

ÚVOD DO MYSTIKY,

ZVLÁŠTĚ SV. JANA OD KŘÍŽE--

A SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE.

Podává

Dr. JAROSLAV OVEČKA S. J.

V PRAZE 1940.

Vydává Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrby.

Imprimi potest.
P. Bruno Restel S. J.,
praep. prov.

Nihil obstat.
P. Paulus Opavský S. J.,
censor.

Nr. 19404.

Imprimatur.
Pragae, die 21. Nov. 1938.
Prael. Dr. Theophilus Opatrný,
Vicarius Generalis.

ÚVODEM K ÚVODU

Česká literatura o mystice dosud není bohatá. Kromě četných drobných prací, Dra Josefa Kratochvila a jiných, jež se zabývají mystikou více se stránky psychologické (na př. Dr. Bohumil Spáčil, K psychologii mystického nazírání; Hlídka XL — 1923, str. 289 — 294. 337 — 345), máme v překladu P. Emiliána Soukupa O. P. velmi dobré dílo: *André-Marie Meynard O. P., Duchovní život* (Praha, Kuncíř, 1927); je to arci jen první ze dvou svazků spisu Meynardova — *Traité de la vie intérieure, ascétique et mystique* (Paris, Lethielleux), znovu vydaného v přepracování, které pořídil P. Régis Gerest O. P. — věnovaný převážně asketice (I. *Théologie ascétique*), kdežto díl druhý, věnovaný převážně mystice (II. *Théologie mystique*), dosud česky nevyšel. Doplněk ke knize Meynardově je však časopis *Na hlubinu*, vydávaný řádem dominikánským v Olomouci, věnovaný asketice a mystice. V dohledné době má vyjít v překladu Msgra Dra Antonína Stráže česky známé dílo: *Augustin Poulain S. J., Des Grâces d'Oraison*, O milostech ve vnitřní modlitbě (Paris, Beauchesne, nyní neměněné otisky 10. vydání, prvního to posmrtného, jež pietně s obsáhlým úvodem podal P. Vincent Bainvel S. J. r. 1922).

Předchůdci tohoto stručného *Úvodu do mystiky* jsou pojednání o modlitbě mystické v mé knize *Návod k rozjímavé modlitbě* (Sv. Hostýn, Administrace Hlasů Svatohostýnských, 1922) a pojednání *Mystika, literatura, metafysika, víra ve Vlasti*, roč. LI-1937, a ve zvláštním otisku (Praha, Administrace Vlasti, 1937). K tomuto dvojímu pojednání, z něhož se ovšem to a ono jinými slovy v tomto *Úvodě* opakuje, zde odka-

zuji; tato knížka je předchůdkyně knihy *Studie o mystice, zvláště sv. Jana od Kříže*, jež vyjde po Spisech světcových.

O školách duchovního života asketického a mystického podle různých řádů viz sborník: *Reginald Dacík O. P., Školy duchovního života* (Olomouc, Krystal, 1938).

Na Velehradě svátek B. Srdce Páně 16. 1939.

Jaroslav Ovečka S. J.

ÚVOD DO MYSTIKY, *sv. Jana od Kříže¹⁾ a sv. Terezie od Ježíše.*

Hl a v a I.

Místo mystiky v soustavě věd filosofických a theologických.

Dávno poznali filosofové, že i v psychickém neboli duševním dění u člověka je pevný řád co do vzniku konů, jejich rázu, vývoje, souvislosti, vyjadřitelný obecnými větami, zákony. Tak vznikla a obohacovala se psychologie empirická neboli zkušenostní, jež se časem rozrostla tou měrou, že se od psychologie racionální neboli spekulativní odloučila v samostatnou vědu. Má za předmět nejprve zjišťování různých duševních dějů, jejich popis a třídění; potom indukcemí a po případě nadto i hypothesesami stanoví na základě pozorování a pokusů zákony vzniku, vývoje a souvislosti těch dějů. Tak podává popisné osvětlení celku duševního života.

K náležitému splnění svého úkolu psychologie empirická ovšem potřebuje za oporu a vodítko také některých pravd metafysických z psychologie spekulativní (na př. o podstatnosti a jednotě duše lidské; o podstatném spojení duše s tělem v jednu přirozenost lidskou) a z filosofie vůbec. A hlubšího pochopení duševního života a duše samé, totiž poznání jejich bytnosti a jejich souvislosti s příčinami nejvyššími, psychologie empirická nepodává, ponechávajíc ten úkol psychologii spekulativní a jiným odvětvím filosofie, pod vedením theologie jakožto normy (per se — samo sebou) negativní.

Empiričtí psychologové moderní si všimnuli i toho, že duševní život náboženský neboli duchovní se, nakolik je přístupný pozorování, ve mnohém zcela podobá jiným, profánním, stránkám duševního života a řídí se zákony psychologickými podobnými nebo i týmiž jako ony; leccos v duchovním životě že se sice liší od zkušeností získaných ve stránkách profánních (což není divné, protože náboženské kony jsou svérázná a nejvyšší stránka duševního života), ale i v tom odlišném že se jeví pravidelnost, řád, zákonitost. Jala se tedy empirická psychologie svou metodu rozšiřovati a přizpůsobovati na život náboženský a pokoušeti se o to, aby vystihla zákony duševního dění náboženského. Tak vznikla nová větev psychologie empirické, totiž psychologie náboženská (více individuální) a psychologie náboženství (více se zabývající otázkami obecnými).

Její cena a důležitost pro praktickou theologii a pro vedení duší je uznávána; ona ovšem potřebuje ještě více než snad kterákoliv jiná filosofická disciplína theologie jakožto normy negativní, a sotva ji bude moci s opravdovým porozuměním a úspěchem pěstovati ten, kdo sám prakticky nábožensky nežije nebo aspoň nežil. Rovněž nemůže pro jemnost, stydlivou soukromost a vznešenost svého předmětu býti pěstěna s takovou experimentální přesností a zvláště pokusností jako jiná odvětví psychologie experimentální.

Psychologie náboženská, je-li nepředpojatá, dojde srovnáváním řad duševních dějů náboženského řádu z různých náboženství brzy i k poznatku, že náboženství křesťanské, zvláště katolické, je nejen co do naukového obsahu, nýbrž i co do mravních výsledků účinnější než jiná. Pozorováním a pokusy (nakolik jsou v této oblasti možné) sice nepoznává bytnostného rozdílu mezi ději a ději, všechny jsou jí, jestliže vycházejí od téže mohutnosti duševní a mají podobný předmět formální, s jejího stanoviska téhož druhu, ale výsledek řad je přece značně jiný, a nelze rozdílu vysvětliti úplně jen čistšími náboženskými poznatky v náboženství křesťanském a zvláště katolickém. Věda

psychologická, přirozená, tu dochází tušení působení i nadpřirozeného v životě křesťanovu, katolíkovu.

Křesťanské zjevení nás skutečně poučuje o zvláštní prozřetelnosti Boží v duchovním životě ospravedlněných a těch, které Bůh k opravedlnění vede: o vnitřních milostech skutkových (*gratiae actuales*) předcházejících a doprovázejících, osvěcujících a posilujících. Jsou to kony poznávací a snaživé, zpravidla se s psychologického stanoviska nelišící od konů hříšníka a pohana v podobných okolnostech a dějící se, nakolik poznáváme, podle psychologických zákonů vůbec platných, ale jsou přece v celku, a mnohdy i v jednotlivostech, řízeny zvláštní prozřetelností Boží, aby, třebaš nevybočující pozorovateli z obyčejného řádu a vývoje duševních konů, svůj úkol plnily jakožto milosti účinné (*gratiae efficaces*). A nadto nás zjevení poučuje, že buď přímým působením Božím skutkovým neboli aktuálním anebo vlivem stálých habitů vlitých jsou tyto kony i bytnostně povzneseny do řádu božského, že jsou bytnostně nadpřirozené, jak je bytnostně nadpřirozená milost posvěcující v duši ospravedlněné a nadpřirozený je cíl konečný, ke kterému to vše směřuje, totiž patření na Boha tváří v tvář v nebi.

Tak docházíme k pojmu duševních konů přirozených sice psychologicky neboli co do pozorovatelného způsobu vzniku v duši, ježto se po té stránce neliší od podobných konů i hříšníka a pohana, ale bytnostně nadpřirozených.

Někdy se však náboženskému psychologu naskytne, zvláště u osob veliké zbožnosti a dokonalosti v životě duchovním, duševní kon (nebo řada konů) řádu náboženského, o kterém musí, je-li nepředpojatý, uznati, že naprosto vybočuje z psychologického řádu známého u osob obyčejné zbožnosti (ani nemluvě konech u nevěřících a osob zlého mravního života) a tudíž vlastního lidské přirozenosti. Zda je ten kon přitom *bytnostně* přirozený či *bytnostně nadpřirozený*, toho psychologické pozorování ani při takovém konu nepozná, ale jest mu uznati, že s *psychologického* stanoviska to není kon přirozený. Je to tedy kon *psychologicky nadpřirozený* neboli nadpřirozený co do způso-

bu vzniku v duši, mající kromě duše, v níž se immanentně neboli vtomně děje, ještě (nad obvyklé obecné spolupůsobení neboli concursus Boží) příčinu účinnou nadpsychologickou, nadpřirozenou, tedy zásah Boží nebo (se svolením Božím) zásah ducha nižšího než Bůh, dobrého nebo zlého, ale mocnějšího než je člověk.

Takové kony duševní psychologicky nadpřirozené jsou ode dávna zvány mystickými²⁾; nejvznešenější z nich, totiž především ty, kterými je duše v přímém, konkrétním a experimentálním styku s Bohem, byly podle Pseudo-Dionysia Areopagity (pisatele z přechodu stol. V. v VI.) ve středověku a ještě i od sv. Terezie od Ježíše (Svéživot. 10, 1) a od sv. Jana od Kříže (Vp II 8, 6 a j.) nazývány *theologia mystica*, mystická bohověda.

Nyní ovšem nazýváme mystickou bohovědou neboli stručně mystikou jednak vůbec náboženské vnitřní kony psychologicky nadpřirozené (mystika praktická), jednak i vědu o nich (mystika theoretická), a v obojím tomto smyslu rozšiřujeme význam slova „mystický“ i na zvláštní jevy zevní a vnitřní, kterými ty řečené kony vnitřní náboženské neboli duchovní jsou někdy blíže nebo vzdáleněji doprovázeny.

Docházíme tedy k definici: *Mystické je psychologicky nadpřirozené*; a když se od konce XIX. stol. vyvinula psychologie náboženská, může býti věda o mystice zařaděna do ní jakožto její větev: Vědecká mystika je *psychologie náboženská jevů psychologicky nadpřirozených*.

Jako psychologie vůbec může býti i mystika v ní pěstována dvojím způsobem: buď především deskriptivně neboli popisně, na způsob psychologie empirické, anebo především spekulativně, na způsob psychologie racionální. Netřeba ovšem ani velice připomínati, že ještě více než psychologie náboženská jevů psychologicky přirozených bude tato psychologie mystická, jak empirická, tak zvláště spekulativní, aby nepobloudila, vzhlížeti jako k negativní normě k teologii, zvláště ke spekulativní dogmatice a k mravouce.

Poněvadž však kony psychologicky nadpřirozené a jejich průvodní jevy zevní jsou téměř bez výjimky

od Boha udělovány jen duším ospravedlněným a tudíž jsou, nakolik jsou to kony rozumu a vůle, i bytnostně nadpřirozené (především z bytnostné nadpřirozenosti majíce cenu a vznešenost) a směřují k cíli nadpřirozenému, totiž k bytnostně nadpřirozenému duchovnímu očišťování a zdokonalování a posvěcování duše a ke spojení s Bohem jakožto cílem nadpřirozeným, jsou ony ještě více než předmět zkoumání filosofického předmět badání theologického, jež teprve je lépe osvětlí. Kdežto totiž filosofii jest se spokojovati u těchto konů jakožto předmětem formálním jejich stránkou jen psychologicky nadpřirozenou a jakožto nástrojem přirozeným světlem rozumu, zabývá se theologie obojí nadpřirozeností těchto konů, psychologickou i bytnostnou, a má za nástroj rozum osvěcený zjevením.

Je tedy mystika především větev theologie, a také jakožto větev theologie může býti ovšem zpracovávána buď více popisně (mystika deskriptivní, popisná) anebo více spekulativně (mystika spekulativní). Jakožto větev theologie je mystika nyní zahrnována do mravouky v širším smyslu a je část tak zv. theologie duchovního života (*theologia spiritualis*).³⁾

Mravouka theologická v širším smyslu je věda o konech lidských, jak podle zjevení a rozumu mají mravní dobrotou nebo mravní špatností vztah k poslednímu cíli nadpřirozenému.

V tomto širším smyslu tedy mravouka obsahuje celý mravní život křesťanský; nynější specialisací věd však se dělí na mravouku v užším smyslu a na theologii duchovního života.

Mravouka theologická v užším smyslu je (ve světle zjevení a rozumu) věda o tom, co je člověk povinen činiti a čeho se varovati, aby došel cíle nadpřirozeného.

O tom, co je nad tuto povinnost a směřuje tedy jednak k většímu zajištění povinné nadpřirozené mravní dobroty života křesťanského, jednak k dosažení nepovinné dokonalosti,⁴⁾ větší nebo menší, jedná *theologie duchovního života*, jež se dělí na asketiku a mystiku.

Asketika (theologická) je (ve světle zjevení a rozumu) věda o těch konech lidských, kterými se směřuje i k nepovinné mravní dokonalosti nadpřirozené kony bytnostně sice nadpřirozenými, ale psychologicky přirozenými.

Mystika (theologická) je (ve světle zjevení a rozumu) věda o těch konech lidských, kterými se směřuje i k nepovinné mravní dokonalosti nadpřirozené kony i bytnostně i psychologicky nadpřirozenými.

Asketika a mystika jakožto život se ovšem mnohonásobně prostupují; proto do sebe zasahují i vědecká asketika a věda mystická. I v duchovním životě stupně celkem asketického, psychologicky přirozeného, jsou totiž možné ojedinělé milosti a kony mystické, psychologicky nadpřirozené; ba způsoby vnitřní modlitby, které slují vnitřní modlitba afektivní a nazírání získané a k nimž může dojít vývojem psychologicky přirozeným každá duše dobré vůle nestižená zvláštními překážkami, jsou zpravidla intermittními zásahy Božími psychologicky nadpřirozenými již mystické, ale přesto duše, která má (třebas již habituálně), tyto mystické milosti, ale pouze je a žádných jiných, je ještě v celku na stupni asketickém. A s druhé strany ani mystické milosti, udělované na stupni v celku již mystickém, nezprošťují duše povinnosti snažit se spolupůsobením s nimi o křesťanskou dokonalost zcela podobně jako na stupni asketickém, protože ony jen dokonaleji zastávají úkol, který plnily na stupni asketickém milosti psychologicky přirozené, a nadto milosti mystické nejsou úhrnem řečeno, ani na stupni v celku již mystickém ustavičné a souvislé, nýbrž se vsouvají do života asketického.

Je na biele dni, že zásahy Boží psychologicky nadpřirozené neboli milosti mystické můžeme zpravidla očekávat jen v životě náboženském, duchovním, a u duší milostí posvěcující Bohu milých, u nichž tedy kony rozumu a vůle jsou bytnostně nadpřirozené. Zásahem Božím psychologicky nadpřirozeným se ty kony nadto stanou i mystickými. Ale do pojmu konu mystického nadpřirozenost bytnostná nenáleží. nýbrž

jen nadpřirozenost psychologická. Kony smyslů zevních a vnitřních mohou býti psychologicky nadpřirozené neboli mystické, ale co do bytnosti jsou i tehdy vždy jen přirozené. Mystické kony rozumu a vůle jsou u duší ospravedlněných arci bytnostně nadpřirozené, u neospravedlněných, jsou-li jim výjimečně dány, jsou také zpravidla bytnostně nadpřirozené vedoucí k ospravedlnění.

Než začneme oceňovati a rozebírati definici mystiky, ke které jsme došli, jest nám ještě odpověděti na námitku, kterou lze vysloviti proti mystice theoretické jakožto vědě. Námitka je tato: Mystické je psychologicky nadpřirozené — tedy téhož stupně jako zázračné, jen s tím rozdílem, že zázračným míníme nadpřirozené vnímatelné i vnějšími smysly, kdežto mystický kon rozumu nebo vůle a jeho nadpřirozenost nejsou smysly vnímatelné. Ale systematické vědecké poznání o zázracích, působených svobodnou vůlí Boží a vždy jinak a jinak, se zdá nemožné. Je tedy, lze namítnouti, nemožná i theoretická vědecká mystika.

Vyvrácení námítky je snadné. Netřeba nám zde mluvíti o tom, zda se i při zázracích co do jejich okolností, příčin, účinků a důsledků jeví nějaká podobnost, pravidelnost, umožňující soudy obecné a tudíž i vědu. Ovšemže se jeví, a vědecké pojednání o zázracích podává ta větev theologie, která sluje apologetika. A také při zásazích Božích mystických je z hojných svědectví a popisů, které od mystiků máme, zcela zřejmé a jisté, že taková podobnost a pravidelnost i při nich existuje. Bůh, jenž v řádu duševním přirozeném stanovil pořádek a zákonitost a zachovává je, působí podle pořádku a zákonitosti i v řádu duševním psychologicky nadpřirozeném neboli mystickém.

