

Jaroslav Ovečka S. J.

Mystika, literatura, metafysika, víra

Zvláštní otisk z měsíčníku „Vlasti“, ročníku LI - 1937.

Nákladem vlastním. — Knihtiskárna Družstva Vlast v Praze

Úvod.

I.

Již sv. Augustin praví na počátku Vyznání: „*Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* — *Stvořil jsi nás pro sebe, a neklidné je srdce naše, dokud nespočine v tobě.*“ (Confess. I 1.)

Touha po nějakém spočinutí v Bohu již i v tomto pozemském životě je tedy člověku přirozená, poněvadž od Boha do jeho přirozenosti vložena. Je to hluboká touha, hluboká potřeba; je to „mystický pud — sens mystique“.¹⁾ U pohanů přes prazjevení velice pobloudil; ve své dobrotě mu Bůh znovu vyšel vstříc zjevením starozákonním a novozákonním, jež poučuje jak o Boží přirozenosti, tak o jeho dobrotě nejen v sobě samém, nýbrž i vůči člověku, a o prostředcích, jak mu můžeme a máme projevovati vděčnost a lásku a zasluhovati si jeho lásky a odměny. Může tedy každý, komu se dostalo pravého zjevení, a tím více křesťan a katolík, jenž má pravé zjevení dokonalé a čisté, opravdu spočinouti v Bohu rozumem i vůlí již i v tomto životě.

Uklidní se jeho srdce? Srdce mnoha prostých věřících, zvláště ve Starém zákoně, myslím že se uklidnilo. Ale mimo duše prosté jsou ještě dvojí duše výjimečné: jednak duše vysoké svatosti a dokonalosti křesťanské, jednak duše namnoze méně sice svaté a dokonalé, některé i zřejmě nedokonalé křesťanskou dokonalostí, ba rozumem nebo vůlí nebo obojím vědomě krácející cestami, kterých náboženská auktorita nemůže schvalovati, ale buď značně citové, estetické, umělecké, anebo filosofické. Všichni tito touží, i když různým způsobem, ve vnitřním životě po dosažení ideálů krásy a dobra a dokonalosti, po blahém spočinutí v nich. Uklidní se i jejich srdce i v tomto životě již tím, co jim podává křesťanství, po případě tím, co oni z něho přijímají a zachovávají?

Všimněme si napřed duší vysoké svatosti a dokonalosti.

Ponechejme stranou spornou otázku, zda touha po patření na Boha tváří v tvář je, nebo může býti, člověku přirozená, či zda je mu jen konaturální teprve až se ze zjevení doví, že i to patření je mu dobrotou Boží za jistých podmínek umožněno a přislíbeno. Otázka tato nemá totiž zde pro nás důležitosti, protože my křesťanské zjevení máme, a jak světlo kahance naprosto mizí za světla slunečního, tak také přirozená touha po patření na Boha tváří v tvář (je-li, nebo může-li býti jaká přirozeně) u nás naprosto mizí pod touhou opírající se o zjevení a zakrývající a převyšující podobnou

¹⁾ Tak to neblahému Alfredu Loisyemu v obšírné recenzi jeho posledních knih „rád uznává“ Jules Lebreton S. J. v Études (Paris) ze dne 20. ledna 1937 na str. 206.

touhu, která by u duší šlechtitných snad mohla vzniknouti přirozeně.

Že touha po spočinutí v Bohu není u duší veliké svatosti a dokonalosti uklidněna zjevením Božím a životem podle něho, nýbrž že duše, čím je dokonalejší, tím více prahne po přímém patření i za cenu tělesné smrti, to vidíme u sv. Pavla (2. Kor. 5, 1—8 a jinde) a u světců. Postačí tu, když poukáží ke žhavým touhám dokonalé duše po odloučení od těla a patření na Boha tváří v tvář, jak se projevují v *Duchovní písni* sv. Jana od Kříže a v jeho *Plameni lásky žhavém*.²⁾

Ale po smrti jakožto po podmínce přímého patření na Boha bez jakékoliv roušky touží i ta dokonalá duše, jak to podle sv. Pavla i sv. Jan od Kříže upřímně význává (PS 11, 8. 9), jen podmíněčně, to jest, nelze-li dojíti patření na Boha jinak než tělesnou smrtí. Jeť touha po životě, t. j. touha naší přirozenosti po trvání ve svém způsobu nynějším, právě přirozená, a duše tedy sice konaturálně touží po tom, aby mohla na Boha patřiti až i tváří v tvář, ale naturálně, přirozeně, má tu touhu spojenou s druhou, totiž aby se, lze-li, nemusila k tomu napřed od těla oddělit.

Bůh této dokonalé duši tu touhu, kterou v ní sám svými milostmi roznítil, z části ukojuje mystickými milostmi, z větší části ji ovšem nechává ke své větší oslavě na zemi i na nebi a k větší zásluze duše neukojenu, dokud jí smrtí nepřijme v nebeské patření na svou dokonalost a krásu. Duše taková má v pozemském životě víru theologickou jako ostatní věřící, a zároveň má vlité spojivé názírání na Boha. V jakém vzájemném poměru je obojí?

To bude předmět třetí části tohoto pojednání: mystika — víra.

Tím, že i u duší veliké křesťanské dokonalosti je touha po smrti jakožto po podmínce k patření na Boha tváří v tvář jen podmíněná, je již částečně dána i odpověď stran druhé skupiny, co do křesťanské dokonalosti sice namnoze chabé, ale přirozeně ušlechtilé, totiž skupiny umělecké a filosofické, toužící rovněž po ideálu krásy a dobra a po spočinutí v něm — arci tak, jak ten ideál chápou. Svrchovaná краса a dobro je Bůh. Mnohá taková duše umělecká nebo filosofická tedy snadno konaturálně (žijeť v prostředí prosyceném zjevením) zatouží po přímém, ne-li patření na Boha, tedy aspoň po jakémkoliv jiném přímém, experimentálním zakoušení

²⁾ Zkratky názvů spisů sv. Jana od Kříže: Vp = Výstup na horu Karmel; N = Temná noc; PS = Duchovní píseň (druhá redakce); PN = Plamen lásky žhavý (druhá redakce). Římská číslice znamená knihu, první arabská kapitolu, arabská na konci odstavec; ze dvou číslic při PS znamená první slohu, druhá odstavec výkladu jejího. Číslování a texty ze sv. Jana a ze sv. Terezie jsou podle kritického vydání Spisů jejich od P. Silveria od sv. Terezie C. D. v tak zv. menším vydání (edición brevifario) obojích. — BMC = Biblioteca Mística Carmelitana, vydávaná P. Silveriem, jejíž sv. 1—9 jsou Spisy sv. Terezie od Ježíše a sv. 10—14 Spisy sv. Jana od Kříže.

Boha a věcí božských — a to ovšem již v tomto životě, zvláště jestliže se co do názorů o Bohu a o posmrtném bytí se zjevením rozcházejí. Že takové duše, prahnoucí po spočinutí v Bohu, ale jen na základě citovém, estetickém a uměleckém, anebo filosofickém, skutečně jsou, to přesvědčivě ukáže studium básnictví tak zv. mystického u různých národů a studium dějin naší západní filosofie, řeckým novoplatonismem počínaje, tedy na příklad Plotinos — Jakob Boehme — Hegel. A nejednou to jsou duše přirozeně veleušlechtilé, nejen budící úctu, nýbrž i svými výkony uměleckými nebo filosofickými zasluhující rozboru své touhy po Bohu, z níž ty výkony aspoň z části vzešly, a míry jejího splnění.

Přímé, konkrétní a experimentální zakoušení Boha a věcí božských již v tomto životě, ať patřením, ať jiným poznáváním, duchovým sice a rozumovým, ale obdobným poznáváním některého z našich smyslů zevních, je však katolíkům vrchol mystiky. Jeť jak katolickým mystikům, jako sv. Terezii od Ježíše a sv. Janu od Kříže, kteří sami tak Boha zakoušeli, tak katolickým bohoslovceům, kteří jejich mystické zkušenosti soustavně vědecky vykládají, mystika ve své plnosti „jakýkoliv přímý styk duše s Bohem... [jímž duše] postřehuje a pocítuje Boha jakožto bezprostředně přítomného... poznáváním experimentálním“ (Lucien Roure S. J. v Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, III., z r. 1916, s. *Mysticisme*, sl. 1015); „přímé, experimentální zakoušení Boha v jeho nadpřirozených působeních na duši skrze vyšší mohutnosti duše“ — o němž se arci hned dodává: „jež vlastní činností nemůže býti libovolně způsobeno, nýbrž vychází jedinečně od Boha. Je to „vlité nazírání“ (Alois Mager O. S. B. v Lexikon für Theologie und Kirche, VII., z r. 1935, s. *Mystik*, sl. 406).

Tyto dvě definice, věcně úplně shodné, ovšem definují přímo až teprve *mystiku v užším smyslu*, tak zv. nazírání spojivé, jež právě je to přímé, konkrétní a experimentální zakoušení Boha rozumovým poznatkem obdobným poznatku kteréhokoliv smyslu zevního (všem těmto poznatkům rozumovým, aťsi obdobným kterémukoliv poznatku smyslovému, se říká *vlité nazírání*) a vůlí jakožto působícího na duši nebo v duši. Definice *mystiky vůbec* je, jak níže uvidíme: *Mystické* je to, co je psychologicky nadpřirozené. Jsou tedy opravdu mystické i ty daleko četnější kony, při kterých duše nemá sice řečeného experimentálního poznávání nebo zakoušení Boha rozumem (při němž vůle je činná buď jen psychologicky přirozeně, anebo také pod vlivem zvláštního působení Božího, psychologicky nadpřirozeného, přímo uděleného vůlí) a vůlí, ale při kterém Bůh přece tím nebo oním způsobem, tou nebo onou měrou, psychologicky nadpřirozeně spolupůsobí.

Duše citové, estetické, se budou o ten přímý styk s Bohem snažiti příslušným vnitřním životem a zevně uměním (vykonávaným

nebo vnímaným), jakožto podnětem a výrazem toho vnitřního života; duše filosofické se budou o něj podobně pokoušeti metafysickým badáním a pronikáním. Z umění je po stránce, kterou se tu zabýváme, nejdůležitější literatura, zvláště t. zv. krásná, a v ní nejvíce básnictví. Co bude řečeno o něm, lze snadno, svým způsobem a svou měrou, přenést na ostatní druhy umění.

Odtud tedy první dva oddíly tohoto pojednání: mystika — literatura; mystika — metafysika. Může literatura, zvláště plody básnickými, může metafysika svým badáním a pronikáním býti to, co nesporně jsou spisy uznaných mystiků, jako na př. spisy sv. Terezie od Ježíše nebo sv. Jana od Kříže, totiž býti projev zkušenosti zakoušením Boha nebo věcí božských, a to buď zakoušením vyšším, totiž přímým a psychologicky uvědoměným jakožto experimentálním zakoušením Boha, anebo aspoň zakoušením nižším sice, ale přece takovým, že ono bylo pomoc psychologicky nadpřirozená při jejich literární nebo filosofické činnosti? Jinak řečeno: je možná krásná literatura mystická, metafysika mystická?

Než přistoupíme k rozborům, které nám umožní odpověď, jest nám ještě vysvětliti několik pojmů a výrazů a tím i otázku právě danou učiniti přesnější.

Každým úkonem modlitby nebo vůbec zbožnosti je křesťan ovšem ve styku přímo s Bohem a zakouší Boha, zvláště má-li při tom to, čemu učitelé duchovního života říkají *duchovní útěcha*.³ Nepotřebuje se totiž obracet k prostředníku, nýbrž se obrací k samému Bohu. Ale ten styk se děje poznáváním abstraktivním, opírajícím se o tvory, a jen analogií neboli obdobou se od nich povznášejícím k Tvůrci, tedy po této stránce nepřímým. Přímým by tu znamenalo poznáním nebo zakoušením konkrétním, experimentálním, Boha samého. Toho se však dostane duším jen nečetným, a poznávání Boha u duší obyčejných je řečeným způsobem nepřímé, i když úkon modlitby je velmi vznešený a svatý a útěcha třebas velmi citelná. Ba můžeme tvrditi ještě více: zpravidla jsou ty zbožné vnitřní úkony prostých křesťanů a jejich duchovní útěchy jen takové

³) Sv. Ignác z Loyoly popisuje duchovní útěchu takto:

„O duchovní útěše. Nazývám to útěchou, když se v duši vzbuzuje nějaké vnitřní hnutí, kterým se duše roznítí v lásku ke svému Stvořiteli a Pánu, a tudíž když nemůže žádnou věc stvořenou na povrchu zemsém milovati v sobě, nýbrž pouze ve Stvořiteli jich všech. Rovněž to nazývám útěchou, když kdo propuká v slzy, působící hnutí k lásce k Pánu jeho, ať je to z bolesti nad svými hříchy anebo nad utrpením Krista, Pána našeho, anebo nad jinými věcmi přímo směřujícími k jeho službě a chvále. Konečně nazývám útěchou každé rozmnožení naděje, víry a lásky a každou vnitřní radost, která volá a přitahuje k věcem nebeským a k vlastní spáse své duše, uklidňujíc ji a uspokojujíc ji v jejím Stvořiteli a Pánu“ (Duchovní cvičení [na Sv. Hostýně na Moravě, nákl. Administrace Hlasů Svatohostýnských, 1921], Pravidla k rozlišování duchů I 3; str. 213). V dalším pravidle popisuje duchovní neútěchu.

kony, při kterých činnost vnitřních mohutností je s psychologického stanoviska obyčejná, neliší se, nakolik nám vnitřní vědomí praví a srovnávání s činností jiných lidí dosvědčuje, od způsobu činnosti jejich v podobných zaměstnáních světských, a od činnosti i hříšníků neobracejících se k Bohu a nevěrců, nějakou známkou, které by ta činnost naprosto světská nebo činnost hříšníků a nevěrců neměla nebo aspoň nemohla míti ani nijakým malým začátkem. Rozdíl je tedy jen co do předmětu těch konů a *co do stupně dokonalosti téhož druhu konů*. To jsou kony *psychologicky přirozené*. U lidí, kteří jsou ve stavu posvěcující milosti, jsou ty kony zvláštním vlivem vlitých ctností a přímého působení Božího nadto samy v sobě ovšem *bytnostně nadpřirozené* a tudíž vnitřně celým řádem vyšší než kony, i zcela podobné, lidí, kteří jsou od Boha odvráceni, ale té bytnostní nadpřirozenosti vnitřním vědomím nikterak nepostřehujeme (leč zcela zvláštní pomocí Boží, psychologicky nadpřirozenou, které se dostává jen duším vysoko již povzneseným v mystickém životě); pro naše vnitřní vědomí jsou to kony jen psychologicky přirozené, vznikající totiž zevními a vnitřními popudy a silami vnitřního života jen takovými, které v týchž nebo podobných okolnostech má duše kterákoliv, i bezbožná, takže ony zřejmě náleží k *přirozenosti naší duše (psyche)* neboli jsou psychologicky přirozené, *nemystické*.

Mystický, i na nejnižším stupni, je katolickým bohoslovcům pouze ten kon poznání nebo snažení, aťsi je útěšný nebo ne, který převyšuje to, nebo je i v protivě s tím, co by v těch okolnostech byly způsobily jen pouhé příčiny řádu psychologického (zde výše vysvětleného) právě činné a působící, tedy kon psychologicky nadpřirozený. Je nadpřirozený v užším smyslu, když je vůbec nad síly kteréhokoliv tvora nebo tvorů; je nadpřirozený v širším smyslu neboli mimopřirozený, když je nad síly lidské buď jen v té které určité situaci nebo co do toho kterého určitého způsobu právě uplatněného, anebo je sice i vůbec nad síly lidské, ale ne nad síly tvora vůbec, na př. nad síly anděla, jenž může se silami lidskými spolupůsobiti. *Pouze kon psychologicky nadpřirozený* (tím slovem zde a dále zahrnujeme po příkladu sv. Jana od Kříže nadpřirozenost v užším smyslu i mimopřirozenost) *je kon psychologický tajemný* (to znamená slovo: mystický) neboli *mystický* — a jen natolik a po té stránce je mystický, nakolik a po které stránce je řečeným způsobem psychologicky nadpřirozený.⁴⁾

⁴⁾ V praxi ovšem lze zasažení psychologicky nadpřirozené do činnosti našich duševních mohutností bezpečně konstatovati, jen když „psychologická porucha“ kteréhokoliv ze čtyř stupňů uvedených v textu poněkud níže je značná. Leckdy se bude duše kloniti k uznání takové „psychologické poruchy“, a tudíž mystičnosti svého konu, kde ve skutečnosti jde ještě jen o činnost příčin řádu psychologicky přirozeného, které jen neobvyklou měrou přešly, vlivem okolností nikterak zázračných, ale přece

Jen tyto kony psychologicky nadpřirozené, vznikající působením Boha nebo dobrého anděla na rozum, vůli, obrazivost, psychologicky nadpřirozeným, jsou to přímé spojení s Bohem, o které nám v tomto pojednání jde. To působení Boží je psychologicky nadpřirozené v tom smyslu, že Bůh kromě působení jakožto příčina obecná (*causa universalis*) zachováváním duše, a obecnou součinností (*concursus*) s jejím konáním, a prozřetelností, a jakožto příčina nadpřirozená, povznášející kony její do řádu bytnostně nadpřirozeného (čehož všeho si duše není, jak jsme řekli, vnitřním vědomím vědoma), uděluje ještě jiné spolupůsobení zvláštnější a mocnější, které duše buď nepřímou z jeho účinků anebo přímo vnitřním vědomím poznává, méně nebo více zřetelně a jistě, jakožto k působení psychologicky přirozenému přidané nebo na jeho místě udělené, tedy jakožto psychologicky nadpřirozené, mystické. Ono se dělí v nižší a vyšší; obojí má dvojí stupeň, takže jsou celkem stupně čtyři.

Nejnižší stupeň toho mystického působení, jehož se duše jen nepřímou dosuzuje z účinků, je pouhé posilování mohutností a konů. Tento stupeň může býti udělen již i v modlitbě ústní nebo v rozjímání. Stupeň poněkud vyšší, ale nikoliv druhově rozdílný od předešlého, rovněž jen nepřímou z účinků poznávaný, obsahuje i delší udržování téhož předmětu, k němuž se duše psychologicky přirozeně obrátila, v mohutnostech přirozeně těkavých. Tento stupeň je vlastní především nazírání tak zv. získanému.⁵

Třetí a čtvrtý stupeň se liší druhově, jak oba od stupně prvního a druhého, tak mezi sebou. Přistupuje totiž v nich složka, které na dvou nižších stupních vůbec nebylo, totiž že místo předmětu od duše psychologicky přirozeně vybraného (jak tomu bylo na dvou prvních stupních) na třetím a čtvrtém Bůh předmět předkládá mohutností psychologicky nadpřirozeně sám, a to zase na stupni čtvrtém celým řádem, tedy druhově, jiný než na stupni třetím.

Na stupni třetím je totiž nazírání (t. j. poznávání nerozjímavé, nepřemítavé), na předměty a pravdy přímo od Boha mohutností předložené, a to na kterékoliv, ani Boha samého nevyjímaje: ale s rozdílem. Když je to předmět nějaký mimo Boha, může býti před-

neobyčejných, ze stavu potenciálního v uplatnění aktuální. A jindy, nebo jiné duši, ani nepřijde pomyšlení, že její kon je již mystický, a přece tomu tak je (Ovečka, *Návod k rozjímavé modlitbě* [na Sv. Hostýně, nákl. Admin. Hlasů Svatoh., 1922], str. 518—528).

⁵⁾ Viz o něm v *Návodu k rozjímavé modlitbě*, hl. IX. — Tam jsem považoval vnitřní modlitbu afektivní a nazírání získané za psychologicky přirozené, nyní však mám obojí jednak pro auktoritu sv. Jana od Kříže (Vp II 12, 8; PN III 32. 33), jednak právě pro chabost a těkavost mohutností lidských, potřebujících k delšímu nazírání zpravidla pomoci větší než je souhrn pomoci psychologicky přirozených, za zpravidla podporované intermittentsními milostmi psychologicky nadpřirozenými. Na praktické stránce pokynů daných stran vnitřní modlitby afektivní a nazírání získaného v *Návodě* ovšem tato změna v názoru nic nemění.

ložen třeba i k poznávání přímému, konkrétnímu a experimentálnímu, anebo k poznávání jen abstraktivnímu (nějaká pravda); ale když je to Bůh sám, je na tomto stupni předmětem poznávání jen nepřímého, neexperimentálního.

Teprve na nejvyšším stupni působení Božího psychologicky nadpřirozeného je nazírání na Boha samého přímo, konkrétně a experimentálně jakožto působícího na duši nebo v duši některým ze způsobů obdobných působení vnímanému paterem smyslů tělesných, a to zvláště a především hmatem: od občasného doteku, postupně dokonalejšího a působivějšího, až k trvalému přivnutí a dotekům k tomu přivnutí přidávaným.

Protože vjemy smyslové, zvláště hmatové, nás s předmětem těch vjemů spojují a toto nejvyšší nazírání na Boha je obdobné především vjemům hmatovým, sluje právem *nazírání spojivé*.

Stupeň třetí a čtvrtý, k nimž Bůh dává psychologicky nadpřirozeně *předmět* nazírání, ten předmět jakoby *vlévaje*, služí proto *nazírání vlité*,⁶ stupeň třetí je *nazírání vlité nespojivé*, stupeň čtvrtý je *nazírání vlité spojivé* nebo (protože nevlitého spojivého není) prostě *nazírání spojivé*.

Toto je v nejužším smyslu přímé spojení s Bohem, přímé zakoušení Boha; přímějšího a užšího v pozemském životě není. Je, jak sv. Jan od Kříže poučuje, převznešené sice a veleúčinné, ale temné a nerozlišené. Jasně a rozlišeně poznávání Boha bude teprve patření tváří v tvář ve světle blažených v nebi (a přechodné takové popatření již na zemi, bylo-li kdy některému světcovi uděleno).

⁶) V širším smyslu bývá (ale méně vhodně) nazývána vlitou každá vnitřní modlitba, tedy i rozjímavá, která je nějak psychologicky nadpřirozená (třeba jen posílením mohutností k lepším konům), aťsi je předmět psychologicky přirozený nebo psychologicky nadpřirozený. Ale pro snadnější rozlišování je lépe vyhrazovati jména „vnitřní modlitba vlitá, nazírání vlité“, jen těm dvěma stupňům, na kterých Bůh vlévá psychologicky nadpřirozeně předmět, a nižší stupně nazývati prostě jen modlitbou mystickou s příslušným bližším určením.

Ba i slovo „mystický“ by snad bylo lépe vyhraditi jen nazírání vlitému v užším smyslu (vlitému nespojivému a vlitému spojivému), jak to činí sv. Terezie od Ježíše a sv. Jan od Kříže, kteří je výrazem „mystická bohověda“ zřejmě vyhrazují jen nazírání spojivému.

Jeť tomu tak, že k milostem psychologicky nadpřirozeným neboli mystickým, až do nazírání tak zv. získaného včetně, může normálně dojiti každá horlivá duše, kdežto nazírání vlité (spojivé a nespojivé) uděluje Bůh jen nemnohým a za cenu velikých strastí očistných. Někteří spisovatelé nynější však píší bez bližšího omezení a upozornění o normální možnosti dojiti milostí mystických, a mnohé duše pak bezděčně myslí hned až i na stupně nejvyšší a oddají se snadno škodlivým ponětím o jejich dosažitelnosti a rázu. Z tohoto praktického důvodu by tedy tuším bylo lépe, kdyby se i názvu „mystický“ užívalo jen o nazírání vlitém nespojivém a spojivém, a trvalé nižší stupně psychologicky nadpřirozené aby se označovaly svým přesným vlastním jménem: vnitřní modlitba afektivní — nazírání získané.

Nazírání vyloženého jakožto stupeň třetí se dobrotou Boží dostává, jak rovněž ze sv. Jana od Kříže viděti, občas těm duším, které již jsou značně vysoko co do nazírání na Boha přímého, konkrétního, experimentálního, totiž v noci ducha, a i tam spíše až v její druhé části, a ještě výše. Předměty a způsoby jeho jsou velmi rozmanité, na př. přímé, konkrétní a experimentální poznání milosti posvěcující a její krásy a líbeznosti ve vlastní duši; různé stránky a pravdy z tajemství Vtělení nebo Vykoupení; události ze života Páně; tajemství Nejsv. Svátosti; pravdy ze zjevení nebo z přirozeného poznávání Boha.⁷⁾ Od *vlité vědy* se tento stupeň vlitého nazírání liší tím, že je *modlitba*, že předmět Bohem přímo předložený slouží ke *zbožnému* povznesení mysli a vůle k Bohu. Toto zbožné povznesení je a fortiori při nazírání spojitým.

