nepravým směrem, nebo dokonce překročí meze patřičné umírněnosti.

94. Je třeba potlačovati všechny nezřízené vášně, veliké i malé, abychom dosáhli sjednocení s Bohem?

Odp. Sv. Jan od Kříže praví: „Nejsou ovšem všechny vášně stejně škodlivé; mluvím o těch,

při nichž vůle spolupůsobí. Hnutí nedobrovolná jsou malou nebo žádnou překážkou sjednocení s Bohem; myslím tu na hnutí zcela nedobrovolná, při nichž vůle nemá vůbec účasti, ani před skutkem, ani po něm. Nezřízených a dobrovolných hnutí smyslové dychtivosti musí se duše zbavovati a docela se jich zprostiti, nejen vážných, vedoucích ke hříchu smrtelnému, nýbrž i menších, vedoucích ke hříchu všednímu, i těch nejmenších, skrze něž upadá do tisíců nedokonalostí. Bez toho marně by se domnívala, že dospěje k úzkému sjednocení s Bohem. Neboť toto sjednocení záleží v úplném zaniknutí lidské vůle ve vůli Boží, jež pak jest jedinou hybnou silou vždy a ve všem . . . Avšak má-li se duše vůlí a láskou spojití se svým nejvyšším Dobrem, musí se odříci všeho sebe nepatrnějšího dobrovolného nezřízeného dychtění, totiž vědomě a s úplným vědomím nesmí svoliti k žádné nedokonalosti. Musí se tak míti v moci, by potlačila i první probouzející se hnutí . . . Dobrovolná a úplně vědomá hnutí, byť se i týkala předmětu nedůležitého, jsou jistě překážkami sjednocení s Bohem. Nemluvím o přechodných úkonech, jež nečinily by zvláštní škody, nýbrž o zvyku; přece však usilovně pracujme na zapuzení jich. Avšak jisté chyby, na jichž nápravu se nic neděje, zdržují pokrok duše a jsou jako nepřekonatelná hradba proti sjednocení s Bohem." (Vzestup na Karmel, k. 1., hl. 11.)

95. Které hlavní rady lze dáti duši toužící po správném řízení vášní?

Odp. Jsou to některá hesla velmi účinná, vzatá ze sv. Jana od Kříže:

„Ať duše vždy usiluje ne o to, co je lehčí, nýbrž o to, co je těžší.“

„Ne chutnější, nýbrž nechutnější.“

„Ne, co se líbí, nýbrž, co se nelíbí.“

„Ne odpočinek, nýbrž práci.“

„Ne více tužeb, nýbrž méně.“

„Ne něco chtít, nýbrž nechtít nic.“

„Nehledati nejlehčí věci, nýbrž nejhorší, v touze skrze lásku Ježíše Krista dosíci úplného zbavení, dokonalé chudoby ducha a naprostého odřeknutí se všeho, co je na světě. Těchto cvičení třeba se chopiti veškerým úsilím, jehož duše je schopna, a jím započítí podrobení vůle.“ (Tamt. k. 1. hl. 13.)

II

VZDALOVÁNÍ PŘEKÁŽEK

§ 1.

Činné očišťování smyslů vnějších a vnitřních.

96. V čem záleží činné očišťování smyslů. 97. Proč očišťovati zrak, a jak. 98. Sluch. 99. Čich. 100. Chuť. 101. Hmat. 102. Co jsou smysly vnitřní. 103. 104. Proč mrtviti obrazivost, a jak. 105. 106. Paměť. 107. V paměti chované nadpřirozené poznatky mohou se státi překážkami dokonalosti. 108. Spasitelné účinky činného očišťování paměti. 109. Duše toužící po veliké dokonalosti musí zvláště se věnovati očištění paměti.

96. V čem záleží činné očišťování smyslů vnějších a vnitřních?

Odp. Činně očišťovati vnější a vnitřní smysly jest vládě rozumu a vůle podrobovati všechny

poznatky a žádosti z oboru smyslů : rozum a vůle podrobí se pak Bohu, a pokud naše síly to dovedly, bude opět obnoven pořádek a soulad, který musí mít první místo v našem duchovním obnovení.

Jest samozřejmá pravda, že k pokroku v duchovním životě třeba nižší část podrobiti vyšší části. Není zvláštností, že činnost rozumu a smyslů vzájemně si překáží, buď že tříští naši pozornost, nebo že rozum nějak zasahuje do činnosti smyslů, což kalí čistotu rozumové činnosti. Účelem života duchovního jest úzké sjednocení s Bohem kontemplací a láskou bez prostřednictví myšlenek a představ o tvorech; avšak dokud zůstáváme upoutáni k věcem pozemským a pomíjejícím, dotud přechováváme věc bezcenou a nízkou, jež nás činí nehodnými tak velikého štěstí. Byť i všechny tyto nedokonalé věci nezdály se nám ani lehkými hříchy, nesmíme si tajiti, že jsou menšími nebo většími překážkami úzkého našeho spojení s Bohem. Proto, ač by se nám zdálo prospěšným nebo nutným ještě je trpěti, musíme co nejrychleji a bez váhání odhoditi všechny tyto překážky smyslové, jako škodlivé a zhoubné. Málo duší pochopí tuto řeč a dosáhne dokonalosti: vlažnost, slabé přilnutí ke tvorům, zbytečné slovo, malá smyslnost a jiné podobné jakkoli nepatrné věci působí, že není úzce s námi sjednocen Bůh, svatost sama, dokud od nich nejsme očištěni. Tím spíše musí odmítati všechny, i dobré představy o věcech stvořených, kdo chce dospěti k nejdokonalejšímu úkonu úzkého sjednocení s Bohem, poněvadž mohly by se státi překážkami čistoty (prázdnoty), které Bůh tu od něho žádá.

Bůhkdysi sdělil sv. Kateřině Sienské, jak podle plánu Boží prozřetelnosti lze postupovati v tomto očišťování: „Mílovaná dcero . . . v člověku vůle jest hlavní brána chránící duši, a já opatřil jsem ji silnou a nezávislou svobodou. Nikdy nedopustím, aby ďábel nebo jiní nepřátelé člověka otevřeli a vypáčili tuto bránu bez souhlasu svobodné vůle; ale často dopouštím, aby útočili na jiné brány duše a vyvrátili je . . . Město duše má více bran; tři jsou hlavní: první jest vůle, jež jest nedobytná a chrání všech ostatních; opevnil jsem ji svobodnou rozvahou, jež dle libosti může otvíratí a zavíratí, kdykoli chce. Druhé dvě brány jsou paměť a rozum; ustoupí-li vůle a otevře, vnikne hned nepřítel, totiž sebeláska ve společnosti jiných nepřátel. Do rozumu vnikne temno, jež bojuje proti pravému světlu; v paměti utkví nenávisť ze vzpomínání na bezpráví, a ničí lásku k bližnímu. Připomíná si zábavy a radosti světského života, tak různého druhu, kolik je druhů hříchů proti všem ctnostem. Jakmile tyto tři brány jsou nepříteli vydány, otvírají se všechny branky; vnější smysly jsou nástroje, ústrojí odpovídající duši. Tyto dobyté brány odpovídají těmto ústrojím; a tak je zničen soulad, zlo poskvrní všechny dojmy, a všechnu jejich působnost.“ (Dialogy, 154.)

Pozorná bdělost musí tedy začínatí u bran našich vnitřních a vnějších smyslů, neboť, nebude-li jich vůle ovládatí celou silou své svobody, vzbouří se a strhnou vůli samu k nedovoleným radostem. Tato obranná práce jmenuje se umrtvování smyslů.

97. Proč a jak třeba mrtviti smysl zraku ?

Odp. Smysl zraku jest jistě velmi vzácný: dal nám jej Bůh, bychom obdivovali jeho díla, bychom se učili jej znáti, milovati, jemu sloužiti a jej oslavovati. Avšak třeba uznati, že nyní po pádu smyslem zraku jest duše naše nejvíce ohrožena. „Oči mé zničily mou duši,“ praví prorok Jeremiáš (Thren. 3, 51.) Skutečně, většina nebezpečných představ z venku pochází z tohoto ústrojí: obrazivost pak nám tyto předměty představí ve vábivém rouchu a tak budí v nás touhy a zlé vášně.

Job, přesvědčen jsa o této pravdě, pevně se rozhodl pozorně bdíti nad svýma očima: „Smlouvu jsem učinil se svýma očima, abych totiž nepomyslíl na pannu.“ (31.) Mohl říci: „abych nepohlédl na pannu,“ poněvadž přirozený úkon oka jest pohled, ne však myšlenka. Kdyby však byl tak řekl, nebyl by dostatečně označil nebezpečí. Pohled a myšlenka jsou úzce spojeny: pohled působí na obrazivost, pobouřená a v činnost uvedená obrazivost vyvolá vášně, vášně táhne vůli ke zlému. „Okno působí a šíří smrt,“ čteme v Rozmluvách sv. Kateřiny Sienské, „protože se upírá na věc mrtvou hříšným a nevázaným pohledem: tento pohled má v zápětí lehkomyšlnost, rozmařilost srdce a nepočetný zevnějšek, jenž usmrčuje hledícího a působí smrt jiným. Nešťastníče, znesvěcuješ, co jsem ti ve své dobrotě daroval; měl bys hleděti na nebe a na všechnu krásu mého tvorstva, bys mne oslavoval a obdivoval taje mé Prozřetelnosti; když hledíš toliko na hmotu a porušení, nenalezneš leč smrt. (144, 3.)

Jisté a nepopíratelné jest nebezpečí zraku. Jest

ovšem největší, jde-li o andělskou ctnost čistoty, avšak tato ctnost není sama vystavena nebezpečí; lze říci, že od toho okamžiku, kdy zrak není umrtvován, jsou v nebezpečí všechny. Smyslem zraku skutečně nejčastěji vnikají do duše naší: nestřídmost, lakota, pýcha, hněv, závist, lenost, stejně jako nečistota často vznikají z neopatrného pohledu. K veliké různosti hříchů, do nichž takto lze upadnouti, přidejme rychlost a snadnost, s jakou naše pohledy vytrhnou se uzdě rozumu, a pochopíme nutnost největší bdělosti a umrtvenosti v této věci.

Abychom toho dosáhli, musíme bedlivě stříci své pohledy, ducha stále udržovati ve svatých myšlenkách, a konečně zapuzovati marné a nebezpečné myšlenky, jež jsou jako děti babylonské,* pozdvihující modlitbou srdce své k Bohu, vzpomínkou na bolestné utrpení a všemi prostředky, jež nám podává křesťanská zbožnost.

98. Proč a jak třeba mrtviti smysl sluchu?

Odp. Po smyslu zraku nejdůležitější je smysl sluchu, jenž prostřednictvím slov nás spojuje s Bohem a lidmi; vede-li nás k Bohu zrak pohledem na přírodu, sluchem Bůh ukládá světlo svého učení do našich duší. Jak můžeme přijmouti, rozmnožiti a zachovati v sobě slovo života, moudrost věčnou, nejsme-li poučováni, povzbuzováni, posilováni světlem víry? Velmi cenná je tudíž schopnost slyšetí slovo, tlumočícínám dobré a svaté myšlenky; ale rovněž je převráceností se zálibou naslouchati řečem zlým a hříšným.

* „Šťasten, kdo uchopí a rozrážet bude dítky tvoje o skálu!“ (Žalm 136, 9.)

Kdo smyslu sluchu nepodrobuje rozumu, nejedná jako člověk, ale jako bytost zahodivší svou důstojnost.

Proto především musíme hledatí pravdy a moudrosti, zavíratí sluch svůj všem slovům lživým nebo nepočetným. Někdy stačí jediná plavba k záhubě lodí; jediné se zálibou vyslechnuté lehkovážné slovo může rozpoutatí prudká pokušení a strhnoutí na dno propasti. Tedy duše opravdu pečující o svou spásu a dokonalost, bude se varovatí naslouchání nerozvážným slovům, světským, nelaskavým, i slovům lichotivým, krátce všemu, co se nesrovnává se zákonem Božím a svatými zásadami evangelia.

Co tu řečeno o smyslu sluchu, platí také o jazyku: obojí musí býti důsledně střeženo. Rozmluvy sv. Kateřiny Sienské, spojující oba tyto důležité body, praví: „Sluch má takové potěšení z řečí neslušných a pomluvačných, že se posuzuje bez vyšetření a nespravedlivě; tento smysl dal jsem člověku, by naslouchal mému slovu a zachovával je. Dal jsem mu jazyk, aby vyznával své hříchy, hlásal mou pravdu a pracoval o spáse duší; on však ho zneužívá k rouhání se svému Stvořiteli a ke zkáze svého bližního, jehož hanobí svým lhaním. Haní dobro a chválí zlo, jehož je svědkem; svědčí křivě; kazí svou i cizí duši vilnými slovy. Jeho rty pronášejí urážky, ranící srdce jako ostrý meč, vyvolávající hněv a nenávisť. Ó, kolik vražd spáchal jazyk, kolik nečistoty, hněvu, stesků, ztráty času, nenávisť, zla všeho druhu.“ (144, 4.)

Nebudu se šířiti. Se zálibou naslouchatí slovu špatnému a trestuhodnému, nebo sám takové slovo promluvití, jsou dvě věci zřejmě odporující

nejzákladnějším pravidlům křesťanského a duchovního života, a přísnou povinností jest mrtvení po této stránce.

99. Proč a jak mrtviti smysl čichu?

Odp. Smysl čichu není sice příliš nebezpečný; přece však hledati jeho ukojení pro pouhé potěšení, prozrazuje opravdovou neumrtvenost; Bůh mnohdy přísnými tresty je stíhal. (Isai. 3.; Joel 2.) Člověk opravdu zbožný nejen že si nezjednává nikdy toho smyslového potěšení, nýbrž i celou duší se snaží osvědčovati velikou umrtvenost, snášeje trpělivě ba i radostně nepříjemnosti čichové, jež musí strpěti v různých okolnostech nebo ve službách lásky. Jediná jeho touha a snaha jest vůně ctností a modlitby; Bůh pak, jsa velkomyslný dárce, táhne jej k sobě líbezností své božské lásky.

100. Proč a jak mrtviti smysl chuti?

Podle sv. Tomáše (2. 2q. 148a. 6. c.).

Odp. Neumrtvenost v pití a jídle nazývá se nestřídmostí. Pěti různými způsoby se mu podléhá: vybírají-li se lahůdky; hledí-li se příliš na pečlivou přípravu; požívá-li se příliš mnoho; nevyčkáním pravidelného času k jídlu; konečně hltavostí při jídle. Nestřídmost ve svém pojmu není těžkým hříchem, může se však jím státi. Účinky její jsou obyčejně velmi zhoubné. Vypočítává se jich patero: duchovní slepota, nezřízená veselost, povídavost, šaškovské chování, konečně nejhorší ze všech, rozbouření těla a neřest nečistoty.

Není tedy divu, že duše upřímně toužící po duchovním pokroku se velmi velkomyslně od-dávají postům a újmě v mezích poslušnosti a rozvahy. Chceme-li vážně pokračovati ve ctnosti a modlitbě, musíme opravdu se mrtviti v pití a jídle, varovati se všech zvláštních lahodností, spoléhati na milost Boží a aspoň zkoušetí své síly, a nedomnívati se, že nemůžeme konati, co před námi jiní konali, a k našemu velikému za-hanbení dosud konají.

101. Proč a jak mrtviti smysl hmatu?

Odp. Dle úsudku svatých smysl hmatu jest nejnebezpečnější ze všech smyslů. Tento smysl jest jako základ a opora všech ostatních, a zkušenost ukazuje, jak mnohé a smutné pády způsobil. Proto hlavně k němu musí býti obráceno naše úsilí. Zdrželivost, skromnost, opatrnost, přísný život, slovem umrtvování ve všech svých způsobech nám poskytuje zbraní, jichž třeba vytrvale užívatí, chceme-li s výsledkem bojovati protismyslnosti. Přece však třeba rozvahy v těchto mrtveních tělesných, neboť se jedná o podrobení našich nezřízených žádostí, nikoliv o úplné zničení našich sil.

102. Co rozumíme vnitřními smysly?

Odp. Vnitřními smysly rozumíme jisté nižší schopnosti duše, mající zjednávatí spojení duše s vnějšími smysly. Vypočítávají se čtyři: smysl povšechný, obrazivost, smysl odhadčí a paměť. Nebude zbytečno podati krátké vysvětlení tohoto předmětu.

Smysl povšechný (*sensus communis*) (na rozdíl od patera vnějších smyslů *zvláštních*) třídí a uvádí na jednotný základ výsledky naší smyslové činnosti. Jest jako ústředí, do něhož se sbíhají a kde jsou pořádány všechny zprávy z pěti vnějších smyslů.

Obrazivost přijímá ze smyslu povšechného obrazy věcí, podané vnějšími smysly; přechovává je, může je vyvolati, i když věci nepůsobí již na smysly, a spojujíc je může tvořiti obrazy nové. Ona nižší žádostivostí přímo dodává dojmy pro její činnost.

Smysl odhadčí (*vis aestimativa*) v člověku přijímá obrazy, srovnává, oceňuje a ve věcech smysly pojatých odhaluje stránky, kterých smysly samy nepocítují. Ve zvířeti je to pud; v člověku je to jakýsi nižší rozum, porovnávající dojmy smyslů a jednotlivé předměty, jako rozum porovnává všeobecné pojmy a tvoří o nich úsudky.

Paměť smyslová nejenom přechovává dojmy smyslů a ostatní smyslové pocity, nýbrž i zprávy o jejich původu, a pojí je s minulostí.

To jest čtvero vnitřních smyslů, jež třeba očisťovati.

Smyslem povšechným se nebudeme zabývati; zachová-li se, co jsme řekli o mrtvení vnějších smyslů, bude též on ušetřen všech nebezpečných dojmů. Rovněž odhadčí smysl nevyžaduje zvláštní úvahy: je-li obrazivost dobře spořádána, a má-li rozumový úsudek svou patřičnou moc, nepovstanou nesprávná nebo směšná oceňování v odhadčím smyslu. Zbývá tedy mluvit o obrazivosti a paměti. Jako sv. Jan od Kříže mohli bychom mluvit jen o paměti; neboť práce *smyslové* paměti ve skutečnosti splývá s prací obra-

živosti. Přece však pro větší jasnost u výkladu dle svého rozvrhu promluvíme odděleně o každé této schopnosti a řekneme několik slov o obrazivosti.

103. Překáží obrazivost našemu duchovnímu pokroku ?

Odp. Jako všech ostatních schopností dostalo se nám i obrazivosti jako vodítka k Bohu, avšak hříchem prarodičů našich stala se velikou překážkou našeho posvěcení, pročez právem se nazývá blouzněm. Všechna nezřízená hnutí našich vášní pocházejí od obrazivosti, představující nám věci ne tak, jak jsou dle světla rozumu a víry, nýbrž dle převráceného a lživého zdání. I svatí někdy pociťovali při modlitbách tuto těkavost ducha, dle slov královského proroka : „Opustilo mne srdce mé.“ (Žalm 39, 13.) Svatá Terezie ve svých spisech často se vrací k těmto protivným záběrům obrazivosti, již nazývá pravou mlýnskou klapačkou. Budeme ještě častěji mítí příležitost zmínit se o velikých škodách z uvolněné obrazivosti, jichž ostatně nikdo nepopírá; proto mám za zbytečně více o tom zde mluvit.

104. Jak udržetí obrazivost ve správných mezích ?

Odp. Spisovatelé doporučují různé věci po této stránce, a myslím, že je lze shrnouti ve dvě důležité pravidla : umrtvování a správné vedení.

Umrtvujeme svou obrazivost, chráníme-li ji před zbytečnými, nízkými nebo nebezpečnými

věcmi, zkrátka před vším, co by odvracelo naše myšlenky od Boha a vedlo nás k radostem smyslů a kazilo čistotu duše.

Správné vedení obrazivosti záleží v poskytování jí předmětů prospěšných, svatých, které by ji zaujaly.

105. Je paměť překážkou našeho duchovního pokroku?

Odp. Jako obrazivost, i paměť může nás vésti k dobru i ke zlu, podle toho, přechovává-li předměty dobré nebo zlé. Paměť velmi často bývá jako skladiště všech našich nezřízeností; s krajní živostí a často s velikou přesností předvádí předměty našich nezřízených vášní, pomíjející, zbytečné a často hříšné věci tohoto života, osoby, rozmluvy, nesnáze, bezpráví, slovem vše, co nás může pobouřiti a rozčiliti k veliké škodě našeho sjednocení s Bohem a klidu našich srdcí. Jak jest naše paměť poškozena a porušena dědičným hříchem, že velmi snadno podržuje škodlivé a nebezpečné vzpomínky, tak těžko přijímá a podržuje myšlenky užitečné a svaté.

Dle sv. Jana od Kříže paměť může nám způsobiti trojí nebezpečí a nepříjemnost: „První povstává ze styku s věcmi tohoto světa; druhé pochází od ďábla; poslední, jež bývá jmenováno ztrátou, jest neklid a překážka bránící sjednocení s Bohem. První škoda spojena jest s množstvím různých nebezpečí; jsou to omyly, nedokonalosti, žádostivost, ztráta času, a tisíc jiných běd, které způsobí duši nesčetné poskvrny . . . Druhá škoda pochází od ďábla. Zlý duch totiž může v této schopnosti vytvořiti preludy, čili smys-

lové představy, způsobilé vyvolatí hnutí pýchy, lakomství, závisti, hněvu atd. Může vnukati neoprávněnou nenávist, lásku k marnostem, a tisícerýmjiným způsobem šáliti duši... Třetí škodou, ztrátou, brání se mravnímu dobru a činí se překážky duchovnímu dobru. Abychom pochopili, jak taková poznání překáží pokoji, míru a klidu, podmínkám to mravního dobra, vzpomeňme si, že toto dobro vyrůstá z potlačování nezřízených zlých tužeb a přání. Avšak tato krotící uzda málo by prospěla, kdyby duše neodstranila a nevysušila pramen, z něhož vyvěrají tyto vášně. Pobouření totiž povstává vždy z dojmů, které působí paměť... Pobouření paměti způsobené zbavuje duši také dobra duchovního: dokazuje to jasně náš výklad o dobru mravním." (Výstup na Karmel 3, 2. 3. 4.)

106. Jak svou paměť umrtvíme a obrátíme k dobru?

Odp. Všeobecně se radí dvojí: Předně: jak jen možno odstraniti a zaháněti vzpomínky na zbytečné nebo nebezpečné předměty, a bez povšimnutí pouštěti vše, co by mohlo zneklidňovati, a s důvěrou se vrhnouti v náruč Boha. Za druhé: Ochotně přijímati a pečlivě shledávati vše, co by mohlo svatě zaujmouti a vyplniti skladiště naší paměti. Tato druhá věc jest velmi důležitá, a má býti denním cvičením v počátcích duchovního života, kde skoro všechna cvičení směřují k tomuto cíli. Avšak, aby přineslo užitek, musí býti konáno s rozvahou, pořádkem, soustavně, pilně a vytrvale.

Sv. Jan od Kříže takto shrnul svůj názor o tom-

to předmětu : „Ohledně svlečení paměti naznačím toliko jeden prostředek činné přípravy duše na vniknutí do této očištné noci. Ten prostředek jest ustavičná bdělost duchovního člověka, aby neutkvěl na předmětech smyslů zraku, sluchu, čichu, chuti a hmatu, ani nepřechovával v paměti tyto dojmy ; naopak musí je nechávat přejíti a udržovati se vůči nim ve svatém zapomínání, leč by vzpomínka na ně mohla prospěti dobrým myšlenkám a svatým rozjímáním. Tato snaha zapomínati a zapuzovati poznatky a obrazy nesmí se však nikdy vztahovati na svaté člověčenství Ježíše Krista.“ (Vzestup na Karmel 3, 1.)

107. Mohou v jistých případech státi se překážkami naší dokonalosti nadpřirozená sdělení vtisknutá v paměť?

Odp. To se stává až příliš často. Ohledně nadpřirozených vlastností sdělení může se totiž duše klamati, jak řekneme v druhém oddílu : nejen že nesmíme po nich toužiti, nýbrž pravidelně musíme se jich obávat a chovati se odmítavě. Toto důležité cvičení v činném očišťování jest požadavkem pokory, opatrnosti a opravdového a trvalého pokroku našich duší, a týká se vidění, nadpřirozených slov, zjevení a dotknutí Božích.

Pravím, že toto odmítání všech nadpřirozených sdělení jest důležitým cvičením činného očišťování smyslů. Neboť ačkoli tyto duchovní dary nejčastěji se vyskytují u duší ve ctnosti již pokročilých, mohou se přece objeviti také u duší méně dokonalých. Ve všech těchto případech za jistých okolností touha po nich a neodmítání jich může býti nebezpečím, ohrožujícím postup čin-

ného očišťování. Sv. Jan od Kříže rozeznává pateru škodu, která může vzejíti z nadpřirozených sdělení vtisknutých v paměť:

„První škodou jest častý omyl o povaze věcí . . . Jest jisto, že duchovní člověk, jenž přidrží se takových sdělení, nejednou je posoudí nesprávně a chybně. Neboť, nelze-li již v přirozeném řádě nikomu až na dno prohlédnouti děje ve svém duchu a bezpečně a bez omylu je posouditi, tím méně dovedeme posouditi děje nadpřirozené, jichž zřídka zakusíme a jež přesahují naše schopnosti. Proto leckdy ovoce obrazivosti se pokládá za dílo Boží; jindy zase dílo Boží se přičítá ďáblu a opačně . . . Chce-li se duchovní člověk vyhnouti chybám svého úsudku, nesmí ze zvědavosti zkoumatí, co se děje v jeho duši, ani jaké je toto vidění, toto sdělení, toto cítění; nesmí přeceňovati tyto dojmy, tím méně toužiti po nich nebo si je připomínati, nýbrž musí ustatí na tom, že o nich promluví se svým vůdcem . . .

„Druhou škodou jest nebezpečí domýšlivosti a marnivosti . . . Vidouce se předmětem mimořádných milostí, duchovní osoby velmi snadno si hned o sobě mnoho myslí. Snad po pravdě přičítají je Bohu a vroucně za ně děkují a sebe uznávají za naprosto jich nehodné; avšak přesto zůstane v duši jakési tajné uspokojení, velmi sebevědomé cenění sebe a těchto sdělení, a skoro bez jejich vědomí vyrůstá z toho veliká náchyllost k pýše. Mohli by se o tom přesvědčiti, kdyby si všímali nelibosti a odporu k těm, kteří zlehčují jejich slasti a nejeví smyslu pro tento druh milostí . . . Dvě věci třeba uvážiti, aby duše byla vy léčena z tohoto zla, jež Bohu tak jest protivné: předně, že ctnost nezáleží v těchto poznacích

a citech nadpřirozených, byť byly sebe vznešenější, nýbrž ve hluboké pokoře a ve velikém pohrdáním sebou; . . . za druhé, že vidění, zjevení, dotek Boží, a co lze si pomyslití nejvyššího v tomto oboru, nemá takové ceny jako nejmenší úkon pokory prodchnuté láskou . . .

„Třetí škodou jest ďáblu usnadněný přístup k duchovnímu člověku, by jej klamal těmito vnitřními sděleními . . .

„Čtvrtou škodou jest překážka sjednocení s Bohem skrze naději . . . Aby všechna naděje skládána byla toliko v Boha, třeba jest z paměti vypuditi vše, co není on. Žádný způsob, žádný tvar, žádný obraz přirozený ani nadpřirozený není Bůh a není jemu podoben . . .

„Pátá škoda není méně záhubná než ostatní. Duše jest vystavena nebezpečí, že bude podržovati v paměti obrazy těchto nadpřirozených sdělení, zvláště když se domnívá, že tak dosahuje sjednocení s Bohem. Cenění těchto nadpřirozených pojmů nedá jí povznést se k oné výši myšlení, kterou nám dává víra, jejíž články nám zjevují Boha nepochopitelného, neporovnatelného . . . A tak se mýlí, kdo usiluje o sjednocení s Bohem těmito prostředky.“ (Tamt. 3, 7, 11.)

108. Jaké spasné účinky má činné očišťování paměti?

Odp. Toto očišťování zjednává nám mnohé značné výhody, jež jsme již naznačili, a jež možno takto shrnouti: předně duše těší se velmi velikému klidu a velmi sladkému a hlubokému pokoji; za druhé jest zbavena pozemského dychtění a hříchů s ním spojených; za třetí jest chráněna

proti ďábelským ponoukáním a pokoušením, jež obyčejně užívají obrazů chovaných v paměti, aby na nás dorážela; za čtvrté konečně jest lépe připravena k přijímání světla a vlivu Ducha sv.

109. Maji-li se očišťování své paměti zvláště věnovati duše toužící po veliké dokonalosti?

Odp. Povaha milostí podávaných duši ve stavu sjednocení s Bohem vyžaduje co možno nejúplnější očištění paměti. Není divu, že mystičtí spisovatelé zdůrazňují tuto věc, kdykoli se jedná o přípravu duše na kontemplaci: jak jsme již řekli, vznešenost vyvoleného cíle vysvětluje toto mimořádné umrtvování.

Sv. Jan od Kříže praví: „Učíme tu nyní duši překročití první stupně duchovního života a činití značné pokroky v odkládání sebe samé, aby kontemplací byla vyzdvižena k sjednocení s Bohem. Boha lze poznati spíše záporně, než kladně. Proto tedy duše spějící k němu musí nezbytně odkládati přirozené poznatky a nesmí ochotně přijímatí nadpřirozená sdělení. . . . Snad řeknete, že duše nemůže zapudit ze své paměti všech obrazů a všech pojmů věcí, aby vystoupila na tak vysoký stupeň. . . . Uznávám, že přirozené síly jsou na to příliš slabé, avšak mimořádnou milostí může Bůh přivést duši k této nadpřirozené dokonalosti, ale tak, že ona sama se k tomu připravuje s pomocí s hůry.“ (Tamt. 3, 1.)

§ 2.

Činné očišťování ducha.

110. Co jest činné očišťování rozumu? 111. Proč a jak třeba bojovati proti zbytečným myšlenkám. 112. Nevědomost. 113. Zvědavost. 114. Ukvapený úsudek. 115. Umíněnost. 116. Co jest očišťování vůle. 117. Jeho nutnost. 118. Jeho pomůcky. 119. Úzkostlivost: její příčiny. 120. Následky. 121. Prostředky proti ní. 122. Víra, naděje a láska očišťují ducha.

110. Co jest činné očišťování rozumu?

Odp. Jest vnitřní práce, kterou duše usiluje odstraniti dle možnosti překážky dokonalého podrobení rozumu Bohu. Tyto překážky jsou trojího druhu: zbytečné myšlenky, nevědomost a konečně jisté vady ducha, jako planá zvědavost, ukvapenost a svéhlavost úsudku.

111. Proč a jak třeba potírati zbytečné myšlenky?

Odp. Tato otázka rovná se otázce, proč a jak třeba očišťovati rozumovou pamět, neboť v očišťování ducha nemůže se jednati o pamět smyslovou, nádrž to pro obrazivost. Pamět rozumová, nádrž pro přemýšlení, musí býti očišťována z týchž pohnutek a týmiž prostředky jako pamět smyslová.

112. Proč a jak třeba potírati nevědomost?

Odp. Nevědomost není vždycky dobrovolná, pročez není vždycky hříchem před Bohem. Ať však má jakýkoli původ, neznalost božských věcí

velmi překážá našemu duchovnímu pokroku. Proti ní třeba se utéci ke světlu víry a učení Církve. Každá duše chtějící se státí dokonalou a se svatou horlivostí hledající pravdy, ráda poslouchá slovo Boží, sytí se zbožnou četbou, ve svaté prostotě a veliké ucelivosti, ve všech okolnostech nechává se vésti po cestě spásy.

113. Proč a jak třeba přemáhati zvědavost?

Odp. Touha po poznání sama jest oprávněna, může se však státí špatnou, vychází-li z pýchy nebo lehkomyšlnosti. Zanedbávají poznávání nutných věcí pro zabývání se marnými nebo zbytečnými otázkami, zkoumatí Boží ta je bezdůvodu nebo nedovolenými prostředky, hledatí pravdy bez vztahu k jejímu pravému cíli, Bohu, bez důvodu se zabývají věcmi pro nás příliš vysokými a přesahujícími naše síly, to vše jsou nerozumné činy a často hříšné, jichž musíme se varovati, chceme-li bezpečně jíti cestou spásy a křesťanské dokonalosti.

114. Proč a jak třeba potírati ukvapenost úsudku?

Odp. Ukvapenost úsudku je prudké hnutí duše, nedbající pravidel opatrnosti a přivádějící nás do mnohých poklesků. Ukvapenost úsudku škodí právě tak jako ukvapenost tělesných pohybů. Kdo kvapí se schodů, přeskakuje schody, může se zřítiti. V naší duši nahoře jest rozum, skutek dole, prostřední stupně jsou vzpomínka na minulost, poznávání přítomnosti, srovnávající úvaha, a konečně ucelivost podrobující se úsudku moudřejších; chceme-li jednatí s opatrností, musíme

při každém postupu přejíti přes každý z těchto stupňů jednotlivě, neboť musíme pravidelně k činu přecházeti od rozumu.

Musíme tedy pečlivě se varovati veškeré ukvapenosti ve svých skutcích, nikdy o ničem nerozhodovati bez zralé úvahy a aniž bychom před Bohem zvážili na váze rozvahy vše, co jest pro každou věc a proti ní. Rozvážnost hledá bedlivě pravou povahu věcí a se všech stran je pozoruje. Nerozvážnost však soudí bez promyšlení, opomine si všimnouti, oč se jedná, a tak často se dopouští nesprávných a mylných úsudků, což je příčinou většiny našich sebeklamů a často i hříchů. Všimněme si dobře, že rozvážnost není prostý úkon rozumu, nýbrž pozorování, bedlivé, přezkoušené, hluboké jako hvězdářské pozorování.

Sv. Bernard takto krátce podává nejvýznamnější a nejprospěšnější poučky o této věci.:

„Rozvážnost očisťuje svůj vlastní pramen, totiž ducha, vede vášně, řídí jednání, brání přehmatům, spravuje mravy, zařizuje život dle pořádku a spravedlnosti. Dává životu dokonalé poznání věcí božských i lidských, ona zavádí řád, kde byl zmatek, sjednocuje, co bylo rozdvojeno, sbírá, co bylo rozptýleno; ona proniká k věcem skrytým, pečlivě vyhledává pravé, zkoumá pravděpodobné, odhaluje lest a přetvářku. Ona řídí, co má býti vykonáno, pozorně přehlíží, co bylo vykonáno, aby v duchu nebylo nic méně dobrého nebo špatného. Ona konečně ve štěstí předvídá utrpení a připravuje se na ně, a v neštěstí dává sílu, že se zdá, jako by ho necítila.“ (De consideratione, k. 1, hl. 7.)

115. Proč a jak třeba potíratí umíněnost úsudku?

Odp. Umíněnost a svéhlavost nazírání na věci a posuzování jich nazývá se též vlastním úsudkem. Takový duševní stav nám velmi škodí v každém ohledu; zamezuje zdravý úsudek o věcech, působí pohrdání upozorněním bližního, někdy i představených, a v jistých případech vede k pohromě čistoty víry. Lpění na vlastním úsudku může pocházeti z duševní omezenosti nebo z nedostatku rozhledu a opatrnosti. Úkolem opatrnosti totiž jest řídití všechno jednání našeho života. Jest však nemožno, aby jednotlivec sám dovedl uvážiti všechny otázky týkající se přikázaného dobra a zakázaného zla; vyžaduje to času a vědomostí nabytých dlouhým pozorováním lidí a věcí. Proto, bychom byli opatrnými, potřebujeme poučení od druhých, hlavně od starších, utvrzených v dobru a zkušených. Duch učelivý a správně soudící vyhledává rady moudrých; neboť ačkoli zdravá soudnost je vrozený dar, může přece a musí býti zdokonalována pozorným a stálým cvikem, dbalostí poučení starších, jichž ani z pohodlnosti nepomíjí, ani z pýchy jimi nepohrdá.

116. V čem záleží očišťování vůle?

Odp. Je to vnitřní práce, již se snažíme zničiti svou vůli, aby byla podrobena vůli Boží.

117. Proč třeba pracovati na zničení vlastní vůle?

Odp. Protože nic není tolik proti spasení a dokonalosti. Jestliže hovíme jen vlastní vůli, nevysychajícimu to zdroji hříchů a nepořádků všeho

druhu, víme jistě, že Bohu se nelíbíme, konáme-li věci jistě špatné; ale i konáme-li věci lhostejné, i zdánlivě dobré, musíme se obávat, že Bohu nejsme milí. Tauler praví: „Kdo chce vše k vůli sobě, nekoná nic k vůli Bohu. Tak vysoko smýšlí o sobě, že sotva by dovedl míti o sobě skromnější mínění, a to nemůže pocházeti leč z pýchy; kdo tam se dostane, ztratí mnohdy klid svědomí, nemá radosti ve svých dobrých skutcích, protože není připraven pro milost, a jen vybírá a přeje si brzy to, brzy ono . . . Někdy si namlouvá, že je šťasten, ale ve skutečnosti vede jej toliko vlastní vůle, třebaže toho nepozoruje; neboť kdykoli povstane v člověku bouře, téměř vždy je zaviněna vlastní vůlí . . . Bůh nic tak nenávidí jako tuto vlastní vůli. „Odstraňte vlastní vůli a přestane peklo,“ praví svatý Bernard.“ (Instit. hl. 4.)

Jak z tohoto patrno, vlastní vůle jest hledání sebe, totiž více nebo méně přílišná láska k sobě, buď hřích, nebo nedokonalost, dle svého stupně. Někdy duše sebe hledající dospěje až ku přestoupení přikázání, někdy jen nevyplní rady, častěji činí špatnými nebo nedokonalými smýšlení spojená s činem jinak dobrým. Právem tedy tvrdíme: nic není tak proti spasení a dokonalosti jako vlastní vůle, čili hledání sebe.

118. Jak třeba pracovati na zničení vlastní vůle?

Odp. Máme dva prostředky na zničení vlastní vůle: sebezápor a opravdovou lásku k Bohu.

Tauler praví: „Ať jste kdokoli, začněte u sebe a především se úplně odřekněte sebe; neboť nevyrvete-li této sebelásky ze srdce a neodhodíte jí daleko od sebe, kam se obrátíte, kam se uchý-

líte, všude naleznete nepokoj a překážky; kdo neopustí sebe, nemá odpočinutí, nenalezne, co hledá, podobně jako zbloudilému s pravé cesty. Jak vyhneme se tomuto neštěstí? Třeba jest opustiti sebe a sebe se odřici . . .

„Milujme více Boha a více se snažme jemu se líbiti . . . Kdo se snaží zničití svou vůlí ve všem, v konání a opomíjení, i v utrpení, vždy poslušnost raději prokazuje nežli žádá; tak je v něm zničena příčina a výživa pýchy, pokora nabývá své nejvyšší dokonalosti, Bůh dostává jej úplně do moci, jakou chce míti nad člověkem, vůle lidská úzce se sjednotí s Boží vůlí, aby člověk nedovedl si přát, leč co Bůh chce a si přeje. V tomto stavu se odkládá starý člověk, aby byl oblečen nový, jenž je stvořen dle svaté vůle Páně . . . Bděte tedy nad sebou s velikou pečlivostí, a jakmile v nejmenším zpozorujete, že hledáte sebe, hned se toho zbavte, protože čím rychleji tak učiníte, tím méně budete trpěti; a tím budete připraveni k tomuto odřikání sebe, čím častěji se v něm budete cvičiti. Když však se v něm cvičíte, číňte tak spíše pro slávu Boží nežli z lásky k této ctnosti.“ (Instit. hl. 24.)

Sv. Jan od Kříže velmi zdůrazňuje nutnost očišťování naší vůle božskými plameny lásky.

„Ohledně zbavování se a činného očišťování vůle, aby povstala a se upevnila tato božská ctnost lásky, neznám lepšího slova nad toto: Miluj Pána Boha svého z celého srdce svého, z celé duše a ze všech sil.“ (Deut. 6, 5.) Tato věta obsahuje vše, co musí činiti duše vniterná, a vše, čemu jí nyní chce učiti, aby bezpečně se ubírala do přístavu sjednocení s Bohem, do něhož láska je cestou. Toto přikázání ukládá jí přesnou a přís-

nou povinnost službě Boží věnovati všechny své schopnosti, všechny své činy, všechnu svou vůli i všechny své náklonnosti, tak aby všechna schopnost, všechna síla byla jemu oddána, dle slova žalmistova: „Pro tebe jsem uchoval sílu svou“ (58, 10). Síla duše jest v jejích schopnostech, v jejích vášních, v jejích tužbách, podrobených vedení vůle.“ (Stoupání na Karmel, K. 3., hl. 15.)

119. Mají nějaký vztah k činnému očišťování ducha také skrupuly?

Odp. Příčiny skrupulů mohou býti mimo naši vůli, jako povaha, bláhové strachy smyslové dychtivosti, rozrušené obrazivosti, nebo i ďábel; nezřídka však pocházejí z našeho vlastního úsudku nebo z vlastní vůle. Nejsou-li skrupuly zkouškou, kterou Bůh dopouští, by očistil a posvětil své služebníky, lze říci, že jsou jakousi nedokonalou součástíku činného očišťování ducha; neboť jakmile náš úsudek a naše vůle se podrobí Bohu, tato nemoc duše přestane, pokud její příčina byla v nás.

120. Co jsou skrupuly?

Odp. Skrupuly záleží v přílišném strachu, vidícím všude urážku Boha.

Předmětem skrupulů jsou řeči, jež nejsou hříchem, jež však mylné svědomí ukazuje jako hříchy; mohou též týkati se velikosti hříchu, když se má za těžký hřích, co je toliko hříchem všedním. Jsou to nesprávná užívání zásad mravů, úsudek proti pravidlům nejprostší logiky. Úzkostlivé duše neznají klidu; není slova, není pohledu,

není myšlenky, není pomyšlení, jež by jim nepůsobilo nepokoje; jejich vnitřní trápení bývá někdy tak veliké, že nevědí, co mluví ani co činí, a že dosti často z toho onemocní. Tento strach před urážkou Boha zdá se jim odůvodněný a přece jsou to pouhé výtvary obrazivosti, jichž by zdravý rozum neuznal, kdyby je mohl v pokoji a klidu rozvážiti.

121. Jakých prostředků třeba užívati proti skrupulům?

Odp. Proti skrupulům lze užívatí všech prostředků, které nám křesťanská zbožnost dává proti duchovním nemocem: modlitby, svátostí, důvěry v Boha atd. Ale hlavní prostředek proti tomuto duchovnímu pobouření jest nedůvěřovati sobě a svému úsudku, a tedy pokorná, slepá a naprostá poslušnost duchovního vůdce. Dábel vše vynakládá, by zabránil tomu tak nutnému podrobení; brzy našeptává pochybnosti o vědomostech a moudrosti vůdců, brzy tak stupňuje nepokoj, že je duše jakoby pod tíhou všech strastí světa. Přidruží-li se k tomuto zmatku tvrdošíjný úsudek nebo svéhlavost, jsou nesnáze ještě větší. Řekne-li se takovým duším, že není jiné pomoci, leč nechat se vésti poslušností, nechtějí se k tomu odhodlati. Podrobí-li se však duše v pokorné a slepé poslušnosti, je zachráněna; nalezla nejprostší a nejúčinnější prostředek vyléčení a dosažení míru a pokoje správného a vpravdě jasného svědomí.

Ctihodný Ludvík Granadský praví: „Prostředky proti skrupulům jsou rozmanité dle jejich příčin. — Jsou totiž skrupuly Bohem dopuštěné,

jako dopouští utrpení jiná. Proti takovým skrupulům nejlepší jsou prostředky, jaké se radívají vůbec trpícím . . . — Jsou skrupuly z melancholických, jež obrazivost a nižší část duše plní přílišnými strachy a smutkem . . . Tu je třeba toliko prostředků Hippokratových. — Jsou skrupuly ze sebelásky nebo z nevědomosti, jež neumí rozlišovati myšlenky a souhlasu. V tomto případě vždy se o sebe bojící sebeláska a nevědomost nebezpečí zveličující obyčejně uvrhnou člověka do zbytečné ustrašenosti. Někdy to vše bývá dílem ďábla, jenž nemoha zvrátiti v nás bázeň Boží, usiluje obrátiti ji v naši škodu . . . — Skrupuly také pocházejí z nedostatečného pojmu o dobrotě Boží, o jeho touze po spasení všech lidí, o podmínkách, které klade jeho přátelství . . . První a nejlepší ze všech prostředků, které lze poraditi úzkostlivým, jest pokorně se podrobiti úsudku osvětleného vůdce . . . Druhý znamenitý prostředek pro úzkostlivé jest býti pevným vůči nim a nikdy nepovolovati jejich přáním . . . To jsou vnější prostředky proti skrupulům. Víím, že u některých lidí tato nemoc se zdá nevyléčitelnou; ale stejně je pravda, že vždy pokora a odřeknutí se svého úsudku vykonaly pravé divy, o nichž mluvití vedlo by nás příliš daleko." (De orat. et consid. I, hl. 3, § 3.)

*122. Ke kterým ctnostem se poji činné
očišťování ducha?*

Odp. Víra, naděje a láska jsou ctnostmi, jež utvrzují a zdokonalují duši v činném očišťování ducha. Sv. Jan od Kříže praví: „Víra působí prázdno a temno v rozumu, naděje v paměti, láska ve vůli . . .

Pro každou duši upřímně toužící po pokroku v duchovním životě je důležité opírat se o tyto tři ctnosti, bez nichž nikdy nebude dokonale odloučena od tvorů. V tomto životě duše s Bohem nesjednotí nic z toho, čeho mohou jí smysly poskytnouti v poznávání, citech, dojmech; sjednocuje se však s Bohem v rozumu skrze víru, v paměti skrze naději; tato ctnost působí zapomenutí a prázdno od všech věcí pomíjejících a časných, činí duši snadným zcela se vyhradit pro Dobro nejvyšší, jež jest její nadějí; může tedy jí býti dán vztah ku paměti, ač jest vůle jejím sídlem. Konečně se duše s Bohem sjednocuje skrze lásku, jež je ve přímém styku s vůlí." (Vzestup na Karmel, kn. 2, hl. 6.)

III

POKROK DUCHOVNÍHO ŽIVOTA

ZAČÁTKY ŽIVOTA OSVĚTNÉHO

I

PRAMENY DUCHOVNÍHO ŽIVOTA

§ 1.

Milost.

123. Milost. 124. Výkony milosti úkonné. 125. Synthetický výměr milosti úkonné. 126. Poměr milosti úkonné ke svobodné vůli. 127. Účinky milosti posvěcující. 128. Poměr posvěcující milosti ku podstatě duše. 129. Rozdíl mezi přirozenem a milostí.

123. Co je milost?

Odp. Ve svém nejpovšechnějším pojetí slovo „milost“ označuje hlavně dar, přízeň, dobrodiní nikoli na základě povinné spravedlnosti a práva, nýbrž výlučně z dobroty a štědrosti dobrodincovy. Tak můžeme říci, že všechny přirozené dary hmotné, mravní a rozumové, jako síla svalů, ctnosti a bystrost ducha atd. jsou dary, ačkoliv odpovídají požadavkům složek člověka. Jsou dobrodiní Boží jako přirozenost sama i existence, protože každý je obdržel z pouhé štědrosti Tvůrce, nemaje na ně práva.

Přece však ve smyslu zde užívaném nejsou milostmi tyto dary, ačkoli udržují přirozený život dle vůle a úmyslů Božích.

„Milost“ ve vlastním smyslu, ve smyslu Písma a theologie, je dar zcela zvláštní, naprosto darmo daný, jehož účelem jest očistiti, přetvořiti duši, pozdvihnouti ji do řádu nadpřirozeného, posvě-

títi ji a obstarati jí vše, čeho potřebuje k úkonům nadpřirozeným a k dosažení nadpřirozeného cíle, k němuž ji Bůh povolal z pouhé své dobrotivosti.

Můžeme tedy rozlišovati jaksi dvojí stránku této nadpřirozené milosti, je-li jejím účinkem zvláštní posílnění vůle, mající ji povznést k výši její nadpřirozené úlohy, nebo přímé zdokonalení duše, činící ji Bohu podobnější a zvláště milou v jeho božských očích.

Nejsou to dvě milosti skutečně různé, neboť první svou povahou vyžaduje činnost druhé. První, označovaná jménem milosti úkonné, není leč dispoice, příprava, pohyb, spějící k milosti posvěcující, kterýmžto jménem se označuje milost druhá, milost po výtce (*par excellence*).

124. Které jsou podstatné výkony milosti úkonné?

Odp. Jak jsme řekli, milost úkonná jako podstatnou složku obsahuje vliv Boží, jímž vůle se stává schopnou nadpřirozených úkonů. Vůle však může jednati buď vlivem přitažlivosti dobra jí předloženého, cíle, jehož chce dosíci, nebo také, a hlavně vlivem vnitřního popudu, jenž zachovává svobodu její, přiměje vůli k rozhodnutí se pro dobro a k vykonání dobra.

V prvním případě dobro a cíl působí na vůli pouhým *mravním vlivem*, jsouce vůli zevnějšími.

V druhém případě síla určující rozhodnutí vůle a čin, působí *vlivem fysickým*. Podle nauky sv. Tomáše Bůh může působiti na vůli mravním i fysickým vlivem. (I. 105, 4).

Tento fysický vliv Boží se může státi dvojím způsobem, jinak v duši zbavené posvěcující milosti a jinak v duši mající milost posvěcující.

V prvním případě duše sice má možnost k nadpřirozeným úkonům, ale nemá k nim síly. Aby vykonala nadpřirozený úkon, je třeba, netoliko aby fysickým vlivem úkonná milost vůli přiměla k rozhodnutí a skutku, nýbrž aby tento vliv také obsahoval onu nadpřirozenou sílu a dával jí vůli aspoň přechodně, aby její úkon byl nadpřirozený. Tak se děje, když Bůh vede vůli hříšníka k úkonu lítosti.

V druhém případě duše již znovuzrozená milostí posvěcující má netoliko možnost, nýbrž i sílu k nadpřirozeným úkonům. Když tedy milost úkonná uvede v činnost tuto možnost a sílu, postačí to k vykonání nadpřirozeného úkonu. Tak Bůh vede duši spravedlivého k úkonu lásky.

125. *Jaký je přesný výměr milosti úkonné podle těchto zásad?*

Odp. Ve smyslu dosavadních zásad lze stanovit tento výměr milosti úkonné : Nadpřirozený zvláštní vliv, jímž Bůh pro zásluhy Ježíše Krista působí fysicky na schopnosti duše, aby mohla vykonat nadpřirozené úkony, přiměřené poslednímu cíli, k němuž jest určena.

Z předešlých úvah je tento výměr jasný a ukazuje, za jakých okolností by se člověk i bez ní obešel, a za jakých okolností tato pomoc Boží je mu nezbytně nutnou.

Tak nevěřící a hříšník, člověk totiž bez ctností víry nebo bez milosti posvěcující, může bez pomoci milosti úkonné konat skutky dobré podle přirozeného zákona. Tím spíše může to věřící a spravedlivý. Přece však nevěřící i věřící k těmto skutkům, nepřesahujícím řád přirozený, potře-

bují povšechné součinnosti Boží, jež vždy jest také darem štědrosti a přízně, jak jsme již řekli.

Avšak bez milosti posvěcující člověk po dědičném hříchu nemůže zvítěziti ve všech pokušeních ani zachovávat celý přirozený zákon náležitě a vytrvale.

Jest jisto, že bytost nemocná, oslabená nemůže vykonati dílo bytosti zdravé a silné. Dědičný hřích ovšem nezničil přirozených schopností lidské duše; zbavil ji darů nadpřirozených a mimopřirozených a tato ztráta zasáhla rušivě do všech schopností duše.

Rozum náhle zbavený světla víry, vlitých vědomostí, nemá více bývalé pevnosti a jistoty v zásadách rozumu a v užívání jich.

Ve vůli odvrácené od Boha nejenom jako Cíle nadpřirozeného, nýbrž i jako od Tvůrce a cíle řádu přirozeného zůstaly sklony proti Bohu a jeho zákonu, jež nevyhnutelně, aspoň v určitých okolnostech, ji odvrátí od mravního dobra a strhnou ji na cesty neřesti.

Tak ani s pouhou povšechnou součinností Boží bez zvláštní pomoci milosti nemůže člověk přemoci *všechna* pokušení, nemůže zachovávat *celý* přirozený zákon dokonale a vytrvale. To přimělo sv. Pavla ke slovům: „Vím, že chci dobro, konání dobra však nikoliv; nečiním to dobré, které chci, nýbrž konám to zlé, které nechci . . . Vidím zákon v údech svých, který bojuje proti zákonu mysli mé a jímá mě pod zákon hříchu. Já nešťastný člověk! Kdomě vysvobodíš porobu mému smrtelnému tělu? Milost Boží skrze zásluhy Ježíše Krista“. (Řím. 7, 18 nn.)

Je tedy zcela jasno, že tím spíše člověk bez pomoci milosti nemůže vykonati žádný úkon nad-

přirozený v přesném smyslu toho slova. Ať jde o první dobré hnutí, nutkající dušičku nadpřirozené cesty, ať běží o věrnost v malých příkázáních nadpřirozených, zvláštní nadpřirozená pomoc je nutná, jakmile tyto úkony přesahují obor, v němž člověk může jednat s pouhou povšechnou součinností Boží.

Rozumu jest naprosto nezbytné nadpřirozené osvětlení, aby poznal pohnutky a význam takových úkonů; vůle musí býti podepřena a nutkána nadpřirozenou silou, aby uskutečnila úkony, na něž ukazuje rozum takto pozdvižený do nadpřirozena. Tak učil Kristus své učedníky, když jim řekl: „Nikdo nemůže ke mně přijíti, nepřitáhne-li ho Otec, který mne poslal“ (Jan 6, 44) a jinde: „Beze mne nic nemůžete činiti“ (pro svou spásu)(tamt. 15, 5). Svatý Pavel jinými slovy tvrdí totéž: „Neboť kdo tě vyznamenává? A co máš, abys toho nebyl dostal? Jestli však jsi dostal, proč se chlubíš, jako bys nebyl dostal?“ (Jako by tyto dary ti patřily, nebo jako bys měl je sám ze sebe) (1. Kor. 4, 7).

Zvláštní důvod je pro nutnost milosti k setrvání v dobrém až do konce: duše nemůže konati nadpřirozené úkony leč pod vlivem milosti, nemůže dojít k cíli svého určení, leč trvá-li tento vliv až do konce.

Podporován tedy zvláštní a nadpřirozenou milostí Boží může každý člověk trvale zachovávat přirozený zákon, překonávat všechna pokušení, účinně se připravovat na křesťanský život, žít jej zbožně a setrvat až do smrti na této nadpřirozené cestě, vedoucí do blažené věčnosti.

126. *V jakém poměru jest úkonná milost ke svobodné vůli?*

Odp. Tato nutnost milosti pro veškerý nadpřirozený život a mocný vliv milosti na vůli vyvolaly časem nalehavou otázku o poměru účinnosti milosti ke svobodné vůli.

Problém tento, předmět prudkých kontroversí, povstal z nesnází srovnati Boží všemohoucnost se svobodnou vůlí člověka, má však mnohem větší obtíže, protože musí přibrati do úvahy věčné Boží úradky, podle nichž se dostává člověku milosti účinné a velikého daru setrvání v dobrém až do smrti.

Než, celá diskuse v této věci má velmi malý praktický význam, zvláště pro křesťanský život pravého učedníka Kristova, jenž musí vynikati pokorou a důvěrou ohledně svého povolání.

Otázky o milosti jsou na hranicích tajemství, pročez je proti opatrnosti a moudrosti chtíti proniknouti do pravd o vnitřním žití Boha, neboť nekonečně přesahují schopnost našeho rozumu; jest i bezúčelným přemítati o poměru všemohoucnosti Boží a lidskou svobodnou vůlí, neboť veškero lidské badání k ničemu nevede a Zjevení samo mlčí.

Přece však dvě věci jsou jisté a z nich může i duše nejzvědavější nabýti úplného uspokojení a uklidnění: 1. Žádného člověka neponechává Bůh jeho smutnému osudu na zemi, nýbrž mu vždy dává dostatečné prostředky ku posvěcení duše a ke spáse. 2. Každý člověk může a musí se snažiti spolupracovati s milostí Boží, aby si zajistil nadpřirozený vliv, který jej přivede k věčné blaženosti.

Tyto dvě věty jasně plynou ze slov sv. Pavla : „Bůh chce, aby všichni lidé byli spasení a došli poznání pravdy.“ (1. Tim. 2, 4.) Toto chtění Boží bylo by však jako výsměch, kdyby Bůh každému člověku neposkytoval prostředků, aby mohl poznati pravdy a získati ctnosti nutné ke spasení. Rovněž sv. Petr (I. 1, 10) doporučuje prvním křesťanům pečlivou bdělost nad životem, aby si svými dobrými skutky zajistili své povolání a vyvolení, ujišťuje, že tato bdělost je ochráněním před všemi hříchy.

Každý člověk tedy má dostatečné záruky, že může dosáhnouti věčné blaženosti. I nevěřící, i zatvrzelý hříšník může nalézt naději a vzpružení ve slovech Ezechiellových, jenž jménem Boha praví: „Já jsem Bůh živý, praví Hospodin, nechci věčné smrti hříšníka, nýbrž aby se odvrátil od své bezbožné cesty a živ byl.“ (33, 11.) Tu myšlenku vyjadřuje sv. Petr ještě výrazněji: „Pán nezdržuje zaslíbení svého, jak se někteří domnívají, nýbrž shovívá pro vás, nechtěje, aby někteří zahynuli, nýbrž aby všichni se obrátili ku pokání.“ (II. 3, 9.) Z toho důvodu sv. Tomáš (De verit. 14, 11) jednáje o ubožáku opuštěném v pustém kraji, jenž by však dle své nejlepší možnosti zachovával přirozený zákon jak jej svým omezeným rozumem poznal a jak vůle jej uměla uskutečnit, učí: „Jest zcela jisté, že v tomto případě Bůh sám by se postaral o poučení toho člověka buď vnitřním osvětlením o všech pravdách ke spasení nutných, nebo by mu poslal zvláštního hlasatele víry, jenž by jej poučil, jako sv. Petra poslal ke Korneliovi.“

Avšak naděje spasení jest mnohem pevnější a hlavně se opírá o přijaté důkazy lásky Kristo-

vy u těch, kterým se dostalo darů víry a kteří žijí v blahém vědomí stavu posvěcující milosti. Tuto myšlenku překrásně vyslovuje sv. Pavel v listu Římanům: „Lásku Boží k nám činí nám nesmírně vzácnou a drahou to, že, když jsme byli hříšníky a tedy jeho nepřáteli, Kristus, jeho jediný Syn, zemřel, aby nás vykoupil. Jak bychom tedy mohli pochybovati, že nejsme více předmětem hněvu Božího, byvše ospravedlněni v krvi božského Vykupitele? Neboť jestliže Bůh nám odpustil a s námi se smířil skrze smrt Syna svého, dokud jsme byli jeho nepřáteli, čím více musíme důvěřovati, že po tomto smíření budeme spaseni skrze život téhož Syna.“ (Řím. 5, 8—10.)

Čtouce a rozjímající tato hluboká slova, nesmíme zapomínati, že jsou dílem božské inspirace. Mluví ta slova Bůh sám ústy apoštola, jehož slova jsou projevem vnuknutí Božího. Žádnou lásku tvorů nelze přirovnati k nekonečné lásce Boha k lidem a hlavně k těm, kteří se stali účastnými díla Vykoupení. Hříchem znepřátelené Bůh miluje a jako neklamný důkaz své nesmírné lásky jim dává svého jediného Syna, jenž obdržel poslání ponížití se až ku podobnosti s lidmi, trpěti a umřítí za ně. Krví Kristovou usmířené Bůh miluje láskou ještě něžnější a ještě více otcovskou, dává jim nadbytek milostí pro zásluhy božského Ukřižovaného, aby tímto prostředkem jim zajistil požívání věčné blaženosti v Oslavení.

Proto s největší vděčnou uctivostí a důvěrou neochvějnou si má každý křesťan často opakovati slova žalmistova: „Pán jest můj Bůh a můj Spasitel; jest můj Ochránce, nebudu kolísati. V Bohu jest má spása a sláva; on jest Bůh, jenž mi pomáhá, a má naděje jest v Bohu. Doufejte

v něho všichni, kteří jste z jeho lidu, otvírejte před ním svá srdce. Bůh nás na věky bude chrániti. (61, 7—9.) V tebe, Pane, skládám všechnu svou naději, nebudu zahanben na věky." (30, 1.)

Bossuet praví: „Musíme se odevzdati Boží dobrotě, ne, abychom nepracovali a byli v nečinnosti, nebo abychom proti vůli Boží se oddali bezstarostnosti nebo opovážlivému spoléhání, nýbrž abychom ze všech sil pracující byli pro čas a věčnost zcela odevzdání Bohu.

Můj Spasiteli, odevzdávám se ti . . . do tvých rukou skládám svou slabou a kolísavou svobodu a toliko v tebe doufám.

Pyšný člověk se obává, že bude velmi nejisté jeho spasení, nepodrží-li je ve svých rukou; ale jest na omylu. Mohu se spoléhat sám na sebe? Bože můj, cítím, jak má vůle mne každou chvíli uteče a kdybys mne chtěl učiniti pánem mého osudu, odmítl bych moc mé slabosti tak nebezpečnou. Neříkejte mi, že tato nauka o milosti a přednosti milosti uvádí spravedlivé duše v zoufalství. Jak? Tím má býti zajištěn můj úspěch, že jsem odkazován sám na sebe a své nestálosti vydáván? Ne, Bože můj, nechci! Nemohu nalézt zabezpečení leč v odevzdání se tobě. V něm je tím více naleznou, že dávají důvěru k dokonalému odevzdání se tobě, dáváš v tomto sladkém odevzdání nejlepší důkaz své dobroty, jakého lze na zemi dosáhnouti. Posilni tedy ve mně tuto touhu a dej tímto prostředkem srdci mému onu blahou naději, že budu mezi vyvolenými . . . Uzdrav mne a budu zdrav, obrať mne a budu obrácen." (Médit. sur l'Evangile, II. díl, 72. den).

127. *Které jsou účinky milosti posvěcující?*

Odp. Řekli jsme (123) že posvěcující milost je účastí na Boží přirozenosti, jíž se stáváme za vlastní přijatými dítkami Božími, spoludědici slávy Kristovy a chrámy Ducha svatého.

Skutečnost této účasti a jejích blahých důsledků je zajištěna. Sv. Petr (2. Petr. 1, 4.) tvrdí: Skrze Pána našeho Ježíše Krista Bůh nám dal velmi veliké a velmi drahocenné dary zaslíbené, abychom se stali skrze ně účastní božské přirozenosti." Sv. Pavel zase prohlašuje, že Bůh poslal Syna svého, aby nás mohl přijmouti za vlastní. (Gal. 4, 5,) A jinde usuzuje: „Jsme-li dítkami, tedy jsme dědici, dědici Boha, spoludědici Kristovými." (Řím. 8, 17.) Konečně velký apoštol volá ke Korintským: „Nevíte, že jste chrámy Ducha svatého a že Duch svatý přebývá ve vás?" (1. Kor. 3, 16.)

Ku pochopení této účasti je důležité rozuměti slovu „přirozenost". Dle sv. Tomáše přirozenost bytosti je to, co v této bytosti je prvním zdrojem úkonů vlastních této bytosti. (De ente et essentia, c. 1.)

V úkonech Bohu vlastních, které z vlastní síly může konati toliko On, třeba rozlišovati: 1. úkon pouze vnitřní, jímž poznává sebe, jak jest a jak nekonečně jest hoden lásky; 2. úkon tvůrčí, jímž učinil svět z ničeho.

Avšak úkon tvůrčí je úkon, závislý toliko na vůli a svobodném rozhodnutí Božím, nemusel se státi a není úkonem založeným v podstatě Boha; povaha Boha, bytosti výsostně neodvislé, musí se vyznačovati úkonem, jehož předmětem a cílem je On sám. Mimo to dle sv. Tomáše na tvůrčím

úkonu nemůžeme mít účast žádný jiný tvor. (I. 45 a. 5.)

Naproti tomu úkon vnitřní, v Bohu zůstávající, kterým Bůh po celou věčnost poznává a miluje sebe, jest úkon vylučně vlastní Boží přirozenosti.

Když pak Bůh dává duši účast na své přirozenosti skrze posvěcující milost, připravuje člověka, aby poznávala miloval Boha, jak On sám poznává a miluje sebe. Sv. Pavel praví: „Nyní vidíme Boha jako v zrcadle a nejasně, potom však (až budeme zaliti jeho vlastním světlem) jej uvidíme tváří v tvář. Nyní poznávám Boha toliko částečně, potom jej poznám jak On sám sebe poznává“ (1 Kor. 13, 12).

P. Terrien poznamenává: „Tedy posvěcující milost jest účast na Božství jako přirozenosti, t. j. jako zdroji úkonů podstatně vlastních Božství... Je to záře, jež v nás povstala z toho, co je v podstatě Boží nejhlubšího, nejvnitřnějšího, nejvyššího, zcela povahou svou nepředatelného... Tak kdokoliv je ve stavu milosti . . . jest jí vyvýšen nad všechno stvořené, poněvadž v žádné bytosti stvořené není nic, co by se mohlo povznést ku blaženému patření na Boha, není to ani v základně podstaty ani ve schopnostech, které drží a které jsou v ní zakořeněny.

Je pravdou, že ještě nenastal čas patření tváří v tvář, a spojení v lásce s ním sdruženého. Ale již jsme dítkami, již jsme dědici, ne dle skutečnosti, nýbrž dle práva. *Jestliže synové, tedy dědici*, praví sv. Pavel. Tato pak dvojí vlastnost, dítek a dědiců, vyžaduje již v přítomnosti s duší spojený a trvalý dvojí zdroj úkonů, které jednou budou naším dědictvím a naší slávou, totiž vyžaduje tvorů přiměřenou účast na Boží přirozenosti.“ (La Grâce et la Gloire, sv. I, hl. II., 3. 4.)

128. *V jakém vztahu je milost posvěcující k lidské duši?*

Odp. Posvěcující milost, nejsouc sama podstatou, věcí, jež by mohla existovat sama o sobě, je t. zv. případek, je toliko vlastností, která potřebuje něčeho, co by ji drželo, s čím by byla spojena.

Není pochybnosti, že tento případek je něco z přirozenosti samého Boha a tedy nekonečné hodnoty; ale, aby mohl býti v duši, potřebuje podstaty duše a jejích mohutností, aby je očistil, přetvořil, povznesl k činnosti způsobu božského.

Především milost pronikne do nejvnitřnějších hlubin duše, asi jako světlo proniká křišťálovým hranolem, potom pomocí ctností, které z ní se rodí v každé mohutnosti duše, jako světlo se rozzáří ve všech plochách hranolu a odtud vyzařuje nejružnějšími a nejčistšími barvami. Tak milost neničí přirozenosti, nýbrž ji zbožšťuje, dává jí ráz, jakého přirozenost sama od sebe nemá.

Dále milost pronikajíc tak duši přizpůsobí se její povaze a všem jejím schopnostem příhodným konati jakékoliv dobro, a jakýmkoliv způsobem k němu upraveným.

Je to cosi jako působení kovové pečeti s určitou podobou a rytinou na vypalování znamení. Sama studená pečeť nemůže vtisknouti znatelného a trvalého znamení. Ale na určitý stupeň zahřáta zachová si svou podobu a tvar, ale může obojí vtisknouti do vosku. Tak milost zvyšuje sílu přirozenosti, avšak přirozenost svou vlastní silou se také účastní nadpřirozeného úkonu, takže úkon jest celý vykonán oběma příčinami: příčinou přirozenou jako její vlastní úkon, neboť každý nadpřirozený úkon je lidským úkonem; příčinou

nadpřirozenou, jako úkon povznesený na božskou úroveň, neboť každý nadpřirozený úkon je také božským úkonem.

Lépe bychom řekli, že přesně řečeno, nejsou tu dvě příčiny úkonu, přirozenost a milost, nýbrž toliko jedna: přirozenost milostí povýšená, nebo milost v průvodu přirozenosti. To chtějí teologové říci stručnou větou, že milost jest v nás jako jiná přirozenost, která přetvořuje naši, zachovávajíc v ní vše, co je dobré a co pochází rovněž od Boha, dárce přirozenosti. (Bainvel, *Nature et Supernaturel*, hl. IV, 4—8.)

Konečně ovládá a zdokonaluje duši, přibližuje ji k Bohu, působí jakousi podobnost s Ním a vede ji k jednání ve smyslu Boha.

Čím více milost očišťuje, přetvořuje a pozdvihuje přirozenost, tím více nabývá nad ní vlády až naprosté, za účelem ulehčení jha vášní, rozmachu všech schopností, ale také aby úplně mohla využití pokladů řádu nadpřirozeného.

Učitel, jenž požívá úcty žáků svým vynikajícím věděním a vyspělými ctnostmi, má na ně takový vliv, že je zdokonaluje rozumově i mravně a tím je přibližuje k sobě, činí je podobnými sobě tak, že jeho odchovanci smýšlejí jako on, milují, co on miluje, a snaží se podle něho upravovati veškero své jednání.

Tak milost zmocnivši se duše, obrací duši a její mohutnosti ke svým vlastním cílům, totiž k Bohu nadpřirozeně poznanému a milovanému, způsobí, že duše vidí všechny věci a všechny příhody života v jejich vztahu k Bohu a věčnosti.

Tím způsobem duch Boží tak dokonale pronikne duši znovuzrozenou a čistou, že duše může dle skutečnosti říci s apoštolem: „Již nežiji já,

nýbrž Kristus žije ve mně." (Gal. 2, 20). Tak milost zdokonaluje a zbožšťuje přirozenost.

129. Staví sv. Pavel milost proti přirozenosti?

Odp. Není pochybnosti, že sv. Pavel často milost staví proti přirozenosti, mluví o boji mezi člověkem duchovním a člověkem tělesným, o protivnictví mezi zákonem ducha a zákonem údů, tvrdí, že je v nás dvojí člověk. (Řím. 7, 18). Tím však nechce říci, že nelze spojit milost a přirozenost, nýbrž prostě naznačuje špatné sklony, které jsou proti nadpřirozeným vlivům milosti, nemíní však ušlechtilá hnutí, jichž přirozenost je schopna a jež usnadňují působení nadpřirozena.

Boj tedy není ve vyšších oblastech duše, nýbrž toliko v nižších, kde se uplatňují zhoubné sklony, následky to hříchu.

Proto dokonalý křesťan se má stále snažit povznést se nad smysly, obrazotvornost, vášně, aby trvale žil životem srdce, vůle, ducha, proniknutých milostí Boží, aby se ukazoval hodným nesmírné výsady spojení s přirozeností Boží, přijetí za vlastního od Boha a udělení práva na věčné dědictví. (Bainvel, d. c. hl. 5.)

§ 2.

Ctnosti.¹

130. Co je ctnost. 131. Dvojí základní dělení. 132. Ctnosti získané. 133. Různé jich druhy. 134. Ctnosti vlité. 135. Různé jich druhy. 136. Mravních ctností vlitých nutnost

¹ Tento oddíl může podati toliko velmi stručný náčrt nauky o ctnostech. Doplní se z různých míst našeho díla, buď při řeči o *oddalování překážek* nebo při *rozjímání* a

v řádu nadpřirozeném. 137. Ctnosti mohou růsti. 138. Podmínky vzrůstu ctností získaných. 139. Podmínky vzrůstu ctností vlitých. 140. Úkoly božských ctností. 141. Důležitost živé víry. 142. Nutnost pevné naděje. 143. Podstata a ráz lásky. 144. Co se rozumí láskou čistou. 145. Co souditi o lhostejnosti k věčnému spasení. 146. 147. Úkon čisté lásky. 148. Jak láska vyniká nad ostatní ctnosti. 149. Opatrnost. 150. Nutnost opatrnosti. 151. Ctnosti sdružené. 152. Spravedlnost. 153. Nutnost spravedlnosti. 154. Ctnosti sdružené. 155. Statečnost. 156. Nutnost statečnosti. 157. Ctnosti sdružené. 158. Střídmost. 159. Nutnost střídmosti. 160. Ctnosti sdružené. 161. Ctnosti vnitřní a vnější. 162. Pokora, základ duchovního života. 163. Nábožnost a stálost ve zbožných cvičeních. 164. Stupně ctností. 165. Mravní ctnosti nevyhnutelně potřebné. 166. Ctnosti křesťanské nutné ke spasení. 167. Potřeba dokonalých ctností.