Zákonitost v něm existuje ve dvojím. Za první, v účincích a důsledcích zásahů mystických (pocházejících ať od Boha, ať od ducha nižšího), neboli ve „vyznívání“ těch zásahů; za druhé, v činnosti příčin duševních druhotných, které zásahem psychologicky nadpřirozeným jsou uvedeny v činnost. Jak ve vyznívání zásahů, tak v činnosti příčin druhotných vi-

díme jednak zřejmě uplatňování zákonů již známých z psychologie empirické obecné, jednak rozmanité pravidelnosti, které nejsou sice z obecné empirické psychologie známy, ale zřejmě projevují zákonitost a z nichž indukci a hypotésou skutečně byly nebo ještě budou odvozeny psychologické zákony mystické, jež pak zpětným světlem objasní jednotlivé jevy. Příklad je zákon o tak zv. „uvolňování nebo štěpení mohutností“ při mystických zásazích Božích, obyčejné empirické psychologii ovšem neznámý. Mystikové pozorují (a nařikají), že jim při mystickém zaujetí vůle spojující přítomností Boží v „modlitbě v klidu“ mnohdy obrazivost a celá smyslovost těká a působí rozumu a vůli obtíže; že se v mystickém spojení vůle s Bohem mnohdy rozum buď připojí k řečené těkající smyslové stránce a působí roztržitosti, anebo se oddává zbožnému přemítání psychologicky přirozenému. Sv. Terezie od Ježíše nad tím žasne a nedovede si toho vysvětliti. Čím to?

Indukci a hypotésou docházejí theoretikové o mystice aposteriorního poznání zákona, že nemusí býti celá duše zaujata tím kterým mystickým zásahem Božím, že Bůh v takovém případě připustí jakoby rozštěpení přirozenosti, takže jedna část, vyšší, spočívá v Bohu, kdežto druhá se toulá za předměty, které jsou jí psychologicky přirozené (zbožné nebo nezbožné) a působí té první nepříjemnosti a boje — arci k zásluze duše a zvětšení její mravní pevnosti.

Je tedy v mystickém životě, přes „přebohatou milost“ Boží (Efes. 1, 7) a z ní vycházející prevelikou rozmanitost zásahů individuálně se lišících u jednotlivých osob a v jednotlivých případech, přece mnoho podobnosti a mnoho a veliké pravidelnosti a zákonitosti, takže mystická věda má pevné základy a bohaté výtky, jež dalšími pozorováními omilostněných osob a studiem jejich zpráv a spekulativním badáním, ale i srovnáváním se stavy přirozenými, pathologickými, lékařskou vědou nyní horlivě studovanými, jež stavy mystické doprovázejí nebo se jim podobají, neustále co do podrobností rozmnožuje.

Hlava II.

Dvojí definice mystiky: theologická a psychologická.

V hl. I. jsme s psychologického stanoviska došli k definici: *Mystické je psychologicky nadpřirozené*. V téže hlavě jsme však řekli, že vědecká mystika je mnohem více část bohovědy než část filosofie. Jaká je tedy definice mystiky se stanoviska theologického? A kterou definici budeme hlavně rozebírat — a proč?

Definici mystiky (především jejích nejvyšších stupňů) se stanoviska theologického podává sv. Jan od Kříže, zcela ve shodě s mystiky středověkými, těmito slovy: *Mystika jest „temné láskyplné poznání [nazíravé — Boha a božských věcí], to jest víra“*. Praví to ve slibu, kterého však bohužel již nesplnil a jenž zní:

„Až budeme jednati o mystickém a nejasném neboli temném poznání, o kterém zbývá promluvit a 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).

V *Duchovní písni* má větu, ve které staví vedle sebe dvojí víru, theologickou a mystickou:

„Neboť jak víra, jak rovněž praví sv. Pavel, jde sluchem tělesným (Řím. 10, 17), tak také to, co nám praví *víra, totiž to poznání podstatné*, jde sluchem duchovým... toto slyšení duše jest vidění rozumem“ (PS 14, 15).

A na mnoha jiných místech sv. Jan od Kříže mluví o víře, míně tím více méně zřejmě mystiku nebo aspoň také mystiku. Jak lze nazývat mystiku věrou?

Odpověď¹⁾ je, že jest rozlišovati božskou víru dvojí: víru auktoritativní neboli běžně řečeno theologickou a víru mystickou.

Božská víra auktoritativní neboli theologická je poznání pravd a věcí jisté sice, ale nepřímé, při němž není patření rozumového nebo smyslového na objektivní totožnost podmětu s přísudkem, soudem tvrzenou, nýbrž pouze rozumové patření na spojení vědění Boha vševědoucího a svrchovaně pravdomluvného tou objektivní totožností podmětu a přísudku, jež však sama v sobě zůstává rozumu přisvědčujícím skryta, nedostižena. Božskou věrou se rozum přimyká k Bohu nebo k jiným věcem od Boha předloženým — *pro Boha* (dosvědčujícího). Poněvadž věrou nepatříme přímo na objektivní totožnost podmětu s přísudkem, nýbrž pouze nepřímou, takže máme jasnost o té totožnosti jen ze svědectví, kdežto věc sama v sobě se nám tím nestává jasnější, sluje každá víra auktoritativní již i proto právem poznání temné.

Tato božská víra theologická je buď psychologicky přirozená (u prostých křesťanů), nebo je psychologicky nadpřirozená, když Bůh přímo zasáhne a buď kon rozumu anebo kon vůle, kterého je k víře theologické třeba, usnadní nebo posílí, anebo po některé stránce dá zvláštní jasnost, které by duše sama ze sebe a s obvyklou pomocí Boží v té chvíli nedospěla.

Víra mystická na nejvyšších stupních, o nichž sv. Jan především mluví, je přímé, konkrétní a experimentální rozumové poznávání (s přidruženým volným zakoušením) Boha samého jakožto působícího na duši nebo v duši způsobem obdobným tomu způsobu, kterým působí předměty smyslové na ten který z našeho patera smyslů zevnějších. Tato víra mystická je zřejmě poznávání a zakoušení psychologicky nadpřirozené, protože Bůh psychologicky přirozeně je mohutností lidským co do poznání přímého, konkrétního a experimentálního naprosto nedostupný (1. Tim. 1, 17; 6, 15. 16), a je to s psychologického stanoviska, t. j. se stanoviska vzniku konu v duši, kon docela jiného druhu než víra theologická, aťsi psychologicky přirozená nebo psychologicky nadpřirozená. Vždyť věrou theologickou rozum poznává Boha nepřímou, abstraktivně, ze svědectví — kdežto věrou mystickou jej poznává a zakouší přímo bez prostřednictví čehokoliv jiného (ač

ovšem ne tváří v tvář; to bude až v nebi). Ale v hlavním, základně bytnostném rysu se víra mystická shoduje s věrou theologickou: i víra mystická je kon, kterým se rozum (a vůle) přimyká *k Bohu* — *pro Boha* (arci ne dosvědčujícího, nýbrž přímo se poznáváti nebo zakoušeti dávajícího), a proto je právem nazývána věrou. A také ona je, i když je sebe vznešenější, poznatek Boha temný, protože nerozlišený a čím vznešenější, tím oslnivější. Teprve poznávání Boha tváří v tvář v nebi bude poznání opravdu jasné.

Má tedy víra mystická s věrou theologickou theologicky tutěž bytnost, podobá se jí také temností a některými jinými zřeteli, kterých tu netřeba rozebírat; je tedy mystika se stanoviska theologického správně a právem definována jakožto víra.

Které definici dáme na rozbor a hlubší pochopení přednost? Definici se stanoviska psychologického: mystické je psychologicky nadpřirozené — či definici se stanoviska theologického: mystika je (převznešená, svérázná) víra? Zajisté že definici psychologické. A proč?

Za prvé: definice psychologická stejně dobře zahrnuje kony a stavy mystické od nejnižších do nejvyšších, smyslové i rozumové a volní — kdežto definice theologická se hodí přímo a v pravém smyslu jen na nejvyšší stupně mystické, na kterých je skutečně přímé, konkrétní a experimentální poznání a zakoušení Boha, ale na nižší kony rozumové a volní psychologicky nadpřirozené, ve kterých toho přímého, konkrétního a experimentálního poznání a zakoušení není, musí býti přizpůsobována, a na kony smyslové psychologicky nadpřirozené se vůbec nehodí.

Za druhé: Hledisko psychologické a definice psychologická, vycházející od *způsobu vzniku* konů mystických v duši, jež je nám vnitřním vědomím dosti snadno postřehitelný, připouštějí a umožňují bohaté a jasné třídění a odstupňování milostí mystických, podle toho, jakého druhu a stupně psychologického je nadpřirozený zásah, kterým je ta mystická milost udělována — kdežto definice theologická, vycházející od *bytnosti* konů mystických v duši, jež nám není ani

vnitřním vědomím ani jinak přímo poznatelná, nepřipouští sama ze sebe, bez přibrání zřetelů psychologických, bohatého a jasného roztržení a odstupňování, protože theologická *bytnost*, totiž přimknutí rozumem a vůlí k Bohu — *pro Boha* je ve všech mystických konech, nakolik se na ně hodí, stejná a nemůže býti s theologického stanoviska tříděna, nýbrž jen s psychologického, jež však jí (právě proto, že jsme tu ex suppositione na stanovisku jen theologickém) zůstává odepřeno, nepřístupno.

Jinak řečeno: s theologického stanoviska náleží mystické kony rozumové a volní do týchž kategorií, do kterých patří kony nemystické s týmž předmětem látkovým a údobovým neboli formálním, a nelze jich theologicky od nemystických jasně a přesně odlišiti a dále roztržiti; jen lze o rozumových a volních mystických říkati s theologického stanoviska dosti neurčitě, že jsou daleko, nebo i předaleko, jasnější (po příp. temnější), vroucnější, dokonalejší než nemystické. Ale tímto jen povšechným stupňováním a zdůrazňováním je čtenářovu pochopení věci jen velmi málo pomoheno.

Jako nitka, místy slabší, místy silnější, se sice vine pojmání mystiky se stanoviska psychologického celou mystickou literaturou počínaje Pseudo-Dionysiem^{1a}) na přechodu z V. stol. v VI. až do polovice stol. XVI., ale převážně a celkem vládne až do sv. Terezie od Ježíše a sv. Jana od Kříže z druhé pol. XVI. stol. stanovisko theologické. A tato jeho vláda nám z velké části vysvětluje nejasnost a nemohoucnost ve vyjadřování mystiků středověkých. Je sice možné a pravděpodobné, že Bůh vznešené mystické milosti rázu spojivého, které uděluje v době nové, počínající oběma řečenými španělskými klasiky mystiky, uděloval v době patristické a scholastické jiným poněkud způsobem a skrovněji, ale když čteme životy svatých a světic středověkých a v nich zprávy o vznešených mystických jevech průvodních, sotva se ubráníme myšlence, že ti velicí služebníci a služebnice Boží měli i mystické milosti spojivé, t. j. přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha různých stupňů popi-

sovaných sv. Terezií a sv. Janem. A přece oni toho nevyjadřují nebo aspoň náležitě nevyjadřují, nýbrž mluví jen o vroucném a převroucném a ještě vroucnějším životě duchovním slovy, která lze vykládati i o vroucném duchovním životě nemystickém, anebo mystickém sice, ale nespojivém. Když i sv. Jan od Kříže, ač píše s hlediska převážně psychologického, praví o mnohých vznešených milostech mystických, že těch věcí nelze vyjádřiti nebo náležitě vyjádřiti, tím méně je mohli vysloviti spisovatelé starší se svého stanoviska převážně theologického. I sv. Jan sám tam, kde podle staršího hlediska theologického mluví o mystických milostech jakožto o víře, chápání svých výkladů velice ztěžuje, ježto není vždy beze všeho jasné, zda mluví o víře theologické či o víře mystické (a o kterém stupni víry mystické) či o obojí této víře zároveň, protože mohou býti současné.

Je sláva sv. Terezie od Ježíše a sv. Jana od Kříže — sláva ovšem Bohem daná, protože sv. Terezie opět a opět připomíná, že by nedovedla vypsati toho, co jí Bůh uděluje, kdyby on jí nedával nadto ještě milost správně chápati to, co jí uděluje, a nadto další milost, jak to vypsati — že dali v mystice vítězství hledisku psychologickému a tím zavedli do výkladů, v kterých dříve bylo temno a zmatek, relativní jasno. To jasno je ovšem jen relativní, protože jednak mystika, zvláště na vyšších stupních, kde je přímé sice, konkrétní a experimentální poznávání Boha, je poznávání i vznikem i předmětem tajemné, jež nemůže býti slovy úplně vypověděno, jednak sv. Terezie a sv. Jan, třeba jsou klasikové literatury španělské a zvláště sv. Terezie je mistryně v přirozeném, nenuceném slohu, přece mají ve svém podávání mystických věcí vážné slohové nedostatky, které někdy velice ztěžují porozumění a jsou příčinou kontroverzí a neshod mezi badateli: na př. že neřeknou o téže věci všechno najednou, nýbrž na různých místech a při tom nejednou s různého hlediska, takže poučení jest shledávati a nadto teprve transponovati do téhož zorného úhlu; že sv. Terezie snadno a často odbočí od věci a později se k ní vrátí, ale leckde tak, že je pak pochybnost, kde a jak se již

vrátila k dřívějšímu předmětu a nač tedy jest její výklad vztahovati. O sv. Janu od Kříže se uznává obecně, že je spisovatel nesnadný; sv. Terezie svou nesnadnost zahaluje půvabem svého slohu.

Se sv. Terezií a sv. Janem se tedy přidržíme definice psychologické: *Mystické je psychologicky nadpřirozené.*

Že oni mystiku tak pojímají, je z jejich spisů mnohonásobně zřejmé.

Sv. Jan kony bytnostně zřejmě nadpřirozené, ale psychologicky přirozené, nazývá prostě přirozenými²⁾ (Vp II 15, 1; II 2, 13; N II 16, 4. 5; PN III 31. 45 49); *nadpřirozené*, t. j. *mystické*, do čehož pojímá stupně a stavy počínaje vnitřní modlitbou afektivní (Vp II 12, 8; PN III 33) a nazíráním tak zv. získaným (PN III 32. 33) až do stavu duchovního sňatku včetně, je mu pak zřejmě jen to a vše to, co je nějakým způsobem *psychologicky nadpřirozené* (PN III 29. 45), aťsi je to bytnostně přirozené, totiž kony smyslů vnějších a vnitřních (Vp II 10, 3; II 11 nápis; II 16 nápis), anebo bytnostně nadpřirozené, totiž kony rozumu a vůle (Vp II 10, 3; II 24 nápis; II 32 nápis). A slova „nadpřirozený“ užívá sv. Jan v mystice právem v širším smyslu, t. j. zahrnuje tím nejen to, co je striktně neboli v užším smyslu nadpřirozené, nýbrž i to, co je pouze mimopřirozené (Vp II 12, 3; II 16, 2. 4; III 37, 1. 2), neboť ani toho ani onoho si duše (aspoň v té chvíli, o kterou právě jde) nezískává nebo neudržuje pouhým svým úsilím nebo pouhou svou péčí a ostatními příčinami řádu pouze psychologicky přirozeného.³⁾

Rovněž sv. Terezie má za nadpřirozené, t. j. mystické, zřejmě jen to v dění duševním, co je psychologicky nadpřirozené, čeho si ani nemůžeme sami dáti, jak nemůžeme způsobiti, aby se rozednilo, ani si nemůžeme sami udržeti, jak nemůžeme způsobiti, aby se nesetmělo (Cesta 31, 6). Zvláště zřetelně se vyslovuje sv. Terezie o psychologické nadpřirozenosti mystických milostí v druhé zprávě o stavu své duše P. Rodrigu Alvarezevi S. J., napsané z jara r. 1576 v Seville:

„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,⁴⁾ ač ovšem disponovati se na to lze, a [to disponování] je zajisté velice důležité — je jakési vnitřní usebrání,⁵⁾ které se pocituje v duši, takže se zdá, že ona tam má druhé smysly, jako zde smysly vnější, jimiž se, podobá se, chce sama v sobě ustraniti od lomození zevnějšího“ (BMC 2, str. 31n.; v Obras de Santa Teresa, edición breviario v jednom svazku od P. Silveria, n. 3; o nemožnosti získání vlastním úsilím nebo péčí viz také tamtéž nn. 15. 21).

Je zřejmé, že „nadpřirozené“, o kterém tu sv. Terzie mluví, není pouze bytnostně nadpřirozené, protože tuto nadpřirozenost mají obecně kony rozumu a vůle u všech duší ospravedlněných a ony mohou svým úsilím a svou péčí s obvyklou pomocí Boží těch konů dojíti, nýbrž že je tu míněno to, čeho duše svými silami psychologicky přirozenými s konaturální součinností Boží nemůže dovésti (aťsi je to na stupni bytnostně přirozeném nebo bytnostně nadpřirozeném),⁶⁾ tedy psychologicky nadpřirozené, mystické.

Hlava III.

Rozlišení mystické modlitby a jiných mystických konů a jevů.

Když podle stručných rčení sv. Terezie a sv. Jana *mystické je nadpřirozené* (v náboženské neboli duchovní oblasti), míní se tím ovšem nadpřirozené u člověka. Z vůle Krista Pána ihned uschl fíkový strom (Mat. 21, 19; Mk 11, 20); bylo to nadpřirozené, zázrak, jenž měl veliký symbolický smysl v řádu duchovním, ale přidržíme-li se nynějšího způsobu vyjadřování, neřekneme, že to bylo mystické.

Ale ani všechno nadpřirozené u člověka nenazveme mystickým (na př. zázračné uzdravení), nýbrž jen to nadpřirozené, které je samo sebou v nějakém vztahu k životu duchovnímu, t. j. k životu milosti v duši u něho nebo u jiných. Nadpřirozené vztahující se nějak (jakožto příčina, doprovod, účinek, okolnost) k životu duchovnímu, je dvojí: zevnější, způsobené v těle jakožto prvoti života vegetativního — a vnitřní, způsobené v člověku po stránce smyslové a duchové. Stránku smyslovou a duchovou nazýváme společným jménem stránkou psychologickou.