Po těchto nutných vysvětleních se konečně můžeme obrátiti ke svému vlastnímu předmětu. Není pochybnosti, že mnohé umělecké a filosofické duše, toužící po přímém spojení s Bohem a věcmi božskými a přímém jich zakoušení, míní spojení a zakoušení, kterého, jak mají zato, docházejí (nebo se snaží dojíti) silami a kony prostě svými, psychologicky přirozenými.⁸⁾ Nejráději že by toho spojení

⁷⁾ K nazírání na pravdy duši již psychologicky přirozeně známé Bůh ovšem může buď tu pravdu předložit (na př. lépe a jasněji) znovu přímým předložením předmětu — anebo může k tomu nazírání impulsem svého působení probudit v paměti poznatky psychologicky přirozeně získané. V prvním případě, scholasticky řečeno, nadpřirozeně vleje do rozumu vtištěné obrazy pomyslové (*species intelligibiles infusae*), a dojde tak k nazírání přímému a experimentálnímu (t. j. nediskursivnímu), ale abstraktivnímu, příslušnému k tomuto třetímu stupni.

V druhém případě buď jen probudí vtištěné obrazy v duši dotud v podvědomí jsoucí a udržuje ten předmět v mohutnostech, a mohutnosti po případě i posiluje, a pak máme nazírání, které náleží ke stupni druhému — anebo svým působením ty vtištěné obrazy pomyslové nebo poznatky z nich vzházející i nadpřirozeně mezi sebou řadí, takže dochází k poznatkům novým, a pak je to také nazírání vlité příslušné k tomuto třetímu stupni, protože Bůh tím pořádáním nepřímou také uděluje předmět částečně nový. Je to nazírání, které sv. Terezie nazývá modlitbou v klidu; to není výjimečné, nýbrž je po dokončení noci smyslu sv. Jana od Kříže normální způsob vnitřní modlitby (N II 1, 1; Gabriel de S. Marie-Madeleine, C. D., *École thérésienne et problèmes mystiques contemporains*, Paris, Desclée, 1936, str. 136n.).

K nazíravému — přímému, experimentálnímu a ovšem konkrétnímu — psychologicky nadpřirozenému poznávání předmětůs duši samou spojených (duše sama; milost posvěcující v ní, atd.), ať jde o nazírání příslušné k tomuto třetímu stupni anebo o nazírání na Boha, které je na na čtvrtém stupni uvedeném, ovšem netřeba vlitých pomyslových obrazů.

⁸⁾ Poněvadž tu, myslím, jde z velké aspoň části o duše, které se s náboženstvím zjeveným více méně rozešly, budou jejich kony, o které tu jde, nejen psychologicky přirozené, nýbrž i bytnostně přirozené. Ale rád připouštím — nesoudě cizího služebníka (Řím. 14, 4) — že i některé duše zbožné a v milosti posvěcující mají bona fide zato, že lze kony číře vlastními, psychologicky přirozenými, dosáti mystického spojení s Bohem.

a zakoušení ovšem měly stupně nejvyšší, tedy z uvedených čtvrtý a třetí, a to s velikými útěchami; nelze-li to, že se spokojí stupněm nižším, až třeba i nejnižším, když jen bude útěsný.

Záleží jen na tom, zda toho přímého spojení s Bohem a zakoušení Boha, aspoň jeho nejnižšího stupně, svou citovou, estetickou, uměleckou, filosofickou činností skutečně dosahují nebo vůbec dosáhnouti mohou, zda tedy poznatky a pocity a útěchy, které mají a vyjadřují, skutečně jsou nebo vůbec býti mohou *mystické*, jak jsme ten pojem osvětlili a vyložili.

Rozprava se nám tedy rozdělí ve tři části: A. Mystika a literatura — B. Mystika a metafysika — C. Mystika a víra. Poněvadž jak literatura, tak metafysika jsou plody činnosti duševní téhož řádu, totiž objektivně přirozeného, mají mnohou stránku společnou, o níž se tedy dostatečně pojedná v oddíle o vztazích mystiky a literatury, takže oddíl druhý bude proto moci býti kratší. Víra je nejen jakožto kon bytnostně neboli entitativně nadpřirozená, (čehož se však v tomto pojednání málo dotkneme), nýbrž i objektivně neboli co do původu a předmětu nadpřirozená; proto bude vyžadovati pojednání zcela svého.

II.

Ne v poznámce k některému místu, kde je těch slov užito, nýbrž, pro důležitost věci, zde v textu jakožto vrchol dosavadních výkladů nechat stojí vysvětlení výrazů: *poznávání Boha „přimo, konkrétně a experimentálně jakožto působícího na duši nebo v duši“*. Musí býti obšírnější, protože poznávání Boha řečeným způsobem je vrchol mystických milostí a nauka o něm je jádro spekulativní mystiky a tudíž i jádro všech čtyř velkých spisů mystického učitele církevního, sv. Jana od Kříže.

Mluvě o nejvyšších příčlech na mystickém žebříku a o poznávání a zakoušení Boha na nich, praví sv. Jan: „Toto [spojivé láskyplné nazírání] je ten tajný žebřík, o kterém tu duše mluví; ač ovšem již na těchto hořejších příčlech není duše velice tajný, protože se jí láska [t. Bůh] *velice odhaluje velikými účinky, které v ní působí*“ (N II 20, 6). A jinde dí: „Jak ostatní způsoby přítomnosti [t. všudy-přítomnosti, milostí posvěcující, součinností bytnostně přirozenou i bytnostně sice nadpřirozenou, ale psychologicky přirozenou — tedy, vedle všudy-přítomnosti a milostí posvěcující to, co jsme výše nazvali spolupůsobením psychologicky přirozeným, jehož si duše není vědoma], tak jsou i tato duchová zpřítomnění [míní tu i nej-

Mravně nezávadné kony těchto druhých duší ovšem jsou, psychologicky jsouce snad vesměs jen přirozené, bytnostně nadpřirozené. Ale té nadpřirozenosti si duše není vnitřním vědomím vědoma a je jinak zcela v situaci oněch duší, které této nadpřirozenosti bytnostní ve svých konech nemají. Pro naše pojednání je tedy bytnostní snad nadpřirozenost konů, o které tu jde, irrelevantní.

vyšší mystická] *vesměs zahalená, protože se Bůh v nich nezjeví, jak je sám v sobě*, ana toho povaha nynějšího života nesnese“ (PS 11, 3).

Z těchto dvou textů tedy plyne, že i nejvyšší stupeň mystického zakoušení a nazírání není patření na Boha tváří v tvář, nýbrž že je, co se Boha samého v sobě týká, poznávání z účinků, tedy diskursivní a analogické. Z nazírání na Boha jakožto působícího na duši (z nazírání objektivně i subjektivně: totiž jednak z jeho předmětu, k poznávání předloženého, to jest Boha jakožto působícího — jednak z jakosti a vlastností toho nazírání jakožto svého immanentního konu) a ovšem i z jeho dalších účinků poznává duše Boha, Bůh se jí vším tím „velice odhaluje“. Zde budeme rozebíratí to nazírání objektivně. Duše jím poznává Boha:

1. „*Přímo*.“ — Boha jakožto působícího na duši nebo v duši duchovými doteky poznávanými pouze rozumem, ale obdobnými dotekům vnímaným zevnějším naším smyslem hmatovým (nebo jakožto působícího jinými způsoby, obdobnými poznatkům ostatních našich smyslů zevních), neboli to působení Boží na duši nebo v duši, poznává duše „*přímo*“, t. j. nejen bez prostředníka, nýbrž i bezprostředním spojením mohutnosti rozumové s předmětem, obdobně jak je naše poznávání smyslové při vnímání smyslů vnějších, především hmatu, přímé bezprostředním spojením mohutnosti s předmětem vnímaným. Protože je to poznání bezprostředním spojením s předmětem, je toto nazírání poznávání pojmem vlastním (conceptu proprio), ne pojmem analogickým neboli obdobným. Ba toto nazírání je ještě přímější než psychologicky přímá poznávání smyslová a rozumová předmětů mimo nás jsoucích, i když pojmem vlastním poznávaných: při těchto poznáváních totiž musí zevnější předmět nezbytně býti v mohutnosti zastoupen vtištěným obrazem (species impressa) smyslovým a rozumovým, kdežto při *spojivém* poznávání Boha, předmět Bůh působí přímo na rozum sám, takže vtištěného obrazu není třeba. (Z téhož důvodu, a hlavně proto, že žádný vtištěný obraz, tedy něco stvořeného, nemůže představit Boha samého v sobě, nebude vtištěného obrazu ani při patření na Boha tváří v tvář v nebi, rozumem povzneseným v řád nadpřirozený světlem blažených — lumine glorie, nadpřirozeným to habitem, vlitým od Boha duši, odešlé se světa v milosti posvěcující a úplně již očistěné, místo habitu božské ctnosti víry, již v nebi již není, a uschopňujícím duši patřiti na Boha tváří v tvář).

Nebo může Bůh, když se tak mysticky *spojuje* s duší (kromě toho, že při spojivém poznávání již samo sebou ve vůli vznikají kony odpovídající poznatkům rozumovým) působiti (buď současně se spojivým působením na rozum, nebo bez spojivého působení na rozum) spojivě „*přímo*“ na vůli samu dotekem spojivým jednak posilujícím její kony, které by jak tak již měla, jednak působícím (per redundantiam: přeplyváním z mohutnosti v mohutnost), bez jakéhokoliv vtištěného obrazu, v rozumu nediskursivní poznatek

(pojmem vlastním) toho, co se děje ve vůli (a z toho poznatku ovšem diskursivně a pojmy analogickými poznání Boha samého v sobě). Podobně jako *přímo* na vůli může Bůh působiti *přímo* na podstatu duše: pak bude přeplyvati do rozumu poznávání a podle toho poznávání budou přeplynulá hnutí ve vůli.

To je tedy *přímé* poznávání Boha jakožto působícího na duši nebo v duši. Na lepší objasnění si ještě můžeme uvědomiti, v čem záleží *nepřímé* poznávání Boha jakožto působícího. To je poznání z tvorů, z nichž a z jejich činnosti, diskursivně neboli usuzováním a pojmy obdobnými neboli analogickými, dojdeme *kladem* (dokonalosti v tvorech a jejich činnosti poznané) — *záporem* (nedokonalostí a omezení v tvorech a jejich činnostech) — *zvýšením vrcholným* (dokonalostí v činnosti tvorů poznávaných) poznání činnosti neboli působnosti Boží, t. j. Boha jakožto činného nebo působícího.

2. „*Konkretně*.“ — Duše ve spojitvém nazírání, zvláště na vyšších jeho stupních zřetelněji, poznává Boha individuálně, t. j. nikoliv, jako jiné předměty svého rozumového poznávání, pojmem obecným, ke kterému by teprve přidávala znaky individualisující. Příčina této konkrétnosti spojitvého poznávání Boha je zřejmá: Bůh tu nepůsobí na rozum podle postupu psychologicky přirozeného, prostřednictvím obrazivosti, z níž rozum abstrahuje pojem, a to napřed obecný, k němuž pak, obrátě se znovu k představě v obrazivosti, přidává na dosažení konkrétnosti neboli individualnosti znaky individualisující, obrazivostí vnímané, nýbrž působí až na sám rozum přímo a bezprostředně jakožto konkrétní (opak by tu byl: abstraktní, obecnina) individuum, existující, takže jej duše zároveň poznává jakožto existujícího. To všechno je zahrnuto pojmem „konkretně“. Opak by bylo poznání abstraktivní, jak je při obyčejné činnosti poznávací rozumové máme postupem psychologicky přirozeným, výše v tomto odstavci vyloženým, kde tedy rozum abstrahuje z představy v obrazivosti pojem obecný, existenci v sobě neobsahující, k němuž místo individualnosti metafysické, již nepoznává přímo, přidá znaky individuální a existenci, jak je po novém obrácení k obrazivosti v ní postřehne. Rozumí se samo sebou, že poznání „konkrétní“, jak zde bylo vysvětleno, není poznání získané diskursivně neboli usuzováním, nýbrž že je nediskursivní patření.

3. „*Experimentálně*.“ — K pojům „*přímo*“ a „*konkretně*“, jak byly právě vyloženy, pojem „*experimentálně*“ (jenž v definicích P. Roure a P. Magera tuším znamená „nediskursivně“) již nic nepřidává. Místo „*přímo, konkrétně a experimentálně*“ jsem mohl stejně dobře psáti „*přímo a konkrétně, to jest, experimentálně*“, anebo slovo „*experimentálně*“ prostě vynechávati. Protože se však výrazu „*experimentálně*“ o nazírání vlitým obecně užívá (v definici P. Roure máme: „*přímý — experimentální*“; v definici P. Magera: „*přímé, experimentální*“), přidávám jej. Kdybych byl dal

pořad pojmů jiný, totiž „přímo, experimentálně, konkrétně“, znamenalo by poslední z těch slov ještě něco, co by nebylo nutně obsaženo ve dvou prvních; jeť v definicích P. Roure a P. Magera pojem „konkrétně“ vynechán tuším proto, aby se definice hodila na nazírání vlité stran Boha jak spojivé (nazírání *na* Boha), tak i nespojivé (nazírání *o* Bohu nebo věcech božských). Nazírání nespojivé totiž může býti buď konkrétní, (t. j. neabstraktivní, i samu individuální existenci přímo za předmět mající (na př. přímé, experimentální, konkrétní nazírání duše na její vlastní milost posvěcující nebo na jiné habity duše, nebo na duši samu v sobě, nebo na její činnost), nebo abstraktivní, bez individuální existence jakožto přímého předmětu poznávání (na př. přímé, experimentální [t. j. nediskursivní] nazírání duše na nějakou obecnou pravdu [třebas stran posvěcující milosti v duši; o habitech v duši, na př. o ctnostech v duši; o duši samé v sobě; o činnosti duše] nebo na minulou událost [na př. z pozemského života Kristova], od Boha jí přímo v rozum vloženou a tak k nazírání předloženou), kdežto nazírání vlité spojivé je jen konkrétní s celým souhrnem znaků vyloženým výše v bodě druhém, tedy i s individuální fysickou existencí.

4. Boha „*jakožto působícího na duši nebo v duši*“ neboli „*působení Boží na duši nebo v duši*“. — Ne že by tedy duše ve spojivém nazírání svým poznáváním „přímým, konkrétním a experimentálním“ poznávala Boha samého v sobě. Boha, jak je sám v sobě, podstatu Boží, poznává duše na všech stupních spojivého nazírání v tomto životě jen nepřímě, to jest z jeho díla, totiž z toho nazírání objektivně vzatého a po jeho subjektivní stránce z jeho vlastností, a z jeho účinků objektivních i subjektivních bezprostředních a vzdálenějších; a poznává ho tak nikoliv konkrétně, a s jeho individuální existencí fysickou, nýbrž abstraktivně, t. j. pojmy obecnými, a to analogickými, opírajícími se o to Boží dílo v ní, a nikoliv experimentálně, nýbrž diskursivně, usuzováním z toho díla Božího v ní. Arci je to poznávání velmi rychlé a co do usuzování téměř neuvědomělé a po každé stránce velmi dokonalé, protože to, z čeho duše tak poznává, je velmi vznešené a duše sama je jednak tím, co tak poznává, jednak jinou pomocí Boží uschopněna k poznávání velmi dokonalému.

Ale ačkoliv je toto poznávání Boha samého v sobě jen nepřímé, analogické, abstraktivní, diskursivní, je přece převeliký rozdíl mezi tímto poznáváním Boha z vjemů duchových smyslů — a rovněž nepřímým, analogickým, abstraktivním, diskursivním poznáváním Boha z účinků jiného duchovního působení Božího, aťsi řád příčin psychologických převyšujícího nebo nepřevyšujícího, nebo z tvorů Božích kolem nás. Obdoba ten rozdíl objasní. Zcela jinak přece poznáváme na př. přítomného přítele, když nás (třebas v úplné tmě a mlčky) něžně ujme za ruku, než když z daru na stole ležícího soudíme, že je v domě přítomen a že nás má rád. V obojím pří-

padě máme poznání diskursivní přítomného přítele, ale v prvním případě se opírá o přímé, konkrétní a experimentální poznávání smyslové *samého přítele jakožto přítomného a působícího*, čehož v druhém případě není.⁹⁾

Případu poznávání přítele. an potmě něžně tiskne ruku, odpovídá poznávání Boha spojivým nazíráním. Když přítel to stisknutí ruky potmě (nebo zastření očí ze zadu a pod.) učiní vůbec po prvé, ovšem nepoznáme z účinku pocítovaného, že to je právě ten a ten náš přítel. nýbrž se to musíme dovědět jinak (z jeho hlasu, smíchu, z jiné zvláštnosti jemu vlastní, nebo od jiného člověka); v dalších případech však již z podobnosti nového stisknutí ruky nebo zastření očí s kony dřívějšími poznáme sami, že je to zase týž přítel. Podobně také duše, když se jí dostane spojivého nazírání po prvé, po druhé a třebas několikrát, z toho nazírání samého v sobě (jež je tehdy teprve slabé) ještě neví, že to nazírá spojivě na Boha, ježto účinek, který pocítuje, by mohl sám sebou pocházeti také od jiné příčiny, nýbrž to musí poznati jinak: z poučení od duchovního vůdce, mystických věcí znalého (to je cesta nejbezpečnější a nejlepší), nebo z knih o mystice (sv. Jan od Kříže podává známky v N I 9. 10), anebo časem z výsledků v duchovním životě. Bůh ovšem může i sám duši (na příklad takové, která nemá možnosti býti jinak poučena) v samém tom svém působení dáti, a to třebas již i hned po prvé, poznání a záruku, že to je skutečně od něho a ne od jiné příčiny.¹⁰⁾ Když však ona jednou pozná, že to, co měla, bylo spojivé nazírání, pak další případy podobné rozpozná podle dřívějších, ba mnohdy jí to bude ze samého obsahu a rázu působení Božího, postupně namnoze vznešenějšího a účinnějšího, tak jasné a zřejmé, že jí nebude možné pochybovati, ani kdyby chtěla.

Objasněme věc případem, kdy Hospodin činil zjevení. Při prvním a druhém volání Božím nevěděl Samuel ještě, že je to něco nadpřirozeného, že ho to volá Bůh, a myslil, že jej volá Heli; po poučení od Heliho však při třetím volání, podobném obojímu dřívějšímu, poznal ihned, že je od Boha. A od té doby již nepotřeboval ničeho poučení o tom, čeho se mu dostávalo, nýbrž to poznával z podobnosti se sděleními dřívějšími; ba pozdější sdělení Boží asi svým obsahem a rázem nejednou sama sobě ještě více dosvědčovala, že jsou to pravá sdělení Boží (1. Král. 3. 1—21).

Jistotu o tom, že tím temným poznáváním poznávala *Boha* (jakožto působícího v ní), že tedy to bylo spojivé nazírání a ne přelud nebo klam, má duše *po nazírání* arci vždy jen relativní, konjekturální (sv. Terezie od Ježíše mívala opatrné pochybnosti, ne sice v okamžiku svých intelektuálních vidění — tehdy měla naprostou jistotu, že jsou od Boha [Svěživotopis 10, 1; 18, 14. 15; Hrad nitra, Komn. V 1, 9. 10] — ale po nich); lze však aspoň v některých pří-

⁹⁾ Ovečka, Návod k rozjímavé modlitbě, str. 536, pozn. 3.

¹⁰⁾ Sv. Terezie od Ježíše, Svěživotopis 27, 2. 3. 5.

padech dojítí z okolností a účinků opravdové mravní jistoty o tom, a sv. Terezie jí docházela, jak rovněž viděti z míst uvedených.

Teprve „jasným patřením“ (N II 20, 5. 6), t. j. poznáváním Boha tváří v tvář v nebi, bude duše poznávati i Boha samého v sobě neboli podstatu Boží přímo a konkrétně a experimentálně.

Po těchto nutných výkladech pojmů, kterými nám bude operovati dále, můžeme konečně přejíti k první části vlastního předmětu tohoto pojednání.

A. Mystika a literatura.

I.

Sv. Terezie od Ježíše a sv. Jan od Kříže napsali krásné básně, ba sv. Jan překrásné, které i literární dějepisci a kritikové i theologové bez rozpaků uznávají za mystické. Když na př. sv. Jan praví:

*Kdys za noci mráкотou černé,
když steskem a láskou jsem toužebně plála —
jak bylos mi, štěstí mé, věrné! —
já tajně se na cestu dala,
co čeleď má v spánku již odpočívala,*

a dalších 7 sloh této básně *Za temné noci*, jsou to slova prostinká. ale každé z nich je tak plné „tajemné bohovědy“, že jí sv. Jan naplnil *Výstup na horu Karmel* a *Temnou noc*, a ještě to jen teprve sotva začal čerpati ze slohy třetí. Ta „tajemná bohověda“ je, jak sv. Jan praví, dotek Boží v duši, na nejvyšším stupni přivinutí, objetí, spojení podstaty duše s podstatou Boží; duše jím poznává, nakonec již téměř bez mráčku a jen velice průsvitnou rouškou, dokonalost a krásu Boží — a mnohá pak opěvovala svou mystickou zkušenost verši nebo se jí snažila vylíčiti prosou, anebo učinila, jako sv. Jan od Kříže, obojí. Jsouť jeho mystické spisy výklad jeho mystických básní.

Sv. Jan užívá v těch svých básních obrazných rčení z poměru milenců, snoubenců; chotě a choti, a mluví, jakž ani jinak nelze, temně o nejvyšších stupních duchovního života, kterých lze duši dostoupiti.

Mám před sebou velmi krásnou, citově vřelou duchovní báseň *Naciendo está la aurora* (Již rodí se červánky zárné)¹¹⁾, jež zevním útvarem svých šesti sloh, myšlenkami, výrazy a frasem je téměř odlesk, ale samostatný a svérázný odlesk, mystických básní sv. Jana od Kříže a zvláště jeho básně *En una noche oscura* (*Za temné noci*), jejíž první slohu jsme uvedli. Je to báseň mystická?

Dejme si tu otázku hned obecněji. Jsou vůbec básníci a prosaikové, kteří užívají smyslových obrazů z poměru milenců, ze vztahů snoubenky k snoubenci a chotě k choti, jak jsou v Písmě sv. zvláště ve Velepísni Šalomounově a jak je má na př. sv. Jan od Kříže.

¹¹⁾ Ricardo León, *Alivio de caminantes* („Renacimiento“, Madrid, 1911.)

anebo kteří píší mlhavě a temně o nejvyšších otázkách a tužbách, které hýbají myslí a srdcem člověka, mystikové?

Každý, kdo jen poněkud zná jednak mystiku, jednak písemnictví, o které v té otázce jde, řekne, že kladná odpověď na ni by byl soud ukvapený a ve mnoha případech zřejmě nesprávný.

II.

Řečené smyslové obrazy mohou býti i prostě jen smyslnost v cizím rouně, a mlhavá temnost o nejvyšších otázkách i jen jakýsi básnický pantheismus, jak jej Froberger vytýká mysticismu německého básníka Rilke¹²⁾ a jak jej někteří vytýkají mysticismu českého Březiny.¹³⁾

¹²⁾ Antolin López Peláez und Josef Froberger, *Die Gefahr des Buches* (Freiburg, Herder, 1915), str. 187.

¹³⁾ Dr. Tomáš Hudec napsal o Březinovi: „Otakar Březina byl s leckteré strany pokládán za básníka křesťanského neb aspoň za takového, který jeví silný sklon k náboženským ideám křesťanským...

„V 17. čísle *Lípy* z tohoto roku V. Lesný dokazuje, jak poesie Březinova je celá prostoupena myšlenkami filosofie indické [str. 289: pantheistické], které tvoří ideový podklad jeho jistě krásných a často okouzlujících veršů. Březina sám také se otevřeně přiznává k tomuto vlivu, jímž indická filosofie a indické náboženské ideje na něho působily.

„V. Lesný má v této věci pravdu. Mnohým byla a je poesie Březinova záhadnou. V básních jeho jako v kaleidoskopu míhají se obrazy a metafory, jež lahodí sluchu a čtenáře takorba hypnotisují; dlouhé vlnící se verše, přeplněné tajemně zvučícími slovy, ukolébávají jej do mystického polosnu a proud period unáší jej do neznámých dalek plných kouzla a půvabu. Ale když se čtenář Březinových básní vzpomene a strážlivě se otáže sebe samého, co slova básníková značí, co mu chce říci a kam jej vede: tu obyčejně neví, co na tyto otázky odpovědět.