130. Co je ctnost?

Odp. Ctnost je dobrá vlastnost, dobrá dispozice nebo pevný stav duše (*habitus*), skrze kterou žijeme správně, již nikdo nemůže užítí ke zlému (a kterou Bůh bez nás působí v nás). Touto poslední částí je do výměru pojata ctnost vlitá a křesťanská; vynechá-li se, máme povšechný výměr ctností. (*Summa Sv. Tom. I—II. 55 a. 4.*) Neřest jest opak ctností: je špatná vlastnost, špatná dispozice nebo pevný stav duše, vedoucí duši k činům špatným, hodným odsouzení.¹

kontemplaci. Nelze v skutku učiniti ani kroku, aniž bychom se setkali se ctnostmi. Hlavně pro rozjímavou modlitbu ctnosti nejenom jsou přípravou a pomocí vystupování na různé stupně, nýbrž také patří k jejím hlavním účinkům, jak se snadno často uvidí. Považoval jsem tuto poznámku za nutnou, neboť, ač naším účelem se zdá býti připravování duši ku pěstování modlitby, nesmíme zapomínati, že pěstování ctností nelze odloučiti od tohoto svatého cvičení.

¹ Nebude bez užitku nyní přesně vysvětliti některé odborné výrazy, často se vyskytující v těchto otázkách. — *Úkon* je každý čin vnější nebo vnitřní. Úkon *vzbuzený*

131. Jak se ctnosti dělí?

Odp. Můžeme rozlišovati dvě veliké skupiny ctností: ctností získané nebo lidské a ctností vlité nebo nadpřirozené. Někteří spisovatelé mluví ještě o ctnostech vrozených, avšak tyto přirozené vlohy nejsou tak pevnými a lze toliko říci, že jsou zárodky ctností nebo pouhé náklonnosti. (Sv. Tomáš, Summa, I—II. 51, 1.)

132. Co rozumíme ctnostmi získanými?

Odp. Ctnost získaná jest zběhlost, kterou jsme si vytvořili opakováním úkonů; není člověku vrozena, máme toliko vrozenou schopnost vytvořiti ji. Ctnosti získané jsou tedy přirozené ve své příčině, protože jsou dílem člověka; jsou přirozené ve své pohnutce, jsouce konány proto, že jejich předmět zdá se slušný a dobro; jsou přirozené ve svém cíli, jsouce snahou přirozených sil po plnění Božího zákona. Získané ctnosti jsou velmi prospěšny v duchovním životě, neboť odstraňují překážky utvořené neřestmi a nezříze-

děje se přímo v příslušné mohutnosti: *chtíti* jest úkon *vzbuzený* vůle. Úkon *rozkázaný* koná jedna mohutnost z rozkazu druhé: *psáti* jest úkon *vzbuzený* ruky, *rozkázaný* vůle. Protože člověk není bytostí nekonečnou, nevydrží dlouho v činnosti ať vzbuzené či rozkázané, hlavně v první ne; toliko Bůh jest v neustále činnosti. Jediná stálost u člověka možná jest opakováním úkonů získaná trvalá zběhlost konati tyto úkony. Tuto může dáti také Bůh, uschopňuje tak *vnitřně* mohutnosti člověka k úkonu; zběhlost získaná vlastními úkony člověka dává *vnější* schopnost odstraňovati návyky opačné. Zběhlost získaná jest buď dobrá nebo špatná, podle úkonů, z nichž povstala; Bohem daná neboli vlitá zběhlost činí člověka *schopným* úkonů nadpřirozených za pomoci milosti.

nými náklonnostmi; aby však byly pomocí velikou, je třeba spojití je s nadpřirozenem, konati je se zřetelem k Bohu a věčnému spasení. Neboť ctnosti pouze lidské sebedokonalejší nejsou leč stínem proti ctnostem nadpřirozeným, jež jsou nekonečně vyššího řádu, jsouce výlučně dílem Božím. (Summa, I—II. 63, 1.)

Řekli jsme, že ctnosti získané jsou velmi prospěšny v duchovním životě. Neboť získané ctnosti dávají a zvětšují snadnost v úkonech ctností vlitých. Scaramelli praví: (Scaramelli, Directorium mysticum, t. 1. hl. 5, no. 52. — Lopez Ezquerra, Lucerna mystica, t. 3. hl. 3. no. 25.) „Abychom tomu porozuměli, musíme rozlišovati dvojí druh snadnosti, který zběhlost může dáti mohutnosti člověka, ve které jest. Jedna snadnost je vnitřní, sloučená se schopností samou, druhá pak je vnější. Tato druhá záleží v oddalování zběhlostí opačných a v ovládání protivících se vášní, neboť každý vidí, že po odstranění opačných zběhlostí a podrobení vášní, úkony ctností se stávají snadnými. Tato snadnost pochází ze získané zběhlosti; nemůžeme na př. získati zběhlost ve střídmosti v pokrmu, jestliže jsme napřed nevyhubili zběhlost v nestřídmosti a jestliže jsme aspoň částečně nezkrotili vašeň labužnictví, opak to ctností, po které se snažíme. Takovou snadnost pak obyčejně nepůsobí v duši ctností vlité, protože svou povahou nejsou určeny proti neřestem a vášním, a proto samy o sobě také nehubí jich. První snadnost zmíněná záleží v tom, že zběhlost učiní úplnou a dokonalou onu mohutnost, která jí nabude, a tedy ji učiní schopnou, rychlou a dobře disponovanou ke ctnostnému jednání; a tato snadnost přichází do

našich mohutností nejenom ze zběhlostí získaných, nýbrž i ze vlitých, jak snadno pozná, kdo přihlíží k jejich povaze. — Nechť se tedy duchovní vůdce nediví, když vidí, jak hříšníci obdrževše milost a s milostí vlité ctnosti božské a mravní, zakoušejí ve ctnostném životě týchž obtíží a pokušení jako před tím, neboť vlité zběhlostí nejsou toho druhu, aby vstoupivše do duše ihned zničily všechny neřesti a rázem zkrotily všechny zlé náklonnosti a způsobily tuto snadnost v dobrém, která záleží v odstranění překážek. Takové snadnosti nabudeme námahou, prací, a jak kdosi praví, „sílnou rukou“.

Chce-li Bůh, může ovšem dát člověku tuto vnější snadnost, jakou dávají ctnosti získané, ale není to pravidlem. (Summa I — II. 51, 4.) Nemůžeme spoléhat na tuto řídkou výjimku, a musí býti první starostí duše opravdu pečlivé o svůj duchovní pokrok, aby svědomitým a soustavným cvičením vypěstovala v sobě ctnostné zběhlosti.

133. Kolikeré jsou ctnosti získané?

Odp. Ctnosti získané jsou dvojí: ctnosti rozumu a ctnosti mravní.

Ctnosti rozumu se opět dělí na ctnosti poznávací a ctnosti činné. Ctnosti poznávací se jmenují rozum, věda, moudrost a předmětem jich jest poznávání pravdy. Ctnosti činné jsou umění a opatrnost; předmětem jich jest správné provádění činu. Opatrnost jest ctností rozumu a mravní zároveň; je sice v rozumu, ale závislá na vůli. (Tamt. 57, 2. 4.)

Ctnosti mravní jsou zběhlostí zdokonalující smyslovou dychtivost a vůli, aby úkony byly

mravně dobré. (Tamt. 58, 3.) Ctnosti mravní povahou svou jsou ctnosti lidskými a netvoří podstatu života nadpřirozeného; upravují však půdu spojení s Bohem, řídíce prudkost vášní, jichž rozvíření je velikou překážkou křesťanské dokonalosti. (II — II. 180, 2.) Mravní ctnosti, které jsou základem jiných, nazýváme základními a jsou čtyři: opatrnost, spravedlnost, statečnost, střídmost. Ostatní mravní ctnosti jsou četné; dalo se jim jméno ctností sdružených, odvozených, spojených, podružných, protože jsou odvozeny nebo závisí od některé ze čtyř základních ctností. Mravní ctnosti rovněž mohou býti vlitý a nadpřirozené, což jim dodává zcela jiného rázu, jak uvidíme hned. (138).

134. Co rozumíme ctnostmi vlitými?

Odp. Vlité nebo nadpřirozené ctnosti jsou, které Bůh rozkládá v duši s milostí posvěcující, aby nám umožnil konati skutky svaté a hodné věčného života. Nazývají se také ctnostmi křesťanskými, protože jsou nerozlučně spojeny s milostí Ježíše Krista, dávají nám žítí jeho životem, jak se vysvětluje jinde (10, 168, Theol. myst. 5). V těchto ctnostech vše je nadpřirozené, původ, pohnutka, cíl; přicházejí od Boha, vedou nás k němu. Ačkoli sami nemůžeme v sobě vytvořit ctnosti nadpřirozených, přece úkony jejich můžeme si zasloužití vzrůst jich. (139). (S. Tom. Quaest. disp. De virt. in com. 10 ad 17.)

135. Kolikeré jsou ctnosti vlité?

Odp. Vlité ctnosti jsou dvojí: božské a mravní.

136. Proč Bůh dává vlité ctnosti mravní člověku povýšenému do stavu nadpřirozeného?

Odp. Božské ctnosti vytvoří skutečný vztah k Bohu, našemu nadpřirozenému cíli; to však nedostačí, křesťanská duše musí býti ještě jinými ctnostmi vlitými zdokonalena vzhledem ku prostředkům dosažení tohoto cíle. (I — II. 63, 3 ad 2.) Bůh sám tedy nám dává „střídmost, opatrnost, spravedlnost a moudrost“ (Moudr. 8, 7) a tak prostředky přizpůsobuje cíli.

Můžeme tedy mítí dvojího druhu mravní ctnosti, získané a vlité; vlité liší se od získaných nejenom svým původem, nýbrž i svým předmětem a cílem. Jejich obzor je širší a dokonalejší, neřídí jich opatrnost přirozená nebo rozum, nýbrž opatrnost nadpřirozená, totiž rozum vírou osvěcený. Získané ctnosti jsou lidské dílo, vlité jsou nadpřirozené, proto nejsou téhož druhu; pracují na témže předmětu, ale každá svým svérázným způsobem. (I — II. 63, 4.)

137. Může ctnost růsti činností?

Odp. Činnost, úkony ctnostné živí, posilují, zvětšují každou ctnost. Přece však jinak vzrůstá láska a ostatní ctnosti vlité, jinak ctnosti získané. U ctností získaných úkony ctností přímo a věčně rodí a zvětšují ctnost; lásku však a ctnosti vlité může toliko Bůh sám vytvořit a zvětšovati. Ale proto nejsou úkony ctností vlitých bez užitku, neboť dle nauky sněmu tridentského každý úkon lásky zasluhuje *ze slušnosti* (t. j. *skutečně* mocí slibu Božího) zvětšení této ctnosti. (Sess. 6, c. 32.) Je tedy jisto, že každou ctnost, i ctnost lásky,

posiluje a zvětšuje její činnost. (II—II. 24, 6. ad 1.)

138. Za kterých podmínek ctností získané se zvětšují svou činností?

Odp. Jisto jest, že zvětšuje nebo aspoň připravuje vzrůst získané ctností každý úkon její, jenž svým napětím a svou silou převyšuje dosavadní sílu zběhlosti té ctností, nebo aspoň se jí rovná. Rozvoj ctností je podobný rozvoji živých bytostí: jednotlivý pokrm nedává bezprostředně vzrůstu, je třeba trvalého živení, aby se toho výsledku dosáhlo. Tak opakování úkonů ctností získaných je zvětšuje. Když však naší nedbalostí napětí úkonů jest menší nežli napětí ctností získané, ctnost nejenom nevzroste, nýbrž připravuje se jím zmenšení ctností. (I—II. 52, 3.) Sv. František Saleský bez váhání souhlasí s touto naukou. Praví: „V životě mravních ctností slabé úkony nezvětšují ctností, ze které vycházejí, spíše ji zeslabují, jsou-li velmi slabé. Neboť veliká středrost hyne, dáváme-li malé dárky, a ze štědrosti stane se skoupost.“ (Pojednání o lásce k Bohu, Kn. 3, hl. 2.) Přece však nelze říci, že úkony velmi slabého napětí přímo působí zmenšení ctností získaných; pouze připravují zeslabení v tom smyslu, že zběhlost ctností vyžaduje, aby byla udržována úkony úměrnými jejímu napětí. Může se také státi, že úkony méně silné, ale velmi často opakované v krátkých přestávkách mohou udržeti získanou ctnost v určitém napětí a dosáhnouti až dostatečné síly, aby ctnost posílily a zvětšily. (II—II. 24, 6 ad 2.)

139. Za kterých podmínek vzrůstá úkony láska a ctnosti vlité s ní spojené?

Odp. Dle sv. Tomáše a jeho školy zasluhuje vzrůst lásky každý úkon ctností lásky a ctností s ní spojených a od ní závislých, avšak ne vždycky bezprostředně po něm následuje vzrůst; je-li pak tento úkon slabý a menšího napětí nežli zběhlost lásky, je pouhou přípravou na vzrůst.

Vzrůst lásky v mnohém se podobá vzrůstu ctností získaných, a lze jej také přirovnat k rozvoji živých bytostí. Rostliny a těla nerostou nepřetržitým pohybem, takže živočich, který v určité době dosáhl určitého stupně vývoje, v každém oddílu této doby byl by přiměřeně vyrostl. Příroda v jednom období připravuje vzrůst, aniž by jej uskutečnila; potom provede účinek, který připravovala, dávajíc skutečný vzrůst. Tak láska neroste každým úkonem hned, přece však každý úkon připravuje vzrůst, více nás uzpůsobuje pro vliv lásky; čím větší je toto uzpůsobení, tím vroucnější úkony lásky vykonáme a tak se blížíme vzrůstu této ctnosti, který nastane, až láska skutečně se stane silnější. (II.—II. 24, 6.)

Nesmíme ovšem zapomínat, že, na rozdíl od ctností získaných, láska se nemůže umenšovat. Sebedelší nečinnost ji ponechá na stejném stupni; tím méně vlažný úkon ji umenší, aspoň ne přímo; ale tato vlažnost trvalá připravuje ztrátu lásky.— (II.—II. 24, 10.)

Někteří theologové se domnívají, že slabé úkony lásky a slabší nežli obyčejně působí hned, přiměřený vzrůst lásky. (Gonet, Clypeus thom. De virt. carit. Disp. 10, a. 8.) Není zde místo k posuzování tohoto názoru. Postačí říci, že opač-

ný názor sv. Tomáše a jeho školy je stálou pobídkou k úkonům ctnosti, nikoho nemůže vést ke skleslosti, protože tyto úkony, byť slabé a chabé, udržují ctnost, připravují vzrůst a zasluhují věčné odměny, zvláště jsou-li opakovány často a po krátkých přestávkách.

140. Které úkony v křesťanském životě mají božské ctnosti?

Odp. Bezprostředním předmětem božských ctností je Bůh. Vedou přímo k Bohu, cílí našemu. Vírou jsme přesvědčeni o pravdivosti zjevení Božího; nadějí toužíme po Bohu, nejvyšším dobru; láskou milujeme Boha pro jeho nekonečné dokonalosti.

Bůh je pravda sama, nemůže se mýlit ani nás klamat, proto není věcí zaručenější nad zjevení. Úkon víry činíme, když podrobeným duchem pevně věříme vše, co Bůh zjevil a co Církev předkládá.

Bez ustání dobrý Bůh pečuje o duchovní a tělesné potřeby lidí: musíme se jako děti utíkat pod jeho ochranu, s pokojnou duší očekávat od jeho nekonečného milosrdenství nejenom život věčný, nýbrž i všemilostivě nutně ve zkouškách a pokušeních tohoto vyhnanství. Tak osvědčujeme naději.

Konečně Bůh stvořil nás ke svému obrazu a podobnosti, za cenu své krve nás vykoupil, denně nás zahrnuje dobrodiními, proto jsme jemu povinni vděčností a láskou. To jest úkolem lásky, první mezi ctnostmi.

Víra je základem celé nadpřirozené budovy: bez víry není naděje, bez naděje není lásky, bez lásky není věčné blaženosti.

141. Je v duchovním životě důležité mít velmi živou víru ?

Odp. Je to velmi důležité, neboť čím živější je víra v našich duších, tím více se Bohu přibližujeme a tím více jej milujeme.

Sv. Kateřina Sienská praví o víře: „Toto světlo nám ukazuje cestu pravdy a bez něho naše skutky, naše tužby a naše díla jsou bez užitku, bez dokonalosti, nevedou k cíli, k němuž směřujeme; všechno pak jest nedokonalé a duše je tupá k lásce k Bohu a bližnímu. Neboť jaká víra, taková láska a jaká láska, taková víra. Majíc víru živou, duše poznává, že každý hřích je trestán a každé dobro odměněno. Když se oddá ctnosti a nenávidí hřích, ze všech sil se snaží o stálost a vytrvalost až do smrti a má v té věci tak dokonale jasno, že ani ďábel, ani tvor, ani křehké tělo jí nezmate . . . Všem odolává světlem přesvaté víry; s tímto světlem čerpaným z učení Slova nadchne se pro utrpení a bolesti, které Bůh jí posílá, nikdy si nevybírámísto ani čas ani způsob utrpení, oddávajíc se věčné Pravdě, která chce a hledá toliko naše posvěcení. Proč tedy Bůh dopouští tyto únavy a odpory? Aby naše ctnost se mohla osvědčiti, bychom v jejích světle poznali svou nedokonalost a pomoc, které se duši dostává od Boha v bojích a utrpení, abychom pochopili vroucnost té lásky, kterou Bůh zachovává celou v duši prostřed temnot, pokušení a utrpení. Nabyvši tohoto poznání ve zkouškách, duše opouští víru nedokonalou a dospívá k víře dokonalé zkušenostmi nabytými na cestě nedokonalosti. Toto světlo zbaví našeho ducha všeho zmatku; ono koná svou službu nejenom v boji,

nýbrž i když člověk padne . . . Ať je to hřích jakýkoli, víra jej odstraní, protože svým světlem duše vidí dobrotivost, vroucnost, propast Boží lásky; vztáhne ruce naděje, aby dosáhla a okusila ovoce Krve . . . Tímto světlem okouší duše záruky věčného života, živí se láskou na hrudi Ježíše ukřižovaného . . . Víra jí dává klíč Krve, jenž otvírá život věčný; víra nespolehá na sebe, nýbrž na svého Stvořitele; nepodlehne víchru pýchy a troufalosti; neboť pýcha, troufalost a ostatní neřesti jsou ovocem nevěrnosti Bohu a spoléhání na sebe." — Listy, č. 3, 1. 245. (Cartier)

142. Je v duchovním životě důležité mít pevnou naději?

Odp. Na cestě ke spáse a dokonalosti naděje není menší důležitostí nežli víra. Niterné duši nepostačí vědět o Prozřetelnosti, ona musí milovati její úmysly často záhadné, jí se musí podrobiti dětinným odevzdáním, v pevné, pokorné a vytrvalé důvěře očekávati pomoci Boží. Není-li pevnou, neobstojí důvěra ve zkouškách, není-li pokornou, stane se opovážlivostí, není-li vytrvalou, ničeho nedosáhne. Je-li naše důvěra v Boha pevná, pokorná a vytrvalá, Bůh je s námi. Avšak míra naší důvěry je podle bezpečnosti a pevnosti naší naděje. Chceme-li oslavovati Boha, dosáhnouti svatosti a pravého štěstí, musíme se odevzdati vůli Boží pevnou nadějí a neochvějnou důvěrou.

143. V čem záleží láska?

Odp. Láska je vlitá ctnost, kterou milujeme Boha jen pro něho a nade vše, bližního pak jako

sebe z lásky k Bohu. Láska k Bohu a bližnímu, jako tvoří jediné přikázání, tak jsou i jednou ctností, lásky.

Láskou touto milovati znamená býti *přítelem*, *vyvoliti si a dávatí přednost*.

Jest láskou *přátelskou*, *zalíbením*, *blahovůli*. *Přátelskou* proto, že miluje Boha jen pro něho a že v této lásce jest opětování, neboť Bůh nás miluje a miloval nás dříve; láska jest i *zalíbením* a *blahovůli*, protože v této upřímné lásce duše se těší z nekonečných dokonalostí Božích, přeje Bohu veškeru dobro, aby vždy byl poznáván, milován a oslavován. Láska tato není nedokonalé, sobecké, *dychtící* milování, neboť jí milujeme Boha hlavně pro něho samého. (Sv. Tomáš, II—II. 17, 8 a 23, 1. 6.) Přece však tato láska vždycky jest pravým milováním, nakloněností Bohu a touhou po Bohu, našem nejvyšším Dobru. Jak hned (146. 147) uvidíme, touhy po spojení s Bohem nelze odloučiti od lásky.

V lásce k Bohu je též volba, *vyvolení*, *dávání přednosti*. Je to láska *nejvyšší*, milující Boha na devše a všechno pro Boha a dle Boží vůle. Je to rovněž láska *činná* a se *přizpůsobující*: vždycky dle Boží vůle jednati, podrobiti se a odevzdati se jeho řízení přes všechny oběti a nesnáze, to vyznačuje pravou lásku k Bohu.

144. Jak rozuměti schváleným spisovatelům, když doporučují lásku k Bohu čistou, bez vlastního zájmu?

Odp. Tito spisovatelé vybízejíce ku pěstování čisté lásky k Bohu, nikterak nechtěli vylučovati naději, ke spasení nezbytnou božskou ctnost.

Neboť pravá láska k Bohu nemůže býti bez zájmu o věčné spasení ani o prostředky k němu. Několik myšlenek věc správně vysvětlí.

Jedna láska k Bohu jaksi je totožna s nadějí a jmenuje se láska dychtící, protože slouží Bohu pro věčné spasení. Tato láska je správná a dovolená, avšak není to ona láska, o které jsme dosud mluvili, láska přátelství, láska dokonalá. Když zmínění spisovatelé mluví o lásce bez zájmu, nechtějí zavrhovati lásku méně dokonalou, ale dobrou. (I—II. 65, 4.)

Není však důvodu, proč by tato obojí láska nepomáhala stejnému cíli, posvěcení našich duší. Můžeme Boha milovati láskou bez zájmu, jediné pro něho, můžeme jemu osvědčovati svou lásku, aniž bychom při tom výslovně myslili na odměnu. Vidouce však, že Bůh odměňovati chce, milujeme jej také z tohoto důvodu a naděje na tuto odměnu nás může povzbuzovati ke vroucnější lásce, k lásce, jež je přátelstvím. Láska-přátelství, láska bez zájmu, láska čistá sama o sobě ovládá lásku dychtící, jako láska nadějí, jak praví sv. Tomáš, (I—II. 65, 4.) že naděje není dokonalou ctností bez lásky; avšak je-li láska dychtící spojena s láskou-přátelstvím, není již pouhou láskou dychtící, je láskou čistou. Obyčejně tato dvojí láska jest nerozlučně spojena, neboť těžko je milovati pravou láskou dychtící bez aspoň klíčícího citu lásky blahovlnné a přátelství. Svaté duše mají lásku-přátelství i když milují Boha láskou dychtící, nemyslíce výslovně na Boha jako nekonečné dobro a dokonalost samu. Neboť tato láska vždy v nich pracuje, vládne a je vždy cílem, k němuž směřují stavem své duše. To však nemá brániti duším opravdu zbožným, aby se nesna-

žily po dokonalejší pohnutce lásky k Bohu. Pohnutky lásky dychtící nikdy nevylučují pohnutek lásky-přátelství. (Sv. Tomáš, In 3. sent., dist. 29. q. 1. a. 4, s. c.)

Rovněž láska-přátelství nevylučuje lásky dychtící, nýbrž obsahuje její nejlepší úkony a nelze jich odloučiti. (Tamt. dist. 27. q. 2. a. 1. ad 1.) Ačkoli totiž duše nemyslí jasně na blaženost věčnou, přece tato myšlenka působí v duši a jest obsažena v myšlence na Boha samého. Nemůžeme mysliti na Boha-nekonečné dobro, aniž bychom věděli, že toto dobro se nám sděluje a nás má oblažiti. Ale není to překážkou něžné lásky k Bohu samému, totiž k nekonečně dobrému a hodnému lásky, i jako ku pramenu naší blaženosti, což je jiný důvod lásky. V Bohu jsou tyto dvě pohnutky ve skutečnosti nerozlučny, neboť v Bohu není částí. Dobro samo již svou povahou naznačuje nerozlučnost této dvojí lásky, neboť v podstatě dobra jest, aby se sdílelo. Bůh jest dobrý, proto se sděluje, chtěje nás učiniti šťastnými. Nelze mysliti nekonečné dobro, které by se nešířilo a nesdělovalo; i kdyby nemožné bylo možným a Bůh nebyl naším Dobrem nejvyšším, nevěděli bychom, proč bychom jej měli milovati. (II—II. 26, 13. ad 3.) Lze tedy připustiti lásku čistou, bez zájmu, když pro tu chvíli si *odmyslíme* pohnutky k lásce dychtící, aniž bychom je vylučovali, ale toto *odmyslení*, způsobené ohnivou láskou nesmí býti navždy. Duši jest jen k užítku střídání pohnutek lásky k Bohu.

Massoulié píše: „Všechny omyly v této věci vyšly z oddělování tohoto dvojího hlediska v lásce: milovati Boha jako dobro člověka a milovati Boha jediné pro něho. Svatí Otcové, scholastici a sku-

teční mystikové nikdy nepochybovali o nerozlučnosti tohoto dvojího hlediska v lásce . . . Ale někteří méně osvěcení mystikové utkvěli jedině na uplatňování zákonů přátelství v lásce . . . Zdálo se jim, že nelze spojití dvě věci sobě odporující: Má-li člověk v Bohu spatřovati své nejvyšší dobro, a nenalezl-li by jinak důvodu k milování Boha, jak jej může milovati jedině pro něho? A jestliže miluje Boha jedině pro něho, proč by měl jej milovati vzhledem k věčné blaženosti?

„Toto zdánlivé odporování se snadno vyjasní . . . Člověk byl nazván vesmírem, protože má něco společného s každým tvorem. Roste jako byliny, má smyslový život jako živočišstvo, jest inteligentní jako andělé: tyto tři dokonalosti jsou spojeny v člověku. Nejsou tři různé duše v člověku, jediná duše slučuje tři schopnosti, rozdělené v ostatních bytostech . . . Stejně láska, blahovůle a přátelství nejsou tři různé ctnosti, nýbrž jsou sloučeny v jedné ctnosti. Láska - přátelství obsahuje všechny tři. Ona působí tyto různé úkony: *přátelství*, milujíc Boha jedině pro jeho dobrotu; *blahovůli*, majíc nekonečnou touhu, aby sláva jeho se šířila, aby každý tvor ji šířil; *lásku*, ustavičně toužíc po sjednocení s tímto dobrem ve věčné blaženosti.

„Svaté duše ponechávajíce toto hloubání theologům, kteří potírají bludy a vysvětlují pravdy, pocítují denně tyto tři úkony již z dojmů, které láska působí v jejich srdcích, a jaksi se zavírajíce v tomto krásném kruhu lásky, střídají tyto různé úkony, jež jeden druhý udržují, posilují, aniž by si překážely. — Někdy vidí Boha jako nejvyšší Dobro, jež jednou se má státi jejich blažeností; ponechávají srdce v tomto skrytém sklonu, duši

vrozeném, milostí zdokonaleném, denně živějším a prudším, jenž je táhne k Bohu jako jedinému středu, v němž mají nalézt svůj odpočinek . . . Někdy vlivem milostí patří na nekonečnou velikost Boží a velebnost, ukazující jim Boha nade vším, co si lze mysliti; tu povstává množství úkonů blahovůle, plesají, že Bůh jediný má všechny dokonalosti . . . — Někdy utkvívají mysli výlučně na nekonečné dobrotě Boží, zasluhující nekonečnou lásku, a pocítují pravé a upřímé přátelství. Říkají mu, že, poznávající, jak jest hoden lásky, milují jej a chtějí jej milovati po celou věčnost, i kdyby jim byl žádných dobrodíní nebyl prokázal, i kdyby neměly žádných nároků na odměnu; prohlašují, že dosti velikou odměnou jest jim štěstí milovati jej, že by chtěly býti zničeny a v nic obráceny, kdyby jejich zničení mohlo nějak zvýšiti jeho slávu.

„Každý ten úkon je veliké ceny a neodporují si navzájem. Jsou vzácným ovocem Ducha sv. a všechny působí láska dle různého poznávání Boha. Ač jsou různé, náleží tyto úkony jednomu stavu; a byl by zřejmý omyl domnívati se, že jeden z nich sám může vytvořiti skutečný stav, nebo že v jednom stavu může býti pouze jeden úkon. Dle sv. Tomáše (II—II, 183, 1) stav je trvalý a jaksi nezničitelný směr duše; proto stav musí býti dílem trvalých příčin, nikoliv přechodných úkonů. Tedy ke stavu dokonalosti, které duše dosáhla, patří všechny příčiny dříve naznačené: *láska, blahovůle, přátelství*; a jsouce spojeny v lásce, jako v člověku je spojena síla byliny, zvířete a intelligence, působí všechny tyto úkony, někdy odděleně, někdy souvisle, podle vroucnosti, síly a činnosti duše.“ (Traité de l'amour de Dieu, p. 1. c.5.)

Touha po věčné blaženosti je tedy nerozlučná od pravé lásky, více ještě: ona je jistou známkou dokonalosti a vroucnosti lásky. Na velmi vysokém stupni lásky duše touží po sjednocení s Bohem, jak jen nejvíce jest jí možno, a tehdy touží po osvobození od těla a spojení s Ježíšem Kristem (II—II. 24, 9). „Na tomto stupni duše jest jeden plamen vzhůru šlehající, bez ustání touží po spojení se svým jediným Dobrem . . . Bez obavy před omylem lze ujistiti, že tento stav je ze všech nejdokonalejší a nejvyšší.“ (Massoulié, tamt. p. 3. c. 1. § 2.)

145. Co souditi o úkonech lásky bez zájmu, jež chce obětovati i své věčné spasení?

Odp. Svaté duše uchváceny láskou zašly někdy až ku *podmínečnému* obětování nebeské blaženosti, ujišťující Boha, že jej chtějí milovati jediné pro něho samého, a že by jej nikdy nepřestaly milovati, byť by je chtěl uvrhnouti do pekla. Tyto výbuchy lásky způsobí, že duše na chvíli je jako bez sebe, jaksi ji zaslepí, že slávu a blaženost nebe považují za věc od Boha odlučitelnou. Mojžíš, sv. Pavel a jiní, kteří prožívali tyto výbuchy lásky, nikdy srozhadou a bezpodmínečně nechtěli býti odloučení od Boha; věc nemožnou předpokládali, aby vyjádřili, že jsou odhodláni ke všemu, i k obětování vlastního štěstí, kdyby to připouštěly zákony spravedlnosti a kdyby Bůh jen na okamžik mohl přestat milovati ty, kteří jej milují. Takové nemožné předpoklady ničeho nepřidávají podstatě lásky, ale vycházejíce z duše opravdu dokonalé, naznačují oheň, jímž je stravována. Ale jsou velcí světci, kteří nikdy nezakusili těchto mí-

možných hnutí. V každém případě však třeba to považovati za přelud duší dosud nedokonalých.

Podle jednoho článku konferencí „Articuli Issi-acenses“ mohlo by se za určitých okolností zcela výjimečných duším trpícím a opravdu pokorným poradití odevzdání a podrobení vůli Boží, byť by měl i nastati naprosto nesprávný případ, že zalíbení Boží místo věčné blaženosti slíbené spravedlivým duším by je vydalo věčným mukám, jen kdyby jim ponechalo milost a lásku; to je úkon dokonalého odevzdání a čisté lásky, který pěstovali někteří svatí a který se zcela zvláštní Boží milostí by mohl velmi prospěti duším opravdu dokonalým, předpokládaje vždycky, že by zůstaly stále věrnými podstatným požadavkům křesťanské dokonalosti. Opakuji, že tato v zásadě odůvodněná nauka ve skutečnosti málokdy se uplatní. *Podmínečné* obětování věčné blaženosti zůstává stále výjimkou.

Na potvrzení toho slyšme pozoruhodnou myšlenku velikého theologa Massoulié: „Není v duchovním životě stavu, ve kterém by duše mohla *naprosto* obětovati své spasení . . . Každá bytost má vrozený sklon k trvání. Není možno, by chtěla svou záhubu, neboť záhuba je zlo a v celé přírodě není náklonnosti ke zlu jako takovému. (Sv. Tomáš, I. 48, 1 ad 4.) Příroda dala každé bytosti náklonnosti jen k vyhledávání příhodného dobra a ku podržení jeho . . . Usilovněji touží po nejvyšším Dobru člověk, v němž rozum zvětšuje sílu vrozených náklonností . . . Vůle musí nevyhnutelně lnouti ke svému poslednímu cíli, blaženosti. (Sv. Tomáš I. 82, 1.) Světlo pak rozumu i víry nám přesvědčivě dosvědčuje, že nenalezneme blaženosti leč v Bohu. Proto svatý Tomáš nečiní

rozdílu mezi touhou po cíli a touhou po Bohu. (3. Contra gent. 17.) *Bůh je dobro všeho dobra . . .* (1. Contra gent. 40.) Jestliže příroda nás vede k hledání nejvyššího Dobra, milost vedená věrou musí v nás působiti touhu po životě věčném; a jestliže příroda prchá před zlem, stejný pocit z milosti nutí nás utíkatí před smrtí věčnou, jež jest odloučením od Boha.

Je tedy možno, aby ve stavu milosti a dospěvší k čisté lásce, duše dovedla souhlasiti s odloučením od Boha, s tím, nač nelze bez hrůzy pomyslíti, se svým věčným zavržením? Musela by odložití všecken cit daný milostí a láskou, musela by umlčetí hlas přírody v sobě . . . Není tedy stavu duše, v němž by mohla kdy souhlasiti se svým věčným zavržením a bezvýhradně obětovati svou věčnou spásu . . . Sv. Tomáš (De verit. 23, 8 ad 2) praví, že, byť se i stalo, což je v obyčejném řízení Prozřetelnosti nemožné, a někomu by bylo zjeveno, že bude zavržen, byla by to pouze pohrůžka, nikoliv bezpodmínečná předpověď. Ani v tomto případě by nebylo dovoleno souhlasiti se svým zavržením, protože Bůh nikoho nechce zavrhnouti leč pro hřích nebo pro zatvrzelost ve hříchu nebo pro nekajícnost až do konce života. „Kdo by tedy bezpodmínečně souhlasil se svým zavržením, nejednal by dle vůle Boží, nýbrž dle vůle hříchu.“ Mohlo by se sice některé duši zdáti, že svými dosavadními nevěrnostmi naplnila svou míru a že milosrdenství Boží ji opustilo, že jest určena do věčného ohně; avšak ani tehdy nesmí souhlasiti se svým zavržením a přidržeti se tohoto názoru ďáblem vnuknutého . . . Musí tím více zachovati a upevniti svou naději, čím více se jí snaží ďábel otrásti . . .

„Jest jisto, že není mnoho životů svatých a duchovních knih s výrazy příliš silnými, jež by bylo třeba zmírniti . . . Sv. Bernard praví (Serm. 67, in Cant. n. 3): „Mluvil cit a ne rozum, proto nesmíme to brátí vždy doslovně. Duše tak roznicená nemůže mlčetí a neví, jak by vyjádřila, co cítí;“ mluví z překypujícího srdce . . . Avšak když v duši ponořené v utrpení napětí sil ke snášení utrpení se spojí s láskou, pak se jasně ukazuje, jaké výstřednosti si dovolí svaté duše ve své lásce . . . Obyčejně se tu jmenují výbuchy Mojžíše, sv. Pavla, sv. Martina, sv. Františka Saleského a jiných svatých, kteří prudkostí svých výrazů zdánlivě schvalují *bezvýhradné* obětování své věčné spásy; ale všechny tyto velké, nazírající duše toužily opravdově po věčné blaženosti, nechtějice se nikdy odříkatí tohoto nejvyššího spojení s Bohem, jež jim bylo určeno . . . Zároveň však jejich překypující touha pro rozmnožení slávy Boží přivedla je ke slovům, že by se zřekli své věčné blaženosti, kdyby tím nějak byla rozmnožena sláva Boží a kdyby to bylo možno a dovoleno.“ (Traité de l'amour de Dieu, II. 8, 9).

146. Jak se pěstuje čistá láska ?

Odp. Důsledkem čisté lásky je pěstování úkonu odevzdání se, sjednocení naší vůle se vším co chce Bůh. V tomto odevzdání a v této čisté lásce jsou stupně, neboť každá ctnost má svůj začátek, pokrok a dokonalost. (Sv. Tomáš II—II. 184, 2.) Co bylo řečeno v čísle 144 a 145, jest objasněním a výkladem dalších citátů o pěstování a stupních čisté lásky.

Tauler praví: „Kdo miluje, pro Boha ochotně

snáší všechno soužení a protivenství, odřiká se všeho nezřízeného, nikdy nehledá sebe ani ve věcech časných ani ve svatých věcech. Musíme umřítí všem radostem, které vábí naše smysly a svádějí ke hříchu, musíme krotit své zlé náklonnosti. Kdo miluje Ježíše Krista, nesmí hledati časného prospěchu ve svých duchovních úkonech ani útěchy ani sladkosti ani vnitřního okoušení ani pokoje srdce, jichž poskytují. Připouští se to u začátečníků a dosud nedokonalých, ale nesmí to býti u dokonalejších. Čistá láska nic takového nesmí hledati ani na tom lpěti a opírat se o to; neboť by to znamenalo opírat se spíše o dary Boží než o Boha samého, což jest proti lásce čisté a dokonalé . . . Dále ku podstatě čisté lásky patří milovati Boha stejně v době opuštěnosti i v době omilostnění. Jinak se člověk zřejmě opírá více o dary Boží, než o Boha samého . . . Opravdu zbožný člověk může skutečně okoušeti darů Božích, pro sebe a pro druhé toužiti po duchovních útěchách, pokud jsou pomůckou k oslavování Boha, k dosažení věčné blaženosti, usnadňující nám pěstování ctností, bezpečněji a snadněji nás vedouce k Bohu; v tom totiž záleží sláva Boha i naše štěstí . . . Třeba však vystoupiti ještě výše a nehledati sebe ani v radostech věčných, ve slávě a odměně, kterou Bůh dá v nebi za naše dobré skutky. Kdo miluje Boha čistě a kdo dospěl k dokonalosti, netouží po těchto věcech k vůli sobě, nýbrž svými cíli a tužbami, vším, co koná, nebo čemu se vyhýbá, hledá pouze slávu Boží, aniž by myslil na odměnu nebo trest onoho světa . . . Začátečníci si myslí: Nekonal bych tento kající skutek, toto umrtvování, kdybych nedoufal v odměnu za to. U začátečníků Bůh nezamítá ta-

kovou lásku, kdo však dospěl k lásce dokonalé, nesmí tak milovati; neboť hlavní příkázání nám velí milovati Boha nadevše, i více než sebe." (Řeč na neděli 25. po sv. Trojici.)

Svatý František Saleský nemluví jinak než Tauler. Píše: „Odevzdanost dává přednost Boží vůli před všemi věcmi. Ale neustává milovati mnoho jiných věcí mimo vůli Boží. Neboť lhostejnost je vyšší než odevzdanost, neboť miluje všechno pouze z lásky k Boží vůli . . . Je lhostejno, zjevuje-li se mi Boží vůle v protivenství nebo v útěše, protože v obojím chci a hledám pouze vůli Boží, která je mi nejvzácnější, když v ní nevidím jiné krásy než nejsvětější věčnou libovůli. . Srdce lhostejné jest jako vosková kulička v ruce Božích, aby v ní byla vytvořena působnost s věčnou libovůli; srdce nevybírající, stejně nakloněné ke všemu, chtějící jediné vůli svého Boha, milující nikoli věci, které Bůh chce, nýbrž Boží vůli, která je chce . . . Slovem, libovůle Boží je vše ovládajícím předmětem duše lhostejné. Kde ji uvidí, tam „chvátá za vůní jejích olejů“ (Velepís. 3) a vždy hledá místo, kde je jí více, ničeho jiného si nevšímajíc. Jest vedena Boží vůlí jako nejdražším vůdcem a všude za ní jde. Milejší by jí bylo peklo podle vůle Boží nežli ráj bez Boží vůle." (Pojednání o lásce k Bohu. 9, 4.)

Náš výklad o pěstování čisté lásky k Bohu se doplní posledním citátem z P. Piny: „Čistá láska činí nás dokonalými, působíc takovou lásku k Bohu jakou On nás miloval, čistou, bez zájmů a hledání vzájemnosti. Celou tuto lásku obsáhne jediné slovo, říká-li se upřímně za všech okolností: postačí při vůli Boží říci „fiat“ (staň se). To je nejčistší láska k Bohu jaké jsme schopni, protože

to jest milovati vůli Boží na úkor naší vůle, jeho uspokojení činiti svým, za vyhovění považovati, že se nám nikdy nevyhoví, když se tak jemu líbí.. Čistá láska má své začátky, vzrůst, svou dokonalost. V začátcích zrodí se darováním sebe z lásky a neodvolatelně nejsvětější a zcela otcovské vůli Boží, udržováním a posilováním této oddanosti častými úkony přijímání a schvalování vůle Boží ve všem a všude, opakováním onoho *fiat*... Když duše dosti pokročila a se upevnila ve stavění vůle Boží před své vlastní zájmy bez bolesti nebo aspoň ochotně a upřímně, tato láska dá jí s velkým vnitřním uklidněním říkat *fiat* v každé příhodě života... Těm pak, kteří vstoupili do sboru dokonalých, čistá láska je zapomenutí na sebe co možná nejúplnější a v co možná nejvíce nepřerušném a vroucím myšlení na Boha a jeho libovůli, takže dokonalí vidí toliko Boha a jeho libovůli. Tak na zemi začínají konati, co na věky budou činiti v nebi." (Stav čisté lásky. 1.)

Tak se pěstuje čistá láska. Dle osvědčených spisovatelů je to úkon odevzdání se vůli Boží, úkon více nebo méně dokonalý podle přijaté milosti a podle stupně věrnosti ve spolupůsobení.

147. Jak hleděti na úkon čisté lásky, aby byl správně oceněn?

Odp. Úkon čisté lásky lze si mysliti trojím různým způsobem: jako nepřetržité cvičení, nebo jako výjimečný, přechodný a velmi řídký úkon, nebo jako úkon obyčejný, přístupný každému křesťanu.

Nepřetržitý život v čisté lásce jest nemožný výmysl pamystiků, neboť taková láska je možna pouze v nebi.

Čistá láska jako výjimečný úkon bývá hlavně u duší povznesených nad obyčejné smýšlení a jednání. Tyto vyvolené duše v některé chvíli jsou velmi úzce spojeny s Bohem a pod zvláštním vlivem darů Ducha svatého naprosto nehledí na sebe, nemyslí v té chvíli na svou věčnou blaženost. Tyto záchvaty lásky často v bezzájemnosti zašly tak daleko, jak jen možno. (145).

Obyčejný úkon čisté lásky, přístupný všem křesťanům, co do své podstaty není ani méně čistý ani méně bezzájemný než vznešený úkon čisté lásky duší dokonalých, neboť je to úkon lásky milující Boha nadevše a jedině k vůli němu, že jest nekonečně dobrý a hoden lásky. Je to provádění velikého přikázání lásky k Bohu, jak je v každém katechismu Církev předkládá svým dětem; není věci jednodušší, ale není také přísnější povinností nad toto. (Srv. Sv. Tom. II—II. 24, 8.)

148. V čem láska vyniká nad ostatní ctnosti?

Odp. Ve trojí příčině vyniká láska nad ostatní ctnosti: svou povahou, svým blahodárným vlivem, svou vládou nad ostatními ctnostmi.

Ctnost lásky je přátelstvím; láska chce sjednocení; hlavním předmětem lásky jest Bůh výslovně jako nejvyšší dobro. Proto jest láska vyšší nežli víra a naděje, neboť tyto ctnosti nepojínás s Bohem tak dokonale jako láska. Ještě více vyniká nad mravní ctnosti, které samy o sobě nepůsobí přímého vztahu duše k Bohu. Povahou svou je tedy láska první ctností. (Sv. Tom. II—II. 23, 6.)

Rovněž jistý je blahodárný vliv lásky, neboť ostatním ctnostem dává život a záslužnost. Sv.

Pavel praví: „Kdybych všechnen svůj majetek rozdal chudým, kdybych ku pálení vydal své tělo, nic by mi to všechno neprospělo, kdybych lásky neměl.“ (1. Kor. 13, 3.) Aby ctnost byla dokonalou, musí pojití s Bohem, jenž je cílem a dobrem všech, jenž bude naší věčnou blažeností. Dokud ctnost se týká pouze dobra bližšího a zvláštního, dokud láskou není vedena k Bohu, našemu poslednímu cíli, je pravou ctností, ale nedokonalou. Tak můžeme říci, že ctnost není živou ani záslužnou bez vlivu lásky, která jest pro ni tím, čím je duše tělu. (Tamt. 23, 7.) Další výklad o podmínkách vlivu lásky postaví tuto pravdu do plného světla.

Láska ovládá ostatní ctnosti, pobádá je k činnosti. Při tom ponechává každé ctnosti vlastní práci na jejím poli, nebere jim jejich vlastní ráz. (Tamt. 23, 4 ad 1. 2.) Vládne rázně, silně, účinně, ale zcela mateřsky. Každé ctnosti zůstává její zvláštní cíl, láska je pouze řídí a vede až k Bohu, poslednímu cíli člověka.

Massoulié píše: „Láska svou povahou vyžaduje jednotu všech ctností, jako hodnost královny vyžaduje komonstva královského. Neboť ctnost mající na zřeteli cíl poslední, ovládá a pořádá ctnosti ostatní, které mají na zřeteli pouze prostředky k cíli. Láska tedy musí ovládat všechny sobě podřízené činitele a vésti všechny ctnosti, protože v nadpřirozeném řádu má za předmět dobrotu, slávu Boží, nejvyšší ze všech cílů. Ona je povyšuje, pořádá, zdokonaluje . . . dává jim celou jejich záslužnost. Ctností vzájemné dávají lásce nový lesk, spojí se s ní, chrání ji, rozmnožují sílu její. Svatí Otcové praví, že láska je duší a životem všech ctností, je kořenem nebo kmenem stromu života.“ (Pojedn. o lásce k Bohu, II. 3.)

Za jakých podmínek se děje tento blahodárný vliv lásky, dávající záslužnost věčného života úkonům ostatních ctností? Je to vliv součinný? Na př. aby kající skutek byl záslužným, musíme výslovně při něm mysliti „konám toto pokání z lásky k Bohu“? Je to vliv *bytný*, aby pouhá přítomnost lásky v duši činila záslužnými všechny úkony? Je to vliv *prodloužený*, aby stačilo pouze občas obětovati všechny dobré skutky z pohnutí lásky? — *Součinný* vliv se nevyžaduje. Někteří spisovatelé tvrdili, že stačí vliv *bytný*, avšak ten názor se mi nezdá dosti odůvodněným. Stačí vliv *prodloužený*, který plyne z dřívějšího úkonu lásky a mnoho theologů jej má za nutný. A rovněž mnoho theologů považuje za dostatečný jakýsi vliv *vrozený* nebo *jaksi plynoucí z povahy věci*, protože úkon ctností vykonaný z jakékoli pohnutky nadpřirozené má nutnou spojitost s úkonem ctností lásky; podle nich jistá věčná sympatie tyto úkony ctností táhne k lásce, k Bohu, našemu poslednímu cíli. Nebudeme se tu pouštět do obšírnějších výkladů. Pro i proti jsou veliké autority a názor o nutnosti vlivu prodlouženého se shoduje s naukou sv. Tomáše. (In 2. dist. 10, p. 1. a. 6; I—II. 144, 4.)

Všechny výsady božské ctností lásky seřadil a spojil sv. František Saleský takto: „Ctnostné úkony dítek Božích všechny patří ke svaté lásce; jedny proto, že ona sama je koná skrze sebe; jiné proto, že je posvěcuje svou životnou přítomností; jiné konečně když láska je vzbuzuje skrze ovládané a vedené ctnosti. . . Drahý Theotime, sláva našeho spasení a vítězství nad peklem ze všech ctností nejvíce patří božské lásce, která jako vrchní velitel a generál celého sboru ctností

dobývá všeho, co tvoří naše vítězství. Neboť svatá láska má své vlastní úkony, které sama tvoří a skrze ně koná zázraky vítězství nad nepřáteli. Mimo to připravuje, ovládá a řídí úkony druhých ctností, které se proto jmenují úkony rozkázanými a řízenými láskou. Když pak některé ctnosti pracují pod jejím řízením, sloužíce jejím úmyslům oslavovati Boha, ona je vždy uznává za své. Ačkoli tedy musíme opakovati veliké slovo Božího apoštola, že *láska trpí všechno, věří všechno, doufá vše, snáší vše* (1. Kor. 13), zkrátka že koná vše, přece neubíráme nic chvále, kterou svatí zahrnují jiné ctnosti . . . protože úkony těchto ctností zvláště se u nich stkvěly. Ale vždy při chvále jiných ctností třeba vzájemně všechnu jejich chválu vzdáti též svaté lásce, která všem dává veškeru jejich svatost. Neboť to naznačuje slavný apoštol, zdůrazňuje, že *láska jest dobrotivá, trpělivá, všechno věří, všechno doufá, všechno snáší*, (Tamt.) že totiž láska nařizuje trpělivosti klidně trpěti, naději doufati, víře pevné přesvědčení. Je pravdou, Theotime, když vedle toho všeho se ještě praví, že láska je životem a duší všech ctností; chce se tím říci, že trpělivost není dosti trpělivou, víra dosti věřící, naděje dosti doufající, mírnost dosti laskavou, nejsou-li proniknuty a oživeny láskou. To chce nám říci *nádoba vyvolení* (Skut. ap. 9), když praví, že bez lásky *nic mu neprospívá, že není nic* (1 Kor. 13); jako by řekl, že bez lásky není trpělivý, ani mírný, ani stálý, ani věřící, ani doufající: tak, jak se sluší na služebníka Boha, jenž jest pravým předmětem touhy člověka. (Pojednání o lásce k Bohu. XI. 4.)

149. Co jest opatrnost?

Odp. Opatrnost je základní ctnost, učící nás poznati, co máme činiti, čeho se varovati a dle toho poznání jednati. Je pravidlem buď podle rozumu při opatrnosti získané, nebo podle zásad víry při opatrnosti vlité, kterým se máme spravovati všude. Tato ctnost náleží rozumu zpríma, ale když je v činnosti, je také pod vlivem vůle. Opatrnost má tři úkony: *radí*, hledajíc vhodné prostředky k dosažení vytčeného cíle; *soudí* nebo rozlišuje, vybírajíc prostředky vhodnější a účinnější; *poroučí*, aby prostředků bylo užito v pravý čas a na pravém místě — což je hlavní úkon opatrnosti, protože je nejbližší praktickému rozumu, jehož úkolem jest uskutečňovati připravené záměry. (Sv. Tomáš II—II. 47, 1.) — Ctnost opatrnosti je velmi podporována darem rady, jak uvidíme jednajíce o darech Ducha sv. (188. 189).

150. Jest opatrnost velmi potřebnou ctností?

Odp. Bez opatrnosti vlastně nemůžeme nic ctnostného konati. Na důkaz postačí pohled na vzácné účinky opatrnosti. Pořádá a řídí naše skutky, udržujíc je ve správné míře; objasňuje, co je temné; mírní ohnivost našich tužeb; zabraňuje výstřednostem a je napravuje; má na zřeteli přítomnost, minulost, budoucnost; zkrátka je sluncem a okem naší duše, lodivodem vedoucím do přístavu, ochránkyní a správkyň ctností. Pravá opatrnost jest opakem přílišné starostlivosti. Není lstivá, obojaká, ukvapená, lehkovážná, nepozorná, nedbalá, nestálá. Činí dobré a varuje se zlého. Co je důležitější a potřebnější! (Svatý

Tomáš II—II. 47. 5 ad 2.) Blah. Albert Veliký praví: „Abychom milovali opatrnost, pomysleme na veliký počet duší, které neopatrnost zničila, dle slov proroka Isaiáše: „Protože lid můj rozumu nemá, bude veden do zajetí“ (5, 13) a Barucha: „Ježto neměli moudrosti, zahynuli pro svou nemoudrost“ (3, 28). Úkolem opatrnosti je řídití naše myšlenky, aby netěkaly mimo Boha; city, aby byly vždy povzneseny nad tvory; vůli, aby lnula k Bohu; úmysly, aby nic nekazilo jejich ryzost; úsudky a domněnky, aby se klonily k lepšímu. Opatrností jest i řídití všechna naše slova, všechny naše skutky, všechno naše počínání, aby všechno směřovalo k náležitému cíli, ku prospěchu a vzdělání všech. Kdo má život tak zřízený a upravený, může si vydati svědectví, že má pravou moudrost.“ (Ráj duše, hl. 8.)

Je nám tedy opatrnost nezbytně nutná, neboť všichni jsme povinni činití dobré a varovati se zlého, všichni musíme uměti voliti k obojímu vhodné prostředky.

151. Které jsou ctnosti s opatrností sdružené?

Odp. Jsou: dobře raditi (dle starých *eubulia*), dobře chápati (*synesis*) a dobře souditi (*gnome*). *Eubulia* je schopnost dobře a moudře raditi. *Synesis* chápe, co je obsaženo ve slovech zákona pro obyčejné případy. *Gnome* dovede pronéstí správný úsudek v neobyčejných případech, o kterých zákon mlčí. Tyto tři ctnosti musí býti spojeny s opatrností, má-li dokonale prováděti svůj úkol. (Sv. Tomáš II—II. 51, 1. 4. — Sv. Tomáš tamt. 49. vypočítává osm doplňkových částí opatrnosti: paměť, inteligence, účelivost, důvtip,

rozumnost, prozřetelnost, obezřetnost, ostražitost.)

V nejužším vztahu k opatrnosti je diskretnost (soudnost). Jest jaksi vrcholem opatrnosti, opatrností obohacenou všemi příznivými okolnostmi přispívajícími k úplné její dokonalosti. Ona je královnou, matkou, živitelkou ctností. Bez diskretnosti ztrácení část své ceny i úkony nejlepší a často mohou se stát chybnými, ba i špatnými. Škoda, že nemůžeme obsírněji ukázat základní důležitost této ctnosti; aspoň na ní důrazně upozorňují duše vážně toužící po dokonalosti.

152. Co je spravedlnost?

Odp. Spravedlnost je základní ctnost, dodávající nám pevné a stálé vůle dávat každému co mu náleží. Spravedlnost jako ctnost povšechného rázu obsahuje všechny ctnosti (spravedlnost v širším slova smyslu); my však zde mluvíme o spravedlnosti jako ctnosti zvláštní, která pořádá naše povinnosti k Bohu a bližnímu. Rozlišují se dva druhy spravedlnosti zvláštní, spravedlnost směnná a podílná. První týká se poměru mezi soukromými osobami a káže vzájemným závazkům dostát podle přísného práva; druhá je v poměru společnosti k jednotlivcům a rozděluje dobra celku úměrně k zásluhám každého. Jmenuje se ještě spravedlnost zákonná, jež upravuje poměr jednotlivce k celku. — Ctnosti spravedlnosti odpovídá dar pobožnosti, dávající dostát povinnostem k Bohu a bližnímu se svatou horlivostí. (Sv. Tomáš. II—II. 58, 1, 61, 1.)

Blahoslavený Albert Veliký popisuje ctnost spravedlnosti pozoruhodným způsobem:

„Pravá a dokonalá spravedlnost k Bohu záleží v tom, že člověk za všech okolností platí Bohu spravedlivou daň chvály, náležitě děkuje za poskytnutá dobrodiní a dopuštěná utrpení, dává zadostiučinění přiměřené hříchům a nedbalostem, jimiž jsme se provinili, jej usmíruje upřímnou lítostí nad každým zneužitím milosti. Ten jest opravdu spravedlivý k Bohu, jenž vždy a všude je věrný v zachovávaní přikázání svých slibů, jenž tak pečlivě koná každé dílo, jako by od něho záležela jeho spása, jenž vždy jedná pouze pro Boha a nikdy pro svůj zájem časný nebo věčný, jenž konečně s dokonalou vděčností přijímá Boží dobrodiní a jich užívá podle vůle Boží.

„Pravá spravedlnost vůči bližnímu záleží ve dvou věcech: nikdy druhému nedělati, co bychom nechtěli, aby se udělalo nám, a dělati, co bychom chtěli, aby se dělalo nám. — První příkaz nám velí neškoditi bližnímu ani na majetku ani tělesně ani na cti, slovem, skutkem nebo radou, nepodezřívati ho ze zlého, nepomlouvati, neutrhati na cti, nikdy nezmenšovati nebo ve zlé vykládati jeho dobré vlastnosti, nikdy mu nebrániti v dobrém: toho si každý přeje také pro sebe. — Druhý příkaz velí ctíti bližního, dobře o něm smýšleti, v dobré vykládati každý jeho čin, když se zdá zlým, býti ochoten nepřítomného hájiti: tak chceme, aby se jednalo s námi. — Jmenuje se také spravedlnost vůči zemřelým, bez otálení vykonati jejich poslední vůli, modlitbou, posty a almužnamí ulehčiti a ukrátiti jejich očistec dle své moci a svých slibů. (Ráj duše, hl. 10.)

153. Je spravedlnost ctností potřebnou?

Odp. Nevede-li nás ctnost spravedlnosti ve všech našich skutcích, nevyhnutelně se staneme otroky a obětí sebelásky, což je největší a nejobávanější zlo. Svatá Kateřina Sienská praví: „Kde vládne sebeláska, nemůže zářiti spravedlnost. Kdo miluje sebe, nemůže si dát, co jemu patří, totiž nenávisť a pohrdání plynoucí z poznání sebe, nedává Bohu slávu a čest patřící jeho Jménu; nižším nedává příklad svatého a dokonalého života; nekárá chybujiícího, nemá blahovůle pro dobrého.“ (Listy. Sv. 2. l. 90.)

154. Které jsou ctnosti se spravedlností sdružené?

Odp. Jest jich mnoho. Jsou to všechny ctnosti spravující naše povinnosti k Bohu a k bližnímu. Pouze je vyjmenujeme: nábožnost a vše, co se k ní vztahuje (pobožnost, modlitba atd.), dětská láska, úcta a poslušnost vůči představeným, vděčnost, spravedlnost kárná, pravdomluvnost, vlídnost, štědrost, slušnost. (Sv. Tomáš II—II. 80—120.)

Nemůžeme probírat všechny tyto ctnosti. Vybereme jednu z nejdůležitějších, poslušnost. Sv. Kateřina Sienská ve svých Rozmluvách má o této ctnosti zvláštní pojednání a myšlenky opravdu božské. Tato božská naučení jsou naprosto bezpečná a velmi hluboká, z nichž cituji jednu stať:

„Milostná poslušnosti, drahá poslušnosti, sladká poslušnosti, zářivá poslušnosti, jež rozptyluješ temnoty sebelásky, poslušnosti, jež oživuješ duši, dávajíc jí život milosti, když se tobě zasnoubí a osvoboditě od svévole působící boj a smrt, ty sebe samu zahazuješ, podrobujíc se každému rozum-

nému tvorů. Tys dobrá a soucitná, radostně neseš i nejtěžší břemena, protože tě provází pravá síla a trpělivost. Obdržíš korunu vytrvalosti . . . Uneseš všechno, majíc světlo víry. Tys tak spojena s pokorou, že žádný tvor tě nemůže vyrvat z duše, ve které jsi. — Kdo vpravdě jest poslušen, ve světle víry vždy oceňuje vůli svých představených; neposlouchá své vůle, skloní prostě hlavu, sytě svou duší vůní pravé a svaté poslušnosti. Tato ctnost roste čím více se v duši rozmáhá svaté světlo víry; neboť v tomto světle poznává duše sebe a poznává mne, miluje mne a pokořuje se. A čím více miluje a se pokořuje, tím je poslušnější. Poslušnost a její sestra trpělivost ukazují, že duše je skutečně oděna svatebním rouchem lásky, ve kterém se vchází do věčného života." (Rozmluvy. 163, 2. 6.)

155. Co je statečnost?

Odp. Statečnost je základní ctnost, upevňující duši ve snažení po dobru, prostřed nejhroznějších nebezpečí ba i smrti. Statečnost je pořádán strach a lehkovážnost. Dává duši velikou pevnost vůči nepřátelům v útoku i v obraně. Hlavně se jeví ve vytrvalém snášení tíhy bolesti. (Sv. Tomáš, II—II. 123, 4.) Ctnost statečnosti je vzbuzována a dokonávána darem síly. (192. 193).

156. Je statečnost ctností velmi potřebnou?

Odp. Postavití se obtížím, které se staví v cestu dobru, a překonati je, vyžaduje veliké energie a odvážné rozhodnosti (84 — 88), pouhé chtění dobra nedostačí. Ctihodný Ludvík Granadský praví: „Komu se nedostává statečnosti, toho lze

přirovnati k nedokonalému a zruďnému živočichu, jenž by měl schopnost toužit, ale byl by zbaven účelnosti proti překážkám . . . Jejich toužení podobá se touhám lenocha, který „chce a nechce“ (Přisl. 13, 4) a jehož život plyne naprázdno. Chce, vida krásu ctností, nechce vida obtížnost ctností, protože umí pouze toužit a neumí se vzepřít . . . Prudentius výmluvně dí, že bez statečnosti všechny ctnosti jsou ovdovělé. Chybí-li ctnosti statečnost, nikdy nepřekoná překážky, které vždy na cestě nalezne.“ (Modlitba a uvažování. II., 2, § 2.)

157. Které jsou ctnosti sdružené se statečností?

Odp. Jsou to: velkodušnost, štědrost (opak šetrnosti a rozhazování), trpělivost, stálost a vytrvalost. (Sv. Tomáš II—II. 128—138.)

Trpělivost má velikou úlohu v životě křesťanském a duchovním, proto o ní promluvíme. Blahoslavený Albert Veliký píše: „Pravá a dokonalá trpělivost bez nářku snáší bezpráví a ubližování, nejenom když je člověk vinen, nýbrž a hlavně když je nevinen . . . Veliké chvály je hodna tato trpělivost snášející bezpráví, jimiž ji zahrnují zlí, ba i lidé považovaní za ctnostné nebo přátelé tisíckrát přijavší dobrodiní . . . Ten je opravdu trpělivý, kdo pokojně přijímá bezpráví, i po nich touží za příkladem Ježíše Krista, jenž řekl: „Srdce mé toužilo po pohanění a potupách.“ (Žalm 68. Volný překlad verše 8.) Ten je vpravdě trpělivý, jenž prostřed běd všeho druhu nikdy nereptá, ale raduje se a děkuje Pánu z celého srdce . . . Duše vpravdě trpělivá nikdy se neomlouvá, ani když se na to čeká; úplně důvěřuje v Boha, jenž

v příhodný čas ukáže a pomstí nevinnost zneužívanou. Tak Pán Ježíš nechtěl odpovědět na otázku Pilátovu. Duše vpravdě pokorná si nikomu nestěžuje na příkoří, odřiká se přirozené útěchy, které poskytuje omluva a postěžování. Jediný Bůh ví o jejím utrpení, toliko s ním je snáší, až konečně zaniknou v oceánu vnitřní útěchy, kterou ji dobrý Mistr naplní. — Tři pohnutky nás mohou pobádati ke snaze o pravou trpělivost: pevné přesvědčení, že svými hříchy jsme zasloužili hrozná a věčná muka pekla a že časné bolesti jsou lehkým výkupným z nich; úvaha, že Pán náš Ježíš Kristus dlouho snášel veliká a různá utrpení a že je spravedливо, abychom se odvděčovali snášením našich tak krátkých utrpení; myšlenka, že čím delší, větší a bolestnější jsou naše utrpení, tím trvalejší, hlubší a větší bude štěstí, které spravedlivý Bůh nám připravuje." (Ráj duše, hl. 4.)

158. Co je střídmost?

Odp. Střídmost je základní ctnost pořadající radosti smyslů, zvláště hmatu a chutí. (Sv. Tomáš II—II. 141, 5; 143, 1.) Jsou čtyři způsoby střídmosti: zdrželivost, střízlivost, čistota, stydlivost. — Ctností střídmosti odpovídá dar bázně. (194. 195.)

159. Je střídmost ctností velmi potřebnou?

Odp. Střídmost jest nepostrádatelna k vyhubení neřestí a k získání ctností. Střídmostí úspěšně bojujeme proti pokušení ďábelským, proti pohodlnosti, žádostivosti a labužnickosti, čtyřem to hlavním pramenům našich hříchů. Marně se

budeme snažiti po ctnostech, nebudeme-li pořádati radosti smyslů, neboť čím více duše vychází na venek, tím slabší je vnitřní život. (40, 41, 96—101.)

160. Které jsou ctnosti sdružené se střídmostí?

Odp. Ctnosti sdružené se střídmostí mají velikou důležitost v křesťanském životě. Jsou to: shovívavost, vlídnost, skromnost, pokora, umírněná vědychtivost, přívětivost. (Sv. Tomáš II—II. 144—169.)

Jako trpělivosti náleží vynikající místo mezi ctnostmi sdruženými se statečností, tak vlídnosti mezi ctnostmi sdruženými se střídmostí. Vlídnost přidává k trpělivosti zevnější ráz líbezné sladkosti. Svatý František nazývá ji „ctnost ctností“. Opravdu vlídnost pozoruhodně působí v křesťanském životě; udržuje hněv v pravé míře, dává pokoj s Bohem, s bližním, se sebou samým; jest velikým nástrojem vnitřního a vnějšího pokoje, a jako poutem všech ctností.

161. Jak se dělí ctnosti podle hodnoty?

Odp. Podle hodnoty nebo důležitosti lze se ctiť. Ludvíkem Granadským rozdělití ctností na dvě skupiny (Vůdce hříšníků, II. 19): v první jsou ctnosti více duchovní a vnitřní, ve druhé jsou ctnosti, které úžeji souvisí se smysly. Do první skupiny patří tři božské ctnosti, jež jsou před všemi ctnostmi na prvním místě; dále vzácné ctnosti pokory, zbožnosti, bázně Boží, opatrnosti, diskretnosti (povážlivosti), chudoby duchem, pohrdání světem, trpělivosti, vzdání se vlastní vůle,

láska ke kříži a jiné podobné. Nazývají se ctnostmi duchovními a vnitřními, protože jich vlastní sídlo je duše, ač úkony svými se projevují na venek. — Ctnosti vnější, nebo spíše vnější úkony ctností druhé skupiny jsou půst, mlčení, náboženská četba, ústní modlitba a všechny vnější skutky křesťanského života. Sídlem těchto ctností je rovněž duše, ale jejich úkony vždycky jsou vnější. — Není pochybností, že ctnosti první skupiny jsou záslušnější a prospěšnější než druhá skupina. Nemohouce mluvit o všech, řekneme několik slov o pokoře, zbožnosti a zbožných skutcích.

162. Je pokora ctnost velmi potřebná?

Odp. Nejdůležitější ze všech ctností je ta, která je podkladem a základem všech ostatních, a to je pokora. Tato ctnost podmaňuje ducha a srdce Bohu, připravujíc je ku přijetí nebeského vlivu milosti. Pokora je ctnost nejbližší božským ctnostem: je-li víra prvním kamenem duchovní budovy, musíme říci, že skrze pokoru se přichází k víře. Není duchovního a vnitřného života bez pokory, neboť pokora zapudí pýchu, hlavní překážku poznávání a milování Boha. Je tedy pokora matkou a strážkyní všech ctností. (Svatý Tomáš II—II. 161, 5 ad 2.)

Svatá Terezie obsažně líčí důležitost pokory: „Jakkoli je duši prospěšno čas od času se povznést v uvažování o velikosti Boží, je třeba varovati se přemíry v tom a nechtíti se držeti stále v této výši a nikdy nesestupovati k uvažování své nicoty. Ale podle mého názoru více bychom rostli ve ctnosti (pokory) uvažující doko-

nalosti Boží, než upírajíce zrak duše na tuto bídnou hlínu, z níž jsme vyšli. (Sv. Tomáš II—II. 161, 6.) Nevím, užila-li jsem náležitých slov, ale toto poznání samo je tak důležité, že ani na sebe vyšším stupni modlitby vás nechci viděti nedbalé v této věci. Neboť dokud jsme na zemi vyhnanství, ničeho více nepotřebujeme než pokory. Podle mého názoru nejlepší prostředek k dokonalému poznání sebe je péče o náležité poznání Boha. Jeho velikost nám ukáže naši nepatrnost, jeho čistota naše skvrny, jeho pokora naši vzdálenost od pokory. To nám prospěje dvojím způsobem: vedle Boží velikosti lépe budeme viděti svou nicotu; . . . náš rozum a vůle se ušlechťí a stanou se vnímavějšími pro každé dobro . . . Je veliká nevýhoda ve výlučném pozorování naší hlíny a bídy . . . Na místo čiré a jasné barvy do proudu našich skutků vnikne bahno úzkostlivého pečování, malomyslnosti, malátnosti, tisíců znepokojujících myšlenek, jako: . . . není přílišnou smělostí konat tento dobrý skutek? Sluší se, abych já ubohá pouštěla se do tak vznešené věci jako je modlitba? . . . Když taková hříšnice míří vysoko, nepadne pak tím hlouběji? . . . Kolika duším působí ďábel veliké ztráty takovými myšlenkami! Mají za pokoru nejenom to, co jsem řekla, nýbrž i mnoho podobných věcí. Pochází to z velmi nedokonalého poznání sebe a z nesprávné cesty, protože utkvěly na uvažování své bídy, aniž by se povznášely k uvažování Božích dokonalostí . . . Jak nám škodí nedostatečné chápání pokory!“ (Hrad duše. První příbytek, hl. 2.)

163. Jsou v duchovním životě velmi důležité zbožné skutky?

Odp. Všechny zbožné skutky jsou úkony ctnosti nábožnosti a směřují jedině k Bohu; proto jim náleží veliká úloha v duchovním životě. Jsou to: ústní modlitba všech způsobů, zvláště růžence, náboženská četba, rozjímavá modlitba, zpytování svědomí, návštěvy nejsv. Svátosti, mše svaté, pravidelné přijímání svátosti pokání a oltářní, vnější přísnosti, skutky tělesného a duševního milosrdenství atd. Nebudeme podrobně probírat tyto věci, pouze si uvědomíme, že tyto úkony musí býti spojeny s horlivostí a zbožností, mají-li přinést skutečný užitek. Zbožnost působí, že, co se koná pro Boha, vykonává se dobře, t. j. ochotně, pečlivě a často. Čím duše je věrnější, horlivější a pevnější ve zbožných skutcích, tím více nových milostí dostává; nejde již, nýbrž jaksi letí po drsných stezkách ctností. (Svatý Tomáš, II—II, 82, 1.)

Sv. František Saleský praví: „Kola a meče byly jako vonné květy mučedníkům, protože byli zbožní. Může-li zbožnost učiniti sladkými i nejkřutější muka i smrt, co dovede při ctnostných skutcích? Cukrosladí nedozrálé ovoce. Zbožnost pak je pravým duchovním cukrem, jenž umrtvování odnímá hořkost a útěchám škodlivost . . . Věř mi, drahý Filothei, zbožnost jest nad všechny sladkosti, jest královnou všech ctností, neboť znamená dokonalou lásku. Je-li láska mlékem, zbožnost jest smetanou, je-li ona bylinou, zbožnost je květem, je-li ona drahokamem, zbožnost jest jeho zářením, je-li ona drahou mastí, zbožnost jest její vůní a to vůní líbeznou, posilující lidi a oblažující

anděly." (Uvedení do zbožného života. I. 2.) Zbožnost je tedy duší zbožných skutků, bez ní není pokroku ve ctnosti, nebo aspoň velmi málo.