Nadpřirozené mystické po stránce zevnější a vegetativní i psychologické je na př. tak zv. poutanost, sotva postřehitelná při mystické modlitbě stupňů nejnižších, ale zcela zřejmá při vyšších nazíravých milostech mystických a stupňující se až v extasi, jež je ustání vnímavosti smyslů a velmi často i ztrnutí mohutnosti hybné při hlubokém nazírání vlitém.¹⁾ Dále sem náleží na př. dar slz, necitnost vůči tělesné bolesti, lehkost tělesná, vznášení nad zemí, vnitřní žár, vylévání vůně, záře z tváře nebo kolem těla, stigmata

viditelná nebo neviditelná, nepotřeba potavy a j.²⁾ Tyto nadpřirozené věci po stránce zevnější neboli vegetativní jsou zázraky, ježto jsou i smysly poznatelné; u osob, které mají i milosti psychologicky nadpřirozené, jim říkáme, zvláště když se vyskytnou ve spojitosti s vnitřní modlitbou psychologicky nadpřirozenou neboli mystickou, „zevnější průvodní jevy mystické“ Ony totiž nejsou mystické milosti v užším a pravém smyslu, nýbrž doprovázejí někdy, kdy a jak Bůh chce, vysoké milosti mystické, zvláště nazíravé vlité: jednad na jejich dotvrzení a tak uklidnění i omilostněné duše samé, jednak na ověření mystiků u lidí jiných.

Nadpřirozeno vnitřní se dělí v habity a kony. Habity (ať bytnostný, totiž milost posvěcující, ať činnostní, totiž ctnosti vlité, ať receptivní neboli trpné, totiž dary Ducha svatého) jsou trvalé případečné vlastnosti (jakosti) přistupující ke svému podmětu a zdokonalující jej. O habitech nemluvíme jakožto o něčem mystickém, již i z toho důvodu, že slouží i v životě asketickém i v životě mystickém, nýbrž jen o konech, které jsou psychologicky nadpřirozené, a ovšem i o působeníh na duši psychologicky nadpřirozených, která jsou těch konů spolupříčina.

Psychologicky nadpřirozené kony (a zásahy Boží) vnitřní se dělí ve dvojí: v milosti, kterým se říká *gratiae gratis datae* (milosti zdarma dané neboli charismatické³⁾, a v milosti, které slují *gratiae gratum facientes* (milosti milým činící).

V nynějším způsobu mluvení míníme milostí zdarma danou neboli charismem dar nebo schopnost případečnou a více méně přechodnou (tedy trvalá moc kněžská a její nezrušitelné znamení již i pro tu trvalost a nezrušitelnost nejsou v pravém smyslu charisma), udělenou přímo nikoliv k posvěcování nebo jinému prospěchu osoby omilostněné, nýbrž ku prospěchu duchovnímu nebo časnému jiných a jen v druhé řadě a nepřímou osoby charismatem obdařené — ježto charisma je namnoze i jí podnětem ke konům záslužným, kterými se milost posvěcující ovšem rozhojní. Právě protože směřují přímo ku prospěchu jiných, jsou někdy dány nebo ponechány i osobám ne-

svatým (Balaam, Kaifáš). Sem náleží na př. vlité vědění theologické nebo profánní, dar znalosti cizího nitra, dar správného poznávání a hodnocení rozmanitých hnutí v duši, t. j. tak zv. dar rozlišování duchů, mnohé druhy vidění,⁴⁾ dar proroctví, dar zázraků a j. (Viz 1 Kor. 12, 8—10).

I tyto charismatické milosti jsou, nakolik se vyskytnou u mystiků, nikoliv mystika v pravém smyslu, nýbrž jen „*vnitřní průvodní jevy mystické*“, jež doprovázejí někdy, kdy a jak Bůh chce, vznešenou svatost, rovněž jednak na dotvrzení milostí mystických a tak uklidnění omilostněné duše samé, jednak na ověření světců u lidí jiných a ovšem (podle své definice) k duchovnímu nebo i časnému prospěchu jiných.

*Milosti*⁵⁾ *milým činící* jsou udělovány k tomu cíli, aby jakožto prostředek a pomůcka podporovaly (výjimečně, jako u sv. Pavla na cestě do Damašku: aby připravily a způsobily) vnitřní život milosti v duši. Aby byly *mystické*, musí býti psychologicky nadpřirozené; nestačí nadpřirozenost pouze bytnostná. Sem náleží na př. rozhojnění a posílení milosti posvěcující a habitů ctností (PS 14, 2) nad to, co odpovídá zásluhám duše a jejímu přičinění; dále sem patří působení od Boha nebo od anděla přímo⁶⁾ na mohutnosti zevnější nebo vnitřní, poznávací nebo snaživé — a ovšem i kony vyplývající z toho působení, především ty kony rozumové a volní, ve kterých záleží vnitřní modlitba. *Mystika* v pravém smyslu slova *je* (aspoň zároveň) *vnitřní modlitba* psychologicky nadpřirozená;⁷⁾ v nejužším smyslu to platí o vnitřní modlitbě co do předmětu vlité.

Rozumí se téměř samo sebou, že mystické milosti *milým činící*, t. j. mystické milosti ve vlastním smyslu, a mystické průvodní jevy vnitřní a vnější mohou býti rozmanitě spojeny.⁸⁾

Gratiae gratis datae a vyšší stupně psychologicky nadpřirozených *gratiae gratum facientes*, totiž mystické milosti co do předmětu poznávaného vlité a kony snaživé trpné, těmto poznávacím odpovídající vznešeností, se shodují v tom, že jsou *gratuitae*, ne-

zasloužené, t. j. že si jich duše nemůže zasloužiti ani *de condigno*, t. j. pravou zásluhou v řádu spravedlnosti, ani *de congruo infallibili*, t. j. jakýmsi zasluhováním v řádu slušnosti, ale neomylně jistým (N I 9, 9). Proč je Bůh jedné duši dává a jiné, stejně se o dokonalost snažící, jich neuděluje, „to ví on sám“. Zázračné je v nich jen to, co je v nich nadpřirozeného smysly vnímatelného.

Po tomto jako by vyloupnutí pojmu mystické modlitby z obalu příbuzných a přidružených konů nebo jevů se můžeme vrátiti, zase pojmuti mystickou modlitbu jakožto něco *psychologicky nadpřirozeného* a rozebrati ten pojem v hlavě IV. a pak navázati na hlavu III. a roztríditi v hlavě V. vnitřní modlitbu psychologicky nadpřirozenou neboli mystickou.

Hlava IV.

Rozbor pojmu „nadpřirozena psychologického“.

Psychologicky nadpřirozené je to, co převyšuje to, nebo je v protivě s tím, co by byly způsobily pouhé příčiny řádu psychologického právě činné a působící.¹⁾

1. Z víry víme, že duchovní život křesťana je povznesením Božím bytnostně nadpřirozený, t. j. v bytnosti svých složek je řádu božského, jsa jimi přímo úměrný prostředek a cesta k patření na Boha tváří v tvář v nebi, jež je něco, co převyšuje každou stvořenou bytnost neboli přirozenost a její přirozenou schopnost a jakýkoliv její nárok a je tudíž opravdu nad-přirozené, jen Bohu přirozeně vlastní. Některých složek tohoto nadpřirozeného života duše si vnitřním vědomím vůbec nejsme vědomi, totiž milosti posvěcující a vlitých habitů ctností; jiných, totiž konů rozumu a vůle, jsme si sice vědomi, ale jen jakožto konů, ne však jejich bytnostné nadpřirozenosti.

My však můžeme ty kony studovati nejen po stránce *bytnostné*, po níž jsou nadpřirozené a dávají nám úměrný vztah k Bohu, nýbrž i po stránce jejich *psychologického vzniku*. Po této stránce jsou u převážné většiny ospravedlněných co do vzniku a průběhu podobné těm, které máme i při úkonech nenáboženských nebo které může mít i člověk v Boha nevěřící. Při konech nenáboženských, a to dokonce u člověka zatvrzelého v těžkém hříchu nebo nevěřícího v Boha, nelze zpravidla předpokládati nějaký neobvyklý zásah od Boha nebo dobrého anděla,²⁾ vycházejí tedy jen od duševních schopností toho člověka s obyčejnou obecnou součinností Boží, a my je proto nazýváme *psychologicky přirozenými* a jejich příčiny nám slují

příčinami řádu psychologického. Jsou tedy náboženské kony rozumové a volní u duše ospravedlněné, zbožné, které se však vznikem a průběhem podobají těm, které máme i při všedních úkonech nenáboženských, zcela profánních, anebo které má i hříšník a nevěřící, *bytnostně sice nadpřirozené, ale psychologicky přirozené.*

Jestliže však Bůh nebo anděl zasáhne do některého konu duše (duchového nebo smyslového) tak, že výsledek převyší činnost mohutnosti nejen bytnostně (to bytnostně převyšování platí ovšem jen o konech mohutností duchových, a jen o zásahu Božím), nýbrž i co do *psychologického* způsobu vzniku nebo průběhu to, co by příčiny řádu psychologického právě činné a působící samy dovedly, vzniknou kony, které nazýváme *psychologicky nadpřirozenými*. Nadpřirozenost psychologická není ani při konech rozumu a vůle nutně spojena s nadpřirozeností bytnostnou, a kony smyslů (zevnějších nebo vnitřních) mohou býti nadpřirozené psychologicky, ale nemohou býti nadpřirozené bytnostně, nejsouce přímo úměrný prostředek k nadpřirozenému cíli člověka.

2. Z podané definice nadpřirozena psychologického plyne, že věda o mystice se nezabývá tím, čeho duše a její mohutnosti nejsou spolupříčina účinná, totiž habity: milostí posvěcující a vlitými habity činnými a trpnými; nýbrž jen kony a trpnosti duše, při jejichž vzniku je duše účastna jakožto spolupříčina. A také co do těchto konů a trpností nejedná věda o mystice o jejich stránce *bytnostně nadpřirozené*, jejíž jediná příčina je Bůh, nýbrž o jejich vzniku *psychologicky nadpřirozeném*, při němž je duše spolupříčina jejich, a o jejich bytnosti, nakolik ji lze osvětliti s hlediska *psychologického*.

3. Něco psychologicky nadpřirozeného může býti způsobeno ve stránce smyslové nebo ve stránce duchové.

4. Je nadpřirozené v užším smyslu, co je nade všechny síly stvořené, na př. popatření na milost posvěcující v duši v tomto životě; je nadpřirozené v širším smyslu neboli mimopřirozené, co je sice nade všechny síly duše, ne však nade všechny síly tvora vůbec.

na př. způsobení poznatku v zevnějším smyslu lidském bez působení zevního předmětu.

5. Duše má vůči tomuto působení vyššímu tak zv. *schopnost poslušenskou* (*potentia oboedientialis*), jež je přirozenost její a jejích mohutností, nakolik je schopná (*in potentia*) tím působením psychologicky nadpřirozeným býti uvedena v činnost a s ním spolupůsobiti a vykonati immanentní kon, o který jde. Kon ten vychází opravdu i od duše jakožto příčiny a je v ní přijat jakožto v podmětu, takže duše je při něm opravdu i činná i trpná immanentně jako při jiných svých konech. Ale poněvadž hlavnější příčina toho konu je vyšší zásah v mohutnost, s nímž duše při vykonání toho konu spolupůsobí, jakoby se dávajíc vésti a jsouc jakoby nástroj, nemluví mystikové mnoho o jeho činné stránce, nýbrž zpravidla říkají zkráceně, že ten kon je *trpný*, že duše je při něm trpná, že jej trpně přijímá. Ba poněvadž mohutnosti při konu nejsou činné psychologicky přirozeně, nýbrž psychologicky nadpřirozeně, říkají mystikové zkráceným řečením prostě, že mohutnosti při něm „nejsou činné“, že „duše nečiní nic, nýbrž že to v ní působí Bůh a ona se má jako trpící“ (Vp I 13, 1).

6. *Převyšuje* ve smyslu zde míněném to, čeho mohutnost buď v těch okolnostech anebo ani vůbec nemůže sama vykonati pouhými svými silami, na př. poznání věci smyslové přímo rozumem, přímé poznání cizí myšlenky v nitru druhého; *je v protivě* to, co se svou bytností přičí přirozeným účinkům, na př. necítění bolesti při mučení, radost a útěcha mučedníků v mukách a hrozbách ukrutnou smrtí.

7. *Příčiny řádu psychologického* neboli stručně příčiny psychologické jsou ty příčiny, které působí obvyklé lidské kony, na př. i u hříšníka a nevěřícího, t. j. jednak mohutnosti lidské, zevní a vnitřní, poznávací a snahové, jednak pomůcky, kterých se jim v obvyklém neboli normálním řádu k jejich konům dostává, totiž předmět normálně předložený, okolnosti obvyklým řádem se naskytující, obyčejná součinnost (*concursus*) Boží, různé obvyklé kony mohutností lidských, které, předcházejíce nebo doprovázejíce, mají

vliv na kon, o který právě jde: vše to tím způsobem, jak se to vyskytuje u lidí obyčejných, dobrých i zlých. Říkáme tomu proto příčiny psychologicky přirozené a jejich účinkům účinky psychologicky přirozené, kony (trpnosti) psychologicky přirozené.

Co je nad to nebo proti tomu, co by byly způsobily tyto příčiny řádu psychologického samy sebou, je tedy psychologicky nadpřirozené neboli mystické, způsobené, spolu s mohutnostmi (a třeba s i s některými jinými příčinami řádu psychologického) i přímým zásahem moci vyšší, buď striktně nadpřirozené nebo mimopřirozené. Říkáme tomu účinky (kony, trpnosti) psychologicky nadpřirozené a ony jejich příčiny vyšší stručně slují příčiny psychologicky nadpřirozené.

Jest však nutné upozorniti, že příčiny řádu psychologického mají kromě energie neboli účinnosti aktuální, kterou obyčejně větší nebo menší měrou vybavují a již obyčejně působí, ještě energii neboli účinnost potencionální neboli latentní, utajenou, kterou vybaví a již působí v okolnostech mimořádných, když jsou, abych tak řekl, síly „vybičovány“ k výkonu většímu, třeba netušenému a ani za možný nepokládá-nému. I ta energie neboli účinnost latentní je řádu pouze psychologického, takže výkon jí způsobený je nemystický. Proto nelze v mnohých případech s určitostí říci, zda ten který kon nebo účinek, vyšší než obyčejný (na př. velmi pronikavé poznání některé náboženské pravdy, velmi mocná lítost, převroucná láska k Bohu; některé vědecké a jiné podobné výkony světců), byl ještě psychologicky přirozený tím „vybičováním rezerv sil a schopností duševních v okolnostech mimořádných a tedy nemystický — či zda byl již psychologicky nadpřirozený, mystický. Lze právem míti zato, že leccos, co by i příčiny psychologicky přirozené „vybičováním“ ještě dovedly nemysticky, Bůh, jenž „disponit omnia suaviter — řídí všecko líbezně“ (Moudr. 8, 1), přivede k místu zásahem psychologicky nadpřirozeným, takže je to de facto mystické; ale i naopak je pravda, že leccos, co se zdá mystické, psychologicky nadpřirozené, je ve skutečnosti psychologicky přirozené, „vybičované“ mimořádnými okol-

nostmi, kterých si člověk ani není náležitě vědom. Rovněž je možné, že, co jednou je vykonáno s pomocí psychologicky nadpřirozenou, jindy se stane psychologicky přirozeně, a naopak.

Co platí o „vybičování“ sil v okolnostech mimořádných k výkonu většímu, třeba ani za možný nepokládanému, a přece nemystickému, to platí i o dlouhé, tiché a nepozorované přirozené činnosti našich mohutností v podvědomí, nyní psychology uznávané, jež někdy má najednou, při nepatrném třeba podnětu zevním nebo vnitřním, výsledek v těch kterých okolnostech nikterak očekávaný nebo očekavatelný, na př. rozumový poznatek hluboce pronikající, volní kon velemocný, a přece psychologicky přirozený, nemystický.

8. Když pravíme, že mystické je psychologicky nadpřirozené, týká se tato definice, jak níže lépe uvidíme, především konů mohutnosti poznávací, méně konů mohutnosti snaživé. Z poznání totiž — jak nemystického, tak mystického — vzniká kon příslušné mohutnosti snaživé již přirozeně v tom smyslu, že bez poznání vzniknouti nemůže a také se nemůže vztahovati na něco, co není aktuálně poznáváno. Bůh jen může kon mohutnosti snaživé, vzniklý na základě poznatku, svým zásahem psychologicky nadpřirozeným (nespojivým nebo spojivým) posílit nad intensitu odpovídající poznatku anebo jej oslabit pod intensitu odpovídající poznatku. Kon mohutnosti snaživé je sice v tomto obojím případě i přímým zásahem Božím do ní psychologicky nadpřirozený neboli mystický,³⁾ ale neliší se bytnostně (a když zásah do vůle není spojivý, ani psychologicky) druhově od konu, který by konaturně byl vznikl v mohutnosti snaživé na základě poznatku ať nemystického, ať mystického, nýbrž jen co do stupně — kdežto psychologicky nadpřirozené kony poznávací mohou býti buď jen stupňově odlišné od poznatku psychologicky přirozeného, totiž když zásah nadpřirozený dá jen posílení nebo prodloužení (nebo obojí) poznatku přirozeně získanému, anebo psychologicky druhově od něho odlišné, totiž psychologicky nadpřirozeným předložením předmětu, čemuž u mo-

hutnosti snaživé nic takového neodpovídá, an předmět jí vždy musí býti předložen od příslušné mohutnosti poznávací.