„Všechny ony stále a v tisícových variacích se opakující výroky Březinovy o duších, jež putují staletími, o reflexech jiného žití, o znovuzrozeních a zrání pro věčnost, o tajemné vině narození, o věčné spravedlivosti, o koloběhu světů atd.: vše to jsou myšlenky filosofie indické, které se v Březinových básních odrážejí a které jedině nám umožňují vniknouti do smyslu záhadných slov básníkových. Z Indie má Březina své nábožensko-filosofické názory, jež tvoří skoro výhradně obsah jeho poesie, z Indie pochází i onen pessimistický mysticismus, který jako mlha pokrývá a prostupuje jeho verše.

„Poesie Březinova je skutečně filosoficko-náboženská. V ý s l o v n ě křesťanského však není v poesii jeho nic, ba ony myšlenky filosofie indické, s nimiž se u něho na každém kroku setkáváme, stály by, domyšleny jsouce do konce, s učením křesťanským v přímém odporu. Náboženskou lze sice poesii Březinovu nazvat, nikoli však určitě křesťanskou. Že byl pokládán od mnohých za básníka křesťanského, to bylo nedorozumění a nepochopení jeho myšlenek. Byla to neurčitá a rozplývavá Březinova terminologie užívající tak často výrazů a obrazů křesťanských, byl to dále též Březinův mysticismus, který vzbudil u leckoho domnění, že má před sebou básníka křesťanského!“ (Dr. Tomáš Hudec, *Několik slov o moderním buddhismu a theosofii* (Hlídka XXXVI, 1919, str. 293—299, 378—383, 437—445), str. 293 n.

Budiž mi prominuta délka citátu; ale on velmi dobře osvětluje po stránce, o kterou nám tu jde, jak Březinu, tak nejednoho jiného „mystického“ básníka a zdroje jejich „mystických“ poznatků a hnutí.

Jen mi jest ještě vysvětliti výraz „mysticismus“, jehož jsme tu i Dr. Hudec

Nebo je obojí ten způsob „mystiky“ třebaš jen vhodné sice a ne nesprávné, ale přece nikoliv vlastní mystickou zkušeností odůvodněné opakování a sestavování slov a rčení, která pravým mystikům posloužila nebo mohou posloužit k nedokonalému vyjádření jejich poznatků a konů vůle psychologicky nadpřirozených nebo mimopřirozených (oba tyto pojmy budou nadále podle příkladu sv. Jana od Kříže pro stručnost zahrnovány slovem „nadpřirozený“). Lidské výrazy jsou těmto nadpřirozeným zkušenostem neúměrné, takže se mystikové ve své nouzi o přiléhavé výrazy (N II 17, 3—6) utíkají k užívání rčení jednak povšechných (Vp II 26, 3—5) a až mlhavých, jednak obrazných, symbolických, vyjadřujících nejnežnější styky pozemské, jichž z podobného důvodu užívá k vyjádření milostí bytnostně nadpřirozených již Písmo sv. Ta slova a rčení ten pisatel slyšel nebo četl nebo i sám si obdobně utvořil a užívá jich na vyjádření svých myšlenek, třebaš i pravdivých a velmi krásných a hlubokých, a k projevení svých hnutí a citů, třebaš i velmi opravdových a ušlechtilých, ale ona nejsou vyjádření jeho vlastní opravdu *mystické*, t. j. psychologicky nadpřirozené, zvláště až *vlitím* udělené, zkušenosti a nemohou tedy ovšem býti ani samostatným pramenem poučení o mystice. On je jen asi tak „mystik“, jak by byl „hodovník“ ten, kdo by z doslechu a kombinace a třebaš i vžití ve stav skutečného účastníka napsal báseň, že byl na hostině, na které byly podávány pokrmy z jiného světa, kterých on sám nikdy neviděl, neokusil — ani jich samých ani čeho jiného téhož druhu — o nichž tedy nemá vlastního, t. j. neanalogického, pojmu. Snad lze takového pisatele nazvati symbolikem, ne však mystikem.

Sv. Jan od Kříže o tom dí:

„Ničeho duchového, není-li [též] uděleno nad lidské chtění a bažení shůry od Otce světů, nebudou libost a mohutnosti člověka, aťsi se sebe více zabývají Bohem a aťsi se jim sebe více podobá, že toho [s libostí] zakoušejí, zakoušeti způsobem božským a duchovým, nýbrž [jen] lidským a přirozeným, jak [s libostí] zakoušejí ostatních věcí, protože dobra nejdou od člověka k Bohu, nýbrž přicházejí od Boha člověku. Stran toho bychom tu (kdyby to zde bylo na místě) mohli vyložit, že je mnoho osob, které mají mnoho libostí a sklonů a činnosti svých mohutností týkajících se Boha nebo věcí duchovních, a snad si oni sami myslí, že je to nadpřirozené a duchové, kdežto [ve skutečnosti] to třebaš není více než kony a bažení hodně přirozené a lidské, které, jak je mají o ostatních věcech, mají v témž ražení také o oněch dobrých věcech z jakési přirozené snadnosti, s kterou obracejí bažení a mohutnosti k čemukoliv“ (N II 16, 5).

i já užili a jež v úvodním pojednání o mystice nesmím tak jak tak nechatí nevysvětlen. Kdežto Francouzům *mysticisme* a Angličanům *mysticism* je to, co nám mystika i mysticismus, my (snad po vzoru německém) rozlišujeme mystiku (zdravou, pravou) a mysticismus (nezdravý, nepravý, na př. jakési mdlé snění o tajemných nejvyšších příčinách života a údělu člověka). Lexikon für Theologie und Kirche (sv. VII., s. v.) praví tu jadrně jen toto: „*Mystizismus*, abwegige Form der Mystik — *mysticismus*, způsob mystiky na scestí“. Je mysticismus náboženský, filosofický, erotický, atd., podle rázu scestí, na kterém je.

Na porozumění tomuto místu musíme vysvětliti něco z názvosloví sv. Jana od Kříže. „Duchové“ v prvních slovech je to, co nazýváme (bytnostně) nadpřirozeným, totiž Bůh a věci božské; „způsobem božským a duchovým“ je tu míněn způsob psychologicky nadpřirozený, a rovněž tak v tom, co sv. Jan praví dále, „že je to nadpřirozené [psychologicky] a duchové“. Sv. Jan totiž to, co je bytnostně nadpřirozené (na př. kony konané ve stavu milosti posvěcující a s pomocí skutkových milostí Božích), psychologicky však přirozené (takže se to, nakolik to sebevědomím poznáváme, úplně podobá konům se stejným předmětem, vykonaným třeba od nevěřícího) nazývá ve svém oboru a názvosloví prostě „přirozeným“. Dary Boží tedy mnohá duše i zbožná podle sv. Jana zakouší, třeba sama si myslíc, že je zakouší i psychologicky nadpřirozeně neboli mysticky, přece jen bytnostně sice nadpřirozeně (je-li ve stavu posvěcující milosti anebo zakouší-li to aspoň s pomocí skutkových milostí Božích bytnostně nadpřirozených), ale psychologicky „hodně přirozeně a lidsky, jak ostatní věci“, o kterých si ani sama nikterak nenamlouvá, že by je zakoušela mysticky. A není-li ve stavu milosti posvěcující, anebo nedává-li jí tím Bůh ponuknutí a pomoc i nadpřirozenou k obrácení ze stavu nemilosti, nezakouší to ani bytnostně nadpřirozeně, nýbrž i psychologicky i bytnostně přirozeně. Mysticky to může zakoušeti, „aťsi se sebe více zabývá Bohem“, t. j. aťsi je sebe zbožnější a sebe více nazírání oddaná, jen když je to „udčeno nad lidské chtění a bažení shůry od Otce světla“ (Jakub 1, 17), t. j. když je to udčeno psychologicky nadpřirozeně od Boha. Psychologicky přirozeně, t. j. svou vlastní činností (i ve stavu posvěcující milosti a se skutkovými milostmi podporujícími v obyčejném řádu) toho mohutnosti člověka nedojdou, „aťsi se sebe více zabývájí Bohem a aťsi se jím sebe více podobá“.

Jinými slovy: mystika řádu psychologicky přirozeného neboli „*mystika přirozená*“ je podle přesvědčení sv. Jana od Kříže nemožná, a to jak u nevěřícího nebo hříšníka, tak u duše v milosti posvěcující; mystika řádu psychologicky přirozeného neboli přirozená je mu *contradictio in adiecto* (nesmyslný rozpor mezi jménem a jeho určením). „Nadpřirozené znamená: co jest výše než přirozené; přirozené tedy zůstane dole“ (Vp II 4, 2). „Jejich [t. mohutností] vlastní schopnost není s věc tak vznešenou [t. nadpřirozené], nýbrž je, neustoupí-li s dějiště, naopak závadou“ (Vp III 2, 2).

Rozvažme si to. Znamená-li „mystické“ to, co je *nad náš* řád psychologický (jenž ovšem má v různých okolnostech různé zjevy, méně nebo více dokonalé, ale stále je to náš přirozený řád, z něhož my sami svými silami vyjít nemůžeme, právě protože nemůžeme vyjít ze své přirozenosti), a znamená-li „přirozené“ to, co je *v tom našem* řádu: jak mohu *zůstat* v řádu (psychologicky přirozené) a současně *povznést* se nad řád (mystika)?

Mystické. mystiku tedy může dáti jen ten, kdo je nad lidskou přirozeností, to jest Bůh (přímo sám nebo prostřednictvím anděla), ale pak je to eo ipso mystika *psychologicky nadpřirozená*.

Ze samých pojmů plyne dále, že tato nemožnost mystiky přirozené platí o kterémkoliv mystickém nazírání nebo kterémkoliv jiném mystickém konu nebo stavu, tedy jak o nejvyšších stupních mystických, na nichž Bůh předmět vlévá, tak i o nejnižších, kde Bůh svým působením psychologicky nadpřirozeným jen posiluje mohutnosti a jejich kony k větší účinnosti anebo předmět psychologicky přirozený v mohutnostech udržuje, aby netěkaly, jak tomu je v nazírání tak zv. získaném, jež je tímto řečeným způsobem opravdu psychologicky nadpřirozené neboli mystické, třebaž je Bůh ve své dobrotě dává každému, kdo žije horlivým, umrtveným životem duchovním a delší dobou opětne rozjímavé modlitby si získá (odtud jméno: „nazírání získané“) potřebné ovládání látky. I toto posilování mohutností anebo udržování předmětu v nich je totiž *nad* náš řád psychologicky přirozený a my si ho nemůžeme sami svou činností nějak od Boha prostě vzíti. Tím méně tedy můžeme přirozeně míti vyšší stupně mystického nazírání, na kterých Bůh i předmět nazírání a příslušných konů vůle sám předkládá, a to předmět, který je buď i sám v sobě nad náš řád psychologický anebo aspoň co do způsobu toho předložení jej převyšuje. Aťsi učiníme cokoliv a budeme se namáhati jakkoliv, předmět, který my sami ze sebe kdy budeme míti, a duchovní síly a jejich uplatňování, které se z nás samých kdy u nás projeví, budou eo ipso vždy jen v našem řádě, tedy psychologicky přirozené, nemystické.

Ještě jednou: mystika psychologicky přirozená, jen vlastním úsilím získaná, je sv. Janu od Kříže (a rovněž tak sv. Terezii od Ježíše¹⁴) čirá nemožnost. Psychologicky přirozeně jsou možné jen případečně dokonalejší kony poznávací, případečně mocnější a lepší

¹⁴) „První vnitřní modlitba podle mého mínění nadpřirozená, kterou jsem pocítila — a nadpřirozeným já nazývám to, čeho nelze úsilím nebo péčí získati, i když se duše velice snaží, ač ovšem disponovati se na to lze, a [to disponování] je zajisté velice důležité — je jakési vnitřní usebrání, které se pocítuje v duši, takže se zdá, že ona tam má druhé smysly, jako zde smysly zevnější, jimiž se, podobá se, chce sama v sobě ustraniti od lomození zevnějšího“ (Druhá zpráva o stavu duše P. Rodrigu Alvarezovi S. J., z jara r. 1576 v Seville podaná; Obras de Santa Teresa, BMC 2, z r. 1915, Relación V, str. 31 n. P. Silverio pojal tuto zprávu, „v níž sv. Terezie podává převzácné rozřídění stupňů vnitřní modlitby a nazírání, po kterých duše postupuje, až konečně dojde nejvyšších vrcholů evangelické dokonalosti“, i do svého vydání vybraných Spisů (Edición breviario) sv. Terezie; slova zde z ní uvedená jsou na začátku odstavce 3. Česky je tato Zpráva ve vydání: Svaté Terezie Ježíšovy Kniha Zpráv (v Praze, Kuncíř, 1924), pořízeném bohužel ne podle textů P. Silveria, nýbrž podle staršího neúplného a nedokonalého vydání od La Fuente, jakožto Zpráva osmá.)

Sv. Terezie mluví v uvedených slovech o nadpřirozené vnitřní modlitbě v lité, t. j. o té, ke které je psychologicky nadpřirozeně od Boha předložen před-

kony volní, ale stále téhož jednoho našeho řádu psychologicky přirozeného — ne však kony mystické.

Je ovšem pravda, že tak zv. nazírání získané je psychologicky nadpřirozené, mystické, a že je přece cíl, kterého normálně může každá duše dojít. Ale i k tomu, aby Bůh uděloval duši nejnižší stupně mystických milostí, totiž posilování mohutností a konů při vnitřní modlitbě (jež může být psychologicky nadpřirozeně udělováno již v modlitbě rozjímavé, ba i v modlitbě ústní) a dlouhé udržování téhož předmětu v mohutnostech, jak se ono jeví především v nazírání získaném, je třeba nejen (jakožto obyčejné podmínky a přípravy po stránce rozumové) delšího předchozího období řádné modlitby rozjímavé, nýbrž (jakožto podmínky a přípravy po stránce volní) i toho, aby ten předchozí život rozjímavý a další řečený nazíravý byly doprovázeny životem duchovním horlivým a odříkavým.¹⁵⁾

III.

Jsou ovšem nasnadě námitky.

1. Sv. Jan od Kříže — řekne ten, kdo chce zachrániti mystiku přirozenou, totiž přímý styk lidského poznání a zakoušení s Bohem a věcmi božskými silami samé lidské psyche — klade mystiku vesměs a výhradně v kony *Boha působícího* psychologicky nadpřirozeně na duši nebo v duši. Podle sv. Jana záleží mystika na vyšším stupni v tom, že Bůh *svým působením* psychologicky nadpřirozeně předkládá předmět k nazírání (to je jádro Vp a N), a na nižším stupni v tom, že *svým působením* posiluje mohutnosti a kony, jako na př. ve vnitřní modlitbě afektivní (Vp II 12, 8) a leckdy i v rozjímání nebo v modlitbě ústní, anebo svým působením týž jeden nějaký předmět, obsahem i předložením psychologicky přirozený, udržuje dlouho v mohutnostech v nazírání získaném (PN III 32. 33). Nelze

mět; ale její slova platí ovšem stejně i o milostech psychologicky nadpřirozených, které nejsou vlití předmětu, nýbrž jen intermittentní neboli přerušované posilování mohutnosti nebo intermittentní působení k udržování téhož předmětu psychologicky přirozeného v mohutnostech. Rozdíl je v tomto: vnitřní modlitby vlité si duše vůbec nemůže ani na okamžik a na sebe nižším stupni sama získati nebo udržeti, a jakmile příslušný zásah Boží pomine, je veta po vlitém nazírání; k modlitbě pouze psychologicky nadpřirozené posilováním mohutností (v rozjímání) nebo udržováním předmětu (v nazírání získaném) stačí intermittentní neboli občasný zásah Boží, takže duše může nazírání získané sama psychologicky přirozeně začít, a s občasným zásahem Božím sama pak je udržovati i v těch chvílích, kdy Bůh nepůsobí psychologicky nadpřirozeně.

¹⁵⁾ „Důrazně vytýkáme tuto stránku: život modlitby musí být doprovázen horlivým konáním všech ctností. Ve své „Cestě k dokonalosti“ nechce sv. Terezie pojednávat o vnitřní modlitbě a o nazírání dříve, než promluví o trojí ctnosti, která podle jejího mínění je základ života modlitby: bratrská a sesterská láska, sebezapírání, pokora“ (Gabriel de Ste. Marie-Madeleine, C. D., École thérésienne et problèmes mystiques contemporains, Paris, Desclée, 1936, str. 96, pozn. 1).

si však mysliti mystiku tak, že duše aspoň někdy dostihne Boha silami jen svými, koncem jen svým, bez konu Božího, který by byl více než zachovávaní a obyčejný concursus? I v tomto pojetí by mystika zůstala „psychologicky nadpřirozená“ v tom smyslu, že by byla mimo řád *obvyklý* duši — ale duše by se přece mohla někdy i do toho neobvyklého řádu povznést svým vlastním úsilím a mít tak mystické poznatky rozumem a mystické zakoušení (útěchy) vůlí.¹⁶⁾

Netřeba téměř ani říkati, že takové pojetí mystiky je v rozporu s pojetím theologie katolické, jež souhlasně praví, že mystické poznatky a jiné mystické kony jsou, nakolik se vztahují na Boha a na věci řádu božského,¹⁷⁾ vesměs a výhradně v duši jen psychologicky nadpřirozeným *působením* Božím (bezprostředním nebo skrze anděla) na člověka.

Než nehledme k tomuto odmítavému stanovisku katolické theologie a všimněme si věci samé.

¹⁶⁾ Četl jsem kdysi pěkné *Parables from Nature — Podobenství z přírody* od nevím již které anglické spisovatelky. V jednom srovnává duši s larvou vodní vážky, jež sice žije přirozeně ve vodě, ale někdy že se také na okamžik povznese na povrch vody ke vzduchu nebo se i vymrští do vzduchu, jenž je jí v době, kdy je larvou, „mimopřirozený, nadpřirozený“ ve smyslu míněném v předložené námitce. Omámena ovšem spadne do svého světa, do vody. Ale až se vyvine v okřídlenou vážku, žije již přirozeně ve vzduchu. Tak tedy by mohl někdo miniti že se duše může i v době spojení s tělem někdy na okamžik vymrstiti svým vlastním úsilím do ovzduší Božího, do stavu „psychologicky nadpřirozeného“ jen ve smyslu míněném v námitce, totiž její přirozenosti neobvyklého.

¹⁷⁾ Mystika přirozená ve smyslu námitky, t. j. povznášející k poznání „psychologicky nadpřirozenému“ ve smyslu: „velmi řídkému, ale přece ve zcela zvláštních okolnostech dostupnému jen vlastními silami duše“ a nevztahující se na přímé a konkrétní poznání Boha a věci řádu božského (jako posvěcující milosti ve vlastní duši, jejích ctností), nýbrž na jiné předměty, je *snad* možná. Tak mínili Arnou a Souilhé že *snad* Plotinos habituální usebraností a soustředěností došel toho, že několikrát v životě, totiž ve svých „extasích“, spatřil přímo a konkrétně a experimentálně svou vlastní duši (Český slovník bohovědný III., s. *extase*, str. 996). Ale to není mystika, o které mluví katoličtí mystikové a jejich katoličtí vykladaatelé.

Maritain takovou zkušenost nebo intuici, vyskytající se, jak se mu podobá, nejčastěji u básníků, nazývá „*zkušeností metafysickou*, ... zkušeností věcí duchových, třebaš zůstávající v řádu přirozeném“. Jsou to v řádu přirozeném jakoby *obdoby* zkušeností mystických (Maritain, *Les Degrés du Savoir*, 2. vyd., Desclée, str. 551—555).

Ale příklady, které Maritain uvádí, jsou hluboko pod tím, co že měl Plotinos, když *snad* řečeným způsobem popatřil na svou vlastní duši; jsou to vesměs jen výtěžky nebo postřehy z *přirozeného nazírání* duše, která je básnickým nebo uměleckým nebo filosofickým nadáním zvláště k němu uschopněna. Maritain to zvláštní uschopnění, jakoby zpřibuznění s předměty toho přirozeného nazírání, nazývá *konaturalností*. O nazírání přirozeném jak básnickém a uměleckém, tak filosofickým bude řeč spolu až v části B. *Mystika a metafysika*.

Bůh a věci řádu božského jsou celým řádem vyšší než člověk; i v samém nejzákladnějším pojmu, totiž v pojmu jsoucna, je mezi Bohem a člověkem (a kterýmkoliv jiným tvorem) jen analogie, obdoba, a to propastná. Bůh je sice všude přítomen, ale pro tu jeho vznešenost je — to uzná i obhájce přirozené mystiky na Boha se vztahující — i filosoficky aspoň svrchovaně pochybné, že by lidské mohutnosti mohly Boha a věci řádu božského přímo a konkrétně a experimentálně dosáhnouti jen svou vlastní silou, aťsi za podmínek a okolností jakýchkoliv. Naše mohutnosti samy v sobě jsou předmětu takovou vznešeností vzdálenému prostě zcela neúměrné (jak to i sv. Jan od Kříže o všech tvorech opět a opět důrazně vytýká), o tom ani nemluvě, že Bůh je i svou svrchovanou svobodou zcela mimo jakýkoliv dosah našich mohutností, ke kterému on nedá svého svolení.

A co podává filosofie aspoň jakožto svrchovaně pravděpodobné, to předkládá zjevení jakožto zcela jisté. Praví o Bohu tato velebná slova:

„Králi věků, nesmrtelnému a *neviditelnému*, jedinému Bohu budiž čest a sláva na věky věků. Amen... Blahoslavený a jediný mocnář, král nad králi a pán nad pány, jenž jediný má nesmrtelnost a *přebývá ve světle nepřístupném, jehož nikdo z lidí neviděl, ba ani viděti nemůže*, jemuž čest a panování věčné. Amen (1. Tim. 1, 17; 6, 15. 16).

„Absolutní gratuita nazírání vlitého je jeden z nejjistějších článků theologie.“¹⁵⁾ Jen Bůh to nazírání udělí, komu svobodně chce; duše sama svými silami ho nikdy nedosáhne ani sebe menší měrou.

Ovšem mají její mohutnosti „schopnost poslušenskou“ (Vp II 3, 1) přijímati immanentními kony psychologicky nadpřirozené působení Boží — i spojivé, jež je nejvznešenější, a jím máti spojivé vlité nazírání — když je Bůh svobodně a dobrotivě udělí; ale samy ze sebe spojení s Bohem dosáti nemohou.

Ale i to vlité spojivé nazírání na Boha neboli přímé, konkrétní a experimentální poznávání *Boha jakožto předmětu*, které Bůh, a jen on sám, v tomto životě uděluje, je, jak učí sv. Jan od Kříže a sorně

¹⁵⁾ „...la gratuité parfaite de la contemplation infuse, ce qui est, en effet, l'une des doctrines les plus certaines de la théologie“ (H. — D. Simonin v La Vie Spirituelle, Supplément, Février 1935, str. [112]).

V uvedeném textu sv. Pavla je řeč o „vidění“, ovšem čirě rozumovém, a to snad o „vidění“ v užším smyslu, jež analogicky odpovídá vidění tělesnému. Ale i poznatky rozumové obdobné poznatku kteréhokoliv jiného zevnějšího smyslu, tedy jakékoliv přímé a konkrétní poznání Boha, je tu zahrnuto, jak plyne zřejmě jednak ze smyslu celého místa uvedeného, jednak z toho, že kterýkoliv rozumový poznatek, i když je obdobný poznatku jiného smyslu tělesného než zraku, filosoficky přece právem sluje rozumové vidění (Vp II 23, 2).

uznávají theologové píšíci o mystice, jen poznávání Boha *jakožto působícího* na duši nebo v duši.¹⁹⁾

2. Budiž, připustí námitka; Boha a věci božských *jakožto předmětu* duše nedostihne silami jen svými. Ale přece i katolická mystika učí, že nazírání získaného, jež podle ní je psychologicky nadpřirozené neboli mystické (protože Bůh v něm intermittentním působením psychologicky nadpřirozeným dlouho udržuje týž jeden předmět psychologicky přirozený v mohutnostech a třebas i mohutnosti psychologicky nadpřirozeně posiluje ke konům dokonalejším, než by s pomocí jen obyčejnou měly), duše dojde vývojem duchovního života *normálně a pravidelně*, a skoro podobně normálně a pravidelně že Bůh v nazírání získaném poskytuje i duchovní útěchy. Neznamená ta normálnost a pravidelnost (nebo nemůže aspoň znamenati), že téže věci, které tu Bůh dává svým působením, může duše, aspoň výjimečně, i pouze svým vlastním úsilím dojíti ať od Boha, ať sama ze sebe? Není tedy aspoň v tomto smyslu mystika (třebas jen nižšího stupně) i přirozená?