K tomu však je třeba zbožnosti pevné a vytrvalé. Ctihodný Ludvík Granadský praví: „Někteří umějí pouze, jak se říká, dávat na sebe a odkládati závoj Penelopy: pojmu v srdci záměr, ale po třech nebo čtyřech dnech horlivosti se poddávají nechuti a malomyslnosti; když potom se vrátí ku práci, pociťují takové obtíže, jako by nebyli nikdy pracovali. Nejmenší záminky je odvádějí od modliteb a zbožných cvičení; domnívají se, že pouze na tři nebo čtyři dni, a zatím často je to na celý život. Když se chtějí vrátiti, nenaleznou brány, nebo se jim cesta zdá příliš obtížnou, takže zůstanou na dosavadní cestě a při svých starých návycích... Je tedy třeba pořádku a vytrvalosti v našich cvičeních, chceme-li se udržeti na dobré cestě... Dle nauky svatého Bonaventury vytrvalost ve zbožných cvičeních je z nejúčinnějších prostředků k rychlému dosažení vrcholu dokonalosti. Když každého dne jdeme dále, byť bychom urazili jen malý kousek cesty, brzo dosáhneme cíle cesty; plyne-li však život ve vracení se, nikdy nedosáhneme kýželného výsledku . . . K vytrvalosti ve zbožných cvičeních přidejme pevnost v provádění jich. Mnozí každého dne vykonají přesně svá cvičení, ale každého dne mají jinou metodu, všechny zkoušejí, ale žádné se nepřidrží . . . Jsou různé cesty k Bohu, každý si může vybrati nejpráhodnější a nejmilejší; ale když jsme si vybrali, musíme prostě jíti vpřed." (De l'oraison et de la considération. II. 2. § 10.)

164. Kolik se rozlišuje stupňů ve ctnostech?

Odp. Rozlišují se tři a různě se označují. Jedni na první stupeň stavějí ty, kteří se spokojí pouze s tím, čeho nutně potřebují; na druhý stupeň ty, kteří si odpírají i věci potřebné; na třetím jsou, kteří pocítují radost v tom, co přirozenému člověku jest obtížné. — Jiní za první stupeň považují *úkony*, jimiž začínáme odporovati vášním; za druhý *zběhlost* v konání dobra; za třetí *ducha*, jenž působí dokonalé pěstování ctností. — Třetí způsob označování těchto stupňů doplňuje oba předešlé, hledě na duši v třech různých stavech. V stavu obyčejném, v němž člověk pěstuje ctnosti dříve zvané *společenské* a *občanské*, protože zdokonalují poměr člověka ke společnosti: ctnosti mravní, pokud řídí život podle správného rozumu a spravují vášně. Když pak duše se zdokonalila v těchto obyčejných ctnostech, začíná je pěstovati dokonalejším způsobem. Jmenují se pak ctnostmi *očistnými*, protože očisťují duši, snažíce se zabrániti a předejiti nezřízeným hnutím vášní a tak upravují duši ke sjednocení s Bohem a ke klidu nazírání. Pak je nejvyšší v tomto životě dosažitelný stupeň, ctností zvaných *očistěného srdce*. Duše octla se již mimo bojování, zapomněla na vše nízké a pozemské, jest dokonale odevzdána Bohu, má Boha v klidu nazírání a již okoušejíc předchutí nebeského blaha, vidí a miluje toliko Boha. To je nejvyšší stupeň ctností. (Sv. Tomáš I—II. 61, 5.)

165. Jsou nezbytně nutny ctnosti prvního stupně, čili ctnosti obyčejné?

Odp. Ctnosti obyčejné jsou nezbytně nutné; sám rozum je nařizuje a spravuje. Bůh dal nám rozum jako ohlas věčného zákona, abychom mohli se varovati neřesti a pěstovati ctnost. Poddá-li se duše sklonům k *dobru počestnému*, nastupuje cestu ctností: to je nejpočetnější mravní pravidlo. Rozlišujeme trojí dobro: užitečné, příjemné a počestné, podle toho, odpovídá-li požadavkům potřeby nebo radosti nebo ctnosti. Nikdy není správné jednatí pouze pro potřebu nebo pouze pro radost, třeba vždy mítí na zřeteli *dobro počestné*. To je první stupeň ctnosti, naprosto nezbytný nejen k životu křesťanskému, nýbrž již k životu rozumné bytosti; neboť začínaje bojovati proti vášním, připravuje se člověk na život křesťanský. (Sv. Tomáš: In 3. dist. 33. q. 2, a. 3.) Pro své jednání musíme si tedy učiniti pravidlem, nekonati nic proti zásadám rozumu a pečlivě zkoumati své skutky, abychom se nenechávali strhnouti duchem světa nebo nárazy vášní.

166. Jsou ke spasení nutny ctnosti druhého stupně, čili ctnosti vysloveně křesťanské?

Odp. Ctnosti křesťanské jsou nutny ke spasení. Jsme stvořeni k nadpřirozenému cíli a proto naše ctnosti musí milostí a láskou býti povýšeny nad řád přirozenosti, nemají-li zůstatí neplodnými pro nebe. (Sv. Tomáš I—II. 63, 3 ad 3.) Křesťanské ctnosti jsou mezi ctnostmi nadpřirozenými, ne-nařizuje a nespravuje jich pouze rozum, nýbrž víra je prozařuje a očisťuje. Massoulié praví: „Je

třeba se vyšínouti na druhý stupeň (ctností), kde poroučí milost, rozum pak poslouchá a kde se tvoří všechny křesťanské ctnosti. Cokoli konáme, musíme konati z pohnutek nadpřirozené lásky (148), neboť bez tohoto vlivu a rázu stávají se ctnosti neplodnými, marnými, jsou jako krásná těla bez duše, byť je svět sebe více oceňoval a chválil. Láska dává život duši, jako duše dává život tělu (II—II. 23, 2 ad 2) . . . Povznesme se tedy nad smýšlení přirozenosti. Mysleme tedy pouze a výlučně na jediné nutné."¹

Křesťanské ctnosti se nerozlučně pojí s Ježíšem Kristem. „Apoštol (Řím. 13, 14) praví: ‚Oblec-
te sobě Pána Ježíše Krista‘ — t. j. pevně jej držte ve svém srdci svatou láskou, zařídte se dle jeho nauky a příkladů a jeho božská láska bude vám šatem a ozdobou.“ (Diviš Kart.) Ke křesťanským ctnostem nepostačí, aby jakýsi tajemný vliv božského Mistra, působícího požehnaně v duši láskou a svátostmi (2, 10, 11) s ním spojené, dle slov jeho: „Zůstávejte ve mně a já ve vás . . . Kdo zůstává ve mně a já v něm, přináší hojně ovoce.“ (Jan 15, 4. 5.) Musíme též býti proniknuti naukou jeho evangelia a následovati jeho příkladů. Pak teprve můžeme říci opravdově: „Žijí, ale ne více já, živ je ve mně Kristus.“ (Gal. 2, 20.) Neboť nežítí více podle smýšlení přirozeného, nýbrž podle zásad a vedení milosti, souhlasně s vůlí Boží a s dokonalým Vzorem veškeré dokonalosti, to je žítí životem Pána našeho Ježíše Krista. Křesťanské ctnosti oživované a vedené láskou působí v nás

¹ Meditations de saint Thomas. Ant. Massoulié, dominikán, (narozen 1632) napsal: Pojednání o pravé modlitbě; Rozjímání ze sv. Tomáše; Pojednání o lásce k Bohu Sv. Tomáš vykládá sebe.

takový život. Život náš je pokračováním života Ježíše Krista.

167. Můžeme se snažiti po ctnostech třetího stupně?

Odp. Dokonalé ctnosti třetího stupně ovšem mají blažení v nebi a některé vybrané, nejdokonalější duše v tomto životě; (Sv. Tomáš I—II. 61, 5.) avšak, jak praví Massoulié „proč bychom jich nemohli dosáhnouti na zemi, aspoň v přibližné dokonalosti, když máme milost, ze které pocházejí? Proč bychom nesměli doufat, že dosáhneme oné dokonalosti, ke které nás Bůh všechny volá a pro kterou jsme byli stvořeni? Všechny duše, které jí dosáhly, byly ve stejných nebezpečích jako my a ve stejném bojování. Neboť, praví sv. Bernard, jaké dokonalosti by nemohli dosáhnouti, kdož dostali moc státi se dítkami Božími a tak skrze milost a účastenství mohou se státi tím, čím je Bůh od přirozenosti; to jest, že mohou nyní se státi svatými a jednou blaženými, což je vlastní Bohu. Proto svatostí svatých a blažeností blažených je Bůh sám, čině je podobnými sobě. Tedy všechny duše mohou doufat tuto dokonalost a podobnost, protože Bůh nám vtisknul její základní rysy, skrze dary přirozenosti nás stvořiv k obrazu svému a jako nové barvy přidáváje a rozšiřuje v duších ctnosti vlité. Pán náš upřímně chtěl, abychom mohli dosáhnouti celé dokonalosti, doporučuje nám státi se svatými jako jeho nebeský Otec je svatý. Všem lidem řekl: doufejte, já jsem přemohl svět . . .

Tohoto stupně ctností dosáhnou duše silné, které vše spojují s Bohem, které, stavše se na konec

jeden duch s ním, jsou úplně v něho přetvořeny dokonalou shodností vůle. V tomto stavu duše se tak mocně povznese nad všechno smýšlení přirozenosti, že se zdá, jako by k ní vůbec nemělo přístupu; tak dokonale ovládá své vášně, že se zdá, jako by jich neměla; ztratí vůbec smysl pro pozemské záležitosti, a musí-li se jimi zabývat, trpí nesmírná muka, jak čteme o svaté Kateřině Sienské, že se musela nadlidsky přemáhati, aby vydržela naslouchati o něčem jiném než o Bohu. Jest ovšem velmi nesnadno tak vysoko se vyšínouti a Bůh žádá velikou věrnost od duše, má-li ji přivést na tento vynikající stupeň. Avšak láska je oheň, který nikdy neřekne „dostí“ a má křídla rozpjata ke stále vyššímu vzletu; proto je třeba aspoň napínati všechny síly s pomocí milosti, aby bylo připravováno přiblížení k tomuto šťastnému stavu. Třeba si učiniti úkolem dokonale odumřítí všem věcem tohoto světa, tužbám přirozenosti, radostem smyslů, nárokům sebe-lásky, přátelstvím i nejnevinnějším, svým zájmům byť se zdály sebe světějšími a nehledati nic a nedbatí ničeho, co nesměruje k oslavování Boha a plnění svaté vůle.“ (Rozjímání ze sv. Tomáše II. § 7, 11.)

§ 3.

Osvícení Ducha svatého.¹

168. Skutečnost osvícení Ducha svatého. 169. Povaha, rozsah a výkony osvícení Ducha sv. 170. Součinnost duše s těmito božskými osvíceními. 171. Stupně jistoty těchto osvícení. 172. Poměr těchto osvícení k radám vůdce a rozkazům autority.

¹ Tento paragraf jsou hlavní myšlenky z díla P. A. Backer, Holy Wisdom, Tr. I. sect. 2. hl. 1—9. — P. Augustin

168. Jsou osvícení Ducha svatého?

Odp. Každodenní zkušenost dokazuje, že každý člověk, křesťan i nekřesťan, ve své bytosti podléhá dvojímu vlivu protívých směrů a ve zcela protívých náklonnostech, které jsou v něm. Sv. Pavel mluví velmi zřetelně o tomto dvojím směru, který zjistil ve své duši jako příčinu duševních muk, totiž tělo a duch.

Naše bytost, podvojná dle svých složek, chce dvojí předměty, jedny jako ukojení smyslů, druhé jako radost ducha. Avšak duše a tělo jsou tak úzce spojeny, že tělo žije toliko duší a duše stojí pod vlivem těla i ve svých zcela nehmotných úko-

Backer, kněz anglické kongregace řádu sv. Benedikta, narodil se v Abergavenny r. 1575 v protestantské rodině. V Oxfordě studoval práva. Jeho náboženská výchova nebyla žádná. Avšak vyvážnův z nebezpečí smrti zvažněl, vyučen P. Richardem Floydem stal se katolíkem a v Padově vstoupil do řádu sv. Benedikta. Ve věku 32 let vrátil se do Londýna s otřeseným zdravím. Hlavně od této doby se oddal životu kontemplativnímu, trvaje často nepřetržitě šest hodin v modlitbě. Po dvanácti letech byl poslán do Remeše zakládati nový dům svého řádu. Zde byl posvěcen na kněze ve svém 45. roce. Oddal se kontemplaci ještě více, věnuje až 11 hod. denně cvičením zbožností. Stal se duchovním rádcem dvou vznešených žen tamtéž, z nichž jedna později založila a jako abatyše řídila klášter benediktinek. Prožil několik let v Douai, na rozkaz představených věnoval se velmi nebezpečným misiím v Anglii. V této době každý misionář musel býti připraven na mučednictví. Vráťiv se do Londýna, úplně se oddal tomuto novému životu a podivuhodně jej dovedl spojití se svou navyklou kontemplací. Pronásledovaného a bezmála lapeného od nepřátel zachránila na svobodě nakažlivá horečka, ale byla i příčinou jeho smrti r. 1641. Šestnáct let po jeho smrti P. Serenus Cressy uveřejnil výběr z rukopisů P. Backera pod názvem Sancta Sophia (Svatá moudrost), známý v různých moderních

nech. Duch by ovšem měl mítí dosti moci na krocení a spravování smyslových tužeb ; avšak, žel Bohu, následkem dědičného hříchu jednak vášně nabyly velikého vlivu na vyšší schopnosti, jednak rozum a vůle, i když je spojena s milostí, nemá vždy naprosté vlády nad vášněmi, neboť jsou zbaveny výhod stavu prvotní nevinnosti. „Víme, že zákon je duchovní, ale já jsem tělesný, zaprodaný hříchu, neboť tomu, co dělám, nerozumím, vždyť nekonám to, co chci, nýbrž to činím, čeho nenávidím . . . nečiním to dobré, které chci, nýbrž konám to zlé, kterého nechci.“ (Řím. 24—19.)

Mimo to nás učí víra, že ďábel rozzuřený nad nenapravitelnou ztrátou svého místa ve věčné slávě, pln nenávisti k lidem a žárlivosti na slá-

vydáních jako Holy Wisdom. Je to úplný a velmi zajímavý nástin života asketického a mystického. Ale při některých částech, hlavně *O modlitbě vnitřního mlčení*, třeba opatrnosti. P. Backer zemřel asi 50 let před odsouzením spisů Antonia Rojas, z něhož čerpal, a 68 článků De Molinos o Quietismu. Přece však nauka P. Backera jest opakem quietismu a kdo zná celého ducha jeho nauky, snadno správně porozumí jeho výrazům. Drže se starého rozdělení duchovního života na očištný, osvětný a jednotící, dává každému zvláštní způsob modlitby. Různé stavy modlitby shrnuje do těchto tří: modlitba přemýšlejšího rozjímání, modlitba citu, kterou nazývá prayer of forced acts, nazírání činné čili prayer of aspiration, což je nazírání počátečné, odpovídající modlitbě sebrannosti dle sv. Terezie a připravuje trpná sjednocení nazírání vlitého a mystického, o nichž zcela stručně mluví na konci svého díla. Zvláště pozoruhodné jsou kapitoly o nazírání činném. Je patrné, že učený a zbožný benediktin tímto jménem označuje dosti vysoký stupeň modlitby. Praví, že je to trvalý stav duší dosti pokročilých v dokonalosti, jenž jim umožňuje při každé vhodné příležitosti činně a skutkem se spojovati s Bohem vzlety účinnými, vroucími, oddanými a stálými, byť mlčky a klidně.

vu Boha, nedopřává si klidu a snaží se ve svůj prospěch a k naší záhubě využití nezřízeností způsobených dědičným hříchem a naší slabostí. „Budte strážliví a bděte, neboť váš protivník ďábel krouží okolo vás jako lev řvoucí, hledaje koho by pohltil.“ (1. Petr. 5, 8.)

Ale jestliže nesmířitelný nepřítel lidstva může tak mocně působiti na člověka, nelze pochybovati, že Bůh neopouští v tom smutném postavení člověka, který aspoň chce přijmouti jeho přispění; tak stkvěle projevoval svou lásku ve prospěch vždyť lidstva.

Takový případ však rozhodně nastává, když věrný křesťan se stal chrámem Ducha svatého posvěcující milostí. „Nevíte, že jste chrámy Ducha svatého a že Bůh ve vás přebývá?“ (1. Kor. 3, 16.) Tento Boží duch není nečinným v duši obrozené milostí, podporuje, posiluje duši a zabezpečuje jí vítězství v boji. „Duch svatý pomáhá naší slabosti,“ praví apoštol Římanům (8, 26). Všem oddaným učedníkům Kristovým stává se silným světlem, v němž dokonaleji chápou své povinnosti a nabývají síly ke konání jich.

Kristus se slavnostně zavázal, že pro své bude prosít Otce o tuto pomoc, a my víme, že Otec Synu ničeho neodepře. Řekl svým apoštolům: „Milujete-li mne, zachovávejte má přikázání a já budu prosít Otce a dá vám jiného Těšitele, aby zůstával s vámi vždycky, totiž Ducha pravdy . . . kterého můj Otec pošle ve jménu mém. On vás vyučí všem věcem a připomene vám vše, co jsem vám pověděl.“ (Jan 14, 12—27.)

A skutečně, když po nanebevstoupení Páně apoštolové byli pohromadě ve večeradle s Pan-nou „náhle povstal s nebe silný vítr a naplnil

celý dům; i ukázaly se jim jazyky jako ohnivé, rozdělující se tak, že posadil se na každém jeden a všichni byli naplněni Duchem svatým". (Skut. ap. 2, 1—4.) Boží duch jim dal nejen dar jazyků, nýbrž i moudrost a sílu takovou, jakou měl ukázati jáhen Štěpán před svými protivníky a které nikdo nemohl zdolat.

Tato milost neměla býti výsadou věřících v počínající církvi, nýbrž měla býti společnou všem učedníkům Kristovým, obrozeným ve vodě křtu, věrným milosti a posíleným dary břimování.

Když tedy duch temnoty využívá všech zlých sklonů naší padlé přirozenosti a následků dědičného hřichu, aby nás svedl ke zlému, Duch světla užívá všech ušlechtilých snah, které zůstaly v naší duši a nekonečných dobrodiní vykoupení a milosti, aby nás vedl k dobrému a přiblížil nás ke Kristu a Bohu.

Tato nauka dokonale souhlasí s učením andělského Učitele:

Podle sv. Tomáše slova „všichni, kteří jsou vedeni Duchem Božím“ značí ty, kteří jsou jim řízení jako Průvodcem a Vůdcem. Toto dílo v nás koná Duch svatý vnitřním osvěcováním, z nichž poznáme svou povinnost. „Veď mne Duch tvůj,“ praví žalm. Vedený však nejde sám od sebe. Tedy duchovní člověk nejenom jest Duchem svatým poučen o své cestě, nýbrž jeho srdcí Duch svatý dává pohyb.

Proto mimo Boží součinnost nutnou ke každému úkonu druhotných příčin a umožňující lidským schopnostem v nadpřirozeném řádě konati skutky přiměřené jejich síle, za zvláštních obtíží nebo ze zvláštní lásky Duch svatý čas od času působí na duši mimořádným vlivem, totiž vnu-

káním a popudy mimořádnými, přesahujícími výkonnost našich nedokonalých zběhlostí (ač zcela jsou podle potřeb duše a dobroty Boží), božská puzení působící v nás, aniž bychom je měli v moci, při nichž však činnost naše je životná a za úplného souhlasu naší vůle; neboť vliv Ducha svatého je současně dokonale jemný a svrchaně účinný.

V theologické mluvě tyto milosti nemají svého jména. Zovou se milostmi působícími, kdežto milosti při obyčejné součinnosti se jmenují spolupůsobícími. (Srv. Joret, *La vie spirituelle* z 10. ledna 1920.)

Tato puzení nebo vnukání Ducha svatého se však liší od darů, o nichž se jedná v příští kapitole. Dary jsou trvalé zběhlosti, kdežto vnukání jsou přechodná osvěcování. (Srv. *Mémorial de La vie spirituelle*, str. 217—218.)

169. *Jakou povahu, jaký rozsah, jaké výkony mají osvícení Ducha svatého?*

Odp. Všichni o své věčné spasení pečliví křesťané mohou odpíratí všem pokušením a konati všechny své povinnosti za pomoci světla a síly obyčejné milosti. Ale velmi často křesťan stojí nejenom před hříchem, jehož se musí uvarovati za každou cenu, nebo před ctností, kterou musí osvědčiti pod ztrátou duchovního života a ohrožením věčné spásy. Octne se před úkony, majícími hlavní význam pro postup nebo ústup na cestách dokonalosti; ač snad samy o sobě jsou nelišné, mají ve skutečnosti přímý vliv na duchovní pokrok.

Rozum často v takových případech nedovede

určiti, co spíše třeba vykonati nebo čeho se varovati, obyčejná milost při tom ani neodsuzuje skutek ani neschvaluje opomenutí skutku, u kterého není jasně patrný vztah ku pokroku a dokonalosti duše. Tu zasahují vnitřní osvětlení Ducha svatého, aby se poznalo nejvhodnější rozhodnutí.

V duších málo dbalých svého duchovního pokroku jsou tato světla slabá, jsou však silnější a důraznější v duších opravdově toužících po dokonalosti a s ještě pronikavější jasností se rozlévají v duších nazíravých, jejichž hlavním cílem je spojení s Bohem vyhledáváním nejdokonalejšího.

P. Backer poznamenává: „Tyto duše dospívají k záření nadpřirozeného světla, které nikdy neochabuje; jsou neustávajícími vnuknutími vedeny i v nejobyčejnějších a nelišných úkonech; velmi jasně mohou viděti, jak se mají zachovati, aby věrně konaly vůli Boží a tak aby v nich svatá láska vzrůstala. Toho mimořádného světla se jim dostává pro jejich trvalou sebranost, pro pečlivé odpoutávání se od všech věcí zevnějších, aby mohly směřovati výlučně k Bohu, na nějž soustřeďují celou svou pozornost.“ (Holy Wisdom, sect. 2. cap. 1, 9.)

Toto vnitřní světlo zvláště ukazuje: 1. okolnosti nejpráhodnější pro ctnost, kdy a jak se může skutek vykonati dokonaleji a s větším užitkem pro duchovní pokrok; 2. způsob modlitby potřebný k dosažení úplnějšího výsledku; 3. vhodnost určitých cvičení, četby, studia, zbožné rozmluvy, samoty, vykonání skutku, přijetí nebo odmítnutí určitých pozvání atd. . . . a vůbec vykonání nebo nekonání jakého skutku o sobě nelišného, který však mohl pomoci k většímu dobru.

Při takové možnosti konati nebo nekonati obyčejně vnitřní vnukání radí zdržet se, neboť tyto vnější skutky působí roztržitost a znesnadňují sebranost, odpoutání ducha a trvalé myšlení na Boha, není-li jasně patrné, že se mají státí buď pro svou hodnotu nebo pro patrný užitek.

Mezi věcmi, jichž podle osvícení Ducha svatého lépe jest se varovati, jmenuje: 1. neužitečné rozmluvy a dopisy; 2. účastenství v cizích záležitostech bez vážných důvodů; 3. vyhledávání výhod a útěch bez patrné nutnosti; 4. otázky a pátrání, úpravy nebo změny, kterých nevyžaduje patrný a neodkladný zájem; 5. žaloby a omluvy bez vyšší pohnutky; 6. roztržitosti nebo přátelství dávající příležitost k vnitřním rozptýlením; 7. zaměstnání cele zaujímající nebo unavující ducha; 8. zneklidňování svědomí, skrupuly a duchovní snahy zbavující duši rozvahy, pokoje a radosti ve službě Boží.

Spisovatel krásné knihy o svaté Moudrosti končí: „Krátké, vnuknutí Boží vždy směřují k naprosto úplné jednoduchosti myšlenek, slov, skutků, vedou ke všemu, co by mohlo zabezpečiti nejdokonalejší úkony poslušnosti, pokory, odevzdání, čistoty úmyslů, hloubku modlitby atd. . . takže jako mámení zlého ducha je třeba se varovati všeho, co je proti této cestě.“

Tedy rozdíl mezi vnuknutím a obyčejnou milostí jest v jakémási nadpřirozeném pudu, jenž vede duši k určitému způsobu jednání v těch případech, ve kterých by přes nejlepší úmysly zůstala nerozhodnou.

Naznačené úkony většinou samy o sobě jsou nelišné, nabývají mravní hodnoty toliko ze svých okolností, z úmyslů je řídících; z těchto dvou

pramenů plyne jejich zásluha nebo vina, jsou dobré nebo lepší. Avšak i duši upřímně toužící po jednání lepším pro své duchovní zájmy se často stane, že bude na rozpacích, majíc se rozhodnouti, kde povaha skutku nenaznačuje způsob rozhodnutí; může se státi, že není ve skutečnosti k jejímu duchovnímu pokroku, co s jejího hlediska jest vhodnější. Její správný úmysl ji uchrání před hříchem, skutek je záslužný, ale nebude přímo k jejímu většímu posvěcení. Zbaviti duši nejistoty a umožniti skutek dle přání Božích jest účelem vnitřních osvěcení Ducha sv.

Čím je duše sebranější, čím více pokračuje v dokonalosti, tím tato světla jsou živější, hojnější, trvalejší; proto svatí vždy mají tuto nadpřirozenou jistotu, skrze kterou se vyhnou výstředností neoprávněné důvěry i veškeré přílišné bázně, a všechny jejich skutky jí nabývají známek skutků Bohu nejmilejších.

Ke konci P. Backer poznamenává: buď musíme říci 1. že lze jíti a dojíti k dokonalosti křesťanské prostým nehřešením těžce a konáním podstatně nutných ctností — což je patrná nepřesnost; 2. nebo že nemáme účinného prostředku v životě poznati mravní hodnotu úkonů o sobě nelišných, abychom jich užili k duchovnímu pokroku — což je zřejmě proti zkušenosti; 3. nebo že tyto úkony mohou náhle, beze zvláštní pomoci, nabýti záslužnosti nepocházející od obyčejné milosti — což jest urážkou zbožnosti; 4. nebo musíme připustiti zasahování Ducha svatého, jenž osvětluje rozum, aby jasně viděl, co je vhodnější, přikloňuje vůli, aby to vykonala a tak aby dosáhly tak vysokého cíle, totiž dokonalosti v nazírání.

Nejhlubší rozpoložení duše a její vlastní sklony se tak vymykají uzavření do číře vnějšího pravidla, jsou tak hluboce ztajené a tajemné, že jediný Duch svatý je může poznati a vésti, neboť on jediný proniká srdce. On vidí jasně i nejškrytější náklonnosti a směry nejneproniknutelnější, může je uvést v pohyb tam, kde způsobí větší prospěch pro svatost duší, očekávajících jeho mocnou pomoc. (D. c., sect. 2, kap. 4—7.)

Toto vnitřní světlo Ducha svatého může býti jako stav duše a trvalé, nebo jako úkon a přechodné.

Světlo trvalé je ctnost duchovní soudnosti, bez níž i nejstkvělejší skutky jsou pro duši bez užítku, jako na př. samovolná umrtvování, almužny atd. . . . Neboť tyto skutky nevycházejí z dokonalé lásky, nesměřují k obohacení vnitřního života, ku posvěcení a proto nejen jsou bez užítku pro duši, nýbrž jí skutečně škodí, umenšující ctnost. Musí nezbytně býti splněny tyto dvě podmínky, aby byl záslužným skutek, který má pocházeti od Boha a vrátiti se k Bohu. Není dosti, že duše chce skutkem svým směřovati k Bohu, ona si ještě musí býti vědoma, že v těchto okolnostech jedná podle vůle Boží a podle vnitřního vnuknutí, přicházejícího od Něho. Neboť, dle slov Taulera Bůh odmění toliko skutky pocházející od Něho, totiž skutky, k nimž dal sám pokyn.

Byť však sebe déle toto světlo pouze plnilo duši, dávajíc jí zběhlost poznávati vůli Boží, nenahradí práci duchovního vůdce, nevede duši. Avšak ve chvíli nebo v okolnostech, které toho vyžadují, Bůh nutká vůli k činu, vnitřní osvětlení jaksi zahajuje činnost, své paprsky tak soustředí na určitý bod, tak jej ozáří, tak přesně objasní,

co je třeba učiniti, jak se to má učiniti, že duše dokonale poznává, co má učiniti. V tomto případě Bůh se stává vnitřním Vůdcem duše: to jest ono světlo jako úkon nebo přechodné, jímž se vyznačují osvícení, o kterých tu mluvíme.

Toto tak drahocenné světlo je připraveno pro všechny lidi dobré vůle, kteří upřímným srdcem hledají Boha. Není výsadou duší výlučně nazíravých nebo směřujících k veliké dokonalosti, nýbrž je určeno všem snažícím se po dokonalosti obyčejnými cestami křesťanského života. Pomocí tohoto světla i duše nedokonalé se mohou očistiti od svých skvrn, zbaviti se pout osobního zájmu a egoismu, uspořádati soustavně svůj život, prozíravě viděti pořad a spojitost svých zaměstnání. Dbají-li, aby každého jitra prosily o přispění Ducha svatého, aby jednaly toliko pod vlivem lásky k Bohu a jeho větší slávě, dbají-li, aby vytrvaly v tomto svatém odhodlání, aby v pravý čas, v nesnázích a nerozhodnostech se utíkalý k oplývajícímu světlu, jistě znenáhla dosáhly vyššího stupně dokonalosti.

Při tom je důležité, aby toto snažení duši netísnilo, nemátlo, takže by nějaká nevěrnost těm odhodláním a cvičením se stávala podnětem skrupulů, zmatků, truchlivosti; to by mělo pro duši zlé následky.

Za takových okolností světlo vnitřních vnuknutí bude se stále více upevňovati, ovládati duši a zaplašit temnoty nerozhodnosti, v nichž by duše těžko postupovala.

Jest jasno, že tato vnitřní vnuknutí nelze ztožňovati s působením — řekl bych zázračným — Ducha svatého, skrze vidění, mystická obcování, nebeská poselství hlasem s nebe atd. . . .

Takové působení jest mimo obyčejnou cestu duchovního života i duše vedené Duchem svatým. Je při nich třeba veliké opatrnosti a takové soudnosti je třeba vůči nim, že nikdo nemá po nich toužiti, jsou opravdu místné obavy vůči nim, odmítání jich, protože jinak velmi snadno spíše roste marnivost než pravá vnitřní dokonalost. (Holy Wisdom, Sect. 2. kap. 1—13.)

170. *Jak může zbožná duše spolupůsobiti s osvíceními Ducha svatého?*

Odp. Aby měla náležitý užitek z osvícení Ducha svatého, musí se zbožná duše především zbavit všech nebezpečných vlivů, kterými by na ní mohl působiti ďábel, a pak musí věrně dbáti pokynů svého nebeského osvěcovatele.

Když božský Vůdce takovou péčí chce věnovatí našim duším, je spravedливо, abychom mu ochotně vycházeli vstříc a věrně se řídili jeho radami a pokyny. Protože však vedle tohoto oprávněného a bezpečného vůdce se vtírá jiný, chtějící nás podobně podrobiti svému vlivu, osobuje si práva, která mu nepatří, musíme napřed shoditi jho toho zlého podněcovatele, umlčetí jej, a pak celou pozornost věnovatí řeči svého nebeského osvěcovatele.

Aby dosáhl svých cílů nepřítel našeho posvěcení a naší spásy, užívá hlavně dvou prostředků: roztržitostí způsobených obrazivostí a zmatků vyvolaných vášněmi. Aby se naše duše připravila k pokojnému sledování vnitřních osvícení, musí se nejdříve vynasnažiti vybaviti se z těchto smyslových obrazů a utišiti nízká toužení.

Abychom se vysvobodili z nemilého pronásle-

dování obrazivosti, je důležité dlouhým a bdělým cvičením si navyknouti: 1. nikdy se nezabývatí záležitostmi, které se nás netýkají; 2. umrtvovatí přirozenou zvědavost, aby se nemohla zabývatí tisícerými jednotlivostmi, které nesouvisí s naší dokonalostí; 3. přerušiti zbytečné styky; 4. co nejvíce omezovatí své myšlenky a vždy ku prospěchu našeho duchovního pokroku řídití myšlenky, jimiž je záhodno se zabývatí.

Na zmírnění prudkosti vášní je třeba 1. odstraniti každé nebezpečné přátelství; 2. varovatí se přemítání o blahobytu a osobních výhodách; 3. vyhýbatí se co nejrychleji osidlům pýchy, lichocení, hněvu, nenávisti, netrpělivosti, trudnomyslnosti, zármutku, skrupulů, jakmile si je uvědomíme, neboť tím nesnadněji je duch a srdce setřese, čím déle se nechají hromaditi; 4. konečně musíme se ochrániti proti návratu těchto nebezpečných vlivů a držeti duši v tichu, pokoji a odevzanosti. Proto se musíme varovatí neklidu v konání povinností byť sebe přísnějších a naléhavějších, nesmíme připustiti hluboký dojem z nemilých příhod nebo z bezpráví nebo z náhlých překvapení a musíme potlačití vnitřní pohnutí, které by v nás vyvolalo příliš velikou radost nebo zármutek.

Když tak omezíme prostředky vlivu přirozeností a ďábla, zbude ještě usnadnění vliv Ducha svatého. Za tím účelem si musíme zabezpečiti velmi úplnou svobodu a nezávislost ducha, nezbytnou k dobrému výsledku nadpřirozeného vedení, ale nesmírně těžko dosažitelnou; neboť často tvoříme překážky jako naschvál a domníváme se, třeba nevědomky, že jdeme cestou vyznačenou Duchem svatým, ač mu nějakým způsobem

zabraňujeme uvést nás na cestu jím zvolenou.

Tyto jsou nejčastější překážky, do kterých se zbožné duše zaplétají: 1. opakování hříchů ve zpovědi pod vlivem strachu a skrupulů; 2. upřílišená zpytování svědomí, mnohem více rozbírající podrobnosti činu než uvažující odpovědnost nedbalosti nebo nedobré vůle; 3. prohlížení povšechné nebo jednotlivostí minulosti, ač je úplně v pořádku následkem navyklé pečlivosti při přijímání svátostí; 4. přetížení nábožnými úkony, umrtvováním nebo ústní modlitbou; 5. snaha konati ctností, které jsou líčeny v knihách o zbožnosti, ačkoli jsou vyšší než míra milostí, jakou právě duše má; 6. ukvapené konání toho, co obdivujeme na druhých, aniž by se uvažovalo, zda je to vhodné; 7. nerozvážné dělání závazků a a slibů bez vážného přemýšlení, rady atd.... Ty, a mnohé jiné věci vadí duši, ji unavují a odstrašují, překáží oné svobodě ducha, která je nezbytnou podmínkou vedení Ducha svatého. Proto chce-li býti věrnou tomuto nadpřirozenému vlivu, vynasnaží se duše, aby co nejvíce zjednodušila svůj náboženský život; pak celým zápallem pěstovati cvičení na ovládnutí sebe, sebranost, vnitřní pokoj, důvěru v Boha a duchovní radostnost. V tomto mírném a jasném ovzduší mluví Duch svatý a jen za takových okolností jej duše uslyší, pochopí a bude se řídit jeho radami.

Proto je především pěstovati opatrnost a lásku.

Opatrností duše správně hledí na své dílo, láskou se nejúžeji spojuje s Duchem svatým, od něhož se jí dostává světla a síly. Duše jedná svatě ladným spojením prozíravosti a vnukání.

V přirozeném životě má opatrnost veliký význam v soustavě života a hlavně v činnosti živo-

ta. Svým způsobem rozlévá v duši jasné světlo, to padá na události a okolnosti a my je lépe vidíme, správně oceňujeme, přesněji posuzujeme, vhodněji se rozhodujeme a žijeme přiměřeněji zásadám rozumu a s větším užítkem pro pěstování určité ctnosti v celém jejím rozvětvení. Když pak do duše zavítá milost, přichází se všemi vlitými ctnostmi, tedy také s opatrností nadpřirozenou. S touto pomocí rozumu ještě lépe vidí, objevuje mnoho prospěšných věcí, které mu neukázala opatrnost přirozená. Nadpřirozená opatrnost nejenom přivádí k lepšímu oceňování věcí podle jejich zvláštních okolností, nýbrž a hlavně jim dává správný směr, záležitosti života stavějíc do náležitého zorného úhlu, totiž nadpřirozena a věčnosti.

Tak povýšená a upravená opatrnost dává nejpresnější a nejbezpečnější pravidla pro život, který řídí až ke branám slávy věčné.

Nadpřirozená opatrnost však se stává ještě bystřejší a bohatší na prostředky jednání, když osvětlení Ducha svatého činí jasnějším světlo obyčejné milosti, přesně mu vyměřujíc směr ve smyslu zamýšleného skutku. Využije všech prostředků milosti a přirozenosti. Proto duše, chce-li mít z nich celý užitek, musí se řídit pravidly opatrností přirozené i nadpřirozené, pečlivě obojí řadíc podle stupně mravních hodnot, jaký jim náleží, když je třeba, obětujíc rady lidské opatrnosti pokynům opatrností nadpřirozené a jdouc za vnitřním vnuknutím, volajícím na cestu, které obyčejná milost neukládá, ač ji úplně schvaluje.

Ostatně pěstování lásky usnadňuje tento choulostivý úkol. Ona ještě více než opatrnost má zajistiti správné užívání osvětlení Ducha svatého.

Hlavní příčiny nedostatku opatrnosti v záležitostech lidských i v soustavě nadpřirozena, tmy totiž zahalující rozum a zaslepenost srdce, pocházejí hlavně z nepořádku v naší vůli, způsobeného sebeláskou. Zastaralá tato sebeláska oslabuje vůli a rozumu nedopřává úplně svobodné činnosti.

Vliv sebelásky sahá tak daleko, že, ačkoli z víry známe povinnosti zbožnosti a ctnosti, přece se necháváme vésti sebeláskou, jež nás přemlouvá, bychom se jím zpronevěřili, nebo vnuká nej-různější záminky, abychom si je odpustili. Tak jejím vlivem přes světlo víry, jež nás mělo osvítiti a vésti, zabloudíme a opouštíme správnou cestu.

Ale jakmile láska mocně pronikne do duše, sebeláska počíná ustupovati. Čím láska je vroucnější a účinnější, tím více sebeláska pozbývá síly a činnosti. Když láska dokonale ovládne duši, sebeláska zmizí, neboť tyto dva směry jsou opačné, nemohou zároveň vládnouti v jednom srdci.

Láska napraví zvrácenosti ve vůli způsobené sebeláskou, odhalí její ponoukání sebe jemnější, její záminky, její tajené a špinavé zájmy, všechny její nepřípustné nároky. Rozum zbaven jejího neoprávněného vlivu nabývá své svobody.

Jsa osvobozen, máje v moci sebe a svou činnost, podporován mocí lásky k Bohu a lásky Boží, vidí rozum věci tak, jak jsou, i směr, kterým se mají bráti, patří na ně zrakem Božím, vidí Boha v nich, užívá jich, aby se přiblížil k Bohu velmi živou a velmi činnou vírou.

V takovém případě vůle sama opět získává svou nezávislost na sebelásce a pak posílena láskou k Bohu podporuje rozum. Nečiní obtíže, nehromadí překážky, připravuje cestu, pohne

rozum, aby svou práci konal usilovněji a vytrvale, odstraňuje všechny příčiny roztržitosti, aby usnadnila rozumu jeho úkol, drží jej na cestě, na kterou sama jest láskou upoutána.

Čím mocněji láska působí na vůli, tím mocněji vůle působí na rozum, tím spíše může rozum přijímatí světla víry, osvícení Ducha svatého a dáti celému životu směr souhlasný s myšlenkami Božími na cestě, která nejbezpečněji vede k Bohu.

Láska tedy jest nejvíce ctností upravující duši pro vliv Ducha svatého, působící, že jasně vidí svou cestu, že jako pudově se vyhýbá každému nesprávnému kroku a nebezpečným místům, že kráčí pevně, nekolísá, nepadá, klidně a bez rozpaků jde vpřed a záhy přichází k cíli dokonalosti. (D. cit. sect. 2. kap. 7. 8.)

Pak velmi blahodárně zasahují dary Ducha svatého a usnadňují správné užívání těchto vnuknutí. (175.)

Brzo se v duši objevují účinky těch vnitřních osvícení, neboť velmi je patrný duchovní prospěch jimi zajištěný.

Tyto účinky jsou: neochvějná věrnost všem Božím přikázáním, radám nebo duchu rad, podle povolání jednotlivých duší; moudrá rozvážnost v umrtvování, dbající ducha kající i nutné péče o tělo a zdraví; horlivá pravidelnost v modlitbě, s umírněností, ale zároveň stále vystupující vždy výše a blíže Bohu; správné posouzení všech událostí, všech okolností, všech osob, které jako celek tvoří ovzduší života; věcné ocenění hlasů svědomí, chránící před bázlivostí a bezstarostností, skrupuly a nevázaností; slovem, téměř nepřetržitá rovnováha, umožňující velkou nadpřirozenou dokonalost činů duše.

**171. *Jaký stupeň jistoty se má přiznati
osvícením Ducha svatého?***

Odp. Když tak jsou vzácná tato vnitřní osvícení, můžeme mít jistotu, že nás skutečně osvěcují, kdykoli se domníváme, že se nám jich dostalo? Nemůžeme se často klamat při vlivu tak tajemném? Můžeme mít důkazy, doklady, že nejsme obětí své vlastní obrazotvornosti, když se domníváme, že jsme vedeni Duchem Božím?

Především je jasno, že ohledně těchto projevů nemůžeme mít jistoty naprosté, jako nemáme úplných záruk ani o stavu milosti ve své duši. Ale jako můžeme pevně věřit, že máme přátelství Boží, nevytýká-li nám svědomí těžkého hříchu, tak právem máme blaživé přesvědčení, že Duch svatý nás vede, jestliže vnitřní vnukání vydatně přispívají k našemu duchovnímu pokroku a posvěcení.

Mnohdy toto přesvědčení jest ještě větší, pozorujeme-li nápadný souhlas mezi vnitřním hlasem, majícím nás k určitému způsobu jednání, a vnějším hlasem Prozřetelnosti v životních příhodách.

Tak jedná Bůh se svými věrnými služebníky, aby jim přispěl ku pomoci ve chvílích nesnází, když nemohou se poraditi se svým vůdcem nebo mu nemohou objasniti tajemný hlas vnitřní milosti. Nemohouce nabýti dostatečného světla ani od sebe ani v obyčejné pomoci duchovního vedení, pocíťují zvláštní působení Ducha svatého, jenž chce jim sám býti vůdcem.

Ostatně slib Pána Našeho tolikrát opakovaný, že bude se svými učedníky, že jim pošle Ducha svatého, ujištění dané křesťanským duším, že

mají tohoto Božího Ducha, aby jim dával svá osvícení a své rady, to všechno jsou důvody pevné víry v toto přispění, zvláště když ono jediné může nás vytrhnouti z rozpaků a způsobiti jednání ve smyslu Božím.

Přesvědčení roste, nenecháváme-li se strhnouti ani sněním obrazotvorností, ani sobeckými úvahami, ani jakýmsi uspokojením přirozeným, které jsme si okrášlili domněnkou, že je provázeno nadpřirozenými pohnutkami, ani konečně citovou a sladkou zbožností, která by nás mohla vésti v klam.

Když vážně se máme na pozoru před těmito směry, v nichž přirozenost může mít tak velikou účast a klamati nás, můžeme svou duši upravit do stavu velmi vhodného pro nadpřirozená osvícení a dávajícího ještě hlubší dojem, že velmi pravděpodobně jsme pod vlivem Ducha svatého.

Proto musíme pěstovati odloučení od každého tvora, odkládání každého zájmu osobního a v hluboké sebranosti se jaksí ztratiti v Bohu. Když potom cítíme v duši svítání napřed jako neurčité myšlenky, která nabývá tvaru a přesnosti čím více se jí obíráme, když tato myšlenka se stává výraznější a jasně ukazuje, jak se máme rozhodnouti, když naše vůle lehce, ale energicky přijímá tento pokyn, rozhoduje se, ale přece přitom v ní převládá oddání a úplné podrobení vůli Boží, za takových okolností můžeme s klidem a s důvěrou v duši býti přesvědčeni, že působí v nás Duch svatý, že naše rozhodnutí není dílem rozumu, obrazotvornosti, osobní nálady, vášní, že je výhradně dílem tohoto blahodárného Ducha. (D. cit. Sect. 2, kap. 8, 6.)

172. *Jak se má duše chovati, aby osvícení Ducha svatého uváděla ve shodu s vedením a rozkazy autority?*

Odp. Musíme mít na zřeteli pravý předmět těchto osvícení Ducha svatého, abychom poznali, v jakém poměru musí býti k vedení a k autoritě představených.

Řekli jsme, že tato osvícení se týkají činů, které mají podporovati naše posvěcení, když my sami nedovedeme přesně vybrati čin, nebo když duše neumí svému vůdci pověděti, co se v ní děje a kterak ji milost volá.

Tím se nepraví, že bychom za takových okolností neměli se svěřovati svému obvyklému vůdci, jehož zkušenost a ostatní vlastnosti nám velmi prospějí. Jako jest jisto, že vůdce má povinnost vésti podle milosti duší svěřených, tak jest jisto, že tyto duše mají povinnost dávat se poznati a pověděti vnitřní vnuknutí, aby podle nich mohly býti vedeny.

Tak se spojí dvojí nadpřirozený vliv : Ducha svatého vnitřním voláním jeho hlasu a vnějším voláním projevů, kterými chce podporovati představené duše. Povšechně řečeno, nemůže býti neshody mezi tímto dvojitým voláním, mají se navzájem podporovati i posilovati. Kdyby však si dost málo odporovaly bylo by to následkem skutečného nebo zdánlivého omylu ve výkladu světla milosti. Omyl ten se snadno odstraní mocí modlitby, a dokud trvá, i od duše přesvědčené o skutečnosti jejích zjevení vyžaduje obětování osobních názorů v duchu poslušnosti a pokory.

Duše tedy, které se dostává tohoto hlahodárného vlivu, musí se udržovati v sebranosti a

modlitbě, musí se ve svém přesvědčení upevňovati moudrým vedením svých prostředníků před Bohem.

§ 4.

Dary Ducha svatého.

173. Dary Ducha svatého. 174. Povaha darů. 175. Přednost darů před ctnostmi. 176. Nutnost darů v křesťanském životě. 177. Příprava na dary. 178. Počet a roztrídění darů. 179. 180. Povaha, účinky, stupně daru rozumu. 181. Povaha a účinky daru moudrosti. 182. Zdroj světla. 183. Láska, původ moudrosti. 184. Stupně daru moudrosti. 185. Toužení po daru moudrosti. 186. 187. Povaha, účinky, stupně daru umění. 188. 189. Povaha, účinky, stupně daru rady. 190. 191. Povaha, účinky, stupně daru pobožnosti. 192. 193. Povaha, účinky, stupně daru síly. 194. 195. Povaha, účinky, stupně daru bázně. 196. 197. Povaha a způsoby ovoce Ducha svatého. 198. 199. Povaha blahoslavenství a poměr k darům Ducha svatého.

173. Co rozumíme dary Ducha svatého?

Odp. Dary Ducha svatého jsou dispoice nebo zběhlosti, t. j. stavy trvalé, nadpřirozené a vlité, dané duši s posvěcující milostí a nadpřirozenými ctnostmi. Dány jsou, abychom byli ochotnými, poddajnými a ucelivými k božským vnukáním; v pěstování ctností nás činí schopnými konati ctností způsobem vynikajícím, nadlidským, jaksi božským. (Sv. Tomáš I—II. 68, 3.) Sedmí dary Ducha svatého nám Bůh usnadňuje pěstování každé ctnosti: víra, naděje, láska zvláště jsou podněcovány dary rozumu, vědy a moudrosti; opatrnost je živena darem rady; spravedlnost darem zbožnosti; statečnost darem síly; střídmost darem bázně. Zde toliko naznačujeme po-

všechné vztahy darů a ctností; vlastní účinky každého daru budeme probíratí zvláště.

174. Jaký je rozdíl mezi dary Ducha svatého a nadpřirozenými ctnostmi?

Odp. Dary Ducha svatého i ctnosti vlité jsou nadpřirozené dispozice nebo zběhlosti, uschopňující nás konatí skutky svaté, hodné věčného života. Dary nekonají zvláštních skutků jednotlivých, nýbrž řídíce se vyšším vodítkem, způsobují konání skutků dokonalejších, nebo aspoň rychleji a snáze.

Vodítkem řídícím dary není toliko rozum osvěcený vírou, nýbrž Duch svatý sám. Když pod vlivem milosti člověk se chystá k nějakému úkonu ctností, sám se dává do pohybu po rozvaze a musí jednatí podle pravidel rozumu nebo víry, podle toho má-li vykonatí úkon ctností získané nebo vlité. Má-li člověk jednatí spolu s dary Ducha svatého, jest ke skutku veden jaksi bez uvažování, silou Ducha svatého, mimo obyčejná pravidla přirozenosti a milosti. A tak skutky vykonané skrze dary Ducha svatého, majíce vyšší původ, jsou dokonalejší, nebo aspoň se konají rychleji a snáze. Je to vyšší druh činnosti. Ctnosti působí úkony své obyčejným způsobem, dary působí činnost ctností vynikající, nadlidskou a jaksi božskou. (Sv. Tomáš I—II. 68, 1; 2 ad 1, ad 2.)

Dejme si příklad. Chci poznatí nějakou věc a badám v její přirozené příčině; to jest věda přirozená, výsledek rozumu. Chci poznatí nějakou pravdu pomocí Zjevení; to jest věda theologická, vyvozená ze zásad víry. Hledím na tvorstvo se

zřetelem k Bohu, bez usuzování rozumu, pouze pomocí vnitřního světla, které mi umožní posuzovati a oceňovati je s hlediska zcela nadpřirozeného; to jest věda pravých dítek Božích, pocházející od samého Ducha svatého. (Dionysius Cart. De donis. Tr. 3, a. 20.) To jest ono vyšší vodítko, řídící dary.

Někteří se domnívali, že úkony darů Ducha svatého jsou vyhrazeny výlučně ctnostem hrdinským nebo skutkům raděným a že při činnosti obyčejných ctností dary zůstávají v nečinnosti. Mnoho spisovatelů však praví, že to by znamenalo příliš omezovati činnost darů Ducha svatého. Podle těchto autorů činnost darů se stejně vztahuje na množství okolností, ve kterých vůle Boží v úkonech obyčejných ctností křesťanského života od nás žádá určitou, rychlou ochotu a větší účelivost. Na příklad když se má člověk zbavit svých neřestí, zkrotiti své vášně, odporovati pokušením těla, světa, ďábla, zvláště když ochablost a slabost člověka vyžaduje pomoci úplnější a účinnější a tedy vyššího činitele. Tento názor, který považuji za správný, plyne z myšlenky, že dary nekonají skutků zvláštních a odlišných od skutků ctností, nýbrž prostě nás podporují, abychom každou ctnost konali rychleji a snáze. (S. Antonín Flor., Summa theol. P. 4, t. 10, c. 3; Joannes a S. Thoma, Cursus theol. disp. 18, a. 2. Suarez, De gratia, l. 6, c. 10. n. 6.)

175. Vynikají dary Ducha sv. nad ctnosti ?

Odp. Dary Ducha svatého hodnotou a dokonalostí vynikají nad mravní ctnosti. Ctnosti mravní samy o sobě konají díla přirozené nebo nadpřiro-

zené opatrnosti, podle toho, jsou-li získané nebo vlité, kdežto dary upravují srdce, aby šlo za Božím vnuknutím. Mezi ctnostmi první místo patří ctnostem božským, protože nás přímo spojují s Bohem. Přece však dary Ducha sv. jsou dány na pomoc ctnostem všem, i ctnostem božským. Ovšem se může říci, že dary jsou jako věrné služebnictvo, síla svých pánů, ale proto jejich pomoc není méně vydatnou, neboť skrze ně úkony ctností jsou úplné a dokonalé. (Sv. Tomáš, II.-II. 9, 1 ad 3; I.-II. 68, 8.)

176. Jsou dary Ducha svatého nutné ke spasení?

Odp. O tom není pochybnosti, jak ukáže výklad. Bůh pracuje dvojím způsobem na našem zdokonalování: přirozeným světlem rozumu a ctnostmi vlitými. Toto druhé zdokonalování je zřejmě větší nežli první, jsouc nadpřirozené. Přece však zůstává nedokonalým, protože i božskými ctnostmi poznáváme a milujeme Boha nedokonale, máme tyto ctnosti způsobem nedokonalým. V celém oboru přirozeného rozumu a směrem ku přirozenému cíli můžeme s pomocí Boží jednat sami o sobě, ale nikoli směrem k cíli nadpřirozenému. Rozum věrou *upravený* nás tam sice obrací, ale tento vliv nedostačí, protože je nedokonalý. Je třeba, aby Duch svatý *vedl nás v pohyb*. Svatý Pavel praví: „Kterí se dávají vésti Duchem Božím, jsou synové Boží . . . dědici Boží.“ (Řím. 8, 14, 17.) Tedy dary Ducha svatého jsou nezbytně nutné k dosažení tohoto nadpřirozeného cíle. (Tamt. I.-II. 68, 2.)

Ve své nekonečné dobrotě Bůh dává více darů, aby nám přispěl ve všech našich potřebách.

„Tento Boží Duch nepřevádí nás pouze přes práh ospravedlnění, on řídí naše kroky a podporuje nás cestou spásy až k cíli. Když vstoupil do duše, nezůstává nečinným; posvěcuje duši, v ní a s ní konaje vše, co ji má přivést k nadpřirozenému cíli . . . Může-li býti větší štěstí nežli míti takového hosta ve svém nitru, takového učitele, tak osvěceného vůdce, takového přítele, tak pevnou oporu? Jako sám v sobě vše obsahuje, tak koná všechno v duši, v níž přebývá. — On jest oheň. Proto osvěcuje náš rozum, rozehřívá naši vůli, odlučuje nás od země, aby nás povznášel k nebi. — On jest holubice. Proto působí v nás upřímnost, mírnost, prostotu, soucit, hluboký cit vzájemnosti. — On je tajemný oblak, chrání nás před nezřízeným žárem těla, mírní a řídí plamen našich vášní. — On je prudký vítr: přikloňuje a obrací naši vůli ke všemu dobrému, znechutí jí všechno zlé a odvrátí ji od něho . . . Snadno vidíme, že od tohoto božského Ducha pochází všechno naše dobro a zvláště náš pokrok ve ctnosti. Zdržujeme-li se zlého, on nás drží; konáme-li cokoli dobrého, skrze něho je konáme; jsme-li vytrvalí, on je původcem naší vytrvalosti; dosáhneme-li koruny, bude to on korunovati své dary.“ (Ludvík Granad., Vůdce hříšníků, kn. 1. hl. 5.)

Již jsme řekli a plyne to ze slov ctih. Ludvíka Granadského, že darů Ducha svatého je třeba nejenom v úkonech hrdinských ctností a rad, nýbrž i v úkonech obyčejných ctností křesťanského života. Této pomoci Božího milosrdenství vyžadují rány způsobené naší přirozeností dědičným hříchem, naše špatné návyky, útoky pokušení všeho druhu, veškeré obtíže v pěstování

ctností. Proto většina spisovatelů rozšiřuje působnost darů Ducha svatého, připisujíc jim pomáhání na všech stupních křesťanského a vnitřního života, začátečníkům, pokročilým i dokonalým. (Tak na př. Bl. Albert Vel., Sv. Antonín, Diviš Kartus., Joannes a S. Thoma.) Tato velmi dobře odůvodněná nauka působí vřelou touhu po darech Ducha svatého a velkodušné zápolení k získání jich u duší toužících po dokonalosti.

177. Jak se připravujeme na dary Ducha svatého?

Odp. Přijetí darů Ducha svatého předpokládá spojení s Ježíšem Kristem skrze víru a lásku. Pán náš Ježíš Kristus je původcem a základem veškerých nadpřirozených darů, od něho přichází do našich duší každý nadpřirozený dar (10, 11). On je pln milosti a pravdy, z jeho plnosti vše přijímáme. (Sv. Tomáš, I—II. 108, 1.) Čím více jsme věrou a láskou spojeni s Ježíšem Kristem, tím více dosáhneme účinnosti darů Ducha svatého. Neboť spojení s božským Spasitelem nejen v nás vyvolá vroucí touhu po těchto darech, ono způsobí v nás velkodušné snažení, abychom si zasloužili větší míru darů.

Ctíhodný Ludvík Granadský praví: „Tážete-li se, jakými prostředky byste dosáhli těchto vzácných darů Ducha svatého, vězte, že Ten, jenž je uděluje, též připravuje duši na přijetí jich. Je tedy třeba se modlití, aby nás ráčil připravit pro své dary. Jako se modlil sv. Augustin: „Pane, malý je příbytek mé duše, rozšiř jej, abys mohl přijít. Je pobořen, oprav jej. Víím, že ledaco v něm se nelíbí tvým očím, kdo však jej může vyčistit?”

Koho jiného mám o to prositi než tebe, říká: Očisti, Pane, mé skryté skvrny." (Meditationes.) Přípravuje se tedy důstojný příbytek Duchu svatému vytrvalou modlitbou, aby v našich duších připravil čistý příbytek . . . Nesmíme se však domnívat, že to dostačí, nepřiložíme-li ruku k dílu . . . Musíme usilovně svou duši zdobiti každou ctností. Co jiného znamenal onen velkolepý stánek úmluvy se svými pestrými barvami, anděly a ozdobami, než věrnou duši, v níž přebývá Duch svatý? Ta duše musí býti vyzdobena ctnostmi a nebeskými dary, aby se stala stánkem Boha důstojným . . . Někteří uchvácení slastmi modlitby couvají před trpkostí umrtvování; obětují Bohu vůni kadidla, odpírají mu myrhu, modlí se často a přece se nestávají lepšími. Před svatostánkem byla opona čtyř barev: z modrého a červeného purpuru, ze šarlatu dvakrát barveného a z přesoukaného kmentu. (2. Mojž. 26, 36.) Červený purpur znamená trpělivost, dvakrát barvený šarlat je dvojí přikázání lásky . . ., kment přesoukaný znamená čistotu, která bez umrtvování dlouho nevydrží . . ., purpur modrý znamená lásku k nebeským věcem, která řídí všechny naše myšlenky, touhy, snahy po radostech věčnosti. Kéž nás tam dovede tento Duch svatý, jemuž všemožně připravujeme v nás příbytek. (1. řeč na neděli po Nanebevstoupení.)

178. Které jsou dary Ducha svatého?

Odp. Dary Ducha svatého jsou: rozum, moudrost, umění, rada, zbožnost, síla, bázeň Boží. První čtyři zdokonalují rozum, ostatní tři vůli. Avšak ctností rozumu jsou nad ctností mravní, nazíravé

ctnosti rozumu nad ctností činné. Toho pořádku se zde držíme. Při poznávání pravdy rozum přemítavý i rozum řídící díla je zdokonalován darem *rozumu*, rozum řídící díla ještě darem *radý*; při usuzování obojí rozum je zdokonalován *moudrostí* a *uměním*. Jinými slovy, dar rozumu dává porozumění pro pravdy víry, dar moudrosti umožňuje správný úsudek o božských věcech a přilnutí k nim, dar umění dává správný úsudek o věcech lidských, dar rady nás vede ve všech jednotlivých okolnostech života. (Svatý Tomáš, II—II. 8, 6.) Vůle je zdokonalována *zbožností* v povinnostech k druhým, *silou* v povinnostech za nebezpečí, *bázní Boží* v bojích proti svodům zapovězených radostí. (Sv. Tomáš, I—II. 68, 7.)

179. Co je dar rozumu ?

Odp. Je to dar Ducha svatého, dávající poznání pravd řádu nadpřirozeného a *vnikání* do nich. Latinské jméno rozumu značí hluboké poznání, čtení uvnitř, pronikání do základu věcí. (Tamt. II—II. 8, 1.) Dar rozumu souvisí s vírou a předpokládá ji; liší se však tím, že víra je prostý souhlas se zjevenou pravdou, možný bez posvěcující milosti, kdežto dar rozumu znamená určité vniknutí do pravd zjevených a týkajících se cesty ke spasení, jehož Bůh nedá duším ve stavu smrtelného hříchu. Člověku spravedlivému může chybět vniknutí do mnohých pravd nadpřirozeného řádu, avšak darem rozumu vždy dostatečně vnikne do pravd potřebných ke svému spasení a posvěcování. (Sv. Tomáš, II—II. 8, 5 ad 3.)

Dar rozumu se týká pravdy samé a jejího vztahu ke skutkům (spekulativní a praktický). Ne-

obírá se toliko základním a hlavním obsahem článku víry, nýbrž i vším, co s ním souvisí, úkony ctností atd. Tyto úkony nejsou sice hlavním předmětem daru rozumu, ale my se při nich musíme řídit věčnými pravdami. (Tamt. art. 3.) Tento vliv Ducha svatého působí tedy na rozum i na skutky.

Nejasnost a záslužnost víry nechává dar rozumu nedotčený. Jsou totiž zjevené pravdy, které přímo a svým obsahem jsou předmětem naší víry, jako tajemství nejsvětější Trojice a podobná, do kterých nemůžeme vniknouti ani darem rozumu. Jsou však pravdy druhotné, souvisící s tajemstvím víry, do kterých darem rozumu vnikáme a je chápeme. Víme pak, že ve zjevených pravdách není rozporu a že námitky nemohou jich zvrátiti. (Tamt. art. 2.)

180. Jsou stupně v daru rozumu ?

Odp. Tři stupně se označují v daru rozumu. (Diviš Kartus. De donis. Tr. 2 a. 34.) Na prvním stupni je duše naplněna božským světlem, jež jí pro všechny zjevené pravdy dává tak pevné a neochvějné důvody, že nic nedovede zviklati její víru; tak každý křesťan ve stavu milosti má dar rozumu aspoň tak, aby mohl znáti a věřiti pravdy nutné ke spasení. Pracným shledáváním důvodů věrohodnosti může se sice člověk utvrzovati ve víře, avšak jednak to není každému možno, jednak mnohem rychleji a snáze to vykoná dar rozumu. Vídáme, jak duše prosté, bez vzdělání, neznající důvodů věrohodnosti, jsou pevné ve víře zvláštním působením Ducha svatého a často víra těchto duší ve zjevené pravdy ne-

ochvějnou pevností vyniká nad víru vzdělaných a učenců v posvátných vědách.

Na druhém stupni duše osvícená darem rozumu vždy více vniká do pravd víry, správně poznává jejich hlavní významy, kochá se jejich vznešenými krásami, snadno a hbitě vnímá tajemství náboženství a lne k nim celou silou živé a neochvějné víry. Nic jí nezaráží, ani snížení Slova vtěleného, ani muka Kalvarie, ani divy milosrdenství a lásky, jež v církvi působí Kristus, vítěz nad smrtí. Pravda se stala světlem až zázračně jasným a pronikavým. Svatá Cecílie posílá Valeriána ke svatému kmetu Urbanovi. Náhle předužaslým zrakem mladého muže i kmeta se zjevuje jiný kmet, držící v ruce knihu se slovy: „Jediný Bůh, jediná víra, jediný křest.“ Když mladý patricij dočetl, táže se neznámý starlec: „Věříš tomu?“ — „To je svatá pravda!“ volá Valerián. Taková odpověď nemůže býti leč účinkem nikoliv obyčejného stupně daru moudrosti.

Na třetím stupni duše osvícená darem rozumu vidí pravdy víry jaksi bez závoje, po způsobu nazírání andělů jest přípuštěna k nejhlubším tajemům Božím. Duše tak proniká do hloubky Božích tajemství, rozumí proroctvím Starého zákona, vniká do výroků Evangelia, do nejvyšších článků víry a nalézá tam podivuhodná poučení a postřehy vpravdě božské. Smíme říci, že sv. Tomáš Akvinskému se dostalo daru rozumu v neobyčejné plnosti. Svědčí o tom všechny jeho činy; a když jednou stoloval s králem, zapomněl se až k udeření na stůl a k výkřiku: „To je rozhodující proti manichejským,“ byl to jen jeden z účinků božských vln, které tak často nebeským světlem zaplavovaly jeho duši.

181. Co je dar moudrosti?

Odp. Je to dar Ducha svatého, dávající nám poznávatí Boží věci z prvních příčin a nejhlubších důvodů a usuzovati o nich správně a bez námahy skrze jakousi sympatii nebo příbuznost, kterou Bůh dá do našeho srdce. *Rozum* chápe a vníká. *Moudrost* usuzuje a srovnává; působí usuzování o všech tvorech poznáním sděleným od Boha, jejich počátku a konce; pozoruje a oceňuje Boha v něm samém a v jeho nekonečných dokonalostech. Dary rozumu a moudrosti se stýkají v nejednom ohledu: oba jsou na výšinách duše a věci božské jsou předmětem obou; oběma patří vynikající místo v duchovním životě; jsou nejvzácnějšími a nejdokonalejšími z darů Ducha svatého. Přece však se liší jeden od druhého. Darmoudrosti usuzuje o pravdě skrze chut (sympatii), dar rozumu dává pouze poznání pravdy vníknutím a světlem. Dar moudrosti jest jako cíl a ovoce daru rozumu; rozum je před moudrostí, jako poznání před usuzováním, přemýšlení před cítěním. Dar moudrosti se zabývá výhradně věcmi božskými, dar rozumu se zabývá nejenom věcmi božskými, nýbrž i vším, co s nimi souvisí. Dar rozumu se vztahuje na mnohem více předmětů než dar moudrosti, přece však dar moudrosti v oboru božských věcí vyniká nad dar rozumu, protože se pojí s podivuhodnou chutí, z níž tryská nové světlo. Je pravda, že určitá chut je i v práci daru rozumu, ale není ani tak ryzí ani tak mocná ani tak božská jako v daru moudrosti. Dar moudrosti je první a nejdokonalejší ze všech darů Ducha svatého, má v nich tutéž vládu a účinnost jako láska v ostatních

ctnostech. Proto často se mu přičítají úkony jiných darů Ducha svatého, ač mu patří pouze nepřímě skrze prvenství a svrchovanost.

Záleží tedy dar moudrosti ve světle velmi vznešeném, ukazujícím nám první příčinu, skrze niž posuzujeme a řadíme příčiny druhé. Bůh všechno posuzuje a pořádá svou nekonečnou moudrostí; člověku se dostává účasti na této Moudrosti skrze Ducha svatého dle slov svatého Pavla: „Duchovní člověk posuzuje všechno, protože Duch zpytuje všechno, i hlubokosti božské.“ (1. Kor. 2, 15. 10.) Z toho se právem usuzuje, že moudrost je darem Ducha svatého. (Sv. Tomáš II-II. 45, 1.) Tento dar nám dává úsudky o věcech božských buď jako názory, ukazuje je samy v sobě, nebo jako rady, řídě podle nich naše jednání. (Tamt. art. 3.)

Dar moudrosti dává nám také jemný a vpravdě nebeský cit pro Boha veškeré božské věci. Tento cit pochází od světla Duchem svatým v duši rozlitého. Duše netoliko ví, že nad veškeru pochybnost Bůh jest nekonečně dobrý a hoden lásky, nýbrž toho vlastně zakouší. „Běž domů první . . . a tam si hrej“ (Sir. 32, 15. 16). Sv. Tomáš to vykládá: „Těmi slovy Mudrc volá člověka zpět a praví „*Běž první domů*“, totiž spěšně opusť zevnější věci, než tvůj duch bude zaujat a rozptýlen nějakou věcí. Jest psáno (Moudr. 8, 16): „Vrátě se domů, u ní si odpočinu“, totiž u Moudrosti. Dodává se: „*A tam si hrej*“. Právem nazírání Moudrosti se přirovnává ke hře, protože jako ve hře nalezne tu člověk dvojí. Předně hra působí radost; tak nazírání Moudrosti jest pramenem nejsladších radostí. Praví to Moudrost sama (Sir. 24, 27): „Na mne mysliti sladko jest nad

med." Za druhé hra se vyhledává k vůli zábavě; podobně je s radostí z Moudrosti. Často pomýšlení na předmět naší touhy nebo na naše záměry působí vnitřní radost; nejsou to však dosud skutečnosti, a neuskuteční-li se nebo se jen poněkud oddalují, nastává bolest aspoň taková, jaká byla radost, dle slov (Přísl. 14, 13): „I když se směje, mívá člověk bolest.“ Ale radost způsobená názíráním zároveň obsahuje příčinu radosti, takže se nepociťují ani obavy ani úzkosti, jakých pocítujeme, když myslíme, že nám něco chybí; neboť je psáno v knize Moudrosti (8, 16): „Nemá hořkosti styk s ní, ani tesknosti obcování s ní.“ Tak Boží Moudrost ke hře přirovnává zcela nadzemské city, jichž nám poskytuje.“ (Sv. Tomáš, Opusc. 59. In lib. Boetii, de Hebdom.)

182. Je dar moudrosti skutečně zdrojem velmi dokonalého poznání božských pravd?

Odp. Dar moudrosti nám dává poznávati, procítovati a tedy milovati pravdu v první příčině, tedy v Bohu. Toto milování jest opravdové světlo, neboť ze zkušenosti plyne také světlo. Proto řekl sv. Řehoř, (Cit. u sv. Tom. II-II. 172, 4 ad 2.) že milování je skutečné poznávání. V duších zánícených ohněm lásky je poznání věcí božských velmi rozsáhlé. Překypující božskou Dobrotu vidí v jejím zdroji a tak i v četných dobrodiních z ní prýstících. Kdo to neviděl ani nezkusil, nikdy nebude míti tak dokonalého poznání božských věcí. (Sv. Tom. In 1, dist. 15, q. 4, 2 ad 4.) Toto poznání ze zkušenosti je zcela nadpřirozené, patří k daru moudrosti a pochází z velmi úzkého spojení s Bohem. S Bohem však nás pojí a jed-

ním duchem s ním činí láska. (1. Kor. 6, 17.) Také Spasitel řekl svým učedníkům, že jim zjevil svá tajemství, protože jsou jeho pravými přáteli (Jan 15, 15). Tak dokonalé je toto poznání ze zkušenosti, že duše vyzdvižena ke sjednocení v božském přetvoření nabývá v něm nového způsobu jistoty, jako by viděla tajemství víry odhalená. (Sv. Tomáš, In 3, dist. 35, 2.) Duše sice dále věrou drží božské pravdy, ale při tom jich okouší a jich okoušejíc vidí je tak jasně a tak dokonale jak jen jest možno v časném životě. Právem řekl žalmista: „Okuste a vizte“ (33, 9). Zkušenost s božskými věcmi dává tedy jistotu a tato jistota plní duši nevýslovnou útěchou. Jde-li o věci hmotné, jako na př. ovoce, napřed je posuzujeme a potom jich okoušíme; věcí duchovních napřed musíme okusit, abychom je viděli. (Sv. Tomáš, In psal. 33.)

183. Dává se nám dar moudrosti podle míry naší lásky?

Odp. Láska je původem a měřítkem daru moudrosti. (Diviš Kart., De contempl. 1, 44.) Sv. Kateřina Sienská slyšela hlas s nebe, jenž jí pravil: „Oni se diví a reptají, když vidí lidi neučené více osvěcené pravdou než ti, kteří dlouho studovali. Není to nic divného, když mají příčinu tohoto světla . . . Pravím ti to, nejdražší dcero, abych ti ukázal dokonalost stavu sjednocení, v němž rozum jest uchvácen ohněm mé lásky, která dává nadpřirozené světlo. Duše mne miluje s tímto světlem, protože láska jde za rozumem; čím větší poznání, tím větší láska, a čím větší láska, tím větší poznání. Rozum a láska se

živí vzájemně. Duše od těla odloučená věčného patření na mne dosahuje tímto světlem a tam mne vpravdě okouší. To jest nejvyšší stav duše, když ve smrtelném životě může okoušeti života blažených. Její sjednocení bývá často tak veliké, že ani dobře neví, má-li tělo nebo je-li od něho odloučena. Má předchut věčného života protože je úzce se mnou sjednocena." (Rozmluvy, 85, 9. 11. 12.)

184. Jest více stupňů daru moudrosti?

Odp. Jsou tři stupně daru moudrosti a odpovídají třem stupňům lásky, jak se obvykle přisuzují začátečníkům, pokročilejším a dokonalým.

Na prvním stupni duše naplněna darem moudrosti začíná věci božské znáti a správně o nich souditi, pocituje odpor ke zlu, chut a náchylnost k dobru a všechny své skutky uvádí v soulad s vůlí Boží. To jest úděl všech duší, které věrně zachovávají příkázání a ducha rad.

Na druhém stupni duše jest již značně dále na cestě dokonalosti; nepostačuje jí přesné zachovávání zákona, s láskou se oddává zachovávání rad, s nechutí se odvrací od radostí smyslů a světa, byť byly sebe nevinnější, a se svatým zápalem se chápe přísnosti života odříkání a mrtvení. Duše osvícená světlem nazírání netoliko si váží kříže Ježíše Krista, nýbrž nalézá v něm duchovní sladkost a okouší pokoje, jenž přesahuje všechno pomyšlení. Tam dospějí duše zbožné, které se velkodušně a bez výhrady oddaly Bohu. Blahoslavený Albert Veliký neoddal se řeholnímu životu ze silné přirozené náklonnosti, zakoušel prudká pokušení proti volání Božímu.