V tomto životě, v němž putujeme k Bohu, jsou kony *volní* („láska“ v nejširším smyslu), jimiž právě účinně k Bohu směřujeme jakožto k cíli, prakticky důležitější než kony poznávací; v nebi, kde budeme u cíle, bude záležitosti bytnost naší podstatné blaženosti ve svojivém *rozumovém* nazírání na Boha tváří v tvář, a kochání vůle bude důsledek z toho sjojení. Ale ať jsou v tomto životě kony volní prakticky důležitější, záleží i v tomto životě nazírání (nemystické nebo mystické) formálně v poznávání. Ono nepotřebuje lásky za základ nebo předpoklad, a kony lásky (v nejširším smyslu) jsou konaturální důsledek toho poznávání, ovšem důsledek tak důležitý, že je přibírán do definice náboženského duchovního nazírání (jež by bez těch konů lásky bylo jen nějaké filosofické patření) a že se Bůh namnoze nespokojí láskou konaturálně vznikající⁴) ve vůli z poznatku mystického, nýbrž namnoze jak v nazírání získaném (Vp II 14, 12), tak v nazírání vlitém (N II 12, 2. 7) i přímo na vůli působí psychologicky nadpřirozeně, takže i proto je láska přibírána do definice nazírání mystického — a nazírání získané je tedy definováno jakožto „prostá láskyplná pozornost obrácená k Bohu“ (Vp II 13, 4), a nazírání vlité spojivé je na nižším stupni, v trpné noci smyslu (v níž spojení s Bohem je napřed zcela latentní a i později jen slabé), „láskyplná a klidná pozornost obrácená k Bohu“ (N I 10, 4), a na nejvyšších stupních „vlitá moudrost láskyplná“ (N II 12, 2).⁵)

Jak již bylo právě podotčeno, duše v začátcích nazírání (získaného — vlitého) nepostřehuje ani mystickosti poznání ani mystickosti lásky, ať obojí kon je již mystický, a v nazírání vlitém spojivém dříve postřehne dotek ve vůli, působící silnější lásku, než dotek v rozumu, působící poznání (N II 13, 2. 3).

Hlava V.

Druhy a stupně milostí mystických.

Po vsuvce o *nadpřirozenou psychologickém*, podané v hl. IV. a nutné k hlubšímu pochopení, co je vnitřní modlitba mystická neboli *psychologicky nadpřirozená*, můžeme navázati na hl. III., v níž byla mystická modlitba rozlišena od jiných mystických konů a jevů, a v této hl. V. podati *roztřídění* vnitřní modlitby mystické.

V definici: „*Mystické je psychologicky nadpřirozené* (v řádu náboženském, duchovním) *neboli to, co převyšuje to, nebo je i v protivě s tím, co by byly způsobily pouhé příčiny řádu psychologického právě činné a působící*“ jest nám co do „převyšování“ nebo „protivy“ nejprve rozlišovati dvojí druh konů a trpností v duši:

1. Kony a trpnosti, které duše aspoň v některých okolnostech i sama svou činností psychologicky přirozenou může míti (nebo si po udělení udržeti) nějakou měrou a po nějakou dobu, takže „převyšování“ psychologicky nadpřirozené a „protiva“ psychologicky nadpřirozená záleží v tom, že ty kony a trpnosti jsou zásahem Božím psychologicky nadpřirozené co do *síly* a dokonalosti nebo co do *trvání*, jsouce mocnější nebo delší (nebo obojí) než by byly působením pouhých příčin řádu psychologického;

2. Kony a trpnosti, kterých si duše sama svou činností psychologicky přirozenou v žádných okolnostech ani sebe menší měrou a ani na sebe kratší dobu nikterak získati nebo udržeti nemůže — jak nemůže, podle pěkného přirovnání sv. Terezie, způsobiti východ slunce nebo zadržeti jeho západ. Poněvadž kon snáživý může i v řádu psychologicky nadpřirozeném

vzniknouti pouze na základě nějakého poznání (aťsi psychologicky přirozeného nebo psychologicky nadpřirozeného) a pak již vznikne konaturálně neboli sám v sobě psychologicky přirozeně a zásahem psychologicky nadpřirozeným může býti jen oslaben nebo posílen (o čemž byla řeč již v hl. IV 8, str. 30 násl.), plyne z toho, že do skupiny uvedené zde v hl. V, 2 náleží přímo jen kony a trpnosti mohutností poznávacích. A poněvadž posilování a prodlužování konů již vzniklých obvyklým způsobem psychologicky přirozeným náleží do skupiny hl. V, 1, zbývá pro skupinu hl. V, 2 jen *způsobení* konů poznávacích způsobem *jiným* než je způsob psychologicky přirozený. Jiného způsobu vzniku jejich si však nedovedeme pomysleti leč tím, že *předmět* poznání je mohutnosti předložen způsobem psychologicky nadpřirozeným. To může býti těmito způsoby: a) způsobení poznání smyslového zevnějšího zásahem v tu mohutnost smyslovou jiným než je zevní předložení smyslového předmětu; b) způsobení poznání smyslového vnitřního (obrazivého) přímým zásahem do obrazivosti; c) způsobení poznání rozumového přímým zásahem v rozum.

Tyto zásahy a)–c), patřící do skupiny hl. V, 2, dávají neboli „vlévají“ duši nový poznatek; proto se ty poznatky nazývají mystickými milostmi *vlitými*. Zásahy posilující nebo prodlužující, o nichž byla řeč v hl. V, 1, nedávají nového poznatku; proto slují mystické poznatky jimi zdokonalované mystické milosti *nevlité*. Rozumí se samo sebou, že s vlitím poznatku může býti současně uděleno i posílení mohutnosti a konu.

Mystické milosti nevlité jsou opravdu psychologicky nadpřirozené a tudíž opravdu mystické. Poněvadž však jsou to kony, které slabší měrou nebo kratší dobu může duše mít nebo si udržeti i psychologicky přirozeně, není mezi kony nemystickými a kony mystickými náležitými do skupiny hl. V, 1 s psychologického stanoviska rozdíl druhový, nýbrž jen stupňový, a proto se tyto kony nazývají jen mystickými v širším smyslu.

Mystických milostí vlitých duše psychologicky při-

rozeně nemůže míti nebo si udržeti ani sebe slabší nebo menší měrou, ani sebe kratší dobu. Proto slují mystické v užším smyslu.

V popisu nadpřirozeného neboli mystického od sv. Terezie, který jsme uvedli výše v hl. II. na str. 21, je míněno mystické jen v užším smyslu,¹⁾ kdežto sv. Jan od Kříže, jak viděti z míst, ke kterým tam bylo odkázáno, míní nadpřirozeným neboli mystickým obojí: mystické v širším smyslu i mystické v užším smyslu.

Máme tedy dva druhy konů a trpností mystických: nevlité a vlité; a poněvadž každý z nich se dělí na dva stupně neboli způsoby, jsou stupně mystických milostí celkem čtyři. Jsou to: A. 1. mystické milosti nevlité posilující — A. 2. mystické milosti nevlité prodlužující; B. 1. mystické milosti vlité nespojivé — B. 2. mystické milosti vlité spojivé.

A. Milosti mystické nevlité.

Na lepší jasnost a ucelenost výkladu jest nám tu i něco opakovati z toho, co bylo dříve vysvětleno.

Milosti posvěcující, již se nám dostává povznesení do řádu bytnostně nadpřirozeného, totiž adoptivního synovství Božího s dědickým právem svojiti po smrti Boha patřením tváří v tvář, si vůbec nejsme vědomi psychologicky: ani jejího pozbytí nebo nového nabytí, ani její bytnostné nadpřirozenosti, ani svého povznesení do řádu nadpřirozeného skrze ni. S psychologického stanoviska jako by jí v duši vůbec nebylo.

Milosti skutkové předcházející a provázející, na kolik jsou vnitřní a kony našeho rozumu a naší vůle, jsou bytnostně nadpřirozené, téhož řádu jako milost posvěcující a jako naše dobré skutky pro nebe záslužné. Ale my ani u těch milostí skutkových ani u řečených dobrých skutků, k nimž ty milosti jsou udělovány, nepostřehujeme psychologicky rozdíl mezi nimi a podobnými kony rozumu a vůle u člověka, který není v milosti Boží ani k ní svými kony nesměruje: obojí jsou s psychologického hlediska zcela podobné. Milost skutková psychologicky přirozená nezvětší sou-

hrnu sil naší duše aktuálních a potenciálních; ona jen může přeskupiti síly z potenciálnosti do aktuálnosti a povznese do řádu bytnostně nadpřirozeného. Milosti tyto, a záslužné skutky jimi umožněné, jsou sice bytnostně nadpřirozené, ale psychologicky přirozené, nemystické.

Což však, když Bůh (nebo anděl) zasáhne do mohutnosti duše, takže její kon je buď vůbec nad to, s co je souhrn schopnosti její aktuální a potenciální — anebo sice není nad to, s co by byla schopnost její aktuální posílená rezervou schopnosti potenciální, ale on svým zásahem nahradí použití té rezervy? Pak máme podle definice kon psychologicky nadpřirozený neboli mystický.

Bůh může zasáhnouti velmi rozmanitě v mohutnosti smyslové — v mohutnosti duchové. Zásahy v mohutnosti smyslové ovšem vždy směřují k tomu, aby byly navozeny kony mohutností duchových, rozumu a vůle, a odpovídají co do rázu prvním třem způsobům zásahu do mohutností duchových, totiž těm zásahům, kterými jsou dány rozumu a) poznatky mystické nevltité (A. 1. 2), b) poznatky mystické vltité nespojivé (B. 1). Mystické poznatky smyslové *spojivé*, t. j. dávající spojení s Bohem poznatkem přímým, konkrétním a experimentálním, jsou totiž pro naprostou neúměrnost smyslů vůči bytnostně nadpřirozenému nemožné, takže při mystických poznacích smyslových není skupiny B. 2.

Budeme tedy jednati přímo a výslovně jen o mystických milostech duchových; co třeba o smyslových zvláště podotknouti, bude na svém místě připojeno.

A. 1. První způsob pouhého podporování psychologicky nadpřirozeného, bez vltí poznatku, záleží v *posilování*, větším nebo menším, psychologicky nadpřirozeném, některé mohutnosti, nebo mohutností několika současně, k dokonalejším konům. To se může státi již i na asketickém stupni duchovního života, jak při modlitbě ústní, tak při modlitbě vnitřní rozjímavé, jež tedy tímto způsobem mohou býti opravdu mystické. Takový posilující zásah Boží psycho-

logicky nadpřirozený, třebas i velmi mocný, může ovšem býti dán ke konání kteréhokoliv dobra, kdykoliv, i zcela mimo modlitbu, a může se ovšem přidružiti přídavkem i ke kterémukoliv vyššímu stupni nebo druhu mystických milostí. Zásah Boží může býti trvalý, po celou dobu modlitby nebo jiného konání — anebo intermittentní, občasný, na př. k lepšímu proniknutí toho onoho bodu rozumem, k dokonalejšímu přemožení té oné obtíže vůlí, kdežto v jiných chvílích pracuje duše psychologicky přirozeně.

Poněvadž tento způsob mystických milostí, totiž posilování konu, není výhradně vlastní modlitbě nazíravé, již se sv. Jan od Kříže ve svých velkých spisích téměř výhradně zabývá, zmiňuje se on o něm jen zavinutě a nepřímě (Vp II 12, 8; N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49).

A. 2. Druhý způsob pouhého podporování psychologicky nadpřirozeného, bez vlití poznatku, záleží v *udržování* předmětu v rozumu (a tudíž i ve vůli) proti přirozené těkavosti lidské.²⁾ Také tento způsob může býti dáván i v modlitbě ústní nebo rozjímavé, ale zvláštní měrou je vlastní tak zv. nazírání získanému, k němuž duše, která se snaží o ctnosti, dojde po nějaké době obvyklé rozjímavé modlitby. Opětovným rozjímáním o nějakém předmětu totiž se dojde k jeho ovládnutí jakoby jedním rozumovým pohledem, neboli k nepřemítajícímu, spočívajícímu nazírání, je muž ve vůli odpovídá také kon obsahově nerozmanitý. V tomto zjednodušeném konu obojí mohutnosti by však duše, přirozeně jdoucí po nové látce pro své kony, pro opotřebovanost látky nevytrvala dlouho, nýbrž by upadala buď v roztržitost anebo v duševní nečinnost, kdyby Bůh aspoň občasným neboli intermittentním zásahem psychologicky nadpřirozeným nepřidržoval mysl těkavou a vůli slabou, předmětu dlouho téhož již přirozeně nabaženou, k témuž předmětu (i když ovšem zpravidla s nenáhlým přecházením od zřetele ke zřeteli, od bodu k bodu, ale bez usuzujícího přemítání) a tak duši neudržoval v nazírání i značnou dobu. Podle mínění pisatelů o mystice, podporovaného úvahami psychologickými, postačí udržující zásahy

Boží intermitentní, netřeba ustavičného. To je *vnitřní modlitba jednoduchá* neboli *nazírání získané*, jež je tedy opravdu mystické, ale také ještě nevlité a tudíž jen mystické v širším smyslu, protože Bůh k němu předmětu nepředkládá, nýbrž duše si jej svobodně volí a Bůh jen udržováním předmětu duši zvoleného podporuje její duchovní činnost. Poněvadž však tu působení Boží ne sice vléváním předmětu ale přece aspoň udržováním jeho v mohutnosti, zasahuje předmět poznání, může se toto nazírání nazvati vlité „per accidens případečně“. S podporou skýtanou udržováním předmětu může ovšem býti spojena podpora skýtaná posilováním mohutnosti (nebo mohutností) ke konům dokonalejším než by vznikaly vlivem příčin řádu pouze psychologického právě působících.

Je to nazírání mystické, t. j. v té chvíli a v těch okolnostech a tou měrou a tím způsobem nikoliv získávané a udržované pouze úsilím nebo péčí duše, nýbrž skýtané především psychologicky nadpřirozeným zásahem Božím, ale mezi mnoha jinými jmény ne neprávem sluje nejobvyklejším názvem také *nazírání získané*, protože si ho každá duše nemající psychologické překážky (z neschopnosti k rozjímavé modlitbě přílišnou mrtvostí obrazivosti a schopnosti kombinační nebo naopak přílišnou těkavostí obrazivosti a mysli — ze zaměstnání nebo okolí příliš únavného, příliš rozptylujícího) a horlivě si hledící ctnosti na stupni asketickém dešší dobou rozjímavé modlitby pravidelně konané konaturálně získá od dobroty Boží (Vp II 14, 2; II 15, 1. 2), a to třebas i dříve než by toho vyžadoval vývoj vnitřní modlitby a nemohoucnost duše konati ji náležitě bez zásahů Božích psychologicky nadpřirozených (Vp II 14, 2). A lze nazírání získané řečeným způsobem dojít³⁾ již na stupni duchovního života zřejmě ještě asketickém, t. j. tom. který je po ostatních stránkách, totiž vyjma vnitřní modlitbu, zřejmě ještě asketický, protože milosti, které Bůh na něm duši uděluje, jsou, vyjma právě vnitřní modlitbu, vesměs nebo převahou zřejmě ještě psychologicky přirozené.

V tomto tedy smyslu, totiž co do vnitřní modlit-

by afektivní a nazírání získaného, jsou zajisté všechny duše vzdáleně volány k mystickým milostem nazíravým — a tyto mystické milosti nazíravé nevlité, posilující a prodlužující, dávané rozumu a vůli, uvedené v A. 1. 2, mohou býti i velmi vznešené a účinné a časté a přivést duši i bez mystických milostí vlitých (nespojivých — spojivých) až i k velmi vysokým stupňům dokonalosti (Poulain, *Des Grâces* XXVIII 7).

Jinými slovy: Bůh může dáti, v nazírání získaném nebo mimo ně, milostmi psychologicky nadpřirozenými i jen posilujícími mohutnosti v jejich činnosti a zachovávajícími mohutnosti dlouho v zabývání předmětem moraliter týměž, duši tak vysoký stupeň konů rozumu nebo vůle nebo obojí mohutnosti, že žádná duše kony jen bytnostně nadpřirozenými, psychologicky však přirozenými, ani sebe hlubšími a pronikavějšími a vřelejšími toho stupně nikdy nedostoupí (de Guibert v *La Vie Spirituelle*, Supplément, Janvier 1931, str. [53]), a milosti psychologicky nadpřirozené nevlité, dané k modlitbě, nebo mimo modlitbu ke konání ctností, mohou býti stejně účinné ke zdokonalení a duchovnímu prospěchu duše jako některé milosti vlité (nespojivé — spojivé), nebo ještě účinnější. Zda si je duše jejich nadpřirozenosti psychologické vědoma či není, na tom nezáleží; na nižším stupni jejich síly si té jejich nadpřirozenosti ani namnoze není vědoma, ale na vysokých jejich stupních mohou býti případy, kdy si je jich duše zcela jasně vědoma, a to i jakožto psychologicky nadpřirozených.

Možnost stejné účinnosti milostí mystických nevlitých a vlitých k dosažení dokonalosti, i heroické, plyne z této úvahy. Dokonalost křesťanská v užším smyslu (nakolik se liší od podstatné svatosti, záležitosti ve stupni milosti posvěcující), až i heroická, záleží jednak v tom, aby „smyslnost poslouchala rozumu a všechny části nižší byly poddanější vyšším“ (Duch. cvič. sv. Ignáce z Loyoly, pozn. 1. po přídavicích I. týdne, str. 131 čes. překl.), jednak, a hlavně, v úplné srovnalosti vůle naší s vůlí Boží (sv. Terezie, *Kniha o zakládání* 5, 10; *Hrad V* 3, 3—5). Není tuším nikterak viděti důvodu, proč by spolu se zvláštní

prozřetelností Boží stran vhodných milostí skutkových mystické milosti nevlté (v době modlitby posilující a prodlužující kony té modlitby — mimo modlitbu posilující duši ke konání ctností ať v životě nazíravém, ať ve smíšeném nebo činném) nemohly k tomu účelu míti stejnou účinnost jako vlté (nespojivé — spojivé).