Stran dosažení vlastními silami ze sebe samé již bylo řečeno, že pak ono je jen něco psychologicky přirozeného (třebas v tom a tom případě neobvyklého, protože tou a tou měrou síly duše zřídka přecházejí z potenciálnosti v akt neboli kon) a nikoliv mystického, jelikož přirozená mystika, t. j. *přirozená* opravdová *nadpřirozenost*, je *contradictio in adiecto*. Jen budiž ještě dodáno, že právě podle různosti sil různých duší to, co u jedné je třebas již psychologicky nadpřirozené, u druhé je ještě psychologicky přirozené, a že, jak bylo také již výše řečeno, na nižších stupních je mnohdy velmi nesebné říci v určitém případě s bezpečností, zda kon duše byl již psychologicky nadpřirozený či ještě psychologicky přirozený.

Také co se týká dojítí vlastními silami od Boha, je odpověď i stran nejnižšího stupně již dána slovy sv. Pavla o neviditelnosti a nedostupnosti Boží. Můžeme to však vyjádřiti i jinak.

Ano; lze dojítí od Boha milostí — a tudíž i milostí, o které nám tu jde — vlastními silami po té stránce, že úsilí lidské o ně je zprvu *psychologicky* jen přirozené (ač ovšem u těch, kdo jsou v milosti posvěcující nebo se obracejí k ospravedlnění, bytnostně nadpřirozené). Ale *cesta*, kterou se toto úsilí, i psychologicky přirozené, musí bráti, kterou totiž se jest duši disponovati na mystické milosti jak nejnižší (jež Bůh všem disponovaným zpravidla a normálně dává), tak vyšší (jež i mezi disponovanými nedává všem), není ponechána volnému uvážení člověka, nýbrž je od Boha předepsána. Bůh neudělí, jak jsme výše řekli a ze sv. Terezie doložili, ani nej-

¹⁹⁾ Myslím, že, dokud duše nedojde patření na Boha tváří v tvář, není *přímé* poznávání Boha vůbec ani možné jiné než poznávání Boha *jakožto působícího* na duši nebo v duši. Přímé poznávání anděla, ovšem také jen psychologicky mimopřirozené, by jej mohlo míti za předmět buď *jakožto působícího* anebo tváří v tvář.

nížších milostí mystických opětovně²⁰⁾ než etnostnému, než tomu, kdo je horlivý v dobrém podle světla od Boha uděleného. Křesťanovi, katolíkoví, je to světlo dáno zjevením a učitelským úřadem církve. Nestačí libovati si ve svém „mystickém pudu“, jenž je jen potřeba a touha, a hleděti jej ukojití způsobem, který se komu osobně zalíbí, nýbrž jest buď přijmouti cestu k tomu ukojení od toho, jenž se představuje člověku svým zjevením jako svrchovaný Bůh — anebo, zamítne-li ji kdo, zůstat s touhou po mystických milostech neukojenou, a to již ne jako pohan, který tápavě hledá Boha, jehož ještě náležitě nezná, jehož se však bezděčně dosuzuje a dobrotu jeho tuší, nýbrž jako dítě, které zdáli slyší hlas štědrého otce volajícího k něčemu krásnému, ale pro nějakou nepříjemnost spojenou s dosažením té krásy hlasu nedbá.

Sv. Jan od Kříže jadrně vyjadřuje tuto nemožnost dojíti od Boha mystických milostí a čehokoliv jiného jinou cestou, než kterou on ustanovil:

„Bůh je takový, že, jednají-li s ním lidé pěkně a podle jeho povahy, dostanou od něho, co jen chtějí; ale jde-li se za svým zájmem, není s ním řeči“ (Vp III 44, 3).

IV.

Ale což útěchy, i veliké, které skýtá pohřížení v krásy umělecké a literární, a podobně pohřížení v pravdy metafysické, nejsou právě ony svou čistotou a blahostí samy sobě svědectvím, že jsou vzešlé z obcování s vyšším světem, mystické? Je tedy přece mystika přirozená, i když uznáme, že se nemůže povznést až k Bohu samému a jej vnímati přímo a konkrétně jako předmět a vůli jeho samého tak zakoušeti.

Odpověď i na tuto poslední námitku není nesnadná. Útěchy (popis pravých útěch náboženských viz výše v pozn. 3) jsou jen buď ty které kony rozumu a vůle samy, anebo to jsou těch konů důsledky a následky. Nejsou-li tedy ty které kony rozumu a vůle samy v sobě psychologicky nadpřirozené neboli mystické (a poznali jsme, že mystické mohou býti jen zasažením Božím psychologicky nadpřirozeným), nejsou mystické ani útěchy s nimi spojené nebo z nich vzešlé, nýbrž jsou psychologicky přirozené. To platí jak stran útěch z věcí řádu objektivně nadpřirozeného, t. j. z Boha a věcí božských, tak stran útěch z věcí řádu objektivně přirozeného, t. j. z věcí přirozených (z krás přírodních, uměleckých, z rozřešených problémů vědeckých).

Odpověď stran útěch z věcí řádu objektivně nadpřirozeného dal již sv. Jan od Kříže na místě výše uvedeném z N II 16, 5. Praví tam:

²⁰⁾ Pravíme: „opětovně“. Jednou nebo dvakrát, na obrácení, ovšem udělí i mystické milosti (když ve své svobodné štědrosti uzná), a to třeba i velmi vysoké, i tomu, kdo je od něho odvrácen, jak vidíme na př. u sv. Augustina a sv. Pavla.

„Je mnoho osob, které mají mnoho libostí a sklonů a činnosti svých mohutností týkajících se Boha nebo věcí duchovních, a snad si oni sami myslí, že je to nadpřirozené a duchové, kdežto [ve skutečnosti] to třeba není více než kony a bažení hodně přirozené a lidské, které, jak je mají o ostatních věcech, mají v témž ražení také o oněch dobrých věcech z jakési snadnosti, s kterou obrazejí bažení a mohutnosti k čemukoliv“ (N II 16, 5).

A tato odpověď sv. Jana platí i o útěchách z věcí řádu objektivně přirozeného, k nimž námitka uvedená poukazuje. Jde v ní především o útěchy, které skýtá nazírání tak zv. přirozené, t. j. to, které (i když je třeba o Bohu nebo věcech božských) není modlitba, nýbrž psychologické spočinutí v předmětu, nepřemítavým nazíráním na celkový souhrn jeho jednotlivostí, které jsme opětovným přemítáním a rozbořením a usuzováním v něm poznali a jež nyní jedním rozumovým pohledem ovládáme.²¹⁾ Ten ovládající souhrnný pohled již sám sebou dává psychologické uspokojení vzcházející právě ze zvládnutí kteréhokoliv obsáhlého, složitého předmětu. předtím v jednotlivostech studovaného, nyní jedním souhrnným rozumovým patřením bez přemítání a usuzování — a k tomuto psychologickému uspokojení se často druží i libost estetická nebo jiná, třeba i veliká. Ale to zpravidla jsou všechno libosti psychologicky jen přirozené — a samy, jak zkušenost dosvědčuje, neukojí trvale a úplně touhy srdce lidského.

U toho, kdo je ve stavu milosti a má je z předmětu mravně nezávadného a způsobem mravně nezávadným, jsou ty útěchy zároveň bytnostně nadpřirozené; u jiných jsou bytnostně přirozené; u všech jsou psychologicky přirozené. Psychologicky nadpřirozenou pomoc dává Bůh zpravidla jen k tomu nazírání nebo rozjímání, které je nějak modlitba, t. j. povznesení mysli k Bohu klanivé, prosebné, děkovné, s láskou a snahou o zdokonalení spočívavé — a zpravidla je dává jen těm, kdo jsou na ni již delším životem ctností a modlitby disponováni. Nazírání přirozené však svou definicí není modlitba, a také těch důvodů pro pomoc psychologicky nadpřirozenou, které pro ni jsou při nazírání tak zv. získaném (totiž psychologické zevšednění pravdy, o kterých jest duši přesto konati delší vnitřní modlitbu, a tím vznikající roztržitost a vyprahlost a veliká obtížnost vnitřní modlitby, které by duše de facto nepřemohla s milostmi jen obyčejnými, psychologicky přirozenými). při tomto nazírání přirozeném není.

Bůh arci může dáti pomoc psychologicky nadpřirozenou k jakémukoliv duševní práci, na př. k vědecké, umělecké, básnické (uvídíme, že sv. Jan ji ve svých básních uznával), ale tak zasahuje, jen když je náležitá příčina — a té tu obyčejně není viděti. Zpravidla tedy nejsou inspirace a myšlenky, pocity a útěchy, umělců a básníků,

²¹⁾ Příklady nazírání přirozeného viz v *Návodu k rozjímavé modlitbě* na str. 423n.; o nebezpečích z častého nebo dokonce výhradného uměleckého a estetického nazírání přirozeného bude řeč níže, v části o mystice — metafysice.

i dobrých a zbožných, i když se jejich dílo vztahuje na Boha nebo věci božské a to, co oni myslí a cítí, je sebe čistší a blaživější a vznešenější, mystické, nýbrž jen přirozený plod jejich nadání a letory. Totéž ovšem platí i o jejich zevnějším díle výtvarném nebo slovesném. Sv. Jan i to vše úsečně a jadrně zahrnuje ve slovech právě uvedených. Ona platí již i o mystických milostech nespojivých. A stran milostí mystických spojivých jsou nedůvěra a opatrné zkoumání i u básníků zbožných tím více na místě. „Vždyť ne všechny ty, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní, vezme Bůh do nazírání“ (N I 9, 9). A koho do toho nazírání, totiž do spojivého nazírání, jež tu sv. Jan míní (a *teprve až k vyšším stupňům tohoto spojivého* nazírání jsou přídavkem nespojivé nazíravé milosti a tak zvané průvodní zjevy mystické), vezme, ten musí, právě tím nazíráním, projít aspoň kusem trpné noci, přebolestné to očisty duše. To je jádro celého pojednání sv. Jana od Kříže v *Temné noci* (N II 16, 6; viz též Vp III 2, 14). Prošel však aspoň kusem očisty v trpné noci smyslu ten onen básník nebo prosaik nazývaný „mystickým“? U leckterého řekneme bez váhání, že *ne*.

Tím méně ovšem může býti vážně řeč o mystičnosti u umělců nebo pisatelů nábožensky vlažných, na př. u těch, kteří nedbajíce, zda je náležitě odůvodněno a omluveno pokušení a nebezpečí, které duším způsobí, pracují více méně podle zásady „umění pro umění“ — a u umělců a pisatelů nábožensky hůře než vlažných, z nichž nejeden s hlediska katolické věrouky nebo mravouky kráčí cestami zřejmě nedobrymi.

V.

Můžeme shrnouti výsledky, ke kterým docházíme. Rozlišujeme milosti mystické vlité (nespojivé a spojivé) a nevlité (posilující — udržující předmět v mohutnostech), můžeme říci:

1. Básnická činnost vnitřní není milost mystická *vlitá*, ve které tedy by Bůh předkládal obrazivosti a mysli předměty a slova. Bůh má vlitými poznatky jiné cíle než básnění. Nanejvýše je to činnost *posilovaná* milostí mystickou nevlitou, a tak snad lze rozuměti sv. Janu od Kříže, když bosé karmelitce Magdaleně od Ducha svatého, jež se ho tázala, zda mu to Bůh vnukal ty krásné a obsažné výrazy v jeho básních, odpověděl: „Dcero, někdy mi je dával Bůh, a jindy jsem je hledal já.“²²⁾

Ale tento případ, jde-li v něm o pomoc psychologicky nadpřirozenou neboli mystickou, se týká světce, i jinak velikými milostmi mystickými dařeného, básní striktně náboženských (psaných v útrapách krutého žaláře, do něhož byl zcela nespravedlivě uvržen pro hájení věci Boží a pro věrnost k reformě, kterou právně náležitě

²²⁾ BMC 10, 133. 325.

přijal). z nichž některé popisují vlité mystické milosti. V takovém případě lze, když to nadto světec sám praví, snadno uznati mystické posilování mohutností, zvláště obrazivosti a rozumu, při básnění. V jiných případech je to pochybné, a to tím pochybnější, čím méně svatý je pisatel a čím méně náboženský je předmět, ráz a účel básně nebo prosaické skladby. V praxi je nejbezpečnější míti zato, že mystické posily Boží při činnosti básníkově vůbec nebylo; na vysvětlení stačí básníkovy duševní síly přirozené, jež příznivými okolnostmi větší měrou než jindy přešly ze stavu potenciálního v uplatnění aktuální. Je známá věc, že umělec musí vyčkati chvíli dispoice a inspirace a nemá jí, kdy by chtěl. I sv. Jan od Kříže vyčkal nových mystických milostí, podobných těm, které opěvuje v básni „*Ó plameni lásky žhavý*“, a teprve tehdy měl vhodnou dispoici a jal se psáti prosaický výklad té básně (PN Předml. 1) a v záru, ve kterém byl, „napsal jej za čtrnáct dní při mnoha jiných zaměstnáních“.²³⁾

2. Předmět básně mohou býti u skutečného mystika i jeho vlastní mystické poznatky a zkušenosti, Bohem udělené, vlité; záleží ovšem na jeho básnické dovednosti, jak umělecky je v básni vyjádří. To jsou básně mystické v pravém smyslu slova. Jiné básně takového mystika — i když jednají o tajemstvích víry a používají způsobu vyjadřování mystiků, nejsou však vyjádření jeho vlastních mystických zkušeností — nejsou básně opravdu mystické. i když se jim namnoze tak říká. I mezi básněmi sv. Jana od Kříže jsou kusy (na př. romance, kterými přebásnil začátek evangelia sv. Jana), které tuším nejsou mystické v pravém smyslu.

3. Nemystikové, t. j. lidé, kteří nemají vlastních zkušeností mystických, nemohou podati básní mystických. Aťsi jsou jejich básně sebe krásnější a sebe lépe užívají mluvy mystiků, jsou jen symbolické, jak bylo již výše vyloženo.

Anebo to jsou, jak také bylo naznačeno výše v § II. této části a později podotčeno slovy Maritainovými v pozn. 17., básnická vyjádření „metafysických intuicí nebo zkušeností“²⁴⁾ přirozených to analogií mystických poznatků. Shrnu zde pěkný výklad Maritainův o nich, nakolik jsou z oborů umění a poesie. Praví:

Nemluvím pouze o nazírání estetickém, v němž již mnoho jich vidělo, a ne bez důvodu, vzdálený odlesk, a v nižším řádu, nazírání mystického. Je-li v řádu přirozeném kdo v jakési shodě s Bohem jakožto příčinou bytostí, není to filosof, nýbrž je to básník, jenž svým lidským způsobem také tvoří a jehož umění je podle Dantových slov vnouče Boží.²⁵⁾ Básník je tím připraven lépe než

²³⁾ BMC 10, 141.

²⁴⁾ Jsou to, jak bylo řečeno, výtěžky nebo postřehy z *přirozeného nazírání* duše, která je básnickým nebo uměleckým nebo filosofickým nadáním zvláště k němu uschopněna.

²⁵⁾ „He techne mimeitai ten physin — Ars imitatur naturam“ (Aristoteles, Fysika II 2, 194a, 21 Bekker). — Příroda, veleumělecký výraz ideí Božích, je jakoby dcera Boží; lidské umění, jež, napodobující ideje, zobrazené v přírodě, je jakoby dítě přírody, je tedy jakoby vnouče Boží: si che vostr' arte a Dio quasi è nipote (Dante, Peklo XI 105).

kdo jiný na chápání věcí shůry, na vnímání těch jakýchsi metafysických zkušeností, o nichž již byla řeč. On postřehuje ve věcech známky, ať sebe nižší, toho duchového, co v sobě mají, a vyjádří je.

Modlitbou, svatostí, mystickou zkušeností — ne, ničím z toho není poesie, i čistá. Ale ona je toho nejkrásnější a nejnebezpečnější²⁶⁾ přirozený symbol. A poněvadž odhaluje odkazy k tomu, roztroušené v přírodě, a poněvadž příroda sama je odkaz k milosti, dává nám poesie, aniž to ví, předtuchu života nadpřirozeného, temnou touhu po něm.

Konečně tu nezapomínejme na nejbližší a nejpřirozenější z přirozených analogií mystického nazírání, na tu, které mluva mystická běžně používá, totiž na lidskou lásku s jejími utrpeními a radostmi, s její touhou po nekonečnu, v níž láska sama sebe mučí, s jejím vzájemným dáváním sebe a projevováním sebe a temným a hlubokým poznáváním druhého, se vším tím bez konce a bez míry. Není nic mocnějšího nad ni mezi věcmi pozemskými; ale i ona je i v sebe mocnějším a vznešenějším nazírání básníka, třeba i psychologicky nadpřirozeně vzbuzeném a posilovaném, jen pouhý přirozený obraz nadpřirozena, slabý a chabý proti tomu, co znázorňuje.²⁷⁾

„Je pozoruhodné, že, čím je která duše nevinnější, tím méně že váhá, jak se podobá, užívati na vyjádření věcí božských mluvy symbolické, o níž nemá v řádu lidském žádné zkušenosti.“²⁸⁾

4. Mystikům, kteří vypisují své mystické zkušenosti, je jen k chvále, když dovedou co nejlépe využít k náležitému jejich vyjádření (jež podle mystiků samých ani zdaleka nedostihuje skutečnosti) všech vhodných krás a ozdob literárních jak prosaických, tak básnických — a spisovatelům nemystikům, jak prosaikům, tak básníkům, je zcela dovoleno obohacovati se i co do látky i co do výrazu a formy čímkoliv z toho, co najdou u mystiků; jenže se tím jejich literární dílo nestane mystickým. U sv. Jana od Kříže mystika skutečně poskytla básnictví veliký a vznešený přínos a sama od něho přijala (bylť sv. Janu ve stavbě sloh tří slavných mystických básní, které pak v prosaických spisech vyložil, vzorem Garcilaso de la Vega, veliký kastilský lyrik s počátku XVI. století, s přítelem Bos-

²⁶⁾ O nebezpečnosti přílišného přirozeného nazírání filosofického a poetického ho viz níže v části B., kde bude o něm pojednáno.

²⁷⁾ „Analogie je věc jemná, s níž není snadno zacházeti. Nebezpečí, že analogie mezi termíny bytostně rozlišenými, ba nekonečně od sebe vzdálenými (tak vzdálenými, že jedno analogatum je účastí formálně božské [totiž láska mystická, bytostně a psychologicky nadpřirozená láska k Bohu], kdežto druhé analogatum [totiž láska mezi lidmi] může býti hříšné), bude pojímána jakožto kontinuita v přirozenosti nebo ve sklonu, vždy existovalo; Platon a četné mystické heresie to dosvědčují. Za naší doby jest nutné upozorniti s tohoto hlediska na nepřístojnosti v jisté literatuře, jež si osobuje jméno literatury mystické a vydává v nebezpečí nejlepší snahy nynějšího umění, již samy sebou dosti nesnadné.

„Láska nadpřirozená může dovršovati a oživovati lásku profánní. S druhé strany však může naše ubohé ústrojí psychologické umožniti nejednu případnou interferenci a souhru mezi touto dvojí láskou, zvláště v jistých případech pochybné mystiky. Tím důležitější tedy je, aby byl vytčen bytostní rozdíl mezi obojí: láska nadpřirozená naprosto není „povznesení“ lásky profánní; je to láska s bytostí vznešenější, v níž se znaky lásky profánní vyskytují analogicky (Maritain, Les Degrés, 2. vyd., str. 559n., pozn.).

²⁸⁾ Maritain, tamtéž, str. 557—561.

cánem zakladatel nové lyrické metriky kastilské) překrásné roucho — a také básníci nemystickové mnoho získali jak z prosy, tak z poesie mystiků.

5. V předešlých čtyřech bodech je vyjádřen vztah literatury k mystice. Úplnost pojednání o zvoleném předmětu „mystika — literatura — metafysika — víra“ snad žádá, aby bylo promluveno i o vztazích literatury k metafysice a literatury k víře. Myslím, že na obojí tento vztah lze s náležitým přizpůsobením a omezením, jež si však snadno učiní laskavý čtenář sám, obrátiti čtvero podaných bodů; více lze tuším sotva říci.

B. Mystika a metafysika.

Poznávání umělecké, o jehož styčných bodech s mystikou jsme dosud mluvili, a poznávání metafysické, o jehož vztazích k ní jest nám nyní pojednati, jsou téhož řádu, a proto značnou měrou platí stran jejich poměru k mystice tytéž odpovědi; ale jsou to jakoby protilehlé póly v řádu poznávání přirozeného, a proto se i jejich poměr k mystice v leccěms liší. Podobnosti a rozdíly mezi poznáváním básníka a poznáváním metafysika pěkně vyjadřuje Maritain, říká:

„Jak při zrození básníka, tak při zrození metafysika je udělena jakoby zvláštní milost řádu přirozeného. Jeden z nich vidí divinací v samém smyslovu, bez možnosti odloučení od něho, záblesk duchového světla, v němž mu září pohled Boží. Druhý se odvrací od smyslova a vidí vědou, v pomyslnu a odloučeno od věcí pomíjivých, právě totéž duchové světlo, jaté v nějakou ideu. Abstrakce je jednomu smrt, druhý v ní volně dýše; obrazivost, nesouvislo, neověřitelné, v němž metafysik hyne, je básníkovi život. Oba dva vnímají paprsky sestupující z tvůrčí Noci, ale jeden se živí pomyslnem poutaným a tak rozmanitým, jak jsou rozmanité odlesky od Boha v svět, druhý pomyslnem odpoutaným a tak determinovaným, jak je determinováno vnitřní bytí věcí.“²⁹

VI.

Metafysika je vedle logiky a ethiky část filosofie, jež je, jak vidíme indukcí, ze snah filosofů, vědecké poznání věcí z příčin nebo důvodů nejvyšších, získané přirozeným světlem rozumu. Touha po tomto poznání je lidské duši přirozená.

V ontologii nás metafysika při hledání těch příčin a důvodů nejvyšších vede cestou abstrakce od jednotlivin přes druhy a rody vyšší a vyšší až k *jsoucnu*, jež je pojem nejvyšší sice a nejobecnější, ale obsahově nejchudší; v theodiceji nás táž metafysika vede cestou příčinnosti od jsoucen kontingentních, jejichž kontingentnost nás zásadou o dostatečném důvodu nutí hledati jejich původce, vzhůru až

²⁹) Jacques Maritain, *Les Degrés du Savoir* (Paris, Desclée, 2. vyd., 1935), str. 5.

také ke jsoucnu, jež však má bytnost obsahově nejbohatší, v níž neschází žádná možná dokonalost, a to bez jakékoliv vady a úhony a omezení, a jež má existenci samo ze sebe, ze své bytnosti, a jest jediné svého řádu. To je *Bůh*; metafysik jej tak poznává pravdivě, ale nepřímou, usuzováním, abstraktivně.

Není divu, jestliže filosof, poznaje nejvyšší příčinu všeho a svrchovanou pravdu a dokonalost nepřímou, zatouží konaturálně, soupřírozně, po nějakém přímém, experimentálním styku s Bohem, jednak proto, aby tímto způsobem došel ze zdroje pravdy doplnění svých poznatků metafysických, totiž poznání důležitých pravd o cíli člověka a řádu ve světě, po nichž se metafysika s etikou táže, ale na něž sama nedává dokonalé odpovědi — jednak proto, aby přímým patřením na první příčinu nebo aspoň jiným jejím experimentálním zakoušením ukojil touhu, o které jsme již slyšeli slova sv. Augustina: *Stvořil jsi nás pro sebe, a neklidné je srdce naše, dokud nespočine v tobě*.

Může metafysika dáti spojení s Bohem? Platon a Plotinos měli, každý svým způsobem zato, že ano.