Avšak jeho duše zanícená božskou láskou nedovedla ničeho odepřítí Tomu, jenž promluvil a tak dospěl k nevýslovnému pokoji z daru moudrosti. Sama jeho dlouhá vytrvalost by stačila na důkaz toho, kdybychom neměli svědectví napsaného ve většině jeho spisů a hlavně v jeho pojednání „O úzkém spojení s Bohem“,¹ kde čteme: „Tento skrytý nebeský poklad, tento drahokam, jehož získání se má naše duše domáhati celou svou silou, je „božská Moudrost.“

Na třetím stupni je duše darem moudrosti přetvořená, žije spíše andělsky než lidsky. K nejhlubšímu nazírání se pak druží nejdokonalejší pokoj, dokonalá shoda s vůlí Boží, svatý zápal pro oběti, zkrátka hrdinskost ctnosti. Tu pudí láska, nic nemůže zadržeti její mocné vzlety, ani život ani smrt ani trápení . . . jedině kříž dovede nasytiti tyto duše zcela uchvácené láskou. (Diviš Kart., De donis, 2, 15.) Ze všech svatých, které bychom mohli jmenovati, budiž dovoleno ukázati na vznešené účinky daru moudrosti v osobě svatého Dominika. Tento nejlíbeznější světec ukazuje dokonalou lásku pěstovanou dokonalým obětováním. Abychom dvěma slovy nakreslili tuto velikou postavu, řekněme pouze, že všemu se učil z *knihy svaté lásky*, a že jeho celý život byla jediná palčivá žízeň po mučednictví; a to jsou značky daru moudrosti na jeho nejvyšším stupni.

¹ Kritika tvrdí, že toto dílo nenapsal bl. Albert, nýbrž Jan de Castello.

185. Máme vřele toužiti po daru moudrosti?

Odp. Nelze o tom pochybovatí, protože dar moudrosti jest nerozlučný od božské lásky a protože tento dar, sdělení to věčné Moudrosti, tak veliká dobra přináší.

Bl. Jindřich Suso na sobě popisuje touhy milovníka věčné Moudrosti: „Ach, aspoň jednou kdybych ji mohl spatřiti, kdyby se mi dostalo milosti mluvití s ní, jak bych byl šťasten! Jaká musí býti ta, jež tak výmluvně umí mluvití o sobě, a jež svým zbožňovatelům slibuje tak veliká dobra! . . .“ V tom rozmachu duše uviděl zdáli Boží Moudrost nad oblakovým sloupem sedící na trůnu ze sloně, ve své velebnosti zářnější nad jítro, oslňující více nežli slunce, věčnost byla její korunou, blaženost závojem a rouchem, její řeč byla sladkost, její objetí bylo dosažením a nadbytkem všeho dobra. Zdála se vzdálenou a blízkou zároveň, vznešenou i pokornou, zřejmou i skrytou, jednoduchou a přece nepochopitelnou, povýšenou nad vrchol nebes, hlubší než propasti moře; byla jako královna mocně vládnoucí všem končinám země, jemně řídící veškero tvorstvo . . . jako učitelka znalá všech věcí . . . Milostně i velebně se naň usmála a pravila: „Synu můj, dej mi srdce své“. Tu on se jí vrhl k nohám v nejhlubší pokoře a lásce jí děkuje. Věčná moudrost zmizela, zanechávajíc jeho srdce plno nebeských myšlenek a nadšení pro její krásu. I řekl: Od-kud může býti taková láska, milostnost, krása, stkvělost, milosti a radost? Což tolik drahocenných věcí může býti odjinud nežli z lůna samého Božství? Nuže, věčná Moudrosti, zcela se od-dávám tvé lásce! Ano, já tě chci, volím si tě za

panovnicí svého srdce, s největší vroucností své duše se k tobě vinu. V tobě je v nevýslovném souladu spojeno vše, co si lze představit krásného, vzácného, milostného, dokonalého; tys věčný květ líbeznosti, zdroj všeho dobra, nevyzpytatelná propast milosti a dobra . . . V tobě nalézám bohatství, čest, ctnost, moc, slávu; jak bych mohl chtít něco jiného? Jak bych mohl ještě zatoužit po něčem z tohoto světa? Ó, nikoliv! Jen ty, věčná Moudrosti, budeš mou krásou, mým světlem, mým pokladem." (Život bl. Jindřicha Suso (vyd. Cartier), hl. 5.) Šťastná duše, která tak touží po věčné Moudrosti, neboť bohatě se jí dostane daru moudrosti.

186. Co jest dar umění?

Odp. Je dar Ducha sv., jímž se nám dostává znalosti všech věcí stvořených a lidských i bezpečné a snadné soudnosti o jejich vztahu k Bohu. Dary moudrosti a umění mají něco společného, dávajíce oba poznávání Boha a tvorů. Přece však se značně liší: darem umění působí Duch svatý poznávání Boha skrze tvory, darem moudrosti dává nám poznávání a oceňování tvorů skrze poznání a okoušení Boha, první příčiny všech věcí. (Sv. Tomáš, II-II. 9, 2.) Jako dar rozumu opírá se o víru v jejich vztazích k mravnímu životu člověka na zemi.

Prvním a hlavním účinkem daru umění jest s velkou jistotou úsudku poznávat a vybírat všechny věci, které musíme obracet na Boha. Milost jest dokonalejší nežli přirozenost a podporuje nás tam, kde bychom mohli být zdokonalení přirozeností. Aby však náš rozum doko-

nale se přidržoval pravd víry, je třeba dvou věcí: předně přesně věděti, co se k věření předkládá, což je vlastní rozumu; za druhé míti jistý a správný úsudek o všech těchto věcech, což náleží daru umění. Bůh tvoří si úsudky o pravdě s jistotou a bez rozmýšlení, prostým pohledem (intuicí); totéž činí Ducha svatého dar umění, protože je sdělením a obrazem umění (vědění) Božího. (Sv. Tomáš, II-II. 9, 1.)

Druhým účinkem daru umění jest vliv jeho na vůli a řízení ku pravému dobru. Přímou a hlavně ovšem dar umění se vztahuje ku přemýšlení, protože jím pravdu poznáváme přesněji, hlouběji a jistěji; vztahuje se však také k činům, ježto ve svých činech se musíme řídit touto pravdou. Proto umění (věda) řídí zbožnost, proto jest zvaná uměním (vědou) svatých: „Vede cestami rovnými spravedlivce a znalost svatých mu udělila“ (Moudr. 10, 10). — S praktického stanoviska lze říci, že dar umění působí velmi vzácný účinek, osvěcuje nás, veda nás po svatých cestách pokání, dává nám poznati povahu a pohnutky této ctnosti, její mnohonásobnou užitečnost a podstatné vlastnosti; učí nás poznati se, vzbu- zovati zkroušenou lítost, pokorně a upřímně se vyznávat z hříchů, náležitě Bohu zadostučiniti z celé své schopnosti, posty, přísnostmi, bděním, vroucí modlitbou a konečně v kajících až do smrti setrvati.

187. Je více stupňů daru umění?

Odp. Jsou tři stupně daru umění. — První, ke spasení nutný, stupeň záleží v přesvědčení, že tvorové sami ze sebe nic nejsou a že nesmíme

je mítí za svůj poslední cíl, nýbrž výlučně jich užívati jako prostředků sblížení s Bohem. — Druhý stupeň náleží duším, které nastoupily cestu dokonalosti a záleží ve veliké umírněnosti, kterým člověk užívá tvorů s opravdovou vnitřní odloučeností od nich. Tu se duše počíná zdvihati k Bohu na křídlech svaté odloučenosti a pravého ducha kajícínosti, a to skrze pohled na přírodu. Toto umění doporučoval sv. Antonín mnichům na poušti a jemu sám se naučil ve škole Ducha sv. Jeden filosof ho kdysi lítoval, že jako poustevník postrádá pomoci z četby knih. Antonín ukazuje na nebe a na zem pravil: „Toť kniha, která mi nahradí všechny ostatní.“ — Třetí stupeň daru umění, vlastní dokonalým, je duch odřeknutí provedený až do hrdinského pěstování rad a jako odměna tohoto zrovna andělského života jakési nazíravé čtení symbolismu přírody. (Diviš Kart., De donis, 3, 25.) Sv. František z Assisi se nám jeví dokonalým vzorem tohoto božského umění: šlape po všem pozemském, aby se zasnoubil se svatou chudobou, a podle zbožných spisovatelů stojí mezi tvorstvem jako Adam v pozemském ráji. Všechny tvory nazývá svými bratry a sestrami a po nich vystupuje až na srdce Božství.

188. Co je dar rady?

Odp. Je dar Ducha svatého dávající nám poznávatí a s ochotnou účelivostí plnění vůli Boží za všech okolností, za kterých potřebujeme zvláštní pomoci. Dar rady odpovídá ctnosti opatrnosti, předpokládá ji, ale přidává k ní větší světlo a novou sílu. Opatrnost dostačuje v obyčejných

případech, v těžkých a nenadálých okolnostech jest nutný dar rady. Dary rozumu, umění a moudrosti dávají světlo a řízení hlavně povšechné a zásadní, dar rady dává poznání a užití prostředku nejvhodnějšího k dosažení cíle. (Sv. Tomáš, II-II, 52, 1 ad 1.)

Činnost daru rady sahá do všech podrobností našeho života. Jím poznáváme, co máme vykonati a čeho se máme varovati, co máme říci a o čem pomlčeti, čeho se máme chopiti a od čeho se odvrátiti. Ale hlavně za těžkých okolností života věrné a účelivé duše pocítují jeho pomoc. Jak bychom se bez daru rady úspěšně varovali ukvapenosti, nerozvážnosti, povrchnosti, nedbalosti, nestálosti? Jak bychom mohli potlačiti moudrost těla, vychytralost, lstivost, úskočnost, přílišné starosti? (Srv. Sv. Tom. II-II, 43—45.) Svým božským světlem, svým moudrým a silným vedením odstraňuje Duch svatý všechny tyto překážky, bezpečnými a účinnými prostředky vede nás k cíli. Dar rady tudíž jest vyšším měřítkem ctností, pořádá je, řídí, přivádí je ke konání skutků dokonalých, hodných věčné spásy.

Podivuhodné účinky má dar rady zvláště v duších povoláných k veliké dokonalosti. Duch svatý bez ustání obrací tyto duše dovnitř sebranosti, působí, že jednají pokojně a se stanoviska víry, ustavičně jim vnuká nejvhodnější prostředky pokroku ve ctnosti, jest jim světlem a oporou ve zkouškách. Tauler praví: „Ve vyprahlostech vnitřního života je člověk zcela sražen do sebe, takže ničeho více neví o Bohu ani o jeho milostech ani o jeho útěchách ani o tom, čeho dříve se mu dostávalo. To všechno jest vzato, odneseno, nebo ukryto, takže více neví odkud ani

kam. V této opuštěnosti člověk velmi potřebuje rady Boží, aby se udržel a odevzdával do vůle Boží. Je mu na výsost prospěšno a užitečno uměti se odevzdati, umíratí, podrobiti se tajným a hrozným úradkům Božím v tomto strašném zbavení vzácného daru, jež bylo jeho celou radostí a útěchou." (3. kázání svatodušní.) Bůh neopustí takové trpící duše a darem rady ji povede na často obtížných cestách dokonalé odevzdanosti.

189. Jest více stupňů daru rady?

Odp. Jsou tři stupně daru rady. Na prvním stupni skrze dar rady poznáváme a ochotně, účelivě plníme vůli Boží v příkázáních a povinnostech; na druhém stupni dar rady nakloní k velkodušnému pěstování evangelických rad; na třetím stupni nás přivede ke svatým skutkům v neobyčejné a vpravdě hrdinské dokonalosti. Jeden účinek daru rady na druhém stupni můžeme asi viděti na sv. Kateřině Sienské, když dvanáctiletá obětuje své vlasy, aby zabezpečila své rozhodnutí patřiti jedině a neodvolatelně Bohu. Rovněž těžko je neviděti úkony daru rady nejvyššího stupně v nadpřirozeném puzení, jež tuto pokornou pannu vede ku práci v nejtěžších záležitostech církve. Napravovati mravy zkažené doby, odstraniti občanské boje, často vydati v nebezpečí svůj život a své dobré jméno, hlásati křížáckou výpravu, bojovati proti rozkolu, se svatou smělostí mluvit k mocným světa i prelátům církve, to nejsou věci pro křesťanskou pannu; proto musíme tu uznati vliv daru moudrosti nejvyššího stupně, zvláště při tak velíkém úspěchu.

190. Co je dar pobožnosti?

Odp. Je dar Ducha svatého, plnící nás cítěním vpravdě dítěte k Bohu našemu Otci a působí, že se svatou horlivostí a celým srdcem konáme vše, co se vztahuje k uctívání Boha a podporování bližního. (Sv. Tomáš, II-II. 121, 1.) Dar pobožnosti odpovídá ctnosti uctivosti a ctnost uctivosti a nábožnosti jsou ctnosti sdružené se spravedlností. Přece však dar pobožnosti se liší od ctnosti nábožnosti, která ctí Boha jako tvůrce a nejvyššího Pána, kdežto skrze dar pobožnosti ctíme Boha jako otce, podle slov sv. Pavla „Přijali jste Ducha synovství, ve kterém voláme: Abba, Otče.“ (Řím. 8, 15.)

Od ctnosti uctivosti se dar pobožnosti liší zcela zvláštním působením Ducha sv., aby duše konala skutky větší a dokonalejší; rovněž vyšší a ušlechtlejší pohnutkou, neboť ctnost uctivosti má stránku lidskou, hledíc na obdržená dobrodiní, kdežto dar pobožnosti především hledí na Boha, jak sám o sobě jest hoden lásky a služeb. (Sv. Tomáš, In 3. dist. 34, 3, 2, 1 ad 1.)

Dar pobožnosti má velmi mnohé a utěšené účinky. Působí živé city něžnosti, důvěry a lásky k Bohu, velkodušná i hrdinská rozhodnutí, výlevy duše sladkosti a jemnosti nebeské. Plna dětinného a naprostého poddanství záměrům Boží prozřetelnosti, je duše ochotna s láskou přijmouti každé její zařízení. Dar pobožnosti se vztahuje také na vše, co patří Bohu: na tvory blažené v nebi, na tvory trpící v očistci a na zemi, na všechny skutky tělesného a duchovního milosrdenství, na vše, co by mohlo přispívat ke slávě Boží a prospěchu jeho církve, ničeho ne-

vynechává, ničeho nepřehlíží. (Sv. Tomáš, II-II 121, 1 ad 3.) Tato dětinná oddanost je tedy všeobecná. Zdá se však, že to ještě není dosti. Musí při tom býti radostná ochota a pocit štěstí. To jest jaksi korunou celého díla daru pobožnosti. Jak bychom mohli živiti svou duši slovem Božím, pozorně rozjímati život a utrpení Pána našeho Ježíše Krista, něžně ctíti Marii a svaté, konati skutky milosrdenství, aniž bychom měli pro Boha hluboké city důvěry a lásky?

191. Jest více darů pobožnosti?

Odp. Jsou tři stupně daru pobožnosti. — Předně vzhledem k Bohu: první stupeň tvoří dětinná oddanost a důvěra v mezích věcí nutných ke spasení; na druhém stupni jest živější cit a velkodušnější oddanost; na třetím stupni je cosi nadlidského, projevování dětinné lásky až k nejzazším mezím. Za příklad druhého stupně můžeme snad jmenovati Bartoloměje z Valencie, žáka sv. Ludvíka Bertranda, slavného profesora bohosloví. Když tento ctihodný řeholník mluvil ke svým žákům, nechtě a nevěda mluvil ve způsobu modlitby. Když mluvil jednou o naší otázce, pravil: Můj Ježíši, tvůj služebník svatý Tomáš uvažuje o rozdílu mezi časem a věčností; veď mne k tobě, Bože můj. Amen. V důvodech tvého služebníka Tomáše je dvojí nesnáz a neumím ji vysvětliti; Mistře duše mé, dej mi svého svatého Ducha, bych pochopil, co jednou uvidím. Tvůj služebník Cajetan takto mluví o nějaké věci: že navždy plesá v blaženém patření na tebe, on, jenž skrze tvá vnuknutí tak moudře o tobě mluvil. Zdá se mi, že je tu třeba nějak rozlišovati;

Pane andělů, promiň mou smělost a přes mé hříchy dej mi milost skrze zásluhy tvé krve, abych jednou se s tebou radoval v nebi." Vznešené doklady pro třetí stupeň daru pobožnosti máme v životě a ve spisech sv. Terezie. Živý a prudký cit plane z těchto slov: „Což chce ještě něco mimo tebe, Pane?" a velkodušnost její oddanosti prozrazuje výkřik jejího srdce: „Buď trpěti nebo umřítí".

Vzhledem k bližnímu daru pobožnosti se drží téže vzestupné cesty, neboť láska k Bohu a k bližnímu jsou jedna láska. Na prvním stupni nás Duch svatý pudí dávatí stědře a ochotně ze svého nadbytku v mezích povinností uložené zákonem Božím; na druhém stupni ochotně dáme i z toho, čeho bychom sami potřebovali; na třetím stupni dovedeme dáti sebe samy a pěstovati lásku v její největší dokonalosti. (Divíš Kart., De donis, 3, 40.) Hrdinnost křesťanské oddanosti má tolik různých a překvapujících odstínů, že jich tu nelze vypočítávatí.

192. Co je dar síly?

Odp. Je dar Ducha svatého, dávající nám odvahy podnikatí nebo trpěti veliké věci pro Boha a konatí nebo snášeti je s neochvějnou pevností a důvěrou přes všechny překážky. Je veliká podobnost ctnosti síly s darem síly; ale dar síly dává skutkům velkodušným větší dokonalost a rozsáhlejší vítězství. Do boje přichází nová složka, Bůh sám jedná v nás a s námi skrze svého božského Ducha a duše opřena jediné o Boha, plna důvěry jediné v Boha, koná divy. (Sv. Tomáš, II-II. 139, 1.)

Účinky daru síly jsou vnitřní nebo vnější. V nitru je širé pole pro všechny velkodušné činy, pro všechny oběti, často až do hrdinskosti; jsou to neustálé boje a vítězství v ponoukání ďábel-ském, v sebelásce a sobectví, v netrpělivosti. Zevně jsou to nové a stkvělé triumfy Ducha sv. nad bludy a neřestmi; také našemu slabému tělu se dostává účinků síly vpravdě božské a s nad-přírozenou pomocí se horlivě oddává skutkům umrtvování nebo neúnavně snáší nejkrutější bo-lesti. Dar síly tedy je vpravdě příčinou a pra-menem velikých činů a velikých utrpení pro Boha.

„Ó moji přátelé,“ volal Tauler, „jak vznešený a vynikající to dar! Duch svatý tu povznáší člo-věka nad jeho slabost a přirozenost. Tato božská síla působila v mučednících, že radostně i smrt podstupovali pro Boha. Ona činí člověka tak ve-líkomyslným, že by chtěl ochotně pro Boha sám konat skutky všech lidí a snášeti všechna pro-tivenství jako sv. Pavel, jenž řekl: ‚Všechnomohu v tom, jenž mne posiluje.‘ Skrze ní se člověk ne-leká ani ohně ani vody ani smrti a opět říká se sv. Pavlem: ‚Jsem přesvědčen, že ani smrt ani život ani knížata ani mocnosti ani které stvoření jiné nebude nás moci odloučiti od lásky Boží.‘ Skrze ní je člověk tak silný, že nejen by se ne-dopustil těžkého hříchu, nýbrž by spíše umřel, než by urazil Boha jedním vědomým všedním hříchem . . . S touto božskou silou může člověk vykonat podivuhodné věci.“ (Třetí kázání sva-todušní.)

193. *Je více stupňů daru síly?*

Odp. Jsou tři stupně daru síly. Všechno, co jsme řekli o stupních daru rady, platí při daru síly, neboť oba dary se týkají téhož předmětu. U daru rady je božské světlo jako vůdce v jednání, dar síly má hbitou energii ke snadnému provádění skutků. Na prvním stupni je provádění skutků přikázaných; na druhém stupni je provádění rad; na třetím stupni se duše vzchopí k nadlidskému rozmachu, zapomíná na sebe, vidí toliko Boha, jenž je všechna její naděje a síla. Na tomto nejvyšším stupni vidíme pokorné panny, slabé děti radostně čeliti nejhroznějším mukám a dobývati mučednické koruny. (Diviš Kart. 3, 18.) Ne-li do téže hodnoty, tedy aspoň do stejné třídy musíme zařaditi hrdinné výkony síly, vnuknuté a udržované Duchem svatým, boje a zápasy duší Bohem povolaných k veliké dokonalosti, když procházejí výhni trpného očišťování. Blahoslavený Jindřich Suso, jemuž nebyly neznámy tyto tvrdé zkoušky, slyšel kdysi výklad Boží Moudrosti, jak praví služebníci Boží trpí a jako by necítili svých utrpení, jsouce proniknutí darem síly: „Napřed musí můj služebník milovati umrtvování a sebezápor a umřít sobě a všemu stvoření. Tento stupeň dokonalosti je velmi řídký, ale kdo ho dosáhl, rychle vystupuje k Bohu a tak se přetvořuje ve svou první příčinu, že ani sebe ani jiného stvoření nezná leč v Bohu. Z toho se zrodí v jeho duši láska a živá radost z každého díla Božího . . . Láska a radost dávají duši vládu nad každým dílem Božím, jako by bylo jejím dílem a pak může chtít a obdržeti, cokoli si přeje, protože si přivlastnila nebe, zemi a všechny věci.

Co tedy divného, že utrpení a kříže nepůsobí tak, jak působí na duše, které výslovně touží býti bez utrpení? Svatí nejsou méně citliví k bolesti než jiní lidé . . . Avšak jejich duše jest mimo dosah, protože nemiluje a nehledá leč kříž . . . Jejich tělo trpí, ale jejich duše se opájí Bohem a ve vytržení zakouší nevýslovného štěstí. Jak by mohl býti pocit zármutku a bolesti v této Boží podstatě, v níž jsou zcela přetvořeni? Láska je pronikající působí, že nemohou více bolest cítiti jako bolest, utrpení jako utrpení; v Bohu jsou, neznají leč hluboký a nezměnitelný pokoj." (Život bl. Jindřicha Suso, hl. 35.)

194. Co je dar bázně?

Odp. Je dar Ducha svatého, dávající nám velikou snadnost v pěstování dětinné úcty a láskyplné poddanosti Bohu, jimiž jsme povinni Bohu jako svému Otci, a hned nás odvrací od hříchu, protože jemu se nelíbí. Dar bázně je první stupeň při stavbě naší duchovní budovy, je to „začátek moudrosti" (Kaz. 1, 16). Boha začíná okoušeti, kdo začíná míti bázeň čistou, dětinnou, vycházející z lásky. Dar bázně odpovídá naději a střídmosti; naději proto, že nás vede k dětinné úctě k Bohu a k uvarování se všeho, co jej uráží; střídmosti proto, že nám dává k vůli Bohu se vystříhati všech přehmatů naší porušené přirozenosti.

Účinky daru bázně lze uvést na dva: hluboká a dětinná úcta k Bohu a pronikavá ošklivost ke hříchu i nejmenšímu. — Tato úcta k Bohu je všeobecná a činorodá; vedena Duchem Božím duše všude a vždycky se sklání před velebnou a otcovskou autoritou Boha, před jeho právy, sliby a

hrozbami. Ctí také církvev a každou svatou věc. Má úctu k duším, tvorům to z Boha znovazrozeným v Duchu svatém a spoludědicům Ježíše Krista. Duše věrná daru bázně nezná onoho neuctivého a nevhodného zevšednění, které zastavuje vážný pokrok v duchovním životě a vede často k osudným omylům v přijímání svátostí. Dětinná úcta není překážkou důvěry ani svatých vzletů božské lásky, toliko smělost a neuctivost znemožňuje. — Dar bázně působí také pronikavou ošklivostí k nejmenším hříchům, spojenou s pokorou, bdělostí a pevným rozhodnutím varovati se každé příležitosti k nim.

Tauler praví: „Tato bázeň je silná zeď, pevná a bezpečná, chráníci člověka před všemi slabostmi a překážkami. Oddaluje od nás všechny skryté léčky a nástrahy, jež by mohly naší duši uškoditi. Působí, že jednáme jako zvíře nebo pták rychle prchající před lovci je honícími. Jako dal Bůh takový pud nerozumným tvorům, tak Duch svatý všem svým dává tuto božskou bázeň, aby se mohli vyhnouti všemu, co by jim mohlo býti překážkou. Urozenost a hodnost, do kterých je Duch svatý povýšil, chrání je před ďáblem, světem i člověkem a všeobecně před vším, co by jim mohlo vzíti vnitřní pokoj a ustálenost duše, v nichž skutečně přebývá Bůh. Božská bázeň znemožní též onu polovičatost, na které šalebná přirozenost chce zarazit pokrok v dobrém . . . Všem těm věcem zabráni, protože jest počátkem Moudrosti“. (Třetí kázání svatodušní.)

195. Jsou stupně daru bázně ?

Odp. Jsou tři stupně daru bázně, jako všech ostatních darů Ducha svatého, jak působení Boží nás vede ku přikázáním, nebo radám, nebo k hrdinství. Na druhém stupni můžeme umístiti příklady velikého počtu svatých osob, které prostřed marností velikého světa nebo za rozhovoru tak zachovávají skromnost zraku, že naprosto ničeho nevidí ani nevnímají. Na nejvyšším stupni vidíme svatou Růženu Limskou. Její matka se chce světu chlubití její krásou. Andělská panna chápe nebezpečí a pracuje proti: rozbíjí si nohu o balvan, na ohni si působí spáleniny, znešvaruje si tekutinami a blátem tvář, oči, ruce. Takovými neobyčejnými prostředky, k nimž ji mohl oprávnití pouze Duch svatý, vyhnula se svatá Růžena nebezpečím světa a svou panenskou duši zachovala čistou a bez poskvrny pro svého božského Ženicha.

196. Co se rozumí ovocem Ducha svatého ?

Odp. Ovocem Ducha svatého rozumíme všechny úkony ctností, které jsou na určité výši dokonalosti a člověka blaží. Není to dosud blaženost dokonalá u posledního cíle, je to začátek jí v blaženosti poměrné. V našem rozvrhu ovoce jde před blahoslavenstvími, která jsou jaksi dokonalejší; neboť ovoce se liší od blahoslavenství tak, že blahoslavenstvími nazýváme úkony dokonalé, nebo aspoň dokonaleji vykonané, čehož není třeba při pouhém ovoci Ducha svatého. Proto blahoslavenství mohou býti nazývána ovocem Ducha svatého, kdežto ne každé ovoce Ducha

svatého je blahoslavenstvím. Ovoce nejsou tedy obyčejné ctnostné úkony, nýbrž úkony ctnostné tak dokonalé, aby mohly duši naplniti nevýslovnou blažeností. (Sv. Tomáš I-II. 70, 2.)

197. Které jest ovoce Ducha svatého?

Odp. Povšechně lze říci, že je toliké různé ovoce Ducha svatého, koliké mohou býti ctnostné úkony. Ale musíme uznati, že všechny úkony ctností a dary Ducha svatého jsou obsaženy ve dvanáctém ovoci, které vypočítává svatý Pavel (Gal. 5, 22): láska, radost, pokoj, trpělivost, shovívavost, dobrotivost, přívětivost, mírnost, důvěra, tichost, zdrželivost, čistota. Láska, v níž Duch svatý se nám zvláště sděluje, dává se na první místo, protože jest obrazem božské Lásky a zdrojem všeho ostatního ovoce Ducha svatého. *Láska* totiž nevyhnutelně v nás působí *radost*, neboť milující se raduje ze spojení s milovaným předmětem. Dokonalá radost je *pokoj*, kterého nic neruší a jenž kotví v držení Boha. Je-li tento pokoj ohrožován nějakým neštěstím, láska se projevuje *trpělivostí*; musí-li dále vyčkávatí dober, po nichž touží, čeká ve *shovívavosti*. — Vůči bližnímu láska jest: *dobrotivostí*, přejíc dobro bližnímu, je *přívětivostí*, prokazujíc dobro, je *mírností* snášejíc zlobu bližního a potlačujíc hněv, je *důvěrou*, jevíc prostotu, upřímnost, beze lsti a umělkovanosti. — Konečně láska k sobě samému se jeví *tichostí*, která řídí naše vnější chování, *zdrželivostí*, jež se odříká dovolených radostí, *čistotou*, která se nenechá strhnouti k radostem nedovoleným. Vidíme, že ctností a dary přinášejí vzácné ovoce, utvořené Duchem svatým, plodným činítelem nadpřirozeného ži-

vota, jenž je také pěstuje až k úplné zralosti. (Sv. Tomáš I—II. 70, 3.)

198. Co rozumíme blahoslavenstvími?

Odp. Tímto jménem se označují úkony ctností dokonalých a hlavně úkony darů Ducha svatého, vedoucích nás k našemu poslednímu cíli. Nazývají se blahoslavenstvími metonymicky, protože jsou příčinou a zárukou věčné blaženosti. Již samy tyto úkony provází zcela nebeská útěcha a proto lze říci, že již to jest opravdové blaho.

Počítá se osmero blahoslavenství: chudoba duchem, tichost, lkání, žízeň po spravedlnosti, milosrdenství, čistota srdce, pokojnost, trpěti protivensství pro spravedlnost. Prvních sedm odpovídá sedmeru darů Ducha svatého, osmé jest jako souhrn všech ostatních. (Sv. Tomáš I.—II. 69, 1.)

Označujíce blahoslavenstvím úkony dokonalých ctností a darů Ducha svatého, nechceme je omezovatí výlučně na rady nebo hrdinství. Řekli jsme již, že úkony darů Ducha svatého mohou býti také při plnění příkázání, když Boží vůle od nás žádá větší ochotu a dokonalejší účelivost a když naše slabost potřebuje vyšší síly ke skutku. Blahoslavenství tedy obsahují dary Ducha svatého v celém jejich rozsahu, i na prvním stupni, vzhledem k blaženosti věčné, pokud totiž tyto úkony jsou příčinou, zárukou a jako začátkem věčné blaženosti. Tak, kdo umírněně užívá bohatství, může v určité míře mít první blahoslavenství, chudobu duchem, a kdo mužně snáší obyčejná pronásledování a pokušení života, zvláště trvalí dlouho, může mít osmé blahoslavenství, které

trpí pro spravedlnost. (Joannes a St. Thoma, *Cur-sus theol. in II—II. disp. 18, 9.*)

*199. Jaký jest poměr blahoslavenství k darům
Ducha svatého?*

Odp. V poměru blahoslavenství k darům Ducha svatého autoři si všímali dvou věcí: jedni přihlíželi ku podobnosti předmětů, jiní přihlíželi pouze ku pohnutkám. Se sv. Augustinem sv. Tomáš šel druhou cestou. (I—II. 69, 3 ad 3.) Podle andělského Učitele může býti takový poměr mezi blahoslavenstvími a dary Ducha svatého:

Daru rozumu odpovídá šesté blahoslavenství (II—II. 8, 7): „blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou“; daru umění třetí blahoslavenství: „blahoslavení lkající, neboť oni potěšení budou“ (tamt. 9, 4); daru moudrosti sedmé blahoslavenství: „blahoslavení pokojní, neboť oni syny Božími slouti budou (tamt. 45, 6); daru rady páté blahoslavenství: „blahoslavení milosrdní, neboť oni milosrdenství dojdou“ (tamt. 52, 4); daru pobožnosti druhé blahoslavenství: „blahoslavení tiší, neboť oni zemi vládnouti budou“ (tamt. 121, 2); daru síly čtvrté blahoslavenství: „blahoslavení, kteří lačnější a žízní po spravedlnosti, neboť oni nasycení budou“ (tamt. 139, 2); daru bázně první blahoslavenství: blahoslavení chudí duchem, neboť jejich jest království nebeské“ (tamt. 19, 12). Osmé blahoslavenství jako potvrzení a projev sedmi prvních blahoslavenství přináležejí ke všem sedmi darům Ducha svatého.

Takové divy tvoří Duch svatý v duši. Naznačený poměr darů a blahoslavenství spočívá na

vážných důvodech, ne však na tak výlučných, že by nepřipouštěly možnosti vlivu více darů Ducha svatého v jediném blahoslavenství. Neboť dary Ducha svatého jsou nerozlučně spojeny a sjednoceny v lásce; jestliže ten neb onen způsob činnosti Ducha svatého se výrazněji projevuje v jedné věci pro zvláštní cíl, jehož má být dosaženo, nepřestává tím spolupůsobnost ostatních s ním spojených darů. Může se tedy státi, že dva nebo více darů Ducha svatého zároveň působí při jediném blahoslavenství, jako zase dvě nebo více blahoslavenství může být spojeno s jediným darem Ducha svatého. Nejhlubší rozbor těchto jevů duchovního života je tajemstvím Boha; nám postačíž věděti, že není blahoslavenství bez daru Ducha svatého, jako původce úkonů toho blahoslavenství. (Sv. Tomáš, In 3. dist. 34, 1, 4 ad 5.)

II

VELIKÉ PROSTŘEDKY DUCHOV- NÍHO POKROKU

I

MODLITBA

§ 1.

Povšechné zásady.

200. Povaha vnitřní modlitby není pouhým studováním. 201. Důležitost modl. vnitř. 202. Její užitek. 203. Vnitřní modlitba se obírá tajemstvími víry. 204. Hlavně Bohem. 205. Zdali svaté člověčenství Páně překází dokonalosti vnitřní modlitby? 206. Poměr modlitby k duchovnímu životu 207. Normální postup různých stupňů modlitby. 208. Povolání k mystickým stavům a na vyšší stupně nazírání. 209. Povšechné metody modlitby: cestou kladnou a cestou zápornou. 210. Kterou z nich voliti. 211. Různý pohyb duše vystupující v modlitbě k Bohu: přímý, křivý, kruhovitý. 212. Pohyb přímý. 213. Pohyb křivý. 214. Pohyb kruhovitý. 215. Poslední účel modlitby. 216. Příprava na modlitbu. 217. Modlitba je všem přístupna. 218. Poměr pěstování k povinnostem stavu. 219. Délka modlitby. 220. Důležitost návštěv Pána Ježíše. 221. Roztržitosti při modlitbě. 222. Důležitost metod k zajištění výsledků v modlitbě. 223. Znaky dobré modlitby.

200. V čem záleží modlitba vnitřní a čím se liší od pouhého studování pravdy?

Odp. Vnitřní modlitba je úkon rozumu, mající svůj počátek a konec ve vůli. Není to vlastní studování, neboť vnitřní modlitby účelem není pouhé poznávání, jaké je výsledkem studia, nýbrž nad-

přirozené poznávání a milování pravdy. Nepracuje toliko věrou osvěcený rozum; také vůle má velikou účast, neboť Bohem vzbuzena miluje poznáný předmět a v něm má zalíbení. Byl by to tedy veliký omyl a značná chyba, měnití modlitbu v pouhé přemítání nebo pouhé studování v obvyklém smyslu slova.

Massoulié praví (*Traité de la véritable oraison*, 1, 7): „Jsou lidé, kteří svou modlitbu převrací ve studium; věnují se pouhému přemýšlení, nezastavujíce svých myšlenek, aby dopřáli vůli času na její úkony a na vyvození nějakého užitku z pravd uvažovaných. Takové rozjímání není leč přemýšlení filosofovo . . . Tyto duše přemítavé a prostě zvědavé ovšem někdy zakoušejí radosti, přesahující všechny radosti smyslů, avšak tato radost často pochází toliko z poznání. To poznamenává sv. Tomáš na základě toho, že poznání pravdy samo o sobě působí radost. Aby zahanbil marnost těchto duchů, Bůh někdy dopouští, že pouhým studiem objeví velké pravdy z oboru rozumu. Toto poznání, zvětšujíc jejich radost, zvětšuje jejich pýchu a způsobí toliko posílení jejich ješitností, takže jedině výsledkem jejich studia jsou osvěcení domněle přímo od Boha pocházející . . . Řekněme tedy se sv. Tomášem (II—II. 180, 7. et ad 1.), že každé poznávání a tudíž i nazírání může býti radostné dvojím způsobem: „Předně sebou samým, protože je vznešeným poznáním a ušlechtilým úkonem. A protože každý úkon souladný s přirozeností působí člověku radost . . . musíme přiznat, že úkon nazírání, (jenž je s přirozeností dokonale souladný) musí sebou samým býti radostný. Za druhé jest radostný skrze svůj předmět, když se pozoruje

předmět velmi milý; neboť i v tělesném patření pozorujeme, . . . že větší radost cítíme patříce na osobu nám drahou. Avšak v nazírání nesmí radost pocházeti toliko z poznání, nýbrž také z předmětu, totiž z Boha a z lásky k Bohu.

Dále praví sv. Tomáš: „Ačkoli nazíravý život se rozvíjí v rozumu, má svůj počátek ve vůli, když láska nás pohnula k nazírání na Boha. A protože konec odpovídá počátku, pravé nazírání končí se v citech vůle, neboť pohled na milovaný předmět působí radost a tato radost zvětšuje zase lásku k tomu předmětu . . . A nazírání nabývá úplné své dokonalosti, když na božské pravdy nejenom se hledí, nýbrž také jsou milovány.“

Massoulié pokračuje: „V nazírání tedy je blaživý kruh poznání a milování, ale bod začátku a konce toho kruhu jest láska. Duše proniknutá láskou k Bohu nemůže míti větší radosti, nežli mysliti na jeho nekonečné dokonalosti; a jako by bylo možno, aby pohled na tyto přesvaté dokonalosti neroznítil svaté lásky k němu: tak jedině lásce se musí přiřknouti všechna radost, všecken užitek a všechny zásluhy nazírání. Právě nazírání tedy nezáleží v pouhém poznávání a studování božských věcí; vůle musí tam míti větší podíl nežli rozum, toto cvičení musí začínati láska, nikoli zvědavost. A protože konec musí odpovídati začátku, jak nám pověděl andělský Učitel, nazírání musí začínati a skončiti láskou.“

Nejinak rozuměl právě modlitbě sv. František Saleský. Praví: „Nazírání korunuje svého otce lásku, jí zdokonaluje, dává jí vrchol vznešenosti. Neboť když láska v nás vzbudila nazíravou pozornost, navzájem touto pozorností roste a vroucní a na konec se dokonale rozvíjí, radujíc

se z toho, co miluje." (Traité de l'amour de Dieu, 6, 3.)

201. Je vnitřní modlitba nutná?

Odp. Rozumíme-li vnitřní modlitbou pozdvižení duše k Bohu v prosbě o vhodné věci, není pochybnosti, že jest naprosto nutná; i v modlitbě ústní musí se aspoň nějak jevit její vliv. Chceme-li však mluvit o vnitřní modlitbě v přesném smyslu, totiž o úkonech rozumu a vůle, jimiž před Bohem se oddáváme myšlenkám a citům, musíme říci, že toto posvátné cvičení je pouze velmi prospěšné a více nebo méně nezbytné, podle stupně dokonalosti, k jakému je kdo povolán. To platí o vnitřní modlitbě obyčejné, jež záleží v rozjímání o pravdách víry. Vyšší stupně modlitby jsou vzácné milosti, ale bylo by bludem věřit, že bez nich nelze dosáhnouti spasení.

Ctíhodný Ludvík Granadský praví: „Vnitřní modlitba je stavovskou povinností řeholníků a kněží; ale ani laik není zcela osvobozen od toho cvičení, chce-li žítí a setrvat v bázni Boží a bez těžkého hříchu, ač není povinen vyšínouti se k dokonalé modlitbě. Laik potřebuje upevnění víry, naděje, lásky, pokory, bázně Boží, zkroušenosti, nábožnosti, nenávisti hříchu; jak se mohou bez vnitřní modlitby zachovati tyto ctnosti celkem patřící do vůle a vždy vyžadující nějaké součinnosti rozumu? Jak může křesťan prospívat ve víře, nepřemítá-li nikdy o učení víry? Jak může ve svém srdci zapalovati plamen lásky, posilovati svou naději, bázeň Boží stavětí proti svým zlým náklonnostem, povzbuzovati se k nábožnosti, k lítosti nad hříchy, ku pohrdání sebou (což

je pokora, ctnost nezbytná), není-li zvyklý probírat ve své duši důvody a pohnutky pro vůli, aby vzbuzovala tyto city? . . . Přidáte-li k tomu nebezpečí světa, jak je nesmírně těžko zachováti se od něho čistým . . . pochopíte, že velikost nebezpečí přece k něčemu vás zavazuje, i když váš stav vás nezavazuje k tak velké dokonalosti jako řeholníky." (De l'oraison et de la considération, 1, 1, § 8.)

202. Které jsou hlavní užitky vnitřní modlitby?

Odp. Ctihodný Ludvík Granadský píše: „Protože vnitřní modlitba čili uvažování je cvičení opravdu namáhavé a těžké, jak pro čas, kterého vyžaduje, tak pro sebranost a klid duše, jež předpokládá, je záhodno poukázat na její vzácné ovoce . . . Největší chválou, jakou možno dáti uvažování, je slovo, že svým působením podporuje všechny ctnosti; nenahradí jich, ale činnost jejich usnadňuje . . .

„Začněme věrou, jež je počátkem a základem křesťanského života . . . Abychom potlačili špatné vášně, varovali se zlého a konali dobré, nic nám více neprospěje, nežli pamatování na pravdy víry. Víra však způsobí v nás tento účinek, budeme-li se častěji oddávat pozornému a nábožnému rozjímání a přemítání o tom, čemu nás učí. Jinak bude víra jako zavřený a zapečetěný list, obsahující sice smutné nebo radostné zprávy, nepůsobící však ani zármutek ani radost tomu, kdo jej neotevře, jako by jej nikdy nebyl obdržel . . . Jaký účinek mohou mít pravdy víry na toho, kdo na ně nikdy nemyslí nebo se jimi zabývá jen povrchně? Je tedy třeba častěji otvírati tento po-

divuhodný list, zvolna a rozvážně jej čísti a rozjímati o pravdách v něm obsažených. To činí uvažování: zavřené otvírá, svinuté rozvinuje, temné objasňuje; a když rozumu odhalilo velikost tajemství víry, jak jen dovede pohne vůli, aby jim přízpůsobila své jednání . . .

„Uvažování je též velmi užitečné pro upevnění naší naděje. Naděje je směr vůle, jehož, řekl bych, kořeny jsou v rozumu. (Sv. Tomáš II—II. 18, 1) podle slov apoštolových: „Vše, co jest napsáno, pro naše poučení jest napsáno, abychom potěšení a povzbuzení Písmem v Boha vždy doufali (Řím. 15, 4).“ Písmo je skutečně zdrojem, z něhož může spravedlivý čerpat občerstvující vody, udržující jeho naději. Poznává tam nekonečnost dobrodiní a zásluh Ježíše Krista . . . Odhalují se mu tam nesčetné dary a milosti, jimiž Bůh zahrnoval své služebníky . . . To vše musí duši naplniti chutí a důvěrou. Co tu činí uvažování? Užívá těchto pravd jako léčivého balzámu, který přikládá na choré části duše, připomíná to všechno, předkládá srdci, aby vzpomínka na sliby a díla milosrdenství Božího zabránila skleslosti a složila celou naši důvěru na toho, jenž nikdy nezklame . . .

„Po naději přichází láska, nejvznešenější ze všech ctností, jaksi všech jich život a duše . . . Ačkoli všechny ctnosti a všechny dobré skutky vedou k lásce, přece nic tam nevede tak bezpečně a tak účinně jako uvažování. Jest jisto, že vůle jakožto mohutnost slepá nemůže se dáti v pohyb neosvítí-li jí napřed rozum a neukáže-li jí, co má chtíti a pokud to má chtíti. Jak řekl Aristoteles, dobro samo sebou budí lásku a přece každý miluje své zvláštní dobro (Ethic. 8, 2). Aby duše se

v lásce obrátila k Bohu, musí rozum jítí napřed, ukázati, jak Bůh je hoden lásky sám sebou a v poměru k nám . . . Jak může duše milovati Boha, nepředloží-li jí rozum pohnutky této lásky? Tyto dvě mohutnosti jsou jako dva oři do jednoho vozu zapřažení; jedna bez druhé nemůže učiniti ani kroku, aspoň ne vůle bez rozumu. Nyní vidíme, jak úzký vztah je mezi uvažováním a láskou, když nemůžeme milovati Boha, aniž bychom uvážili věci, které svou povahou nás vedou k té lásce . . .

„Neméně jest uvažování prospěšno jiným ctnostem vůle, mezi nimiž první místo patří zbožnosti. . . . Neboť nás učí zkušenost, že hřešíme ne tak vinou rozumu, jako vinou vůle, ne tak neznalostí dobra, jako nechutí, jež nás od něho vzdaluje . . . Protože tato nechut je hlavní překážkou v konání dobra, nejdříve se musíme snažiti ji odstraniti a k tomu podivuhodně napomáhá zbožnost, ovoce uvažování . . . Uvažování nám pomáhá nabývatí také jiných ctností, jako bázně Boží, bolesti nad hříchy, pohrdání sebou, v němž záleží pravá pokora, vděčnosti Bohu, jenž nás zahrnuje dobrodiním . . . Neméně účinnou je tato pomoc při získávání stěžejných ctností, opatrnosti, spravedlnosti, statečnosti, střídmosti . . .

„Uvažování není nám velmi prospěšno toliko k nabývání všech ctností, ono také pomáhá přemáhati každou neřest. Nemůže udeřiti na člověka pokušení, které by nemohlo býti snadno odraženo pomocí uvažování a modlitby . . . Není vůbec práce tak těžké, aby jí neulehčilo uvažování . . . To již dostačí, abychom pochopili nesmírný užitek uvažování.“ (Tamt. 1, 1.)

203. *Dostačí k dobré modlitbě znalost tajemství víry?*

Odp. „Když modlitba jest omezena toliko na činnost jediné ctnosti, na př. božské lásky při patření na kříž, jest velmi dokonalá, neboť duše má to, co jest cílem veškeré modlitby, totiž sjednocení s Bohem, způsobené láskou. Má-li se však rozjímati, tajemství víry jsou nevyčerpateľným zdrojem velkých a hlubokých myšlenek, jichž mohou býti schopny i osoby nejprostší. Vždyť nelze nabýti větší moudrosti nad moudrost z víry. Sv. Tomáš praví, že po příchodu Ježíše Krista chudý venkovan a prostá žena má dokonalejší znalost Boha, nežli mohli míti všichni filosofové světa se vším studiem před vyhlášením evangelia (In Symbolum, 1.) . . . Tito filosofové pouze velmi málo poznali Boha a jeho dokonalosti a to ještě po těžké a dlouhé práci; co však je smutnější: v nedokonalém poznání měli veliký počet bludů. Dnes víra nám podává veliká tajemství, rozum naprosto převyšující a to bez obtíží, bez hledání, bez omylu (I. Contra Gent. 4) . . . Může nám tedy víra poskytovat vzácných námětů k rozjímání.

„Ještě více však nás musí udržovati v modlitbě, povznášeti a roznítiti to, co je blažeností svatých v nebi. Víra jest základem věcí, kterých doufáme“ (Žid. 11, 1.) jako základní poučky některé vědy jsou její podstatou, obsahující počátek a celou její dokonalost, tak víra je náčrtem věcí, kterých doufáme; všechny je obsahuje, protože víra je zásluhou, za kterou jednou budeme jasně patřiti v nebi na to, co zde vidíme pod závojem a obrazně . . . (Sv. Tomáš, II-II. 4, 1.) V tom

je největší útěcha pro všechny, jímž jejich rod nebo stav nedovolil přístupu k vědám. Víra jim dostačí ke hluboké modlitbě, ničeho více nepotřebují, nežli se roznítiti velikou láskou při pohledu na tato svatá tajemství." (*Traité de la véritable oraison*, 3, 3.)

204. Co je hlavním předmětem vnitřní modlitby?

Odp. Hlavním předmětem vnitřní modlitby jest Bůh v jednotě podstaty a trojici osob, ve svých vlastnostech a dokonalostech. Nazírání na Pravdu Boží jest cílem všech našich skutků a vyvrcholením celého lidského života. Dokonalým bude až v onom životě, až budeme viděti Boha tváří v tvář, což bude naší dokonalou blažeností. — Protože však v dílech Boha jsou jeho stopy, jak praví sv. Pavel, Řím. 1, 20: „Neviditelné vlastnosti jeho se spatřují, jsouce poznávány z věcí stvořených“, pozorování díla Božího stává se druhotným předmětem vnitřní modlitby v tom smyslu, že tímto prostředkem dospíváme poznání Boha. (Sv. Tomáš, II-II. 181, 4.)

Můžeme se tedy ve vnitřní modlitbě bráti směrem vzestupným k Bohu přes tvory (*contemplatio per ascensum*), nebo můžeme jíti jinou cestou, napřed hledíce na Boží Pravdu a potom hlubším náhledem (*contemplatio per descensum*) dospěti k pochopení a dokonalému poznání Božího díla. Obyčejně nás Bůh vede cestou vzestupnou k nazírání své božské podstaty. Richard od Sv. Viktora (*De cont.* 1, 6) rozeznává šest druhů nazírání: věcí hmotných obrazotvorností; v obrazotvornosti rozumem, když pozorujeme řád a soulad předmětů smyslů a touto prací předměty smyslů

se sbližují s předměty rozumu; v rozumu obrazností, když patříce na viditelné se povznášíme k neviditelnému, usuzujeme o věcech viditelných podle neviditelných; v rozumu rozumem, když se obíráme věcmi neviditelnými, jichž obrazotvornost nepoznává, ale k nimž jsme dospěli přes věci viditelné; předmětů rozumu, jichž nelze poznati smysly a jež může poznávati jen rozum; předmětů rozumu, jichž rozum nemůže objeviti ani znáti a jež náleží k vysokému nazírání Pravdy Boží, jako tajemství nejsvětější Trojice. (Sv. Tomáš, II-II. 180, 4 ad 3.) Snadno chápeme, že toto naznačení vstoupné cesty má své nedostatky; jisto je toliko, že ke hlavnímu předmětu nazírání se obyčejně přichází po stupních.

205. Je svaté člověčenství Pána Ježíše překážkou dokonalosti vnitřní modlitby?

Odp. Svaté člověčenství Kristovo v modlitbě může býti znázorněno v obrazech nebo způsobem rozumovým. Někdy bývají tak živé ony představy okolností života a utrpení Ježíše Krista, že zdržují činnost vyšší části duše, což v určitých případech může překážeti dokonalému nazírání. Jestliže však duše zbaví tato svatá tajemství jejich hmotnosti a patří na ně číře duševním pohledem, je to velmi dokonalé a velmi prospěšné nazírání. Svatá Terezie tvrdí, že pro některé v modlitbě již pokročilé duše jest jediné možné rozumové znázornění tajemství Páně: „Souhlasím, že ne bez důvodu duše nadpřirozenými dary od Boha omilostněné a povýšené k dokonalému nazírání praví, že nemohou konati takovou modlitbu (znázornění v představách). Proč ne-

mohou? Doznávám, že nevím; tyto duše obyčejně opravdu nemohou rozjímatí touto cestou. Pouze by bylo nesprávné, kdyby tyto duše tvrdily, že vůbec se nemohou obíratí tajemstvími života a utrpení Páně, ani často na ně mysliti, hlavně v dobách, kdy katolická církev je oslavuje; neboť není možno, aby se jim ztratila památka na tyto tak vzácné záruky lásky, které jim Ježíš Kristus dal v těchto tajemstvích, záruky, které jako žhavé jiskry ještě zvětší oheň lásky k němu, kterým planou. Ve skutečnosti vidí tato tajemství způsobem dokonalejším; tak jsou vryta v jejich paměť a přítomna jejich duchu, že pouhý pohled na onen hrozný krvavý pot Páně dovede je zaměstnávatí nejen jednu hodinu, nýbrž i několik dní." (Hrad duše 6. příb. 7.)

I ve velmi dokonalé modlitbě se tedy mohou vyskytnouti okolnosti, za kterých myšlení na svaté člověčenství Ježíše Krista se stává velikou pomocí. Ctihodný Bartoloměj a Martyribus krásně objasňuje tuto otázku. „Mnozí myslili, že sjednocení s Bohem v nazírání může býti rušeno každou představou i takovou, která v nás působí nejvzácnější stavy duše, jako na př. představa tajemství člověčenství Ježíše Krista nebo Božích vlastností. Tomu se musí rozuměti umírněně a s výhradami, aby se nevplížil blud. Chceme-li říci, když Bůh bezprostředně v duši působí a duše má čiré sjednocení s Bohem, že duše nemá příliš utkvívati na těchto myšlenkách ani na tom, co představují a že celkem a v nejčastějších případech má zavíratí oči ducha takovým předmětům, máme pravdu; neboť v tom případě by překáželo pokroku bezprostředního sjednocení s Bohem obírání se těmi předměty a utkvění na nich.

Avšak domníváme-li se, že tyto předměty a tyto představy nemohou vznikat v duši ponořené do čirého nazírání a objaté láskou Boží, aniž by rušily sílnost a dokonalost božského sjednocení, mýlíme se. Dokazuje to zkušenost. Skutečně se často stává, že ve chvíli, kdy se duše vznese k Bohu s největším ohněm, náhle se postaví před její rozum tato myšlenka: Bůh se stal člověkem a byl ukřižován pro mne. Tato vzpomínka nejen není překážkou, nýbrž i velmi přispěje k utužení o zvětšení sjednocení láskou a obdivu utkvělého, pudícího nás k Bohu." (Comp. myst. doctr. 11, 2.)

Doplňme odpověď velmi obsažným a praktickým odstavcem z Massoulié :

„Co jest účelem rozjímání a nazírání ? Poznati Boží dokonalosti, roznítiti se láskou k němu a stále pevněji býti rozhodnut setrvaťi v jeho službě ; neboť veškerá dokonalost křesťana záleží v tom trojím : v poznání, lásce a skutcích : velmi dokonalé poznání Boha, velmi vroucí láska, velmi vyspělé ctnostné skutky. Kde však najdeme bohatšího zdroje světla, ohnivější výhně lásky, úplnějšího vzoru každé ctnosti, nežli v Ježíši Kristu ? . . . Ježíš Kristus je zdroj světla, lásky a svatosti, o němž nelze dosti rozjímati. Svatý Pavel byl nádobou vyvolenou a největší nazíravá duše církve a přece nechce znáti leč Ježíše Krista a to Ježíše Krista ukřižovaného (1. Kor. 2, 2). Neboť Spasitel je cesta, kterou se přichází k Božství a vniká až do hlubin Božství. Ježíš Kristus dostačí všem ; pravil : „Já jsem dveře. Vejde-li kdo skrze mne, bude zachován ; a vejde i vyjde a nalezne pastvu." (Jan 10, 9.) Vejde, praví sv. Augustin (De spir. et an. 9), nazíráním

na Božství a vyjde nazíráním na člověčenství. Vyšší část duše se odlučuje a zdokonaluje nazíráním na Božství a nižší část nazíráním na člověčenství. Neboť Bůh se stal člověkem, aby učinil šťastným člověka celého, aby jej zcela získal a zaujal jeho lásku . . . Je pravda, že duše velmi nedokonalé najdou v Ježíši Kristu a ve všech tajemstvích jeho života a smrti, čím by se svatě zabývaly; avšak duše více svaté ještě lépe tam naleznou vše, čeho je třeba k dosažení velmi veliké svatosti . . . K obsáhnutí všech výkonů svatosti je třeba bez ustání vcházení a vycházení rozjímáním božství a člověčenství Ježíše Krista a skrze Ježíše Krista; od člověka je třeba vystupovati k Bohu a sestupovati od Boha k člověku a vraceti se k Bohu. Nejsme anděly a byť bychom byli vyzdviženi na velmi vysoký stupeň nazírání, není možno, aby ten stav potrval dlouho . . . Leckdy shledáme, že jsme jako nedokonalí a musíme se navrátiti k jejích cvičením, z nichž hlavní jest rozjímání o našem vykoupení . . . Proč tak často živoříme ve své zvlažnělosti, že cítíme tíži svých nedokonalostí a nevíme pomoci? Proč tak často upadáme do týchž nedokonalostí, aniž bychom se mohli z nich vymaniti? Proto, že nechceme užiti tohoto spasného a universálního léku, který nám staví před oči církve, Písmo, Otcové, příklady svatých i sám rozum: Ježíše Krista". (*Traité de la véritable oraison*, 1, 13.)

Velmi užitečno jest ještě poznamenati: Jestliže tyto představy o Pánu Ježíši v nazírání nejsou provázeny velkým vnitřním pokojem a nepůsobí v duši vždy větší božské sjednocení, nýbrž naopak jsou zcela hmotné, provázené nepokojem a nevedou k sebranosti ani ke sjednocení s Bo-

hem, je to pouhá hra rozumu nebo ďábelské šálení a proto třeba je odstraniti.

206. *Jaký je vztah modlitby k duchovnímu životu?*

Odp. Duchovní život vzatý ve svém asketickém a mystickém vývinu není leč křesťanský život vedený až ke svému nejvyššímu stupni dokonalosti.

Křtem svléká křesťan svou zlou přirozenost a obléká se v Ježíše Krista a v něho se přetvořuje: „Všichni, kteří jste byli v Kristu pokřtěni, Krista jste oblékli... všichni jste jeden v Kristu Ježíši“ (Gal. 3, 27, 28).

Toto svléknutí a toto přetvoření znamená umření světu a vášním, duchovní pohřbení duše, vzkříšení a radost nad tímto novým životem, skrytým s Kristem v Bohu: „Byli jsme tedy s ním pohřbeni skrze křest ve smrt, abychom tak jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slávou Otcovou, i my vedli život nový“ (Řím 6, 4). „Neboť jste zemřeli a život váš jest skryt s Kristem v Bohu“ (Kol. 3, 3.)

Tedy každý křesťan toužící dosáhnouti cíle svého povolání musí v sobě obnoviti tajemství života Spasitelova: „Jako děti poslušné nepřizpůsobujte se již dřívějším chťcům, které jste měli ve své nevědomosti, nýbrž podle toho Svatého, jenž vás povolal, buďte i vy svatí ve všem obcování svém, ježto psáno jest: Svatí buďte, neboť já svatý jsem.“ (1. Petr. 1, 14-16.) „Neboť k tomu jste povoláni, ježto i Kristus trpěl za vás, zůstává vám příklad, abyste následovali šlépějí jeho“ (tamt. 2, 20). „Spolehlivé jest to slovo; neboť jestli jsme s ním zemřeli, budeme s ním

i žítí, jestli s ním trpíme, budeme s ním i kralovati" (2. Tim. 2, 11).

Avšak křesťan nemůže žítí životem Kristovým a v sobě obnovovati jeho tajemství, leč stálým rozhojňováním milosti a stále dokonalejším poznáváním Spasitele: „Rosťte v milosti a v poznávání Pána našeho a Spasitele Ježíše Krista" (2. Petr. 3, 18). Tohoto pak duchovního vzrůstu a poznání Boha nabýváme hlavně modlitbou: „Modlete se bez ustání, ve všem žádosti vaše přicházejte ve známost modlitbou a prosbou" (1. Thes. 5, 17; Filip. 4, 6). A podle výroku sv. Augustina umí správně žítí, kdo se umí správně modlití (Sermo 90).

Tak různé stupně modlitby určitým způsobem odpovídají stupňům duchovního života a tím i dokonalosti, pokud totiž křesťanský život obnovuje život Kristův a jeho význačná tajemství.

Proto je tak důležité co nejpřesněji označiti všechny stupně modlitby.

207. *Jaký jest normální postup různých stupňů modlitby?*

Odp. Svatý Řehoř píše, že v mravním řádu neděje se náhle přechod od obyčejného křesťanského života náraz k vrcholům života dokonalého. Neboť dokonalostí předpokládané zásluhy vyžadují úvah, které postupně připravují tento duchovní vzestup. (Moral. 22, 9.)

Tak jest i v modlitbě. Aspoň bez velmi neobyčejné Boží milosti nemůže duše náhle se octnouti na vynikajících stupních modlitby, aniž by delší nebo kratší dobu se věnovala cvičením stupňů nižších.

Lze tvrdit, že modlitba se stává tím snadnější, čím více ducha víry jest v křesťanském životě a pěstování mravních ctností s úmyslem odpovídati Božím úmyslům.

Také sv. Tomáš učí, že činný život, když podává a řídí vnitřní vášně duše, prokazuje nazírání velmi veliké služby, (II-II. 183, 3) a dovolává se těchto slov sv. Řehoře: „Chceme se státi pány této tvrze nazírání? Konejme napřed zkoušky na území činnosti cvičením v dobrých skutcích. Ujistěme se, že v ničem více neublížíme bližnímu a že jej budeme trpělivě snášeti, že naskytující se nám časná dobra nebudou nám působiti rušivou radost a opouštějíce nás, že nás příliš nezarmoutí. Vcházejíce pak do sebe, abychom hledali duchovní zážitky, přesvědčme se, nepřivádíme-li tam zároveň představy zážitků hmotných, nebo aspoň zdali je moudrosti vypuzujeme, jestliže do nás vtrhly.“

To je správné jednání, abychom utišili všechny mohutnosti své duše a uspořádali práci obrazotvornosti, která by mohla kaziti dílo nazírání.

Aby však činný život měl takové výsledky, musí sám býti řízen vlivem mravních ctností.

Proto sv. Tomáš mezi pomocníky nazíravého života na prvním místě jmenuje mravní ctnosti, jichž účelem jest ovládati prudkost vášní a mírniti ruch vnější činnosti, v čemž je tak veliké nebezpečí oddalování od nazírání. (II-II. 180, 2.)

Toto stručné naznačení potvrzuje úzký vztah křesťanského života dokonalostí a vyšších stupňů modlitby.

Než, skutky křesťanského života a pěstování mravních ctností jsou pouze přípravou na mod-

litbu vlastní, jejíž prvním stupněm jest *modlitba ústní*.

1. *První stupeň modlitby*: MODLITBA ÚSTNÍ *První příbytky Hradu duše.*

Ústní modlitba jest rozmluva duše s Bohem a užívá obvyklých značek lidské mluvy. Ačkoliv užívání slov se nevyžaduje ku podstatě modlitby, je v určitých okolnostech záhodno jich užívatí, neboť se tím rozněcuje vnitřní oheň, můžeme vzdávati Bohu hold celé své bytosti duchové i hmotné, duši pak se poskytuje široké pole, jakého potřebuje, aby volně mohla rozvinoutí sílu své lásky. (Sv. Tomáš, II-II. 83, 12.)

Na tomto prvním stupni modlitby jsou začátečníci v modlitbě. Potřebují přesných formulek, aby se spojili s Bohem. Přece však každá ústní modlitba je zčásti modlitbou vnitřní, jak praví sv. Terezie: „Ústní a vnitřní modlitba, aby zasluhovaly tohoto jména, musí býti spojeny s uvažováním. Když vidím, jak někdo při modlitbě neuvažuje ani s kým mluví, ani co žádá, ani o vzdálenosti od toho, k němuž se modlí, nemohu říci, že se modlí, ačkoli velmi pohybuje rty. (Hrad duše, 1. příb. str. 263. překl. Bouix.)

Tento první stupeň modlitby sv. Terezie označuje za shodný s úpravou duše, vstupující do prvního příbytku duchovního hradu vnitřního života. „Myslím, že branou tohoto hradu jest modlitba a uvažování... Ač jsou tyto duše velmi zabavovány světem, mají dobrou vůli. Čas od času se doporučují našemu Pánu, zamýšlejí se nad sebou, byť jen chvatně a letmo. Každého měsíce věnují určité dny modlitbě, ale s tisícem záležitostí v hlavě. Tak si zvykly na tento svět, že jejich

srdce jde tam, kde jest jeho poklad. Přece však čas od času se odtrhují od hluku světa aby byly samy. To zajisté již znamená mnoho pro tyto duše, aby se poznaly a seznaly, že nejsou na cestě ke bráně hradu. Konečně vstupují do prvních svět-níc přízemí, ale přivádějí s sebou tolik plazů, že nemohou ještě viděti krásu této budovy ani v ní zakoušetí radosti a odpočinku. Ale již to jest mno-ho, že překročily práh. (Hrad duše, 1. příb.)

Tato slova světice nepotřebují výkladu. Znač-kou prvního příbytku, začátku duchovního ži-vota jest ústní modlitba se zběžným rozjímáním o důležitosti křesťanského života, o Pánu Ježíši atd. . . .

2. Druhý stupeň modlitby: ROZJÍMÁNÍ PŘE-MÍTAVÉ VE VLASTNÍM SMYSLU: Postup ke druhým příbytkům hradu duše.

Rozjímání při prvních vzletech duše k Bohu jaksi zárodkovitě jen načrtávané stává se zře-telnějším a propracovanějším, když duše nabyla přesvědčení o nutnosti modlitby a svého sblížení s Bohem.

Duch utkví na určeném předmětu se zřetelem ku potřebám duše nebo vznětu zbožnosti. Kvůli lepší přípravě, provedení a užitečnému zakon-čení tohoto zbožného cvičení rozum čerpá z pří-padné četby, užívá obrazotvornosti, aby vytvořil „místo a okolnosti“ vhodné k rozvinutí předmětu; rozprádá souřadné myšlenky, tvořící osnovu (za-uzlení) rozjímání, kterou se snaží zdobiti vrou-cími city činností vůle; konečně přichází k roz-uzlení, jež se jeví chválami, prosbami, děkováním a praktickými předsevzetími. *To jest modlitba pře-mítavá* (oratio discursiva).

Hlavně při pozorné činnosti rozumu se duše zvláště snaží upevňovati v sobě náboženské přesvědčení a rozvinouti *ducha víry*. City přidruží se k tomuto badavému uvažování nebo přicházejí po něm, nejsou však hlavní věci.

Předmětem nejobvyklejším a nejvhodnějším jsou věci, vztahující se k velikým pravdám, k dokonalejšímu poznání sebe, k tajemstvím života Pána Ježíše.

Svatá Terezie dává tuto modlitbu na začátek druhých příbytků: „Mluvme nyní o duších, které vstupují do druhých příbytků . . . Viděla jsem tam duše, které začaly se oddávati modlitbě a pochopily, jak je pro ně důležité nezůstávat v prvních příbytcích, které však přece nemají dosti odvahy úplně je opustiti a často se tam vracejí, protože se neodloučily od příležitostí . . . Rozum však jim přichází na pomoc, odhaluje každý ďábelský úskok a ukazuje, že věci tohoto světa nejsou ničím proti štěstí, k němuž směřují. Víra se svého stanoviska je poučí, jaké štěstí ukojí všechny jejich touhy. Paměť jim představí, kam spějí radostí pozemské; postaví jim před oči poslední okamžiky lidí, kteří chtěli a měli všechny radosti, náhlou smrt některých z nich a zapomenutí, v něž zakrátko upadli. Připomene jim známé, které viděli zahrnuté štěstím a po jejichž hrobech nyní chodci šlapou; ukáže jim místo jejich hrobu, kudy sami tak často chodili, ukáže jim jejich tělo, hemžící se červy, atd. . . (Hrad duše, 2. příb.)

Tyto úvahy přivedou duši do sebe, aby se lépe poznala a přesně zjistila svůj stav.

Byl by bláhový, kdo by se domníval, že se dostane do nebe, aniž by napřed pronikl hluboko do sebe, aby se poznal, aniž by uvážil svou ubo-

host, dobrodiní Boží, aniž by často vzýval o pomoc Boží milosrdenství."

Potom se duše povznese k Pánu, neboť „božský Mistr řekl: Nikdo nepřijde k Otci leč skrze mne — to jsou jeho slova, zdá se mi — a ještě: Kdo vidí mne, vidí Otce. Jestliže však nikdy k němu neobracíme svýchočí, neuvažujeme-li, jaké máme povinnosti k němu a ke smrti, kterou vytrpěl za nás, jak jej můžeme poznati a pracovati v jeho službě? Nač je víra bez skutků? A zač mohou státi skutky, nejsou-li spojeny s cenou zásluh Ježíše Krista, našeho pokladu? Konečně neuvažujeme-li o všech těchto věcech, co nás může vésti k tomuto božskému Mistru?"

Lze si mysliti jednodušší plán rozjímání přemítavého dokonale uspořádaný, vedoucí nepozorovaně duši k nejněžnějším citům vůči Spasiteli a tak připravující na třetí stupeň modlitby?

3. *Třetí stupeň modlitby: MODLITBA CITŮ.*
— *Postup ve druhých příbytcích hradu duše.*

Čím více duše zná hloubku tajemství svého náboženství, jest proniknuta tajemstvími života Kristova, jata láskou k němu a k Bohu, tím méně potřebuje předchozích uvažování, aby se jimi roznítila. Mžiková vzpomínka na výslednice z toho, pevné upření pozornosti na některou z těch pravd dostačí k téměř okamžitému probuzení citů srdce. Duch tak jasně a živě vidí tyto vznešené skutečnosti, že v okamžiku srdce jest uchváčeno, činnost vůle nastupuje na místo činnosti rozumu. Je to *modlitba citů*.

Svatá Terezie mluví obšírně o tomto stupni modlitby ve svém Životě a na své Cestě dokonalosti. Ve Hradu duše se pouze zmiňuje o této

modlitbě jako zakončení předešlé: „Duše cítí se puzena milovati Toho, v němž objevila tolik důvodů lásky a vzpomínajíc, že dostala tolik důkazů lásky, cítí potřebu vzájemnosti. Zvláště ji uchvacuje vědomí, že tento opravdový Přítel je stále s ní, nikdy jí neopouští, všude ji provázeje, dává jí bytí a život.“

Zde jest hlavní příčina toho silného cítění, vedeného rozumem, jenž duši ukázal přítomnost Boha v ní a probudil její lásku k Tomu, jejž zná.

Tento první dojem přítomnosti a držení Boha má se stáhati důraznějším, hlubším a má připravovati vyšší stupně modlitby, zasévaje již zárodek nazírání.

Světice však poznamenává, že zbožná duše nemá na těchto prvních stupních hledati pravých duchovních útěch: „Řekla jsem již a znova to opakuji: v počátcích nemá se snít o sladkostech a rozkoši. Byl by to příliš malý způsob začátku tak veliké stavby, stavěl by se dům na písku a záhy by spadl. Takovým jednáním bychom se vydávali ve znechucení a pokušení bez konce. Mana nepadá v těchto prvních příbytcích, je třeba proniknouti dále, aby se mohla sbírat. Teprve tam najde duše všechno podle své chuti, protože chce jediné, co chce Bůh.“

To je z nejdůležitějších podmínek zabezpečení pokroku duše na duchovních cestách a postupného vyšínutí na vrcholky dokonalejší modlitby.

Svatá Terezie píše: „Nikdy nezapomínejte této důležité pravdy: kdo začíná se oddávati modlitbě, musí jediné směřovati k tomu, aby se odhodlaně a všemi prostředky uzpůsobil k souladu své vůle s vůlí Boží. Ujišťuji vás, že v tom

záleží . . . nejvyšší dokonalost, které lze dosáhnouti na duchovní cestě. Čím více se pěstuje tento soulad, tím více se od Boha dostává a tím více se též postupuje na této cestě. Nedomnívejte se, že jsou nějaká tajemství nebo jiné neznámé a mimořádné prostředky pokroku ; všechna naše pomoc je zde."

4. Čtvrtý stupeň modlitby: MODLITBA SEBRANOSTI. Modlitba přechodu, označující postup ze života asketického do života mystického, z rozjímání a nabytého nazírání do nazírání vlitého. *Třetí příbytky hradu duše.*

Svatá Terezie rozlišuje sebranost činnou a sebranost trpnou. Jsou to skutečně dva různé druhy modlitby, protože první ve skutečnosti splývá s nabytým nazíráním a druhá je prvním stupněm nazírání vlitého, velmi se přibližující modlitbě klidu.

Přece však je úzký vztah mezi oběma druhy sebranosti vzhledem k božským *okoušením*, jež naznačuje sv. Terezie. Jednak tato *okoušení* patří ku příznakům sebranosti *trpné* a klidu, jednak se ukazují již v sebranosti *činné*, byť jen zřídka a jako výjimka. Světice poznamenává: „Bůh tak jedná k vůli cvičení duší, aby, vidouce štěstí dalších příbytků, ničeho nezanedbávaly ke vstupu do nich."