Tolik *a priori* o možnosti. Co Bůh svrchovaně svobodně činí a dává *de facto*, jest ovšem vyzkoumati *a posteriori* ze spisů klasiků mystiky, ze životů a vyznání služebníků a služebnic Božích kanonisovaných i nekanonisovaných, ze zkušenosti duchovních vůdců duší směřujících k vysoké dokonalosti. Zkoumání toto je nad rozměr *Úvodu* do mystiky, který tu může býti podán. Omezíme-li se však na sv. Terezií od Ježíše a sv. Jana od Kříže, kteří píší především o duších života nazíravého a pro ty duše, vidíme, že v nynějších kontroversích je škola karmelitánská toho přesvědčení, že podle sv. Jana (N 1 9, 9) i podle sv. Terezie (Cesta 17, 2. 7; Hrad III 2, 11) mnoho duší i života nazíravého (na př. právě bosých karmelitek), i když se horlivě snaží na cestě k dokonalosti, zůstane z nevyzpytatelné vůle Boží co do milostí mystických nazíravých na stupni *nevlitém*.⁴⁾ *Dokonalosti*, a to i heroické, mohou ovšem dojíti i ony, jak je sv. Terezie v uvedených spisech krásně utěšuje.⁵⁾

B. Milosti mystické vlté.

Kdežto první druh milostí mystických dávaných ve vnitřní modlitbě nepředkládá mohutnosti poznávací předmětu, nýbrž kon mohutnosti jen posiluje nebo udržuje delší dobu, druhý druh zásahů psychologicky nadpřirozených předkládá mohutnosti předmět, a to způsobem vyšším než psychologicky přirozeným. Těmto zásahům a konům z nich vzcházejícím jsou téměř zcela věnovány čtyři velké spisy sv. Jana od Kříže.

Způsob předložení předmětu psychologicky přirozený záleží: a) u smyslů zevnějších ve fysickém působení věci na příslušný smysl; b) u obrazivosti buď v přijetí konkrétního poznatku od smyslu zevnějšího nebo ve vybavení ze stop zůstalých v obrazivosti z

dřívějších jejích konů; c) u rozumu buď v tom, že obrazivost mu předloží svůj poznatek, z něhož pak rozum abstraktivně vytvoří svůj duchový poznatek věci, anebo ve vybavení ze stop zůstalých v rozumu (paměti) z dřívějších jeho poznatků.

Zásahem psychologicky nadpřirozeným tedy může: a) ve smyslu zevním býti navoděno poznání předmětu, aniž on působí na smysl nebo třeba aniž vůbec existuje; b) přímo v obrazivosti býti navoděn vznik obrazu, aniž smysl ústřední co přijímá od smyslů vnějších nebo obrazivost co vybavuje; c) přímo v rozumu býti způsoben poznatek, aniž obrazivost k němu předloží látku nebo paměť rozumová vybaví; d) v mohutnosti snaživé může nadto býti přímým zásahem Božím (nespojivým — spojivým)⁶⁾ navoděn kon intenzivnější než který by odpovídal poznatku vlitému — anebo naopak kon méně intenzivní než který by odpovídal poznatku příslušné mohutnosti poznávací.

Kdežto poznatky smyslové (nemystické i mystické) jsou vesměs konkrétní, je poznatek rozumový nemystický předmětů zevnějších vždy napřed abstraktivní; poznatek rozumový mystický je buď abstraktivní, anebo přímý, konkrétní experimentální obdobně jako psychologicky přirozené poznávání smyslů zevnějších.

Rozdíl mezi poznatkem (třeba i téže věci) psychologicky přirozeným a psychologicky nadpřirozeným vlitým není s psychologického stanoviska stupňový, jak byl pouze stupňový mezi poznatkem psychologicky přirozeným a obojím poznatkem mystickým A. 1. 2. nýbrž je to s psychologického stanoviska rozdíl bytnostní druhový, protože se způsob předložení předmětu a tudíž psychologický ráz konu úplně mění.⁷⁾

O předmětu předloženém psychologicky nadpřirozeně je ovšem možné i poznávání přemítavé, rozjímavé; zpravidla však duše na něj, dokud trvá to předložení psychologicky nadpřirozené, udělené smyslu vnějšímu nebo obrazivosti anebo rozumu, především nazíravě patří, i když to patření je snadno jakoby vroubeno přemítáním, rozjímáním a nějakým usuzováním psychologicky přirozeným. A poněvadž psychologicky nadpřirozené předložení předmětu mohut-

nosti je „vlití“ poznatku o něm, je poznatek tak udělený *poznatek vlitý*, smyslový nebo rozumový, a nazírání vzcházející z toho předložení je *nazírání vlité*.

Nazírání vlité je dvojího stupně: nespojivé a spojivé.

B. 1. *Nazírání vlité nespojivé* je to, které má za předmět psychologicky nadpřirozeně předložený něco jiného než Boha dávajícího se poznati přímo, konkrétně a experimentálně.

Definice podaná je negativní (*něco jiného než Bůh dávající se poznati působením spojivým*), protože jinak nelze v jedno shrnouti dvě různé skupiny předmětů nazírání vlitého nespojivého. Ono je totiž dvojí: a) abstraktivní — b) experimentálně konkrétní.

a) *Nazírání vlité nespojivé abstraktivní* má duše tehdy, když je jejímu rozumu přímo předložena nějaká *pravda* o Bohu nebo o tvorech (Vp II 26), na př. o dokonalostech Božích, o Vtělení, Vykoupení, jiných událostech ze života Kristova, o Nejsv. Svátosti, která-koliv jiná pravda, takže rozum poznává tu pravdu bez jakéhokoliv opírání o dřívější poznatky smyslové, bez usuzování nebo vybavování, a to zpravičla daleko dokonaleji než při poznávacím postupu psychologicky přirozeném. Ale toto poznání je, týká-li se nějakého předmětu, přece nikoliv přímé, konkrétní a experimentální poznání předmětu samého, nýbrž jen abstraktivní a neexperimentální poznatek o předmětu.

b) *Nazírání vlité nespojivé konkrétní* má duše tehdy, když je vyšším zásahem nikoliv ukázána jejímu rozumu pravda o něčem, nýbrž jejímu rozumu (jde-li o předmět hmotný, buď jejímu vnitřnímu smyslu nebo jejímu rozumu) předložen předmět sám, nějaké fyzické jsoucno hmotné nebo duchové.

Je-li nazírání vlité konkrétní dáno vnitřnímu smyslu, je *přímo* ve vnitřním smyslu (totožném s obrazivostí), bez prostředkování smyslů zevnějších, způsoben ten přímý, konkrétní a experimentální poznatek smyslový, který tam jindy psychologicky přirozeně vzniká pomocí smyslů vnějších.

Když jde o vlité konkrétní nazírání nespojivé rozumové, je tomu tak, že rozum poznává duchově ten

předmět *přímo*, konkrétně a experimentálně, obdobně tak, jak smysly zevnější přímo poznávají smyslově svůj hmotný předmět (anebo rozum duchově kony duševní jakožto fakta): tedy bez prostředkování smyslů zevnějších a obrazivosti. Je to tudíž poznávání bezprostředním spojením rozumu s předmětem vnímaným, bez usuzování, pojmem vlastním (nikoliv analogickým neboli obdobným), a to nikoliv obecným, nýbrž individuálním neboli jednotlivinným, a zahrnujícím i zkušenostní poznání existence toho předmětu.

Rozum totiž pro spojení duše s tělem psychologicky přirozeně poznává předměty hmotné i duchové (vyjma kony duše samé jakožto fakta) jen s pomocí smyslů, a to jen abstraktivně, a jejich bytnost jen usuzováním, tedy nepřímou. On však má schopnost poslušenskou (*potentiam oboedientialem*)⁸⁾ poznávati i přímo a konkrétně předměty, hmotné i duchové, které mu Bůh předloží bez prostřednictví smyslů — a ač on je jedna jednoduchá mohutnost poznávací, přece může i při tom přímém předložení předmětu bez jakékoliv pomoci smyslů (ani ne smyslu ústředního, obrazivosti) podle stránky neboli formálního předmětu, podle kterého mu Bůh ten předmět (hmotný nebo duchový) předloží, jej chápati způsobem obdobně odpovídajícím poznávání toho kterého zevnějšího smyslu. Této mnohonásobné schopnosti rozumu, psychologicky nadpřirozené, říkáme *smysly duchové*.⁹⁾ Sv. Jan od Kříže mluví o pateru smyslů duchových na př. ve Vp II 23, 2. 3. Také sv. Terezie o nich opět a opět jedná při popisování svých vlitých poznatků, na př. povšechně ve Zprávě P. Alvarezovi S. J. (výše v hl. II, na str. 21).

Mohla by tedy duše, když by Bůh předložil přímo jejímu rozumu nějakou bylinu nebo květinu, tedy předmět smyslový, hmotný, ji chápati, současně nebo postupně, duchovými smysly, podle různých formálních předmětů neboli stránek v té květině (její zelelosti, hebkosti, šelestění, chuti, vůně) paterým způsobem obdobně poznatkům patera smyslů zevnějších. Rovněž tak tomu může býti při přímém předložení předmětu duchového rozumu, takže duše na př. může

duchovým smyslem zraku viděti přímo a konkrétně anděla, sebe samou, krásu své milosti posvěcující a svých ctností, když jí to Bůh psychologicky nadpřirozeně dá; při tom třebaš i poznávati duchovým čichem „vůni“ svých ctností, t. j. poznávati své ctnosti přímo, konkrétně a experimentálně rozumem, ale obdobně čichání vůně květiny (PS 16, 1 .8; 17, 5. 6; 20, 14); nebo něco duchového, na př. svého anděla strážného, pocítiti duchovým hmatem nebo jej slyšeti duchovým sluchem; nebo duchovou „chutí“ zakoušeti „sladkost“ věcí duchových.

Experimentálně přímé a konkrétní bylo u sv. Terezie rozumové poznávání lidské přirozenosti Spasitelovy jakožto přítomné (Svéživot. 27, 2—5); experimentálně konkrétní přímo rozumové, ale co do formálních předmětů odpovídající obdobně poznání pater smyslů vnějších, by mohlo býti poznání pekla.¹⁰⁾

Čeho může býti poznání vlité přímé a experimentálně konkrétní, o tom všem může býti i poznání vlité abstraktivní; ne však vesměs naopak. Může totiž býti jen abstraktivní, ne však konkrétní, poznání abstraktivních pravd (na př. stran spravedlnosti a jiných vlastností Božích, stran úradků Božích atd.) anebo stran událostí již minulých, jež ovšem samy v sobě již nemohou se vrátiti a býti předloženy mohutnosti poznávací.

Vlité poznání přímé, konkrétní a experimentální předmětů i Boha nižších by ovšem také mohlo býti nazýváno *spojivým*, protože takovým poznáním se mohutnost a majitel mohutnosti opravdu spojí s předmětem; ale tento název „poznání *spojivé*“, „nazírání *spojivé*“ vyhradíme jen přímému, konkrétnímu a experimentálnímu poznání Boha. Vždyť na cestě mystické duše touží jakožto po cíli po spojení s *Bohem*, ne s něčím nižším, a když sv. Jan užívá slov „spojiti se — spojení“, míní mystické spojení s *Bohem*.

Toto přímé, konkrétní a experimentální poznání Boha by se mohlo zdáti náležeti do skupiny právě vysvětlené, B. 1. b); odlučujeme je však od přímého, konkrétního a experimentálního poznávání vlitého jiných předmětů, i duchových, ve zvláštní kategori

proto, že jednak Bůh sám je neskončně povznesen nad ostatní jsoucna, i duchová, jež s ním mají podobu a příbuznost jen analogickou neboli obdobnou, jednak přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha již v tomto životě má zvláštnosti jen jemu vlastní (jež budou uvedeny níže na str. 46—48).

Nazírání vlité nespojivé, abstraktivní nebo konkrétně experimentální, uděluje Bůh mystickým duším na útěchu a posilu (a třeba i na ověření u duchovních vůdců) občas, zpravidla když jsou již vysoko na stupni nazírání vlitého spojivého, tedy v noci ducha, a to v jejím druhém oddíle, více osvětleném (kdežto část první je především očištná), a nadále (PN I 31). Dává je také duším, kterým neudělí nazírání spojivého (N I 9, 9), nýbrž v modlitbě jen mystické milosti nazíravé řádu nazírání získaného a mimo modlitbu mystické milosti řádu činného, když ta která duše je v řádu těchto svých milostí a v dokonalosti velmi vysoko. Obojí této skupině duší udělovává na útěchu a posilu a posvěcení jich samých a na ověření u jiných a ku prospěchu jiných také průvodní milosti mystické, a to zpravidla (Vp II 17, 1—4) napřed smyslové a teprve později, až je jich duše očištou schopnější i duchové.

O rozmanitých milostech nespojivě nazíravých, ať smyslových, ať duchových, ať jsou dány k vnitřní modlitbě anebo jen jakožto mystický jev průvodní, pojednává sv. Jan od Kříže ve Vp II 11. 16—32; III 7—15.

Opět a opět varuje, aby duše po nich netoužila, jimi se, když jsou dány, ani nezkoumajíc, zda jsou původu božského či ďábelského, neobírala, na př. jich neanalysovala psychologicky, v nich neměla zalíbení nebo dokonce k nim nebo k jiným útěchám a lahodám nelnula,¹¹⁾ nýbrž je se své strany pokorně sice, ale rozhodně ihned odmítala, nikoliv jimi se řídila v jednání, nýbrž pravdami a zásadami z víry a rozumu, a vesměs je věrně oznamovala rozumnému a zkušenému duchovnímu vůdci. Jsouť to sice dary a milosti velmi cenné, ale přece jen takové, že nejsou úměrný bezprostřední prostředek ke spojení s Bohem samým (ten

prostředek jest jen víra: theologická — mystická), takže již proto duše směřující ke spojení s Bohem se při nich nesmí zastavovati. A zaměstnávají se jimi nebo dokonce v nich máti zalíbení a lnouti k nim by nadto v duši zabíralo místo náležité Bohu, takže by Bůh ho nemohl zaujmouti. Kromě toho jim snadno lze nesprávně rozuměti a neopatrností při nich sejíti na nepravou cestu a v duchovní škodu, a to buď pouhou vlastní vinou anebo tím, že do smyslových se i snadno zamíchá ďábel.

Duše si má jen hleděti lásky k Bohu, kterou ty milosti vnitřně působí (Vp III 13, 6; 14, 2), neboť účinek, který jimi Bůh chce způsobiti, je způsoben v duši trpně, v okamžiku, kdy jsou dány, i když duše je pokorně odmítá, takže odmítati je nikterak nezmaří jejich účinku ani ho nezmenší, ale duši ochrání možné škody a Bohu z uvedených příčin není nemilé.

Bůh milosti nazíravé vlité smyslové, ač jsou nebezpečnější než vlité nespojivé duchové, dává zpravidla napřed, protože, obecně řečeno (ač ovšem jsou výjimky), tak toho vyžaduje spořádaný postup vyžadovaný duší samou (Vp II 17, 1. 2), ježto ony odpovídají dotavadní smyslovosti a nedokonalosti duše, jíž se Bůh přizpůsobuje (Vp II 17, 3. 4).

V milostech nazíravých vlitých *spojivých*, rozumu nebo vůli nebo obojí mohutnosti udělených, ovšem smí a má duše i rozumem (Vp II 26, 10; II 32, 4) a pamětí (Vp III 14, 2) a tudíž i vůlí pokorně spočinouti, arci bez nespořádaného lnutí; jsouť tyto řečené milosti právě to *spojení s Bohem*, ke kterému mystický vzestup duše směřuje jakožto k cíli.

B. 2. *Nazírání vlité spojivé.*

Předměty duchové poznává rozum lidský psychologicky přirozeně jen analogicky, opíraje se o poznatek předmětů hmotných, abstraktivně a usuzováním, tedy nepřímě. To platí i o poznání Boha.

Bůh však může předložiti lidskému rozumu již v pozemském životě psychologicky nadpřirozeně duchový předmět stvořený i k nazírání přímému, konkrétnímu a experimentálnímu — a může se mu tímto způ-

sobem dáti poznati i sám. Je to poznání duchovými smysly, jedním nebo současně několika. Duše tedy pozná Boha rozumově obdobně tomu bezprostřednímu a konkrétnímu poznání, které má o svém hmotném formálním předmětu (a skrze formální předmět o látkovém předmětu) zrak, sluch atd.; daleko nejčastěji se Bůh takto mysticky dává poznati způsobem, který odpovídá zevnějšímu smyslu hmatu, totiž přímým duchovým dotekem.

Poznání smyslové, zvláště hmatové, nás *spojuje* se svým předmětem; proto sluje i toto vlité přímé, konkrétní a experimentální poznání Boha, které obdobně odpovídá zevnějšímu poznávání smyslovému, *spojivé*.¹²⁾ Spojivé poznávání Boha duchovými smysly je bytnostně nejvyšší řád mystických milostí.

Poznávajíc tak trpně spojivě Boha duchovým smyslem hmatu, vzestupuje duše v tomto poznání od přechodného občasného pocitu spojivé *blízkosti* Boží (N II 16, 11. 13; PS 1, 12) v trpné noci smyslu, obdobně jak oheň působí již pocit i jen z blízkosti, bez doteku, k občasným, přechodným *dotekům* Božím (Vp II 24, 4; N II 4, 2; II 12, 6) v trpné noci ducha a na stupni duchovního zasnubí, až konečně vykonáním duchovního sňatku dojde i k trvalému *objetí* (PS 22, 5). Namnoze dává Bůh své spojivé působení neboli dotek současně v rozum i vůli (N II 12, 2), někdy spojivě působí ve vůli samu, někdy až v podstatu duše.

I. Uvedme si *rozdíly mezi přímým, konkrétním a experimentálním poznáním Boha a jiných duchových předmětů*.

1. Jiné duchové předměty, jistě aspoň sama sebe a co v ní je, může duše lidská po odloučení od těla poznávati přímo, konkrétně a experimentálně i psychologicky přirozeně; Boha, „jenž přebývá ve světle nepřístupném, jehož nikdo z lidí neviděl, ba ani viděti nemůže“ (1 Tim. 6, 16), nikoliv, nýbrž i tehdy je jí tento poznatek nejen zcela svobodně poskytnut od Boha, ale i striktně psychologicky nadpřirozený, jehož ona je schopna jen schopností poslušenskou. Tím více to tedy platí o životě pozemském.