Platon o tom vykládá hlavně ve *Faidrovi* a v *Hostině*, kde mluví o vnímání krásy a o lásce. Od lidské spravedlnosti, rozumnosti a jiných ozdob duše je, poněvadž nejsou viditelné zrakem, nesnadno povznést se k poznávání dokonalosti nadzemské; zcela snadno se však duše při pohledu na pozemskou krásu rozpomene na krásu nadzemskou, již viděla před zrozením, když ještě neměla těla a patřila na ideje, a tou vzpomínkou se povznáší a vzlétá ke svrchované krásě nadzemské (*Phaedr.* 249B—251B), totožné se svrchovanou dokonalostí, totiž k Bohu. Mnohé duši však je z té neb oné příčiny nesnadné i od pohledu na zdejší krásu vzlétnouti „k samé krásě“ (*Phaedr.* 250E); proto Platon v *Hostině* podává metodický návod k tomu. Od tělesné krásy milovaného jednotlivce jest se úvahou povznést k méně smyslné a méně smyslové lásce k tělesné krásě vůbec; od této lásky ke krásě tělesné postoupiti k lásce ke krásě ušlechtilých duší a ty pomáhati zušlechťovati; od krásy duší se povznést ke krásě toho, co duše činí krásnými, totiž ke krásě zřízení a zákonů a věd; a až milující nabude touto krásou síly a duševně a duchovně vzroste, vzejde mu věda o „samém krásnu“ božském, věčném, svrchovaně dokonalém a nezměnitelném, duchovém, a bude na ně patřiti (*Sympos.* 210A—212B).

Ale toto „patření“ na Boha již v pozemském životě je Platonovi z celé souvislosti míst jen rozpomínání; k pravému přímému patření na božskou krásu a dokonalost dojde duše teprve, až se po tělesné smrti povznese ke sboru bohů, bude-li toho ovšem svým nynějším rozpomínáním a mravním životem podle něho hodna. Poněvadž však my neuznáváme praexistence duší (filosofického důkazu průkazného pro ni ani Platon ani kdokoli jiný nepodal a katolická nauka, opírající se o zjevení, ji výslovně zavrhuje) a tudíž ani patře-

ní na ideje nebo na cokoliv v době před pozemským zrozením, jak Platon obojímu učí, neuznáváme ani Platonova rozpomínavého pátrání na božskou krásu a dokonalost. Co je na jeho myšlenkách o vzestupu duše k poznávání té krásy a dokonalosti pravda, je pouze to, že se dialekticky můžeme povznést k nepřímému, abstraktivnímu a analogickému jejímu poznání; filosof, metafysik, jenž se abstrahováním a determinováním pojmů na Boha se vztahujících neustále zabývá, může, nashromáždě si jednotlivostních poznatků o něm, dojít až k filosofickému nazírání na božskou dokonalost a krásu.

Až novoplatonik Plotinos (205–270 po Kr.) měl zato, že i přímé, konkrétní a experimentální spojení s božstvem extasí neboli vytržením je možné již v tomto životě a že se k němu dojde spojením školení matematicko-metafysického a přirozené askese.³⁰⁾ Od nekonečné plnosti a dokonalosti „Jedna“ jakožto první příčiny pochází všechno, co je, přirozenou nutností; Jedno přirozenou nutností zase vše, a zvláště lidskou duši, neodolatelně k sobě přitahuje, takže ona se mu blíží zdokonalováním sebe, tudíž připodobňováním jemu postupně větším a větším. Po smrti se duše k němu vrátí, je-li čistá a hmotou nezatížená. Ale duše filosofa se může i za života v těle občas nakrátko vrátit k Jednu a spojit se s ním, když se mu zase přiblíží, t. j. se mu více připodobní očistou, ana strohou, všestrannou askesí odstraní ze sebe mnohost, pocházející z bažení a potřeb, a studiem matematickými a dialektickými (t. j. metafysickými, s abstrakcí čím dále, tím větší) se povznese až k pomyslům čím dále tím jednodušším, až se konečně učiní prázdnou všech pomyslů a tím i mnohosti, kterou působí kony duše myslící. Když se touto očistou a soustředěností v sobě již dokonale podobá Jednu, v němž není žádné mnohosti, Jedno všude přítomné se duše znenadání dotkne, ona je uvidí a těsně se s ním spojí.

Zda je Plotinovo „Jedno“ vědomí o sobě mající *Bůh*, jenž má myšlení a chtění (chtění arci svobodné jen deterministicky) eminenter, vrcholně, a proto bez úhony naprosté jednotnosti, či je to jen cosi živého sice, ale bez myšlení a chtění, ač původce obojího, je sporná otázka. Všichni však uznávají, že extase k Jednu, jak byla vylíčena, je Plotinovi něco, co nepřevyšuje *přirozeného* řádu: duši netřeba než vědět, co a jak jest jí činiti, chtíti, a metodicky a rázně jednati, a výsledek se za příznivých okolností dostaví u každého, kdo má mravní sílu, intelektuální schopnost a prázdnou a dobou, kterých k té nemalé a dlouhé práci třeba. Prosebné modlitby nebo pomoci darem udělené od vyšší bytosti netřeba, a není k nim ani předpokladu, totiž svobodné vůle v Jednu. Extase (v níž jsou pří-

³⁰⁾ Odkazy k místům Plotinovým a k literatuře jsem podal v Českém slovníku bohovědném III. s. *Extase*, str. 995 n., odkud přejímám tento výklad.

padečné stupně) je vidění dokonalosti Jedna a dokonalosti vlastní, dotek Jedna a spojení s ním v nevýslovné blaženosti.

To je Plotinova extase, řídká a krátká, poněvadž se duše v ruchu pozemského života jen zřídka a na krátko povznese k nejvyšší výšince prostoty mravní a intelektuální. Plotinovi se jí v šesti letech téměř již na konci života, která byl u něho Porfyrios (263—268) dostalo čtyřikrát, Porfyriovi do té doby, kdy po smrti mistrově napsal jeho životopis, jedenkrát v 68. roce věku. O pravdomluvnosti a pravdivosti této zprávy Porfyriovy není proč pochybovati. Zůstává jen otázka, co ty extase byly ve skutečnosti, a na tu se odpovědi rozcházejí.

Podle Plotina samého duše v takové extasi vidí nevýslovné pomyslné světlo, nevýslovnou krásu, přimyká se těsně k Jednu a vším tím je nevýslovně blažena; více jistého si z jeho líčení nelze vybrati. Netřeba však dlouho dokazovati, že tento subjektivní účinek může pocházeti od příčiny několikeré, té neb oné, a není tedy divu, že se ve vysvětlování extasí Plotinových mínění neshodují. Nacházím jich patero.

a) Nejníže mezi nimi je vysvětlování, že to byly u Plotina, jenž těla téměř nedbal, činy námahou přepínal a duševní činnost nemírně upíral na jeden cíl, jen stavy chorobné.

b) Maritain má na vysvětlení stavů Plotinových slova „krátký kontakt s intelektuálním světlem přirozeně mocnějším, záchvěv ducha lidského, jehož se dotkl čirý duch [...] vyšší démon, jenž v něm sídlil“, a končí: „Bylo by divné, kdyby metafysický *eros* tam, kde nebydlí Kristus, nepřivodil jakousi kolusi s intelektuálními bytostmi nadlidskými, *rectores huius mundi*“ (Les Degrés, str. 12n. 546n.). Těmito posledními slovy, vzatými z Efes. 6, 12, kde se mluví o úkladech ďáblových, o duchu zlém, Maritain jasně napovídá, že podle jeho mínění lze považovati extase Plotinovy za mámení ďáblská.

c) Jiní mají zato, že extase Plotinova bylo velmi hluboké vědecké nazírání na myšlenky, které mu byly z celé jeho filosofie nejdražší (i když ovšem jsou, jak je křesťanovi zřejmé, nesprávné).

d) Jiní nadhodili myšlenku, že snad Plotinos habituální intenzivní sebraností a soustředěností došel v těch svých extasích toho, že jako v záblesku postřehl intuitivním konem, bez jakékoliv abstrakce, svou vlastní duši.

e) Jiní konečně připouštějí na výklad Plotinových extasí možnost, že Plotinos, s pomocnými milostmi Božími i bytnostně nadpřirozenými, svou snahou o dokonalou službu Boží, jak ji poznával, došel nejen přijetí do stavu milosti posvěcující a tím příslušnosti

k „duši církve“, nýbrž i mystických milostí až i spojivých, a těmito milostmi spojivými že jest vykládati jeho extase.³¹⁾

Které z těchto vysvětlování je správné? Nevíme; já bych se klonil k řešení c). Stav mystický, t. j. psychologicky mimopřirozený nebo nadpřirozený, by byla extase Plotinova ve vysvětleních b) a e): v b) by to byla mystika mimopřirozená dábelská, v e) mystika nadpřirozená pravá. V obojím případě, totiž i v b) i v e), by ovšem k mimopřirozenému nebo k nadpřirozenému mohlo býti přimíšeno i leccos přirozeného, metafysická spekulace, ale vrchol by nebyla metafysika, nýbrž mystika. Jen metafysika je v řešení c); tam není mystiky.

Docházíme zase k tomu, k čemu jsme došli v § II. oddílu o vztahu umění, především literatury, k mystice: umění je činnost psychologicky přirozená, mystika je činnost (vlastně trpnost, a to tím větší trpnost, o čím vyšší stupeň mystický jde) psychologicky nadpřirozená; mluvit tedy o umění, které že je svými vlastními silami mystické, je *contradictio in adiecto*. Podobně je metafysika podle své definice poznání věcí, jsoucen (mezi nimi i Boha) získané *přirozeným* světlem rozumu, kdežto mystika je působení Boží (a přijímání duše) psychologicky *nadpřirozené*; mluvit tedy o metafysice, která že je svými vlastními silami mystická, je rovněž *contradictio in adiecto*.

O úsilí metafysickém i o nazírání filosofickém platí to, co tam bylo v §§ III.—V. dále řečeno o úsilí uměleckém a o nazírání uměleckém. Mystické milosti vlité, t. j. ty, při kterých je rozumu nadpřirozeně předložen předmět nazírání, jsou dávány ke zbožnému

³¹⁾ V tomto případě by asketické očišťování Plotinovo bylo věcně totožné s obnažováním duše ode všeho stvořeného a ode lnutí k čemukoliv, co není Bůh sám, jak je žádá sv. Jan od Kříže, na př. an vepisuje na svou Horu dokonalosti slova „nic — nic“; „ani toto — ani ono,“ a dialektické zjednodušování Plotinovo by bylo věcně totožné s péčí duše, již sv. Jan přikazuje, aby se při mystickém výstupu, co nejvíce může, chránila pojmů jasných rozlišených. I duše Plotinova i duše krácející cestou vytýčenou od sv. Jana se v tom případě svým úsilím, podnikaným pro Boha a s bytnostně nadpřirozenou milostí Boží, nadpřirozeně obohacují a Bohu připodobňují. Také cíl je pak u obou shodný: „A na hoře nic“, totiž žádná činnost přirozená mohutností, protože tam u cíle je v „božském mlčení“ „ustavičná hostina“ z „božské moudrosti“, totiž v řečené nečinnosti rozumu a vůle po stránce přirozené jejich nadpřirozená poslušenská trpnost immanentními kony přijímajícími to, že se jim Bůh sám přímo, konkrétně a experimentálně podává, a kochajícími se v tom jakožto v ustavičné božské hostině. U sv. Jana se předchutí té ustavičné hostiny, jež je spojení s Bohem duchovním sňatkem, dostává duši již cestou k cíli občasnými spojivými doteky Božími; jim by odpovídaly extase Plotinovy.

Ve vysvětlení (a) je Plotinovo úsilí o zjednodušení činnosti mohutností jejich ochuzování, ani cestou ani u cíle ničím nenahrazené — a myslím, že ani ve vysvětleních (c) a (d) výtěžek neodpovídá vynaloženému úsilí, protože duše v tom úsilí přirozenými silami, tedy v případech (a) — (d), nemůže mítí úplného úspěchu (Vp III 2, 13; PN III 29). Podle vysvětlení (b) Plotinos mnoho sice vynaložil, ale cíl, kterého došel, byl zhoubný.

povznesení myslí k Bohu, jsou tedy modlitba nebo podnět k modlitbě; metafysika, theodiceje nevyjímaje, není *zbožné* povznesení myslí k Bohu ani k němu přímo nesměruje. Není tedy proč mítí zato, že by Bůh někomu metafysické poznatky přímo vléval; nanejvýše lze u filosofa křesťanského, vpravdě zbožného, připustiti, že Bůh jeho metafysická badání nebo nazírání mystickou milostí nevlitou posiloval, podporoval — anebo že světcí, který od něho dostával poznatky mystické vlité, mezi těmi mystickými poznatky nebo při nich dal i poznatky, které rozmnoží jeho poznatky metafysické nebo jim nějak jinak prospějí. Ale zpravidla stačí na vysvětlení vynikajících výkonů metafysických i u filosofů veliké svatosti jejich filosofické nadání a předešlé školení, jež příznivými okolnostmi větší měrou než jindy přešlo ze stavu potenciálního v uplatnění aktuální — a *snad* i pomoc Boží psychologicky nadpřirozená, mohutnosti a jejich kony posilující.

Pěkně praví Marcelino Menéndez y Pelayo, opíraje se o sv. Jana od Kříže, o nemožnosti vysvětliti metafysickou spekulací mystické poznatky vlité, nespojivé nebo spojivé, nebo si takové poznatky svou filosofickou činností získati:

„Ani těmi [platonskými nebo novoplatonickými pomysly o kráse], ani psychologickými rozbory, ani metafysickými intuicemi se nevysvětlí úplně *Hrad nitra* sv. Terezie nebo *Výstup na horu Karmel* sv. Jana od Kříže. Že si někdo přečte Plotinovy *Enneady* nebo umí nazpaměť Platonovu *Hosinu*, to ještě nikterak nepostačí k tomu, aby došel toho vznešeného nazírání, o kterém sv. Jan od Kříže pěl:

*A chceš-li teď poučen býti,
čím vědění takto se zmnoží:
tím, člověk že v nitru se cítí
být v spojení s Bytností Boží.
Ta milostně to v něho vloží,
že zůstane nepoznávaje,
vše vědění překonávaje.*

(*Báseň IV., sl. 8*).

„Toto transcendentální vědění je nicméně vědění tajemné a tajné, jež světec sám (v N II 5, 1) nazývá ‚vlitým nazíráním neboli mystickou bohovědou, v níž Bůh v tajnosti učí duši a vzdělává ji v dokonalé lásce, aniž ona co činí nebo chápe, jak to je s tímto vlitým nazíráním‘. A jinde (PS 39, 12) ‚nazývá je [duše] noci, protože to nazírání je temné, takže je proto jiným jménem nazýváno mystickou bohovědou, což znamená moudrost Boží tajnou nebo skrytou, v níž bez hluku slov a bez pomoci kteréhokoliv smyslu tělesného nebo duchovního, jako v mlčení a tichu, potmě vzhledem ke všemu smyslovému a přirozenému, Bůh přetajným a přeskrytým způsobem duši poučuje, aniž ona ví jak; někteří duchovní mužové to nazývají chápáním nechápaje‘.

„A to je to, co se jmenuje mystická bohověda ve vlastním smyslu; všecko ostatní jsou věci podružné a nanejvýše žebříky a lešení [k ní].“³²

³²) Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, sv. III., 4. vyd., Madrid, Hernando, 1930, str. 151. — Místo z PS 39, 12 jsem připojil já.

Co Menéndez y Pelayo praví jemně, říká Maritain docela bez obalu: „Žádáti od metafysiky, aby přivedla ke svrchovanému nazírání, se tedy musí jeviti známkou veliké neznalosti, jak metafysiky, tak nazírání“ (*Les Degrés*, str. 695).

Mystik je katolíkoví jen ten, v kom Bůh opětovně psychologicky nadpřirozeně působí láskyplné povznesení mysli k Bohu nebo k věcem Božím, tedy psychologicky nadpřirozenou *modlitbu*, a na vyšších stupních mystické modlitby spojivé po případě i jiné kony a stavy t. zv. průvodní.³³⁾ Bůh však neudělí daru takového svého opětovného psychologicky nadpřirozeného působení než duši aspoň solidní křesťanské ctnosti, která pevně věří vše, co on zjevil a církvi k věření předkládá, a svědomitě plní všechny povinnosti křesťana, katolíka — nebo, není-li to, beze svého zavinění, katolík, křesťan, tedy vynikající měrou všechny povinnosti (a mnohé rady) náboženství zjeveného nebo přirozeného, jak je poznává. Není nemožné, že, jak již bylo řečeno o Plotinovi, Bůh, přivtěle jej milostí posvěcující k duši své církve a povznese jej tím do řádu bytnostně nadpřirozeného, udělí mu i nějaké milosti mystické, t. j. psychologicky nadpřirozené.

Není-li v některém pisateli těchto podmínek, je jeho t. zv. mystika katolíkoví více než podezřelá. Netřeba nám tedy ani mluvit o fantastických kacírstvích theosofa Jakuba Boehme (jejž jeho vlastní protestantská duchovní vrchnost za ně stíhala) nebo o dialektické metafysické akrobatice Hegelově.

Ani mystika, ani symbolika, ani metafysika, nýbrž lžimystika a okultismus až nejhoršího zrna, namnoze vypočtené na zvědavost a hloupost a nízké pudy lidské, jsou však to, co se pod tajemnými tituly rozšiřuje a bohužel hojně kupuje jakožto — prý — mystika egyptská, iránská, indická, mystika růžového bratrstva atd. nebo jejich zpracování (bez náležitého uvedení pramenů!). To nejenže není od Boha a nevede k Bohu, nýbrž provádění toho může přivoditi škodu a zhoubu i přirozenému rozumu a vůli a samému fyzickému tělesnému zdraví a životu. Ne bez příčiny se, jak jsem kdesi (nevím již kde) četl, na východě říká: „Hlašiše a mystiky pomalu.“

Pravá mystika je sblížení s Bohem a spojení s ním; je, jak ukazují život a spisy uznaných mystiků, veliké obohacení rozumu a veliké

³³⁾ Sv. Jan od Kříže o nich mluví až v činné noci ducha (Vp II 16—32), současné s trpnou nocí ducha, a v *Duchovní písni* až tam, kde začíná mluvit o duchovním zásnubě (PS 13, 2—7; 14, 18. 19. 21; srov. N II 1, 2); je tedy viděti, že ty průvodní zjevy mystické se zpravidla druží až k mystickým stupňům vyšším. Také sv. Terezie od Ježíše praví o viděních a zjeveních:

„Já jsem nikdy nic neměla z těchto věcí právě řečených, dokud mi Bůh jediné ze své dobroty nedal modlitbu ve spojení, vyjma ten první případ, kdy jsem, jak jsem pověděla [Svéživot. 7, 6], před mnoha lety viděla Krista — a kéž by byla jeho božská Velebnost ráčila dáti, abych pochopila, že je to pravé vidění, jak jsem to pochopila později, ježto by mi to bylo nemálo prospělo“ (Svéživot. 25, 11).

Modlitba ve spojení prostém a modlitba ve spojení úplném jsou dva stupně sv. Terezie, odpovídající trpné noci ducha sv. Jana od Kříže, tedy, jak bylo řečeno, stupni již vysokému. Na nižším stupni duchovního života by vidění nebo zjevení (praví sv. Terezie na uvedeném místě o větu výše) mohla snadno býti klam a mam.

posílení vůle ke ctnostem. Tato „mystika“ však, jak to rovněž do-
svědčuje zkušenost, působí prázdno v poznání a prázdno ve vůli,
třebas namnoze doprovázené pocity blaživými; nevede ke ctnostem,
naopak v dobrém oslabuje, vůle jí ochabuje. Není to tedy pravá
mystika. I zde platí: „Po ovoci poznává se strom“ (Mat. 12, 33).

Bůh je svrchovaně povznesen nade všechny tvory a prostředky
tvorů, je naprosto svobodný a svrchovaně svatý. Což může rozumný
křesťan, ba rozumný člověk vůbec, vážně mysliti, že si sblížení
s Bohem nebo spojení s ním, tedy převelikou lásku, lze na Bohu
nějakou „metodou“ jakoby vynutit? A to bez lásky k Bohu, s ne-
vážností ke zjevení Božímu a k cestě od Boha předeepsané, podle
nauk z velké části zřejmě pošetilých³⁴⁾ a metodami obsahujícími
prostředky a pomůcky nejen nesvaté a všední, nýbrž až i sprosté?

„U Boha se nedojde ničeho leč láskou“, praví sv. Jan od Kříže
(PS 1, 13). Ale jen „Kdo má přikázání moje a je zachovává, ten
mě miluje“ (Jan 14, 21).

VII.

Škody, které mohou vzejíti z mysticismu ať uměleckého, ať filo-
sofického, a ovšem i z literatury a praxe hrubě lžimystické, dobře
vytkl P. Hugueny O. P. v pojednání „*Přirozené nazírání o Bohu*“.³⁵⁾
Podám zde závěry, ke kterým dochází on stran těch škod — a P. Le-
monnyer O. P. stran možnosti mystiky mimo katolickou církev.
Obojí potvrdí to, k čemu jsme dosud v těchto výkladech došli.
Napřed však jest nám něco říci o nazírání přirozeném, jak jsme to
ostatně již výše slíbili.

Naše poznávání kteréhokoliv předmětu po prvním povšechném
patřivém pohledu nebo obhlédnutí věci přechází v soudy a úsudky
o jejích částech (v nejširším smyslu slova) a jimi se zdokonaluje;
ale čím to poznání více dochází dokonalosti, tím více se blíží roz-
umovému patření na celek bez usuzování, ba i bez soudů. Toto pa-
tření je nazírání. Ovšemže při chabosti a tčkovosti našich mohut-
ností, zvláště vůči předmětům abstraktním, a při jejich neschop-
nosti náležitě obsáhnouti najednou mnoho jednotlivostí, je patřivé
spočinutí v předmětu bez usuzování a bez souzení, jež je nazírání
v nejužším smyslu, jen velmi krátké. Náš duch nejenže zvolna pře-
chází od jedné stránky celkového předmětu k jiné stránce nebo od
zřetele ke zřeteli, nýbrž do toho přecházení vpojuje soudy a více
méně zřejmě i úsudky. To je nazírání v širším smyslu. Tímto způso-

³⁴⁾ Viz pojednání *Dra Tomáše Hudce*, Několik slov o moderním buddhismu
a theosofii (Hlídka XXXVI 1919); *Maritain*, Les Degrés du Savoir, str. 16 n. 22.

³⁵⁾ *Étienne Hugueny, O. P.*, La contemplation naturelle de Dieu (La Vie Spi-
rituelle, Supplément, Mars 1933, str. [65] — [88]).

bem může duch při předmětu obsažném, mohutnostem ještě nezvednělém, prodlíti i dlouho. Předmět může býti smyslový (přítomný nebo nepřítomný) nebo pomyslový; nazírání může býti i opakováno. Při opakování podá paměť, buď jen reprodukcí nebo i kombinací a tvořením, předmět znovu, jak k nazírání třeba.

Přirozené nazírání (ať v užším smyslu, ať v širším) je tedy s noetického stanoviska souhrnné prosté patření na předložený předmět.³⁶⁾

S psychologického stanoviska však musíme, zvláště jde-li o nazírání dobově delší, tedy zpravidla o nazírání v širším smyslu, definici rozmnožiti o slovo a říci: Přirozené nazírání je *uspokojující* souhrnné prosté patření na předložený předmět. Bez uspokojení vůle by totiž rozum v patření nevytrval.

Uspokojení v nazírání je dvojí: jednak číře psychologické uspokojení z dokonalého uplatnění mohutnosti poznávací, jednak uspokojení estetické, ethické, vědecké nebo jakékoliv jiné z předmětu samého.

Psychologické uspokojení není v nazírání přirozeném možné skrze vjemy a pojmy jednoduché, ježto každý z nich je sám o sobě obsahem příliš chudý na to, aby se mohutnost poznávací dokonale uplatnila na delší chvíli. Právě proto mysl, když po povšechném celkovém obhlédnutí předmětu přejde k jednotlivostem, i psychologickou nutností přemítavě postupuje od jedné k druhé, od skupinky poznatků ke skupince, až konečně dojde skupin, ve kterých lze i déle spočinouti, a na konec z drobných poznatků a ze skupinek a skupin jejich vzejde jednotný, souladný celek obsahující všechno, co v předmětu předloženém bylo jednotlivě postřehnuto.

Ale také věcné uspokojení předmětem poznávaným má duch v přirozeném poznávání dokonale teprve až po celé této intelektuální analýsi a synthesi. A zpravidla nepostačí k přirozenému patřivému spočinutí, t. j. k přirozenému nazírání, uspokojení jen psychologické, nýbrž je třeba i tohoto druhého.