Proto budeme jednatí o této modlitbě pod souborným jménem *modlitby sebranosti*, označující pokaždé zvláštní známky každého jejího období.

Svatá Terezie mluví o činné sebranosti hlavně ve své *Cestě dokonalosti* (hl. 28. 29), dotýká se jí však také ve *Hradu duše* (3. příb., hl. 2) zmínujíc se o *božských uspokojeních*, která se zdají

blahem pocházejícím z naší práce, kdežto *okoušení* pocházejí od Boha.¹ Uspokojení jsou vlastní duším ve *třetích příbytcích*, kdežto okoušení jsou vyhrazena jako trvalá milost pro *čtvrté* příbytky.

Když duše byla dlouho věrnou v modlitbě pěstováním rozjímání a modlitby citů, pravidelnými rozmluvami s Pánem, začne okoušení první ovoce své duchovní práce.

„Bůh spravedlivý a milosrdný, vždy dávající nad naše zásluhy, neopomene odměňovati duše, vstoupivší do třetích příbytků. Udělí jim *vnitřní uspokojení*, která u nich způsobí radost nekonečně větší, než jakou by mohly dáti všechny radosti a všechny zábavy tohoto života.“²

„Avšak tato *uspokojení* zdají se býti blahem, jehož dosahujeme sami rozjímáním a modlitbami k našemu Pánu. Je to pocit spokojenosti, *jenž se zdá tryskati z naší bytosti*, ovšem s pomocí milosti Boží, neboť bez něho nemůžeme nic, což nesmíme nikdy pouštět se zřetele. Tato *uspokojení* jsou ovocem ctností, *dosahujeme jich jaksi svou prací* a právem nás těší, že jsme ji tak dobře vykonali.“

Tato „*uspokojení*“ nerozšiřují srdce jako „*božská okoušení*“, naopak pravidelně je svírají, aniž by však umenšovaly spokojenost z vědomí, že pracujeme pro Boha. V nich kanou bolestné slzy, jež mohly býti nazvány smutnými a plynoucími z nějaké vášně. Avšak ve skutečnosti tyto slzy prýští z nejjemnějších citů srdce: „Rozpláči-li

¹ Tato *uspokojení* jsou jako zasloužená odměna náležitě vykonané povinnosti a námahy v poslušnosti Božího volání v modlitbě.

² Viz oddíl o modlitbě sebranosti. Podle přirovnání sv. Terezie ve své životopise modlitba činné sebranosti odpovídá *první vodě nebeské*, modlitba trpné sebranosti a klidu *druhé vodě nebeské*. Srv. hl. 11-15.

se při rozjímání o utrpení Páně, plakala bych bez konce. Pláčí-li nad svými hříchy, rovněž tak. Je to veliká milost našeho Pána . . . Někdy k vyvolání těchto slz a tužeb přispívá přirozenost, nálada totiž, jakou máme. Konečně přes všechno přirozené spočinou uspokojení v Bohu a proto je třeba si jich tolik vážit . . . Tyto city zbožnosti jsou nejčastěji údělem duší ve třetích příbytcích. Zabývají se tam skoro bez ustání činností rozumu a rozjímáním a jsou na dobré cestě, třebaže dosud neobdržely zvláště velikých milostí. Přece však by bylo velmi dobře, kdyby nějaký čas věnovaly vzbuzování a obětování Bohu různých vnitřních úkonů chvály, obdivu jeho dobroty, radosti z Boha, touhy, aby byl ctěn a oslavován." (4. příb., hl. 1.)

„Ku postupu na této cestě a k dosažení toužených příbytků není podstatným mnoho mysliti, nýbrž mnoho milovati . . . Nedomnívejte se, že k takové lásce je třeba na nic jiného nemysleti a že malou roztržitostí je vše zkaženo" . . . Neboť všechny mohutnosti se mohou obíratí Bohem a v něm býti sebrány, když obrazotvornost jest pobouřena a duši přivádí na venek.

Bůh však duším ve třetích příbytcích někdy dává velmi vzácné dary, totiž „*božská okoušení*". „Jedná tak k vůli cvičení duší, aby, vidouce štěstí dalších příbytků, ničeho nezanedbávaly ke vstupu do nich." Tyto nadpřirozené dary, výjimečné v sebranosti *činné* upomínají na duchovní radosti častěji dávané v sebranosti *trpné* a v klidu. Proto sebranost *trpná* se někdy *označuje* jménem *nazírání nabytého*.

Tímto *božským okoušením* Pán vábí duši od života asketického k životu mystickému a aspoň

přechodně ji pozdvíhuje od rozjímání k nazírání. Sebranost dosud *činná* se pak stává *trpnou* a zcela nadpřirozenou. (4. příb., hl. 3.)

Tato *božská okoušení*, vlastní duším ve čtvrtých příbytcích, vyhlízejí opravdu zcela jinak než dary předchozí. Ač mají týž předmět, liší se přece svým zcela zvláštním rázem a způsobem své činnosti.

Od modlitby citů se duše věnovala hledání Boha v sobě a potěšení z jeho přítomností velmi vroucími city. Avšak *božská okoušení* již nepocházejí z přirozeného snažení, pocházejíce od Boha, jenž se duši projevuje zcela zvláštním způsobem, bez jakékoliv účasti úsudků a představ: „Nemyslete, že se tam dospěje přemýšlením rozumu, že Bůh je v nás, nebo představami obrazotvornosti, jak je v nás. Je to jistě dobré, je to vynikající způsob rozjímání, neboť je pravdou, že Bůh je v nás. Ale takovým způsobem se dovede sebrati každý, dobře užívaje pomoci milosti. Při sebranosti, o které mluvím, je to jinak; neboť někdy dříve, než se jen pomyslílo na pozdvižení ducha k Bohu, mohutnosti duše a smysly již jsou uvnitř hradu . . . Asi jako jsem cosi četla o ježkoví nebo želvě, že se uzavrou do sebe. Kdo užil tohoto obrazu, musel mu rozuměti. Mně se však nezdá vhodným, neboť tato zvířata se uzavrou do sebe, kdykoliv chtějí, kdežto sebranost nezávisí na naší vůli a dosáhneme jí toliko, když se Bohu zalíbilo. Nemýlím-li se, dává Bůh tuto milost jen člověku, který se odřekl světa aspoň v duši když jeho stav brání skutečnému odřeknutí; ty potom zvláště povolává ku pěstování duchovního života.“

„Protože tato sebranost připravuje ke slyšení

Božího hlasu, duše . . . musí se vystříhati rozumových úvah a toliko se udržovati v pozornosti na Boha a na jeho práci v duši. Jestliže však Pán z této sebranosti neuvedl duši do duchovního opojení, nevěděla bych, jak by se mohla zastaviti práce rozumu, aniž by to více škodilo než prospívalo.“¹

Když se jeho božské velebnosti zalíbilo zastaviti náš rozum, zaměstnává jej jiným způsobem. Dává mu světlo tak převyšující přirozené světlo, že rozum jest jako ponořen do něho a neví, jakým způsobem nyní více poznává, nežli veškerou svou námahou; jeho námaha by mu ostatně jen škodila . . .

„Bez násilí a hluku musí duše zastaviti práci svého rozumu, ale ať se nepokouší uváděti jej ve stav nečinnosti, jakož ani paměť, neboť je dobře, aby si byl vědom, že Bůh je přítomen a kdo je tento veliký Bůh. Jestliže to, co se děje uvnitř, člověka uchvátí, nechť se tomu ponechá. Ale ať se nesnaží rozumem pochopiti, co jej uchvacuje, neboť Bůh se tu sděluje vůli. Ať tedy ji ponechá v její radosti a pouze čas od času jí podá nějaké slovo lásky. Neboť často v tomto stavu, aniž by toho vyhledávala, shledá duše, že nemyslí na nic, ale ve skutečnosti to trvá velmi krátko.“

Tak duši vstoupivší do třetího příbytku a skrze činnou sebranost a omilostněné „*duchovními uspokojeními*“ dostává se někdy, ačkoli zřídka,

¹ Snadno vidíme v těchto slovech sv. Terezie onen objetný stav duše zaujaté zároveň nadpřirozeným vlivem Božím a úsilím svých mohutností; naznačuje se tím modlitba na rozhraní a přechod ze života asketického do mystického života.

znamení milosti „*okoušení Božích*“. To jest jako výzva k modlitbě sebranosti *trpné*, v níž se slabě a přechodně objevují veliké projevy vlitého nazírání: nadpřirozená vnitřní osvětlení hluboké a skutečné cítění přítomnosti a držení Boha, pohnutí lásky za klidu mohutností.

Je to tedy vždy vidění, poznávání, milování Boha jako v začátcích rozjímání a zvláště modlitby citů; avšak toto poznávání a tato láska má zcela zvláštní *ráz*, dějí se velmi odlišným *způsobem* a zanechávají v duši *vroucnost*, jejíž blaho převyšuje všechno, čeho duše před tím okusila.

Zvláštní *ráz* záleží v tom, že toto poznávání a vědomí přítomnosti a držení Boha se neomezuje na úvahy ducha nebo nábožné city, nýbrž jsou skutečností a zanechávají v duši silný a nezapomenutelný dojem.

Způsob se vyznačuje ubýváním činnosti duše; tato činnost dosud byla zřejmá, nyní však nenápadně ochabuje až k nenáhlému zmizení a duše se stává skoro úplně *trpnou* pod Božím vlivem.¹

Tak úkon neděje se „*způsobem lidským*“, vlivem rozumu osvětleného věrou, nýbrž „*způsobem božským*“, nadvládou *darů* Ducha svatého.²

Po této první zkušenosti je duše připravena na cestu mystickou a na vyšší stupně modlitby.

5. Pátý stupeň modlitby: MODLITBA KLIDU.

¹ Opět připomínám, že tato trpnost nikdy nevyklučuje činnost duše nutnou k zásluze.

² Tyto rozdíly zde pouze naznačuji a vrátím se k nim častěji. Uznal jsem za vhodné obšírněji mluvit o tomto druhu modlitby podle nauky sv. Terezie, neboť se tak otvírá cesta k velmi sporným otázkám o nazírání získaném, o němž bude řeč u modlitby klidu.

— První modlitba vpravdě nadpřirozená a mystická: *čtvrté přibytí Hradu duše*.

Poslední období modlitby sebranosti připravilo duši na pronikavější vliv Boží, jenž se ukáže v modlitbě klidu.

Sv. Terezie staví *klid* proti *modlitbě sebranosti činné*. Je to modlitba „*okoušení Božích*“ proti modlitbě „*duchovních uspokojení*“. Je to „*druhá voda nebeská*“ proti „*první vodě nebeské*“. (Život, XI. XIV. XV.), „*Uspokojení*“ mají svůj počátek v nás a cíl v Bohu, „*okoušení*“ vycházejí od Boha a projevují se naší duši.

Modlitba klidu, přesně řečeno, je prvním oddílem na cestách čistě mystických, vyznačujících se vyřazením nebo *omezením činnosti* mohutností.

„Nezdá se mi, že by tehdy mohutností duše byly sjednoceny s Bohem, nýbrž toliko že jsou jako omámeny a zaraženy divy, jež se jim naskytují.“ (Hrad, příb. 4.)

„Myslím však, že v tomto stavu musí vůle nějak býti sjednocena s vůlí Boží.“

„V této modlitbě tedy ustává činnost rozumu, neboť duše se ocitá u samého pramene této nebeské vody. Rozum nic nechápe, co se děje, cítí se vyloučeným a těká na všechny strany, nevěda kde se zachytí, zatím co vůle zůstává tak sjednocena s Bohem, že velmi bolestně nese tuto roztržku. Musí však tím pohnouti, neboť by ztratila svého blaha, kdyby se tím zabývala. Ať nedbá rozumu a zcela se oddá objetí lásky. Božský Mistr ji poučí, co tu třeba činiti: pokořovati se a děkovati.“

Se strany duše tedy počíná trpnost a musí býti vždy úplnější až k vynikajícím stupňům modlitby. Tato zaraženost mohutností, o které jsem se

zmínil a kterou později obšírně vyložím, nikterak neznamená „nečinnost“ mohutností. Je to prostě „okamžitá neschopnost“ užívatí své síly na jiný předmět, než k jakému jsou upoutány vlivem Božím, pracovatí jiným způsobem, než jaký jim určuje Boží vliv.

6. *Šestý stupeň modlitby: MYSTICKÉ SJEDNOCENÍ PROSTÉ, POLOEKSTATICKE.*¹ — Návštěva nebeského snoubence, připravující božské zasnoubení. *Páté příbytky Hradu duše.*
„Obšírně jsem jednala o čtvrtých příbytcích (modlitba klidu), protože asi velmi mnoho duší do nich vejde. Málo však je těch, kteří dojdou dále, a nevím proč. *Zcela jistě není toho příčina u Boha.* Když Bůh již dal tak velikou milost, myslím, že neustává štědře přidávatí nové, nebrání-li mu v tom naše nevěrnost.“ (Hrad duše, příb. 4. hl. 3.)

¹ Ponechávám názvy „poloekstatický“ a „ekstatický“, jichž obecně užívají mystičtí spisovatelé. Je však třeba v extasi rozlišovati dvě složky: jednu vnitřní a neviditelnou, o které ví pouze sám nazírající; druhou vnější a viditelnou, kterou mohou svědci zjistiti. — Podstatnou je toliko první. Záleží v pronikavém vidění nadpřirozeného, spojeném s lahodným a mocným pohnutím, jež duši nutká k úkonům nejhrdinnějších ctností. Druhý jest fyziologický zcela zvláštní spánek, provázený ztuhlostí svalstva, což je účinek nebo odraz vznešeného patření duše. Tato složka je záporná, pocházející ze slabosti přirozenosti, jež nemůže snéstí takových uchvácení; ale Bůh může zakročiti a zabrániti tomuto zbavení smyslů, zázračně posiluje extatickou přirozenost proti jakémukoli omdlení. Tak Pán Ježíš mohl patřiti na Boha jako blažení bez jakéhokoli zbavení smyslů, a po vzkříšení těl tomu tak bude u všech blažených. — Srv. Mgr. Farges, *Les phénomènes*, str. 144; Saudreau, *Etat mystique*, 197-206; *La vie spirituelle* (1922 lednové a únorové číslo).

Tato modlitba, kterou sv. Terezie líčí pod jménem „*třetí vody*“ (Život, 16), jest mezi klidem a úplným sjednocením. Všechny mohutnosti zároveň jsou pod vlivem nadpřirozeným a zaujaty Bohem. Avšak činnost smyslů není pohlcena a zachovává určitou volnost činnosti.

„Nemyslete, že tato nová modlitba jest jakési dřímání jako předešlá; pravím dřímání, protože v modlitbě *Božích okoušení a klidu* se zdá, jako by duše ani úplně nespala ani úplně nebděla, nýbrž podřimovala. Zde naopak duše usnula, úplně usnula pro všechny věci světa i pro sebe. Po krátkou dobu sjednocení jest jako zbavena všeho vědomí, a kdyby i chtěla, nemohla by na něco mysliti. Proto nepotřebuje úsilí na vyloučení činnosti rozumu ani činnosti lásky. Ikdyž se stane úkon lásky, neví o tom, neví, že miluje ani že něco chce. Konečně jest jako úplně mrtva pro věci tohoto světa, aby více žila Bohu. Mé sestry, jaká to sladká smrt! Je to smrt, protože duše necítí a jest jako mimo vše, co by mohla působiti v žaláři těla; a tato smrt je sladká, protože duše, ač dosud nezbavena toho pozemského závaží, zdá se je odhazovati, aby se úžeji sjednotila s Bohem. Nevím, zdali v tomto stavu jí zůstává tolik života, aby mohla vydechnouti. Myslím na to stále a zdá se mi, že nikoli, nebo aspoň že o tom neví, když vydechne. Její rozum by chtěl poznati něco z toho, co se v ní děje. Ale nedostane se k tomu, zůstává úplně vyloučen, má snad ještě jakousi sílu, ale nemůže se pohnouti na venek. Tak leckdy někdo tak hluboce omdlí, že se zdá mrtvým, a my to také řekneme.“ (Hrad, příb. 5, hl. 1.)

7. Sedmý stupeň modlitby: ÚPLNÉ MYSTICKÉ SJEDNOCENÍ, EKSTASE, DUCHOVNÍ ZASNOUBENÍ. — Šesté příbytky Hradu duše.

Úplné mystické sjednocení je „čtvrtou vodou nebeskou“. Od prostého nebo úplného sjednocení se liší ještě úplnějším ponořením v Boha a naprostým zbavením smyslů. Je provázáno *mi-mořádnými* milostmi: viděními, zjeveními, božskými doteky, které jsou o sobě zvláštními jevy stavu extatického a patří do zcela jiného řádu milostí. (Srv. 6.)¹

Bůh pokračuje ve svém volání tisícerym způsobem s nesmírnou dobrotou a jemností, při ústní modlitbě, při pouhé sebranosti prozrazuje svou přítomnost libou vůní, pronikající celou duší. Za jiných okolností jsou to slova, která hned se zdají přicházeti z venku, hned jako by povstávala nádně duše. Jindy jsou to obrazná nebo rozumová vidění.

„Když se duši dostane těchto ekstasí, Pán jí často odhaluje některá nebeská tajemství... Tato rozumová vidění jsou tak vysoká, že duše nemá pro ně výrazů. Mám za jisté, že Pán, jednáje s duší jako se svou nevěstou, ukazuje jí částčku říše, kterou získal.“

Je to skutečně období zasnoubení. Nebeský snoubenec vytrhuje duši, neboť kdyby užívala smyslů, zemřela by snad, vidouc se tak blízko u takové Velebnosti. Běží tu o skutečné vytržení, nikoliv o ženské slabosti, které tak snadno bé-

¹ V tomto stručném popisu nebudeme rozlišovati mimořádných milostí od jevů vyskytujících se v normálním rozvoji nadpřirozena. Podávám tu pouze stručný přehled Hradu duše. Rozdíl jevů normálních a nadpřirozených podám, až budu jednati o každém způsobu modlitby zvláště.

řeme za ekstase. Vízme některé podoby toho vytržení. (Hrad, příb. 4. hl. 2.)

Je to předně pouhé *vyloučení smyslů*. Povstane z Božího slova, na které si duše vzpomene nebo které mnohdy uslyší, aniž konala modlitbu . . . Duše pak je zcela jata a obnovena jako fénix a může zbožně věřit, že její hříchy jsou jí odpuštěny . . . K tak očištěné duši se Pán přiblíží podivuhodným způsobem, jehož tajemství znají pouze některé duše.

Pak je *vytržení prudší*. Duši se zdá, že je vytržena z těla a úplně vložena do rukou Pána, jenž ji unáší, kam se mu líbí. Byť by sebedéle se Pánu nezalíbilo udělit jí pokoje . . . ona neví, co se s ní stalo."

Konečně je *vzlet duše*. Někdy je duše zachvácená náhlou a prudkou silou, duše je vyzdvížena s takovou rychlostí, že, hlavně s počátku, pocítí veliké zděšení. Tato síla je tak veliká, že se duši zdá, jako by skutečně oddělovala jí od těla. Přece však osoba neumírá, ale na několik okamžiků neví, zda její duše oživuje tělo, nebo nikoliv. Zdá se jí, že je v končinách úplně jiných nežli naše. Vidí tam světlo tak přesahující naše, že by k němu nedospěla, i kdyby celý život ztrávila slučováním různých prvků k dosažení ho." (Hrad, příb. 6. hl. 5.)

V těchto vytrženích dostává se duši velmi hlubokého poznání tří věcí: poznání Boha, jenž podle míry zjevení sebe dává duši dokonalejší pojem své velikosti; poznání sebe a hluboký pocit pokory při pouhé myšlence, že tvor, čirá nízkost proti Původci takových divů, se odvážil ho urážet a ještě se opovažuje k němu vzhlížet; svrchované pohrdání všemi pozemskými věcmi

kromě těch, které by mohly přispěti ke službě tak velikému Bohu."

Jakkoli vznešená je tato modlitba a sjednocení duše s Bohem v těchto mystických vytrženích úzké, duše musí se stále zabývatí rozjímáním tajemství života Kristova: „Je nám třeba . . . mysliti na svaté . . . Tím méně se smíme vědomě vzdalovati od nejsvětějšího člověčenství Ježíše Krista, jenž je pramenem všeho dobra a lékem proti všemu zlu . . . Tento přesvatý Vykupitel přece řekl, že je cestou a světlem a že nikdo nemůže jíti k jeho Otci leč skrze něho a že, kdo jej vidí, také jeho Otce vidí."

8. Osmý stupeň modlitby: SJEDNOCENÍ PŘETVOŘUJÍCÍ. — Duchovní manželství. *Sedmé příbytky Hradu duše.*

„Když Pán ráčí duši udělití tuto vzácnou milost božského manželství, uvede ji do tohoto příbytku, jenž není jako ostatní ve vyšší části duše, nýbrž v jejím nejintimnějším středu. Nespojuje se s ní takovým způsobem jako ve vytržení. Tenkrát byla duše slepá a nemá jako svatý Pavel v den svého obrácení . . . Nyní Bůh ve své dobrotivosti chce jí sejmouti šupiny s očí, aby viděla, a třebaže zvláštním způsobem, chápala něco z toho, čeho se jí dostalo."

„Někdy se jí zjeví Nejsvětější Trojice v zářivém oblaku, zahalujícím jejího ducha.¹ Síla podivuhodného zjevení působí, že rozumí, jak tyto tři osoby jsou toliko jediná podstata, jediná moc, jediné vlastnictví, jediný Bůh. Takže, co my držíme skrze víru, chápe duše takřka názorem.

¹ Vidění Nejsvětější Trojice není podstatným pro sjednocení přetvořující. Srv. *La vie Spirit.*, říjen 1922, str. 135.

Potom se jí tři božské osoby sdělují, mluví k ní a ona chápe slova evangelia, že k duši Pána milující a zachovávající jeho přikázání přijde on s Otcem a s Duchem svatým."

„Prosté sjednocení lze přirovnati ke dvěma svícím tak sobě blízkým, že vydávají jediné světlo, mohou však býti od sebe oddáleny. Řekla bych ještě, že jest jako plamen, knot a vosk, tvořící jednu svíci, avšak mohou se oddělití a býti každý zvláště.

„Sjednocení duchovního manželství je hlubší; je to, jako když voda prší s nebe do potoka nebo nádržky a tam se tak spojí s druhou vodou, že nelze více ani jich oddělití ani rozeznatí vodu s nebe od vody pozemské; je to také, jako když potůček vplyne do moře a tam úplně zmizí; je to konečně, jako když světlo vniká do místností dvěma okny a jeho s počátku rozdělené paprsky se uvnitř spojí v jediné světlo. Sv. Pavel asi chtěl mluvit o tomto podivuhodném manželství, předpokládajícím v duši milost sjednocení, těmito slovy: „Kdo se přidržuje Pána, je s ním jedním duchem" (1. Kor. 6, 17)."

„Konečně, po duchovním zasnoubení nejednou nastává rozejití, rovněž po sjednocení... Ale v manželství duchovním duše zůstává stále s Bohem v onom zmíněném středu."

Jsou tedy tři podstatné složky manželství duchovního: vysoké nazírání na Boha; sjednocení přetvořující a zbožšťující duši s Bohem; sjednocení trvalé, rovnající se utvrzení v milosti.¹

Vstoupivši do tohoto božského manželství, duše neupadá více do prudkých vytržení stavu

¹ Na příhodném místě vysvětlím tyto podstatné značky spolu s podružnými vlastnostmi tohoto stavu.

zasnoubení. Ekstase a vzlety ducha nastanou málokdy. Konečně místo toužení po smrti k vůli patření na Boha duše se stává velmi apoštolskou. „Nesmějí si mysliti, že Bůh jim toliko chce dávatí útěchy a blaho; to by byl veliký omyl; neboť nejznamenitější milostí, jakou nám může dáti na zemi, jest učiniti náš život podobný pozemskému životu svého Syna . . . Víte, jaký nejmilejší pokrm bychom mohli nabídnouti svému Mistru? Jestliže naše horlivost všemi sobě přístupnými prostředky bude k němu přiváděti duše, aby dosáhly spásy a pak věčně mu pěly chválu.“ (Hrad, příb. 7, hl. 4.)

Všechny stupně modlitby od prosté dobré ústní modlitby až k mystickému sjednocení duchovního manželství směřují tedy k apoštolskému životu jako ke svému cíli, k vrcholu, kde se rozvine, září, vábí pozornost duší, získává je pro zájmy Kristovy a napomáhá k jejich spáse.

208. *Může každá horlivá duše živiti touhu po cestě k dokonalému mystickému životu ve stále hlubším sjednocení s Bohem v nazírání?*

Odp. Podle dříve stanovených zásad (14. 15. 16.) musíme odpověděti kladně.

Když totiž jednak Bůh nabízí tyto vynikající milosti všem duším, jednak všechny duše věrné všem milostem mohou si aspoň v širším smyslu zasloužiti těchto darů, tedy každá z nich může živiti naději, že dosáhne tohoto krásného cíle, užije-li všech prostředků k němu.¹

¹ Nezapomeňme, že nikterak nemluvíme o mimořádných milostech (darmo daných), jež nepatří do normálního vývoje nadpřirozena.

Dále: normální vývoj, který jsem úmyslně vyličil dosti obšírně, dokazuje jasně, že není přerušení ani rozvázání v tomto božském řetězu modlitby. Tedy, zásadně řečeno, duše, jež opravdově a věrně začala pěstovati modlitbu, jest povolána vystupovati až k nejvyšším vrcholům.

Je to ostatně velmi zřetelná myšlenka svaté Terezie (asv. Kateřiny Sienské ve 3. hl. Rozmluv, sv. Vincence Ferrerského v pojednání O duchovním životě I. 3, Tomáše Kemp. v Násl. 2, 1, sv. Jana od Kříže ve Vzestupu na Karmel 2, 4. 13). Při každém příbytku hradu duše naznačuje některé zvláštní ctnosti, jichž pěstování jest jako přípravou na vyšší stupeň modlitby.

Předně *odpírání pokušením*: „Jakkoli jest nejmenší ze všech, přece tento první příbytek je stejně vábný a plný pokladů. *Kdo se dovede ubrániti plazům*, kteří se tam s ním dostali, šťastně se dostane dále.“ (Hrad, příb. 1, hl. 2.)

Za druhé *shoda naší vůle s Boží vůlí*: „Mé sestry, buďte ujištěny, že v tom záleží největší dokonalost, k jaké se lze povznést na duchovní cestě. *Čím více pěstujeme tuto shodu*, tím více dostáváme od Boha a tím více také postupujeme na této cestě“ (2. příb.).

Ve třetím příbytku světice doporučuje *pěstování křesťanských ctností, modlitby* atd. a končí: „Tento stav je jistě záviděníhodný; zdá se, že *připravuje na poslední příbytek*, a touží-li po něm, Pán jím skutečně otevře, neboť pro svou vynikající disposicí mohou od něho očekávat každou milost.“

Ve čtvrtých příbytcích zdůrazňuje *pokoru*: „*Pokoru, pokoru*, neboť jí se Pán nechá přemoci

a splní všechna naše přání . . . On nechť s námi nakládá podle své vůle a vede nás, kam je mu libo. Duše *budiž pokorná* a odloučená ode všeho, ale skutečně, ne pouze v obrazotvornosti, která tak často klame; pak nepochybuji, že božský Mistr jí dá nejenom *tuto milost* (klidu), nýbrž ještě mnoho jiných nad její touhy."

Potom se vrací k ještě úplnějšímu a dokonalejšímu *odřeknutí*. Mluvic o modlitbě sjednocení, výslovně praví: „S pomocí Pána lze velmi dobře dosáhnouti opravdového sjednocení, snažíme-li se po něm *odřikajíce se vlastní vůle* a držíce se jediné vůle Boží.“ Mimo to tvrdí, že *lásky* přispívá ku přípravě na tuto vynikající milost: „Dej božský Mistr, aby láska nikdy u nás neochabla! *Zachováte-li ji dokonalou, jistě dosáhnete sjednocení, o němž jsem mluvila.*“

Stejně mluví při šestých příbytcích, kde běží o sjednocení ekstatické: „Tu jsou ony milosti, jež Pán dává, komu chce; kdybychom však jej milovaly tak, jak on nás miloval, dal by je nám všem, neboť po ničem tolik netouží, jako nalézti, komu by se mohl dáti a jeho dary nezmenšují jeho bohatství.“ Tedy *upřímná láska k Bohu* může přivést k ekstatickému sjednocení.

Svatá Terezie konečně podává tutéž nauku při vrcholu mystického života, při sjednocení přetvořujícím v mystickém manželství a s ním sdružených milostech: „Je-li duše Bohu věrna, vím, že nikdy Bůh neopomene dáti jí toto hluboké a zřejmé vědomí své přítomnosti. Ona pevně doufá, že Bůh nedopustí, aby vlastní vinou pozbyla tak znamenité milosti, a právem tak doufá . . . *Jisto jest, vymýlíme-li ze své duše všechnu přichylnost ke tvorům a od nich se odlou-*

čime z lásky k Bohu, že tento veliký Bůh ji hned naplní sebou.“

Dokonale milostí věrná duše by tedy neomylně dosáhla vrcholu dokonalosti a obdržela zname-
nité milosti nejvyššího mystického sjednocení.

Ve skutečnosti však bohužel jen velmi málo duší zachovává takovou věrnost. Neboť neběží pouze o hříchy zcela dobrovolné, nýbrž o všechny nedokonalosti, které škodí věrnému spolupůsobení s milostí, volání Božímu, jeho zvláštní lásce. Tyto nedostatky zdržují působnost milosti a duši zbavují nadpřirozených darů.¹

Ale ze zástupů duší, které nejdou za voláním milosti s naprostou ochotností a neochvějnou věrností, přece některé mohou dostatí nové milosti, které i při všech nedbalostech a přes všechny mohou je přivést na vrchol dokonalosti. To však jsou případy mimořádné, mimo normální postup nadpřirozena. Svatá Terezie se toho dotýká slovy: „Právem tedy chcete vědět jak se přichází k takovému štěstí. Řeknu vám, co o tom vím; *ale nemluvim leč o pravidelném vedení Božím a nepřihlížím k mimořádným případům, v nichž tuto milost dává jedině proto, že tak chce.*“² — Tato slova zřejmě naznačují, že tyto mimořádné případy nepředpokládají dvojení duchovního života (jak tvrdí theologové neuznávající jednotnosti duchovního života), nýbrž se vztahují na

¹ „Tvrdím, že každá, i nejmenší nedokonalost poskvřňuje a znečišťuje duši.“ Sv. Jan od Kříže, Vzestup na Karmel, 1, 9.

² Tak překládá P. Bonis. Doslovný překlad: „Nechme (případu), kdy se Pánu líbí dáti tuto milost, protože tak chce jeho Velebnost a kvůli ničemu jinému; On sám ví proč; nám nepřísluší se do toho vměšovati“. (Hrad, příb. 4, hl. 2.).

výjimečné případy mimo tuto samotnou a jedinou cestu dokonalosti v pravidelném řádu a soustavném pokračování, k nimž aspoň vzdáleně jsou povolány všechny duše povšechně.

Jiné duše naproti tomu nikdy nenastoupily této cesty, ani o ní nedbaly a jestliže ji nastoupily, v každém případě zůstaly jen na cestě. To však vždy jest jediné jejich vinou. Tím není řečeno, že by nemohly dosáhnouti ani *nějaké* dokonalosti; byla by však velmi daleko za dokonalostí duší věrných nebo zvlášť omilostněných.

Svatá Terezie ovšem v Cestě dokonalosti napsala: „Opakuji, jak je velmi důležité pochopiti, že Bůh nevede nás všech touže cestou . . . Tak, ačkoli všechny sestry tohoto kláštera pěstují modlitbu, neplyne z toho, že by byly všechny nazíravými; je to nemožné.“ (Hl. 19.) Avšak v další kapitole (22.) světice dodává: „Uvažte, že Pán nás volá *všechny*; nesmíme o tom pochybovati, neboť on je pravda sama. Kdyby tato hostina nebyla pro všechny, nezval by nás všech; a kdyby nás zval, neříkal by: Dám vám pítí. Mohl by říci: Přijďte všichni, neztratíte ničeho v mé službě; vody nebeské dám, komu se mi zalíbí. Že však neklade omezení do svého pozvání ani do svého slibu, mám za jisto, že, *kdo se nezastaví na cestě*, všichni budou pítí této vody živé.“

Sv. Terezie dobře viděla, že tato dvě naučení si zdánlivě, odporují a proto vysvětluje, že zmínkou o dvou cestách chtěla utěšiti ony ze svých sester, které, nebyvše věrné všem milostem, měly by naději pouze na menší dokonalost, nebo aspoň že Pán neuzná za vhodné přehlédnouti jejich nevěrnosti a je uvést do radostí nazírání. Praví:

„Zdá se, že tato kapitola odporuje tomu, co jsem řekla dříve, když, *chtějíc utěšiti duše, které nedojdou až k nazírání*, jsem pravila, že jest více cest k Bohu . . . Tvrdím to i nyní. Pán *znaje naši slabost*, ve své dobrotě nám připravil pomoc podle našich potřeb. Neřekl však jedněm, aby šli touto cestou a druhým nějakou jinou, nýbrž v přemíře svého milosrdenství připouští, aby všichni šli píti z této božské studnice. (Cesta, 21).

Proto světice dodává, zůstávajíc při tomto způsobu nahlížení: „Již od začátku modlitby mějme tuto naprostou důvěru, *když aspoň nás nechá zvítěziti*, naše snahy budou korunovány úspěchem a že přes naši malou kořist budeme na konec bohatí. Nebojte se, že Pán vás nechá zahynouti žízni, když přece nás zve ku pítí této vody. Již jsem vám to řekla, ale neustanu vám to opakovati, protože si tak vroucně přeji uchrániti vás skleslé mysli, do které upadají duše, znající dobrotu Boží toliko z víry a ne ze zažití.“ (Cesta, 25.)

Zásada tedy zůstává stejná. Shrnu ji do těchto prostých, již známých slov světice: „Je to zajisté záviděníhodný stav; zdá se, že připravuje na poslední příbytek a Pán jej skutečně duším otevře, budou-li po tom toužiti.“ (Hrad, příb. 3, 1.)

Proč tedy tak málo křesťanů dosahuje těchto výšin nazírání? Jistě proto, že je velmi omezený počet křesťanů, kteří odložili veškero sobectví, velkodušně pěstující lásku k bližnímu a úplně se oddávající lásce k Bohu.

Již četba kázání na hoře ukáže, jak je pravou výjimkou mezi křesťany, kdo žije podle krásného programu veliké dokonalosti, který Spasitel ukázal svým učedníkům. Ano, žel! málo je těch, kteří

pochopili a dokonale svým životem uskutečňují ona dvě přikázání úplného odříkání: „*Chce-li kdo za mnou přijíti, zapři sebe sám*“ a lásky k Bohu nadevšecko: „*Milovati budeš Pána svého z celého srdce svého, z celé duše své a z celé mysli své.*“ — Kdyby byl větší počet křesťanů věrně provádějících tato dvě přikázání, ve stejném poměru by vzrostl počet křesťanů, kteří se povznesli na výšiny nazírání. — I to je myšlenka svaté Terezie: „Dejž božský Mistr, aby láska nikdy u nás neochabla! Zachováte-li ji dokonale, *jistě dosáhnete sjednocení, o němž jsem mluvila.*“ — „Jisto jest, vymýtíme-li ze své duše všechnu příchýlnost ke tvorům a *od nich se odloučíme z lásky k Bohu, že tento veliký Bůh ji hned naplní sebou.*“ „Tyto milosti dává Pán, komu se mu zalíbí; *kdybychom však jej milovali jako nás miloval on, dal by nám je všem.*“

Z této poučky chápeme, proč svatí již na zemi dosáhli mystického sjednocení a proč dokonalá svatost nemůže býti bez něho. Srv. Arintero: *Cuestiones místicas*, hl. 4.

209. Co jest nazírání cestou kladnou a zápornou? ¹

Odp. Nazírání cestou kladnou vidí v Bohu ve vyšším způsobu všechny dokonalosti tvorů; tak vidíme Boha jako bytost nejdokonalejší, nej-moudřejší, nejspravedlivější atd. Nazírání cestou zápornou přesahuje všechno, co by se mohlo vidětí nebo poznatí ve tvorech, a doznává, že Bůh jest nekonečně nade vším. (Srv. Sv. Tomáš,

¹ Ponechávám tu slovo „*nazírání*“, slovo posvěcené užíváním mystických spisovatelů, ačkoli slovo „*modlitba*“ by bylo nepochybně přesnější.

De divinus nominibus, 7, 4. — Th. a Walgornera, Theol. myst. D. Th., 3, 1, 6 n. 1.) Mystičtí spisovatelé často nazírání cestou kladnou přirovnávají malování, jež na obrazu přidává barvu k barvě, aby znázornilo věc; nazírání cestou zápornou pak sochařství, jež stále odnímá, až předmět je úplně hotový. To jsou dvě hlavní cesty, po nichž jdou duše nazíravé.¹

Sv. Diviš praví: „V tajemné řeči posvátných knih velebná a nadbytošná přirozenost našeho svatého Boha se někdy nazývá Slovem, inteligencí, bytostí (Jan 1, 1; žalm 135, 5), aby se vyjádřil jeho rozum a jeho moudrost. Jeho existence tak výsostně bytošná a sama jediná příčina všech existencí se tam přirovnává světlu (Jan 1, 4) a nazývá se životem. Než, ač tato ušlechtilá a svatá slova se zdají vhodnějšími nežli pouhé hmotné symboly, přece ani zdaleka nevystihují božskou skutečnost, která přesahuje všechnu bytnost, všečen život, jíž žádné světlo neprozáří a ke které se nedostane žádný rozum a žádná inteligence. Písmo často také opačnou

¹ Sv. Tomáš sice rozeznává trojí cestu ku poznávání Boha: cestu kladu, cestu záporu a cestu vyššího způsobu. První vypovídá o Bohu všechny dokonalosti tvorů, jichž po em neobsahuje nedokonalosti; tak říkáme: Bůh jest moudrý, dobrý, spravedlivý. Druhá cesta, záporu, vylučuje u Boha, co se vidí nebo poznává u tvorů; tak říkáme: Bůh jest nekonečný, neobsáhlý, nepochopitelný atd. Třetí cesta, vyššího způsobu, vypovídá o Bohu dokonalosti tvorů, ale vyšším způsobem, což se naznačuje superlativem: Bůh jest nejdobrotivější, nejmoudřejší. Mystičtí spisovatelé první a třetí cestu spojují pod povšechným jménem cesty kladné a sám sv. Tomáš na různých místech činí podobně. Na př I. 13, 1. Držím se tedy způsobu obvyklého u spisovatelů a rozlišuji toliko cestu kladnou a zápornou.

cestou povznáší naše myšlenky, tuto podstatu nazývají neviditelnou, neobsáhlou, neproniknutelnou (1. Tim. 6, 16; Řím. 2, 33; žalm 144, 13), naznačujíc tak, čím ona není a nikoliv čím jest. Tato slova se mi zdají důstojnějšími; neboť podle našeho svatého a od počátku hlásaného učení, ačkoli nepoznáváme tohoto nekonečna nadbytnostného, neproniknutelného, nevýslovného, přece správně pravíme, že není nic z toho, co jest. (De caelestí hierarchia, 2, 3.) Bohu se má přičítati a o něm tvrditi, co je kladného v bytostech, protože on je všeho toho příčinou; nebo ještě lépe, naprosto popírati, protože je nad to nekonečně vysoko. Takže zde popírání neodporuje tvrzení a tato nejvyšší přirozenost stojí nade vším, nad každým zápořem a kladem." (De myst. theol. 1, 2.)

Tak podle nauky sv. Diviše se dosahuje poznání Boha cestou kladnou a cestou zápornou. V pozemském životě rozhodně nejvyšší a nedokonalější je cesta záporná. Obšírně bude o tom řeč při povšechném, neurčitém a nejasném, *o božském temnu* (Theol. myst.), kde podle sv. Diviše není Bůh „ani duší, ani životem, ani bytostí, ani božstvím, ani dobrotou, ani duchem“, *tak jak my ty věci pojmáme*. (Tamt. 1, 3.)

Nesmíme však proto zneužívat nauky svatých a mysliti, že jediným hlavním předmětem nazírání jest Bůh bez zřetele k jeho vlastnostem a dokonalostem; do skutečného nazírání může nás přivést již to, čemu nás víra učí o Božích dokonalostech. — Ostatně nazírání nikdy nepřestává býti úkonem kladným a přesně řečeno kladné nebo záporné jest pouze prostředek vedoucí do něho. I v nazírání cestou zápornou se tvoří klad.

ný pojem o Bohu, školsky zvaný *slovo myslí* nebo pojem ducha. Tento pojem je sice povšechný a nejasný, avšak také je kladný a naprostý; neboť i když jsme si od Boha odmyslili všechny dokonalosti tvorů jako příliš nedokonalé na označení pojmu Boha, přece zůstává v duchu pojem Boha, označující jej jako nekonečně dokonalého, nejčistšího a ve vyšším stupni obsahujícího všechny myslitelné dokonalosti.¹ Toto nazírání není tedy věcí úplně zápornou; záleží v pojmu kladném, povšechném a nejasném, ale velmi vysokém a velmi dokonalém, kterého nabýváme vidouce v Bohu všechny způsoby dobra jako rozumový předmět přesahující každé vyjádření. (Diviš Kart. In com. de myst. theol., art. 8.)

Nazírání cestou zápornou samo nepřesahuje mezíobecné vnitřní modlitby, přece však je třeba říci, že tato cesta se zvláště vyskytuje v nazírání vlitém.

210. Která ze dvou cest nazírání se má spíše pěstovati, kladná nebo záporná?

Odp. To záleží na vnitřních dispozicích jednotlivcových a na nutkání milosti. Kdo pravidelně a snadno se oddávájí modlitbě přemítavé a poně-

¹ Bl. Albert Veliký v knize O mystické theol. sv. Divíše takto vysvětluje nazírání cestou zápornou: „Není tam pouhé popírání, nýbrž přijímání jakéhosi trvalého světla, jímž se dochází úkonu božského vidění. Není tedy pouhým popíráním, nýbrž popírá se přirozený způsob vidění a ponechává se přijímání nadpřirozeného světla, jež však lépe se označuje zápořem, protože nic nám není známo, co bychom o Bohu mohli vyřknouti ve vlastním smyslu pro vznešenost jeho jednoduchosti, neboť pravda vyřčeného se zakládá na jiných předpokladech. Jak praví Řehoř: O Boží velikosti žvatláním hlásáme.

kud již pokročili ve ctnosti, budou mít větší úspěchy v nazírání cestou kladnou, kníž tato modlitba má vztahy. Kdo však naopak nemohou konati modlitbu přemítavou a jednají více vůlí než rozumem, hodí se spíše na cestu zápornou; neboť při této modlitbě pracuje spíše vůle než rozum. Lze se tedy oddati kterémukoli z obou způsobou nazírání podle Božího volání; avšak bez důvodu a bez porady se zvláště nutiti do jednoho a měniti svůj obvyklý způsob modlitby byla by skutečná nerozvážnost, hlavně kdyby to byl přechod z nazírání cestou kladnou do nazírání cestou zápornou.

211. Co se rozumí trojím pohybem v nazírání, přímým, křivým¹ a kruhovitým?

Na první pohled se toto dělení vnitřní modlitby zdá divné, ale ve skutečnosti jest velmi přirozené a zcela prosté. V tom dělení je obsaženo a shrnuto vše, co lze říci o vnitřní modlitbě, a všichni mystičtí spisovatelé je uznávají. Jeho počátek a první nástin máme u sv. Diviše a výklad svatého Tomáše nám ukáže celou jeho obsažnost a výšku.

Duše má trojí pohyb. „Její pohyb *kruhovitý* záleží v opouštění věcí vnějších a vstupu do sebe; v soustředění rozumových mohutností k pojmům jednoty, aby nemohla tékati, jsouc jako zavřena v kruhu; dále v tom, že vybavena z roztržitostí, v této vnitřní sebranosti a v tomto zjednodušení sebe se pojí s anděly stkvěle zaniklými v jednotě a že nechává se unášeti ke krásnému a dob-

¹ Překládám doslovně „cbligue“; odborníci v nauce duchovního života dnes praví, že se musí rozuměti pohyb v závitech pravidelně vystupujících.

rému, jenž jest jí nadevše, jenž jest jeden, vždy týž, bez počátku, bez konce. — Pohyb duše *křivý* záleží v tom, že dle své schopnosti je osvícena božským věděním, nikoli pronikavým pohledem a v jednotě, nýbrž i uvažováním a usuzováním a složitou a nutně množnou činností. — Konečně její pohyb je *přímý*, nikoli když vešla do sebe a koná čirou prací rozumu, neboť v tomto případě, jak bylo řečeno, je pohyb kruhovitý, nýbrž když se obrácí ke vnějším věcem a odtud jako pomocí složitých a četných symbolů se vznáší do nazírání jednoty v její jednoduchosti. Jestliže však se myšlenka začíná vznášet k nazírání na pravdu pomocí hmotných věcí, rozhodně se musí dát přednost těm, které s nápadnou jasností působí na smysly, jako jasnější slova, známější věci; neboť smysly z obrazu jen nejasného nemohou předat do ducha leč pojem temný." (Dionysius: De div. nom. 4, 9.)

Sv. Tomáš přijímá myšlenku svatého Diviše, aby ji rozvinul a učinil úchvatnější; praví, že úkony rozumu, v nichž podstatně záleží nazírání, jsou od filosofů zvány pohyby; neboť od věcí smyslových přicházíme ku poznání věcí rozumových a činnost smyslů se neděje bez pohybu. Proto úkony Ducha jsou obdobně nazývány pohyby a že pohybem jest i modlitba, pozdvižení mysli k Bohu. Ze všech hmotných pohybů první a nejdokonalejší jsou pohyby s místa na místo; proto se podobně líčí hlavní úkony rozumu v nazírání. Tyto pohyby jsou trojího druhu: kruhovitý, přímý a křivý. (II-II. 180, 6.) Tento prostý projev však nedostačuje a proto v dalších odpovědích přidávám některé vysvětlivky k tomuto trojímu pohybu.

*212. Co sv. Tomáš rozumí přímým pohybem
v nazírání?*

Odp. První stupeň nazírání, neboli pohyb přímý podle sv. Tomáše záleží v tom, že od vnějších věcí smyslových přechází duše k poznání věcí neviditelných (De verit. 8, 15 ad 3) obdobou přímého pohybu, jenž přechází od jednoho bodu rovnou ke druhému (II-II. 180, 6).

Massoulié píše: „Pohyb přímý nám naznačuje první a nejméně dokonalý způsob nazírání, jenž jest povznášeti se od věcí viditelných k neviditelným a až k samému Bohu, při čemž každá věc se stává příležitostí ku poznání, ctění a milování Boha ve všech tvorech, v nichž jako v zrcadlech se jeví Tvůrce. Duše vidí stopy Božích dokonalostí, které Bůh zůstavil ve všech věcech, a jdouc pokojně po těchto stopách, běží, zpřímá jde k němu bez zastávky, až jej nalezne. Tak nevěsta v Písni vyzývá celou přírodu, nebe a zemi ke hledání jejího ženicha a velebného Slova, po němž ona touží . . . Tomuto prvnímu stupni nazírání odpovídá dar umění (Sv. Tomáš, II-II. 9, 2 ad 3.), jenž ve všech věcech vidí obraz Boha a ukazuje nám je ne o sobě, nýbrž ve vztahu k Bohu, který je stvořil.

*213. Co svatý Tomáš rozumí křivým pohybem
v nazírání?*

Odp. Druhý stupeň nazírání neboli pohyb křivý podle sv. Tomáše záleží v tom, že duše rozumem užívá světla, které jí Bůh dává pod závojem smyslových obrazů, jako se stalo Isaiášovi, jenž viděl Boha seděti na vysokém trůnu. Tento pohyb se

nazývá křivým, protože má něco z jednoty pohybu kruhovitého skrze světlo, jež duše dostává od Boha, a něco z rozmanitosti pohybu přímého v důsledku množství smyslových věcí vnějších. To řekl sv. Diviš, že duše v tomto pohybu je dle své schopnosti osvětlena božským věděním, nikoli pronikavým pohledem a v jednotě, nýbrž uvažováním a usuzováním a složitou a nutně množnou činností. (De verit. 8, 15 ad 3.)

Massoulié píše: „Tento druhý pohyb je dokonalejší a úžeji jednotí duši s Bohem. Je to pohyb křivý, protože má něco z kruhu, přibližuje se středu. Duše se vznáší k Bohu mocným vzletem, aby nazírala na všechny nekonečné a nevýslovné dokonalosti, které jí víra ukazuje; nemohouc však dobře jich poznávat v nich samých, nazírá na ně ve všech tajemstvích Vtělení, ukazujících je smyslovým způsobem; neboť, jak praví sv. Pavel „mílost Pána našeho se ukázala na zemi“ (2. Tit. 1, 11). Milosrdenství bylo lidem skoro neznámo, jsouc v nebi ukryto,¹ a nyní se ukázalo viditelně v tajemství Boha člověkem učiněného. Proto Písmo vtělené Moudrosti připisuje tři vlastnosti, obsahující vše, čeho je třeba ke sdělení dokonalého poznání nějaké věci: je světlem, v němž lze viděti všechny Boží dokonalosti, zrcadlem, v němž se odrážejí a obrazem je znázorňujícím (Moudr. 8, 25). To je také nauka sv. Tomáše, jenž ve třech vlastnostech shrnuje, cokoli může přispívat k dokonalému poznání: světlo, které posiluje schopnosti, obraz, jenž znázorňuje předmět, a zrcadlo, ve kterém se nám předmět jasně zračí. (Quodlib. 1. VII. q. 1. art. 1.) Tak duše nemohouc dokona-

¹ Sv. Tomáš ke slovům sv. Pavla dodává: „Tvé milosrdenství, Pane, je v nebi.“

lostí Božích viděti v nich samých, obrací se k tajemstvím víry, v nichž viditelně nalézají všechny dokonalosti. Pak obdivuje, velebí, miluje všechny dokonalosti, jež vidí a jichž se jako dotýká v tajemstvích víry . . . Dar moudrosti odpovídá tomuto druhému stupni nazírání, na němž se duše vznese až k Bohu, aby nazírala na jeho dokonalosti; nemohouc však je viděti v nich samých, obrací se k tajemstvím života Ježíše Krista a jiným pravdám víry, v nichž Boží dokonalosti září způsobem smyslovým. V tomto stavu duše nazírá na všechna veliká tajemství nikoli chladným a neplodným způsobem a pouhým hloubáním ducha, což by byla moudrost filosofa a ne dar Ducha svatého, nýbrž s láskou a příjemně, cítí je, okouší jich a tím hlubokým prožíváním cítí se vyzdvižena do sladkého a milostného nazírání, spojeného s tak velikou jistotou, že se jí zdá, jako by viděla tajemství odhalená a že se takřka dotýká Božích dokonalostí, majíc poznání tak jasné a tak dokonalé, jak jen na zemi lze mítí." (Méditations de s. Thomas. III. § 2, 3; Srv. sv. Tomáš, In 3, dist. 35, 1 ad 1.)

214. Co rozumí sv. Tomáš kruhovitým pohybem v nazírání?

Odp. Třetí stupeň nazírání neboli pohyb kruhovitý záleží podle sv. Tomáše v tom, že se duše povznáší nade všechny věci smyslové i nad sebe samu, nazírajíc na Boha prostým patřením bez přemítavého postupování rozumu. To řekl sv. Diviš, že „pohyb kruhovitý záleží v opouštění v cí vnějších a vstupu do sebe . . . (viz ot. 211.)". (De verit., 8, 15 ad 3.)

Massoulié píše: „Třetí pohyb nazírání jest nejdokonalejší. Vyzdvihuje duše ke způsobu nazírání vlastnímu andělům a jaksi nepřiměřenému pro člověka. Je to pohyb kruhovitý, jenž duši poutá k Bohu jako nehybnému středu skrze prosté patření, bez více úkonů, myšlenek, uvažování; neboť to je výsadou blažených duchů, praví sv. Diviš, že jsou vždy „zaniklí v jednotě poznávání kolem této nezměnitelné krásy a této milostné dobroty“. Jsou jako její korunou, se všech stran ji obklopující a s ní jsouce spojení prostým patřením vždy stejným a vždy týmž, jenž nikdy nepřestane. Protože však je nesmírně vysoký tento způsob poznávání Boha, který musíme nazvat nazírání ve vlastním smyslu, je třeba velkých příprav, aby se ho dosáhlo. Předně musí duše milovati samotu a býti velmi odloučena od světa, musí opustiti všechny vnější věci, které by ji dělily, rozptylovaly, naplňovaly srdce touhami hříšnými nebo marnými. Musí se dále mírně sebrati, odstraniti množství myšlenek, dlouhých přemítání a obsáhlých úvah, jež zabavují ducha, překáží sjednocení s Bohem a vidění a nalezení ho jak jen duše může s pomocí milostí. Potom nabývá prostého poznávání a prostého patření na věčnou pravdu, s níž se bezprostředně sjednocuje jako se svým středem . . . Dar rozumu odpovídá třetímu stupni nazírání, na němž duše prostým patřením a bez uvažování se drží jedině Boha; neboť je vlastní lidskému duchu poznávati své předměty a uvažováním vnikati do jejich přirozenosti skrze vlastnosti a případy jako skrze tolikéž otvorů. (Sv. Tomáš, In 3, dist. 35, 2, 2, 1.) Když však nové světlo mu tytéž předměty ukáže jasněji a když na ně nazírá prostým patřením,

není to více obyčejný způsob poznávání vlastní člověku, je to výsada andělů člověku udělená v míře jemu odpovídající. (Sv. Tomáš tamt.) Dar pak rozumu nás prostým pohledem poutá k věčné pravdě a k tajemstvím, jež nám ukázal." (Médit. de s. Thomas, III. § 2. 3.)

215. Co jest konečným cílem modlitby?

Odp. Konečným cílem vnitřní modlitby, jako každého dokonalého křesťanského skutku, jest rozmnožení lásky a tak opravdová modlitba končí v lásce k Bohu. (Sv. Tomáš, II-II. 180, 3 ad 3.)

Massoulié praví: „Všechno naše poznání musí pomáhati jediné k rozohnění lásky. Sv. Tomáš, začínaje mluvit o životě nazíravém, táže se: Patří láska k nazírání? a odpovídá: Nazírání ve vlastním smyslu jest úkon rozumu, jsouc poznáváním prostým a upřeným na Boží dokonalost nebo na nějakou věc vedoucí nás k Bohu; avšak láska musí býti jeho začátkem a koncem. — Předně začátkem; vždyť, odkud by mohla pocházeti ta záliba v rozmluvách s Bohem při modlitbě, v uvažování jeho dokonalostí a v rozjímání o tajemstvích jeho života, ne-li, že je k němu veliká láska a že se rádo myslí na předmět lásky? — „Kde je tvůj poklad, tam je i srdce tvé.“ — Láska k Bohu pudí k nazírání na jeho božskou krásu . . . a neklamnou známkou malé lásky k Bohu je vzdalovati se modlitby. — Láska jest i koncem a ovocem nazírání, protože duše v modlitbě držíc toho, jehož hledala, radujíc se, že ho má a stále více poznávajíc jeho nekonečnou krásu, musí značně vzrůst v lásce, při velikém světle, jež Bůh jí dává. Tak nastává kruh světla a lásky;

láska pudí duši k nazírání na Boha nebo na to, co vede k Bohu a nazírání zase rozdmýchává oheň její lásky . . . (II-II. 180, 7 ad 1.) Co je sladšího než býti ozařován láskou samou, když přece z lásky máme největší světlo, jakého lze dosáhnouti. Láska je v nebi zdrojem a mírou světla slávy, vrcholu všech poznání a účasti na světle Božím. „Kdo bude mítí dokonalejší stupeň světla slávy, bude Boha viděti dokonaleji, a kdo bude mítí více lásky, bude mítí více světla slávy, protože při větší lásce také touha jest větší. Touha uschopňuje člověka mítí věc, po které touží, a zdá se, že touha rozšiřuje a prohlubuje srdce. Proto bude Boha dokonaleji viděti, kdo bude mítí více lásky.“ (I. 12, 6.) Láska tedy si zaslouží, aby Bůh v pozemském životě milovaným duším dal světlo poznání svých tajemství a záhad. „Tajemství Pána se zjevuje těm, kteří se ho bojí,“ praví žalm 25. Zákony přátelství žádají, aby nebylo tajemství mezi přáteli . . .

„Nač tedy unavovati ducha marným přemítáním, když bez lásky nemají významu pro spasení“ . . . Poznání o dokonalostech Božích, jehož duše nabývá ve své modlitbě láskou a cítěnou zkušeností, přesahuje vědomostí všech učených theologů na světě a všechno poznání andělů, jehož mohou dosáhnouti pouhým přirozeným světlem. Milujme a modleme se milující.“ (Pojednání o pravé modlitbě, 2, 3.)

216. Jaké je třeba přípravy na vnitřní modlitbu?

Odp. Udává se dvojí příprava na vnitřní modlitbu: blízká, totiž určení a čtení předmětu a určité úkony před modlitbou; vzdálená příprava, totiž

čistý život, sebranost, bdělost a hlavně umrtvování vášní. Mluvím tu pouze o vzdálené přípravě, protože je všeobecněji nutná, a o blízké přípravě řeknu všechno, až budu mluvit o rozjímání.

Massoulié praví: „Modlitba se nesmí odlučovat od umrtvování . . . Sv. Tomáš nezapomínal na tuto důležitou zásadu. Na nazírání se musí duše připravovat umrtvováním vášní, protože dvě věci překáží tomuto svatému úkonu: nával vnějších zaměstnání a úsilí vášní. (Sv. Tomáš, II-II. 180, 2.)

„Samota a odstranění zevnějších věcí jsou nutným předpokladem modlitby, protože rozptýlený a roztržitý duch nebude moci jasně vidět pravdu ani slyšet hlasu Božího. Proto vnitřní duše „si staví poustevny“ (Job. 3, 14), aby se ukryly před chvatem a zmatkem světa, a nejenom se jím vyhýbají, nýbrž prchají před ním; tak podle sv. Řehoře se povznášejí k nazírání na první Pravdu. Kdo se chce upřímně oddat Bohu, musí nejprve se chopit modlitby, to jest, vyhýbat se jednání se světem a vyhledávat samotu, pokud to připouští povinnosti našeho stavu a slušnost.

„Jako druhou věc zbožnost vnuká umrtvování. Člověk se rozpomene, že všechna neštěstí minulého života pocházela z přesily vášní a že zbytky těchto nepodrobených vášní jsou trvalou překážkou opravdové modlitby. Trojím různým způsobem vášně překáží činnosti ducha.“ (I-II. 78, 2.)

Předně proto, že tříští síly duše. Duše rozdává síly všem svým mohutnostem jako jejich ústředí, aby mohly býti v činnosti. Když tedy některá mohutnost zvláště silně pracuje, musí brát více

síly z tohoto ústředí a tak zbývá méně na ostatní mohutnosti, jež pak chaběji pracují. Nikdy pak mohutnost nepracuje mocněji než pod vlivem vášně a když nižší mohutnosti jsou zmítány a rozbouřeny tímto pohybem a tak nezbývá mnoho síly na úkony ducha . . . Na druhém místě vášně ruší úkony ducha, protože mají opačný předmět. Vášně poutají a strhují duši k zemi a k radostem smyslů . . . Již samo tělo je závažím, bránícím vzletu duše k nebi. Jak se bude moci duše obrátiti k duchovnímu dobru, když vášně násilně se jí zmocní a ještě přidají prudší hnutí k pozemským věcem? — Vášně vítězí ještě třetím způsobem: překáží činnosti ducha, spoutávajíce rozum prudkými dojmy, které působí v těle. Úsudek vždy odpovídá stavu, v jakém jsme . . . Ze všeho dosud řečeného musíme souditi, že vášněmi rozbouřená duše není schopna konati modlitbu, neboť to vyžaduje velikého klidu.

„Musí se tedy začítí umrtvováním vášní a snahou přiblížiti se k onomu blaženému stavu, v němž střídmost a statečnost nabyly takové moci, že člověk skoro neví, že má vášně a mravními ctnostmi je držen ve správném prostředku mezi výstřednostmi . . . Potom duše dobře očištěna vstupuje v milé obcování s Bohem. „Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou“ (Mat. 5, 8), netoliko viděním v nebi, praví sv. Tomáš, nýbrž nazíráním na zemi. Ve stavu nevinnosti Adam měl dokonalé nazírání, protože všechny jeho vášně byly podrobeny rozumu, a tak mohl jeho duch zcela svobodně se přimknouti ku první Pravdě a jeho vůle mohla nerušeně okoušeti slast z držení nekonečného Dobra. Tím více tedy má člověk nevinností, čím více se upevní v tomto blaženém

klidu, jehož dosáhne přísným umrtvováním vášní tuhým pokáním. Ve stavu porušené přirozenosti by milost sama neměla dosti síly vykonati vše, co vykonala milost Adamova; musí se jí vyjítí vstříc krocením vášní a potom milost s umrtvováním vytvoří obraz člověka ve stavu nevinnosti. Umrtvování tedy má způsobiti svornost ducha s tělem: tělo se musí vzdalovati radostí smyslů a poddati se duchu; tělo zákonem rozumu a Ducha života zbavené zákona těla musí poslouchati hnutí duše a nesmí více býti pramenem neřestí, nýbrž musí pracovati na pokroku ve ctnosti ve svatém závodění s duchem; konečně nesmí více býti tělem porušenosti, nýbrž tělo a duch se musí spojití, aby pocítovaly nebeské útěchy z pohledu na Boha nejvyšší lásky hodného a duše aby sdělovala tělu radosti, jimiž jest naplněna . . .

„Hlavní přípravou duše na vstup do duchovního života a nazírání je tedy nepopíratelně pěstování umrtvování, ovšem umrtvování pravého a poctivého, jež by bezohledně působilo tělu bolest, nikoliv umrtvování vášní zdánlivé, jež by tělo nechávalo bez bolesti. „Musíme křížovati tělo a jeho nepravosti,“ píše sv. Pavel (Gal. 5, 24). Je třeba začítí u kořene a mýlí se, kdo myslí, že potlačí vášně, aniž by tělu působil bolest. Kdekdo říká, že člověk má umřítí svým vášním . . . všemu přirozenému. Ale jsou to bezvýznamná slova, neboť nemůže býti pravého umrtvování, neodepře-li se ničeho přirozenosti.“ (Pojed. o pravé modl. 3, 12.)

V další kapitole se Massoulié vrací k nutnosti umrtvování, na některých odsouzených větech ukazuje bludy, do kterých se může upadnoutí v této věci, a dodává: „Z celé této úvahy snadno

poznáváme, že značkou pravého nebo nepravého nazírání jest náklonnost nebo odpor k umrtvování těla, neboť umrtvování ducha by bylo prázdným slovem, kdyby se k němu nedružilo umrtvování těla." Tento učený theolog ovšem nikterak neodstrkuje umrtvování ducha; ale právem zdůrazňuje v mezích rozvahy a povinností stavu nutnost a důležitost tělesného umrtvování, jako přípravy na vnitřní modlitbu.

217. Je kdokoli schopen vnitřní modlitby?

Odp. Špatně by znal bytost lidskou, kdo by se domníval, že každý je stejně schopen vnitřní modlitby; a stejně by bylo nesprávné tvrzení, že pěstování modlitby jest nemožné duším dobré vůle. Více nebo méně můžeme všichni konati toto svaté cvičení. Přece však opravdové povolání k nazírání vyžaduje pravidelně určitých přirozených předpokladů.

Massoulié píše: „Bůh rozděljuje své milosti a rozdává své dary, jak se mu líbí. Každý tvor je pro něho jako hlína v rukou hrnčíře, jenž tvoří nádoby všeho druhu. Tak celá dokonalost duše záleží v lásce k Bohu, ale cesty k ní jsou velmi rozličné . . . Každý musí dbáti své letory a vloh Bohem daných, aby je obracel k dobru a užíval všech za nástroje ctnosti. Každé cvičení se nehodí pro každého. Všechny věci stvořiv spočítané, odvážené a vyměřené, Bůh každému upravil letory a přizpůsobil náklonnosti přiměřené stupni ctnosti, milosti a slávy, který mu určil . . . Celá přirozená bytost byla stvořena pro milost a prvním účinkem předurčení, tohoto Božího rozhodnutí plného lásky k vyvoleným,

je podstata a letora předurčeného. Pravidelně se u člověka naznačuje tento postup a tato spojitost: letora je pramenem vášní, vášně jsou polem mravních ctností, mravní ctnosti jsou jako přípravou na ctnosti vlité, vlité ctnosti jsou přípravou na dary Ducha svatého a na velmi velikou svatost. Mravní ctnosti ovšem nikdy nemohou býti dostatečnou přípravou na přijetí milosti a vlitých ctností a tím méně mohou zasloužiti vyvolení Božího . . . Ale Bůh spojil všechno, aby usnadnil své vedení. Chce-li pozdvihnouti duši na určitý stupeň milosti, svatosti a slávy, dává jí letoru vhodnou pro své úmysly. Svatému Pavlu dal letoru zcela ohnivou, protože ho určil za apoštola plného horlivosti a činnosti; svaté Magdaleně dal mírnost a něhu, protože ji chtěl mítí duši nazíravou, plnou lásky.

„Na této zásadě můžeme budovati rozdíl mezi lidmi vybavenými pro pěstování modlitby a lidmi více vhodnými pro činný život. Lidé prudké letory se ženou do činnosti a práce, jejich přirozená náklonnost je činí neschopnými klidu . . . Jiní mají od přírody tichého, mírného a pokojného ducha a tak jsou upraveni pro život rozjímavý, že by jim mohlo uškoditi, kdyby se nutili do činnosti (Sv. Tomáš, II-II. 182, 4 ad 3). Přece však je důležité věděti, že, často hledající klidu jsou láskou puzeni do práce a bázeň že mírní v nazírání prudkost příliš dychtících po činnosti. Proto i nejnadanější pro činný život se mohou vycvičiti k rozjímání a nejnáchylnější k modlitbě se mohou vycvičiti k činnému životu, jenž pak v nich tím více rozohňuje touhu po návratu k nazírání (Sv. Tomáš, tamt.).

„Není tedy duší neschopných modlitby, zvláště

ne mezi křesťany. Příliš činné mohou zmírniti svou činnost a zaříditi se na pěstování rozjímání, jako vášně spravujeme úkony ctností . . . Pováží-li se dobře hloubka soudů Božích a jiné pohnutky, jež otřesou i nevinnými, není pochybnosti, že by v této bázni nešel křesťan do sebe, necítil povinnost leckdy se v běhu zastaviti, aby vážně přemítal o svém způsobu života." (Pojedn. o pravé modl. 2, 5.)

Vnitřní modlitba tedy není výsadou určitého druhu vybraných duší, je pro každého, aspoň ve své podstatě.

218. Mají stavovské povinnosti míti přednost před pěstováním modlitby?

Odp. Rozhodně; neboť modlitba není cílem duchovního života, nýbrž toliko prostředkem k němu. Cílem duchovního života je láska. Láska pak žádá, bychom umrtvovali svou vůli, bychom se podrobovali všem Božím příkázáním, abychom se ve všem oddávali jeho svaté vůli, což zřejmě obsahuje naše stavovské povinnosti.

Ctihodný Ludvík Granadský píše: „Podstatným požadavkem a skutečným základem duchovního života jest, že se vždy musí začítí plněním stavovských povinností; pak teprve se může věnovati čas modlitbě. Neboť co jest modlitba? Prosba vyslaná k Bohu, bychom obdrželi milost poslušnosti jeho příkázání a plnění jeho svaté vůle . . . Naší první povinností jest zachovávatí Boží příkázání a toto zachovávání činiti účelem svých modliteb. Ať tedy začíná plněním svých stavovských povinností . . . Každý stav jest od Boha ustanoven a od něho má určené povinnosti;

kdo tyto povinnosti zanedbává, „protiví se nařízení Božímu“ . . . (Řím. 13, 2.) Jsou-li však stavovské povinnosti zákony samým Bohem stanovenými, jaký je to nerozum vymykatí se jim kvůli modlitbě, ve které chceme prositi právě o milost zachovávání Božího zákona! Neznačená to kvůli prostředkům opouštět cíl? . . . Kdo tak jedná, ukazuje jasně, že místo Boha hledá sebe, neboť zanechává Boha, aby vyhověl sobě . . . Ukazuje zřejmě, že nechápe ani modlitby ani účelu modlitby, dává před modlitbou přednost ovoci, jež měl v ní hledati.“ (O modlitbě a úvaze, 2, 5.)

219. Kolik času se má denně věnovati vnitřní modlitbě?

Odp. Nelze stanovití pevného a obecného pravidla v té věci. Podle povinností jednotlivcových je různé. Jedni mohou jí denně věnovati hodinu, jiní více, jiní méně. Velkodušně a s rozvahou se má stanovití doba podle rady vůdcovy. Nelze-li jinak, může se modlitba konati spolu s vnější prací.

Ctihodný Ludvík Granadský píše: „Radí se věnovati modlitbě co nejvíce času; sebe více krátkých chvil se nevyrovná delší souvislé době. Je-li doba krátká, uplyne v přípravných úkonech, v upoutání obrazotvornosti, čištění srdce, a tak je konec modlitby právě, když měla začít. Jaký by to byl zlatokop, jenž by odhodil lopatu a motyku právě, když narazil na žílu zlata? Mimo to ovoce delší a zbožné modlitby je velmi vzácné, síla totiž, kterou jako kdysi Eliáš může dojít až k hoře Boží (3. Král. 19.). Myslím, že k modlitbě se nemá určovati kratší doba než půldruhé ho-

diny nebo dvě; jinak bude snad dosti času na utišení obrazotvornosti, ale rozhodně se nedostaví ovoce modlitby. Nastává-li modlitba po nějakém zbožném cvičení, po církevních hodinkách, mši svaté, duchovní četbě, ústní modlitbě nebo v podobných případech a hlavně ráno, tu je srdce lépe upraveno a pak postačí jiskra, aby je roznítila; v tomto případě dostačí krátká příprava. Ale ať je tomu jakkoli, komu nezbývá leč několik okamžiků, ať se snaží obětovati svůj haléř za příkladem vdovy v evangeliu. Bůh, jenž se stará o potřeby a nedostatky každého tvora, neopomine přispěti ku pomoci." (O modl. a úvaze, 1, 30.)

Jsou však okolnosti, za kterých se musí modlitbě věnovati více času.

„Jako světští lidé mimo obyčejnou stravu někdy si vystrojí nákladnější hostinu, tak i spravedliví mají míti také svátky a své duchovní hodování mimo své denní modlitby, aby se důkladněji nasýtili a opojili sladkostí Boha a nadbytkem jeho domu . . . V přírodě nedostačí rosa, padající každé noci, jest ještě třeba dešťů, dosti často trvajících týden nebo dva, aby hluboko prosáklá země odolávala slunečnímu žáru a horkým větrům. Tak našim duším nedostačí každodenní rosa, potřebují čas od času záplavu slzí zbožnosti, aby opět naplněny ctností a vroucností Ducha svatého nebyly vysušeny větry protivnosti a horkými výpary světa. Tak máme jednati ve kterékoli době, ale zvláště o velikých slavnostech, nebo když jsme ve veliké bolesti a soužení, když jsme se vrátili z daleké cesty, nebo když jsme ukončili velmi rozptylující záležitost . . . Zbožnost se tak snadno ztrácí a tak těžko se jí znova nabývá." (Tamt. 2, 5.)

Je tedy v duchovním životě velmi záhodno dlouho a často se oddávati modlitbě, ovšem za vedení rozvahy. Zbožné duše také skoro všeobecně každoročně několik dní věnují sebranosti a samotě.

220. Je velmi důležité využití chvil, v nichž při modlitbě Bůh nás zvláště navštíví?

Odp. Je to věc velmi důležitá a zcela podle vůle Boha, jenž právě proto nás navštěvuje, aby nás zahrnul svými nejvzácnějšími dary.