2. Kdežto vlité přímé, konkrétní a experimentální poznání jiných duchovních předmětů, a též vlité abstraktivní, může býti rozlišené, a i když je nerozlišené, je zpravidla aspoň jasné,¹³⁾ je spojivé poznání Boha pro svrchovanou jednoduchoť a dokonalost Boží nejen zpravidla bez rozlišení přívlastků Božích (Vp II 26, 5), protože toto nerozlišené poznání zpravidla stačí k účelům, které Bůh při vlitém spojivém nazírání má, nýbrž není ani jasné, jsouc nejasné neboli temné. Tato temnota záleží ve dvojím:

a) Duše Boha poznává spojivě sice, tedy přímo, konkrétně a experimentálně, ale na nejnižších stupních spojivého poznání jen tak slabě a povšechně, že si zprvu ani neuvědomuje, že to poznává *Boha*, nýbrž neví, co to je, a dojde toho vědomí buď až časem usuzováním z vlastností a účinků této své vnitřní modlitby anebo poučením od jiných, na př. od duchovního vůdce;

b) I když duše řečeným způsobem již ví, že to tím nebo oním duchovým smyslem poznává Boha, není toto její spojivé poznávání Boha poznatek tváří v tvář, poznání podstaty a bytnosti Boží, nýbrž pouze poznatek *Boha jakožto působícího* na duši nebo v duši obdobně tomu působení, kterým předmět smyslový působí poznatek v tom kterém z našich smyslů zevnějších. Bytnostně, tváří v tvář, budeme Boha poznávat až v nebi.

Z tohoto uvedeného dvojího důvodu je vlité spojivé poznání Boha na zemi, ač přímé, konkrétní a experimentální, nikoliv stupňově, nýbrž druhově rozdílné od vlitého přímého a konkrétního poznání jiných předmětů, i duchových.

3. Při vlitém rozumovém poznání nespojivém, t. j. předmětu jiného než je Bůh, je možné jen působení toho předmětu přímo na rozum. Bůh však může, jak sv. Jan od Kříže opět a opět praví, i *spojivě* působiti nejen na rozum sám, nýbrž také, současně s působením na rozum nebo jediné, na vůli, nebo na samou podstatu duše. Když je spojivý dotek dán pouze v rozum, uvědomí si jej ovšem rozum a jím poznává Boha, a podle poznatku se (N II 12, 2) zpravidla — leč že

by Bůh v některém jednotlivém případě nechtěl (N II 12, 7) — roznítí úměrně tomu poznatku psychologicky již konaturálně ve vůli láska (v nejširším smyslu) k Bohu. Když je dotek dán pouze ve vůli nebo v podstatu duše, uvědomí si jej rozum (N II 12, 2), nechce-li Bůh v jednotlivém případě jinak, tak zvaným přeplyváním (Vp II 32, 3) v něj (protože totiž rozum je s vůlí a s podstatou spojen v jednu přirozenost duše, a co se děje v kterékoliv oblasti duše, rozum poznává přímo) rovněž přímo a bez usuzování a má jím přímý, konkrétní a experimentální poznatek Boha jakožto působícího. Ale jakožto účinek hlavně zamýšlený působí spojitvé doteky ve vůli zpravidla přímo roznícení lásky nebo jiného hnutí vůle i nad to, co by psychologicky konaturálně odpovídalo poznání Boha, které duše v tom okamžiku psychologicky přirozeně nebo psychologicky nadpřirozeně má. Ovšem může tento účinek ve vůli býti od Boha způsoben i nespojitvým působením na vůli. Někdy působí Bůh více na vůli než na rozum (N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49), takže nepoměr mezi malou rozlišeností poznání v rozumu a velikou silou lásky ve vůli je třebas velmi značný.¹⁴⁾

II. Nyní můžeme probrati *jiné jednotlivosti týkající se nazírání spojitvého*.

1. V trpné noci smyslu sv. Jan od Kříže nikde ještě nemluví o spojitvém *doteku* Božím, mluví však již i v ní o nazírání vlitém (N I 10, 6; I 12, 1), zřejmě též, o kterém mluví v trpné noci ducha (N II 5, 1) a jež tam připisuje *spojivým* dotekům Božím. Je tedy i nazírání vlité, které je vlastní trpné noci smyslu, *spojivé*, a třebas nevzchází ze spojitvých doteků, vzchází ze *spojivé blízkosti* Boží, již můžeme obdobně srovnávat se spojitvou blízkostí ohně.

Z N II 10, z přirovnání trpného mystického vývoje duše k tomu, co se děje s dřevem, kterému se blíží oheň a svou blízkostí na ně působí a teprve později je dotekem zasáhne, lze rovněž usuzovati, že nazírání vlastní trpné noci smyslu je působeno *spojitou blízkostí* Boží, kdežto v trpné noci ducha Bůh uděluje duši již i *spojivé doteky*. Výslovně to máme dotvrzeno a vyloženo v odstavci N II 16, 11.

A je to viděti jasně z Pn I 20, kde sv. Jan praví již o počátcích trpné noci smyslu:

„Když Bůh chce duši vytrhnouti ze stavu obecného [t. j. asketického] s cestou a činností přirozenou do života duchového a z rozjímání do nazírání, jež je stav spíše nebeský než pozemský, v němž se on sám *sděluje spojením v lásce*, každý [duch], *an se Bůh od té chvíle počíná sdělovati duchu*, jenž je dotud znečištěný a nedokonalý, trpí podle způsobu a míry své nedokonalosti.“

„*Spojením v lásce*“ nazývá sv. Jan opět a opět *spojivé nazírání* v trpné noci ducha, a další podtržená slova jasně ukazují, že již v trpné noci smyslu počíná spojivé sdělování Boží, arci s počátku jen velmi vzdáleně a slabě.

2. Že spojivé doteky Boží dávají poznatek Boha přímý, konkrétní a experimentální, jak tento pojem byl vyložen při výkladu nazírání vlitého nespojivého konkrétního výše (v hl. V, B. 1. b), str. 41—43) je zřejmě viděti na př. ze slov:

„že se v tomto vznešeném stavu spojení, o kterém mluvíme, nesděluje Bůh duši v nějakém přestrojení..., nýbrž ústy k ústům, to jest v čiré a nahé bytnosti Boží, jež jest ústo Boží v lásce. s čirou a nahou bytností duše, jež jest ústo duše v lásce k Bohu“ (Vp II 16, 9);

„toto, co duše chápe, ... je, jak jsme řekli, nahá podstata“ (PS 14, 16);

„je to dotek čirých podstat, totiž duše a Božství“ (PS 19, 4).

Ale je to přece poznání, které není jasné vidění (N II 20, 5) jako patření tváří v tvář v nebi (PS 14, 16).

3. Že spojivé doteky Boží, ač dávají poznatek Boha přímý, konkrétní a experimentální, jak je to viděti z míst právě uvedených, nicméně nedávají poznatku podstaty a bytnosti Boží tváří v tvář, nýbrž že poznatku podstaty a bytnosti samé v sobě dochází duše spojivě mystická, i ta, která je až na stupni duchovního sňatku, jen usuzováním, tedy nepřímou a abstraktivně, je viděti na př. ze slov:

„Ale nesmí se tomu rozuměti tak, že by toto, co duše chápe, bylo, protože je to, jak jsme řekli, nahá podstata, již dokonalé a jasné kochání jako v nebi; neboť třebas je nahá případků, není proto [také] jasná, nýbrž je [přece ještě] temná, protože je to nazírání“ (PS 14, 16);

„Toto je ten tajný žebřík, o kterém tu duše mluví; ač ovšem již na těchto hořejších příčích není duši velice tajný, protože se jí láska velice odhaluje *velikými účinky*, které v ní působí“ (N II 20, 6).¹⁵⁾

Dává tedy spojivé poznání Boha poznatek sice přímý, konkrétní a experimentální, ale, jak již bylo

řečeno, jen Boha jakožto působícího na duši nebo v duši způsobem odpovídajícím obdobně působení hmotného předmětu na ten který z patera smyslů zevnějších, to jest poznatek smysly duchovými, obdobnými smyslům zevnějším, jak o něm sv. Jan a sv. Terezie opět a opět mluví. Poznatek bytnosti Boží se získává z poznatku smyslů duchových usuzováním, třebas o všem mnohdy velmi rychlým a téměř neuvědomělým.

Jak totiž poznání podstaty a bytnosti věci hmotných, skryté pod případy, docházíme usuzováním z případkového poznatku, podávaného rozumu smysly zevnějšími, obdobně tomu dochází spojivě mystická duše nějakého poznatku *bytnosti* Boží jen usuzováním, jednak z těch poznatků Boha rozumových, psychologicky nadpřirozených, obdobných poznatkům smyslů našich vnějších, jednak z účinků a jiných okolností spojivých milostí.

Illubší vysvětlení tohoto spojivého poznání Boha smysly duchovými obdobně poznatkům smyslů našich zevnějších je nám arci nemožné. Smysly zevními my poznáváme přímo, konkrétně a experimentálně zevní *případky věcí* hmotných a z nich usuzujeme o podstatě a bytnosti těch věcí; ale v *Bohu* není *případků* (nýbrž jen v našem rozumu je případečný zásah, případečný kon a trpnost), takže rozum náš by při přímém dotekovém působení Božím měl poznávati podstatu Boží samu v sobě, vždyť jiného v Bohu není, a přece jí nepoznává samé v sobě, nýbrž jen Boha (podstatu Boží, bytnost Boží) jakožto přítomného a působícího. neboli, jinak řečeno, konkrétní působení Boží, Boha pod rouškou, a teprve usuzováním z té roušky poznává, a) že je to Bůh a ne něco jiného, b) přívlastky Boží a bytnost Boží. Co vlastně je ta mystická rouška v Bohu a tudíž Bůh s tou rouškou, je tajemství mystiky, jež tedy právem sluje *mystika* — *tajemné poznání*.¹⁶⁾

Jen svrchovanou výjimkou snad bylo některému světcovi již i na tomto světě uděleno popatření na Boha tváří v tvář; někteří církevní pisatelé to myslí, opíraje se o (neprůkazné) texty z Písma sv., o Mojžíšovi, o proroku Eliášovi, o sv. Pavlu.

4. Že nazírání vlité spojivé nazývá sv. Jan od Kříže *věrou* (Vp II 24, 4), totiž věrou mystickou, rozdílnou od víry theologické, bylo již vyloženo v hl. II. (str. 15 nn.).

Poněvadž nazírání spojivé svou temností a nerozlišeností a nezměnnou jednotvárností, zvláště když

vzchází z působení Božího jen slabého, duši psychologicky neuspokojuje, mnohdy ona k němu připojuje (někdy s užitkem, někdy spíše na závalu) kony své vlastní rozjímavé nebo přemítavé, třebaš o jiném duchovním předmětu; jindy je při tom spojivém nazírání sužována roztržitostmi obrazivosti, jež, nejsouc při tomto nazírání psychologicky nadpřirozeném vlitém nijak zúčastněna, téká.

5. K nazírání spojivému na Boha Bůh někdy přidá současné nazírání vlité nespojivé (Vp II 26, 5; PS 14, 15), abstraktivní nebo konkrétní. Nazírání vlité nespojivé, zvláště konkrétní (ať udělené jakožto současný přídavek ke spojivému, ať dané samostatně), může ovšem býti rozlišené; průvodní jevy vnitřní (obrazivé — rozumové), podobné nazírání vlitému nespojivému, totiž vidění, zjevení, rčení, duchové pocity, bývají rozlišené a jednotlivostní (Vp II 10, 4).

6. Po dokonané podstatné očistě a přípravě duše na cestě očistné a osvětne dojde svobodnou štědrostí Boží k duchovnímu zásnubu, jímž podle sv. Jana od Kříže končí trpná noc ducha (PS 22, 3). V období duchovního zásnubu jsou spojivé doteky Boží již tak mocné a duše již tak čistá a zdokonalená, že sv. Jan praví, že ty doteky připodobňují vůli duše vůli Boží tou měrou, že je mezi Bohem a duší již jakási stejnost v lásce (PS 22, 7). Milující duše totiž konaturálně touží vyrovnati se dokonalostí svého milování té lásce, kterou k ní má Bůh, a toho se jí na stupni zásnubu konečně jakousi měrou dostává. Dokonalejší stejnost v lásce bude ovšem vzcházeti z dokonalejších přechodných doteků ve stavu duchovního sňatku.

Po posledním, již jen jakoby případečném, očištění a zdokonalení duše v období duchovního zásnubu je některá duše povznesena až i k duchovnímu sňatku s Bohem (PS 22, 3). Tento sňatek se uskuteční tím, že spojivý dotek Boží, dotud dávaný rozmanitě buď rozumu nebo vůli nebo obojí této mohutnosti nebo podstatě duše, přestane býti přechodný a stane se trvalým objetím (PS 22, 5) duše, totiž její podstaty i obou řečených mohutností *jakožto součástí duše*, a dá již nikoliv přechodné připodobnění, nýbrž trvalé

přepodobnění podstaty duše a její obojí mohutnosti jakožto součástí celku duše v Boha (Vp II 5, 2). Není tedy stav duchovního sňatku prostě pokračování v milostech dosavadních, jak jsou předcházející stupně spojitvého nazírání prostě dokonalejší pokračování toho kterého stupně dřívějšího, nýbrž je to pokračování v nich *po spojitvé modifikaci* podmětu (podstaty duše, rozumu a vůle), kterému ty spojitvé milosti jsou nadále udělovány a jenž si té spojitvé modifikace (objetí — přepodobnění) je vědom, a také z ní mu vzchází jakožto z trvalého svérázného doteku Božího trvalé, ale slabé, spojitvé nazírání na Boha rozumem a příslušné kochání v něm vůlí.

Kromě tohoto trvalého objetí a slabého nazírání a kochání, která z něho vzcházejí, jež můžeme nazvat *základními*, velmi zhusta (PS 26, 11; 39, 4) přidané převznešené přechodné spojitvé doteky Boží v mohutnosti duše, rozum a vůli, *jakožto v mohutnosti*, působí převznešené přechodné spojitvé nazírání a kochání *přidané*.

Podstatně dokonalejšího spojení s Bohem než je dává stav duchovního sňatku, v tomto životě není. Případečně ovšem mohou — jednak trvale, jednak přechodně — i přepodobňující objetí Boží i přechodná spojitvá působení Boží přidaná, totiž v mohutnosti jakožto v mohutnosti, býti ještě dokonalejší a dokonalejší; sv. Jan to líčí v *Plameni lásky žhavém*.

Celý spojitvě mystický vývoj duše, v začátcích mystické cesty ještě hodně nedokonalé, od trpné noci smyslu do stavu duchovního sňatku a jeho případečně dokonalejších stupňů, líčených v *Plameni lásky žhavém*, srovnává sv. Jan od Kříže velmi pěkně a názorně s vývojem působení ohně na vlhké dřevo (N II 10). Když se plamen blíží dřevu, dřevo již pociťuje a na sobě projevuje spojitvé účinky plamene, ale zprvu jsou to pro vlhkost dřeva a jeho nesourodost s ohněm účinky nikoliv blahé a na pohled krásné, nýbrž očištné a bolestné, a to napřed více na povrchu (trpná noc smyslu), později až do nejhlubšího nitra (trpná noc ducha). Teprve až je dřevo vysušeno a rozehřáto, a tou měrou, kterou je vysušeno a rozehřáto, se začíná plně spojovati a dále spojuje s ohněm a nabývá krásných

vlastností ohně a projevuje je a ohni se připodobňuje, až se na konec úplně v oheň přepodobní a třebaž z něho srší i přezhavadé jiskry (PN Předml. 3).

Než tedy duše, které si Bůh ve své svobodné štědrosti vyvolil k počátkům vlitého nazírání spojitvého v trpné noci smyslu (N I 9, 9), dojdou duchovního zásnubu a snad i ještě vyššího, sňatkového, stupně mystického, jež jsou již blaživé, jest jim napřed projíti stupni, které jsou po většinu času rozmanitě svrchovaně bolestné, s útrapami zpravidla stále rostoucími, protože jsou očištné a vyprazdňují ode všeho, co není Bůh, aby v duši mohl zaujmouti místo Bůh a jen Bůh, jenž jako žárlivý milovník nesnese v duši snoubence nebo choti jiné lásky než k Bohu a čistě pro Boha. A nejedna duše, jak praví sv. Jan (Vp II 7, 3; N I 11, 4), kterou by Bůh chtěl povznésti ke spojitvému stupni vyššímu, neobstojí v útrapách očisty a couvne.

Hlava VI.

Trojí noc sv. Jana od Kříže.

Sv. Jan nazývá toto spojivé nazírání poučováním Božím (N II 17, 2), promlouváním Božím (N II 17, 3) k duši a vždy na ně pohlíží jakožto na něco trpně přijímaného, ne činně od duše pocházejícího: „čiré nazírání záleží v přijímání“ (PN III 36).

Co tedy „promlouvá“ Bůh k duši ve spojivém nazírání, o čem ji poučuje? Co v něm duše přijímá?

Bůh ovšem promlouvá k duši a ji poučuje — a duše přijímá — v nejširším smyslu již milostmi pro rozum a vůli, osvětnými a posilujícími, předcházejícími a doprovázejícími, udělovanými při modlitbě ústní a rozjímavé psychologicky přirozené. Někteří pisatelé již i tu v tom onom případě mluví o „mystice“, užívajíce slova „mystický“ v nejširším smyslu ve významu „zbožný — s příděchem zvláštní vřelosti a jakési intensity citu“. V méně širokém smyslu se to promlouvání, poučování a přijímání děje ve vnitřní modlitbě afektivní a v nazírání získaném, protože tam Bůh ty kony, kterými již i v modlitbě číře asketické opravdu promlouval a poučoval, psychologicky nadpřirozeně, neboli mysticky již ve vlastním smyslu slova, posiluje a prodlužuje. Ale ve vlastním smyslu užším promlouvá a poučuje až vnitřní modlitbou vlitou, v níž sám předkládá předmět poznání, a v nejužším smyslu vnitřní modlitbou vlitou spojivou.

Trojí noc sv. Jana od Kříže je rostoucí a sílící vlité spojivé nazírání duše (podle charakteristických rysů rozlišené ve tři postupné oddíly) a jeho důsledky a podmínky.