Nazírání je vrchol poznávání. V řádu psychologicky nadpřirozeném neboli mystickém je ten vrchol vlité spojivé nazírání na Boha; nižší stupeň je vlité nazírání nespojivé, k němuž Bůh sice také přímo předkládá předmět, ale ten předmět je jiný než Bůh jakožto působící na duši nebo v duši. Obojí toto mystické nazírání však se liší

³⁶⁾ Sv. Tomáš Aquinský definuje s noetického stanoviska nazírání jakožto „simplex intuitus veritatis — prosté patření na pravdu“, a ličí cestu k němu přemítáním a jeho dovršení uspokojením věčným těmito slovy: „Homo quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis [...] contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis [...] contemplatio in affectum terminatur“ (Summa th. 2. II q. 180, a. 3 Resp., ad 1. 3) — Člověk jakýmsi postupem od mnoha pronikne k patření na prostou pravdu [...] výraz „nazírání“ se vztahuje na samé prosté patření na pravdu [...] nazírání se dovršuje hnutím ve vůli.“

od nazírání přirozeného tím, že nazírání přirozené je *činné*, t. j. pochází jen od mohutností (udržovaných v bytí a v činnosti povšechnou součinností Boží — *concursus*), kdežto nazírání vlité je *trpné*, t. j. jsou to sice immanentní kony mohutností, ale takové, jejichž hlavní příčina je působení Boží psychologicky nadpřirozené. vůči kterému duše nemá úplné svobody.³⁷⁾ A tato trpnost nazírání vlitého vysvětluje další rozdíl mezi ním a nazíráním přirozeným. Předmět nazírání vlitého spojivého je zpravidla naprosto jednoduchý a jen temně poznáván (Vp II 26, 5), takže duši psychologicky neuspokojuje, a vlité nazírání spojivé je svými očistnými účinky v noci smyslu a v noci ducha velice bolestné, takže ani věcně tehdy neuspokojuje nějakou libostí, a přece duše v něm — právě proto, že je trpné, nesvobodné a nikoliv činné, svobodné — setrvává, dokud je Bůh uděluje. Od činného nazírání tou měrou neuspokojivějšího psychologicky a věcně by se byly mohutnosti samy sebou téměř ihned bezděčně odvracely.

Obecně se uznává, že je možné i nazírání přirozené, t. j. konané jen silami mohutností duševních bez jakékoliv větší pomoci Boží než té, která je dána přirozeným zachováváním mohutností a umožňováním jejich přirozené činnosti (*concursus naturalis*), a že k přirozenému nazírání také skutečně dochází. U těch, kdo jsou ve stavu posvěcující milosti, je i ono bytnostně nadpřirozené; u ostatních je samo sebou bytnostně přirozené. Může býti o kráse literární, výtvarně umělecké, o látce z kterékoli vědy, tedy i o předmětu metafysickém a tudíž i o Bohu a o věcech božských, nakolik jsou přístupné přirozenému rozumu.

Z toho totiž, co z rozmanitých zdrojů poznání, pravd zjevených nevyjímaje, ví o Bohu a o věcech božských, může mít člověk, třeba i hříšník a nevěřící, předmět spočívavého, souhrnného patření

³⁷⁾ Dobře praví P. Michel Labourdette O. P., mluvě o trpných konech lásky, o „nesvobodnosti“ a „svobodě“ této trpnosti lásky:

„Je to trpnost lásky, kterou lze nenazývat „svobodnou“, jestliže se tím slovem míní kon, nad kterým vůle má vládu a iniciativu (N II 13, 3); jež však je „svobodná“, stačí-li na toto označení „svolení“ dané právě tím immanentním konem vůle „svolující“ (PN I 9); a ovšem je natolik „svobodná“, kolik třeba, aby byla záslužná, a to velezáslužná (PN I 3)“ (Revue Thomiste XLII 1937, str. 226).

Co se týká vlády a iniciativy, jsou i trpné, vlité, kony rozumu ovšem nesvobodné; co se tu však praví o dostatečné svobodě vůle vůči jejím vlastním trpným konům, takže ony jsou i záslužné, platí tím spíše i o současných a následných konech vůle při trpných konech rozumu, takže kony vůle doprovázející trpné poznatky nebo z nich vzházející jsou, i když ony samy jsou také trpné, tím snáze svobodné a záslužné. Nejsou-li ty současné a následné kony vůle trpné (což je též možné a přihází se: N II 12, 7), nýbrž jen psychologicky přirozené (tou psychologickou přirozeností, která je vlastní konům vůle opírajícím se sice o kony rozumové psychologicky nadpřirozené, ale od Boha nechávaným bez jakéhokoliv zásahu do nich samých, psychologicky nadpřirozeného), pak platí o jejich svobodě a tudíž i záslužnosti obvyklé zákony psychologické a mravní.

přirozeného. Mohouť, zvláště v okolnostech méně obyčejných, upou-
tati jeho rozum a vůli svou dokonalostí, dobrotou a krásou i zcela
přirozeně.

Jen přirozené nazírání o Bohu, předmětu nejdokonalejším a nej-
lepším, může po každé stránce ideálně splniti definici: *uspokojující*
souhrnné patření na předmět. Proto je hlavní cíl tužeb a snah „mys-
tiky“ přirozené. Viděli jsme ovšem, že opravdové mystiky přiro-
zené není a nemůže býti; to je že je *contradictio in adiecto*. Je to jen
přirozené nazírání, skýtající větší obohacení mysli, uspokojení a
potěšení, než přirozená nazírání jiná. Ovšem, jakmile a jakou měrou
by přirozené nazírání, aťsi je v počátku o čemkoliv, zašlo v duševní
nečinnost a prázdnotu (Vp II 13. 6) nebo v halucinaci, již by —
přes všecko uspokojení a všecku slast — nebylo pravé obohacování
mysli a vůle, nýbrž ve skutečnosti jejich ochuzování.

Ale ať je to obohacování skutečné nebo jen zdánlivé, faktum
zůstává, že uspokojení a potěšení z nazírání přirozených až opojuje,
z čehož vzchází trojí nebezpečí. První a druhé se týká více těch, kdo
se oddávají „mystice“ v umění (slovesném nebo výtvarném) nebo
v kráse přírody nebo v hloubání metafysickém, třebas i o věcech
božských, třetí se týká především, ale ne výhradně, „odborné“ lite-
ratury a praxe lžimystické. P. Hugueny o tom praví:

Toto přirozené nazírání je nebezpečné:

1. „Potěšení, které působí intenzivním vnitřním životem, jehož si je člověk
v něm vědom, je takové, že člověk je v nebezpečí, že bude milovati to potěšení
více než předmět svého nazírání, více než Boha samého.

2. „Když by se „já“, opájené potěšeními ze svého přirozeného nazírání, ze
svého patření na chvíli odtrženého od přesných pomyslů, oddávalo jim [t. to-
mu nazírání a potěšením z něho] úplně a chtělo v nich hledati své životní pra-
vidlo, nedbajíc toho, co je dáno poznáváním analytickým, přivedlo by je jeho
přirozené nazírání kvapem k upřílišení a zlořádům [kvietistického] ilumi-
nismu a nepravé mystiky, jak to skutečně dějiny dosvědčují.

3. „V touze rozmnožovati své potěšení a nazírání nemůže člověk, který to
rozmožení žádá od svých prostředků přirozených, zvláště pozbyl-li důvěry ve
své poznávání analytické, činiti nic jiného než zintensivňovati ta malá drobná
patření, jejichž souhrn dává globální patření v nazírání. Z různých složek toho
globálního patření je nejsnáze možno posilovati složku smyslově citovou. A tím
to je, že všechny snahy o přirozené nazírání, všechny nepravé mystiky, ať si byly
na počátku sebe duchovnější, novoplatonismu nevyjímaje, zacházejí na konec
na divná scestí co do prostředků smyslově citových, kterých užívaly na zacho-
vání těch nazírání nebo na jejich posilování, a hledají v nerozumném kajícnic-
tví nebo v povážlivých praktikách in puncto luxuriae zintensivňování svého ži-
vota citového. Tyto dva zlořády se dokonce i často sdruží, jak se to projevilo
u beghardů a u bratří svobodného ducha ve středověku, u některých kvietistů
v XVII. století, a jak to ještě nyní lze konstatovati u některých dervišů moslim-
ských nebo hinduistických.“

A o mystice mimo církev katolickou dochází P. Lemonnyer O. P.³⁸⁾

³⁸⁾ A. Lemonnyer, O. P., L'existence des phénomènes mystiques est-elle con-
cevable en dehors de l'Église? — Je existence mystických zjevů myslitelná
mimo církev? (La Vie Spirituelle, Supplément, Mai 1932, str. [65] — [79]).

v úplném souhlase s tím, co jsme řekli o poměru mystiky k literatuře a umění vůbec a o poměru mystiky k metafysice, k těmto závěrům:

1. Existence milostí mystických i v užším smyslu [t. j. nazírání spojivého a těch zjevů průvodních, které je mohou doprovázeti a někdy, ten neb onen, doprovázejí], i vyšších, je zcela myslitelná v té části církve duchovní, která je mimo církev viditelnou,³⁹ ač ovšem jsou *a priori* důvody veliké váhy pro mínění, že tam je ta existence něco velmi řídkého.

2. Na otázku stran existence mystických milostí mimo církev jak duchovní, tak viditelnou, tedy zkrátka úplně mimo církev — a v církvi u toho člena církve [viditelné], který je v těžkém hříchu — nemůže býti odpověď než záporná. Limitní případ je ten, kdy Bůh udělí mystické milosti při samém aktu ospravedlnění hříšníka, kdy tedy mystické milosti obsahují mezi sebou i milost posvěcující.

3. Zjevy podobné mystickým průvodním, které se projeví úplně mimo církev nebo u člena církve ve stavu těžkého hříchu, jsou katolíkovi jen přirozené [normální nebo chorobné] nebo snad ďábelské.

4. Co se týká zjevů psychických mimořádných (*gratiae gratis datae*)⁴⁰, je známo, že se, poněvadž nenáleží do řádu milosti posvěcující a lásky, mohou vyskytnouti, a to i právě, také i zcela mimo církev a v církvi u někoho, kdo není ani ve stavu milosti posvěcující.

VIII.

Viděli jsme, že umění nemůže povznést do řádu mystického, a styčných bodů mezi uměním, výtvarným i slovesným, a mystikou jsme našli jen málo a nedůležitých. Zcela podobně jsme. protože v umění a ve filosofii jde o poznávání dvojí sice, ale téhož řádu přirozeného, v části B. uviděli, že ani metafysika nemůže povznést

³⁹) Také P. Hugueny O. P. končí pojednání „*Přirozené nazírání o Bohu*“ těmito slovy:

„Mám zato, že zvláště mezi mystiky moslimskými mohli a ještě mohou býti takoví, kteří, jsouce bona fide co do správnosti svého náboženského přesvědčení a nacházejíce ve své víře to minimum, které žádá sv. Pavel na přistoupení k Bohu [Bez víry však se nelze zalíbiti Bohu; neboť ten, kdo přistupuje k Bohu, musí uvěřiti, že Bůh *jest* a *odplácí* těm, kdo ho hledají“ (Žid. 11, 6)], mohou míti nazírání nadpřirozené“ (La Vie Spirituelle, Supplément, Mars 1933, str. [87] n.). — Maritain, Les Degrés, str. 16 pozn., str. 540—544.

⁴⁰) *Gratiae gratis datae* (milosti zdarma udělené) je odborný výraz pro milosti a schopnosti psychologicky nadpřirozené, udělené samo sebou nikoliv pro zásluhu toho, komu se jich dostalo (proto právě slují „*zdarma udělené*“), a nikoliv jako *gratiae gratum facientes* (milosti milým činící) k posvěcování příjemce jakožto k nejhlavnějšímu účelu při jejich udělení, nýbrž hlavně a především k prospěchu jiných, jako na př. dar prorocství, dar jazyků, dar zázraků. Ty Bůh uděluje nebo po udělení ponechává i hříšníkům, právě protože jde o prospěch jiných; jako příklad bývá uváděn ze Starého zákona prorok Balaam.

Po té stránce, že není uděleno nutně pro zásluhy svěcencovy a není hlavně k duchovnímu dobru jeho vlastnímu, nýbrž k dobru ostatních věřících, lze ke *gratiae gratis datae* přiřaditi i katolické kněžství, jež je ovšem svátost a dává s nezrušitelným znamením moc trvalou.

do oblasti mystické, dotkli jsme se styčných bodů mezi metafysikou a mystikou, které jsou obdobné styčným bodům mezi uměním a mystikou, a uvědomili jsme si, že přílišné nazírání přirozené ať umělecké, ať filosofické je spojeno s nebezpečími. Ale mezi metafysikou a mystikou je mnohem více vztahů než mezi uměním a mystikou. Zbývá tedy, abychom probrali ještě ty, kterých jsme se dosud nedotkli.

1. Metafysika je poznání jsoucen z příčin nejvyšších — a ovšem i poznání právě těch příčin nejvyšších — přirozeným světlem rozumu. I Bůh je jsoucno,⁴¹⁾ a mezi příčiny nejvyšší náleží i Bůh jakožto příčina účinná, účelová a vzorná všech tvorů. Je tedy metafysika, především v přirozené bohovědě neboli theodiceii, též poznávání Boha. Metafysické poznání příčin nejvyšších a tudíž i Boha mezi nimi je ovšem vesměs nepřímé, abstraktivní, analogické, ale je to poznání skutečné, pravé.

Mystika je na nižších stupních, na nichž není poznatků vlitých, psychologicky nadpřirozené, Bohem udělované posilování mohutností a delší udržování konů rozumu a vůle při témž předmětu; na stupni nejvyšším, kde je udělován poznatek vlitý spojitý, je mystika nazíravé poznávání a zakoušení příčiny nejvyšší, Boha, rozumem nadpřirozeně osvěcovaným spojitým dotekem Božím, a vůlí, jíž se třebas dostává i přímo ještě hnutí psychologicky nadpřirozeného. Poznávání Boha spojitě mystické je přímé, konkrétní a experimentální, ač ne bytnosti Boží samé, nýbrž jen Boha jakožto působícího na duši nebo v duši.

Mají tedy nejvznešenější část metafysiky, totiž theodicea, a nejvznešenější část mystiky, totiž spojitě nazírání, předmět a cíl společný. Cesta k němu je ovšem různá a různý je i způsob sjojení: v metafysice je cesta činné badání přirozenými silami a sjojení je nepřímé, abstraktivní a analogické, kdežto v mystice cesta je trpné přijímání immanentních konů do rozumu a vůle jejich schopností poslušenskou a sjojení je přímé, konkrétní a experimentální. Společné je obojí cestě to, že je, co se týká člověka, pracná. Metafysické badání je nesnadné — a to, čím se člověk má disponovati na trpné přijímání spojitých milostí mystických, dá-li mu je Bůh ve své svrchované svobodě, je brána přetěsná a cesta přeúzká a strmá všestranného odřikání, a hůl na té cestě je kříž (Vp II 7, 1—12).

Styčné body mezi metafysikou a mystikou existují. Ale mystické přímé poznávání Boha není základ k poznávání metafysickému, jak to po Marsiliu Ficinovi v XV. stol. a Mikuláši Malebranche

⁴¹⁾ V pojmu jsoucna získaném abstrakcí, logicky nejvyšším, nerozeznáváme nic rozlišeně pro jeho indeterminovanost, prázdnotu; v Bohu, spojitým nazíráním poznávaném, jsoucnu to věčně nejvyšším a co do bytnosti nejbohatším, duše zpravidla také nepoznává nic rozlišeně (Vp II 26, 5), ale to pro svrchovanou jednoduchost dokonalosti Boží.

v XVII. stol. mínili ještě Gioberti a jiní ontologisté XIX. století; ani nejsou mystické poznatky nějaký nutný doplněk k metafysice.

a) Marsilius Ficinus a Malebranche měli zato, že věci poznáváme tím, že patříme na jejich ideje v Bohu; ontologisté učili, že duše lidská má přímé patření na Boha jakožto na absolutní jsoucné, a o to základní poznávání Boha že se opírají další rozumové poznatky všech ostatních jsoucných (relativních). Býti některá z těchto domněnek pravdivá, bylo by nějaké přímé patření na Boha, skutečná jakási mystika, základ veškerého poznávání přirozeného, tedy i metafysiky.

Ale základ těchto domněnek, totiž že to, co je první v řádu jsoucného neboli ontologickém, Bůh, musí býti první i v řádu poznávání neboli noetickém, je také jejich základní omyl, filosoficky nedokazatelný a nedokazatelný, a všechny ostatní důvody uváděné od obhájců těchto domněnek jsou zřejmě neprůkazné. A jen vytáčkami lze ty domněnky uváděti ve shodu s katolickou naukou, že přirozenými silami člověk nemá a nemůže míti přímého patření na Boha.

Rozum lidský je v řádu přirozeném sám sobě dostatečné světlo, an je sám sebou schopen abstrakcí z poznatků smyslových tvořiti pojmy obecné, i nejvyšší, usuzováním podle zásady dostatečného důvodu pronikati až k bytnosti věcí, i duchovných, a usuzováním podle zásady dostatečné příčiny se povznést až k poznání Boha. I věci hmotné sice poznává jen nedokonale, t. j. bez vystižení veškeré dokonalosti svého předmětu; předměty nehmotné, především Boha, poznává sice pojmy analogickými, t. j. s opíráním o poznatky věcí hmotných, a rovněž nevystihuje veškeré jejich dokonalosti; ale co poznává, poznává (nebo může poznati) již sám sebou správně a jistě. Nepotřebuje tedy ke konání svého přirozeného úkolu (světla z bytnosti Boží ani v jiných oborech poznání a vědění ani v metafysice.⁴²⁾

b) Ale mystika není ani nějaký nutný doplněk k metafysice. Novoplatonismus sice včlenil do své metafysiky mystiku co do přímého, konkrétního a experimentálního spojení s Bohem, ale včleněním neorganickým (a z věcných důvodů, které již známe, nesprávným). Poznání bytnostně a psychologicky nadpřirozené, svobodně od Boha dávané nemnohým, nemůže býti ani integrální součástí, ani nutný doplněk k poznání bytnostně a psychologicky přirozenému, které nadto ani takového doplňku nepotřebuje, protože cestou přímého usuzování již samo dochází jistoty o existenci nejvyššího (jsoucného Boha a dostatečného poznání jeho dokonalostí, a v tvorech má okrsek poznání tak šířý, jak šířé je tvorstvo. Věcná jednoduchost

⁴²⁾ „Míti rozum za sám sebou neúspěšný v metafysice, jestliže ho nějaké konkrétní mystické poznání neoživuje, není menší urážka bytnostního řádu věcí [než žádati naopak od metafysiky mystické nazírání]“ (Maritain, *Les Degrés du Savoir*, 2. vyd., str. 695).

a dokonalost nejvyšších pojmů (jsoucno, dobro, pravda, podstata, duch, život, svoboda a j.)⁴³⁾, i když jsou získány z věcí hmotných nebo aspoň z tvorů a po té stránce jsou tedy, přeneseny jsouce na Boha, analogické, zaručuje, že je lze v tom, co mají v sobě kladného (když je to negací očištěno od nedokonalosti, kterou je to případečně stíženo ve tvorech — a vyvrcholením povzneseno na stupeň duchu nebo Bohu odpovídající), přisuzovati vnitřně (a ne pouhou zevní analogií) i nejvyšší příčině, Bohu. A když pozná člověk správně a s jistotou Boha, svého Tvůrce a Pána, pozná též správně a s jistotou i své podstatné povinnosti k němu, plynoucí z poměru rozumného tvora k Tvůrci.

Je to ovšem vesměs poznávání nedokonalé, t. j. daleko nevystihující veškeré dokonalosti Boží, a s mnoha obtížemi při získávání spojené, ale právě proto je Bůh doplnil zjevením. Ani té nutnosti, aby mystické poznávání Boha doplňovalo náboženství přirozené, nelze dokázati; tím méně tedy lze dovoditi nutnost, aby doplňovalo náboženství zjevené.

2. Ovšem, jak jsme již na začátku tohoto pojednání řekli, metafysika snadno přivede, ne-li přirozeně, tedy konaturálně, k zatoužení po zkušenosti mystické. Zda a jak je ta zkušenost mystická možná, arci nedovede metafysika s jistotou říci.

Bůh může způsobiti souhrou přirozených příčin přirozené nazírání metafysické; může je psychologicky nadpřirozeně posilovati a prodlužovati. Naopak by nějaká mystická zkušenost mohla býti i popudem k badání metafysickému. A dostane-li se mystikovi vlitých poznatků o předmětech, kterými se obírá i metafysika, na př. vlitým spojivým nazíráním poznatku o existenci Boží, arciže ty mystické, nadpřirozené, poznatky osvětlí a upevní poznatky metafysické, přirozené, a ochrání metafysika před bludy. Poznatky mystické jsou pak tedy jaksi doplněk k poznatkům metafysickým, ale doplněk nikoliv nutný, nýbrž jen případečný a náhodný. Podobně se, jak v další části uvidíme, osvětlí a upevní i theologická víra toho, komu se dostane vlitých poznatků o pravdách víry.

Mystické poznatky v užším smyslu jsou poznatky spojivé, dané doteky Božími, jimiž ten, komu se jich dostane, poznává Boha přímo, konkrétně a experimentálně, tudíž i jakožto existujícího.

⁴³⁾ *Jsoucno, dobro, pravda* jsou pojmy jednoduché transcendentní; abstraktivní pojem *podstaty* je pojem něčeho věčně jednoduchého, totiž prostě jen toho, „co existuje v sobě a ne v jiném jakožto v podmětu lnutí“; *duch* je pojem věčně jednoduchý, an je „podstata nemající částí fysických“; abstraktivní pojem *života*, totiž „býti principem činnosti immanentní“, obsahuje sám sebou jen něco věčně jednoduchého, protože v pojmu činnosti immanentní není nutně obsaženo, že ona musí býti věčně rozdílná od svého principu; *svoboda* je něco věčně jednoduchého, jsouc „nebýti determinovánu k jednomu“.

A nejenže jsou to pojmy věčně jednoduché, nýbrž ony samy v sobě ani neobsahují nedokonalosti.

Má tedy každý, komu se dostane silných spojitých doteků (slabých si v počátcích ani není náležitě vědom, ač účinky jejich se u něho jeví), i jasné přímé, konkrétní a experimentální poznání existence Boží, tedy poznání její daleko lepší než mohou dáti kterékoliv metafysické nebo theologické důkazy jsoucnosti Boží a sama božská etnost víry, protože žádný z těchto zdrojů nedává poznání přímého, konkrétního a experimentálního.

Co do poznání bytnosti neboli essence Boží bývá ovšem to spojitě poznání Boha zpravidla jen nejasné, nerozlišené (Vp II 26, 5), takže metafysické poznání bytnosti Boží jím není zdokonaleno. Ale někdy, zvláště na případečně vznešenějších stupních duchovního sňatku, popisovaných v Plameni lásky žhavém. Bůh ukáže duši i rozlišeně své vlastnosti (PN III 1—3) nebo některou z božských osob nebo i Trojici božských osob.⁴⁴⁾

Dá-li Bůh mystikovi přímým předložením předmětu (jiného než je Bůh poznávaný přímo, konkrétně a experimentálně jakožto působící na duši nebo v duši) vlité poznatky, které zároveň zdokonalují jeho metafysické poznání, nesmí se on, jak sv. Jan od Kříže opět a opět přikazuje ve Vp II 16—32, reflexivně zdržovati u žádného jasného poznatku, ani nadpřirozeného, tím méně ovšem k němu svojivě lnouti. Ode všeho takového se mu jest odvracet k čiré temné víře theologické a mystické. Neboť nic stvořeného není úměrný a bezprostřední prostředek ke spojení s Bohem, a duše mystikova se nesmí zdržeti u něčeho, co je menší a nižší Boha. Mystika nesmí sloužiti úmyslně ke zdokonalování poznatků metafysických.

3. Mystiku, poněvadž má příčinu vyšší než jsou příčiny řádu psychologického, nelze posuzovati a vykládati pouze psychologicky, metafysicky. Filosof má ovšem právo a povinnost snažiti se napřed o vysvětlení psychických zjevů a stavů příčinami řádu psychologicky přirozeného; ale když vidí, že ty příčiny zřejmě nedostačují, má i jako filosof právo a povinnost uznati příčiny psychologicky nadpřirozené a přibrati je k vysvětlení. Kdo to neučiní, nejedná vědecky, a jeho vysvětlování jen přirozené ztroskotá.