Ctihodný Ludvík Granadský píše: „Když tvá duše dostane zvláštní návštěvu Boha, buď při modlitbě nebo jindy, nenechávej jí uplynouti bez náležitého využitkování, neboť jest jisto, že jím veden dojdeš dále za hodinu, než bys jinak došel za několik dní. Svatý Petr jediným vržením sítě na rozkaz Spasitelův chytil více ryb nežli za celou noc; stejně se stává při duchovním lovu modlitby, neopomeneme-li využití výhod, které nám tu Bůh podává. Nezbavuj se dne dobrého, praví Sirach (14, 14), a úděl dobré radosti ať nemíjí tě.“

„Chopiti se vhodné příležitosti je vždycky důležité, ale zvláště při modlitbě; neboť tu anděl přichází pohnouti vodou rybníku a dáti jí léčivou moc; ba Bůh sám přichází člověku na pomoc a nabízí mu pomoc neporovnatelně větší nežli celá lidská píle a snaha. Když nastává příznivý vítr, plavci spěšně vytahují kotvu a napínají plachty, nečekají, až vítr změni svůj směr. Tak musí jednati vniterní lidé, s tím větší horlivostí, čím je věc důležitější a čím vanutí božské je jim potřebnější, nežli plavcům vanutí větru. Tak si počínal sv.

František z Assisi. Svatý Bonaventura vypravuje, když cestou dostal zvláštní návštěvu Pána, že nechal své druhy jít napřed a zůstal sám, aby mohl nerušeně vychutnat nebeského pokrmu. Kdo jedná jinak, je v zápětí potrestán; protože nechtěl Boha, když ho Bůh hledal, nenalezne Boha, až ho bude hledat." (Tamt. 1, 30.)

221. Jsou roztržitosti ducha překážkami pravé modlitby?

Odp. Roztržitosti patří ke slabostem naší porušené přirozenosti. Nejenom nejsou hříchy, zapudí-li se co nejdříve, nýbrž Bůh, znaje naši ubohost, smiluje se nad námi a na konec nás navštíví ve svém milosrdenství. Ne ten se lépe modlí, kdo nikdy nemá roztržitosti, nýbrž kdo odhodlaněji je potírá a jest věrnějším v plnění Boží vůle.

Generál Kartusiánů Dom Le Masson dává vzácné rady, jak si počínat prostřed roztržitostí: „Jestliže při vzbuzování citů se duch rozptyluje do mnoha myšlenek marných, špatných nebo směšných, nedívejte se tomu, tím méně se tím znepokojujte, neboť to pochází z přirozené slabosti a nestálosti lidského ducha, k nimž se přidává zloba ďábla, jenž nás chce pobouřit, přivést do netrpělivosti vědomím sterých poštilostí, jimiž se obrazotvornost hemží, nebo aby nás malomyslností přiměl k upuštění od předsevzatého . . . Vrátil-li se roztržitost stokrát, nedívejte se po sté více než po prvé, a když si to uvědomíte, pokojně uveďte svého ducha do přítomnosti Boží, jako by se nic nestalo, nepřemýšlejte, čeho se ty roztržitosti týkaly. Když nás

kousají mouchy, prostě je rukou odháníme a neběháme za nimi zabíti je; a když za jednou zahnanou přijde druhá, bez rozčilování uděláme totéž. Tak se musíme zachovati k roztržitostem a neběhati za nimi a zabíjet čas; jinými slovy; nezdržovati se výčitkami sobě ani vnitřním naříkáním (což není leč projevem netrpělivého srdce), ani uvažováním, jak bychom je udusili a zabránili jim návrat; neboť tak jednati jest běhati za mouchami. Nechme je poletovati, jděme za Bohem, aniž bychom se zabavovali." (Introd. à la vie intér. et parf. 2, 6.)

Avšak roztržitosti mohou míti velmi různé příčiny. Mohou povstávat z ochablosti a slabosti našeho těla, z naší těkavé obrazotvornosti, ze zloby ďáblovy, někdy i Bůh je dopouští, aby upevnil naši ctnost; mají-li roztržitosti některou z těchto příčin, jsou nedobrovolné a rady Dom Le Massonovy tu postačují. Jsou-li však roztržitosti dobrovolné a pocházejí z naší nedostatečné přípravy, z naší nedbalosti, z naší neumrtvenosti, z naší vlažnosti ve službě Boží atd., pak musíme s rozhodností se dát do odstraňování těchto špatných stavů. Ale ať jsou naše roztržitosti jakékoli, nikdy neustávejme v modlitbě, naopak snažme se bojovati proti překážkám, naskytujícím se nám v tomto svatém úkonu, zachovávající vnitřní klid a udržující svou vůli stále sjednocenu s vůlí Boží.

222. *Mají určité návody veliký význam v konání modlitby?*

Odp. Návody k modlitbě jsou velmi užitečné a často nutné, zvláště pro začátečníky. Podstatně však modlitba je závislou na Boží milosti, na kte-

rou se připravujeme pokorou a sjednocením s vůlí Boží. Vzhledem k milosti nelze modlitbu považovati za umění a stanoviti pro ni pevných a nezměnitelných pravidel.

Ctihodný Ludvík Granadský praví: „Mnozí se domnívají, že modlitba jest jako kterékoliv umění, k jehož naučení je třeba jen znáti jeho povahu a pravidla. Zapomínají, že milost nikterak nezávisí na našem uschopnění, nýbrž je pouhým účinkem nekonečného Božího milosrdenství. Klame je nauka některých moderních knih, v nichž spisovatelé stanovivše pravidla vzbuzují domněnku, že správné zachování pravidel může nahraditi milost. Podle nich by to bylo jako v alchímii: Vezmi tu a tu látku, připrav ji tak a tak, a budeš mít čisté zlato . . . Tato domněnka je nauce svatých Učitelů úplně cizí, křivdí milosti, jež na žádný způsob nemůže podléhati našemu přičinění, jsouc dílem Božím a pouhým účinkem jeho milosrdenství. Na milost nás připravuje pravá a upřímná pokora, hluboké poznání naší bídy a veliká důvěra v Boha . . . Přece však nelze říci, že by se nemělo postupovati podle žádného návodu; neboť ačkoli ten, jenž sází a zalévá, jest jiný než ten, který dává vzrůst, přece Bůh, jenž dává vzrůst, chce napřed, aby se začalo sázeti a zalévati.“ (O modlitbě a úvaze, 2, 5.)

223. Po čem se pozná dobrá modlitba?

Odp. Dobrá modlitba se pozná po ovoci, totiž po účincích, jež v duši působí. O hlavním účinku vlitého nazírání bude řeč jinde (Theol. myst.). Zde nám postačí povšechně naznačiti význačné vlastnosti dobré modlitby.

Dom Le Masson píše: „Dobrá modlitba musí přinášeti ovoce. Mírnost, pokora a jiné ctnosti musí ji provázeti a na venek se projevovati plněním vůle Boží v povolání. Budte ujištěni, že, byť byste měli veliké vzlety ducha při modlitbě a byli jste jako vytržení až do třetího nebe, kdybyste při tom měli nezřízené vášně, lpění na svém úsudku, chlad a nedbalost v cenění a pěstování poctivých ctností, vaše nazírání by bylo preludem. A kdybyste naopak byli v modlitbě vyschlí jako dřevo, bez chuti a bez citu a při tom byste pokračovali v cenění a pěstování poctivých ctností, budte jisti, že vaše modlitba je dobrá, a zůstávejte klidni za vedení vzácného vůdce, jenž ve vašem pytlí skryl peníze, jako hospodář učinil Josefovým bratřím, aby vám dal příležitost k velikému úžasu, veda vás v takovém příjemném omylu k vašemu prospěchu. Domníváte se, že nesete jen obilí, jehož tíha vás unavuje, a zatím nesete i zlato, jež s radostí naleznete, až bude čas.“ (Introd. à la vie intér. 2, 6.)

§ 2.

Modlitba ústní.

224. Nutnost ústní modlitby. 225. Podmínky modlitby. 226. Ustavičná modlitba. 227. Pozorná modlitba. 228. Význam modlitby. 229. Užitečnost střelných modliteb. 230. Vznešenost modlitby Páně.

224. Je modlitba nutná?

Odp. Jsouc pozdvižením duše k Bohu s prosbou o vhodnou věc, je modlitba k věčné spáse nutná nutností prostředku a nutností příkazu. Bůh by

ovšem nemusel od nás žádati modlitby, ale nechtěl nás od ní osvoboditi; proto neobdržíme nadpřirozených darů milosti a slávy, neprosíme-li o ně. (Sv. Tomáš, In 4. dist. 15, q. 4, 1, 3.)

Modlitba je právě tak prospěšná, jako nutná. — Dostává se nám skrze ni trojího vysvobození. Předně nás vysvobozuje ze spáchaných hříchů: „Odpustils mi nepravost mého hříchu, protože jsem se k tobě modlil, jakož má činiti každý, kdo se chce státi svatým“ (Žalm 31, 5). Publikán se modlil „a odešel domů ospravedlněn“ (Luk. 18, 14). Za druhé nás vysvobozuje z obav pokušení, protivenství a zármutku: „Kdokoli z vás je smuten, modlí se . . . (Jak. 5, 13). Za třetí nás modlitba vysvobozuje z pronásledování a nepřátelství: „Místo co by mne mílovali, pomlouvali mne a já jsem se modlil“ (Žalm 108, 4). — Modlitba také jest vhodným a účinným prostředkem k dosažení ukojení našich dobrých tužeb. A nejsme-li vyslyšeni, neprosili jsme dosti vytrvale, nebo jsme neprosili o věci nejprospěšnější naší spáse; tehdy dobrý Bůh odepře, oč prosíme, a dá nám to, oč bychom prosili, kdybychom to poznávali. — Konečně nás modlitba uvádí do důvěrnosti s Bohem. (Sv. Tomáš, Expos. orat. dominicae.)

225. *Které jsou podmínky modlitby?*

Odp. Abychom modlitbou dosáhli žádaného, musíme splniti čtyři podmínky: musíme se modlití za sebe, zbožně čili pokorně a s důvěrou, vytrvale, o věci užitečné ke spasení; vždycky také můžeme prositi o věci časné, pokud mohou posloužit našemu spasení. Ačkoli nejsou vždycky vyslyšeny naše modlitby za bližního, přece jsme

povinni jedni za druhé se modlití podle přikázání lásky. Modlití se za sebe však je často podmínkou účinnosti modlitby, což je snadno pochopitelné. Naše modlitby za bližního mohou býti totiž oslyšeny, ačkoli se modlíme zbožně a vytrvale a o věci potřebné ke spasení, protože vyslyšení znemožňuje ten, za něhož se modlíme. (Sv. Tomáš, In 4. dist. 14, q. 4, 7, 7.) Budiž tedy naše modlitba vroucí, vytrvalá, zcela nadpřirozená, aniž bychom kdy zanedbávali modlitbu za obrácení hříšníků. Bůh jednou prohlásil svaté Kateřině Sienské: „Vybízejí mne a naléhají na mne modlitby mých služebníků a mých přátel, kteří skrze milost Ducha svatého k mé slávě a ke spáse bližních vroucně prosí za jich obrácení, snažíce se ukonejšiti můj hněv a svázati ruce mé spravedlnosti, pod jejichž ranami by hříšník měl zahynouti. Jejich slzy a jejich pokorné prosby mne zadržují a takřka mi činí násilí.“ (Rozmluvy, 143, 4.)

226. V jakém smyslu má býti modlitba ustavičnou?

Odp. Modlitbu můžeme bráti dvojím způsobem: v sobě a v jejím původu. — Modlitba není ve svém původu než láska k Bohu prosbou provedená; tato láska musí býti v nás stále, buď v činnosti nebo v účinku, neboť účinkem této lásky jest každý náš vpravdě nadpřirozený úkon. Dle svatého Pavla (1. Kor. 10) musíme konati všechno ke slávě Boží a v tom smyslu modlitba musí býti ustavičnou. Tak ustavičnou modlitbou jest ustavičné konání dobra z nadpřirozené pohnutky, vytrvale se varovati zlého, neboť neustáváme se modlití, neustáváme-li toužiti po Bohu a po vy-

plnění jeho svaté vůle. — Ale béřeme-li modlitbu o sobě, nemůže býti v celém smyslu ustavičnou, protože máme také jiné povinnosti; v příhodný čas se oddáváme modlitbě, i ústní, bychom stále více se rozněcovali láskou a dokonaleji si vydávali počet ze svého pokroku ve ctnosti. Každá věc musí býti přiměřena svému cíli a proto modlitba musí tak dlouho trvat, jak dlouho je třeba na rozohňování zbožnosti.

Tím dvojitým způsobem se naše modlitba stává ustavičnou. Obojí jest naší povinností a bylo by mylné i domnívat se, že postačí modlitba prací i přepínatí trvání modlitby ve vlastním smyslu. Ctihodný Ludvík Granadský praví: „Zmatení obtížností ustavičné modlitby někteří spisovatelé tvrdili, že slova Ježíše Krista se rozumí o dobrých skutcích, protože, kdo koná dobré, tím se dobře modlí . . . Ale rozhodně se mýlí, neboť v souvislosti Pán zřejmě mluví o povinnosti modlití se, nikoliv o povinnosti konatí dobré skutky . . . Vždyť snadno mohl říci „Je třeba konatí dobré skutky“ místo „je třeba ustavičně se modlití . . .“ Neporoučí se nám nemožnost, nýbrž naopak velmi možná věc v modlitbě dokonale ustavičné a dokonale vytrvalé, jak jen dovedeme . . . Obecně říkáme, že něco děláme ustavičně, když to děláme často a při každé příležitosti. Když na př. David praví, že „spravedlivý bude o zákonu Božím rozjímatí ve dne i v noci“ (Žalm 1, 2), nesmí se tomu rozuměti doslova a matematicky; znamená to pouze, že spravedlivý bude o zákonu Božím rozjímatí tak často a tak dlouho, jak bude moci, mnohem častěji a mnohem déle, než si tělesní lidé dovedou představití.“ (O modl. a úv.)

227. Vyžaduje ústní modlitba pozornosti?

Odp. Napřed musíme naznačiti trojí účinek modlitby. Prvním je zásluha. Tento všem z lásky vykonaným skutkům společný účinek nepředpokládá nutně pozornosti *vědomé*, udržované po celou dobu modlitby; postačí pozornost *v účinku*, totiž pozornost pouze na začátku modlitby vědomá. Tato pozornost se považuje za trvající, protože nebyla odvolána, a činí modlitbu zásluhou. — Druhým vlastním účinkem modlitby je dosažení žádaného. I tu postačí právě zmíněná pozornost, protože k ní Bůh hlavně přihlíží; chyběli však, modlitba není zásluhou a neobdržíme, oč prosíme s duchem dobrovolně roztržitým. — Třetího užitku modlitby se nám dostává hned při modlitbě, totiž výživy duše; k tomu je třeba *vědomé* pozornosti. — Musíme však věděti, že jsou tři způsoby vědomé pozornosti při ústní modlitbě. Pozornost *slovná*, aby totiž slova byla správně vyslovována; pozornost *obsahová*, všímající si smyslu slov; pozornost *rozjímavá*, když při ústní modlitbě se Bohu klaníme, projevujeme lásku a děkujeme. Tento třetí způsob pozornosti je nejlepší a mohou jej pěstovati také zcela prosté duše; někdy bývá tato pozornost tak hluboká a tak upjatá, že se zapomene na vše ostatní. (Srv. Sv. Tomáš, II—II. 83, 13).

228. Jaký význam má ústní modlitba?

Odp. Ústní modlitba není sice naprosto nutná, protože podstatou modlitby je projev prosby, který Bůh vidí v srdci; ale přece v různých okolnostech je velmi oprávněno a prospěšno tuto

žádost projevití zevně. Předně tímto prostředkem rozněcujeme svou vnitřní zbožnost, neboť podle přirozených zákonů zevnějšek působí na ducha a srdce naše. Za druhé modlíce se ústně, Bohu zasvěcujeme s duší i své tělo. Za třetí se modlíme ústně, protože duše má přirozenou potřebu živé cítění lásky k Bohu projevovati na venek. Vždycky však tomu tak není, neboť duše může býti tak sebraná a vůle tak roznícena a upoutána, že ústní modlitba je skoro nemožná; v tom případě nepotřebujeme více této pomůcky ke vzbuzování zbožnosti (Srv. Sv. Tomáš tamt. 12).

229. Co souditi o střelných modlitbách?

Odp. Střelné modlitby jsou prospěšné každého času a při každé příležitosti, i při vnitřní modlitbě, neboť tyto vzněty duše nejenom neruší vnitřní zbožnost, nýbrž ji ještě upevňují a rozohňují. Podle zprávy sv. Augustína poustevníci v Egyptě tímto prostředkem živili oheň svých svatých modliteb. (Tamt. 14.)

230. Která je nejdokonalejší ústní modlitba?

Odp. [Nejkrásnější ústní modlitba jest Otčenáš. Žádná jiná nemá slov tak příhodných ke tvoření myšlenky, jež mohou učiti duši rozjímání a povznést ji až k nejdokonalejšímu nazírání. Svatá Terezie v Cestě dokonalosti (39) praví: „Jaká to vysoká dokonalost v této modlitbě evangelia! Jak prozrazuje moudrost svého božského Původce! Nikdy mu za to dosti nepoděkujeme, Mé dcery, každá si přivlastněte tuto modlitbu a jí užívejte podle zvláštních potřeb své duše. Žasnu, jak

těmi několika slovy obsahuje vše, co lze říci o nazírání a dokonalosti. Zdá se, že není třeba jiné knihy, postačí studovati v této." A ve 44. hlavě praví: „Nikdy bych nebyla myslila, že tato modlitba skrývá tak veliká tajemství. Neboť celá duchovní cesta od začátku až do konce je tam obsažena, až k oné studnici živé vody, z níž duše pije dlouhými doušky a úplně se noří v Boha."

Mluvě o ústní modlitbě, pravil věčný Otec sv. Kateřině Sienské: „Vytrvalostí v tomto zbožném cvičení dojde duše až k dokonalé vnitřní modlitbě. Přece však nesmí zanedbávati pěstování vnitřní modlitby, předstírajíc, že nechce omezovati ústní modlitby, jež si umínala konati. Jsou skutečně tak nevědomé duše, které nechtějí přerušiti předsevzatých ústních modliteb, když při nich je chci navštívit. To je zřejmý blud. Neboť jakmile si uvědomí mou návštěvu a pocítí mou přítomnost, mají zastaviti každou pobožnost své volby. K dokonalé modlitbě se nedojde množstvím slov, nýbrž city srdce a vroucími tužbami, jež vyzdvihují duši až ke mně, poznáním sebe a mé dobroty duše dovede slučovati modlitbu ústní a vnitřní.] (Rozml., 46.)

Dále v modlitbě Páně máme příklad všech podmínek dokonalé modlitby. Podle myšlenky sv. Tomáše má pět vlastností: je bezpečná, správná, uspořádaná, zbožná, pokorná. — Předně jest nejbezpečnější ze všech modliteb, protože ji složil Ježíš Kristus, náš prostředník, nejmodřejší všech zastánců. Jedna okolnost činí tuto modlitbu ještě bezpečnější: Jenž nás jí vyučil, ten nás také vyslyší. Za druhé je nejsprávnější ze všech modliteb, neboť je správné, co nás učil Ježíš Kristus žádati. Za třetí podle pořádku mu-

síme vždy ve svých tužbách a modlitbách dáti přednost věčným a duchovním statkům před pozemskými; tento pořádek přesně zachoval Pán v Otčenáši. Za čtvrté Ježíš Kristus úmyslně složil modlitbu krátkou, aby zabránil obyčejnému nebezpečí všech dlouhých modliteb, totiž ztrátě zbožnosti. Mimo to modlitba Páně obsahuje zdroj zbožnosti, vnukajíc nám lásku k Bohu a lásku k bližnímu. Jmenujeme tu Boha *Otcem* na důkaz lásky k němu a voláme *Otče náš*, abychom osvědčily lásku ke druhým. Za páté modlitba Páně se nevymyká pravidlům pokory; neboť prosí Boha o vše, čeho člověk potřebuje, protože člověk sám jest bezmocný. A to jest ovoce pravé pokory. (Sv. Tomáš, Expos. orat. dom.)

§ 2.

Modlitba přemítavá.

231. Co je přemítavé rozjímání. 232. Tři části rozjímání podle sv. Tomáše. 233. Bližší příprava čili stanovení zásad. 234. Obyčejné předměty rozjímání. 235. Je-li příprava pro všechny stejná? 236. Co jsou obrazné nebo rozumové úvahy. 237. Jsou-li nutné. 238. Rozsah. 239. Nutnost citů. 240. Ovládání jich. 241. Jest stejně třeba úvah i citů. 242. City jsou pravý cíl a konec rozjímání. 243. 244. Předsevzetí. 245. Děkování. 246—248. Varovati se skleslosti a lhostejnosti při rozjímání. 249. Po čem se pozná, že Bůh volá k vyššímu stupni modlitby. 250. Označují vždy pouze přechod. 251. Kdy má ustati přemítání v rozjímání. 252. Proč málo duší postoupí z rozjímání k názírání.

231. Který je první stupeň modlitby?

Odp. Rozjímání, jež se také nazývá *modlitbou přemítavou*. Jest upoutáním ducha ke zbož-

němu předmětu, bychom se stali lepšími. Tento výměr nevyklučuje pozdvižení duše k Bohu, protože je předpokládá. Dvojím způsobem lze ducha upoutat ke zbožnému předmětu. Užívati úvah rozumu ke vzbuzení citů a předsevzetí ve vůli; tento první způsob vyvozuje pravdu z pravdy, je úvahou ve vlastním smyslu. Za tímž účelem lze také postupovati od úvahy k úvaze; tento druhý způsob je řadou nesouvislých úvah, zvláště při rozjímání o tajemství ze života Spasitelova, kde účast rozumu není značná. (Sv. Tomáš, In 4. dist. 15, 1 IV., 2 ad 1.) Někteří spisovatelé toto rozjímání nazývají nazíráním, protože se koná uvažování a nazírání na více obrazů, ovšem postupně; je však třeba dodat, že tato práce duše zůstává pouhým rozjímáním, nepřejde-li úvaha v prostý pohled lásky, jenž tvoří nazírání.

232. Jak konati s užitkem rozjímání?

Odp. Všechny metody rozjímání jsou obsaženy v třech bodech, které naznačil sv. Tomáš: stanovení zásad nebo volba předmětu, úvahy a přemítání o zvoleném předmětu, prosté patření na pravdu, což je zakončením. (II. — II. 180, 3.)

Massoulié praví: „První částí je stanovení zásad, jež obsahuje celou přípravu. Vybereme si předmět rozjímání a v živé víře se postavíme do přítomnosti Boží, bychom měli hlubokou úctu, velikou sebranost a vážnou pozornost před Boží velebností, jež nás dobrotivě snáší a nám nabízí svou milost o pomoc k účinnému rozjímání. Prosíme ho o sílu a světlo, aby pravdy nejenom vnikly do ducha, nýbrž aby duch také vnikl do

pravd." „Vniknu do pravdy," praví žalmista (85, 11). Pravdy mohou vniknouti do každého ducha; vnikly do ducha filosofů a bludařů a oni je drželi ve tmě a smíchané se svými bludy. Ale ne každý duch vnikne do pravdy, nabýváje o ní pojmu, okoušeje její sladkosti a bera z ní veškeru sílu, kterou může dáti. Musíme tedy se sv. Augustinem prositi Boha, by nám dal poznati pravdu, ne pravdu zářící, jejíž světlo by nás jen oslnilo a polichotilo naší marnivostí, nýbrž pravdu, jež by nás napomenula, napravila, odhalila záhyby našeho svědomí, kde skrytá sebeláska drží velmi veliké chyby a kazí všechny dobré skutky.

Druhou část modlitby sv. Tomáš právem nazývá rozjímáním a uvažováním, protože se tam užívá rozumu. Hledí se na předmět se všech stran, zkoumají se jeho účinky a jeho vlastnosti, aby tak byla lépe poznána jeho povaha. (In 3. dist. 35, 2, 2, 1.)

„Třetí část je zakončení. Po dostatečném uvažování třeba přikročiti k zakončení. Právě v tomto zakončení nastává prostý pohled nebo nazírání na pravdu, pravý to klid ducha. Neboť klidem se končí každý pohyb, nemá-li býti věčným. Tento klid rozumu, po dostatečném rozjímání snadno a po libosti nazírajícího na celý předmět, je spojen s obdivem, klaněním, láskou a všemi ostatními cítěním. Hlavně k lásce má celá tato práce směřovati, láskou se má končiti. Když pak se láska vzňala, budiž ponechána sama sobě, neboť je dosti vynalézavá, dosti osvěcená, dosti výmluvná; svým ohněm bude dále vedena, unášena a jím vzbudí všechny ostatní cítění. Láska také učiní všechna potřebná předsevzetí, neboť nikdy nezahálí a vždy pracuje souhlasně s oh-

něm, který ji oživuje, pozná také všechny prostředky, které ji mají zachovati." (Pojedn. o pravé modl. 3, 5.)

233. V čem záleží blížká příprava na rozjímání?

Odp. Blížká příprava, první to část rozjímání, záleží v důkladnější sebranosti, pokorné prosbě opomoc Boží, v uvědomění zvoleného předmětu rozjímání.

Ctihodný Ludvík Granadský píše: „Nežli se věnujeme modlitbě, nejdříve musíme připravit své srdce...“ „Před modlitbou připrav svou duši a nebuď jako člověk pokoušející Boha.“ (Sir. 18, 23.) Pokoušení Boha jest žádati zázrakem věci možné bez zázraků... Tuto přípravu lze konati různými způsoby. Můžeme si vzpomenouti na své hříchy... Nesmí se však této vzpomínce věnovati mnoho času, jako činí někteří, probírajíce tu celý svůj život... Jiná krásná příprava je mysliti na velikost a velebnost Boha, s nímž budeme obcovati. Poznáme, jak uctivě, jak pokorně, jak pozorně se musí ubohý tvor blížit k Bohu... K dobré přípravě také nám velmi pomůže pozorná úvaha, co chceme činiti modlitbou: chceme tam obdržeti Ducha Božího, působení jeho milosti, radost lásky a konečně zbožnost... Nechť se brány našeho rozumu a naší vůle zavrou všem starostem světa a neotevrou se leč Bohu... Rovněž není chybou připravovati se na modlitbu odříkáním nějakých ústních modliteb... Také je dobře si připomenouti, že se nemáme oddati modlitbě, bychom hledali své radosti a útěchy, nýbrž pro slávu Boží a splnění jeho svaté vůle... Dobré je v předvečer pamatovati na zítřejší roz-

jímání a poručiti Bohu předmět své modlitby..." (Tamt. 25.)

„Po této první přípravě se čte předmět. Čteme bez chvatu a těkání, zvolna a pozorně, neboť nedostačí, aby duch si uvědomil smysl slov, také vůle jich musí okoušeti a cítiti. U míst zvláště působících se zastavíme, zvolna je projdeme a krátce se pomodlíme... Nesmíme čísti příliš dlouho a ubíratí času ostatním důležitějším částím modlitby. Neboť „i čísti i modliti se je veliké, ale nemohou býti stejně podělovány, modlitba musí mítí přednost před četbou.“ (Sv. Augustin). Než, jako požíváme chleba žitného nebo ječného, nemáme-li pšeničného, tak, nelze-li se modliti pro roztržitosti, je dobře více čísti a podle potřeby střídati obojí, četbu s modlitbou a obráceně. Neboť je-li duch připoután ke slovům četby, není tak snadno unášen obrazotvorností, jako když je ponechán sám sobě. Ještě lépe jest jako Jakub bez ustání bojovati s Bohem. Po boji nám Bůh požehná a vleje do našeho srdce zbožnost nebo jinou zvláštní milost, jak činí vždycky udatným bojovníkům za svou lásku... V začátcích je tato četba nezbytná, později však, nabyvše zběhlosti v pravdách pro rozjímání, méně jich potřebujeme a můžeme hned začítí rozjímáním.“ (O modl. a úv. 26, 24.)

Massoulié stručně podává stejnou nauku jako ctihodný Ludvík Granadský. „Do začátků náleží modlitba a četba, jsou to základy rozjímání. Sv. Tomáš praví, že se vždy musí začínati modlitbou a vzýváním Ducha svatého, protože máme poznati některou Boží dokonalost nebo nadpřirozenou pravdu, k čemuž potřebujeme světla shůry. „Vzýval jsem Hospodína a obdržel jsem

Ducha moudrosti." (Moudr. 7, 7.) Četba nám do-
dává důvody a osvětlení přiměřené našemu du-
chu, abychom vnikli do předmětu rozjímání. Oby-
čejně se čte z nějaké knihy, v níž jsou rozebrány
tyto předměty modlitby: Vtělení Slova v lůně
Panny, jeho narození ve stáji, jeho smrt na kříži
a podobné pravdy. V této přípravě musí býti
úkon, který Richard od sv. Victora nazývá *myš-
lenkou*, jedna nebo více; *myšlenku* o předmětu
rozjímání nám může vnuknouti četba nebo náš
duch." (O pravé modl.)

234. *Kterými předměty rozjímání se máme
nejčastěji obírat?*

Odp. Můžeme rozjímatí o všem, cokoli nás mů-
že pohnouti ku pěstování ctností, o všech prav-
dách, ale hlavně o pravdách nadpřirozených.
Ctihodný Ludvík Granadský praví: „Nejlepší a
nejúčinnější předměty rozjímání dodávají tajem-
ství naší víry, jako utrpení a smrt Spasitele, soud,
peklo, nebe, dary Boží, vzpomínky na naše hří-
chy, na náš život a naši smrt. Při důkladném roz-
boru každý tento předmět vzbudí v našem srdci
velmi spasitelné myšlenky." (O rozj. a úv.)

Sv. Terezie si velmi vážila knih pro rozjímání
a doporučovala je stále svým sestrám. „Vyníka-
jící lidé nám zanechali velmi mnoho vzácných
knih o vnitřní modlitbě a duše uspořádané, vy-
cvičené v rozjímání, schopné sebranosti naleznou
v nich hojně, čeho potřebují. Mé dcery, když ta-
koví učitelé promluví, chybovaly byste, kdybyste
dělaly něco z toho, o čem budu mluvit. Tato díla
podávají tajemství života a utrpení Páně rozdě-
lená na dny týdnů, obsahují také rozjímání o sou-

du, pekle, naší bídě a nicotě, našich velikých povinnostech k Bohu, obsahují spolehlivá poučení a bezpečná pravidla pro všechny části modlitby.“

Na tomto místě *Cesty dokonalosti* (20.) sv. Terezie zřejmě mluví povšechně, můžeme však tvrditi, že zvláště měla na mysli spisy Ludvíka Granadského, tehdy již ve Španělsku velmi rozšířené a zvláště jeho *Pojednání o modlitbě a úvaze*, obsahující rozjímání na každý den týdne.¹

235. *Potřebují všichni stejné přípravy na modlitbu?*

Odp. Massoulié odpovídá: „Bez přípravy začínati modlitbu je pokoušeti Ducha svatého a zanášeti pýchu do školy pokory. Podle pravidelných zákonů své prozřetelnosti Bůh dává druhotným příčinám pomoc totíko souladně s přípravou, kterou v nich shledá. Bez přípravy tedy nelze čekati nic velikého. Přece však není třeba stejné přípravy u všech, kteří konají modlitbu. Někteří z nich velikou sebraností pečlivě udržují svatý zápal vzbuzený v modlitbě; když pak se navrátí k modlitbě, mnohem dříve jej rozdmychají, nežli ti, kteří jej nechali ochabnouti nebo dokonce vyhasnouti. Když hmotné věci jednou přijaly nějaký silný vliv, snadno jej přijmou po druhé, jsou-

¹ *Cestu dokonalosti* psala sv. Terezie dvakrát. Druhý valladolidský exemplář začala kolem r. 1569. Roku 1567 Ludvík Granadský vydal v Salamance spis *O modl. a úv.* Tak mu sv. Terezie mohla psáti r. 1577: Důstojný Otče, sradostí vám oznamuji, že Terezii Ježíšovu můžete počítati k velikému počtu duší, jež vás mají rády v Pánu našem pro svatost a prospěšnost vaší nauky a které mu děkují, že ve vás dáno bylo duším v Církvi tak veliké a tak prospěšné dobro.“

ce již upraveny; tak dřevo jednou chytnuvší snadno chytne po druhé. Tak i duše jednou mocně vznícená zbožností snadno nabývá této své vroucnosti. (Sv. Tomáš, II.-II. 171, 2 ad 2.) Z téže příčiny proroci po přechodném přijetí prorockého osvětlení byli schopnějšími opět je přijmouti... Po vroucí modlitbě je duše schopnější k modlitbě, než byla před tím a dlouho se takovou uchovává. (Sv. Tomáš, De verit. 12, 1.) Duše přicházející k modlitbě proniknuty láskou nepotřebují veliké přípravy, jsouce již připraveny; jejich připravenost je trvalá. Božské věci se jim stávají jako druhou přirozeností (*connaturales*, jak říkali scholastici), jsou pro ně mnohem vnímavějšími nežli světští lidé pro věci smyslů, souhlasné s jejich náklonnostmi.

„Avšak ještě šťastnějšími jsou duše značně pokročilé na cestách svatosti a dlouhým pěstováním všech ctností hodné vlivů Božích, spojených s dary Ducha svatého. Mají mnohem vyšší pravidlo nežli pravidlo obyčejné ctností; není jim více pouhý rozum, jest jim milost, jest jim Bůh sám, jenž tolik se jim sděluje, že spíše Bůh v nich jedná, žije, než ony samy žijí a jednají... (Sv. Tomáš, In 3. dist. 34, 1, 3.) Proto nepotřebují obsáhlejší přípravy, protože již jsou přetvoření v milosti. I největší hrdinství v křesťanských ctnostech jest jim obvyklým a s podivuhodnou ochotou a lehkostí chopí se věcí pro přirozenost nejtěžších... V tomto stavu je rozdílení jediné Boží slovo, jediný rys svatosti, o nichž čtou, a všechno, co sbližuje s Bohem, tak hluboko vnika do jejich ducha, jako by to byly první zásady. Ani přirozenost ani rozum nemají účasti na takových úkonech; tyto duše pracují pouze vlivem

své lásky, jako každá příčina pracuje souhlasně se svou povahou . . .” (Tamt. dist. 27, 1.)

„Je pravda, že nejsou všechny duše stejně upravené a nemají stejných milostí a že některých postrádají i duše v dokonalosti velmi pokročilé. Bůh jest jako slunce: svou přítomností přináší do duší jasný den; když se mu zalíbí, svou nepřítomností je nechává v temné noci a ve hluboké ale spasitelné tmě. Ukáže se, ukryje se podle svých záměrů, neboť je pánem svých milostí. Prostřed těch temnot musí duše vynaložiti všechnu svou sílu a všechno své úsilí, aby zapálila jakýsi oheň ve svém srdci. Ve vyprahlosti musí Boha chváliti právě tak jako v zanícení, raditi se se svými vůdci, pozorovati se, jíti za Bohem krok za krokem a konečně se připravovati na modlitbu, roznítiti se více nebo méně, podle toho, je-li více nebo méně v právě vyličeném stavu”. (O pravé modl. 3, 4.)

Tedy při veliké horlivosti někdy nebývá třeba důkladné blízké přípravy; ale obyčejným pravidlem, z něhož se nelze snadno vyjmouti, je pečlivá příprava. Proto při jiné příležitosti Mas-soulié potírá „nesnesitelnou chybu jistých duší, jež předstírají, že hned se ocítají ve hlubokém nazírání bez jakékoli přípravy, aniž by si vybíraly předmět rozjímání. Mohli bychom je nazvati opovážlivými, neboť opovážlivé jest odmítání prostředků Bohem stanovených ku pokroku v dokonalosti . . . Svatý Tomáš, tak ve svých slovech umírněný, neváhal to nazvati bláznovstvím. „Bláznovstvím a pokoušením Boha jest očekávati pomoc Boží a nechtíti pracovati s milostí podle svých sil, kde je možno si pomoci vlastní silou; neboť Bůh ve své dobrotě pečuje o věci

tak, že nekoná všechno bezprostředně sám, nýbrž dává každé věci pohyb k úkonům jí vlastním. Nesmíme tedy čekat, že nám Bůh pomůže, nechceme-li si pomáhat sami. To by bylo proti jeho moudrosti a dobrotě." (Contra Gent. III. 35.) Tedy až po modlitbě máme přikročit k rozjímání . . . Chce-li Bůh tuto cestu zkrátit, on je Pánem . . . Ale nevnuká-li nám vzestup výše, či spíše, nevyzdvihne-li nás sám, musíme začínati nejnižšími stupni a ještě mu děkovati, že nás na nich nechává." (O pravé modl. 1, 6.)

236. V čem záleží vlastní rozjímání nebo úvaha?

Odp. Vlastní rozjímání čili úvaha obsahuje „úkony vedoucí k dokonalému poznání předmětu podle milosti Boží a schopnosti člověkovy“ (Massoulie, tamt. 2). Ctihodný Ludvík Granadský píše : „Po četbě začínáme rozjímání. Některé předměty rozjímání jsou velmi vhodné ku představám obrazotvornosti, jako okolnosti života a utrpení Páně ; jiné spíše patří do rozumu nežli do obrazotvornosti, jako dokonalosti Boží a úvahy z nich plynoucí. Tak jsou dva druhy rozjímání, jež lze nazvati *obrazným* a *rozumovým*. Koná se to nebo ono, jak toho předmět vyžaduje. Na př. když chceme rozjímati o tajemství ze života Ježíše Krista nebo jiný předmět, který si můžeme zobraziti hmotnými představami, jako poslední soud, peklo, nebe, obrazotvorností pozorujeme ty věci, abychom byli více dojatí a vzbudili živější a hlubší city. Někteří jdou ještě dále a představují si, že se to všechno děje v jejich vlastní duši, což velmi přispívá k udržení duše v sebranosti . . . Z obou způsobů představ o vě-

cech si vybíráme ten, který se nám zdá lepším . . . Chraňme se však povolití příliš uzdu obrazotvornosti; jinak kromě nezbytné únavy se vydáváme v nebezpečí státi se hříčkou preludů a míti za skutečnost mámení šilícího mozku." (O modl. a úv. 1, 27.)

Jsou tedy dva druhy rozjímání čili úvah: rozumové a obrazné. První se děje úvahami rozumu o předloženém předmětu, o ctnostech, o neřestech, o slovech Písma svatého, o dokonalostech Božích atd. Je to podle slov sv. Tomáše, jakési přežvykování, jímž máme býti jaksi naplnění čirou podstatou pravdy a pochopení jí (I-II. 102, 6 ad 1). Obrazné rozjímání se děje hmotnými představami o věcech přístupných smyslům; má svou užitečnost, ale musí býti zřízené a v náležitých mezích.

237. Je pozorné úvahy o předmětu třeba k náležité vnitřní modlitbě?

Odp. Všechny duše nejsou povolány ke stejnému způsobu vnitřní modlitby. Uvidíme později, že jest možné povolání k dokonalejším stupňům modlitby, ale obyčejně se nelze povznést k nazírání leč přirozeně tam vedoucími úkony: rozjímáním čili úvahou.

Massoulié praví: „V našem stavu nemůžeme odhaliti žádnou pravdu bez značného usuzování, leč by to byla některá z oněch prvních zásad, které jsou jasné samy sebou. Sv. Tomáš praví: Nazíravý život záleží hlavně v práci rozumu, jak naznačuje samo jméno nazírání, totiž patření a pohled. Přece však v nazírání musí duše užívatí světla rozumu, aby dosáhla tohoto jedno-

duchého pohledu; podle sv. Bernarda toto badání rozumu se nazývá nazíráním. (In 3. dist. 34, 1, 2.) Obyčejně se Bůh sděluje podle schopnosti člověka. Anděl pro jednoduchost své bytosti poznává věci způsobem velmi jednoduchým, bez usuzování... Člověka však vede Bůh k jednoduchému nazírání na své dokonalosti a svá díla toliko přes rozmanitost úsudků, protože křehká a se hmotou smíšená bytost člověka není schopna náraz a jednotně přijmouti Božího světla. Je třeba jednati podle onoho vzácného pravidla evangelia: *proste, hledejte, tlucte.*“ (O pravé modl. 1, 5.)

238. *Je třeba mnoha úvah v rozjímání?*

Odp. Úvah musí býti tolik, kolik potřebujeme, bychom pravdou rozjímanou byli náležitě proniknutí; ale nesmíme zapomínati, že rozjímání není suchým a vyschlým přemýšlením, nýbrž hlavně něžným a vroucím pozdvižením duše k Bohu.

Ctíhodný Ludvík Granadský praví: „Nenechávejme se příliš daleko zavést rozumem a nehledejme v modlitbě prázdných vývodů ducha, ale spíše vzněty a city vůle. Ačkolí rozum podporuje úkony vůle a přispívá k jejím dobrým hnutím, může také nastati pravý opak. Rozum se musí omeziti na úkol předchůdce vůle, jíž ukáže, co má milovati. Zaběhne-li rozum do marných a příliš dlouhých úvah, odsuzuje tím vůli k nečinnosti. Úvaha jest jako velmi silný lék, nezbytný v malé dávce, škodlivý v dávce přílišné. Tak vhodně odměřená úvaha oživuje plamen lásky, protáhne-li se však přes míru, ne-

vyhnutelně oslabí vůli a zmenší její vzlet. Důvod je velmi prostý: naše konečná a omezená duše rozvíjejíc své síly jedním směrem, musí je v jiném směru omezovati. Jako když z nádržky odtéká voda dvěma rourami; odtéká-li jednou mnoho vody, zbývá na druhou málo. Když činnost rozumu dosáhne určitého stupně, zaujme tak silně naši duši, že jest jí skoro nemožna činnost jinou mohutností. Zkrátka, mnohem snáze se udrží cit zbožnosti prostřed vnějších zaměstnání, nežli při vážné práci ducha. Rozum a vůli bychom také mohli přirovnati ke dvěma miskám váhy; když jedna se zdvihá, druhá klesá. Tak při velké činnosti rozumu zůstává vůle bez vznětu . . . Málo mluvití, silně milovatí, nechati vůli celou silou se vznášeti k Bohu, co nejvíce zmírňovati činnost rozumu, to je pravý prostředek k dosažení velikého užitku z modlitby.“ (O modl. a úv. 1, 30.)

Tuto nauku Massoulié potvrzuje slovo od slova, opíraje se ve všem o autoritu sv. Tomáše: „Tím méně se dává vůli, čím více se dává rozumu. Proto po nedlouhé úvaze o předmětu modlitby zastavme činnost ducha a ponechme vůli celou volnost k jejím úkonům, aby roznítla svou vroucnost. Rozum tím nepozbývá veškeré poznávací činnosti, za činnosti vůle stále jí ukazuje předmět její lásky. Ale dostačí, je-li tato poznávací činnost prostá, bez úsilí . . . Neboť všechny mohutnosti duše koření v podstatě duše, a když síla duše je zcela zaujata činností jedné mohutnosti, nemůže míti dosti pro druhou. (Sv. Tom. I-II. 37, 1.) Z této zásady sv. Tomáš vyvozuje, že každá vašeň překáží práci Ducha. Víme z vlastní zkušenosti, že těžko dopomáháme rozumu ku

převaze nad obrazotvorností, jsme-li zmítání nějakým prudkým hnutím, protože když jedna mohutnost duše spotřebuje více síly, ostatní nutně chabnou . . . (tamť. 74, 1.) Je tedy zcela jasné, že je naprosto nemožno stejně pracovati zároveň rozumem a vůlí, že tím více vůle zůstává vyprahlou a bez pohnutí, čím více v modlitbě pracujeme rozumem. Když učení se oddávají modlitbě, až příliš to pocíťují ke své škodě, nebo správněji řečeno, ke svému zahanbení; protože vědění jim poskyťuje množství úsudků, vyžadujících veliké práce rozumu, jejich duše nemá potravu ani okoušení Boha. Po nějaké chvíli úvah je tedy třeba ustatí v práci rozumové, aby mohla pracovati vůle. Modlitba hlavně záleží ve vznětech, modlitba bez vznětů je neplodná, bez užitku, bez zásluhy. Neboť, protože cílem modlitby je sjednocení duše s Bohem, není pochybností, že tohoto sjednocení se dosáhne činností vůle dokonaleji, nežli činností rozumu". (O pravé modl. 3, 3.)

239. V čem záleží třetí část rozjímání?

Odp. Třetí část rozjímání záleží v citech a jest rovněž hlavní částí a jaksi zakončením.

Massoulié praví: „Když rozum již dostatečně rozjímal na př. o lásce Boha za nás na kříži umírajícího a když náležitě uvážil všechny okolnosti, které jeho zraku ukazují velikost a propast této lásky, zastaví své myšlenky a patře na předmět celkově, shrnuv všechny úsudky jaksi v jediný bod, nazírá na božského Ukřižovaného s obdivem, úžasem a bolestí. Rozum uchovává vzpomínku na tento předmět, představuje ji vůlí

Vůle pracuje, rozohňuje se, činí mnoho úkonů lásky, vděčnosti, touhy následovati Spasitele, osvědčování věrnosti atd. Úvahu o předmětu a lásku tedy vlastně působí činnost rozumu a nazývá se nazíráním.

„Celé zařízení modlitby lze znázorniti jednoduchým obrazem: Rozjímající jest jako člověk hledící na obraz a chtějící poznati všechny jeho krásy. Napřed pozoruje každou krásnou jednotlivost zvláště, pozorně sleduje obraz část po části a jejich všechny vzájemné vztahy; na konec, když každou krásnou jednotlivost a všechny části po chuti prohlédl, zahledí se na celek a pocítuje veškeru radost z pohledu na veliké dílo, poznává jeho cenu, chválí umělce atd. Tak po rozjímání o předmětu povznášejícím k Bohu a posilujícím lásku k němu, po uvážení jednotlivostí a seznání všech krás nebo všech pravd duch se cítí podmaněn jeho nutností, jeho krásou, jeho velikostí atd., a pak ustane, představí jej vůli, aby vzbudila k němu lásku. Tento *jednoduchý a klidný pohled*, udržující celou duši v sebranosti a držící onen předmět stále před vůlí, toť nazírání. Musíme tedy se sv. Tomášem (II-II. 180, 4) říci, že každý předmět rozjímání se může státi předmětem nazírání. Neboť po rozmanitých úkonech poznávání všech vlastností, všech jednotlivostí, všech okolností pravdy, může je duch člověka všechny shrnouti a soustřediti do jediného úkonu velmi jednoduchého, velmi jednotného, jaksi povšechného, jenž vábí, přetvořuje a blaží vůli“ (O pravé modl. 1, 2).

240. Není obavy, že by se někdy v rozjímání upřílišovala snaha po úkonech vůle a jich počet?

Odp. Každá upřílišenost je chybou; nenáležitě se snažití po citových a smyslových vznětech a příliš časté jich vzbuzování mělo by zlé následky.

Ctihodný Ludvík Granadský praví: „Zbožností nelze nabýti násilím, jak se někteří domnívají. Neobyčejné usilování, násilný pláč, přepjatý smutek při rozjímání o utrpení Spasitelově jen vysušuje srdce a oddaluje návštěvu Ducha svatého. Nejčastěji se tím škodí zdraví a duši je tento úkon tak obtížný, že se bojí jej opakovati. Dá-li nám Bůh zkroušenost a slzy, přijmeme je pokorně, ale skutečné šílenství by bylo, chtíti si je vynutiti. Vykonejme pouze, co je na nás... Když se nedovedete mírniti, nebo se vám stane modlitba nesmírně obtížnou, ustaňte, pokořte se v upřímné prostotě u nohou Páně a prostě, aby vám dal jíti touto cestou s menším unavením. Vyslyší-li vás, budete naplnění zbožností mnohem vyšší, než je zbožnost při rozrušeném srdci, modlitba se stane dlouhou a bez únavy.

„Někdy povstanou v duši mocná hnutí rozohnění a citové zbožnosti, nelze pak leč vzdychati a lkáti. Neoddávejte se úplně těmto hnutím. Naopak se snažte mírniti je a stačíž vám, že jste se octli u pravého pramene, u božského světla, odvráťte se od přirozeného rozrušení a okoušejte pokojných radostí z přítomnosti Boží. Vaše útěchy budou tím důkladnější, hlubší, trvalejší, čím se budou méně projevovati na venek. Bylo by také škodlivé, utkvívati na takovém rozohnění, neboť čím jsou citová hnutí prudší, tím více vnitřní světlo pozbývá svého jasu a tepla. Ta-

ková hnutí se ještě omluví u začátečníků, uchvácených a vytržených vábivostí novoty; když pak tato chvíle přejde, necítí ani citové rozohnění ani dojmu... Svatým Petrem uzdravený mrzák (Skut. 3, 8), když poznal, že je uzdraven, jal se běhati, vyskakovati a chváliti Boha. Nestačilo mu choditi, nýbrž po dlouhé nehybnosti svých rukou a nohou divoce užíval své volnosti, zcela pouštěje uzdu svým pohybům. Bylo to jistě jen na krátko a pak umírnil svou radost, nevyskakoval celý svůj život." (O mod. a úv. 1, 3).

241. Jaké péče je třeba v úkonech rozumu a vůle při rozjímání?

Odp. Ve všech úkonech rozjímání je třeba péče bdělé a rozvážné. Vnitřní modliba, ať jest jakákoli, není nečinností a zahálkou uspaných mohutností. Zvláště rozjímání je prací našich mohutností na určitém předmětu. Přece však tato práce musí býti tichá a pokojná, bez rozbouření a lomu ducha.

Ctihodný Ludvík Granadský praví: „Pozornost při modlitbě musí odstraniti ledabylost a těkavost. Především musí hořeti srdce roznícené a obrácené k Bohu... Jakkoli je při modlitbě nutná sebranost a pozornost srdce, přece se musíme varovati každé výstřednosti, aby se neškodilo zdraví ani zbožnosti. Jední velmi unavují svou hlavu násilnou snahou o pozornost; jiní naopak se oddávají zahálce, lhostejnosti, choutkám své obrazivosti, aby se vyhnuli této nepříjemnosti. Varujme se obou výstředností a pokud možno zůstavejme stejně daleko i od rozrušení ducha i od nedbalosti; naše pozornost budiž váž-

ná, ne však upřílišovaná, nechť nás zaujme, ale nemučí... Kdyby se však mělo voliti mezi těmito dvěma výstřednostmi, byl by lepší sklon k upřílišené pozornosti nežli k nedbalosti, k níž naše porušená přirozenost sama již se velice kloní... Toto upozornění je velice důležité. Mnozí celá leta konají modlitbu bez jakéhokoli znatelného úspěchu, protože ho nedbají, jsouce buď vlažní nebo příliš násilné snahy. Dbejme, bychom hlavně na začátku neplýtvali silami, protože by nám na konci chyběly, stalo by se nám jako nezkušenému poutníku, který po přílišném úsilí na začátku cesty by se musel zastaviti před dosažením cíle." (O modl. a úv. 1, 30.)

242. Jsou úkony vůle vrcholem každého dobrého rozjímání?

Odp. Úkony vůle jsou jako závěrem a pravým cílem každého dobrého rozjímání. Massoulié praví: „Zbývá jen ještě konati předsevzetí, prositi, děkovati, což jsou jistě hlavní části modlitby. Je-li však vůle jata láskou, nikdy neopomene vykonati potřebná předsevzetí, prositi a děkovati, neboť pravá láska jest účinná. Jest ohněm, který nemůže býti nečinným" (O pravé modl. 3, 5).

243. Kdy se mají konati předsevzetí?

Odp. Předsevzetí můžeme konati, kdykoli za rozjímání nám k tomu činnost vůle poskytne příležitosti, ale obvykle se přesně tvoří a sestavují ke konci po úkonech vůle. Svatý František Saleský praví: „Mají se konati po úkonech vůle a ke konci rozjímání, před závěrem, protože tý-

kajíce se jednotlivých a denních záležitostí, mohly by nás učiniti roztržitými, kdybychom je konali mezi úkony vůle" (Uvedení do zbož. života 2, 9).

244. Které vlastnosti musí míti účinná předsevzetí?

Odp. Není třeba četných předsevzetí, nýbrž určitých a přesných, rozhodných a vhodných.

Naše předsevzetí bývají obyčejně velmi neurčitá a velmi povšechná, což je činí marnými. Ve chvíli nadšení se slíbí všechno, neurčí-li se však nic přesně, ani nedokonalost, jež má býti překonána, ani ctnost, jíž chceme nabýti, je to, jako by se neslibovalo nic. Nepřihlížejí-li tato předsevzetí ke zvláštním a určitým podrobnostem, neví vůle, kam obrátiti svou činnost, a vlastně stojíme stále na témže místě. Chceme-li konati účinná předsevzetí, máme napřed znáti svou zvláštní chybu, kterou je zvláště třeba napravit, bychom na ni bez ustání útočili v každém rozjímání a obraceli k ní všechny své myšlenky a všechna svá předsevzetí, až dosáhneme nad ní vítězství. I když si umínujeme boj proti některé své zvláštní chybě, nesmíme se spokojiti s úmyslem povšechným bojování proti ní, nýbrž musíme si všimati podrobně hříchů a nedokonalostí, do nichž nás přivádí, a prostředků, jichž je třeba k nápravě. Když jsme odstranili jednu chybu, obrátíme se proti jiné stejným způsobem. Tak také jednáme, chtějíce nabýti ctností, které nejvíce potřebujeme.

Naše předsevzetí bývají také málo trvanlivá, mnohá nepřežijí dobu modlitby. A přece je jisto, že nikdy se nestanou účinnými, nebudeme-li je

velmi pečlivě v sobě udržovati v celé jejich živostí a horlivostí. Chyba se obyčejně neodstraňuje za den. Často odstranění určité nedokonalosti nebo získání určité ctnosti vyžaduje celých let soustavné práce.

Naše předsevzetí musí býti vhodná, t. j. nesmíme se spokojiti hrozbami chybám, nýbrž odhodlanou prací musíme je důsledně potíratí. Proto se musíme často přesvědčovati o přesnosti nebo nedbalosti v provádění předsevzetí. Takové zpytování můžeme konati v čas modlitby, nebo ještě lépe, ve zvláštním zpytování. Jiný velmi účinný prostředek na ochranu předsevzetí je, se svolením duchovního vůdce se pokaždé přísně potrestati, kdykoli se opět dopustíme chyby, které se chceme zbaviti.

245. Jak máme děkovati po rozjímání?

Odp. Ctihodný Ludvík Granadský praví: „Rozjímání vede k děkování. Aby zbožnost nezchladla jinými myšlenkami a city, musíme své děkování spojití s předmětem rozjímání a s obdrženými milostmi, připomínajíce si všechny ostatní. Po rozjímání o utrpení projevujeme božskému Spasiteli city vděčnosti za toto tajemství; po rozjímání o svých hříších děkujeme Bohu, že nás tak dlouho snášel a přivedl ku pokání; po rozjímání o bědách tohoto života děkujeme Bohu, že nás tolikrát chránil; po rozjímání o smrti, o nebi, děkujeme Bohu za dobu, které nám dopřál ku pokání a získání nebe. Velmi snadno se k takovému děkování připojí díky za stvoření, zachovávání, vykoupení, povolání a věčnou blaženost a projeví se Bohu vděčnost za všechna dobrodiní v celku,

všeobecná nebo zvláštní a tvorstvo nebes i země se vyzývá ke společnému vykonání této povinnosti. Můžeme se modlití chvalozpěv *Dobrořečte Pánu všechna díla Hospodinova* (Dan. 3, 57) nebo také žalm 102: *Dobrořeč, duše má, Hospodinu...* (O modl. a úv. 1, 28.)

246. Jak mají býti upraveny prosby na konci rozjímání?

Odp. Ctih. Ludvík Granadský praví: „V poslední části modlitby můžeme prosití dvojím způsobem, za bližního nebo za sebe. — Prosby za bližního jsou jaksipokračováním děkování; chceme totiž, aby veškero tvorstvo vzdávalo chválu a sloužilo Bohu tak dobrému a tak štědrému k nim. Prosíme ho, aby se zjevil všem národům, aby se mu klaněli a jemu sloužili, prosíme ho za církve a její vrchnost, aby jí vedení věřící poznávali a milovali svého Tvůrce; prosíme za všechny údy církve, za spravedlivých setrvání ve spravedlnosti, za obrácení hříšníků, za uvedení zemřelých do blaženosti, za své rodiče, přátele, dobrodince, za vězně, zajaté, nemocné, za všechny trpící, aby se jim všem dostalo pomoci a útěchy. — Prosíme také za sebe; prosíme povšechně o vše, čeho potřebujeme, prosíme zvláště, bychom byli zbaveni určité neřesti, bychom ovládli určitou vášeň, bychom dosáhli nejpotřebnější ctnosti. Taková prosba má více výhod: pomáhá obnoviti dobrá předsevzetí, živěji toužiti po ctnosti, vykonati věci, po nichž jsme již často toužili, pokořiti se, že jsme neměli dosti odvahy uskutečniti tolikrát opakovaná předsevzetí. Je velmi bolestné, když křesťan řekne, že neví, oč prositi. Pohledte

jen na sebe, všimněte si neřestí nebo vášně, které nejprudčeji a nejčastěji na vás útočí . . . Odhálujte nebeskému lékaři své rány jednu za druhou, aby je balzámem své milosti zahojil. Po prosbách o vhodnou pomoc proti neřestem prostě o ctnosti potřebné k vaší spáse." (Tamt. 29.)

247. Máme malomyslněti, když při rozjímání cítíme jen malou vroucnost?

Odp. Nesnáze v modlitbě nemají nás odstrašovat, naopak nám mají být pobídkou k ještě větší horlivosti a zbožnosti v tomto svatém úkonu.

Ctihodný Ludvík Granadský píše: „Nesmíme zmalomyslněti ani zanechávat modlitby, když nemáme žádané vroucnosti. Jako zkalená voda se zčistí pouze časem, tak také jen ponenáhlu se uklidní srdce rozbouřené světskými záležitostmi . . . Děje se nám někdy jako při topení čerstvým dřívím: než dosáhneme světla a tepla plamene, musíme vyčkatí vysušení vlhkosti v něm obsažené. Zatím musíme bez ustání rozdmychovat oheň a kouř způsobí nám nejednu slzu. Po dlouhé vytrvalosti se objeví žádaný plamen. Tak milý a krásný plamen božské lásky zaplane v našich srdcích až po velikém úsilí a po překonání mnohých obtíží. V neochvějné trpělivosti musíme vyčkávat návštěvy Pána, neboť stkvělost jeho slávy, naše nízkost, důležitost naší záležitosti vyžadují, bychom dlouho stáli u brány jeho nebeského paláce . . . Blaženy duše, které takto vytrvají v modlitbě! Čím delší bude jejich vytrvalost, tím skvělejší a bohatší bude jejich odměna . . . Když vaše důvěra byla korunována výsledkem, pokorně děkujte Bohu. Nepřichází-li Pán vás na-

vštvítí, pokořte se před ním, uznávajíce, že nejste hodni té milosti. Postačíž vám, že jste se mu odevzdali v oběť, že jste se odřekli vlastní vůle, že jste ukřižovali své tužby, že jste bojovali proti ďáblu a sobě, že jste zkrátka vykonali vše, co na vás bylo. Nemohli jste se sice klaněti Bohu citelným způsobem, ale dostačí, že jste se mu klaněli v duchu a pravdě, neboť takové klanění chce. Vězte ostatně, že toto jest nejtěžší část vaší cesty a značka pravé zbožnosti; vydržíte-li tuto zkoušku, všechno ostatní pak půjde bez jakékoliv obtíže.

„Jestliže však po mnohých pokusech budete mysliti, že by bylo zabíjením času a zbytečným trmácením pokračovati v modlitbě, můžete místo modlitby vzítí četbu, s tou podmínkou, že nebudete čísti chvatně, nýbrž rozvážně, prožívající pravdy tam obsažené a podle možnosti vkládající něco modlitby; to je velmi prospěšné a velmi snadné i těm nejméně zběhlým v modlitbě.“ (O modl. a úv. 1, 30.)

248. Máme se spokojiti některými zbožnými city v úkonu modlitby?

Odp. Jako nemáme malomyslněti v obtížích při rozjímání, tak nemáme se spokojiti, když jsme okusili některých přechodných citů zbožnosti. Řekl bych, že musíme železo kouti za tepla, nezastavovati se na tak dobré cestě; křesťanské dokonalosti nedosáhneme bez tuhé a vytrvalé práce.

Ctihodný Ludvík Granadský praví: „Vniterná duše se nesmí spokojiti, když v modlitbě okouší jakési citelné sladkosti. Velmi se klame, domní-

vá-li se, že ničeho není třeba dále podnikati na cestě dokonalosti, když uronila slzu, nebo zažila nějaké něžné hnutí. Na osvěžení půdy nedostačí zběžné pokropení deštíkem, musí přijíti hojný dešť, který pronikne hluboko do jejího lůna a dokonale ji zavodní. Tak, aby duše přinášela ovoce, nepostačí lehká rosa, kterou vysuší nejmenší paprsek slunce a nejslabší větřík, nýbrž je třeba opravdové pršky, jež pronikne do hlubin duše a dá jí dostatečnou sílu, aby ji nikdy nemohly vyrušiti záležitosti o starosti světa". (Tamt.)

249. Po čem se pozná, že Bůh volá duši od rozjímání k vyššímu stupni modlitby?

Odp. Po sv. Janu od Kříže učí mystičtí spisovatelé, že od pěstování rozjímání se nemá přecházeti k jiné modlitbě, dokud se nedostaví tři známky, které tu můžeme toliko naznačiti (Viz Theol. myst. 233):

Předně nelze více ani rozjímati ani si pomáhati obrazotvorností a ztratila se dosavadní radost z obojího, naopak nastává bolestná vyprahlost při tom, co dříve poutalo smysly a sytilo ducha. — Za druhé duše necítí potřebu obírat se v obrazotvornosti jednotlivostmi ať vnitřními nebo vnějšími. Za třetí duši těší býti s Bohem sama ve vroucí pozornosti a hlubokým vnitřním pokojem, bez rozvíňování úkonů paměti, rozumu, vůle, ať o nových předmětech, nebo vracejících se ke dřívějším úkonům.

Tyto tři známky se musí zakusiti, aby se mohlo opustiti pěstování rozjímání. Nedostačí první bez druhé, protože příčinou této obtížnosti rozjímání by mohla býti roztržitost nebo nedbalost. Proto

se musí přidružití druhá známka, musí přestatí potřeba myslití na věci, které nemají vztahu k vlastnímu předmětu života vnitřního, Bohu, nebo jen zdaleka se k němu vztahují. Neboť rozptýleností a vlažností v rozjímání zatížená duše sama jde za jinými předměty. Ale ani to nedostačí, je třeba ještě třetí známky, nejjistější ze všech. Obtížnost rozjímání může pocházeti z melancholie nebo z jiné nepravidelnosti, působící otupělost a trvání v nečinnosti. Proto je třeba hlavně vroucí pozornosti na Boha a hlubokého vnitřního pokoje.

250. Musí se tyto známky jevití trvale, nebo jen po dobu nazírání?

Odp. Známky, z nichž lze usuzovati na nutnost přechodu z rozjímání k vyšší modlitbě, uplatní a objeví se pravidelně pouze nakrátko, takže vniterná duše může býti voděna milostí Boží střídavě od rozjímání k nazírání a opačně.

P. Mikuláš od Ježíše a Marie praví: „Tato nauka platí pouze o době nazírání, neboť mimo ni i nejdokonalejší duše musí stále pěstovati rozjímání, zvláště rozjímání o tajemstvích Pána Ježíše Krista . . . Sv. Tomáš (II—II. 181, 8) velmi dobře odůvodňuje krátkost nazírání slovy: „Žádná činnost se dlouho neudrží v největším napětí.“ Největší napětí nazírání směřuje k dosažení ucelenosti. Ménědokonalé úkony nazírání ovšem trvají déle; krátkost nazírání se týká pouze jeho uceleného a nejdokonalejšího úkonu . . . Je tedy jisto, že sv. Jana od Kříže nauka o odložení podob, obrazotvornosti a ustání přemítavých úkonů neplatí o každé době, o dlouhém trvání ani pro duše v nejvyšších stavech modlitby, nýbrž pouze o vel-

mi krátké době dokonalého a uceleného nazírání. Za ostatních okolností musíme užívatí podob obrazotvornosti a přemítavých úkonů. (Elucid. phr. myst. op. S. Joan. a Cr. 3, 8.)

251. Kterými zvláštními pravidly je se třeba řídití v době určené modlitbě, aby se přišlo od rozjímání k nazírání?

Odp. Chtějíce v této věci určití jak možno přesná pravidla, musíme vzítí v úvahu trojí různé okolnosti: dobu před nazíravým úkonem, dobu nazírání, přerušení jednoduchého vroucího pohledu.

1. V době před úkonem nazíravým začátečníci ve přecházení od rozjímání k nazírání ani duše v tom pokročilejší nemají konati vnitřní modlitbu bez připravení předmětu rozjímání; uvědomivše si přítomnost Boží, vzbudivše víru, naději a lásku, úctu atd., mají rozjímati obvyklým způsobem, obíratí se různými ctnostmi, dokud nepozorují, že začíná sebranost nazírání a že jejích mohutností zvolna a pokojně tichnou. Pak mají zastaviti přemítavé úkony rozjímání a oddati se jednoduchému a vroucímu pohledu nazírání. — V nazírání zběhlí nemusí modlitbu začínati rozjímáním, neboť obyčejně, jakmile se oddají modlitbě, znají, že jsou připravení k sebranosti nazírání. Přece však i v tomto případě je velmi dobré a světci doporučeno, začínati modlitbu něžnými, božskou láskou prodchnutými vzněty a city, ovšem stručnými, nenásilnými a pokojnými.

2. V době nazíravého úkonu nemá se duše snažiti po přesných a výrazných úkonech jiných, byť se zdály sebe krásnějšími; neboť jednoduchý

a vroucí pohled nazírání je nad to všechno svě-
tější a záslušnější.

3. Přerušení nazíravého úkonu v čase určeném modlitbě může býti pouze na chvíli, nebo úplné, když přestane sebranost. — V prvním případě je třeba přesných a výrazných myšlenek a citů přesných a výrazných, až se opět vznítí oheň božské lásky a sebranost se vrátí; není však třeba se vraceti k vlastnímu rozjímání, dostačí pouhá činnost vůle a srdce, vystříhající se násilnosti. — V druhém případě, když totiž nastalo úplné přerušení nazíravého úkonu, začátečníci i pokročilí musí znova začítí rozjímání a přemítavé úkony, což jim nebude nesnadné, neboť neodvykli rozjímání na tolik, aby za takových okolností se k němu nemohli vrátiti. Platí to i o dokonalých, s tím toliko rozdílem, že jim rozjímání nebude tak snadné a že zbývající čas modlitby musí vyplniti úkony ctností a citů.

Tato pravidla jsou ze zkušeností svatých a jejich důležitost je tak zřejmá, že se jich musí zcela přesně dbáti.

252. Proč je tak málo duší přecházejících z rozjímání do nazírání?

Odp. První překážkou našeho pokroku v modlitbě je bez odporu nedbalá a málo věrná příprava (235, a Theol. myst. 252). Přece však třeba uznati, že naše chabá modlitba pochází také někdy z neznalosti cest Božích nebo z pobouření duše nad novostí jednoduchých a nejasných úkonů nazírání. Většina pak se domnívá, že nedělají nic, že zabíjejí čas, že je Bůh opustil, a to je připravuje o klid. Není divu. Úkon nazírání je tak krátký,

hlavně v začátcích, je tak jemný a tak nepozorovatelný, že duše navyklá přemítání si ho ani neuvědomí a domnívá se, že je nečinná; chce se dostat ze stavu domněle velmi škodlivého a chápe se rozjímání, což jí hned bere sladký pokoj nazírání. Na tom úskalí ztroskotají dosti často duše nazíravé.

Ďábel tisícerými úskoky se snaží vyvolat v duši neklid a skleslost. I duchovní vůdci někdy nevědomky pracují k tomuto smutnému výsledku; protože sami neprošli touto cestou, když slyší o nemožnosti rozjímání a zastavení mohutností, bez dalšího pátrání usoudí, že je to špatná duchovní cesta a nutí duše vrátit se k pouhému rozjímání a tak jim působí muka, neboť milost jich více nevede k takovému způsobu modlitby. Tyto ubohé duše leckdy celá léta se trápí, nemožnou se oddat nazírání ani rozjímání, znechutí si konečně modlitbu a nejčastěji se jí úplně vzdají.

Musíme tedy býti proniknuti touto důležitou pravdou, že je čas rozjímání a čas nazírání; že rozjímání je veliká věc, když Bůh nás volá, že však nazírání jest ještě větší a dokonalejší a že by bylo chybou, často nenapravitelnou, odpíratí milosti, vedoucí nás k němu.

§ 4.

Modlitba citů.

253. Co jest modlitba citů. 254. Její pevný základ, 255. Správně pochopena je bez nebezpečí. 256. Různé způsoby práce ducha v n'. 257. Předpoklady užitku, 258. Odloučené srdce. 259. Znamky odloučeného srdce 260. Užitek modlitby citů. 261. Snadnost. 262. Nutnost. 263. Záslužnost. 264. Návod ke správné modlitbě citů. 265. Užitečnost

modlitby citů i při roztržitém duchu. 266. Jak si tu počínati. 267. Je možná v roztržitostech. 268. Vždy snadná. 269. Vždy bezpečná. 270. Vyniká hlavně v tomto stavu. 271. Chyby možné při modlitbě citů.

253. *Co jest modlitba citů?*

Odp. Modlitba citů je pozdvižení duše k Bohu různými úkony vůle. Nevylučuje úplně úvah, hlavně jako přípravu, ale jen velmi málo je rozvine, pracuje hlavně vůle.

Modlitba citů v tomto smyslu jest uprostřed mezi prostým rozjímáním a získaným nazíráním, projevujícím se úplně činnou sebraností; přece však se v ní někdy, ba dosti často objevuje velmi krásně jednoduchý a vroucí pohled, takže někteří staří spisovatelé mluví, jako by jim modlitba citů splývala s nazíráním. Skutečně, duše sotva vstoupí do modlitby citů, není-li aspoň na okamžik v nazírání.

Někteří spisovatelé modlitbu citů také nazývají modlitbou oddanosti zalíbení Božímu. Dom Le Masson, generál kartusiánů a mocný odpůrce kvietistů, praví: „Modlitbou oddanosti nazývám modlitbu, která 1. se děje bez velikého filosofování o jejím jménu a vlastnostech, protože stačí vědět, že vše přichází od Boha a vše jemu se má přičítati; 2. jediné směřuje ke zničení sebe před Bohem k vůli sjednocení s ním; 3. nedbá zda ji jeho vůle postaví vysoko nebo nízko; 4. netouží leč po uskutečnění jeho svaté lásky.“ (Uvedení do duch. a dokon. živ. 2. 6.)

P. Piny píše: „Modlitba srdce není leč vroucí sjednocení naší vůle s Bohem a jeho božskou vůlí. Tato modlitba srdce je tak dokonalá jak vroucí je sjednocení vůle s Bohem a jeho svatou vůlí, dokud

totiž duše *vědomě chce* žít proto, aby milovala, uctívala a prosila svého Boha a zůstávala oddána jeho božské vůli, ať s ní zamýšlí cokoli, ať ji postaví kamkoli. V tom záleží sjednocení citů a lásky duše s Bohem a skrze toto sjednocení také modlitba srdce.“ (O modlitbě srdce)

Když spisovatelé modlitbu citů nazývají modlitbou oddanosti zalíbení Božímu, nechtějí vylučovati ostatní úkony vůle, jako toužení, doufání, soucit atd; vyznačují hlavní úkon, kolem něhož se kupí a spojuje všechna ostatní činnost citů v této modlitbě, neboť, jak praví Massoulié, „tato modlitba, vzbuzujíc city vůle, vzbuzuje lásku, která působí všechna ostatní hnutí duše a zvláště dokonalý soulad s vůlí Boží“.

254. Spočívá modlitba citů na pevném základě?

Odp. Massoulié praví: „Příprava na modlitbu není pro každou duši stejná, neboť některé ustavičnou vnitřní sebraností udržují ve svém srdci svatý oheň a hned jej rozdmýchají. Na této zásadě spočívá druhý způsob modlitby, modlitba citů. Tato modlitba je velmi užitečná, neobsahuje žádného nebezpečí. Cílem modlitby, jako vůbec křesťanského života, je sjednocení duše s Bohem. Dokud žijeme na zemi, uskutečňuje se toto sjednocení lépe láskou nežli poznáváním. Rozum vyniká nad vůli a je o sobě dokonalejší. I v nebi poznávání je dokonalejší než láska, jsouc jí pravidlem a měřítkem, takže tam láska nikdy nemůže býti větší než poznávání. Hledíme-li však na tyto dvě mohutnosti v řádu mravním a vzhledem k nejvyššímu Dobru jako poslednímu cíli, je vůle přednější; neboť ona směřuje k nejvyššímu Do-

bru jako ke svému vlastnímu předmětu, uvádí v pohyb všechny ostatní mohutnosti, aby si zasloužily dosažení Dobra . . . Sjednání s Bohem, cíle modlitby a veškerého křesťanského života dosahuje se tedy mnohem více láskou než poznáváním. Proto může duše beze škody zanechat úsudků a uvažování, přistupuje-li k modlitbě dosti sebrána a když prostý pohled na předmět způsobí dosti mocný dojem na vůli, aniž by bylo třeba soustavné přípravy." (O pravé modl. 3, 6.)