Poněvadž v první a druhé noci je duše dosud neočištěna od nedokonalostí, jsou důsledky spojivého nazírání v obojí této

noci téměř výhradně očištné a bolestné; poněvadž v třetí noci je duše již (nakolik to u tvora konečného a křehkého lze) čistá a dokonalá, jsou důsledky spojivého nazírání v ní především blahé.

Slovy „*spojivé nazírání a jeho důsledky*“ je vyjádřena tak ná „trpná“ stránka trojí noci; slovem „*podmínky*“ je vyjádřena její stránka „činná“.

Nazírání vlité spojivé arci nemívá, zvláště v počátcích cesty spojující, dlouhého nepřetržitého trvání, bývající namnoze krátké a nadto ještě i intermittentní. Ale ovšem může velmi brzy opět a opět znovu zavítati; tak lze rozuměti tomu, co praví sv. Ierezie o „modlitbě v klidu“, jež je u ní nejnižší stupeň spojivý, že někdy „tento klid je veliký a trvá dlouho... den, nebo dva“ (Cesta 31, 4). Či snad tu sv. Ierezie míní modlitbu v klidu nikoliv v začátcích spojujícího života duchovního, nýbrž modlitbu v klidu danou Bohem až někdy později, občasnou záměnou za stupeň jiný, vyšší, vnitřní modlitby spojivé, na kterém duše tehdy již je? Je na biele dni, že i co do trvání závisí nazírání spojivé na kterémkoliv stupni zcela na svobodné vůli Boží, ale zkušenosti mystiků povšechně dosvědčující to, co tu bylo řečeno.

Co se v mohutnostech duše děje, když spojivé působení Boží a tudíž i spojivé nazírání na kratší nebo delší chvíli ustane, jsou důsledky vypracovávány již jen vlastní činností duše samé, jež tedy nutno od poznatků rozumových a hnutí volných daných nazíráním spojivým opatrně odlišovati; rozpoznati okamžik dělicí dobu nazírání spojivého od doby vlastní činnosti duše ovšem není vždy snadné.

Charakteristické rysy noci sv. Jana a jejich oddílů jsou tyto:

Pro noc smyslu je to *poutanost mohutností*¹⁾ taková, že duše v noci smyslu vlivem spojivého nazírání pozbude schopnosti k přemítání a rozjímání obrazivému (N I 11, 4). Pro noc ducha je to *poutanost mohutností* taková, že duše v noci ducha vlivem spojivého nazírání, již daleko mocnějšího, pozbude nadto i schopnosti k rozlišeným poznatkům v rozumu a paměti (Vp II 9, 1; 10, 4; III 2, 8. 13; N II 8, 2; PN III 47. 48).

Třetí noc se dělí na období duchovního zasnubení a duchovního sňatku.

Charakteristický rys stavu duchovního zasnubení je dotud nebývalá „*stejnost v milování*“ (PS 22, 7) mezi duší a Bohem, vzházející jakožto důsledek mocných spojivých připodobňujících doteků Božích; charakterisující rys stavu duchovního sňatku je trvalé *přepodobnění* (PS 38, 3; 39, 3.4) podstaty duše a jejích mohutností jakožto integrálních jejích částí v Boha, způsobené trvalým objímajícím dotekem Božím.^{1a)}

Sv. Jan od Kříže ve vzestupu duše k Bohu vidí dvojí současnou stránku: činnou a trpnou. Toto rozlišování dvojí stránky sice vyslovuje (Vp I 13, 1) až o cestě s vnitřní modlitbou spojivou, ale ono ovšem platí i o cestě čiré asketické a o stupních vnitřní modlitby afektivní a nazírání získaného. Jeť na každém

stupni a v každé době o duchovním životě pravda, že duše jednak od Boha přijímá, jednak se sama snaží. Definuje tedy:

„*Stránka činná* je to, co duše může učiniti a činí se své strany, aby do ní [t. do noci smyslu a do dalších nocí] vstoupila [a v ní se zachovala]“.

Stránka trpná „záleží v tom, že duše [stran vstupu do té které noci a zachování v ní] nečiní nic, nýbrž že to v ní působí Bůh a ona se má jako trpící“ (Vp I 13, 1).²⁾

Tolik o dvojitosti stránek v průřezu podélném po celé délce duchovního života. Mnohdy jsou činná a trpná stránka současně, ba bez posily stránkou trpnou nebo jejími důsledky by duše nebyla náležitě schopna stránky činné (Vp III 2, 13).

Rezy příčnými dělí sv. Jan duchovní život spojitý (o nespojitých stupních duchovního života mluví jen mimochodem, totiž o vnitřní modlitbě afektivní neboli výlevové se zmiňuje ve Vp II 12, 8 a v PN III 33; o nazírání získaném jedná v exkursu Vp II 12, 6—15, 5), jež pro jeho tajemnost a jeho obnažení ode všeho přirozeného a od libosti z něho a pro utrpení v něm nazývá noci (Vp I 2, 1; I 3, 1) ve tři oddíly neboli noci částečné: *noc smyslu* — *noc ducha* — *třetí noc* (Vp I 1, 2. 3; I 2, 5; II 2, 1).³⁾ *Den* po této mystické noci je spojení s bytností Boží patřením a zakoušením tváří v tvář v nebi.

„První očista neboli noc je hořká a strašná smyslu, jak hned vyložíme. Druhé však ani nelze přirovnávat, ježto je děsná a hrůzná duchu, jak potom vyložíme“ (N I I 8, 2), „jen o velmi málo méně než očistec“ (PN I 21). Třetí noci, obsahující období duchovního zasnubí a stav duchovního sňatku až do smrti, se dostane duši již podstatně očištěné a ctnostmi vyzdobené; proto ona je blahá (PS 15, 23. 30). jako ranní svítání.

Do noci činné jak smyslu, tak ducha vstoupí duše svým úsilím, podporovaným ovšem milostí a pomocí Boží již vyšší než asketickou, a udržuje se v ní se své strany spolupůsobením s tou pomocí i nadále dávanou, jenže se ta pomoc brzy oděje téměř úplně v roucho milostí vlastních trpné noci smyslu, trpné noci ducha. Sv. Jan o tom praví (maje arci na tom místě hlavně

na zřeteli noc ducha, v níž se duše činně zbaví — a spojivým působením Božím trpně pozbude — co do vnitřní modlitby: i rozlišených poznatků rozumových, a co do očisty: svých vad a nedokonalostí až do nejhlubších kořenů; ale platí to svou měrou ovšem i o noci smyslu, v níž se duše činně zbaví — a spojivým působením Božím trpně pozbude — co do vnitřní modlitby: přemítání obrazivého, a co do očisty: svých vad a nedokonalostí měrou jen značně méně pronikavou:

„Řekneš snad, že duše nemůže pamět tak velice vyprázdniti a zbaviti všech tvárností a představ, že by ona mohla dojíti stavu tak vznešeného, protože je v tom dvojí obtíž, obojí nad sílu a schopnost lidskou, totiž vypuditi přirozené schopností přirozenou. Což je nemožné, a dojíti nadpřirozeného a spojití se s ním, což je ještě nesnadnější, ba, máme-li říci pravdu, se schopností pouze přirozenou je nemožné. Odpovídám, že je ovšem pravda, že ji musí Bůh uvést do tohoto stavu nadpřirozeného, ale že se také ona musí, nakolik na ní záleží, disponovati; a to může činiti prostředky přirozenými, zvláště s pomocí, kterou Bůh dává. Tou měrou tedy, kterou ona se své strany vstupuje do tohoto odmítání tvárností a prázdna od nich, ji Bůh uvádí ve svojení spojení; a to Bůh v ní působí trpně, jak to, dá-li Bůh, řekneme v trpné noci duše; a tak jí Bůh, až bude ráčiti, dá, podle míry její dispositione, konečně habitus dokonalého spojení s Bohem“ (Vp III 2. 13; viz též N II 13, 11).

Hořkost a strašnost noci smyslu — děsnost a hrůznost noci ducha jsou tedy částečně působeny i činnou stránkou těch nocí, totiž úsilím duše samé o očistu a zdokonalování jakožto o disposici k mystickému spojení s Bohem; ale hlavně a především jsou působeny trpnou stránkou, kterou Bůh jednak přímo sám působí svými spojivými doteky, dávajícími spojivé nazírání, jednak připouští. Proberme stručně hlavní součinitele trpné stránky; sv. Jan o nich mluví především v N I 8, 2; I 10. 14; II 5—8; 9, 3.

a) Když se Bůh napřed spojivou blízkostí (v trpné noci smyslu) a později spojivými doteky (v trpné noci ducha) dává občas poznávati přímo, konkrétně a experimentálně, zarazí tím na tu chvíli (ba, důsledkem, i na krašší nebo delší nebo i všechny doby mimo to nazírání) menší nebo větší měrou činnost vnitřních mohutností poznávacích psychologicky přirozenou. To je tak zvaná *poutanost* těch mohutností.

Jak soumrakem a začátkem noci mizí poznávání věcí smyslových, tak udělením trpné noci smyslu pomine ve vnitřní modlitbě snadnost přechodu k modlitbě ústní, přemítání obrazivostí a činnost rozumová, nako-lik se opírá o smysly (Vp I 2, 3. 5; I 3, 1; N I 9, 8; negativní stránka spojitvého nazírání v trpné noci smyslu). A jak v době kolem půlnoci není viděti zcela nic, tak udělením trpné noci ducha nadto zmizejí duši ve vnitřní modlitbě a mimo ni i psychologicky přirozené rozlšené poznatky rozumové a snadnost mítí je (Vp I 2, 3; II 1, 1. 3; N II 8, 1. 2; negativní stránka spojitvého nazírání v trpné noci du-cha). Duše nocí smyslu a nocí ducha „vychází“ ze sebe samé, jak praví první sloha básně sv. Jana *Za temné noci*, opory zevní i vnitřní mizejí, duše má dojem, že jí uniká jakoby půda pod nohama (N II 6 5; PS 1, 21; 9, 6; PN III 64), jímá ji „úzkost z prázdna“. Tato mystická úzkost z prázdna a sklíčenost z ní vzcházející je často doprovázena morbidní depresí čivovou.

Poutanost mohutností na vyšších svých stupních (N II 16, 1) a protipřirozené prázdno v mohutnostech, jí působené, a jiné důsledky, jimž všem se duše marně vzpírá, jsou nemalé utrpení (N II 9, 5) již samy sebou, ale to je ještě velmi zvětšováno nesprávným jich vykládáním. Duše vlitou láskou, již však nechápe, miluje Boha mnohem více než dříve, ráda by tedy pro něho konala svými mohutnostmi mnoho (N II 11, 5), a to ovšem — jakž jinak — způsobem psychologicky přirozeným, ale pro poutanost mohutností, již také nechápe, nemůže. Zdá se jí tedy, že nic nekoná, že neslouží Bohu, že couvá, že je na špatné cestě (N II 16, 8); a tento nesprávný výklad psychologické nemožnosti jí působí podobné utrpení jako správné jasné poznávání mravních nedokonalostí, o kterém níže v bodu c).

b) Nazírání spojitvé je sice vznešené a velmi účinné, jak bude brzy řečeno, ale jednak tím, že ochromí obrazivost a rozum co do konů psychologicky přirozených, takže duše již tím je duchovně ve tmě a prázdnu (temnota negativní), jednak svou ne-

rozlišeností a nejasností⁴⁾ (temnota pozitivní) a nezměnností, je brzy nejen psychologicky a obsahově velice chudé,⁵⁾ nýbrž i velice jednotvárné,⁶⁾ a též touto svou chudostí a jednotvárností časem velice vyprahlé neboli bez jakékoliv duchovní libosti, trapné a souživé. Poněvadž spojivé působení Boží zasahuje přímo jen rozum a obrazivost neskýtá látky a rozum při spojivém nazírání vůbec nepotřebuje součinnosti obrazivosti, nezaměstnaná obrazivost snadno těká a svádí k roztržitostem (Vp II 13, 3; sv. Terezie, Hrad IV 1, 8. 9), proti nimž je duši bojovati, nejednou marně, a jež tak jsou zdrojem utrpení. A když spojivé působení zasahuje, na př. v tak zv. modlitbě v klidu, především vůli a rozum jen málo nebo vůbec ne (N. II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49), je sice vůle spojena s Bohem láskou, ale obrazivost a rozum, jež nejsou zaujaty, snadno těkají roztržitostmi i velmi trapnými, anebo se rozum oddává rozjímavým úvahám vlastním (jež tedy duše nesmí míti za vlité od Boha).

c) Bůh, neskončené světlo v poznání a svrchované teplo v lásce, by mohl ve spojivém nazírání v trpné noci smyslu a ducha duši ukazovati svou krásu a třeba také krásu duše a tím poznáváním a současným působením na vůli v ní vzbuzovati *libá* hnutí radosti, vděčnosti, lásky, atd. Ale on jí na ochranu před samolibostí neukáže darů, které jí udělil, nýbrž jí k účelu očištnému a k solidnější cvičbě ve ctnostech jednak dává pociťovati útrapu a vyprahlost vzcházející z toho, co bylo výše řečeno v bodech a) b), jednak omezí účinek svého světla hlavně na pronikavé poznávání nedokonalostí duše (N II 10, 2; 13, 10. 11) a preveliké velebnosti Boží (N I 12, 4; II 6, 4), kdežto jinak ponechá duši v nerozlišeném temnu poznávání své svrchované jednoduché dokonalosti stále hlubším a hlubším — a hnutí ve vůli, z toho poznávání vzcházející a působením Božím na vůli ještě posilovaná, obsahují sice jakožto základ lásku, ale ona je oděna v zahanbení duše z nedokonalostí, v lítost a bolest, ve veliký stesk po Bohu a při tom bolestný pocit a bázeň, že neslouží Bohu dobře, že místo po-

kroku v duchovním životě upadá a couvá, že Bůh jí nemiluje a pro její nehodnost ani nemůže milovati (N II 10, 2). V toto bolestné roucho pronikavého poznávání sebe a své slabosti a jeho důsledků ve vůli⁷⁾ jsou zpravidla oděny všechny milosti, které Bůh této duši ve stavu očisty prokáže (N I 12, 2). Z tohoto spojitivého nazírání a jeho důsledků ve vůli vzniká i heroická pokora světců, jež je tedy nemensší mystická milost než jiné veliké mystické milosti (N I 12, 7. 8; II 19, 3; sv. Terezie, Svěžívit. 15, 14 již i o vnitřní modlitbě v klidu).⁸⁾

Všecka tato utrpení a) — c) jsou, i když někdy více vyniká ta stránka, jindy ona, jedno nedílné utrpení, vyvěrající z téhož jednoho zdroje, očistného spojitivého nazírání, a zasahující duši ranou nedílnou.

d) Duchovní libosti citelné, které duše dříve snad mívala z jiných duchovních úkonů, psychologicky přirozených, jí Bůh v očistné noci psychologicky přirozeně, nebo i psychologicky nadpřirozeně, také zarazí, ba promění jí je v nelibost a hořkost.⁹⁾ A poněvadž i ze své vnitřní modlitby psychologicky nadpřirozené má, jak jsme viděli v bodech a. b. c, jen útrapy a hořkosti, je úplně ponořena v utrpení, a to z velké části nepřirozené, přirozenosti násilné, a není tedy divu, že se často cítí jímána zkormouceností a sklíčeností, proti níž ovšem jest jí bojovati.

e) Průvodní jev v době mystických milostí spojitivých očistných jsou velká pokušení jak v době vnitřní modlitby, tak mimo ni. Dochází k nim jednak z příčin fyziologických (N I 4, 5) a patologicky z číkové deprese, která často doprovází spojitivé milosti, jednak psychologicky konaturálně buď uvolněním obrazivosti, když je vyšší stránka psychologicky nadpřirozeně zaujata (Vp II 13, 3), nebo snahou nižší stránky o činnost, když je vyšší stránka činná (N I 4, 2), anebo i psychologicky zcela přirozeně podle zákonů asociačních (hlavně kontrastem, kontrastní reakcí), jednak i psychologicky mimopřirozeně zásahy zlého ducha.

V noci smyslu jsou to na př. pokušení nečistá, rouhavá, skrupulosní (N I 14, 1—3); v noci ducha

na př. pokušení proti víře a naději (N II 16, 1; Svěžívotopis sv. Terezie od Jezulátka, hl. IX., str. 158—161; hl. XI., str. 211¹⁰) a rozmanitá děsivá působení ďábelská (N II 23, 4—10).

Nadto dopouští Bůh různá jiná utrpení: jednak rovněž vyplývající z mystické noci, i veliká, jako nepochopení u jiných (Vp Předml. 4. 5; PN III 43) a důsledky z něho vzcházející nesoucitem, odvrácením, nepomáháním, pohrdáním (N II 5, 7; 6, 3), ubližováním, pronásledováním, ztrátou cti — jednak s mystickou nocí aspoň zdánlivě nesouvisící, jako neúspěch v podnicích, ztrátu statků časných, nemoci.

Utrpení duše, uvedená v bodech a) — e), trvají léta (N I 14, 5. 6; N II 7, 3. 4) a zasahují habituálně všechny doby i mimo nazírání a všechny stránky života. Jsou veliká a namnoze jich postupně přibývá co do rozsahu a hlavně co do intensity. „Tato temná noc [ducha] tak ochromuje mohutnosti a sklony, [že duše] nedovede povznéstí hnutí vůle nebo mysl k Bohu a ani se k němu nedovede modlití“¹¹) (N II 8, 1). a tím méně se pozorně věnovati věcem časným¹²) (N II 8, 2). Mnohdy je jediná praktická reakce duše v těchto utrpeních prostá pokorná odevzdanost do vůle Boží, protože jakýkoliv jiný kon vůle je jí mnohdy morálně nemožný.