Ztroskotalo již tolik vykladatelů sv. Terezie od ležíše, kteří, neuznávající příčin psychologicky nadpřirozených, musili míti zjevy u ní a její stavy buď za sebeklam nebo přímo za něco pathologického, chorobného. Ale tvrditi, že sv. Terezie, žena zřejmě zdravého rozumu a pevné vůle, ježto tak bystrá v pozorování sebe a tak opatrná stran svých psychických zkušeností a upřímná ke svým tolika vůdcům a duchovním rádcům, z nichž mnozí jsou známi jakožto

⁴⁴⁾ O rozlišeném poznání — ale snad aspoň někdy jen obrazivém? (str. 83) — někdy nejsv. Trojice (str. 70. 71. 74. 78. 83. 95), někdy jen Boha Otce (str. 82. 90. 95) nebo Ducha svatého (str. 42. 43), mluví sv. Ignác z Loyoly v zachované části svých duchovních zápisků (Aus dem Geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola. Übertragen von Alfred Feder S. J., Regensburg, Kösel und Pustet, 1922).

učenci a světci vynikající, a tak obratná a úspěšně činná v životě zevnějším přes převeliké překážky, jak to všechno vidíme ze spisů jejích a z dějin jejího života a díla, byla co do těch svých nadobyčejných psychických zkušeností buď na omylu nebo chorobná. je ztroskotání.

„Aby se ze sv. Terezie nebo z našich ostatních mystiků udělali hysterikové, je si třeba vytvořiti pro ně hysterii *sui generis* [svého druhu], bez představitelů jinde.“⁴⁵⁾

Metafysiky v mystice sv. Teresie, prosté ženy bez vyššího přirozeného vzdělání, nikdo nehledal a nepřibíral jí k vysvětlování; zato mystiku sv. Jana od Kříže chtěli někteří vykládati strohou askesí a nezdařenou metafysikou,⁴⁶⁾ více méně po vzoru Plotinovu. Že sv. Jan byl dobrý metafysik, pozná arci z jeho spisů brzy každý, kdo sám zná filosofii peripateticko-scholastickou; z jeho životopisu je známo, že to byl muž dobré praktické soudnosti a svrchované poctivosti. Ale on přece opět a opět zřejmě praví, že zkušenosti mystikovy jsou psychologicky nadpřirozené, jen trpně přijímané nad to, s co mohutnosti lidské jsou; že duše na nejvyšších stupních mystických zakouší Boha samého přímo experimentálně. Maritain se právem táže:

„Když se věří zkušenosti mystiků, proč pak se nepřijímá jejich svědectví až do konce?“⁴⁷⁾

4. K hlubšímu vědeckému studiu mystických zjevů a stavů ovšem metafysika velmi prospívá, podobně jak prospívá k vědeckému stu-

⁴⁵⁾ L. Roure v Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, sv. III. s. *Mysticisme*, sl. 1019 (shrnuje z H. Delacroix, Bull. de la Soc. franç. de philosophie, janvier 1906, str. 24).

⁴⁶⁾ Tak již Paul Rousselot, *Les Mystiques Espagnols* (2. vyd., Paris, Didier, 1869) v oddíle věnovaném sv. Janu od Kříže, a v nejnovější době Jean Baruzi ve velkém, o veliké píli svědčícím spise *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (2. vyd., Paris, Alcan, 1931), zvl. na str. 674—686. Baruzi bez důkazu a bez diskuse konstruuje na hypotéze, že přímé, konkrétní a experimentální spojení duše s Bohem je nemožné. Vnitřní modlitba je mu činnost jen intelektuální, hnutí a kony vůle při níž považuje za nenáležité výstřelky (str. 377—380); nazírání trpné je mu nejvyšší stupeň nazírání přirozeného (str. 588. 601. 613). O vzniku španělské mystiky míní: „Zkrátka illuminismus [t. j. kacířský mysticismus kvietistický ve Španělsku v XVI. stol.] byl plodný prvek při tvoření španělské mystiky. „Lze říci, že ještě nebylo španělské mystiky, když začali *alumbrados*“ [t. j. řečení kvietističtí illuministé, osvícenci], píše Menéndez y Pelayo. Je to pouhá časová shoda? Či nemáme naopak míti zato, že totéž obecné hnutí, bohatší než projevy, které nacházíme, vydalo na jedné straně illuminismus, a na druhé straně díla pravé mystiky?“ (str. 253 n.).

Posouzení a odsouzení „metafysického“ stanoviska vůči mystice podávají Roland Dalbiez, *Saint Jean de la Croix d'après M. Baruzi* (Extrait de *La Vie Spirituelle*, Octobre-Novembre 1928, Paris, Desclée) a Maritain, *Les Degrés*, 2. vyd., str. 17—21. 569—573.

⁴⁷⁾ Maritain, *Les Degrés*, str. 571, pozn.

diu theologie dogmatické neboli věroučné. Jak je vedle dogmatiky pozitivní dogmatika spekulativní, jejíž mistr je církevní učitel sv. Tomáš Aquinský, tak je vedle mystiky deskriptivní neboli popisné mystika spekulativní, jejíž mistr je církevní učitel sv. Jan od Kříže. Ne že by byli světcí a bohoslovci scholastického středověku zanedbávali mystiku, ale oni o ní pojednávali téměř výhradně se stanoviska dogmatického, theologického. Nové období mystických studií začalo právě tím, že španělská škola mystická zavedla do mystické literatury filosofii přímo, nikoliv jen prostřednictvím dogmatické theologie a v jejím rouše a rázu. Sv. Terezie tam svými popisy zavedla psychologii experimentální, a sv. Jan svými rozborů psychologii racionální a ostatní obory metafysiky, nakolik jich bylo třeba, tedy ontologii a theodiceu.

Tím, že sami největší dva mystikové mezi pisateli o mystice zavedli do ní stanovisko psychologické, se umožnilo přehledné rozdělení mystického vývoje ve stupně a lepší pochopení jak jich samých, tak celku. S theologického stanoviska totiž je abstraktivní, nepřímé poznávání Boha věrou v Boha a Bohu pro svědectví Boží neboli víra theologická kon téhož druhu jako přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha mystickým dotekem a spojením neboli víra mystická; máť obojí kon tentýž předmět formální, jsa přimknutí k Bohu pro svědectví, které Bůh o sobě dává. Rozdíly ve způsobu přimknutí a ve způsobu svědectví jsou theologovi rozdíly jen případečné, druhu neměnící, a proto nevedly, i jestliže si jich mystikové stojící na stanovisku theologickém všímali, k druhovému třídění mystických zkušeností. Se stanoviska filosofického však, s něhož se hledí na vnitřní fakta ne pouze podle theologického předmětu formálního, nýbrž i podle jejich psychologického vzniku, je mezi věrou theologickou a věrou mystickou neboli spojitým nazíráním rozdíl druhový, protože víra theologická bere svou látku z rozumového poznávání Boha samo sebou jen psychologicky přirozeného, víra mystická však z rozumového poznávání Boha psychologicky nadpřirozeného. Rovněž je pro psychologicky rozdílné vznikání druhový rozdíl mezi mystickými kony nespojitými, ať vlitými nebo nevlitými, a podobnými kony čirě asketickými neboli psychologicky přirozenými.

Psychologická stránka mystických konů a stavů je nám daleko snáze poznatelná a třiditelná než stránka theologická, a také případečné psychologické rozdíly mezi vývojovými stupni mystického nazírání, nespojitého i spojitého, jichž si theolog třebas ani nevšímá, jsou mystikovi psychologu dosti důležité, takže jich sv. Terezie a sv. Jan použili k rozdělení a popsání stupňů a tak k objasnění mystického vývoje. Tím to je, že počínaje sv. Terezií a sv. Janem od Kříže je daleko větší přehlednost a srozumitelnost v mystických výkladech než u spisovatelů starších a že směr psychologický ve vědecké mystické literatuře nynější vládne téměř úplně.

Jsou tedy s psychologického stanoviska tyto stupně ve vývoji mystického nazírání:

I. Stupeň nespojivý, na němž Bůh nevlévá poznatku, to jest nepředkládá sám předmětu k poznání, nýbrž jen buď

a) posiluje psychologicky nadpřirozeně mohutnosti duše a jejich kony (což se může dít i v modlitbě ústní a v rozjímání a je vlastní tak zvané vnitřní modlitbě afektivní neboli výlevové); nebo

b) intermittentním zasahováním psychologicky nadpřirozeným dlouho udržuje mohutnosti v nazíravém setrvávání při témž předmětu, jež ony častým zabýváním přemítavým (ať psychologicky přirozeným, ať psychologicky nadpřirozeně posilovaným) již pronikly. S milostmi způsobu b) ovšem mohou být spojeny milosti způsobu a). Na způsob b) upozornil sv. Jan od Kříže; je to tak zv. nazírání získané.

II. Stupeň spojivý, na němž Bůh vlévá občasné nebo (totiž ve stavu duchovního sňatku) trvale poznatek tím, že dává za předmět poznávání přímého, konkrétního a experimentálního sám sebe jakožto spojivě působícího na duši nebo v duši. Tento stupeň se rovněž dělí v několik oddílů (jež vešměs mají dvojí stránku: stránku činnou, záležející v tom, co duše s pomocí milostí Božích svým vlastním úsilím koná, a stránku trpnou, záležející v tom, co schopností poslušenskou jakožto immanentní kony mohutností, přímo od Boha působené a v duši zdokonalivě působící, přijímá). totiž:

1. noc smyslu (postřehnoutou a popsanou sv. Janem od Kříže);
2. mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha, jež sv. Terezie nazývá obdobím „modlitby v klidu“;

3. noc ducha sv. Jana, jíž u sv. Terezie odpovídají dva stupně:

a) nazírání ve spojení prostém (stupeň nižší, objevený sv. Terezií);

b) nazírání ve spojení úplném (stupeň vyšší, téměř výhradně popisovaný od sv. Jana v líčení noci ducha). Jeho období končí duchovním zásnubem.

4. třetí noc sv. Jana, v níž oba světci rozlišují:

a) období duchovního zásnubu;

b) duchovní sňatek, přepodobňující duši v Boha, a stav duchovního sňatku, jenž je trvalé spojení s Bohem v tom přepodobnění.

Počínaje nocí smyslu až do stavu duchovního zásnubu včetně se stupně liší od stupně bytnostně nejvyššího, totiž duchovního sňatku, tím, že spojivé nazírání je na těch stupních jen občasné a nepřepodobňuje; a mezi sebou se liší tím, že občasné spojivé nepřepodobňující nazírání, Bohem udělované, je postupně mocnější a vznešenější a častější, tedy se liší mezi sebou případečně. Duchovní sňatek, jenž přepodobní duši v Boha a dá jí trvalé mystické spo-

jení s ním, je, spolu se stavem duchovního sňatku, stupeň nikoliv případečně, nýbrž bytnostně vyšší než předešlé. Ve stavu duchovního sňatku, nad nějž již není mystického stupně bytnostně vyššího, jsou ovšem ještě stupně případečné.

III. Přídavkem ke stupni spojitivému dává Bůh, nocí ducha počínaje, občas nazírání vlité sice, ale nespojivé, v němž tedy předkládá předmět, ale ten předmět je jiný než Bůh poznávaný přímo, konkrétně a experimentálně.

Vidíme tedy, že zavedení filosofie (metafysiky) do výkladu mystických zkušeností a do vědeckého studia mystiky skutečně velice přispělo k roztrídění a objasnění mystického života. Ovšem nesmíme při tom býti nespravedliví ke světcům a jiným duchovním pisatelům doby patristické a scholastické. Toto zavedení filosofie do výkladu a studia mystiky bylo snad umožněno teprve tím, že Bůh sv. Terezii od Ježíše a sv. Janu od Kříže dával — a od té doby vyvolaným duším dává — milosti mystické rázu takového, že byly psychologickému popisu a třídění celkem přístupnější než milosti, i psychologicky nadpřirozené, kterých se dostávalo světcům v křesťanském starověku a středověku. O psychologické nadpřirozenosti mnoha a mnoha milostí, které jim byly uděleny, není tuším ani možné pochybovati, protože přirozenost lidská se nezměnila, a když podle svědectví sv. Jana od Kříže potřebuje v době nové k dosažení vysoké křesťanské dokonalosti pomoci psychologicky nadpřirozené, potřebovala jí k ní i ve starověku a ve středověku. Ale jakého byly ty milosti psychologicky nadpřirozené tehdy rázu co do psychologického druhu a psychologického uvědomování? Byly snad sice až i spojitivé v tom smyslu, v kterém my zde toho slova užíváme, ale při tom takové, že si světcí (vyjma průvodní zjevy mystické, jako na př. poznávání tajemství v srdcích, dar prorocký a j.) vnitřním vědomím jejich psychologické nadpřirozenosti neuvědomovali nebo téměř neuvědomovali a je postřehovali jediné nebo téměř jediné v linii zintensivněného života duchovního psychologicky přirozeného? Či snad ani nebývaly, aspoň namnoze, spojitivé? Řečené postřehování jich jediné nebo téměř jediné v linii zintensivňování duchovního života psychologicky přirozeného a neuvědomování jejich psychologické nadpřirozenosti by bylo zajisté ještě snáze pochopitelné, lze-li míti zato, že milosti psychologicky nadpřirozené, tehdy udělované světcům a vedoucí je i k vrcholu dokonalosti a svatosti, velmi tedy účinné a hojné i v modlitbě i mimo ni, byly převážně druhu nespojitivého, jak byl výše vyložen. Ale v obojím případě by vyjadřování starověkých a středověkých spisovatelů o velkých sice duchovních milostech, a přece způsobem takovým, že se čtenáři podobá nebo může podobati, že je řeč jen o milostech řádu asketického, bylo vysvětleno jednak rázem mystických milostí tehdejších a tudíž nepostřehováním jejich mystičnosti,

jednak tehdejším stanoviskem theologickým, které nemělo náležité možnosti vyjádřiti jejich psychologickou nadpřirozenost a ani si jí nevšímal.

Naproti tomu mystické milosti udělované v novém věku, počínaje velikými mystiky španělskými, byly zřejmě vnitřním vědomím nejen postřehovány v linii zintenzivňování duchovního života, nýbrž na nejvyšších stupních svou spojitostí nebo jejím rázem také poznávány jakožto psychologicky nadpřirozené. Tím vedly ke studiu i duchovních milostí nižších stupňů a jím k poznání psychologické nadpřirozenosti neboli skutečné mystičnosti i stupňů nižších, nespojitých.

Ale ať je tomu jakkoliv, je mezi duchovními pisateli starověkými a mystiky středověkými doby scholastické s jedné strany a mystiky novověkými (počínaje školou španělskou) s druhé strany veliký rozdíl: ti jsou theologičtí, ti jsou theologičtí i psychologičtí; a není pravdě nepodobno mínění, že tento rozdíl v pozorování sebe a v popisování má základ i v nějakém rozdílu v mystických milostech samých.

Zasluguje úvahy — a ovšem vyžaduje mnohonásobného a pečlivého badání — to, co praví Dr. Alois Winklhofer (v recenzi díla: Anselm Stolz O. S. B., *Theologie der Mystik*, Regensburg, Pustet, 1936):

„Je naprosto možné, že, jak se stigmatisace objevila teprve až v pozdější dějinné chvíli [po prvé je dosvědčena o sv. Františku z Assisi r. 1224], tak že i mystické milosti v křesťanství vstoupily španělskou mystikou do nového období a ona že je zcela nového rázu. O tom nerozhoduje na prvním místě dogmatik, nýbrž historik.

„Řešení půjde asi tímto směrem. Je theologie mystiky patristické a scholastické, a je theologie mystiky španělské. Tyto dvě theorie jsou, i když mají mnoho společného, mezi sebou rozdílné, a ten rozdíl lze theologicky zcela jasně formulovati. Co mají společného, musí býti theologicky z obojí vytčeno. Obojí je sama o sobě závěr a dovršení křesťanské snahy o dokonalost. Je zřejmé, že mystika, jak ji Stolz buduje [t. mystika abstrahovaná jím ze spisů světců a pisatelů doby patristicko-scholastické], může a musí býti pro všechny křesťany ideál jejich vnitřního života. Ale stejně jasné a tuším theologicky jisté je to, že mystika sanjuanistická [t. j. mystika sv. Jana od Kříže a vůbec mystické školy španělské], není pro všechny. Obojí je mystika. Jak ji Stolz [z pramenů patristicko-scholastických] vypracovává, může ona ovšem nehleděti jakýchkoliv psychických zvláštností; ale vedle ní je křesťanská dokonalost, která má přece jen na sobě pečeť něčeho mimořádného a zvláštního a také je mystika. Stolz ji pominul, a to činí základní thesi jeho díla nadmíru vratkou. Dokud mystika patristicko-scholastická a mystika sanjuanistická nebudou co do theologických bodů jak se zdá společných přesně mezi sebou srovnány, zůstane otázka, zda obě nejsou v základech arci totožné, ale přece co do zvláštního svérázu a principii svého vývoje rozdílné, zda v obecné theologii mystiky nejsou pevné dějinné hranice, za kterými musí každá mystika býti theologicky vykládána sama o sobě.“⁴⁸

⁴⁸) Zeitschrift für Ascese und Mystik XII 1937, str. 82.

Žádná jiná stránka života církve katolické není bez vývoje a rozvoje; je tedy již z tohoto aprioristického důvodu i v mystice veliká pravděpodobnost

Ovšemže zavedení metafysiky do mystiky na hlubší vysvětlení jejích fakt a na vybudování mystického systému je vydáno nebezpečím omylu. Je bolestný nepoměr mezi číře duchovou zkušeností vlitou spojivou, a formulací té zkušenosti, jež by chtěla slovy tvořenými na základě poznatků věcí smyslových vystihnouti — a to jasně a rozlišeně, aby byla co možná srozumitelná — vznešenost poznatků a zkušeností temných a nerozlišených. Bl. Angela z Foligna diktovala své mystické zkušenosti, a když jí zápisy byly čteny, nářkala nad jejich nedokonalostí. Ale kromě této nedokonalosti jakoby bytnostní se může do vylíčení fakt psychologicky nadpřiroze-

obojího. A druhá zkušenost z církevního života je tato, že značně odlišný nový stupeň kterékoliv jeho stránky nebývá náhlý a nepřipravovaný; i to tedy můžeme předpokládati jakožto velmi pravděpodobné i v historickém vývoji mystiky. Jakožto dobrý příklad takového vývoje a rozvoje po nějaké stránce duchovního života církve si můžeme uvést úctu k Srdci Ježíšovu. V prvním tisíciletí nebylo zvláštní úcty k Srdci Páně; od XI. a zvláště od XII. století bylo uctíváno ojedinele a čím dále tím hojněji; snahami sv. Jana Eudes v XVII. stol. bylo uctívání Srdce Páně povzneseno na stupeň liturgický, když on r. 1670 obdržel biskupské svolení ke slavení svátku Srdce Ježíšova; ale teprve z podnětu zjevení, kterých se v letech 1673—1675 dostalo sv. Markétě Marii Alacoque, nabylo uctívání Srdce Páně ještě rázu pobožnosti smírné a bylo v tom způsobu přijato a úředně doporučováno církví.

Stran vývoje a rozvoje v mystice poukazuje Dr. Winklhofer k pozdnímu vystoupení jednoho z jejích průvodních zjevů, totiž stigmatisace; snad by bylo lze najíti i jiné průvodní zjevy mystické, které se objevily až v dobách pozdějších. Mystické milosti ve vlastním smyslu, i veliké, jsou tak staré, jak stará je svatost a dokonalost křesťanská. Nebyl vývoj i v mystických milostech ve vlastním smyslu?

Zřejmě asketický celkový ráz duchovní literatury doby patristické a scholastické, a to i u velikých světců, kteří tedy jistě měli i veliké mystické milosti, a odlišný, neasketický ráz mystických výkladů v době nové, školou španělskou počínaje, a jakoby most mezi obojí tou literaturou, zklenutý některými pisateli od století XIV. (a snad i mnoha jinými), vedou salvo meliore iudicio k navržení tohoto výkladu:

a) V době patristické a scholastické Bůh uděloval těm, které vedl k dokonalosti a svatosti i velmi vysoké, i v modlitbě i mimo modlitbu milosti mystické výhradně nebo téměř výhradně toho řádu, který zde v duchu názvosloví sv. Jana od Kříže nazýváme nespojivými a jehož psychologická nadpřirozenost není na nižších stupních nápadná a na vyšších stupních se jeví jen jakožto prodloužení linie milostí stupně asketického. V modlitbě tedy jim uděloval Bůh psychologicky nadpřirozené posilování mohutností a konů a udržování téhož předmětu v mohutnostech, takže ty milosti byly, aťsi sebe mocnější, zpravidla jen toho rázu, který sv. Jan od Kříže popisuje jakožto nazírání získané. A mimo modlitbu rovněž dával ke všem stránkám služby Boží a křesťanské ctnosti a dokonalosti milosti psychologicky sice nadpřirozené, i velmi mocné, ale rovněž jen osvěcující rozum a posilující vůli nespojivě. Nelze tuším dokázat, že by Bůh mystické milosti nespojivé nemohl udělovati měrou a silou i takovou, že ony způsobí týž účinek co do dokonalosti a svatosti jako milosti mystické spojivé, třebas i velmi vysoké. A dával-li Bůh i v době patristické a scholastické také milosti spojivé, dával je, jak nutno souditi z toho, že se v literatuře tehdejší neprojevují nebo jen málo projevují, asi způsobem takovým, že jejich spojivost zpravidla nebyla psychologickému vědomí zvláště ná-

ných vlouditi snadno i omyl jako do každého líčení vnitřních událostí, jež se opírá o paměť. Další možnost omylu je jak u mystika samého, tak u jiného, při theoretickém filosofickém výkladu fakt a při budování systému a při vlivu systému již vybudovaného na výklad fakt pozdějších.

U pravých mystiků, kterým dal i vysoký stupeň milostí spojitých, Bůh tuším nedopustí omylů u věcech víry a mravů, nýbrž jen u věcech mimo ně. Zdravý rozum, správná filosofie a sklad víry jsou negativní norma jak formulace mystických zkušeností, tak i pravé mystičnosti nebo pseudomystičnosti těch zkušeností sa-

padná. A theologické stanovisko pisatelů setřelo s mystických milostí to, co bylo psychologicky přece nějak nápadné.

b) V době nové však uděluje Bůh, jenž život své církve kráší po všechna století hned v tom oboru a hned v jiném novými ozdobami a dary, hojně též mystické milosti spojitvé, a to způsobem, který je psychologickému vědomí nápadný. Odtud psychologické stanovisko pisatelů a odlišný, neasketický ráz mystických výkladů školou španělskou počínaje.

c) A u některých pisatelů od století XIV. (a snad i u mnoha jiných, s nimi současných, o něco dřívějších a o něco pozdějších, o kterých nevím) se jeví, aspoň co do způsobu vyjadřování o milostech k duchovnímu životu, podobnosti s mluvou sv. Jana od Kříže, jakoby most k nové době v mystice. Tak mluví ve XIV. století německý dominikán Jan Tauler († 1361) o pouti „bez obrazů“, na níž duše postupuje „ve tmě“ (*La Vie Spirituelle*, Suppl. Mai 1935, str. [128]); v Nizozemsku má v témž století blah. Jan Ruysbroeck († 1381) na př. „poznání prázdné veškerého rozvažování a nahé v Bohu“ (str. 125), „nad všechno poznání a vědění bezmocnou nevědomost“ (str. 126, v knize *Po cestách mystiků k lásce Boží*, Olomouc, Edice Krystal, 1937, kde na str. 87—131 je „*Sedm stupňů na žebříku duchovní lásky*“ od blah. Jana Ruysbroeck); mezi naukou spisku *The Cloud of Unknowing* — *Mrak nevědění* od neznámého anglického pisatele z druhé polovice XIV. století a naukou sv. Jana od Kříže je tak veliká podobnost, že je to jakoby její souhrn, o dvě stě let dříve napsaný (*La Vie Spirituelle*, Supl. Juin 1934, str. [185] — [188]). Ovšem je [*The Cloud of Unknowing*, edited by Dom Justin McCann, 2. vyd., London, Burns Oates, 1936, v převodu do moderní angličtiny, s dobrým úvodem, je nyní nejlepší vydání] značná část slovní podobnosti mezi *Mrakem* a *Výstupem* a *Nocí* sv. Jana způsobem tím, že oba mají v názvosloví a vyjadřování mnoho od Pseudo-Dionysia Areopagity; čtenáři znalému sv. Jana od Kříže je také hned patrné, jak vysoko nad pisatelem *Mraku* stojí on co do janosti, přesnosti, prohloubenosti svého výkladu a vedení a co do výšin, až ke kterým je duši průvodcem a rádcem.

U sv. Jana jsou těmi a těmi výrazy a výklady míněny milosti mystické vlité, především řádu spojitvého; jakou měrou je tomu tak u toho kterého z těchto pisatelů?