255. Nejsou nebezpečí v pěstování modlitby citů?

Odp. V pěstování modlitby citů, jako na každém jiném stupni modlitby, mohla by duše sejíti s cesty. Zůstane-li však v mezích rozvahy a nechá se vésti radami moudrého vůdce, nemá se čeho báti.

Massoulié píše: „Jest jisto, že se není třeba báti žádného nebezpečí v této modlitbě. Rozum vždy má nějaký pojem a nějaké poznání, jak zalíbení Boží dává více nebo méně světla, nebo jak duše je vycvičena v rozjímání tajemství víry a jimi proniknuta. Rovněž vůle vždy má nějaké úkony, byť ne četné a nemá proto ani menší vroucnost ani menší zásluhu." (Tamt. 3, 9)

Dom Le Masson dodává: „Modlitba oddanosti zalíbení Božímu je ze všech nejlepší a nejbezpečnější . . . Tato modlitba obsahuje sílu všech ostatních a žádná se nestane dokonalejší leč dokonalejším spojením s ní." (Uvedení 2, 6)

Po těchto svědectvích dvou nepovolanějších mužů musíme uznati, že by bylo nespravedливо podceňovati modlitbu citů kvůli chybám, které se do ní mohou vlouditi.

256. *Jak zaměstnávati ducha v modlitbě citů?*

Odp. Je prospěšno, ba velmi užitečno za modlitby citů do jisté míry s úkony vůle pojití úkony rozumu.

P. Piny praví: „Je dobře, aby při tom byl duch obrácen k Bohu, tak jako vůle. Vždycky je lépe, je-li duše s Bohem sjednocena oběma těmito silnými mohutnostmi, aspoň když to dovede . . . Myslím, že za modlitby srdce lze zaměstnávati ducha trojím různým způsobem.

„První způsob zaměstnává ducha uvažováním, rozbíráním, rozjímáním nebo nazíráním některé pravdy spásy, tajemství nebo některé dokonalosti Boží. Nesmíme však zapomenouti, že toto rozjímání nenáleží nutně k modlitbě srdce, která je odlišný způsob modlitby, i kdyby nás ďábel rozptyloval v tomto rozjímání, konali bychom přece dobrou modlitbu srdce, dokud má duše pevnou *vůli* býti tu, aby milovala Boha více než-li sebe, *vůli* zůstatí oddána jeho božské vůli, *vůli* klaněti se mu, prositi a uznávati, čím jest. Duch se sice může obíratí každou pravdou víry, ale nejvhodnějším se mi zdá vybratí si pravdu, která je s to posílití a upevnití vůli při modlitbě srdce; na příklad: Bůh všude přítomný a vše pronikající, proto nic mu není tajno, odnikud není vyloučen, ze žádné duše, ze žádného místa; Boží vůle je nekonečně spravedlivá, nekonečně moudrá, nekonečně otcovská, nekonečně svatá a posvěcující, kde je přijata a vůle lidská s ní sjednocena; Boží dobrota, neustávající rozdávatí dary. Takové pravdy rozjímané nebo nazírané velmi posílí duši a ustálí v modlitbě srdce.“

„Druhý způsob zaměstnávání ducha v této

modlitbě ještě více podporuje duši, když totiž duch je zaujat věrou, je-li toho duše schopna, nejsouc zmítána roztržitostmi. Toto zaměstnávání ducha světlem víry vlastně není leč prosté pamatování na Boha nebo některou jeho dokonalost . . . Toto zaměstnávání ducha čírou věrou je značně těžké neboť duch chce stále pracovat, stále pozorovat, stále se opírat o nějakou věc stvořenou a Bůh, chtěje, aby odumřela svému vlastnímu světlu a své vlastní práci, často ji udržuje ve vyprahlosti, suchopárnosti a nejtemnější opuštěnosti, jež odkazují duši na čírou víru a ji upevňují v modlitbě srdce a skrze vůli jí ještě úžeji sjednocují s Bohem, ačkoli tak málo citelně, že duše cítí velmi málo sjednocení, nebo ho ani necítí."

"Jest konečně třetí způsob zaměstnávání ducha při modlitbě srdce, způsob málo známý a ještě méně pěstovaný. Je to způsob poznávání Boha skrze nemožnost jej poznati, protože svou vznešeností jest povýšen nad všechnu schopnost a námahu našeho ducha a jest nepochopitelný každému mimo sebe . . . Tento způsob poznávání jest nejenom z nejvyšších a nejskutečnějších, nýbrž také z nejvíce posvěcujících; působí svatou radost nad naší nicotností a uznání Boha jako Toho, jenž je vše, co my nejsme, a nekonečně nade vším, co my bychom mohli býti; zkušeností naší nicoty vynutí nám doznání, že Bůh je vše a nade vše a proto i nade všechny omezené pojmy, které lze o něm utvořit a že je velmi správné, že my nic nejsme a nic nemůžeme."

Tímto trojím způsobem se náš duch může zaměstnávat při modlitbě srdce . . . Ale dosti často se stane, že, jsouc v temnotách, duše nemůže

zaměstnávati ducha žádným z těchto tří způsobů; tu nesmí se míti za osvobozenou od dalšího pěstování modlitby srdce. Neboť vždycky ji koná dokonale, když opravdově *chce* ji konati a je vroucně sjednocena se svým Bohem a jeho božskou vůlí a není osvobozena od tohoto sjednocení modlitbou srdce, dokud *má tuto vůli* býti zde na milování, klanění a zůstávání v oddanosti jeho božské vůli. To může míti a má to, chce-li, protože jsou to vnitřní *úkony* vůle; duše to může chtít, byť by pak duch byl nedobrovolně zabrán jinou věcí (L'oraison du coeur, 7).

Tato poslední věc, P. Pigny toliko naznačená, zasluhuje obšírnějšího rozvedení, což se stane v otázkách 269—277.

257. Které jsou předpoklady náležitého užitku z modlitby citů?

Odp. Důvěra v Boha, nedůvěra v sebe, pokora, prosté srdce, odložení veškeré vlastní vůle, jsou nejlepší předpoklady náležitého užitku z modlitby citů.

Dom Le Masson píše: „Duše, cítící sklon k citům, mají se mu poddati a uchylovati se k přemítání pouze při vyprahlosti a suchopárnosti vůle . . . Tajemství modlitby je prostým srdcem jíti za tím sklonem . . . bez malichernosti ohledně úkonů, mají-li se totiž dopodrobna provésti nebo mají-li se vůbec konati. Takové puntíkářství svírá, zabavuje a rozrušuje ducha a tvoří záhady, kde jich vůbec není. Ať stanou před Bohem s velikou odloučeností ode všeho a s čistým úmyslem jemu se líbiti — hlavně ti, které Bůh sám uvedl do tohoto stavu — ať se chystají k rozjí-

mání, pokorně se stavíce před Boha a jako se majíce za nehodny vystoupiti výše. Kloní-li se k citům a úkonům, nechť povolí; táhne-li je výše vzpomínka na Boha a jeho přítomnost, ať s jakýmsi malým násilím vykonají jeden úkon nebo dva z téže pohnutky pokory a nedůvěry v sebe a pak ať povolí Božímu vedení . Nebojte se přeludu ani klamu, vidíte-li, že vaše srdce je pokorné a váš duch lhostejný." (Uvedení, 2, 6).

Massoulié praví: „Kdo cítí větší sklon k citům než k velikým myšlenkám, nesmí se tím znepokojovati, nýbrž naopak býti jist, že není nebezpečí, když celý čas své modlitby vynaloží na obírání se jedinou ctností, věrou, láskou, pokorou, posvátnou bázní velebností Boží atd. Přece však musí začítí obyčejnou přípravou a vždy vykonati, co mohou rozumně vykonati: neboť nedůvěra v sebe je z nejlepších předpokladů dosažení pravého ducha modlitby. Křesťanská pokora vyžaduje, aby se stavěli vždy mezi nejnedokonalejší a řídili se obecnými pravidly. Když stanuvše před Bohem shledají, že již mají sebranost a jsou proniknuti tajemstvím, o kterém chtějí rozjímati, mohou povolití svému sklonu bez upoutávání ducha na vymezený předmět, neboť to násilí by jim vzalo zbožnost a ztratili by ducha své modlitby." (O pravé modl. 3, 6)

258. Je k dobré modlitbě citů zvláště potřebna odloučenost srdce?

Odp. P. Piny odpovídá: „Jako srdce čili vůle je hlavním činitelem při této modlitbě, tak také hlavně srdce musí býti připraveno na dobré konání této modlitby, aby sjednocení s Bohem bylo

vřelejší, mocnější, hlubší. Nejlépe je připraví úplné odloučení ode všech jeho nedokonalostí, aby pocity náklonnosti ke zlému, nechuti k dobru a tisíc podobných nedokonalostí nepocházelo ze srdce nebo vůle, nýbrž z neblahého stavu dědičné porušenosti. Je-li srdce odloučeno, je-li vůle odvrácena ode všeho, co je v nás nedokonalého, jestliže nedostatky, jimiž je proniknuta naše padlá přirozenost, našemu srdci a naší vůli jsou tolikéž křížů a příčin lkání, můžeme se odvážití tohoto vroucího sjednocení duše s Bohem, jež je modlitbou srdce. To chtěl říci Duch svatý, když od nás nežádá leč srdce a vůli: „*Dej mi, synu můj, své srdce*“ (Přísl. 23,26). Jako by chtěl říci, že nežádá od nás, bychom při modlitbě srdce stáli před ním s přirozeností bez nedokonalostí, bez náklonnosti ke zlému, nechuti k dobru, . . . nýbrž že chce srdce odloučené od těchto všech nedokonalostí, srdce čisté a svaté, jak musí býti, aby bylo úplně u Boha . . . Ó duše, vzdychající pod tíhou svých nedokonalostí, váš úděl je mnohem šťastnější, nežli myslíte, protože Bůh neočekává od vás dokonalou přirozenost, nýbrž toliko srdce vpravdě odloučené od těchto nedokonalostí vaší přirozenosti. Věcho se můžete nadítí od jeho nekonečné Dobroty, jestliže odloučením srdce jste odstranily všechny překážky, jež by mu mohly bránití s vámi se sjednotití.“ (Modl. srdce 9.)

259. *Po čem se pozná odloučené srdce?*

Odp. P. Piny píše: „Jsou dvě známky, po nichž se pozná, že srdce dospělo k odloučenosti nutné pro modlitbu srdce. Předně, když nedokonalostí se staly tolikéž kříži pro vůli. Neboť nedokona-

losti, které dosud byly tolikéž předmětů příchyl-
nosti a zalíbení, nemohly by se změnit ve kříž
pro srdce a vůli, kdyby srdce a vůle nebyly změn-
ily svou tvářnost. Za druhé, když vůle je úplně
a vždy připravena žádati od Boha zbavení vášní
a nedokonalostí za každou cenu. Tato známka
není méně pravá než první. Neboť nejživější a
nejupřímnější chtění, touha, prosba jest ochota
dosáhnouti věci za každou cenu. Podle evangelia
má největší lásku, kdo dá život za své přátele, a
podle svatého Tomáše láska a blahovůle k osobě
nebo věci se pozná po velikosti oběti jím přiná-
šené. Srdce a vůle jsou tedy opravdově odlou-
čeny ode všech nedokonalostí přirozenosti, když
nejenom by je nechtěly míti, nýbrž prosí Boha,
by je jich zbavil, za každých podmínek, které
uzná za dobré." (Tamt.)

260. Má modlitba citů velké výhody?

Odp. Massoulié praví: „Modlitba konaná city
má své výhody jako modlitba konaná myšlením. .
každý musí zkoumati své vnitřní předpoklady či
spíše v sobě pozorovati, kterou cestou jej Bůh
chce k sobě přivést. Vše záleží na Bohu, naše
práce musí směřovati k tomu, bychom šli s ním
a drželi se na cestě, na kterou nás postavil.

Tato modlitba má tři veliké výhody: je snad-
ná, nutná, záslužná. Je velmi snadná, neboť není
každý stejně schopen hlubokého myšlení, ale sko-
ro každý může snadno vzbuzovati city. Je nutná,
neboť příčina nutnosti pěstování ctností není v roz-
umu, nýbrž ve vůli a v nižší dychtivosti, jejichž
chabost je třeba posilovati a činnost povzbuzo-
vati. Tato modlitba je velmi záslužná, neboť to-

líko vůle ji koná a vzbuzováním citů se vzbuzuje láska, první to hnutí srdce, řídící všechna ostatní hnutí a ze všech nejdokonalejší., (O pravé modl. 2, 8.)

261. Proč je modlitba citů snadná?

Odp. Massoulié píše: „Velmi způsobilé k této modlitbě jsou duše nejprostší, neznající než hlavní zásady náboženství. Neboť jaty velmi čistou láskou vydrží celé hodiny s Bohem, v rozmluvách nejrůznějších způsobů mu vyjadřující svou vroucnost . . . Vědomostí a ostatní bohatství ducha jsou člověku příležitostí k cenění sebe, takže se neoddá zcela rukám Božím a ztratí zbožnost, kdežto prosté duše mívají větší zbožnost, protože mají více pokory. Ale jsou-li podrobeny Bohu, vědomostí a ostatní přirozené dokonalostí mohou podporovati a zvětšovati zbožnost (svatý Tomáš II—II. 82, 3 ad 3), neboť chyby člověka nikdy nepocházejí z darů přirozenosti, nýbrž ze špatného jich užívání. Prostá víra s velikou vroucností postačí pro tuto modlitbu, byť by člověk nebyl příliš osvícený. Postačí uměti milovati nekonečnou dobrotu Tvůrce, Vykupitele, Posvětitel, nebo před Bohem v bolu spojeném s důvěrou lkáti nad svou ubohostí a jejími ustavičnými slabostmi; všechny totiž předměty rozjímání musí se spojovati s těmito dvěma hlavními: dobrota Boží a naše ubohost, od něho přijatá a očekávaná dobrodiní a naše ustavičné nedostatky, o jichž vy-léčení prosíme. (Tamt. corp.)

Nač tedy tolikeré přemítání, tolik vyvozování, tolik vědomostí, aby byl milován Bůh tolik hodný lásky? . . . Komu může býti neznáma vlastní sla-

bost, pády a vlažnost? Tomu nás neučí vědomost, nýbrž vlastní zkušenost . . . Proto déle vydržíme v modlitbě citů nežli v modlitbě přemítavé, neboť vůle se nevyčerpá tak snadno jako rozum .

Nejlepším prostředkem k udržení pozornosti není nasbírání množství myšlenek, nýbrž udržování city vůle, neboť tyto svaté city nás mnohem více uchvátí nežli činnost rozumu . . . (S. Tom. In 3, dist. 15. q. 2 ad 1.) Proto nejbezpečnějším prostředkem k nabytí a udržení veliké pozornosti v modlitbě jest uvést vůli v činnost a často vzbuzovati city. Náležitě roznícená vůle zaujme ducha a přidrží jej ku předmětu svému, což je oporou i ovocem modlitby." (O pr. modl. 2, 8.)

262. Je modlitba citů opravdu nutná ku pokroku v duchovním životě?

Odp. Mystičtí spisovatelé svorně uznávají, že úkony vůle jsou nutné k vnitřní modlitbě povšechně; neboť, jak již bylo řečeno, tento duchovní úkon není pouhým badáním. Massoulié neváhá tvrdit, že je nutná i modlitba citů. Nesmíme toto tvrzení brát doslovně a bez výhrady ho užití o určitém stupni modlitby, kterým se nyní obíráme. Ale vzhledem k dokonalosti a pokroku duše v duchovním životě má jeho úvaha svou oprávněnost a zasluhuje pozornosti. Praví:

„Druhým důvodem pro modlitbu citů jest její nutnost, neboť nutnější je získati vůli, nežli přesvědčiti rozum. Obtížnost pěstování ctností nepochází z nedostatku poznání, nýbrž z nedostatku lásky, neboť porušenost přirozenosti je větší ve vůli nežli rozumu.“

„Všechno poznání, všechno uvažování, vše-

chno vyvozování jsou léky proti prvnímu nedostatku přirozenosti, proti nevědomosti. Ale osvětlený duch nic není platný, je-li vůle chabá. Zdaž nemusím sobě dávatí vinu, když vidím nebezpečí pádu a zbavuji se síly, kterou bych pádu zabránil? A neměl bych ještě větší vinu, kdybych se sám vrhal do nebezpečí, jež vidím, a dobrovolně se mu vystavoval? Slabost mne zahubí, poznání znemožní výmluvu. Úsilným rozjímáním se mohu přesvědčiti o svých povinnostech, rozumem mohu zarazit nebo zmírnit prudkost vášní; ale kdo vyléčí slabost, kterou cítím, máje vykonatí povinnost? Kdo mi dá vítězství nad mou vlažností? Kdo mne zbaví nechuti k božským věcem? Všechna pomoc z rozumu je lék nedokonalý a nestojí za užívání. Avšak láska, vroucnost, radost, všechno, co pochází z vůle vznícené a roznícené, to je pravý lék, jenž uzdravuje. Láska odstraní chabost, vroucnost zapudí vlažnost, radost rozptýlí nechuť a to vše dá duši nepřekonatelnou sílu . . . Nikdo neřekl ani neřekne, že všechny mimořádné milosti Boží . . . dány byly duším v modlitbě zůstávající v rozumu; jediná láska tvoří jednotu srdcí a zasluhuje těchto Božích darů. Avšak i kromě mimořádné činnosti Boží jest jisto, že duše nikdy nepocítila ani nepocítí útěchy, zbožnosti nebo radosti ve své modlitbě, jestliže její rozjímání z rozumu nesestoupí do srdce a do vůle, protože všechny pocity něhy a zbožnosti jsou výlučně ovocem lásky, nikoli poznání a rozumu." (Tamt. 9. 10.)

263. *V čem záleží veliká záslužnost modlitby citů?*

Odp. Massoulié praví: „Tato modlitba citů je velmi záslužná, protože vzbuzujíc city vůle, vzbuzuje lásku, jež působí všechen ostatní pohyb a je původem všech zásluh, jichž s pomocí milosti můžeme nabýti . . . U člověka vidíme, že v jeho povaze láska a poznání jsou nerozlučny. Vůle nikdy nemůže milovatí předmětu, který jí nebyl ukázán, a nelze nemilovatí poznaného předmětu velikého a lásky hodného . . . Uvažováním nebo rozjímáním tlučeme někdy do svého srdce tvrdého jako kámen; jakmile však oheň je zapálen a vůle dosti probuzena, musí rozum ustati, aby mohla pracovatí vůle, dokud se nepozoruje, že ochabuje. Tu je třeba vrátiti se k rozjímání a po druhé tlouci na vůli, bychom vykřesali nové jiskry; tak postupuje uvažování a láska. Avšak hlavní místo v modlitbě patří lásce, jež je cílem poznání. Neboť sebedlubší poznání naší zásluhy nepozdvihne ani o jeden stupeň, nepřivede nás ani o krok vpřed ve ctnosti; to vše je výsadou lásky.“

„Modlitbu citů lze nazvatí neustálým a vysloveným pěstováním lásky k Bohu. Víme, že neviditelné sesílání Ducha svatého je z největších tajemství náboženství. Kolikrát duše činí další pokrok v lásce k Bohu a nabývá nové milosti a tím i větší zásluhy, tolikrát se děje nové seslání Ducha svatého . . . S Duchem svatým přijímá duše celou nejsvětější Trojici . . . může důvěrně mluvití s božskými osobami, s celou důvěrou žítí s nimi, ve svatém štěstí požívatí všech radostí, které může dátí tak vzácný majetek. Ještě zázračnější je, že nejednou dostává se jí toho daru, ale kolikrát činí další pokrok v lásce k Bohu a nabývá nového

stupně milosti, tolikrát dostává se jí nového seslání Ducha svatého, nové přítomnosti nejsvětější Trojice . . .

„Kdy to nastává? Když duše v modlitbě se oddává hlubokým myšlenkám? Když dostává se jí mimořádných poznání nebo i daru prorocství? . . . Jistě ne. Nejsou-li poznatky přirozené nebo nadpřirozené provázeny vroucností, není v nich samých nic, co by zasloužilo přítomnost Ducha svatého. Duch svatý ovšem podivuhodně působí v duchu prorokově, řídí ducha, srdce a jazyk jeho jako nástroje při stavbě chrámu. Ale nevchází do srdce, aby tam přebýval, jako u spravedlivého, obdrževšího milost nebo vzrůst milosti. Zde se duše stává podobnou Bohu skrze milost; proto, aby se mohlo říci, že božská osoba je seslána k někomu působením milosti, musí býti nějaká podobnost mezi duší a touto božskou osobou. A protože Duch svatý je láska, dostavši lásku stává se duše podobnou Duchu svatému; kdykoli pak vzroste v lásce, po každé znova přijímá Ducha svatého a tím i Syna, z něhož on vychází. Protože tedy Slovo je poznání sláskou, neděje se seslání Syna, nekončí-li poznání v lásce (S. Tomáš I. 43, 5 ad 2). A tak vyslovené pěstování lásky v modlitbě může býti považováno za seslání Ducha svatého do duše . . .

„Ale nemůžeme nikdy mítí jistoty, že jsou dílem Ducha svatého vnitřní hnutí, jež pocítujeme . . . Poznání sebe je nejtěžší věcí, srdce člověka je neproniknutelné, má záhyby a stezky, jichž začátku nelze nalézt. Nepoznáváme původu hnutí, která cítíme ve svých srdcích. Domníváme se, že jsou z milosti, ač bývají leckdy z přirozenosti. Zde však mluvíme povšechně. Stanovená zásada

je bezpečná a založená na Písmě: *láska je původem zásluhy*. Kdykoli duše vzbudí vroucí úkony pravé lásky k Bohu, vzroste milost a duše zvláštním způsobem obdrží Ducha svatého. Tak se děje sesílání Ducha svatého do duše po celou dobu modlitby citů, ovšem citů opravdových, svatých a účinných.“ (O pravé modl. 2, 10. 11.)

264. Jak se koná dobrá modlitba citů?

Odp. Massoulié píše: „Při tak veliké rozmanitosti stavů a duší nelze předpisovati určitého pravidla vedení citů. Přece však naznačím některé příklady. Stává se, že duše přichází k modlitbě úplně sebraná. Představuje si Ježíše Krista na kříži a cítíc se proniknuta již tímto pohledem, vzbudí ve svém srdci množství hnutí, jež by chtěla současně propuknouti, aby svému Bohu osvědčila svou lásku, důvěru, vděčnost, bolest atd. Duše by chtěla být s ním ukřižována, zničití sebe, aby on byl poměněn. Přichází si k němu pro drahou krev, kanoucí z jeho ran; objímá kříž, skrání jej slzami, stěžuje si věčnému Otci, že je tak přísný na nevinného Syna; chtěla by mít lásku, ne jednoho Serafa, nýbrž všech Serafů, aby jej vroucněji milovala. Konečně v tomto stavu je duše ve vytržení, jehož nemůže ovládati, mluví vnitřně bez pořádku a míry, neví, co mluví ani co má mluvíti, neboť její láska jest větší než její možnosti výrazů. Svatý Bernard a svatý Tomáš nazývají tento stav duchovním opojením, v němž duše sama sebe opouští. (Sv. Bern. řeč 47. o Velepísni; sv. Tomáš o žalm.) Tato hnutí jsou sice mnohem prudší při modlitbě vlité, kde pracuje sám Bůh bezprostředně, ale jako všechny ctnosti jsou tý-

miž u nedokonalých i dokonalých, tak se může tento stav vyskytnouti v modlitbě dosti obyčejné a u osob ctností prostředních . . . Pravidelně není nebezpečí omylu v takovém způsobu modlitby, byť by duše měla jen dosti prosté vědomosti; a toliko rozum bývá v nečinnosti, kdežto vůle nikdy nemá vroucnějších a více úkonů . . .“

„Vroucnost duše nebývá vždy tak prudká . . . Uctivě se udržujíc v přítomnosti Boží, čas od času vzbuzuje víru, naději, lásku, nebo jinou ctnost; hledí na Boha jako na slunce; mírně a klidně odstraní myšlenky a pojmy o pozemských věcech, jež by jako mraky mohly brániti přímému pohledu naň a teple, jež obyčejně z něho vychází; cítí se velmi šťastnou v jeho přítomnosti, nepochybujíc, že na ni Bůh patří tak, jako ona na Boha, totiž s láskou. Při tomto trvalém pohledu cítí, že se rozohňuje, neboť není možno býti na slunci nebo u velikého ohně a necítiti tepla . . . Pak duše dělá různé úkony. Někdy cítí bolest, že nemiluje Boha, jak by měla a chtěla. Jindy se oddává Boží vůli, pro čas i věčnost nechtějíc, leč co jemu se líbí, z poznání své nicoty přesvědčena, že ničeho nezaslouhuje ani nemůže si zasloužiti sama ze sebe a že její štěstí musí býti měřeno Boží vůlí. Někdy nabude větší důvěry a prosí Boha, by vyplnil prázdnotu jejího srdce; odvažuje se říci, že jí musí dáti velikou lásku, aby ji vyplnil, neboť cítí, že její touha nemá mezí a čím více bude milovati tuto nekonečnou dobrotu, bude toužiti po lásce tím větší. Jindy podivuhodně věrně naslouchá nebeským vnukáním a zdá se jí, že řeč Boží se vždy shoduje s jejím stavem a s jejími potřebami, že jí vytýká její nevěrnost, že jí nutká k většímu úsilí po lásce, že jí dává jasné pochopení ustavičného

sebemrtvení . . . Konečně, jestliže duše nenáchylná ku přemítání o množství myšlenek nekoná aspoň nějaké úkony podle svého stavu a schopností, ztratí Boha s očí, rozptýlí se a zůstane v malátné ospalosti." (O pr. modl. 3, 7. 8.)

265. Lze s užitkem konati modlitbu citů prostřed roztržitosti ducha?

Odp. Massoulié praví: „Tato modlitba je velmi užitečná, zvláště když velmi těžko můžeme upoutati ducha. Zkušenost učí, že je snáze upoutati jej pohledem na jediný předmět a v přítomnosti Boží, nežli řízením myšlenek. Nejvíce nesnází v modlitbě působí lehkovážnost a nestálost obrazotvornosti, které nikdy nelze úplně ovládnouti. Dostí často se stane, že se duše oddá Bohu tak naprosto, že zapomene na všechny tvory (Svatý Tomáš II — II. 83, 13) a tu jest obrazotvornost držena, nebrání práci ducha. Avšak tak silná pozornost nemůže trvati dlouho, neboť lidský duch nemůže zůstat dlouho ani v napětí sil ani v nečinnosti nad nějakou pravdou; slabost naší přirozenosti odvádí záhy k jiným předmětům. (Tamt. ad 2.) I svatí trpěli roztržitostmi ve své modlitbě. Ačkolí bez zvláštní milosti není možno býti bez roztržitostí, přece více jsme jim vydáni v modlitbě rozumu, protože obrazotvornost pojmy nepatřičné a zdržující rozum snadno přidává k pojmům, jež musí dodávati rozumu, aby mohl poznati věci.“

„Dále je nemožno dosti pevně připoutati rozum k nepřetržitému a dlouhému pokračování v jedné myšlence při modlitbě; užívá se násilí, a kdyby připoutání bylo dosti veliké aby se myšlenka bez

roztržitosti přivedla ke konci, je skoro nemožno zabrániti, aby duch se nevymknul, když se od jedné dokončené myšlenky má přejíti na jinou, zvláště u lidí nedosti vzdělaných a chudých na myšlenky. Konečně někdy se octneme v nesmírné chladnosti, duch je tak rozptýlen, obraznost tak nezřízena, že se nelze sebrati. Tu je dobře užívatí této modlitby, nechat přemýšlení, postaviti ducha do přítomnosti Boží a vůli uvéstí v činnost podle svého stavu . . . Čas od času děláme úkon přiměřený předmětu modlitby . . . Uctivě nasloucháme hlasu Božímu v hloubi srdce a slepě se podobujeme všemu, co Bůh od nás žádá. Tak budeme s ním dlouho a tiše ve spojení, v radosti budeme požívatí oné důvěrnosti, které nám ve své dobrotivosti dopřeje při patření naň." (O pr. modl. 3, 9.)

Podle Massoulié tedy modlitba citů nebo oddanost Boží vůli je velmi užitečná prostřed roztržitostí ducha. Stejně soudí P. Piny: „Stává se velmi často, že snadno se nám ztratí Bůh s očí, následkem buď obtížných a nutných záležitostí, nebo roztěkané a lehkovážné obrazotvornosti, nebo ďábelského pokoušení. Proto se o nás dostatečně a bohatě postarala moudrost a dobrota Boží, jež nás neopustí v ničem a hlavně ne v záležitostech našeho posvěcení a spasení, dávši nám srdce a vůli; jimi se můžeme udržeti ve vroucím sjednocení citů s Bohem i prostřed vyrušování a roztržitostí ducha . . . Je tedy modlitba srdce a citů, rozlišná od modlitby rozumu. Není to leč vroucí sjednocení s Bohem čili vzlet citů srdce a vůle k Bohu. Tato modlitba záleží ve *vůli* celou dobu modlitby ztráviti v milování Boha a to více nežli sebe, ve *vůli* býti tam k vůli prosbám v duchu

lásky, ve *vůli* zůstávat tam v oddanosti jeho božské vůli... Musíme znáti výhodu lásky před *úkony* většiny ctností a před jinými druhy sjednocení, že, když chceme milovat, již milujeme, máme-li opravdovou vůli vroucně se sjednotit s vůlí Toho, jejž milujeme nebo chceme milovat, jsme již sjednocení tímto úkonem své vůle, neboť láska vpravdě není leč úkon citů naší vůle... Je tedy zřejmo, že duše má lásku ke svému Bohu, je láskou a city spojena s Bohem a tímto sjednocením má modlitbu srdce a vůle, dokud má *tuto vůli chtít* zde býti, aby milovala svého Boha, *chtít* se modlití skrze lásku a *chtít* zde zůstatí oddána jeho božské vůli. (Modl. srdce 1.)

266. *Jak konati modlitbu citů za roztržitosti ducha?*

Odp. Již jsme řekli povšechně, jak se má konati dobrá modlitba citů (264). Pokyny, jež nyní dáme, přinesou nové světlo jako vůdce v bloudění obrazotvornosti a roztržitosti ducha a v každém čase prospěje duším, které Bůh vede touto cestou.

P. Piny praví: „Myslím, že tuto modlitbu srdce lze konati trojím různým způsobem...“

„Předně se začíná snahou upevnití se ve *vyslovené*, upřímné a pevné vůli, přes všechno vybočování ducha ztrávit celou dobu modlitby ve *vůli* milovat Boha z celého srdce, ve *vůli* klanět se mu, ve *vůli* těšit se z něho... pečlivě zachováti vědomí, že sami ze sebe nejsme nic, slabost, nemohoucnost, aby Bůh platil za toho, jenž je *všechno*... Protože láska jest úkonem vůle, může jí býti toliko *vůle vyslovená* a chtění, ale chtění vřelé; duše chce milovat a má toto chtění jen na lásku. Je tedy jisto, že duše trvá v lásce a ve vrou-

cím sjednocení citů se svým Bohem, dokud má tuto *výslovnou vůli* milovati svého Boha a dokud si zachovává přesvědčení, že Bůh jest a vždy a nezměnitelně bude, co jest; musí však setrvávat v této vůli milovati svého Boha a nechtít milovati leč svého Boha, přes všechna bloudění a všechny roztržitosti obrazotvornosti a ducha při modlitbě. To je první způsob konati modlitbu citů.

„Při druhém způsobu duše po celou dobu modlitby toliko zůstává oddána vůli svého Boha, aby s ní nakládal podle svého zalíbení, aby jí vedl, jak se mu zalíbí, radostí nebo bolestí. Je vroucně sjednocena se svým Bohem nejvyšším sjednocením a nejčistší láskou. Na začátku modlitby se duše odevzdá, *srdcem a vůlí* zůstává odevzdána svaté vůli Boží tak, že chce, aby v té modlitbě Bůh s ní jednal jen podle své svaté vůle pro svou svatou službu. Pak po celý ten čas zůstává mu vroucně tak oddána, že na otázku, přeje-li si ještě něčeho, mohla by upřímně a dle pravdy odpovědět, že nechce leč Boha a jeho svatou vůli. V důsledku tohoto vroucího odevzdání lze říci, že duše jest a zůstává vroucně sjednocena se svým Bohem nejvyšším spojením a láskou velmi účinně jednotící. Na tomto světě nemůže být duše s Bohem sjednocena patřením a poznáváním Boha jasným, jak jest, to je vyhrazeno nebi. Aby sjednocení bylo dokonalé, pokud může být na tomto světě, musí být *sjednocením vůle*, lidské vůle s vůlí Boží. Je to bez odporu dokonalý způsob modlitby, protože toto sjednocení čili připodobnění je nejvyšší a nejdokonalejší, když duše dospěla k vůli oddati se a zůstatí oddanou vůli svého Boha, ať se mu zalíbí dělati s ní cokoliv, ať jí podle svého zalíbení vede jakkoli, v modlitbě i mimo ní.

„Jest ještě třetí způsob modlitby srdce, na který se méně myslívá, který však též vroucně a úzce sjednocuje duši s Bohem. Tu duše jsouc ve šťastném stavu utrpení a kříže, rozpomíná se, že má prostředek milovati svého Boha nejčistší a nejupřímnější láskou a prostě se mu nabízí jako obět, ale obět lásky, vroucně *souhlasí* se zničením všeho, co on chce zničití, a se vším, co chce s ní nebo v ní udělati, skrze všechny kříže, které se líbí a zalíbí jeho božské vůli na ni seslati. Tímto *souhlasením* zůstává ve všech křížích sjednocena s Bohem oním sjednocením lásky, jímž se vyznačuje modlitba srdce. Velmi často se sice zdá, že tento způsob modlitby srdce nemá takového výsledku, duše nejenom že necítí a nedomnívá se, že takové sjednocení ji udržuje na modlitbách, nýbrž naopak podle toho co cítí, se domnívá, že ničeho v ní není méně než sjednocení a srovnání s vůlí jejího Boha, protože tento kříž, jenž má býti uzlem jejího sjednocení s Bohem, působí odporování, vzpouzení, nechuf, a když v tomto celém odboji sama něco *chce*, je to proti tomu, co by chtěla. Ale právě to ji může uklidniti; nechtěla by nésti kříž, ale přece jej *chce* nésti, cítí odpor proti kříži, ale současně má *opravdovou vůli* přijmouti jej a v něm chtíti vůli Boží . . .

„Tím trojím způsobem lze konati modlitbu srdce a dosáhnouti velmi čistého, svatého a posvěcujícího sjednocení s Bohem v lásce. První je vzhledem k Bohu, stále *milovanému*, protože duše jej *chce stále milovati* a těšiti se jeho nekonečnými dokonalostmi. Druhý je vzhledem k velebné vůli Boží, s níž se duše *sjednocuje*, a jak jen může, zůstává sjednocena *touto vroucí odevzdaností*, kterou mu odevzdává všechny své zájmy i sebe samu

a již udržuje po celou dobu své modlitby. Třetí je vzhledem ke kříži a životu v utrpení, ne jako protivnému a bolestnému, jež by odmítala, nýbrž jako božskému prostředku k milování svého Boha, aby *přijímajíc kříž*, zůstávala sjednocena s ním a s jeho božskou vůlí sjednocením, jež je cílem této modlitby srdce a jež je tím užší a tím vroucnější, protože chceme vůli Boží i v tom, co bychom nechtěli. (Tamt. 2.)

267. Je modlitba citů vždycky možná v roztržitostech ducha?

Odp. Ke zvláštním výhodám modlitby citů náleží, že nás může udržovati ve vroucím sjednocení s Bohem prostřed roztržitostí ducha (265). Můžeme dokonce tvrditi, že žádné temnoty nemohou nám v žádném případě překážeti v této modlitbě.

P. Piny píše: „Vím, že tento názor s počátku nebude uznán, ale doufám v milosrdenství Boží, že jej dokáží každému, kdo bude chtíti pozorně uvážiti, co o tom řeknu. Modlitba srdce není leč vroucí sjednocení duše s Bohem *výslovnou vůlí* duše, *chtíti* po celý čas modlitby milovati a ctíti svého Boha, milovati jej více nežli sebe naprostou oddaností sebe a všech svých zájmů jeho božské vůli. Je zcela jisto, že, chceme-li milovati, nikdo tomu nemůže zabrániti a že toto první a jaksi jediné duchovní dobro není z dober pozemských, které by se nám mohlo vzíti přes a proti naší vůli. Rovněž je zřejmo, že kdyby nemilé a proto nedobrovolné roztržitosti ducha byly překážkou modlitby srdce, proti naší vůli by nám bránily milovati a braly by nám toto duchovní a jaksi jediné dobro, byť by naše vůle nejenom nesouhlasila, nýbrž tím

trpěla. Tato modlitba srdce vlastně není leč pěstování lásky skrze onu úpravu duše v této modlitbě, nechťiti tam býti leč na milování, klanění a vůli zůstatí v oddanosti vůli Milovaného. Proto ani sebevětší roztržitosti nemohou býti překážkou modlitby srdce, ani nemohou brániti dokonalému jí vykonání." (Tamt. 3.)

268. Je vždy lehká modlitba citů v roztržitostech ducha?

Odp. Snadnost modlitby citů je dokázaná věc. Lze i více tvrditi. Nedobrovolné roztržitosti ducha a ostatní zkoušky duchovního života nejenom neškodí této modlitbě, nýbrž poskytují nové výživy dětinné odevzdanosti zalíbení Božímu, snášíme-li je velkodušně. Není třeba leč nechatí Boha jednati, což není příliš těžké, jak uvidíme.

P. Piny praví: „Snadnost modlitby citů je dokázána tím, že k náležitému jí konání není třeba leč takřka nechatí se dítí a *souhlasiti* se vším, co Bůh v nás koná. Můžeme říci, že tím dokonaleji může duše konati modlitbu srdce, čím více Bůh její smyslovost umrtvuje, čím hlubší jsou temnoty, čím bolestnější její úzkosti, čím těžší a častější jsou pokušení, čím úplnější jest její neschopnost k úkonům ctnosti, slovem, čím se bude její nitro zdáti pustější — jen když nechá se dítí vše, co Bůh koná v jejím nitru, a *souhlasí* s každým zničením; neboť nikdy není vroucněji sjednocena s Bohem tímto sjednocením srdce a souhlasností vůle, nežli chtějíc vůli Boží milovanou, čili milujíc vůli svého Boha až ku přání, by jí všechno bylo odňato, líbí-li se tak Bohu. Mohlo by se říci, že tak věrně nechatí Boha jednati při všech těchto

příležitostech vyžaduje ovšem silné lásky a velké dobré vůle, a že tím se nedokazuje přímo tato snadnost modlitby srdce, když se řekne, že k náležitému jí konání postačí nechatí Boha pracovati a souhlasiti s každým zničením, které v nás vykoná. Přesto však je tato modlitba nesporně snadná v tom smyslu, že ji může konati každý, protože každý může *souhlasiti* s tím, co Bůh v nás činí; snadná v tom smyslu, že v každém čase a při sebeslabších předpokladech lze ji vždy konati, protože v každém čase a v jakékoli vnitřní vyprahlosti, není-li člověk schopen jednati a pracovati, vždy může nechatí Boha jednati; snadná konečně v tom smyslu, že, kdežto v ostatních způsobech modlitby velmi často chceme, ale nemůžeme, v této modlitbě naopak vždycky můžeme, chceme-li, protože v ní ke sjednocení s Bohem zcela úzkým sjednocením vůle a ke konání velmi dokonalé modlitby srdce není třeba, leč chtítí vše, co Bůh tu chce, a ponechatí na něm vše, co chce."

"Ale řekne se, že k modlitbě srdce je třeba více, než chtítí vůli Boží jako božskou, velebnou, nekonečně moudrou a spravedlivou; že pravidelně je třeba chtítí ji jako ničící, chtítí ji v pohrdání, pokořování, protivenství, temnotách a duchovní opuštěnosti, že je třeba tuto vůli chtítí až do zničení všeho, co je citově útěšného ve službě Boží a zbožnosti . . . To je nejvážnější námitka proti této snadnosti modlitby srdce . . . Vše, co se děje, děje se netoliko řízením Božím, nýbrž Bůh, dobrota sama, nemůže leč vše řídití k našemu prospěchu, a to samo dostačí, aby vůle Boží vždycky nám byla milou a snadnou, byť nás uváděla do sebetěžších, vnitřních stavů . . . Rce-

me tedy, že nic není tak milé, snadné, vždy příhodné jako modlitba srdce, protože k ní není třeba leč *chtíti* milovati Boha a jeho vůli a udržovati se s obojím ve sjednocení." (Modl. srdce 6.)

269. Má vždy spolehlivý základ modlitba citů prostřed roztržitosti ducha ?

Odp. Naše vysvětlení modlitby citů naprosto ničeho nemění na zásadách vysvětlených na začátku této kapitoly (253—255). Jest úkonem vůle opřeným o úkon rozumu (256); není nečinností ani nesouvisí s modlitbou nepravých mystiků (Theol. myst. 161. 162), nýbrž naopak, jak velmi dobře při různých příležitostech zdůrazňuje P. Piny, je to *výslovná vůle, vroucí chtění* (264—267), jsou to vnitřní *úkony* vůle (268). Tyto úkony nejsou vždy zvláště rozmanité, nýbrž často se opakují; dosti často a hlavně ve zkouškách vnitřního života jsou to úkony oddanosti Božímu zalíbení. Správně pochopeny jsou tyto úkony naprosto dobré, a jak hned uvidíme, velmi svaté a velmi posvěcující (270). Ostatně tento způsob konání modlitbu skrze vroucí sjednocení naší vůle s Bohem a jeho božskou vůlí není leč věrným ohlasem modlitby našeho Pána v zahradě gethsemanské.

Massoulié praví: „Pán Ježíš v zahradě olivetské nám dal příklad na své modlitbě, jež byla tak horoucí, že se potil krví. Evangelium nás učí, že mluvil pouze tato slova: „Otče můj, je-li možno, ať tento kalich odejde ode mne; ale staň se vůle tvá a ne má“ . . . (Mat. 26, 39.) Je pozoruhodno, že přerušiv svou modlitbu, aby vzbudil své učedníky a vyzval je ke společné modlitbě, vrátil se *opakuje tutéž řeč*. Ježíš Kristus, věčná Moudrost,

mohl snadno nalézt jiná slova pro pokračování ve své modlitbě, ale chtěl nás poučiti, že modlitba může být velmi dokonalou bez četných úkonů, myšlenek a slov. Modlitba je velmi užitečná a velmi svatá, i když za celou tu dobu se vykoná jen tento jediný úkon shody s vůlí Boží těmi málo slovy, řečenými ve vroucnosti vůle." (O pravé modl. 3, 9.)

270. V čem záleží vznešenost modlitby citů?

Odp. Dosti často je modlitba citů spojena s nejvyššími stupni nazírání a v tom smyslu lze říci, že vede duši k nejužšímu sjednocení s Bohem a na vrchol dokonalosti. Avšak i v mezích obyčejných cest vnitřního života tato modlitba již sama o sobě a na jim přiměřeném stupni je velmi dokonalá, velmi oslavuje Boha a velmi posvěcuje duše.

P. Piny píše : „Jest jisto, že modlitbu srdce nejlépe posoudíme podle jejího většího nebo menšího vztahu ke slávě Boží a našemu posvěcení.

Neznám modlitby, kterou by Bůh byl oslaven více nežli touto modlitbou srdce, konanou jedním ze tří naznačených způsobů. Neboť ve které modlitbě je Bůh trvaleji milován? Zde po celou dobu modlitby trvá odhodlání vůle býti tu a býti tu jen na milování Boha, těšení se jím, co jest a že on vždy a nezměnitelně bude, co jest. Při které modlitbě je Bůh milován láskou čistší? Tato modlitba se děje sjednocením s Bohem skrze naprostou oddanost jeho vůli, a zůstáváním po celou dobu modlitby v této oddanosti velebné vůli ve všem, co se jí zalíbí s námi dělati, snahou nechat Boha jednatí a jediné souhlasiti s každým

jeho záměrem, v každém stavu, v němž nás drže-
tí se mu zalíbí... Kde je konečně láska upřímněj-
ší a opravdovější? Máme kříže, utrpení a zůstá-
váme před Bohem jako oběti usmrcované, milující
je dobrovolným přijímáním jeho božské a křížující
vůle... Usuzujeme-li tedy podle velikostí slávy
Boží z našich modliteb prohloubku, čistotu a trvá-
vání lásky Bohu projevované, musíme říci, že
modlitbou srdce je Bůh zvláště oslavován, pro-
tože v této modlitbě duše miluje Boha bez přestá-
ní čistou a nejvřelejší láskou až na kříž...

Avšak modlitba srdce též velmi nás posvěcuje
a snad ze všech modliteb nejvíce prospívá dílu
naší dokonalosti. Každá modlitba jest ovšem dob-
rá, svatá, posvěcující, povolal-li k ní Bůh. Samy
o sobě však nesporně jsou nestejně ceny, jako
nazírání je dokonalejší nežli prosté rozjímání, při-
vádějíc tak blízko k Bohu. V tom smyslu pravím,
že modlitba srdce je z nejcennějších a nejvíce
posvěcujících. Neboť jestliže podle jedné zásady
duchovního života ona modlitba nás nejvíce po-
svěcuje, ve které nás Bůh chce, jsme oprávněni
říci, že modlitba srdce je z nejvíce posvěcujících,
protože máme vždy jistotu, že nás tam Bůh chce.
Toho není ani při modlitbě rozjímáním ani při
modlitbě klidu nebo nazírání... V jistých do-
bách nás chce Bůh v těchto modlitbách, ale ne-
můžeme v nich býti vždycky... Ale když se od-
dáváme modlitbě, rozhodně chce Bůh, aby po
celou dobu modlitby srdce a vůle chtěly tu býti
na milování Boha více nežli sebe, oddati se a
zůstávat v oddanosti jeho božské vůli ve všem,
co se mu zalíbí dělati s námi a v nás, přijmouti
záměry nejbolestnější a nejmučivější, kdykoli se
mu zalíbí dát nám účast na svém kříži. A protože

toto je modlitba zvaná modlitbou srdce, musíme říci, že chce Bůh, abychom byli v této modlitbě spíše nežli v ostatních. Bůh to chce, protože chce naše posvěcení a že tato modlitba velmi posvěcuje duši.

Tato modlitba srdce dále je z nejvíce svatých a z nejvíce posvěcujících ve trojím smyslu slova svatý a posvěcující. Svatý Tomáš upozorňuje, že trojím způsobem lze něco nazývat svatým a posvěcujícím. Předně proto, že je nad věcmi pozemskými nebo nás nad ně povznáší, *svaté, totiž nezemské* . . . Snad žádná jiná modlitba tak vysoko nepovznáší srdce a vůli nade vše pozemské a lidské, protože zde se povznášíme i nad sebe samy, takže máme na zřeteli pouze Boha, jež jediného milujeme, a tuto modlitbu konáme jen jako projev vůle milovati jej a klaněti se mu pro to, co on jest . . . Za druhé slovo svatý znamená cosi zakotveného, stálého, pevného v dobrém: Svaté, totiž pevné v dobrém . . . Žádná modlitba neupevňuje tak v dobrém jako modlitba srdce, při níž se duše oddává a zůstává oddanou vůli Boží po celý čas modlitby, chtějíc nebo nechtějíc býti jen to, co jemu se zalíbí, aby byla . . . Konečně slovo *svatý* podle (latinského) vzniku svého znamená *co je krví potřeno* (Sanctum quasi sanguine tinctum) . . . Modlitba srdce je i v tom smyslu zvláště svatá, že často se koná na kříži; duše zůstává sjednocena se svým Bohem, chtějíc jeho vůli až do přijímání jí pod božským lisem kříže. Modlitba srdce je tedy z nejvznešenějších, protože je svatá a posvěcuje ve všech smyslech slova svatý a posvěcující." (Modl. srdce 4.)

271. Které jsou hlavní chyby, jež by se mohly vlouditi do modlitby citů?

Odp. Udává se nejedna: nemírná horlivost, vyčerpávající tělo a zanedbávající pěstování ctností (Theol. myst. 207 — 216), přesvědčení o vlastní dokonalosti a domnělém vedení Ducha svatého ve všem, co se podniká (Theol. myst. 256), konečně určitá pohodlnost a zahálčivost, zastavující činnost mohutností duše (tamt. 230).

Modlitba srdce může někdy postoupiti k modlitbě klidu (207), ale jakákoli modlitba klidu vždy zůstává úkonem (Theol. myst. 161, 162). Massoulié praví: „Nosíme v sobě obraz nejsvětější Trojice. Tři mohutnosti duše značí tři božské osoby... proto musí býti v činnosti. Co činí, kdož předstírajíce modlitbu klidu zůstávají jako modly, bez poznávání, bez milování, bez jakéhokoli duchovního pohybu? Ničí nejkrásnější rysy tohoto Božího obrazu a nechávají mohutnosti prázdné, beze světla, bez lásky a bez činnosti, tudíž bez veškeré podobnosti Bohem. Svatý Bernard praví: „Mějte se na pozoru, aby se klid nezvrátil v zahálku. Jaký užitek může duše míti z tohoto stavu, v němž její mohutnosti zůstávají mdlé a mrtvé? Opravdový život záleží v činnosti (sv. Tomáš I. 18, 1). Z tohoto nepravého klidu se radují ďáblové, bavíce a rozptylujíce nás . . . Musí tedy vůle býti v činnosti, aniž by se osnovalo obsáhlé myšlení. Pak je modlitba jednodušší, utkvívajíc na jediném předmětu rozněcujícím vůli.“ (O pr. modl. 3, 6.)

§ 5.

Modlitba sebranosti a nazírání získané.

272. Výměr. 273. Dvojí období modlitby sebranosti. 274. Různé názvy modlitby sebranosti. 275. Výklad této modlitby podle sv. Terezie v *Hradu duše*. 276. Modlitba sebranosti podle *Cesty dokonalosti*. 277. Poměr modlitby sebranosti k modlitbě klidu. 278. Modlitba sebranosti podle sv. Jana od Kříže. 279. Modlitba sebranosti podle sv. Františka Saleského. 280. Modlitba sebranosti podle Bossueta. 281. Úkony modlitby sebranosti. 282. Modlitba sebranosti nevydává duchovní zahálce. 283. Účinky modlitby sebranosti. 284. Práce začátečníků. 285. Příprava na tuto modlitbu podle sv. Terezie. 286. Postup podle *Hradu duše*. 287.—290. Různé způsoby přípravy. 291. Vhodnost těchto způsobů.

272. Co jest modlitba sebranosti?

Odp. Modlitba sebranosti jest vyšší způsob modlitby citů, mnohem dokonalejší nežli předešlý.

Duše se postaví do přítomnosti Boží a ponoří se do předmětu rozjímání. Ve stručné a krátké úvaze nabyvší patření na zvolenou pravdu, duše pocítí přítomnost a držení Boha pocitem slabým a přechodným, ale velmi sladkým. S velmi vroucími city spojená a jimi podporovaná pozornost se upírá na jeho *Surchovanost*, vůle v pokoji a klidu se oddává velmi krátkým a obsažným vznětům lásky.

Toto cítění Boží přítomnosti není dílem obrazotvornosti ani rozumu, jest odměnou, kterou štědrý Pán dává duši vřelými prosbami a sebranou modlitbou vznícené láskou k Bohu. Nezáleží tedy *výlučně* na duši, aby měla tuto vroucí pozornost. Nemůže více zcela libovolně přerušiti

svou modlitbu. Není sice žádná její mohutnost svázána, není pohlcena Bohem, ale její pozornost je dostatečně upoutána, aby nepomyslela na přerušení modlitby; přece však se to může státi, kdykoli se objeví roztržitost, což bývá snadno a často. (Viz 207, 4.)

273. Rozeznáváme právem dvoji období v modlitbě sebranosti?

Odp. Mám za nutné rozeznávati první období *činnosti*, směřující k druhému, v němž se duše stává stále více *trpnou*.

V prvním období se často dostává duši slabě a přechodně některých milostí, náležitých k nazírání *vlitému*, k němuž jaksi prahem je *trpné* období, přivádějící k plnému životu mystickému. Přece však nesmíme mezi obojím obdobím stanoviti neproniknutelnou přehradu, ačkoli by mohla býti považována za dva různé druhy modlitby, neboť druhé je pozvolný a normální vývin prvního. Může i chyběti období nazíravé, nejsou nutným důsledkem období *činného*. Je hlavně darem velkomyslnosti Boha, jenž bere ohled na svaté tužby duše a její vytrvalé prosby a rozjímání.

Toto dvoji hledisko staví modlitbu sebranosti doprostřed mezi nižší a nejvyšší stupně modlitby; označuje stav přechodu duše ze života asketického k mystickému životu na prahu *vlitého* nazírání.¹

Podle P. Arinterio by tato modlitba svým druhým obdobím byla jako první stupeň nadpřiroze-

¹ „Dlouho hledanou a konečně nalezenou pravdu duše dychtivě uchopí, žasne plesajíc a velmi dlouho na ni patří. To rozjímání přechází v nazírání," Hugo de Sto Victore, *De contempl.*

ného nazírání, dílo daru moudrosti, ale zároveň by patřila k rozjímání; byla by tedy částečně získaná a částečně vlitá a dobře by se hodila do doby přechodu. Mohla by také býti považována za „nižší nazírání, jímž by Bůh korunoval úsilí rozjímání a důvěrné sblížení duše s ním.“ (Cuest. míst. 2, 7.)

Tyto dvě vlastnosti Tanquerey rozlišuje při modlitbě jednoduchosti, jež podle mého názoru jest jen obměnou modlitby sebranosti. Praví: „Modlitba jednoduchosti ve svých začátcích je slabá a občasná, vytryskující z modlitby citů . . . Avšak . . . duše patřící a milující sama si zjedná stav účelivosti, který ji učiní „snadno pohyblivou Duchem svatým,“ jak praví svatý Tomáš, tak, že Boží dobrota se jí ujme, aby v ní způsobila hlubší sebranost, jednodušší pohled na některou ze svých božských dokonalostí, hlubší lásku a pak je to vlitá modlitba prostoty, jak ji líčí Bos-suet . . . Tak jest uskutečněna souvislost mezi modlitbou citů zjednodušenou, které lze nabýti duchem víry, a klidem, modlitbou to vlitou, která nastává za spolupráce duše skrze dary Ducha svatého. Mezi oběma je podstatný rozdíl, jedna je získaná, druhá vlitá, ale pojítkem, mostem jest jím modlitba jednoduchosti, začínající jednoduchým pohledem víry a končí se uchopením od Ducha svatého, až se Bohu zalíbí.

Modlitba sebranosti je zvláště důležitá, ne že by byla *řádným nazíráním*, které by zbožná duše měla považovati za cíl svého duchovního snažení, kdežto je pouhou předehrou vlitého nazírání — nýbrž proto, že je známkou přímého povolání, jímž Bůh vyzývá duši, aby vystoupila výše. Je pak nesmírně důležité pro nadpřirozený pokrok

duše, aby věrně následovala toto Boží volání.“
(Sv. P. R. Gérest O. P. *Mémorial de la Vie spirituelle*, 297 — 299.)

274. *Jak bývá ještě nazývána modlitba sebranosti?*

Odp. Nazíráním řádným, činným nebo získaným ji nazývá P. Tomáš od Ježíše, karmelita 17. stol., jenž se považuje za původce tohoto názvu; rovněž benediktin P. Backer (1630), Vallgornera O. P. (1640); *činnou sebraností* ji jmenuje P. Meynard v prvním vydání tohoto díla; *jednoduchým uzavřením v Bohu* je sv. Františku Saleskému; jako *modlitbu jednoduchosti* ji označuje Bossuet, atd.

Jména: *činné* nebo *získané nazírání*, *činná sebranost*, označují sice samovolnou přípravu duše na tuto modlitbu, ale ponechávají domněnku, že po celou modlitbu činnost duše zůstává stále stejná, že se přidruží k období nazírání a s ní splyne. To však není přesné. Činnost záleží v tom, že se duše postaví do přítomnosti Boží, oživí svou lásku, aby pocítovala jeho svatou přítomnost v hlubině své bytosti, ale umenšuje se úměrně se vzrůstem této vroucí pozornosti, ve skutečnosti ustává nebo aspoň přestává býti vědomou, jakmile vlivem Ducha svatého se nazírání stane silným; tu se duše stává trpnou. Může se i státi, že přes všechny příznivé předpoklady v duši Bůh neuzná za vhodné vyhověti jejím tužbám, a pak není období nazíravého. Modlitba v tom případě není méně modlitbou sebranosti, nemůže se však nazývatí vlastní modlitbou nazírání, nýbrž pouze sebraností činné, ačkoli když se tato modlitba

úplně rozvine, není tím vyjádřena celá její povaha.

Ostatní jména: *jednoduché uzavření v Bohu, modlitba jednoduchosti*, příliš málo přihlížejí ku pracnému předchozímu období přípravy a rozjímání, jež existují, byť byly sebekratší. Vyznačují pouze pojem vlitého nazírání a my jsme ukázali, že nemusí nastati, ačkoli se modlí metodou modlitby sebranosti.

Proto dávám přednost názvu *modlitba sebranosti*, bez bližšího určení. Zdá se mi přesnější, neboť obsáhne obojí období tohoto způsobu modlitby, ponechávaje možnost zdůraznění začátky nebo vyspělost. Je vždycky správný. Také sv. Terezie ho užívá v *Cestě dokonalosti*, kap. 27. a 29., i ve *Hradu duše*, 3. a 4. příb.

P. Poulain za tutéž modlitbu považuje *modlitbu jednoduchosti, činnou sebranost a získané nazírání* (Des Grâces d'oraison, II, 8 a IV. 6, 5).

Tanquerey modlitbu jednoduchosti v jejím dvojím období ztotožňuje se získaným nazíráním (Revue de la Vie spir. pros. 1920).

Dom Vital Lehodey rovněž slučuje získané nazírání s modlitbou jednoduchosti: „Je to nazírání, k němuž duše se může vyšinouti vlastní prací s obyčejnými milostmi modlitby.“ (Les Voies de l'oraison mentale, 205.)

Farges je téhož názoru. Cituje sv. Tomáše z opusc. 65, jehož pravost je pochybná: „Na nižších stupních modlitby duše miluje a jest milována, hledá a jest hledána, volá a jest volána; ale na tomto stupni podivuhodným a nevýslovným způsobem unáší a jest unášena, uchopí a jest uchopena, svírá a je silně sevřena, svazkem lásky se poutá k Bohu, sama s ním samým.“ Z toho usuzuje: „Nelze

důrazněji vyjádřiti základní rozdíl mezi nazíráním *činným* čili *získaným* a nazíráním *trpným* čili *vlitým*, mezi oním, jehož dosáhneme s pomocí obyčejné milosti vlastním úsilím v *modlitbě jednoduchosti* a tím, jež v nás a bez nás mimořádnou a mystickou milostí působí Všemohoucí." V poznámce připomíná, že „Benedikt XIV. uznává toto rozlišování nazírání získaného a vlitého a má je za obecný názor theologů." (Les phénomènes mystiques, 77 — 78.)

P. Arintero neschvaluje název *získané nazírání*, ale uznává, že existuje stav duše a stupeň modlitby, jenž dokonale odpovídá obsahu toho názvu *maje něco získaného a něco vlitého*. (Cuest. míst. 288 — 291.) Vidí v tom modlitbu přechodu. Jmenoval by ji spíše nazíráním nadpřirozeným počátečním nebo nedokonalým.

P. Lamballe rovněž odmítá nazírání získané. Přece však připouští modlitby neúplně trpné, k nimž právem počítá *modlitbu sebranosti*, mající obojí ráz modlitby označené názvem *nazírání získaného*. Citáty ze svaté Terezie dotvrzuje svou nauku, snaže se dokázati, že svatá Terezie výslovně vylučuje každou modlitbu střední. Nikoli však přesvědčivě. Spisovatelé nestejně vyjadřují původní tekst. Ve svém *Životě* sv. Terezie mluví o modlitbě citů a pak píše: „Tímto způsobem modlitby musí každý začínati, pokračovati a *končiti* až se Pánu zalíbí *pozdvihnouti do stavů nadpřirozených* (kap. 13). Avšak španělský tekst (vydání Fuente) nepraví pouze *do stavů nadpřirozených*, nýbrž *k jiným věcem nadpřirozeným* (*à otras cosas sobrenaturales*). *Tyto věci* nadpřirozené nemusí býti *stavy* nadpřirozenými, a právě mezi nimi je tato modlitba sebranosti, vznikajíc v roz-

jímání citů a rozvíjí se v nadpřirozeno nazírání.

Konečně Saudreau vůbec nepřipouští nazírání získaného. Domnívá se, že svatá Terezie a svatý Jan od Kříže je zavrhlí. Přece však o názoru Dom Vitala Lehodey píše: „Tento názor se *velmi liší od názoru většiny přívrženců získaného nazírání* a zasluhuje pozornosti (La vie spirituelle, březen 1921, str. 467).

Ve skutečnosti tedy je spor spíše o slova než o nauku. Zdá se, že ve skutečnosti všichni mystičtí spisovatelé uznávají modlitbu, která je z části rozjímáním a zároveň z části nazíráním. Nezáleží na jméně získané nazírání nebo modlitba jednoduchosti nebo nazírání neúplně vlité. Já dávám přednost výrazům svaté Terezie a onu modlitbu nazývám *modlitbou sebranosti* (Srv. Garrigou-Lagrange, Perfection chrétienne et contemplation, str. 279—283).

275. Co můžeme o modlitbě sebranosti říci podle výkladu svaté Terezie ve Hradu duše?

Odp. 1. Sebranost *činná*, o níž mluví svatá Terezie při třetím Příbytku a jehož se ještě lehce dotýká při čtvrtém, pojednávajíc podrobně o sebranosti *trpné*, jeví se jako výsledek *rozjímání* konaného prací rozumu.

2. Avšak z této práce rozumu také pocházejí duchovní dary, jež svatá Terezie nazývá „*uspokojeními*“.

3. *Uspokojení* tedy jsou vlastní modlitbě *sebranosti činné*, jako *okoušení*, jež světice staví proti „*uspokojením*“, jsou vlastní modlitbě *sebranosti trpné* a *modlitbě klidu*.

4. Ale mluvíc o *uspokojeních*, prohlašuje světice jednak, že tato uspokojení se jeví jako získaná naším rozjímáním, prosbami, dobrými skutky, takže by se řeklo, že pocházejí z naší přirozenosti a že jsme je získali svou prací; jednak praví, že, jsou-li zaplacením spravedlivého dlužníka, jsou také odměnou milosrdného Otce, jenž nám dává mnohem více, nežli jsme zasloužili. A na konec praví, že tato uspokojení povstávají v naší přirozenosti a rozvinutí dosahují v Bohu.

Když pak světice mluví o *okoušeních* při modlitbě klidu, praví naopak, že tu nic nezmohou ani naše rozjímání ani naše úsilí ani naše slzy, že Bůh je dává, komu chce a kdy chce, často i když se toho duše nejméně nadála. Podle ní tato okoušení vycházejí od Boha a uskutečňují se v naší duši.

5. Tedy modlitba sebranosti vyznačující se duchovními *uspokojeními* je *činná* pro svůj původ, zdá se, že její výsledky jsou získané duchovní prací duše. Ale ve svém rozvoji se stává *trpnou*, duše pak je zahrnuta dary Božími, jež jsou jí dány vzhledem k jejímu úsilí, ač jsou nadpřirozené a vlité, když ji chce Bůh povzbudit k vytrvalosti a nastoupiti vyšší cesty nazírání.

6. Tato modlitba sebranosti je tedy modlitbou přechodnou od nižších stupňů modlitby na vyšší stupně nazírání. Má něco z obou těchto mezí, spočátku jest úsilím rozjímání skrze úvahy rozumu, pak je spočinutím duše v nazírání a Bohem daných radostech.

7. Proto svatá Terezie když několikrát opakovala, že *uspokojení* vlastní modlitbě sebranosti jsou ovocem našeho úsilí, začínajíc popisovati

okoušení, jež se často vyskytnou v této modlitbě, líčí je jako nadpřirozené dary, obsahující podstatné složky opravdového nazírání *vlitého* a závislé jedině na Boží libovůli. Tím naznačuje, že zbožná duše, ač se připravila na toto rozjímání, nemá jistoty, že dospěje k jeho plnému rozvoji v nazírání, po němž touží.

Tato jsou duchovní *okoušení* v modlitbě sebranosti trpné :

a) Hluboké nadpřirozené pocílování přítomnosti a držení Boha.

„Když dá Bůh tuto milost, jest jí duše zvláště vedena ke hledání Boha v sobě . . . Nemyslete však, že dosáhnete této sebranosti prací rozumu usilovně myslíce na Boha v sobě, ani prací obrazotvornosti, představující si Boha v sobě. Je to velmi dobré, je to opravdu vynikající způsob rozjímání. Ale nekoná se způsobem každému přístupným, ovšem s dobře pochopenou pomocí Boží. To, o čem mluvím, jest jiná věc. Někdy ještě než začala myslet na Boha, pocítí duše pouze velmi výrazně jemný dojem sebranosti. Zkušením mi rozumí . . . Nezávisí to od naší vůle, pro ni není místa, když Bůh chce nám dát tuto milost“ (4 příb., hl. 3).

b) Vnitřní nadpřirozené osvícení.

„Když jeho Svrchovanost chce, aby rozum ustal v práci, zaměstná jej jiným způsobem, totiž *sesláním světla* tak přesahujícího světlo, kterého by mohl nabýti svým úsilím, že zůstává zcela zabrán. Pak nevěda jak, sezná, že jest mnohem více osvícen, než by byl i po největším úsilí zastaviti svou činnost.“

c) Vroucí vzněty v klidu mohutnosti.

„Naznačené chování mám za nejvhodnější pro

duši, kterou Bůh uvedl do tohoto příbytku. Ať bez násilí a hluku se snaží zabránit přemítání rozumu, ale ať se nepokouší zastavit jej nebo obrazotvornost, neboť je dobře uvažovati, že jsme v přítomnosti Boží, a myslit na to, co on jest. Zabere-li rozum to, co se v něm děje, velmi dobře; ale nesnažte se pochopit, čeho se vám dostalo, protože tento dar je pro vůli. Ponechte jej tedy jeho mohutnosti, nesměšujte jej se svou prací, snažte se napovídat mu nějaká slova lásky. Ostatně v tomto stavu se často stane, že mimoděk se na nic nemyslí, ale pouze na krátko."

276. *Jak mluví svatá Terezie o modlitbě sebranosti v Cestě dokonalosti?*

Odp. Nauku *Hradu duše* podává světice ovšem jinými slovy v *Cestě dokonalosti*, ale vždy naznačuje tento dvojí ráz modlitby sebranosti.

Mluvic o začátcích této sebranosti, praví: „Musíte vědět, že *není nadpřirozenou*, nýbrž záleží od naší vůle a je nám možná s obyčejnou pomocí Boží, nutnou k jakémukoliv úkonu, byť to byla jen dobrá myšlenka. Neboť tu nejde o zmlknutí mohutností, nýbrž o pouhé stažení těchto mohutností na dno duše" (Kap. 29).

Když však mluví o druhém období, praví: „Nazývá se modlitbou sebranosti proto, že duše sbírá své mohutnosti a vstupuje do sebe s Bohem. *Tam ji božský Mistr vyučuje a tímto prostředkem vlastněji než kterýmkoli jiným ji dává modlitbu klidu* . . . Jakmile se oddáte modlitbě, seznáte hned, že vaše smysly se tiší, jako když se včelky vrátí do úlu, aby dělaly med. To se stane *bez vašeho úsilí a pečování*, Bůh tu *odměňuje násilí*

vaší duše, které si po nějakou dobu činila, a dává jí takovou moc nad smysly, že, jakmile se chce sebratí, poslechnou a utiší se s ní, což je dostatečným znamením tohoto daru. Stane se, že opět se rozptýlí, ale již to je mnoho, že se podrobily *jednou*" (Kap. 27).

Je tedy všude stejná nauka. Modlitba sebranosti je *činnou* ve svém prvním období, její výsledky se jeví jako ovoce jejího úsilí; pak ve druhém období se stává *trpnou*, duše tak je podrobena vlivu Božímu, že sama se o nic nestará. Je to stále týž pojem modlitby přechodu z pouhého rozjímání na první stupeň vlitého nazírání, totiž k modlitbě sebranosti trpné, jež často předchází modlitbě klidu.

277. *Jakého přirovnání užívá svatá Terezie o poměru modlitby činné sebranosti k modlitbě klidu?*

Odp. Svěťice píše: „Představte si dvě kašny, jejichž nádrže se plní vodou . . . Pravím tedy, že tyto dvě nádrže se plní různým způsobem; jedna dostává vodu z daleka vodovodem a naším čerpáním, druhá je právě na místě, kde tryská pramen, a naplní se samočinně . . . A nyní, abych ukázala rozdíl mezi uspokojeními (modlitby sebranosti činné) a *okoušeními* (modlitby klidu), řekla bych, že *uspokojení* se podobají vodě čerpané po vodovodu. Neboť jich dosáhneme svými myšlenkami, námahou rozumu úvahami o tvorech . . . *Okoušení* však podobají se vodě tryskající přímo z pramene. Bůh je pramen, a když se mu zalíbí dátí nám nadpřirozený dar, za nevýslovného pokoje, klidu a blaha způsobí v hloubce naší duše tato okoušení.

Avšak *uspokojení*, o nichž mluví svatá Terezie, patří do modlitby sebranosti činné, neboť ve 3. kap. praví: „Není tu již rozjímání ani činnost rozumu.“ To jsou ona *uspokojení*, jež dává do třetího příbytku: „Zde neustává Pán spravedlivě odměňovati . . . dáváje nám *uspokojení* . . . ale nemyslím že mnoho, nýbrž jen někdy“ (3. příb., kap. 2).

Božská *okoušení* zase patří do modlitby klidu: „Zcela jiné je to, co nazývám *okoušením* a co patří do modlitby klidu“ (4. příb., kap. 2). Podstatný rozdíl mezi nimi záleží v tom, že uspokojení pramení z naší práce, jež nás vyzdvihuje až k Bohu, kdežto okoušení vycházejí od Boha, aby se v nás staly skutečností. (4. příb., kap. 1).

278. *Naznačuje sv. Jan od Kříže modlitbu, která se rovná modlitbě sebranosti?*

Odp. Ve *Vzestupu na Karmel* píše sv. Jan od Kříže, že „tato láska (nazíravá) nejčastěji vyvěrá z úkonů opakovaných prací rozjímání o určitých jednotlivostech; a tak časem se vytvoří zběhlost a podstata povšechného vroucího poznávání, které není více vymezené a o jednotlivostech, jako bylo dříve. V tomto novém stavu duše oddávajíc se modlitbě podobá se člověku, který má pohotově vodu a pije pohodlně bez námahy, aniž by ji musel ssát jako dříve rourkami vybavování obrazů a pojmů. Jakmile se octne v přítomnosti Boží, pozná, že již má pokojný a tichý úkon vroucího poznávání a svou žízeň hasí moudrostí, láskou a blahem.“

Poněkud dále se vyjadřuje tak: „Zběhlost v tomto jednoduchém a láskou prochnutém

poznávání není s počátku dosti dokonalá, aby uschopňovala duši podle libosti si zjednatí úkon nazírání a její neschopnost užití rozjímání není již tak naprostá, aby její duch v něm někdy nenalezl novou potravu. Mimo to, jestliže se v období pokroku pozná . . . že duše nejsou pohlceny v sebranosti, musí se vrátiti k modlitbě přemítavé, dokud nenabudou poněkud dokonalé zběhlosti v nazírání. Je tomu tak, když v rozjímání se cítí tak uchváceny touto blaživou a pokojnou pozorností, při neschopnosti práce rozumu a bez touhy po ní. Tak že často se duše octne pod vlivem rozohňující a pokojné pomoci bez užití svých mohutností a jindy zase jich musí klidně a s mírou užití, aby dosáhla nazírání.