Srovnávací badání vztahující se na pisatele od dob nejstarších až do posledních předchůdců mystiky španělské nebude snadné ani krátké. Je potřebí pečlivě zjistit význam technických slov u toho kterého spisovatele. Jakou měrou má, snad jen vlivem Pseudo-Dionysia Areopagity, vyjadřování jejich nádech sice mystický v moderním smyslu slova, totiž po způsobu školy španělské, ale bez spojitvé mystického obsahu? Jakou měrou je názvosloví a vyjadřování tradiční, ale s novým obsahem u pozdějšího spisovatele? Míni ten který pisatel, názvoslovím nějak podobný sv. Janu od Kříže, svými výrazy totéž, co sv. Jan od Kříže? V čem je u sv. Jana proti němu pokrok?

mých v sobě. Positivní normy není, protože Bůh má tuším ještě i jiné způsoby mystických milostí, než dosud rozdával. Ale výklady obou uznaných vrcholných představitelů novodobé mystiky, sv. Terezie od Ježíše a sv. Jana od Kříže, kteří se shodují a doplňují a jejichž mystice se aspoň v jádru podobá mystika světců po jejich době, se blíží svou vážností platnosti normy jak negativní, tak pozitivní.

5. S rozlišováním mezi stanoviskem theologickým a stanoviskem psychologickým v mystice souvisí také sporná otázka, zda je obecné vzdálené volání Boží k milostem mystickým, to jest vztahující se na všechny věřící, či jen vzdálené volání částečné, to jest nevztahující se, i bez jakéhokoliv provinění nebo pochybení vyloučených, na všechny věřící.

Rozhoduje-li kdo tuto otázku na základě duchovní literatury doby patristické a scholastické, v níž se i největší přiblížení duše k Bohu v tomto životě jeví (nakolik lze souditi, když věc není ještě náležitě probádána) v prodloužení téže linie, kterou vidíme u horlivých duší na stupni asketickém, totiž jednak v modlitbě, kterou lze zařaditi do nazírání získaného, i když ovšem velmi dokonalého, jednak ve vzrůstání milosti posvěcující a ctností vlitých a získaných a očisty od chyb a vad, takže ani se stanoviska theologického ani se stanoviska psychologického (jehož v té literatuře není a jehož my nyní již nejsme s to o jejím předmětu dodatečně užiti) není viděti druhového rozdílu mezi asketikou a mystikou, může ovšem říci, že se vzdálené volání Boží k milostem dalším a dalším, i když vyšším a vyšším, obrací (jak se podobá) ke všem duším, že tedy vzdálené volání k milostem mystickým je obecné a že všem duším lze dostoupiti i vysokého stupně života mystického, budou-li opravdu spolupůsobiti s milosti postupně udělovanými a bude-li jejich pozemský život dosti dlouhý.

Rozhoduje-li se však otázka o obecnosti či částečnosti vzdáleného volání Božího k milostem mystickým na základě mystické literatury novověké, školou španělskou počínaje, a to ne se stanoviska theologického (s něhož není ani v ní druhového rozdílu mezi duchovním životem asketickým a mystickým a mezi uplatňováním ctností v tom a v onom a tudíž není druhového rozdílu mezi mystikou doby patristicko-scholastické a mystikou doby nové), nýbrž se stanoviska psychologického, s něhož novověká mystika je psychologicky zřejmě druhově rozdílná od asketiky, není odpověď ani snadná ani prostá a vyžaduje nejen historického badání, nýbrž i mnoha rozlišování. Zde jen uvedeme odpověď sv. Jana od Kříže na tu část naší otázky, kterou se on zabývá.

On mluví jen o duších života nazíravého nebo života smíšeného z nazíravého a činného; o duších života převážně činného nebo o milostech k činné stránce života křesťanského nemluví. Podle něho

všecky duše, které se horlivě cvičí na cestě asketické a oddávají se vnitřní modlitbě (a nemají překážky nějakou zvláštní těkavostí a neklidností obrazivosti a letory nebo zaměstnáním a povinnostmi, které únavou nebo jinými okolnostmi znemožňují usebranost), mohou dojít a dojdou mystických milostí vlastních nazírání získanému (Vp II 14, 2; II 15, 1), t. j. psychologicky nadpřirozené pomoci Boží k vnitřní modlitbě, která posiluje mohutnosti a kony a předmět v mohutnostech dlouho udržuje. To jsou milosti mystické nazíravé nespojivé. O milostech nazíravých mystických spojivých, tedy o těch, které jsou vlastní trpné noci smyslu a trpné stránce dalších stupňů vyšších a záleží v přímém, konkrétním a experimentálním poznávání Boha jakožto působícího na duši nebo v duši, však praví výslovně: „Ne všechny ty, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní [t. j. na stupni až i nazírání získaného], vezme Bůh do nazírání [t. spojivého], ba ani ne polovici z nich; proč to, ví on sám“ (N I 9, 9). t. j. to nepřijetí není způsobeno u všech nepřijatých nějakým proviněním nebo pochybením nebo nedostatečnou snahou o ctnost, nýbrž pochází ze svobodného rozhodnutí moudrosti a dobroty Boží, která ani horlivé duše nazíravé nevede všechny touž cestou k dokonalosti a svatosti.

C. *Mystika a víra.*

Metafysika, víra s theologií, mystika, mají nejhlavnější předmět látkový týž, totiž Boha, ale předmět údobový neboli hledisko, s kterého se svým látkovým předmětem zabývají, a způsob toho zabývání, je různé. Metafysika poznává Boha a božské věci pouhým přirozeným světlem rozumu na základě vztahu příčinnosti mezi věcmi kontingentními a nutným jejich Tvůrcem; víra s theologií jej poznávají tímž sice rozumem, ale ze zjevení Božího, podávaného pokolení od pokolení; mystika jej poznává rovněž rozumem, ale poznatky od něho psychologicky nadpřirozeně posilovanými nebo od něho přímo vlitými nespojivě nebo spojivě.

O poměru metafysiky k mystice jsme pojednali; zbývá nám z oborů, s kterými má mystika styčné hranice, ještě víra s theologií a jejich poměr k mystice.

IX.

Mystické je to, co je psychologicky nadpřirozené; věřiti je, něco za pravdu míti pro svědectví jiného.

Četl jsem kdysi v životopise kteréhosi svatého mystika, již nevím kterého, že řekl, že nemůže věřiti v existenci Boží. A na námitku, jak že se tedy zachová vůči slovům *Credo in unum Deum*, Věřím v jednoho Boha, jež kněz pronáší ve mši svaté, že odpověděl tím,

že týmž nápevem, kterým kněz zanotí *Credo* radostně zazpíval: *Cognosco unum Deum*, Poznávám jednoho Boha.

Jaký je tedy vztah mezi mystikou a věrou? A poněvadž theologie je věda o víře a o předmětech víry, můžeme připojit druhou otázku: Jaký je vztah mezi mystikou a theologií, bohovědou?

1. V božské ctnosti víry neboli víře theologické rozlišujeme vlitý nadpřirozený habitus v rozumu, jenž působí bytnostní nadpřirozenost konů víry u ospravedlněného, a kony víry. Konem víry theologické máme pevně za pravdu to, co Bůh zjevil, protože on to zjevil: je to přimknutí rozumem (a vůlí, jež svobodně rozum ke konu víry přiměje) *k Bohu, pro Boha*. Je to víra auktoritativní, protože dávaná pro auktoritu Boží, jež záleží jednak ve svrchovaném vědění Božím a jeho svrchované pravdomluvnosti, jednak v jeho poměru Tvůrce a svrchovaného Pána ke tvorů, jenž vyžaduje, aby hned a úplně bylo rozumem a vůlí přijato, co Bůh zjeví.

Víra auktoritativní, ať lidská nebo božská, je poznání jisté sice, ale nepřímé, při němž není patření rozumového nebo smyslového na objektivní totožnost podmětu a přísudku, soudem tvrzenou, nýbrž pouze rozumové patření na spojení vědění pravdomluvného svědka s tou objektivní totožností podmětu a přísudku. Je tedy každá víra již tím poznáváním temné, a to tím temnější, čím (více usuzování nebo čím nesnadnějšího usuzování je nám třeba, abychom auktoritu svědkovu (jeho existenci, vědění, pravdomluvnost; povinnost nebo náležitost přisvědčiti) jasně a jistě poznali. Rozumové patření na samu objektivní totožnost podmětu a přísudku nemá temnosti vlastní víře, a je dokonce zcela jasné (takže rozum nemůže nepřisvědčiti), když jde o rozumovou pravdu bezprostředně zřejmou anebo když se rozumový poznatek opírá o bezprostřední poznání smyslové. Před takovým poznáním jasným ustupuje poznání temné, a proto, kde je bezprostřední pochopení rozumové nebo svědectví smyslů zdravých a náležitě fungujících, tam přestává víra.

Přestane tedy i víra theologická tam, kde místo nepřímého poznání pro svědectví Boží je dáno přímé patření. Přímé patření tváří v tvář bez jakékoliv roušky bude dáno v nebeské blaženosti; nebude tedy v nebi božské ctnosti víry. A přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha samého jakožto působícího na duši nebo v duši je dáváno ve spojitivém mystickém nazírání. V tomto spojitivém poznávání, obdobném poznávání toho kterého z patera smyslů zevnějších, především hmatu, však duše, jak již bylo vyloženo v § II. Úvodu, přímo, konkrétně a experimentálně poznává i existenci Boží. Nemá tedy mystik povznesený k silnějšímu stupni nazírání spojitivého, aťsi danému na př. spojitivým dotekem nebo intelektuálním viděním,⁴⁹⁾ a ani nemůže míti, aspoň ne ve chvílích, kdy je mu

⁴⁹⁾ O intelektuálních viděních Boha nebo nejsv. Trojice to praví sv. Terezie od Ježíše ve svých *Mercedes* (Milostech) 47, 54, 56 (BMC 2, 75, 78, 79).

to spojivé nazírání uděleno anebo kdy mu jasnou pamětí ještě jaksi dlí v duši, o existenci Boží konu víry auktoritativní, nýbrž má o ní jasnou zkušenost. V tomto smyslu tedy právem a správně řekl onen světec, že nemůže *věřiti* v Boha, že jednoho Boha *poznává*.

Podobně pomine u mystika víra auktoritativní i stran dokonalostí Božích a stran tajemství vnitřního života Božího a její místo zaujme poznání zkušenostní, jestliže mu Bůh dá i o těch předmětech poznání přímé, konkrétní a experimentální, jak je sv. Jan uvádí stran vlastností Božích a sv. Ignác z Loyoly stran poznávání bytnosti Boží a osob nejsv. Trojice.

Není však toto zkušenostní poznání Boha, i když není víra auktoritativní, přece s nějakého hlediska víra?

Odpověď dogmatické theologie zní, že se stanoviska filosofického, totiž noetického a psychologického, je to sice něco druhově odlišného od víry auktoritativní — ale že se stanoviska theologického rozdíl mezi věrou v Boha auktoritativní a tímto zkušenostním poznáváním Boha ve spojivém nazírání je pouze případečný. takže i auktoritativní víra v Boha a Bohu i toto zkušenostní poznávání Boha jsou kony téže jedné božské ctnosti víry. Kony víry auktoritativní jsou přimknutí rozumem (a vůlí) *k Bohu pro Boha*, ale i zkušenostní poznávání Boha spojivým nazíráním je přimknutí rozumem (a vůlí) *k Bohu pro Boha*. Nazveme-li kony víry auktoritativní stručně „věrou theologickou“, můžeme s tohoto theologického stanoviska zkušenostní poznávání Boha spojivým nazíráním právem nazvati „věrou mystickou“. Psychologicky a noeticky jsou různých druhů, ale theologicky jsou téhož druhu a týž vlitý habitus víry povznáší kony obojí do řádu bytostně nadpřirozeného.

Sv. Jan od Kříže toto spojivé nazírání několikrát jmenuje „mystickou bohovědou“ (Vp II 8. 6; N II 5. 1; II 17. 2; PS 27. 5; 39. 12), ale jinde je prostě nazývá věrou, takže to čtenáři dotud nezasvěcenému v jeho názvosloví působí potíže, když čte slovo „víra“ a přece se v té souvislosti nejedná o víře auktoritativní. Že však slovo „víra“ skutečně znamená u sv. Jana i tuto víru mystickou (a že tedy je na jiných místech třeba určovati ze souvislosti, zda tam míní víru theologickou či mystickou či obojí), je jasně viděti z těchto slov:

„Až budeme jednati o mystickém a nejasném neboli temném poznání, o kterém zbývá promluvit i kde nám bude pojednati o tom, jak se tímto láskyplným a temným poznatkem Bůh na vznešeném a božském stupni spojuje s duší; neboť toto temné láskyplné poznání, *to jest víra*, jaksi slouží v tomto životě ke spojení s Bohem, jak světlo blažených slouží v životě druhém za prostředek k jasnému patření na Boha“ (Vp II 24, 4).

Měl tedy světec, o kterém byla výše zmínka, skutečnou a pravou víru v Boha i ve svých spojivých nazíráních i mimo ně — ale ve spojivých nazíráních ovšem ji měl způsobem noeticky a psychologicky jiným než nemystikové, vznešenějším. Jakž by tomu mohlo býti jinak? „Bez víry se nelze zalíbiti Bohu; neboť ten, kdo přistu-

puje k Bohu, musí *uvěřiti*, že Bůh *jest*“ (Žid. 11, 6), platí přece po celý život křesťanův, i na stupni mystickém.

Stran pravd skladu víry, o kterých neměl přímé, konkrétní a experimentální zkušenosti mystické ani poznatku vlitého nespojivého, má mystik víru i noeticky a psychologicky touž jako ostatní křesťané. Ovšem může být podporována psychologicky nadpřirozeně posilováním mohutností a konů a udržováním předmětu v mohutnostech, ale toto posilování a udržování nemění druhově konu se stanoviska noetického. Stran pravd, ať obsažených ve skladu víry nebo v něm neobsažených, o kterých se mu dostane poznatku vlitého nespojivého, má mystik také víru theologickou, protože ty pravdy přijímá pro auktoritu Boha, jenž mu je soukromým zjevením zjevuje — ale v takovém případě je víra auktoritativní u něho tuším zpravidla nesvobodná, nutná, kdežto v jiných případech a u ne-mystiků je svobodná.

Kromě bytnostního důvodu, pro který víra theologická a mystická jsou se stanoviska theologického kony téhož druhu, takže víra mystická je tedy od sv. Jana od Kříže právem nazývána věrou bez jakéhokoliv vysvětlujícího přívlastku, je ovšem i řada důvodů podružných, které dotvrzují rozšíření jména „víra“ i na spojivé nazírání. Illavní je ten, že, jak víra theologická je temné poznávání Boha, protože nepoznává objektivní totožnosti podmětu a přísudkem v té totožnosti samé, nýbrž z auktority Boží, tak spojivé nazírání je rovněž temné poznávání Boha, protože jím mystik poznává Boha jen jakožto působícího na duši nebo v duši, ne však tváří v tvář přímo jeho bytnost.

Proti poznávání Boha věrou, theologickou (ať psychologicky přirozenou nebo psychologicky nadpřirozenou) a mystickou, úplně ustupuje u mystiků poznávání Boha přirozené z tvorů na základě přičinnosti. „Jediné víra [theologická a mystická] jest bezprostřední a úměrný prostředek ke spojení duše s Bohem“ (Vp II 9, 1); tvorové a krásy přírody mystika téměř jen povznášejí k nazírání věrou. theologickou nebo mystickou, na dokonalost a krásu Boží. Rovněž je důležitosti jen druhořadé, případečné, poznávání Boha z pravd (především o Vtělení a Vykoupení), které Bůh poznatkem vlitým nespojivým přímo duši zjeví nebo objasní občasným přídavkem k nazírání vlitému spojivému (PS 23; 36; 37).

2. Viděli jsme v § VIII., že mystika není ani základ metafysiky ani nějaký její nutný doplněk. Podobně mystické nějaké poznávání není základ víry; vždyť se ho dostává až těm, kdo víru v Boha již mají. Ani není nutný doplněk víry nebo vědy theologické; vždyť i bez mystických milostí lze dojít věčného spasení a rovněž hlubšího a soustavného poznání pravd Bohem zjevených.

Víra theologická a mystické milosti mohou být ovšem spojeny, ježto kon víry může být posílen nebo i prodloužen milostmi psychologicky nadpřirozenými. Sv. Jan od Kříže nadto mluví o „na-

zírání věrou“. Ten výraz znamená u něho trojí: a) nazírání (psychologicky třeba jen přirozené), ke kterému byl předmět vzat ze skladu víry; b) mystické nazírání tak zvané získané (t. j. psychologicky nadpřirozeně posilované a prodlužované), ke kterému byl předmět vzat ze skladu víry; c) mystické nazírání s předmětem uděleným „věrou mystickou“, t. j. nazírání spojivé.

Co se týká poměru obsahu poznatků mystických k poznatkům víry theologické a theologie jakožto vědy, lze říci toto. Mystické milosti jen posilující mohutnosti a kony a prodlužující nazírání, tedy milosti prvního a druhého stupně mystického, jak byly vysvětleny výše v § I. Úvodu, přispívají jen ku prohloubení toho, co je ve skladu víry. Lze jimi tedy dojít formálního neboli rozvinutého poznání pravd a zřetelů, které jsou ve skladu víry obsaženy jen zavínutě; pravd zcela nových duše těmito mystickými milostmi nedojde.

Mystické poznatky vlité nespojivé, t. j. milosti třetího stupně tam vyloženého, se ovšem mohou vztahovati jednak na pravdy (výslovně nebo zavínutě) obsažené ve skladu víry, jednak na pravdy, které ani zavínutě v něm nejsou obsaženy. Rozsah a hloubka poznatků o Bohu a věcech božských tedy mohou mystickými milostmi prvního až třetího (PS 23; 36; 37) stupně velice vzrůst, a ze životů svatých a světců je známo, že duše lidskou vědou ať světskou, ať církevní nevzdělané uváděly v úžas moudrostí, které se jim dostalo zřejmě nadpřirozeně, a že se bohoslovci při řešení nesnadných otázek dožadovali jejich mínění. Charakteristické je, co o sobě vypravoval ve svých Pamětech sv. Ignác z Loyoly o osvětlení, kterého se mu dostalo jednou v době, kdy jako kající žil v Manrese, vzdělání literního máje tehdy jen tolik, že uměl čísti a psát, a v životě duchovním jsa velmi horlivý sice, ale přece ještě teprve v začátcích:

„Jednou šel ze zbožnosti do jednoho kostela, vzdáleného od Manresy něco přes míli; myslím, že se jmenuje svatého Pavla, a cesta jde podél řeky. Když tedy tak šel ve svých zbožných myšlenkách, sedl si trochu, s tváří k řece, která tekla dole. A když tam seděl, počaly se mu otvírati oči myslí; a ne že by byl viděl nějaké vidění, nýbrž že chápal a poznával mnoho věcí, jak z věcí duchovního života, tak z věcí víry a vzdělání, a to s osvětlením tak velikým, že se mu všechny ty věci zdály nové. A nelze vyložití jednotlivostí, které tehdy pochopil, ač jich bylo mnoho, nýbrž jen, že se mu dostalo veliké jasnosti v myslí; takže v celé době svého života, až do věku více než dvaadesáti let, když se běře všecí pomoci, kolik se mu jí dostalo od Boha, a všechny věci, kolik jich poznal, a třeba je všechny spojí v jedno, se mu zdá, že nenabyl tolik, kolik tehdy za jedenkrát.

„A bylo to, že zůstal s myslí tak osvětlenou, že se mu zdálo, jako by byl jiný člověk a měl jiný rozum než dříve. A když to potrvalo hodnou chvíli, šel a poklekl před křížem, který tam byl poblíž, aby vzdal Bohu díky.“⁵⁰⁾

Není však třeba míti zato, že Bůh mystikům takovými vlitými po-

⁵⁰⁾ Paměti sv. Ignáce z Loyoly, přel. J. Ovečka S. J. (Praha, Kuncíř, 1929), str. 76n., n. 30. 31.

znatky uděluje vědění soustavné, vědecké, ať o věcech božských nebo přirozených.

Ovšemže poznatky mysticky udělené nerozmnožují skladu víry; ten byl dokončen a uzavřen smrtí posledního apoštola. Jsou to vesměs jen osvícení soukromá; u jiných osob než u těch, kterým se těch poznatků přímo od Boha dostalo, mají váhu jen relativní, a také mystikové sami se smějí, ba mají, všemožně přesvědčiti a zajistiti, že to nebyl nějaký klam nebo omyl, a zpravidla nejednati pouze na základě takových mystických osvícení. Tak si počínala sv. Terezie od Ježíše. Nutnost této opatrnosti je zřejmá tomu, kdo ví na př. z Vp II 18—20 sv. Jana od Kříže, že „zjevení nebo rčení Boží se nesplní vždycky tak, jak jim lidé rozumějí nebo jak ona sama o sobě zní. A proto se jimi nesmějí slepě bezpečiti nebo jim bez rozmyslu věřiti, i když vědí, že jsou to zjevení nebo odpovědi nebo výroky od Boha“ (Vp II 18, 9).

O čtvrtém stupni mystických milostí, totiž o vlitém nazírání spojivém, jímž duše poznává a zakouší Boha jakožto působícího na duši nebo v duši, jest říci, že zpravidla je temné a kromě jasného a zřetelného zkušenostního poznání existence Boží že zpravidla nedává žádného rozlišeného poznatku o Bohu. Toto spojivé nazírání tedy zdokonaluje víru co do způsobu poznávání, ne co do předmětu poznávaného. Ale ovšem při něm vzrůstá, arci spíše usuzováním než přímo, poznávání neskončenosti Boží a hlavně poznávání ubohosti a nepatrnosti duše, a ve vůli vznikají příslušná hnutí. Někdy však, jak již bylo řečeno, zvláště na případečně vznešenějších stupních mystického spojení duše s Bohem duchovním sňatkem, Bůh ukáže duši i rozlišeně své dokonalosti (PN III 1—3), nebo i něco z vnitřního života nejsv. Trojice.

Mystika tedy theologii jakožto vědě jen málo prospívá, a i to málo jen soukromě. Naopak však vědecká theologie, hlavně spekulativní dogmatika, přináší mystice velmi mnoho, podávajíc vědecký základ ke spekulativní mystice, a pomáhajíc, spolu s filosofií, budovati její soustavu. Spekulativní mystika je jeden z oborů theologických. Jaký je vztah mezi zjevením Božím, jež bylo uděleno v různých dobách různým příjemcům a nesoustavně, a soustavnou theologií pozitivní a spekulativní, takový nebo, správněji řečeno, podobný je poměr mezi mystickými zkušenostmi, udělenými rovněž v různých dobách přerůzným příjemcům a nesoustavně, a soustavnou vědou mystickou deskriptivní (popisnou, podobnou po této stránce experimentální psychologii) a spekulativní (podobnou po této stránce psychologii racionální). Základní rozdíl je ovšem v tom, že předmět zjevení Božího ze skladu víry lze jiným podati rozlišeně, protože zjevení samo bylo rozlišené, kdežto spojivé nazírání je poznatek nerozlišený a nemůže tedy býti jiným podán leč velmi nedokonale,

a také asi nejeden poznatek vlitý nespojivý nemůže pro svou vznešenost býti vyjádřen leč velmi nedokonale.

Theologie je za druhé, jak již bylo řečeno v části o metafysice, spolu s filosofií a zdravým přirozeným rozumem, negativní norma mystiky, protože to, co je buď samo v sobě nebo svými důsledky nebo účinky v rozporu s jistými pravdami theologickými nebo filosofickými nebo s rozumem, nemůže býti mystická milost ani něco, co opravdu plyne z mystických milostí, nýbrž je to buď klam nebo omyl nebo něco chorobného. Jsou-li mystické věci pravé, je duše, jak sv. Jan v *Noci* opět a opět ukazuje, poznáváním sebe, jež vzchází ze spojitvého nazírání, pokornější (N I 12, 2. 7. 8; II 19, 3), je horlivější a silnější v konání dobra (N I 9, 4. 6; II 11, 7; II 14, 14) a jeví se u ní i jiné dobré účinky (sv. Terezie, Hrad nitra, Komn. VI 3, 5—11; 8, 3—5).

Tolik o vztazích mystiky k oborům, které s ní mají nějakou příbuznost a styčné hranice, od nichž však ji třeba na jasnost pojmů a správnost soudů rozlišovati. Qui bene distinguit, bene docet (Kdo dobře rozlišuje, dobře učí), nejen jiné, nýbrž na prvním místě sám sebe.