Nežli však dosáhnou stupně dokonalých, bude jim tu klidně a s mírou si pomáhati uvažováním, tu se zase oddati vroucímu spočinutí nazírání bez spolupráce mohutností. Správně se praví, že, když ustane činnost mohutností, rozlévá se trpně v duši světlo a blaho lásky a ona má jediné toho dbáti, aby se držela v pozornosti na Boha, nechtějíc cítiti nebo viděti cokoliv. Veškerá její činnost se omezuje na oddanost vedení svého svatého vůdce." (Překlad pařížs. Karmelitů, 2, kap. 15.)

Toto užívání rozumu nebo neschopnost užívatí rozumových schopností je velmi příznačné pro modlitbu sebranosti a nedokonalé nazírání. To naznačuje svatý Jan od Kříže těmito slovy: „Cítí potřebu užívatí přemítání, až dosáhnou zběhlosti, což jsme nazvali jaksí dokonalým.“

279. *Jak mluví svatý František Saleský o této modlitbě ?*

Odp. Svatý František Saleský takto rozlišuje modlitbu sebranosti činné a trpné : první se děje na rozkaz lásky, druhá skrze lásku samu. Podle tohoto svatého učitele sebranost činná jest „sebranost, kterou chtějící se modlití a postavení v přítomnosti Boží vejdou do sebe a takřka svou duši stáhnou do svého srdce, aby rozmlouvali s Bohem. Neboť tato sebranost se děje na rozkaz lásky, jež vybízějíc nás k lásce, káže nám užití tohoto prostředku, bychom je vykonali dobře ; vykonáváme tedy sami toto stažení ducha“ (O lásce k Bobu, 6, 7). Je tedy modlitba sebranosti činné a tato sebranost je poslední útvar modlitby získané. (Srv. Th. a Walgornera, Theol. myst. D. Th. q. 4, disp. 2, a. 15, Nr. 1).

280. *Shoduje se rovněž s modlitbou sebranosti modlitba, kterou Bossuet označuje jménem modlitby prosté přítomnosti Boží nebo jednoduchosti ?*

Odp. Přečteme-li jen jeho spisek napsaný pro klášter Navštívení v Meaux, přesvědčíme se, že je tomu tak. Z jeho patnácti článků vypíší tři první : — „I. Musíme si navyknouti živiti ducha jednoduchým a vroucím pohledem na Boha a na Ježíše Krista. K tomu je třeba nenásilně odložiti rozumování a přemítání a množství citů, aby duch byl držen v jednoduchosti, uctivosti a pozornosti, aby tak byl stále více přibližován k Bohu, svému jedinému a nejvyššímu dobru, své první příčině a svému poslednímu cíli. — II. Dokonalost tohoto života záleží ve sjednocení s naším nejvyšším

Dobrem; a čím větší jest jednoduchost, tím je také sjednocení dokonalejší. Proto chtějící býti dokonalými milost v duši nutká, by se zjednodušovali a tím nakonec se stali schopnými dosáhnouti *jediného* potřebného, totiž věčného sjednocení . . . — Rozjímání je velmi dobré ve svůj čas a velmi užitečné na začátku duchovního života; ale nesmí při něm zůstat, protože duše za svou věrnost v mrtvení a sebranosti obyčejně obdrží čistší a důvěrnější modlitbu, kterou bychom mohli nazvat modlitbou jednoduchosti, záležitostí v jednoduchém pohledu, patření nebo *v pozornosti o sobě vroucí* na cokoli božského, buď na samého Boha, nebo na některou jeho dokonalost, nebo na Ježíše Krista, na některé jeho tajemství nebo na jiné křesťanské pravdy. Odloživši tedy práci rozumovou, je duše v tichém nazírání, jež ji udržuje pokojnou, pozornou a přístupnou práci a dojmům božským, působeným od Ducha svatého. Vykonává málo a dostává mnoho; její práce je snadná a přece plodná. Když se tak více přiblížila ku pramenu všeho světla, veškeré milosti a veškeré ctnosti, čerpá z něho i nadále“ (*Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu*).

281. Obsahuje činné období modlitby sebranosti mnoho úkonů?

Odp. Massoulié praví: „Je zřejmo, že při této modlitbě není mnoho úkonů, zvláště po častém rozjímání o téže věci. Neboť pak všechny tyto dříve sebrané pojmy se naráz duchu představí velmi jednoduchým způsobem. Rovněž jest jisto,

že vůle tu má velmi málo úkonů, protože jediný úkon bázně a lásky ji zabaví, zcela vyplní a nepřipustí další. Totéž se děje při prudkém utrpení. Malé bolesti dovolují naříkati, ale veliké zbavují řeči a někdy berou užívání mohutností . . . (S. Tomáš I-II. 37, 2). Podobně při nenastálé radosti, při neobyčejném štěstí nebo v přítomnosti vynikající osoby. Milost neničí přirozenosti, nýbrž ji zdokonaluje a tak náš rozum vychází vstříc víře a náš sklon milovati vychází vstříc lásce . . . (S. Tomáš, I. 1, 8 ad 2). Bůh užívá přirozenosti, ale zvětšuje její sílu v radosti i v žalu a předurčení vyvolených je částí všeobecné prozřetelnosti (S. Tomáš, I. 23, 1). Když tedy se člověk obírá v modlitbě nadpřirozenými pravdami, jež mohou tak naň působiti jako mimořádné předměty řádu přirozeného, je stejně zaujat a uchvácen radostí, uctou nebo bázní, podle okolností. Pak úkony rozumu a vůle jsou velmi jednoduché, ale velmi dokonalé a vyplňující jejich schopnost a následkem toho není možné množství úkonů" (O pr. modl. 3, 10).

*282. Není zahálkou tato jednoduchost úkonů
v činném období modlitby sebranosti?*

Odp. Massoulié píše: „Nelze tvrditi, že by tu bylo spočinutí, které se zvrátí v zahálku . . . Dokonalost modlitby nesmí se vždy posuzovati podle počtu úkonů. Neboť když je vroucnost velmi veliká, udržuje duši ve velikém klidu a duše pak jej tak zachovává, že pracuje velmi málo. Mnohem častěji, nežli to činí, měly by se zbožné duše věnovati této jednoduché, vroucí a pokojné modlitbě. Unavují se při modlitbě čet-

nými úvahami, vyhledávají četné myšlenky, jsou zneklidněny, zda hledají a naleznou Boha a s ním se sjednotí, což má být koncem modlitby. A přece by jej mohly nalézt *v sobě samých* a těšit se z jeho přítomnosti. Často hledajíce jej venku, tím hledáním jej ztrácejí . . . Což nejsou naše duše chrámem Božím? Což nepřebývá Trojice v našich srdcích? Což se nám nedává Duch svatý? Což Ježíš, dává se nám, nedává nám v sobě Božství veškeré, abychom se z něho mohli těšit? . . . Je tedy třeba vejít do sebe, těšit se z této božské přítomnosti v tichu a klidu“ (O pr. modl. 3, 11).

Takové schválení modlitby činné sebranosti z pera Massoulié je nesporně velmi vážné.

283. Které jsou hlavní účinky modlitby sebranosti?

Odp. Massoulié praví: „Když si duše uvědomí nejenom čest Boží přítomnosti, nýbrž i štěstí mít Boha *v sobě samé*, pronikne ji ta myšlenka mocně a přivede ji do hluboké sebranosti. Patří na tohoto Boha lásky a velebnosti a na celou nejsvětější Trojici, jež ráčila *do ní* vstoupiti a přebývat tu jako ve svém chrámu. Patří na ní s největší radostí, plesá nad tímto vlastnictvím, a nalézá v tom nevýslovný poklid, vidouc, že se splnily všechny její tužby, jak jest jen možno na zemi; neboť po čem větším může duše toužiti, nežli mít Boha? K tomuto držení Boha se vždy přidruží trojí ovoce Ducha svatého, láska, radost a pokoj (Sv. Tomáš I-II. 70, 3). Odkud má přijíti radost, ne-li z držení dobra milovaného? Která radost se může vyrovnati radosti duše,

když největším v tomto smrtelném životě možným způsobem cítí, že má milovaného Boha lásky, jenž v ní a skrze ní sám sebe miluje, protože sám Bůh svou láskou vzbuzuje a rozněcuje její lásku? Co může znepokojiti duši šťastnou držením Boha a vše ostatní za nic považující? Podle svatého Tomáše je dvojí uklidnění: uklidnění již v touze samé a uklidnění po pohybu. Uklidnění se okouší, když všechny touhy směřují k držení jediného předmětu, když všechno se koná k vůli němu, když se po ničem jiném netouží; v tomto smyslu vůle spravedlivého v tomto životě utkvívá na Bohu a v něm spočívá. Druhé uklidnění, jímž se končí každý pohyb, je na konci života, je to pokoj blažených v nebi“ (Sv. Tomáš, In 1, dist. 1, q. 4, 1 ad 5).

„Duše je tedy zcela zabrána myšlenkou, že přijala vzácného hosta a ač se někdy octne ve starostlivosti Marty, přece také někdy dosáhne odpočinutí Magdaleny; pak se udržuje ve velkém pokoji a v dokonalém klidu ducha a srdce, je pouze v radostných myšlenkách na svého Ženicha. Jindy duše jata nekonečnou velikostí Boha, před nímž se vidí menší než atom, octne se v úžasu nebo v bázni . . . uctívá bázeň někdy duši až srazí k nohám velkého Boha, na nějž nazírá . . . To všechno znají zkušeně v modlitbě; pocítili více nebo méně z týchž radostí a uchvácení, podle světla, jehož se jim dostalo. Ať jen dbají věrnosti, neboť zde je věrnost důležitější nežli hluboké úvahy. Tyto dojmy jsou ovšem mocnější v modlitbě mimořádné, když přímo Bůh sám pracuje . . . přece však se něco podobného děje v modlitbě obyčejné a také duše s obyčejnou ctností bývají někdy jaty touto bázní a touto

úctou, třebaže ony dojmy nejsou tak prudké" ¹
(O pr. modl. 3, 8).

284. *Jak si mají počínati začátečníci v modlitbě sebranosti?*

Odp. Duším začátečníků bývá často těžko zůstat v tichu a klidu při zdánlivé prázdnotě a jednoduchosti této modlitby. Jestliže právě milost k tomu vede, je dobře velmi jemně vzbuzovati některé úkony, vrátiti se k některé myšlence rozjímání a z ní vyvozovati city, naslouchati Pánu, ráčí-li mluvíti, činiti úkony odevzdání sebe a dětinné oddanosti vůli Boží, pokorně vejíti do sebe, představovati si božského Spasitele v tajemstvích jeho života a smrti atd. Všechno to se musí dít bez namáhání a pokud možno bez zapomenutí na přítomnost Boha.

P. Honoratus od P. Marie dává v této věci výborné rady: „Kdo začíná nazíratí, přijde často do velikých rozpaků. Nevědí, co by dělali, aby nezaháleli, ani jak by zaměstnali své mohutnosti, neboť jejich výrazné úkony jsou potlačeny a přestala jejich citelná a hrubší činnost. Sotva byla zastavena činnost těchto mohutností, aby mohla nastati vnitřní sebranost, je třeba světlem víry hleděti *na Boha přítomného*. Nemá se tu užívatí uvažování, rozumování, vyhraněných úkonů, ani usilovně se nemá hledati okoušení, zbožnost, citelná útěcha pomocí rozjímání. Duše má toliko upříti vroucí pozornost na Boha a nečiniti jiných úkonů, než které on právě vnuká. Má tak hle-

¹ Podle základní myšlenky tohoto nového vydání místo *modlitby mimořádné a obyčejné* atd. by se mělo říci *modlitba vlitá a obyčejná*.

děti s láskou na Boha, jako člověk upírající zrak na předmět své něžné lásky. Má-li v té době o něco usilovati a se starati, má dbáti především, aby zachovala tento něžný pohled, aby co nejdéle v něm setrvala a držela se v klidu, jednoduchosti, v odloučenosti ode všech věcí, v čistotě a pokoji. Konečně musí tato duše uložití přísné mlčení svým vnějším smyslům, svým vnitřním mohutnostem, svým duševním mohutnostem, zastaviti jejich výraznou práci a veškeru činnost, musí uložití mlčení záloze úkonů, které se vynoří při vroucím pohledu a v nich obsažených a z nich plynoucích úkonů ctností, obávajíc se, aby nerušily naslouchání hlasu Boha, mluvícího skrytě v srdci za této vnitřní samoty. Duše musí tak dávatí pozor na tento Boží hlas, že po dobu tohoto pohledu nesmí mysliti na sebe, na to, co dělá, na žádnou stvořenou věc, aby snad nepřerušila její působnosti. Musí dokonce dělati, jako by nepamatovala více na vroucí pohled, aby se zcela ponořila do naslouchání hlasu Božímu a byla úplně volná vyhovovati tomu, co od ní žádá. Pak jako čistý a nehybný vzduch snadno bývá proniknut slunečními paprsky, tak tato duše bez překážek a jemně bude vnímatí světlo a zář Boží, jimiž se bude cítiti zcela proniknutu, dokud bude trvati tento vroucí pohled“ (La tradition des Pères, sv. 2). ¹

Dom Le Masson stručně naznačuje bezmála tutéž cestu: „Duše, které jednoduché pomyšlení na Boha drží upoutané k němu a v jakémsi zastavení úkonů, takže toto pomyšlení je zcela

¹ P. Honoratus psal roku 1708, deset let před velkými spory s quietismem. Nauka tohoto oddaného žáka svaté Terezie se vždy dokonale shoduje se sv. Tomášem.

zaujme, ať v tomto stavu se poněkud vynasnaží učiniti jeden úkon nebo dva, z pohnutky pokory a nedůvěry v sebe, své nehodnosti, a pak ať jdou za hlasem Božím, což bude úkon nepřerušného sjednocení. Ale pro větší jistotu je třeba čas od času utvořit přesné tužby, jako na př.: *Ó Bože můj, tvou svatou lásku! Ó Bože můj, pokoru!* a podobné stručné vzněty; potom se vrhnou opět do onoho velikého oceánu, dále se do něho noříce" (Introduct. 2, 6).

285. Jak se lze připravit k modlitbě sebranosti, podle nauky svaté Terezie?

Odp. Duše při této modlitbě soustředí všechny své mohutnosti a vstoupí do sebe ke svému Bohu.

Svatá Terezie dodává: „Jsouc v této hluboké soustředěnosti sama se svým nejsvětějším Spasitelem, může duše myslit na jeho utrpení, jemu přítomnému se klanět a obětovat jej jeho nebeskému Otci, ani dost málo neusilujíc jíti jej hledat na Kalvarii, do zahrady nebo ke sloupu. Kdo se dovedou takto uzavřít v tomto malém nebi své duše, v němž přebývá Tvůrce nebes i země, kdo si navykne nehledět na nic ven a modlit se v ústraní, kde nic nemůže rozptylovat jejich vnější smysly, musí býti přesvědčení, že jdou vzácnou cestou, a že záhy budou pít ze studnice života . . . Takový prostředek doporučuji k nabytí zběhlosti v této sebranosti. Představte si v sobě velkolepý palác, celý ze zlata a drahokamů, zkrátka důstojný pro velikého Vladaře, jenž v něm přebývá, a dbejte, abyste částečně působily tuto velikolepost, jakož je tomu skutečně. Ten palác je vaše duše; je-li čistá, mizí

před její krásou i nádhera nejstkvělejšího paláce. Ctností jsou diamanty, které tvoří její zevnějšek, a čím jsou ctnosti větší, tím více září tyto diamanty. Pak si představte, že Král králů je v tomto paláci, že ve své nekonečné dobrotě chce býti vaším Otcem, že sedí na svém drahocenném trůnu a že vaše srdce je tímto trůnem . . .

„Nic není podivuhodnějšího nad toto, že v tak malém příbytku naší duše se uzavírá ten, jenž svou velikostí by naplnil tisíc světů a ještě mnohem více. Protože jest neomezeným Pánem, přináší s sebou svobodu; protože nás miluje, ráčí se nám přizpůsobovati. Plný něžnosti a blahosklonnosti k duši, která nastoupí tuto svatou cestu, *nezjeví se jí hned na začátku*, aby jí nezmátl pohled na takovou velikost, jež se přichází sjednotiti s naší nicotou; *avšak ponenáhlu rozšiřuje tuto duši, zvětšuje ji a tak ji činí schopnou obsáhnouti dary a poklady, které do ní ukládá*. Pro tuto jeho moc zvětšiti po libosti palác naší duše, pravím, že přináší s sebou svobodu. Podstatné pro nás jest *obětovati mu celým srdcem tento palác, darovati mu jej bez výhrady a neodvolatelně a odstraniti odtud vše, co by mohlo urážeti jeho zrak, aby nic nepřekáželo práci jeho milosti a jeho lásky* . . . Nedá nám sebe úplně, dokud my se mu úplně neodevzdáme“ (Cesta dokon. 29).

To je podle svaté Terezie jeden způsob přípravy na modlitbu sebraností: naše duše je palácem, který je třeba připravití a ozdobiti, nebo spíše, který je třeba nechatí připravití a ozdobiti božskou prací, neboť je to příbytek Krále králů.

286. Kterou praktickou metodu modlitby sebranosti lze sestavit z nauky svaté Terezie ve „Hradu duše“ ?

Odp. Tato metoda obsahuje dvě období modlitby sebranosti a může se velmi dobře rozdělit podle klasického rozčlenění na přípravu, vlastní modlitbu, zakončení.

PRVNÍ OBDOBÍ OZNAČENÉ ČINNOSTÍ DUŠE

I. PŘÍPRAVA

1. Svaté touhy duše.

„Duše, které dosáhly třetích příbytků . . . vroucně touží . . . po svých chvílích sebranosti“ (3. příb., hl. 1).

„Protože za nic na světě by se nechtěly dopustiti smrtelného hříchu, často ani vědomého všedního hříchu, protože také dobře využívají svého času a svých darů, netrpělivě čekají, kdy se jim otevře brána příbytku Krále, za jehož vasaly se právem mají“ (Tamt.).

2. Duše vejde v přítomnost Boží a jako ubohý nuzák pokorně čeká na hlas Boží.

„Protože tato sebranost je přípravou na slyšení hlasu Božího, duše . . . se musí varovati rozumových úvah a udržovati se v pozornosti před Bohem a mysleti, že on v ní pracuje. Jestliže však Pán z této sebranosti nepřivede duši do duchovního opojení, nedovedu si mysleti, jak by bylo možno zastaviti práci rozumu, aniž by z toho byla větší škoda než užitek“ (4. příb., hl. 3).

„Naší prací tedy má býti pouhé vztáhnutí rukou jako ubozí žebráci před velkým a bohatým vladařem, pak sklopení očí a pokorné čekání“ (Tamt.).

3. Zdá-li se, že Bůh odpovídá příznivě, musí se ještě více sebrati v hlubokém mlčení svých schopností.

„Jestliže Bůh svým tajemným způsobem nám dá znáti, že nás slyší, zmlkněme. Vždyť on nás

drží u sebe. A snažme se zabrániti činnosti rozumu, můžeme-li" (Tamt.).

4. Jestliže naopak Bůh neodpoví na tyto svaté touhy, nemá duše usilovati na nic nemysleti, nýbrž má pokračovati v prosbách.

„Avšak přijdeme-li ku přesvědčení, že nás Bůh neposlouchá, ani na nás nehledí, nedopouštějme se chyby zůstávání v nečinnosti. Tato nečinnost ducha je velikou chybou, nastává ještě větší vyprahlost, obrazotvornost se více rozruší tímto úsilím na nic nemysleti. Chce Bůh, abychom v tomto stavu vysílali k němu své prosby a mysleli na jeho přítomnost? Já nedovedu věřit, že by lidské snažení nějak prospívalo v těchto věcech, kde asi Bůh stanovil meze naší slabosti a jež chtěl vyhraditi sobě. Je mnoho jiných věcí, které nám jaksi přenechal, jako kající skutky, dobré skutky a modlitbu, kde můžeme pracovati podle svých malých prostředků" (4. příb., hl. 3).

II. VLASTNÍ MODLITBA. SPOJENÁ ČINNOST BOHA A DUŠE

1. První jemné zasahování Boží, jehož si duše často ani neuvědomí. Bůh duchovními útěchami odměňuje duši za její úsilí.

„Spravedlivý a milosrdný Bůh, jenž vždycky dává více, nežli jsme si zasloužili, neopomene v tomto třetím příbytku odměňovati duši, dáváje jí „duchovní útěchy“, působící mnohem větší blaho než radosti a zábavy pozemského života. Myslím však, že jim nedává mnoho „božských okoušení“. Pouze někdy jim dá tuto milost, aby pohledem na blaho dalších příbytků se povzbu-

zovaly k vykonání všeho, čeho je třeba ke vstupu do nich" (3. příb., hl. 2).

2. Pracné a svědomité spolupůsobení duše několikrát odměněné nadpřirozenou milostí.

„Promluvme nyní o rozdílu mezi *uspokojeními* a *okoušenými*.

Domnívám se, že *uspokojení* jsou radost, kterou si sami působíme rozjímáním a modlitbou, radost přirozeně vycházející z našich základů, ovšem s pomocí milosti Boží; neboť bez ní jsme bezmocní . . . Tato *uspokojení* jsou ovocem ctností námi pěstovaných. Nabýváme ho jaksi svou prací a právem se radujeme, že jsme ji tak dobře vykonali . . . Vidíme, že *těchto uspokojení* . začátek je v nás a konec v Bohu.

„*Okoušení*“ však vycházejí od Boha a projevují se v duši mnohem silněji než *uspokojení* v modlitbě (4. příb., 1) . . . Když se Bohu zalíbí dáti nám tyto nadpřirozené dary, s nimi způsobí v hlubinách duše nevýslovný pokoj, klid a blaho . . . celá bytost pocítuje blaho těchto božských *okoušení* . . . Duše vydává podivuhodnou vůni, jako by ve svých hlubinách měla oheň, spalující vybranými vonidly. Nevidí sice světla ohně ani jeho umístění, ale zář a vonný kouř jí zcela pronikají a často . . . i tělu se sdělují“ (4. příb., 2).

DRUHÉ OBDOBÍ VYZNAČUJÍCÍ SE ZVLÁŠTNÍ ČINNOSTÍ BOŽÍ, PŘEDZVĚST VLITÉHO NAZÍRÁNÍ

III. ZAKONČENÍ MODLITBY

„Je to sebranost, kterou rovněž považují za nadpřirozenou. Neboť nám k ní nedopomůže ani uzavření v tmavé místnosti ani zavřené oči. Není závislou na žádné vnější věci. Tak bez jakéhokoli našeho přispění povstává modlitba klidu“ (4. příb., hl. 3).

1. Hluboký nadpřirozený pocit přítomnosti Boží.

„Velikou milost nám Bůh dává, když nám pomáhá hledatí jej v našem nitru. Tam jej najdeme lépe a s větším užitkem, nežli ve tvorech“

„Nedomnívejte se, že k tomu dospějete rozumem, utkvívající na myšlence, že Bůh je v nás; ani obrazotvorností, představující si Boha v nitru. Je to ovšem dobré, a je to výborný způsob rozjímání, protože skutečně Bůh v nás jest. Ale tento způsob sebranosti dovede každý s pomocí dobře pochopené milosti.“

„Sebranost, o níž mluvím, jest jiná. Neboť leckdy, ještě než jsme začali obracet ducha k Bohu, duševní mohutnosti se smysly jsou již v tomto vnitřním hradu. Nevíme jak tam vešly ani jak slyšely hlas božského Pastýře, protože žádný zvuk se nedotknul jejich sluchu; avšak duše ve své hloubce se cítí zcela sebranou se zvláštním blahem“ (4. příb., hl. 3).

2. Nadpřirozená vnitřní osvětlení.

„Když se zalíbí jeho božské Velebnosti, aby náš rozum ztichnul, zaujme jej jiným způsobem. Dá mu světlo, tolik přesahující světlo přirozené, že rozum je do něho jako ponořen. Aníž by rozum věděl jak, shledává, že se mu dostalo většího poučení, než při veškerém jeho úsilí; ostatně by mu jeho úsilí jen škodilo. Tedy, protože Bůh nám dal mohutnosti k činnosti a protože práce každá má své ovoce, nepoutejme je jakýmsi opojením, nýbrž nechme je konati svůj úkol, až se Bohu zalíbí dáti jim jiný, vznešenější.“ (Tamt.)

3. Vzněty lásky v klidu mohutnosti.

„Myslím, že pro duši, kterou se Pánu zalíbilo umístiti v tomto příbytku, nejlepší je, co jsem řekla. Bez násilnosti, bez hluhu se má snažiti zastaviti činnost rozumu, ale ať se nepokouší jej vyřaditi, ani pamět, neboť je dobře si připomínati, že Bůh je přítomen a kdo je tento veliký Bůh. Uchvátí-li ji to, co uvnitř cítí, nechť se poddá; ale ať nechce pochopiti, co ji uchvacuje, neboť Bůh jí to dává pouze podle svého zalíbení. Nechte duši požívat pokoje, čas od času jí napovídající slovo lásky. Neboť v tomto stavu často duše shledá, že nemyslí na nic, aníž by se o to snažila. Ale trvá to velmi krátko.“ (Tamt.)

Tak z pouhého vžití se do přítomnosti Boží a po krátkém rozjímání modlitba sebranosti se rozvine v modlitbu sebranosti trpné, začátek to vlitého nazírání.

Pro toho, kdo chce konati modlitbu sebranosti, je důležité často pročitati tato místa sv. Terezie, aby byl jimi proniknut a jaksi je prožíval. Každý výklad je tu zbytečný. Obšírnější vysvětlování by jen zatemňovalo tak jasné myšlenky světice.

*287. Kolikerym ještě způsobem si lze Boha
vniterně zpřítomniti?*

Odp. Podle různého způsobu milosti lze si Boha vniterně zpřítomniti ještě trojím způsobem: předně velikým duchem lásky, jímž milujeme Boha a jemu se klaníme za sebe i za ty, kteří ho nemilují a jemu se neklanějí; za druhé naprostým se odevzdáním vůli Boží; za třetí bolem, že nemůžeme pamatovati na Boha přítomného. Tím není řečeno, že bychom se nesměli zaměstnávat jinak, ale musí to býti vždy s obrácením mohutností dovnitř.

*288. Jak si lze Boha vniterně zpřítomniti velikým
duchem lásky?*

Odp. P. Piny píše: „Tuto modlitbu můžeme konati, rozhodující se milovati Boha a jemu se klaněti za všechny ty, kteří jej nemilují a jemu se neklanějí. Za tím účelem na začátku dobře vykonáme tyto úkony: Předně se duše přivede do přítomnosti Boží. A protože je článkem víry, že nekonečná Velebnost Boží a nejsvětější Trojice pronikají všechno, musí vzbuditi víru v tuto pravdu o přítomnosti Boha v duši a všude tak skutečné, jako je v nebi. Po tomto vzbuzení víry v přítomnost Boží má se duše odevzdati do jeho otcovských rukou, celým svým srdcem prohlásujíc, že se odevzdává jeho nejsvětější vůli a dodávajíc, že je tu, aby jej milovala a jemu se klaněla za sebe i za všechny, kteří jej nemilují a jemu se neklanějí. Po tom nechť duše prostě trvá po celý ostatní čas modlitby klidně a mlčky v tomto vroucím vědomí Boha v sobě přítom-

ného, v tomto pocitu odevzdání a vydání jemu všeho a v tomto rozhodnutí býti na tomto místě a trávit tento čas modlitby toliko v lásce a úctě k Bohu v uctívém mlčení, za sebe a za všechny, kdož ho nemilují a jemu se neklanějí — o nic jiného se nesnažíc a ničím jiným se nezabývajíc. Jest jisto, že je skutečnou láskou tato vůle býti zde k vůli milování Boha a že, dokud má duše tuto vůli, přes jakékoli roztržitosti osvědčuje Bohu lásku nepřetržitě.

„Toto vniterné mlčení není zahálkou, naopak duše je více zaměstnána, ačkoli si toho není vědoma. Tehdy vynikajícím způsobem vykonává tři božské ctnosti: víru, věříc, že Bůh je tu přítomen jako v nebi, naději, protože by nezůstávala v tomto stavu, kdyby nedoufala, že se tím líbí Bohu; lásku, protože koná, co může, aby Bůh byl milován ode všech, a setrvává v odevzdání do jeho otcovských rukou, ničeho nechtějíc a ničeho si nepřejíc než jeho svatou vůli, což jest úkon lásky. Rovněž při tom koná všechny ctnosti mravní: spravedlnost darováním sebe Bohu nejenom na začátku modlitby, nýbrž po celý čas modlitby; opatrnost spoléháním na božskou a zcela otcovskou prozřetelnost, již se úplně odevzdáváme, nespolečajíc na sebe ani na svůj rozum ani na svou vůli; statečnost setrváním bez skleslosti a bez vzpírání v modlitbě přes vyprahlost, únavu, pokušení a nevhodné myšlenky, jež tehdy krutě pronásledují; trpělivost a to trpělivost z lásky, protože všechny tyto bolesti snáší, patříc na vůli a zalíbení Boží; pokoru, protože se podobá duši nic nedělající a věří tomu, co se jí zdá, že není k ničemu a že, má-li co dobrého, od Boha to má“ (État du pur amour. Lyon 1690).

289. Jak si lze Boha vniterně zpřítomniti úplným se odevzdáním jeho božské vůli?

Odp. „Odevzdání se vůli Boží je nade vší pochybnost vynikající způsob zpřítomnění si Boha. O tom mluví královský prorok, když praví, že největší útěchou jeho života jest držeti se Boha a zachovávatí sjednocení s Bohem pokorným přijímáním zařízení jeho božské vůle: „Mým však štěstím je Bohu býti blízko“ (Žalm 72, 28). Duše opravdu nemůže se podrobovatí vůli Boží, aniž by si byla vědoma, že Bůh to chce, aniž by to chtěla, protože to Bůh chce, a tedy aniž by byla u něho a jej měla přítomného v sobě, nejenom v důsledku oné všeobsáhlosti, která jej činí všudypřítomným, nýbrž onou zvláštní přítomností, o níž mluví apoštol, řka, že zvláštním způsobem přebývá v těch, kteří jej věrou poznali: „Aby Kristus přebýval skrze víru v srdcích vašich“ (Efes. 3, 17); a že rád přebývá hlavně u těch, kteří žijí v milování jeho zalíbení a jeho vůle, jakož i oni v něm přebývají skrze tutéž lásku: „Kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm“ (1. Jan. 4, 16).

„Jaké také může býti v tomto životě sjednocení s Bohem užší a nám jej více zpřítomňující, nežli chtíti vše, co on chce a tímto trvalým podrobením jeho zařízením, nežli nechtíti, leč co on chce a jak chce a chtíti to jedině proto, že on to chce? . . . To je netoliko srovnání v úkonu chtění, v předmětu vůle, nýbrž přímo zbožštění, šťastnou přeměnou naší vůle ve vůli Boží, tak že pak v našem srdci a v naší vůli vládne toliko Bůh a jeho vůle. Tento způsob Boha si zpřítomnění je z nejprospěšnějších, z nejvíce svatých a

posvěcujících, protože bez této poddanosti vůli Boží každá přítomnost Boha je přítomností bez sjednocení; a tato přítomnost skrze poddanost působí, že netoliko Bůh v nás jest, protože je v nás vůle jeho, jež je s ním jedno, nýbrž nic v nás není, co by nebylo božské, protože tímto trvalým odevzdáním se vylučuje naše vůle, jediná naše vlastní věc" . . .

„Lze ovšem mítí přítomnost Boží oním upřeným patřením lásky nebo zakoušenou jeho nekonečnou velikostí, jež jej činí všudy přítomným, a z toho povstávající jistotou, že člověk je v Bohu a že má Boha v sobě. Ale rovněž jest jisto, že si lze vniterně Boha zpřítomnití touto poddaností Boží vůli . . . Kdyby bylo možno, aby Bůh nebyl všude, vždycky by byl přítomen v duši odevzdané jeho vůli, protože miluje ty, kteří milují jej a nekonečně více než oni: Miluji ty, kteří mne milují" (Přísl. 8, 17), a protože nelze nebýtí tam, kde milujeme. „Více je tam, kde miluje, nežli tam, kde dýchá", praví sv. Augustin. Bůh, jenž přebývá zvláštním způsobem ve chrámech jemu posvěcených, se zvláštní radostí přebývá v duši odevzdané jeho vůli. Tato duše je v skutku chrámem a svatyní jemu posvěcenou, pokorou ve svých základech a láskou v celém svém vnitřku. Bůh chrání a zachovává zcela zvláštní ochranou tento chrám a činí jej předchutí nebe" . . .

„Musíme tedy říci, že není dokonalejšího, prospěšnějšího, více posvěcujícího, více těšícího stavu duše nad tuto přítomnost skrze sjednocení v poddanosti vůli Boží . . . Rovněž, že je to nejsnazší způsob nabýti přítomnosti Boží, protože to není leč odevzdaností z lásky a pokojnou poddaností přenechatí vše Bohu, jenž jest otcem

veškerého milosrdenství a Bohem veškeré útěchy." (P. Piny, Les trois différentes manières...)

290. Jak si lze vniterně zpřítomnit Boha bolem, že nepamatujeme na Boha?

Odp. „Protože podle názoru svatého Tomáše přítomnost Boží a v lásce pamatovali na přítomnost Boží jsou tak důležité, že by člověk nikdy nezhřešil, kdyby nikdy neztratil s očí tuto svatou přítomnost, musíme věřit, že božská Prozřetelnost nám to umožní, jestliže to chceme . . . Kdyby nebylo vždycky v naší moci vzpomenouti na přítomnost Boží, svědčilo by to proti této Prozřetelnosti. Je však jisto, že v naší moci je toliko, čeho je naše vůle schopna a z ostatního že nemáme jistého nic. Zkušenost nám denně ukazuje, jak mohutnosti nejohebnější a naší vůli nejbližší, rozum a obrazotvornost velmi často se roztékají a nejčastěji tak, že není v naší moci je ustáliti . . . Je-li pravda, že se nepamatuje na přítomnost Boží jedině proto, že se nechce, vidí každý, že jest již pamatováním na Boha bol, že se naň nepamatuje. Neboť bol nad nepamatováním naň tak, jak by se chtělo, je nejzřejmějším důkazem, že naň skutečně chceme pamatovati, a proto vzhledem k tomuto vniternému pamatování platí: chtíti znamená míti, když Prozřetelnost Boží vůli dala moc . . .“

„Duch svatý praví, bychom vždycky vyhledávali přítomnost Boží: „Hledejte tváře jeho ustavičně“ (Žalm 104, 4). Hledáme však, abychom našli a marné by bylo všechno hledání, nebyla-li by nějaká naděje, že nalezneme. Doporučuje nám ustavičné hledání této svaté pří-

tomnosti, předpokládal Bůh, že budeme mítí ustavičný bol, že dosud nevidíme této svaté tváře, které hledáme. A jako bolest duše, domnívající se, že je vzdálena od toho, jež miluje, je bezpečným důkazem opravdovosti její lásky a že láska působí sjednocení s předmětem lásky a že jej držíme a jsme od něho drženi, právě tak, protože ji ustavičně hledáme, ustavičně máme přítomnost sjednocení v lásce. A nikdy na ní nezapomínáme, protože ustavičně hledáme a Bůh je vždy zcela v popředí naší paměti, poněvadž to jest jeho způsob, nechati se hledati ustavičně a udržovati nás v bolu, působeném obavou, že naň dosti nepamatujeme . . ."

„Nemáme tedy opouštěti modlitbu, když jsme v ní obětovanými, neboť právě tehdy snad ji konáme lépe než jindy, zůstávající obětovanými z lásky, když po celý čas modlitby *souhlasíme* s veškerým ničením, které tehdy Bůh v nás koná. Ano, tehdy více než jindy prospíváme v duchu pravé modlitby, protože duch, cíl to a podstata pravé modlitby, není leč úzké sjednocení duše s Bohem dokonalým srovnáním naší vůle s Boží, a protože naše vůle není nikdy dokonaleji spojena s vůlí Boží, než když zůstává věrnou této modlitbě obětovaných a zůstává jí, aby v ní byla obětována, celá v oběť přinášena, zničena ve všem, co by ještě duše mohla chtít při modlitbě" (Tamt.).

291. Jsou zvláštní modlitby sebranosti činné tyto různé způsoby vníterně si zpřítomniti Boha?

Odp. Těchto hledisek víry lze ovšem užívat i v rozjímání i v modlitbě citů. Jestliže však pů-

sobení milosti nás přivádí až k jednoduchému a vroucímu pohledu na přítomného Boha, jsou tyto různé způsoby vniterně si zpřítomnití Boha zvláště prospěšné pro jednoduchost úkonů, což je z význačných vlastností této modlitby.

Čl. 2.

Přijímání svátosti pokání.

292. Nauka církve o přijímání svátosti pokání. **293.** Prospěšnost časté zpovědi. **294.** Nebezpečí při časté zpovědi. **295.** Jak získati prospěchu a vyhnouti se nebezpečím časté zpovědi. **296.** Pravidlo pro častou zpověď **297.** Vhodnost opakování zpovědi pro zbožné duše.

292. *Vyzývá církev věřící, aby často přijímali svátost pokání?*

Odp. Církevní zákoník předpisuje všem řeholním osobám týdenní zpověď. Všem duchovním nařizuje, aby se často zpovídali. Důvody, které vedly církev v této věci vůči jejím sluhům, platí stejně vůči věřícím všeobecně, hlavně vůči zbožným osobám, které chtějí svůj život přivést blíže k ideálu dokonalosti řeholní a kněžské.

Církevní zákoník patrně předpokládá, že věřící celkem méně pravidelně přijímají svátost pokání, ale je v tom obsaženo přání všem usnadnití svaté přijímání. Věřícím totiž není tak snadno vybrat si zpovědníka, kdykoli by chtěli. Nesnáz vzrůstá nedostatkem času na cestu do kostela, na vyznání podle svých potřeb, takže často značný počet bohabojných duší se neodvažuje ke stolu Páně bez zpovědi, ačkoli by mohli uklidnit své svědomí pouhou lítostí, když nemají těžkého hříchu.

Není-li však těchto překážek, nebo když jsou značně zmírněny, není důvodu, proč by horliví křesťané nevyhověli přání církve. Proto Pius VI. jako opovážlivý, zhoubný a odporující zvykům zbožných duší, schváleným sněmem Tridentským, odsuzuje názor jansenistického shromáždění v Pistoji, zakazující věřícím častou zpověď, aby jí pak nepohrdali.

Tento prostředek dokonalosti byl uplatňován v klášteřích středověku a byl přijat všeobecně od duší toužících pokračovati na cestách dokonalosti. Tento obyčej byl schválen příkladem největších světců, z nichž mnozí se zpovídali denně.

293. Které jsou hlavní užitky časté zpovědi?

Odp. Tyto užitky pocházejí 1. ze svátostí samé, 2. z přípravy kajícíkovy, 3. z pokynů zpovědníkových.

1. Ohledně svátostí samé učí sv. Tomáš, že každá svátost poskytuje nějakého léku proti hříchu, dávajíc milost (III. 63, 6). Tedy horlivé duši každé náležitě přijaté rozhřešení se stává zdrojem velmi prospěšných darů Božích.

„Ve svátosti pokání celá duše jest obmyta krví Kristovou, jejíž nekonečná síla netoliko může odstraniti hříchy a chyby, nýbrž ji může učiniti čistší než lilie a bělejší nežli sníh“ (Scaramelli, Způsob vedení duší, sv. 1, č. 311).

2. Vzhledem ke kajíčníku dobrá zpověď jest vynikajícím prostředkem k větší opatrnosti a pozornosti duše, aby se nedopouštěla svých jaksi navyklých hříchů.

Duše se zbavuje záliby ve hříchu a stává se

bdělejší, aby opět do něho nepadla, když ho musí litovati a si umíňovati, že se polepší.

Svátostná milost vrací vůli sílu, aby mohla mocněji odporovati nezřízeným náklonnostem přirozenosti.

Zpovědník, poznáv hříchy kajícníkovy, snaží se ho jich zbaviti naznačením prostředků a pomoci k napravení. (Scaramelli, tamt. č. 313).

3. Vzhledem ke zpovědníku : I nejdokonalejší duše musí býti vedeny po nesnadných cestách duchovního života. Avšak většinou nemají mimo zpověď možnosti dosáhnouti výhod vedení. Proto, byť by neměli těžkých hříchů, mají přistupovati ke zpovědníci, nejenom pro rozhřešení od všedních hříchů, nýbrž také aby odhalili své zlé náklonnosti, nebezpečí, jež jim hrozí, aby žádali potřebné rady k lepšímu odpírání pokušením a k dokonalejšímu užitku ze všech milostí Božích.

294. *Která jsou nebezpečí při časté zpovědi?*

Odp. Velmi často se zpovídající ohrožuje chvatností a zvykovou povrchností a proto nedostatek potřebné lítosti a pevného předsevzetí, kterých je třeba ke zlepšení stavu duše.

„Velmi často se vyskytují zpovědi sestávající z formulek, bez ducha odříkaných, za nimiž přijde vždy stejný seznam několika hříchů, takže by je mohl zpovědník již napřed odříkati, když pozná, kdo je u zpovědnice . . . a kdybychom neznali zřejmou dobrou vůli takto přistupujících ke svátostnému soudu, byli bychom pokoušeni pochybovati o platnosti jejich lítosti a tudíž i rozhřešení“ (Rev. d'ascet. et de myst. 1921, str. 58).

295. *Za jakých podmínek se častá zpověď vyhne hrozcím nebezpečím a dosáhne užitků, pro něž jest určena?*

Odp. Aby častá zpověď měla skutečný užitek, třeba ji konati s velikou vážností, s upřímnou lítostí a účinným pevným předsevzetím, pokorně a prostě.

Zpověď ze všedních hříchů, o které tu mluvíme, nevyžaduje ovšem naprosté úplnosti jako vyznání z těžkých hříchů. Vyžaduje však vyznání ze všech nevěrností, které vážně škodí duši: „Svatý Augustin takto píše o zpovědi: ‚Jak může lékař zahojiti ránu, kterou mu nemocný nechce ukázati?‘ A jak lékař vaší duše, zpovědník může napravití vaše chyby, nedáte-li mu je poznati? Jak vás zbaví vlády vašich zálib, jež, třeba slabé, vás mají v moci, jestliže je skrýváte? Jak vás bude brániti proti ďábelským pokoušením, jež vás zdržují, tísní a lákají, jestliže mu ty nástrahy neukážete?“ (Scaramelli tamt. č. 327).

Úplnost vyznání všechních hříchů není nutná, ač bývá velmi žádoucí; avšak nezbytně nutná je lítost aspoň nad jedním ze všedních hříchů, jež předkládáme knězi k rozhřešení.

„Bůh nikdy neodpustil a neodvolatelně se rozhodl neodpouštět nikomu, kdo nemá upřímné a nadpřirozené lítosti nad svými hříchy . . . Sv. Řehoř praví: Známkou opravdové zpovědi nejsou slova, nýbrž bolest kajícínosti. Teprve tehdy poznáváme, že hříšník se skutečně obrátil, jestliže se snaží vyznané hříchy vyhladiti přísností přiměřenou jeho bolesti.“ (Tamt., č. 317). Rovněž snaha po dokonalosti v duši se nepoznává podle

počtu vyznávaných hříchů, nýbrž podle upřímné lítosti, osvědčované nad nejmenšími vědomě spáchanými hříchy.

Aby se duše očistila i od malých nedokonalostí, což se předpokládá při časté zpovědi, musí její lítost býti spojena s pevným rozhodnutím více se jich nedopouštět. Ovšem může předvídati, že do nich znova upadne následkem křehkosti, již ani nejčistší duše nejsou prosty. Podle svých dosavadních zkušeností se bude obávat, že asi ještě často se jí bude zpovídati z týchž nedokonalostí. Ale ve chvíli vyznání musí býti rozhodnuta varovati se jich a užití prostředků polepšení.

Duše, jež vřele touží nalézt v časté zpovědi účinnou pomoc pro svůj duchovní pokrok, musí k soudu pokání přicházeti s city nejhlubší pokory a s velikou prostotou. Prorok dí: „Pane, nepohrdneš srdcem zkroušeným a pokorným“ (Žalm 50). Sv. Tomáš poznamenává: „Zpověď souvisí s pokorou, musí býti pokornou, protože tam vyznáváme svou slabost a bídu“ (Supl. 9, 4). Aby tyto city pokory byly upřímné a hluboké, duše varující se těžkých hříchů musí přihlížeti ne tak ke hříchům samým, nýbrž spíše k jejich vztahu k nejvyšší velebnosti Boží a nesmírným darům, jimiž ji zahrnul.

Byť by hřích byl nebo se lidskému zraku zdál sebemenším, přece ubírá Bohu vnější slávy, jež musí býti horlivému křesťanu nade vše drahou. Snad některé hříchy nejeví zvláštní zlobu u těch, kterým se nedostalo zvláštních milostí, ale znamenají nepochopitelný nevďek u duší vyvolených, které obdržely hojnost všech Božích darů. Tak pochopíme tak upřímně zdůrazňované za-

hanbení u svatých nad nejmenšími nedostatky, jimiž se provinili ve službě Boží.

Ale tato pokora nesmí býti umělkovaná. Naopak musí se projevovati důvěřující prostotou, stejně dalekou od přehánění a zakrývání. Zbožná duše musí se snažiti, aby byla vždy pravdivou. V tomto ohledu má vyznávatí své hříchy tak, jak je před Bohem vidí, aniž by se zabývala dojmem, jakým budou působiti na zpovědníka, nebo výtkami, jichž se jí za ně dostane.

Takovým způsobem častá zpověď bude přínáseti veliký užitek. Bude zdrojem nadpřirozených darů a mocně bude pomáhati, aby ušlechtilá duše bezpečně a pokojně pokračovala na cestách dokonalosti.

296. *Jak často choditi ke zpovědi?*

Odp. Duše trvale žijící ve stavu milosti z části jsou vycvičeny, znají pravidla obyčejných cest duchovního života; z části jsou nováčky, sotva na začátku vnitřního života.

Prvním se rozhodně musí raditi zpověď v pravidelných obdobích, jež však mohou býti dosti veliká, třeba i měsíc. Pak si určí den, kdy zpovědník má čas, aby podle povahy kajícíkovy mohl poskytnouti pokynů.

Duším málo dosud vycvičeným třeba určití období velmi krátká: týden jinochům, čtrnáct dní dívkám. (*Revue d'ascet. et myst.* 1921, str. 61).

Pro obojí je důležité, náležitě se na zpověď připraviti a vykonávati ji jedině k vůli dokonalejšímu křesťanskému životu, pokroku na cestách dokonalosti, bez jakýchkoli přirozených pohnutek, jež nejméně jsou na místě při přijímání svátosti.

**297. *Prospívá opakování zpovědi čistotě srdce
a pokroku v dokonalosti?***

Odp. Některé zbožné duše snadno se stávají neklidnými, kdežto jiné požívají nerušeného, málokdy pobouřeného duševního pokoje.

Pro první se opakování zpovědi nebo zpověď z celého života nejenom nehodí, nýbrž často je nebezpečná. Musí se jim tedy zapovědět, nemají-li *naprosté jistoty*, že dřívější jejich zpovědi byly svatokrádežné — což bývá velmi zřídka.

Musí se jim vysvětliti, že v takovém stavu nejsou s to, vykonati úplnější a dokonalejší zpověď, nežli byly dřívější zpovědi. Jsouce nyní rozrušeny neklidem, nemohou udati počet a okolnosti hříchů lépe nežli dříve, když je vyznaly tak, jak je poznávaly. Musí věděti, že hříchy nezávisí od toho, jak by na ně člověk měl hledět, nýbrž podle vědomí, jaké jsme měli v samé chvíli hříchu. Konečně musí věděti, že chyby, které snad byly při dřívějších zpovědích, nejlépe se napraví vzbuzením upřímné lítosti, hluboké lásky k Bohu s úmyslem podrobiti se zalíbení Božímu, až skrze vůdce oznámí svou vůli ohledně opakování zpovědi.

Zcela jinak jest u duší, které se tak snadno nepobouří zpytováním svědomí. Jim opakování zpovědi skutečně prospěje.

„Ctihodný řád cisterciáků to svým členům přikazuje. Svatý Ignác to v řeholi rovněž přepsal všem členům svého tovaryšstva. Svatý Bonaventura to radí všem řeholníkům svého řádu. Svatý Tomáš po přísném theologickém rozboru to zahrnuje chválou. A Benedikt XI. žádá, aby řeholní zpovědníci světských lidí ra-

dili svým kajícím, aby jednou do roka se svému duchovnímu správci vyznali ze hříchů za celý rok spáchaných. Konečně je tento zbožný zvyk potvrzen příkladem svatých, kteří jej nejenom schvalovali u jiných, nýbrž sami jej zachovávali, aby jej tak doporučili těm, kteří by jich chtěli následovati" (Scaramelli, d. cit. č. 333).

Má-li se duše v moci a nemusí se obávat duševního znepokojení, v životní nebo roční zpovědi nalezne příležitost k dokonalé lítosti, které by neměla opomíjeti. Když jedním pohledem přehlédne všechny hříchy celého svého života neb minulého roku, pocítí mnohem větší bolest, nežli když vidí jen jeden nebo druhý hřích, jak tomu bývá při obyčejné zpovědi.

Proto někteří moderní autoři bez důvodu odsuzují tento chvalný zvyk.

Čl. 3.

Časté svaté přijímání.

298. Poměr svatého přijímání k duchovnímu pokroku.

299. Hlavní účinky nejsvětější Eucharistie pro dílo dokonalosti. 300. Blízká příprava na svaté přijímání. 301. Ná-zory církve o častém a denním sv. přijímání. 302. Duchovní sv. přijímání.

298. *Jaké jsou vztahy mezi svatým přijímáním a duchovním pokrokem?*

Odp. Svaté přijímání jest nejúčinnější prostředek k provádění díla dokonalosti ve zbožné duši.

Svatý Tomáš učí, že křest je branou svátostí a začátkem duchovního života, svatá Eucharistie pak korunou svátostí a dokonáváním duchovního

života. Svatost v duši způsobená ostatními svátostmi je toliko přípravou na přijetí Eucharistie, jež má dokonati jejich posvěcení. (III. 73, 3).

Podstatou totiž dokonalosti je úzké sjednocení s Bohem, naším posledním cílem. Ve svatém přijímání však se duše zvláštním způsobem spojuje s Kristem, jenž žil a trpěl, aby způsobil nový život milosti, účasti to na samém Božství. Proto náš Pán řekl učedníkům: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, ve mně zůstává a já v něm“ (Jan 6, 57). Proto čím častěji horlivá duše přijímá Tělo Páně, tím snáze žije z Boha a v Bohu v dokonalém sjednocení, jež každým dnem jí více může přetvořit v Boha.

To je rozdíl mezi tělesným pokrmem a nebeskou hostinou, že požívající plodů země . . . přetvořujeme je v naši vlastní podstatu . . . Avšak tato nebeská hostina, zaněcujíc v našich srdcích oheň nebeské lásky, přetvořuje nás v podstatu Boží. Tato nauka pochází od sv. Augustína, jenž Ježíši Kristu dává takto mluvit: „Já jsem pokrmem velikých duší, vzrůstej a budeš mne požívat; ne ty v sebe mne změníš, jako pokrm svého těla, nýbrž budeš proměněn ve mne.“ (Vyznání 7, 10).

299. *Co svatá Eucharistie hlavně působí v díle nadpřirozené dokonalosti?*

Odp. Svatý Tomáš srovnává účinky svaté Eucharistie s účinky hmotného pokrmu a vypočítává je, jak jdou za sebou: Svaté přijímání 1. udržuje život duše, aby nezahynul; 2. chrání jej před škodlivými vlivy, které by mohly bránit jeho rozvoji; 3. dodává jí nové nadpřirozené

prvky, aby měla zajištěný pokrok a úplný rozvoj; 4. šíří blaho a radost, jež je činí nevýslovně příjemným.

Pán skutečně chtěl, aby se tato svátost přijímala jako duchovní pokrm duší, jenž by živil a posiloval ty, kteří žijí jeho životem: „Kdo mne požívá, i on bude žítí pro mne“ (Jan 6, 58).

Dále svaté přijímání vzdaluje od zbožné duše vliv vášní a ďábla, největších to nepřátel duchovního života. Svatý Cyril Alexandrijský píše: „Když Ježíš Kristus jest v nás, mírní krutý zákon těla, posiluje naši zbožnost a tiší bouře naší duše.“ A když ďábel vidí, že jsme jako jedno tělo s Ježíšem Kristem, bojí se, chvěje se, prchá a přestává nás trápit svým našeptáváním.

Toto úzké spojení se zdrojem milosti nám umožňuje načerpatí veškeré pomoci potřebné k našemu posvěcení: více světla k chápání božských věcí, více síly pro vůli a rozhodnutí bez ustání pokračovati na cestách ctností, ušlechtilé vzněty, abychom s čistší láskou uskutečňovali nadpřirozená vnuknutí Ducha Božího.

Konečně svaté přijímání naplní duši duchovním blahem. Svatý Cyprián praví: „Chléb andělů, zdroj pravého štěstí, zázračnou mocí ukojí všechny její přijímající hodně a zbožně; sytí lépe nežli mana na poušti a převyšuje blaho všech radostí smyslů, sladkost všech rozkoší ducha.“

300. *Jak má býti každá zbožná duše připravena na svaté přijímání?*

Odp. Aby zbožná duše dosáhla ovoce častého svatého přijímání, musí přijímatí Pána s velmi čistým svědomím, živou věrou, hlubokou úctou,

vroucí touhou po dokonalosti, plynoucími z veliké důvěry ve vůli a všemohoucnost božského Hosta, jenž přichází na návštěvu.

Duše dbalá svého duchovního pokroku nemůže se spokojiti pouhým stavem milosti, že si nemusí vyčítati žádný těžký hřích. Takovým musí býti každý, kdo chce hodně přijímati. Duše horlivá musí výše směřovati, aby přijímala svatě. Proto nedostačuje věděti, že nemá na svědomí těžkého hříchu, nýbrž upřímnou lítostí a vroucí láskou se musí očistiti i od nejmenší poskvrny. Musí se i zbaviti veškerých příchyností k věcem stvořeným, jež by mohly ochromovati její vzlet k Bohu a překážeti onomu božskému sjednocení, o něž usiluje a jež chce uskutečniti častým nebo denním svatým přijímáním.

K tomu je nezbytně třeba živé víry. Svatá Hostie, kterou chce přijmouti, způsobem velmi tajemným, ale stejně velmi skutečným obsahuje samého Spasitele, jenž za svého pozemského života procházel městy a vesnicemi Judska, konal zázraky a uchvacoval zástupy s ním jdoucí. A on chce právě vejíti do duchovního chrámu, který sám si postavil, chce tam mluvíti, raditi, těšiti, uzdravovati, chce tam rozdávat své dary a podle potřeby konati i zázraky. V horlivé duši musí býti toto přesvědčení tak pevné, že jím nic nepohne. Tak přesvědčená duše je zcela zaujata myšlením na velikou událost, která se jí má státi, a svému božskému Dobrodinci se odevzdává tak, jako by naň patřila, jako by ve vidění se jí ukazoval ve své skutečné podobě.

Avšak této dokonalosti víra dosáhne jen, je-li duše celá při těchto úkonech, nenechávajíc se rozptýliti jinými myšlenkami, jež nejsou o Bohu

přicházejícím, nebo již v ní přebývajícím. Jaké vzněty pak plní duši! Vzněty úcty a vroucí lásky, vyjadřující skutečné city duše zcela v Boha ponořené, vědomé své nícoty a své bídy, ale zároveň živě proniknuté vědomím nekonečné dobroty milosrdného Boha. Můj Bože, nezasloužím, abys přišel ke mně, ale řekni jen slovo a uzdravena bude duše má. Můj Bože, ty víš všechno, ty víš, že tě miluji. Můj Ježíši, tichý a pokorný srdcem, učiň srdce mé podle srdce svého.

Pán se dá pocítiti duši tak sebrané a jemu zcela odevzdané. Vnuká jí vroucnější touhu po dokonalosti, dá jí poznati, co má ještě napravit, aby mu byla milou, aby využila jeho darů, dává jí jaksi napřed okoušeti oněch duchovních rozkoší, které jí chystá k onomu dni, až úplně se odtrhne ode všeho, co není on, až bude odloučena tak, aby nežila leč pro něho. Horlivá duše musí usilovně se chápatí volání, zvaní, vábení svého nebeského Hosta a proniknuta láskou k němu přísahati onu neochvějnou věrnost, jež bude zárukou jejího posvěcení.

301. *Jak si počíná církev vzhledem k častému a dennímu svatému přijímání?*

Odp. „V prvních dobách církve přijímali nebeský pokrm denně všichni věřící, manželé i svobodní, duchovní i světští. O křesťanech té doby praví sv. Lukáš: „Trvali v učení apoštolů a v lámání chleba,“ a pak dodává: „Také každého dne trvající ve chrámě, lámající chléb ve svých domech, přijímali tento pokrm radostně a v prostotě srdce, chválíce Boha a všem prokazující skutky lásky.“

Tímto chlebem a tímto pokrmem vykladači rozumějí proměněný chléb Eucharistie. Svatý Diviš Areopagita praví výslovně: „V prvotní církvi všichni přítomní proměňování Eucharistie přijímali tuto svátost ve přijímání.“

Po více století byl zachováván v církvi tento krásný obyčej, jak čteme ve spisech svatých Otců.

Časem však ustával v křesťanské společnosti tento svatý obyčej. Papež Fabián byl nucen příkázati křesťanům svaté přijímání o třech svátcích: velikonočních, svatodušních, vánočních. Došlo až k tomu, že sněm lateránský za papeže Innocence III. musel ustanoviti a naříditi, aby každý věřící přistoupil ke sv. přijímání aspoň jednou za rok a to o velikonocích a neposlušní aby za trest nesměli vstoupiti do chrámu. Tridentský sněm ve svém třináctém sezení obnovil tento rozkaz. Ale tento úpadek původního obyčeje nedokazuje, že by denní přijímání svatého pokrmu nezasluhovalo již takové chvály a doporučení jako kdysi“ (Scaramelli, č. 419—426).

I zbožné duše se domnívaly, že nesmí denně přijímati, aby se neztrácela úcta ke svaté Eucharistii, nebo že mají příliš mnoho provinění proti milosti. Toto nesprávné přesvědčení pocházelo sice z dobrých úmyslů, ale po prohlášení Lva XIII. a Pia X. musí býti zamítnuto.

Lev XIII. r. 1902 ve své encyklice o Eucharistii praví: „Musíme usilovati o obnovení častého přijímání Eucharistie a dokonale vymýtití opačné předsudky, liché obavy a záminky vyhýbání se mu.“

Zůstala však nerozhodnuta otázka o podmínkách častého a denního svatého přijímání.

Svatý Otec Pius X. dekretem z 20. prosince 1905 rozhodl tuto otázku. Obnovil důtklivá napomenutí svého předchůdce a přesně určil podmínky denního svatého přijímání, prohlašuje, že jsou toliko dvě: stav milosti a správný úmysl. Býti ve stavu milosti neznamená, aby se člověk nikdy nedopustil těžkého hříchu, nýbrž aby těžký hřích byl odpuštěn před svatým přijímáním. Co znamená správný úmysl? Znamená nechoďti ke stolu Páně ze zvyku nebo z ješitnosti nebo z lidských ohledů, nýbrž aby se poslechlo Boží vůle, aby se v lásce duše s ním úžeji spojovala a mocí tohoto božského prostředku, aby duše potírala své chyby a slabosti.

302. Jak mají zbožné duše užívat duchovního svatého přijímání?

Odp. Duchovní svaté přijímání je vroucí touha po skutečném přijetí Eucharistie. Mnoho zbožných osob nemá dobrodiní denního svatého přijímání buď proto, že jsou jinak zaměstnávány nebo nejsou zdrávy. Přece však nemají býti vzdáleny od Pána, jehož přítomnost a vzpomínka na ni jsou tak účinné pro duchovní pokrok. Ačkoli duchovní svaté přijímání nemůže nahradit skutečného přijímání svátostného, přece se může stát tak vroucím, že z něho vyplynou velmi cenné a hojné milosti.

V životě svaté Kateřiny Sienské čteme, jak s takovou vroucností toužila po spojení se svým Ženichem skrytým ve svátostných způsobách, že její duše hynula sladkou touhou a prosila svého

zpovědníka, blahoslaveného Raymunda, aby jí časně ráno přinesl andělský chléb; nemohla vydržeti muka tohoto duchovního hladu.

Toto duchovní svaté přijímání lze často opakovati, i stokrát za den a přinese duši veliký prospěch . . . Ale aspoň jednou za den má se vykonati, pokojně, sebraně a po zvláštní přípravě, aby vyvolalo v duši velikou zbožnost, způsobilo pokrok v ctnosti, aby jaksi nahradilo účinky svatého tajemství. Nejpríhodnější je k tomu přítomnost při mši svaté, neboť se tu každý může spojit s knězem, duchem přijmouti tento božský pokrm, který kněz přijímá skutečně. (Scaramelli, č. 441—444).

Čl. 4.

Uctívání svaté Panny.

303. Duše toužící po dokonalosti mají zvláště ctíti svatou Pannu. **304.** Svatá Panna jest nejdokonalejším vzorem přátelství mezi jejím božským Synem a horlivou duší. **305.** Svatá Panna zvláštním způsobem pomáhá duším toužícím po nazírání. **306.** Každá duše toužící po dokonalosti má svou úctu ke svaté Panně projevovati velmi hlubokou láskou a četnými zbožnými úkony.

303. *Proč zvláště duše toužící po dokonalosti mají uctívati svatou Pannu?*

Odp. Protože tyto duše jsou více vystaveny útokům zlého ducha a musí podstupovati těžké zkoušky duchovní vyprahlosti.

Viděli jsme, že Bůh dopouští, aby je duch temnoty pokoušel proti božským ctnostem, proti ctnostem pokory, vlídnosti, trpělivosti, čistoty, poslušnosti atd. . . .

K nejúčinnějším prostředkům vítězství těchto duší jest utíkat se k nejdobrotivější Panně, jež je vždy ochotna jim přispěti ku pomoci.

Svatý Bernard píše: „Zdvihne-li se víchr pokušení, narazíš-li na hráze trápení, vzhledni ke hvězdě, vzývej Marii. Jsi-li zmítán vlnami pýchy, ctižádosti, utrhaní, závisť, vzhledni ke hvězdě, vzývej Marii. Když pobouřen velikostí svých hříchů, zahanben skvrnami svého svědomí, udeřen hrůzou soudu začínáš padat do jícnu smutku, do propasti zoufalství, pomysli na Marii. V nebezpečích, v úzkostech, v pochybnostech myslí na Marii, vzývej Marii. Za ní-li jdeš, neza-bloudíš, k ní-li se modlíš, nezoufáš, na ní-li myslíš, nezklameš se. Jí-li se držíš, neklesneš, pod její ochranou se nebudeš báti, jí veden se ne-unavíš, za ní dosáhneš přístavu“ (Druhá homilie o Poslán jest anděl . . .).

Dále je třeba se utíkat k laskavé Panně v duchovní vyprahlosti, když Bůh na čas odňal duši veškeren pocit milosti.

V této těžké zkoušce se duši zdá, že je odloučena od svého Stvořitele. Je jí smutno, nechut má k modlitbě, k práci, necítí víry ani naděje ani lásky. Vidí se tak ubohou, že se neodvažuje nic Bohu nabídnouti, ani své nejsvětější skutky. Hanbou se vzdaluje Boha se srdcem plným úzkostí a beznaděje.

„Ach,“ volá sv. Bernard „bojíš se jíti k Otci? . . . Dal ti prostředníka Ježíše. Čeho takový Syn nedosáhne od takového Otce? . . . Ale snad tě u Ježíše leká jeho božská velebnost, protože i v člověčenství zůstal Bohem? Jdi k Marii, neboť v ní je pouhé člověčenství. Jistě vyslyší Syn svou Matku a Syna Otec.“

304. *Jak je svatá Panna nejkrásnějším vzorem přátelství mezi svým božským Synem a horlivou duší?*

Odp. Protože ona první poznala sladkost společenství s Ježíšem. Byť jest nemožno označiti všechny podrobnosti důvěrných rozmluv Syna s Matkou v oněch letech jejich pozemského života, přece snadno jest označiti jejich předmět. Když známe hlavní myšlenky, povahy, vznešené snahy žijících spolu, můžeme přesně udati obrysy jejich rozmluv.

Protože život těchto dvou nejčistších duší měl jedno vznešené poslání, mluvili o velikosti a štědrosti Boží, o svém poslání dáti lidem božské poklady; Syn poučoval jemně Matku, aby rozuměla jeho činnosti, jeho utrpení, jeho vzkříšení; Matka odpovídala Synovi podle jeho řeči, radostně, smutně, nebo v ušlechtilém uspokojení; mluvili o bojích vznikající církve a vítězství mučedníků, o velikolepém rozvoji jejich díla, jež konečně bude korunováno ve věčné slávě.

Toť dokonalý obraz přátelství, jaké má býti mezi Ježíšem a každou věrnou duší, obraz jejich obvyklých blažených rozmluv.

Čistota a svatost nebeského Přitele musí horlivé duši vnukati nejvřelejší touhu po čistotě a svatosti. Podvojná úloha Ježíše a Marie musí upoutati její pozornost k úkolu, který má na tomto světě vykonati. O čem Ježíš a Maria rozmlouvali, o tom má duše stále rozjímati, aby viděla nejdůležitější pravdy a nejposvátnější povinnosti. Pamatování na ně pak bude krásně udržovati a rozvíňovati nejpevnější a nejsladší přátelství se Spasitelem.

Patření na přátelství Ježíše a Marie povede duši k vroucí modlitbě.

Jestliže Ježíš nás miluje, ještě více miloval svou Matku. Jestliže my Ježíše milujeme, Maria jej milovala něžněji, nežli my vůbec dovedeme. Proto od dobrotivé Panny musíme si vyprošovati živou víru, abychom náležitě ocenili přátelství s Ježíšem, nejjemnější citlivost, abychom okoušeli blaha tohoto božského přátelství. Budeme jí dokonce prositi, aby nám dala své srdce, bychom mohli jejího Syna tak milovati, jak ona jej milovala, bychom mu mohli dáti tak čistou lásku, jako ona, abychom tak mu nahradili nevděk těch, kdo nechápou tuto blahosklonnost Boží, nebo jí nedosti horlivě splácejí.

305. *Proč svatá Panna zvláštním způsobem pomáhá duším, toužícím po nazírání?*

Odp. Svatá Panna duším jí skutečně oddaným obstarává nejen spasení, nýbrž i dokonalost, která je přivede do nebe s bohatstvím zásluh a ke stkvělé koruně slávy; avšak duše musí vážně pracovati na této dokonalosti a osvojiti si všechny prostředky k ní. Mezi spasením a dosažením dokonalosti je ten rozdíl, že ke spasení dostačí žítí v milosti a v ní až do konce setrvati, kdežto křesťanská dokonalost vyžaduje stálý vzrůst milosti, stálý vzrůst všechctností a hlavně lásky, jež je podstatným požadavkem křesťanské dokonalosti.

Tato milostná Paní jistě obstará duchovní pokrok duším jí oddaným a v milosti Boží žijícím; neboť i pohled na milovaného Syna i pohled na ty duše jí mocně nutká, aby jim pomáhala ke stále větší dokonalosti.

Když patří na svého drahého jediného Syna, vroucí láska k němu působí touhu, aby se mu sloužilo a prokazovala úcta, hlavně od těchto dobrých duší, které více než ostatní jsou schopny vzdáti mu náležitou službu a čest.

Když obrátí zrak na ony duše, jež její božský Syn chce si v lásce zasnoubiti, celou něžností srdce chce, aby pokračovaly v dokonalosti. Pravíme-li, že Maria má milosrdné oči pro všechny, musíme dodat, že září zvláštní láskou k jejím služebníkům a že jim jistě obstará velikou hojnost ctností a zásluh v tomto životě, aby je mohla uvést do nesmírné slávy v nebeské vlasti. Sama to zjevila svatě Gertrudě. Když tato služebnice Boží byla ve chrámu při zpěvu *Zdrávas, Královno*, u slov: *obrať k nám své milosrdné oči*, slyšela hlas svatě Panny: „Mé milosrdné oči jsou zde, abych je mohla obracet ke vzývajícím mne, abych je zahrnula nejhojnějším ovocem věčného života, obstarávajíc jim veliký vzrůst milosti a slávy“ (Scaramelli, č. 457).

306. Jak mají projevovati svou úctu svatě Panně duše zvláště horlivé?

Odp. „Za hlavní způsob uctívání Marie od horlivé duše mám vyvolení si svatě Panny za matku. Je třeba se na ten úkon připravovati po devět dní před některým jejím svátkem a často na to mysliti s hlubokou dětinnou láskou. Svatý Filip Neri nikdy jí nejmenoval jinak, nežli nejsladší Matkou. Mnozí svatí ji ctíli podobnými jmény z něžné lásky, protože ji skutečně milovali jako svou matku.

Druhým projevem úcty k svatě Panně je po-

zorná denní modlitba jejích hodinek. Řeholníci jistého kláštera byli stíženi značnými pohromami, když zanedbávali toto uctívání Marie, a byli jich zbaveni, až když na radu svatého Petra Damiani opět se horlivě ujali této pobožnosti. Tento případ jasně dokazuje, jak milou je svaté Panně modlitba hodinek.

Třetí způsob uctívání mocné Matky jest denně se pomodlití aspoň část růžence. Svatá Panna vždy poskytovala velikých milostí duším oddaným této pobožnosti. Zmíním se pouze o svaté Gertrudě, jež jednou po této modlitbě spatřila pod křížem tolik zlatých zrněk, kolik slov pronesla v této modlitbě. Ježíš Kristus vzal tato zrnka a dal je Marii do dlaní a ona je podala své věrné služebnici, slibujíc jí tolik milostí, kolik bylo zrněk.

Čtvrtý způsob jest denně nebo aspoň často se pomodlití před některým obrazem svaté Panny, jak činil Tomáš Sanchez, proslavený zbožným životem a učeností. Nikdy se nevydával na cestu, aniž by ve chrámu zasvěceném Matce Boží prosil o požehnání a posvěcení každého kroku.

Pátý způsob jest zbožně se připravovati na svátky mariánské. Svatá Gertruda viděla zastup dívek, na něž tato dobrá Matka patřila s láskou v očích, protože se připravovaly zvláště zbožně na svátek Nanebevzetí. Je dobře se na tyto svátky připravovati dnem přísnějšího postu a mrtvením těla. Tak činil kardinál Alexander Orsini, připravuje se bičováním až do krve.

Šestý prostředek zalíbiti se svaté Panně jest úsilí své lásce k Marii naučiti přátele, rodiče, služebnictvo. Svaté Brigité bylo zjeveno, že je

to Marii velmi milé, a bylo jí řečeno: „Učiň, ať tvé děti jsou také mými dětmi.“

Sedmý způsob jest z lásky k Marii usilovati o odstranění svých navyklých chyb. Ostatně zbožnost je vynalezavá a vnukne každému tisíc jiných cest k zalíbení nebeské Královně“ (Scaramelli, č. 474).

OBSAH PRVNÍHO DÍLU

I. Úvod do duchovního života.

Zásady duchovního života	19
Základ duchovního života : Pán náš Ježíš Kristus	43
Nejvyšší hybná síla duchov. života : Duch svatý	47
Pracovníci na duchov. životě : Bůh a duše	51
Pomocníci duch. života : vůdce a četba	59
Podobenství o poutníku	84

II. Na prahu duchovního života.

Život očištný.

Překážky duch. života :	
Hříchy, neřesti a nedokonalosti .	95
Vášeň	117
Vzdalování překážek :	
Činné očišťování smyslů	158
Činné očišťování ducha	174

III. Pokrok duchovního života.

Začátky života osvětlného.

Prameny duchovního života :	
Milost	187
Ctnosti	200
Osvícení Ducha sv.	245
Dary Ducha sv.	265
Veliké prostředky duchovního pokroku :	
Modlitba.	
Povšechné zásady	299

Modlitba ústní	363
Modlitba přemítavá	370
Modlitba citů	397
Modlitba sebranosti .	427
Svátost pokání	461
Svaté přijímání	468
Uctívání svaté Panny	475

V I N I C E P Á N Ě

Pořádá Antonín Stříž

1.

P. Meynard O. P.

DUCHOVNÍ ŽIVOT

Přeložil P. Em. Soukup O. P.

Vytiskla Lidová tiskárna

v Olomouci léta Páně

1928