Ale ovšem vede spojuje noc smyslu a ducha k očišťování duše po stránce mravní od nedokonalostí pokorou a lítostí a láskou, a po stránce psychologické a spolu mravní (N II 9, 3) v rozumu k vypradňování ode všeho, co není Bůh nebo úměrný bezprostřední prostředek k poznávání Boha, jak je sám v sobě, tedy ode všech poznatků, zvláště od rozlišených, mimo čistou víru (theologickou a mystickou), a ve vůli ode hnutí a libosti k čemukoliv přirozenému nebo nadpřirozenému, co není Bůh a spojení s ním, a to, v noci ducha, až do nejhlubších kořenů a základů ve stránce vyšší i nižší. Duše postupně dokonaleji a dokonaleji obrací při všem libém, které se jí přece naskytne, vůli a potěšení ihned k Bohu: má to potěšení v Bohu a pro Boha.

Spojivé působení Boží je však nejen zdroj očišť-

ného *utrpení*, nýbrž také dává, arci bez citové útěchy (N I 11, 2), do vůle ochotu a sílu a odhodlanost ke všemu tomu, v čem záleží *činná noc*,¹³⁾ a přes všecku tu vyprahlost a citelnou neútěchu, kterou duše má, pocituje ona jakési nové uspokojení (N I 9, 3. 4. 6. 7; II 11, 7; II 14, 14). Duše se tedy i sama úsilně snaží nejen o řečené vyprazdňování a očišťování rozumu a vůle, nýbrž i o pozitivní ctnosti a dobré skutky, takže se právem říká, že cesta s mystickými milostmi spojitými je kratší cesta k dokonalosti a svatosti, arci oč kratší, o to strmější.

Tím je vysvětleno, že noc smyslu je „hořká a strašná“, noc ducha dokonce „děsná a hrůzná“ (N I 8, 2), že tma v noci ducha „je hluboká a děsná a velmi bolestná“ (N II 9, 3).

Ale Bůh, jenž „jest věrný, jenž nedopustí vás pokoušeti nad to, co můžete snést, nýbrž s pokoušením učiní také úspěch, abyste mohli snést“ (1 Kor. 10, 13), nejenže přizpůsobuje i spojitě očištná utrpení silám (N I 14, 5), takže ne každá duše zakusí všechny útrapy, které se vyskytují v nocích smyslu a ducha, a ne touž měrou a týmž pořadem, nýbrž i mezi nocí smyslu a nocí ducha dává dlouhé blahé mezidobí na odpočinek a posilu (N II 1, 1; II 3, 1), a také v děsné noci ducha někdy dá duši přerývku v utrpení, kdy

„z milosti Boží toto temné nazírání přestane vpadati do duše způsobem a řádem očištným a vpadá s osvícením a láskyplně“ — ale

„když se duše cítí nejbezpečnější a nejméně se toho nadá, znovu ji pohltí a pozře svým stupňovaným přívalem strasti, horším a dravějším a temnějším a bolestnějším než byl předešlý, a ten potvrzuje zase nějakou dobu, snad delší než byla strast dřívější“ (N II 7, 4. 6).

To jest tedy „temná noc za výstupu na horu Karmel“¹⁴⁾ (PN I 19—25), připravující duši na trvalé přímé, konkrétní a experimentální zakoušení Boha. Jen jest nám tu ještě přičiniti paterý dodatek: 1. o trpné noci smyslu a trpné noci ducha úplné a neúplné; 2. o askesi na cestě mystické; 3. o toužení po milostech mystických; 4. o kvietismu; 5. o tom, kdy má duše i své strany, u vědomí, že tak je to vůle a vedení Boží, přejíti od vnitřní modlitby rozjímavé k na-

zírání získanému, od vnitřní modlitby nespojivé k nazírání spojivému.

1. *Trpné noci úplné — neúplné.*

Obojí trpná noc, jak smyslu, tak ducha, může býti od Boha dána buď úplně anebo neúplně.

a) Stran trpné noci smyslu praví sv. Jan od Kříže výslovně, že „*ne všechny* ty, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní, vezme Bůh do nazírání [spojivého], ba ani ne polovici z nich; proč to, ví on sám“ (N I 9, 9). Poněvadž však nazírání spojivé začíná trpnou nocí smyslu, plyne z těchto slov sv. Jana, že jen málo duší je přijato do trpné noci smyslu. A ovšem, kdo není přijat do trpné noci smyslu, je tím méně přijat na mystické stupně vyšší, k nimž trpná noc smyslu je zpravidla průpravou.

Ale v kapitole předešlé řekl sv. Jan, že noc „smyslová je *obecná* a dostane se jí mnohým, to jest začátečníkům... Zpravidla neuplyne [u nikoho z nich] mnoho času od té doby, co začnou [horlivý život duchovní], a počnou vstupovati do této noci smyslu, a *velká většina* jich do ní vstoupí, protože jest u nich *obecně* viděti, jak upadají do těchto vyprahlostí“ (N I 8, 1. 4; PN III 32).

Neodporuje si sv. Jan? Neodporuje. Vysvětlení je dáno v N I 9, 9, kde vidíme, že mnohým duším (a srovnáním s N I 8, 1. 4 poznáváme, že to je velké většině těch, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní, t. j. velké většině duší horlivých na cestě asketické) Bůh uděluje „na to, aby je poučil a pokořil a napravil jim baživost, aby v nich nevyrůstala vadná mlsnost ve věcech duchovních“, trpnou noc smyslu jen *neúplnou*, totiž, u větším nebo menším rozsahu a intenzivněji nebo méně intenzivně, jen bolestné rysy trpné noci smyslu, ale nikoliv také začínající spojivé nazírání, jež jest jádro trpné noci smyslu úplné a z něhož v té noci úplné vzchází většina bolestných rysů trpné noci smyslu. V noci neúplné Bůh ovšem ty rysy bolestné způsobí jinak, nikoliv skrze spojivé nazírání.

Jen některým duším horlivým na cestě asketické dá tedy Bůh trpnou noc smyslu úplnou, i se spojivým

nazíráním, kdežto většině těch horlivých duší dá, chtěje je k dokonalosti a svatosti vésti jinak (proč právě toho tak, a onoho jinak, toto „proč to, ví on sám“), trpnou noc smyslu neúplnou, bez spojitvého nazírání. Psychologicky postřezitelné kritérium, po kterém se pozná, do které z těchto dvou skupin patří ta která duše trpící vyprahlostmi a jinými strastmi vlastními trpné noci smyslu, je podle sv. Jana od Kříže to, že, začne-li duše vstupovati do trpné noci smyslu *úplné*, stále u ní sílí (vyjma přerývky dávané na úlevu některým duším chabějším) známka (N I 9, 8) záležící v nemohoucnosti přemítati mohutnostmi, t. j. rozjímati s pomocí obrazivosti — kdežto u těch, kterým je dána trpná noc smyslu *neúplná*, nebývá tato noc vyprahlostí ve smyslu nepřetržitá, nýbrž je jim dávana jen občas a na čas (N I 9, 9). A mám zato, že druhé kritérium, psychologicky postřezitelné, trpné noci smyslu *úplné*, je trvání a sílení hlavní známky (N I 9, 3) její, totiž *zvláštní trvalé tesknoty po Bohu*, trvalého vzpomínání na Boha, a to s úzkostlivostí a bolestnou starostí, s myšlenkou, že neslouží Bohu, nýbrž že vyprahlost a znechucení a prázdnota ukazují, že na cestě duchovní couvá.

Nesmí se tedy vůdce duše, která v sobě postřehuje strasti vlastní trpné noci smyslu, i když uzná, že jsou to skutečně strasti toho rázu, hned kloniti k myšlence, že jde o trpnou noc smyslu *úplnou*.

b) Také trpná noc ducha je podobným způsobem dvojí: *úplná* a *neúplná*. Úplnou dává Bůh těm duším, které mají podle jeho svobodného rozhodnutí dostoupiti velmi vysokého stupně lásky a býti vedeny k božskému spojení (jež se uskuteční duchovním zásnubem a duchovním sňatkem) — neúplnou těm duším, které nemají dostoupiti tak vysokého stupně. Neúplná uvádí z klidného mystického mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha, t. j. z tak zv. vnitřní modlitby v klidu, „občas přerývkou do této noci nazírání a očisty“, totiž do trpné noci ducha, a ona není „nikdy tak intenzivní“, jak je intenzivní trpná noc ducha *úplná*; *úplná* trpná noc ducha je trvalá a je to „intenzivní, děsná noc nazíravá“ (N II 1, 1).

2. *Askese na cestě mystické.*

Mystika nezproštuje duši askese, naopak ji při svém vzestupu měrou stále větší u duše předpokládá — a ovšem pravá mystika více a více pudí k askesi.

Veškeré obnažování ode všeho co do poznávání a snažení a veškerá snaha o dokonalost, kterými se duše na předešlých stupních na ten který vyšší stupeň asketický nebo mystický disponovala, ji musí doprovázeti za pobytu na tom stupni, ba zdokonalovati se, ježto v duchovním životě, kdo nepostupuje, couvá (sv. Terezie, Hrad V 3, 1). Ovšem se jí bude dostávat ke všemu tomu také milostí větších a větších.

3. *Toužení po milostech mystických.*

Je dovoleno toužiti po mystických milostech a uvědomělou snahou se hleděti na ně (více pro jejich psychologickou nadpřirozenost není zpravidla možné) disponovati?

Při hledání odpovědi na tyto otázky u sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše jest nám míti na paměti, že oba píší především pro duše života nazíravého, takže, co oni praví, nelze beze všeho přenášeti na duše jiné. Jest nám tedy rozlišovati:

a) Po milostech mystických nazíravých nespojivých (tedy až i nazírání získané v to počítaje), jež Bůh dává každé duši dobré vůle a schopné (Vp II 14, 2; II 15, 1), jest ovšem dovoleno i zbožně toužiti a hleděti delší dobou pravidelné vnitřní modlitby rozjímavé dojíti toho ovládnání duchovní látky, při kterém je Bůh již uděluje.

b) Po milostech nazíravých spojivých noci smyslu je duši života nazíravého, jež tedy celým svým způsobem duchovního života pozitivně směřuje i k vysokým milostem nazíravým jakožto k cíli (kterého si ovšem nelze opravdu zasloužiti ani *de congruo infallibili* a jenž skutečně není ani všem horlivým duším dán: N I 9, 9), dovoleno pokorně toužiti (N 1, 1; sv. Terezie, Cesta 17, 7). Duše, které se již dostalo nějaké milosti spojivé, smí toužiti po jejím opětování (N II 23, 12), může si nové milosti spojivé *de congruo fallibili*, t. j. jakýmsi zasluhovááním v řádu sluš-

nosti, ale nikoliv neomylně jistým, zasloužití (PS 10, 9), smí pokorně prahnouti po vzestoupení na stupeň vyšší (N II 20, 2).

c) Poněvadž nazíravé milosti spojivé jsou veliké dobro duchovní a veliká pomůcka k dokonalosti a svatosti, smí i duše života smíšeného nebo činného, náležitě již vyspělá v životě duchovním stupně celkem asketického (t. j. až i milosti rázu nazírání získaného v to počítaje) pokorně po nich toužiti, ovšem s výhradou: nakolik jsou podle prozřetelnosti Boží ony a jejich podmínky (mezi jiným zpravidla i mnoho vnitřní modlitby) a jejich bolestné důsledky (uvedené výše) slučitelné s jejími životními povinnostmi. Sv. Jan a sv. Terezie nepíší pro tyto duše a tudíž na tuto otázku přímo neodpovídají; rovněž ne na otázku další.

d) Po milostech i psychologicky nadpřirozených neboli mystických rázu nikoliv nazíravého, nýbrž činného, posilujících rozum a vůli ke konání ctností a dobrých skutků k velké slávě Boží i nad obyčejné síly člověka, je tuším, s opatrností uvedenou níže v bodech f), také dovoleno v příslušných okolnostech vnitřních a vnějších pokorně toužiti a o ně se modliti.

e) Po mystických jevech průvodních, ať vnitřních nebo vnějších, se nesmí toužiti, protože by se tím duše vydávala u veliké nebezpečí sebeklamu a mamu ďábelského a nepokory. Pro toto nebezpečí a z jiných důvodů sv. Jan důtklivě přikazuje, jak bylo výše (hl. V, B. 1., str. 44—45) řečeno, odmítati je ze všech sil, i když samy přijdou. Tím méně se tedy smí po nich toužiti.

f) Touha po mystických milostech, jak byla uvedena v bodech a)—d), může býti velkou pomůckou a vzpruhou v duchovním životě, i když třebas nebude od Boha, jenž chce tu duši vésti jinou cestou, vyslyšena. Ale ovšem může býti i kamenem úrazu, když vede k ochabování v horlivém životě asketickém a ke snění. Proto duše toužící po dokonalosti a svatosti nechať se stále na předním místě snaží o to, co je naprosto nutný předpoklad k mystickým milostem,¹⁵⁾ totiž o život co nejctnostnější s těmi milostmi, které jí Bůh dává, a ostatek nechať ponechá s důvěrou

jemu, aby ji k další dokonalosti a svatosti vedl cestou, kterou on chce: aťsi to budou milosti mystické spo-
jivé anebo milosti jiné. Bůh se nikdy nedá překonati
velkodušností; za věrnost s milostmi dosavadními vždy
dá milosti nové, a to celkem větší a větší, vedoucí
tedy k větší a větší dokonalosti a svatosti. Ale o
rázu těch milostí rozhoduje jeho prozřetelnost se
svrchovanou svobodou: „proč, to ví on sám“ (N I
9, 9).

„Lze totiž s pomocí Pána našeho zcela dobře nabýti pravého
spojení, jestliže jen se vynasnažíme získati si ho tím, že nebudeme
míti vůli leč spojenou s tím, co je vůle Boží. ... Pravím vám te-
dy, a řeknu to opět a opět, že, když tomu tak bude [stran spojení
vůle], že jste již nabyly této milosti od Pána, a nic se nestarejte
o to druhé spojení blahé, o kterém byla řeč [t. o spojení na-
zíravé neboli nazírání spojivé], ježto, co je v něm nejcennějšího,
má tu svou cenu proto, že vychází z tohoto [spojení vůle s vůlí
Boží], o kterém nyní mluvím, a protože se nemůže dojíti toho,
co bylo řečeno [t. j. spojení nazíravého neboli nazírání spojivé-
ho], není-li velice opravdové to spojení, které záleží v odevzda-
nosti do vůle Boží. ... To je to spojení, po kterém jsem celý
svůj život toužila; to je to spojení, o které stále Pána našeho
prosím, to, které je také nejzřejmější a nejbezpečnější“ (Sv. Te-
rezie, Hrad V 3, 3—5).

Také sv. Jan od Kříže mluví nejinak:

„... para que [el hombre espiritual] de veras llegue a Dios
por unión de voluntad por medio de caridad — aby [člověk du-
chový] opravdu dospěl k Bohu *spojením vůle skrze lásku*“ (Vp
III 16, 1);

„Celý úkol, jak dojíti spojení s Bohem, záleží v očistě vůle
od jejích sklonů a bažení, aby se takto z vůle lidské a nízké
konečně stala vůlí božskou, splynulou v jedno s vůlí Boží“
(Vp III 16, 3);

„K tomuto [spojení s Bohem v podobnosti] dojde, když je
obojí vůle, totiž vůle duše a vůle Boží, shodná v jedno, takže
není v jedné, co by se protivilo druhé. Když tedy duše ze sebe
úplně odstraní, co se protiví vůli Boží a není s ní ve shodě,
přepodobní se láskou v Boha“ (Vp II 5, 3).

Úplně to ovšem může odstraniti, co do konu a
sklonu, jen s psychologicky nadpřirozenou neboli mys-
tickou pomocí Boží, a jen s tou může také konati, co
přísluší činným nocím co do pozitivního konání ctností
(Vp III 2, 13). Ale, jak již bylo řečeno výše (hl. V,
A. 2., str. 38—39), není třeba, aby to byly i milosti
nazíravé vlité, a jsou-li i nazíravé vlité, není třeba,
aby byly i nazíravé spojivé.

4. *Kvietismus.*

Dokud nebyl sv. Jan od Kříže prohlášen blahoslaveným (25. ledna 1675), čímž byla jeho duchovní nauka od církve definitivně uznána za správnou, bylo na něho nejednou útočeno výtkou, že to nebo ono u něho je kvietistické. Kvietisté totiž tvrdili, že vrchol dokonalosti je zanechat vlastní konů a oddati se, „ponechat se“, nečinnosti, prý v Bohu — a u sv. Jana od Kříže že prý jsou pokyny podobné.

Ale mezi nečinným ponecháním kvietistů a zanecháním vlastní činnosti u sv. Jana od Kříže je veliký rozdíl:

a) Sv. Jan dovoluje zanechat činnosti mohutností přirozené neboli asketické jen tehdy a teprve tehdy, až ony již té činnosti vykonávat nemohou, protože Bůh jim dává činnost psychologicky nadpřirozenou neboli mystickou, „trpnou“;

b) Vedle této stránky trpné má mystický výstup duše u sv. Jana stránku činnou, v níž se duše co nejlépe snaží umrtvováním všeho nespořádaného a horlivým konáním ctností disponovati na milosti stránky trpné.

Toto obojí je diametrální protiva kvietismu.

5. *Kdy má duše i se své strany, u vědomí, že tak je to vůle a vedení Boží, přejíti od vnitřní modlitby rozjímavé k nazírání získanému, od vnitřní modlitby nespojivé k nazírání spojivému?*

Sv. Jan podává ve Vp II 12, 6—15, 5 známky, kdy duše z vnitřní modlitby rozjímavé, psychologicky přirozené, přestupuje do mystické vnitřní modlitby nazíravé nespojivé, t. zv. nazírání získaného, a návod, jak si má v něm počínati — a v N I 9. 10 podává známky, kdy duše přestupuje do mystické vnitřní modlitby nazíravé spojivé,¹⁶⁾ a návod, jak si má v ní počínati.

Pro praxi tu vyvstává dvojí otázka:

A. Po jak dlouhé době příslušného duchovního života nadchází podle sv. Jana od Kříže

a) přestup z vnitřní modlitby rozjímavé (obyčejně přechodem skrze vnitřní modlitbu afektivní) do nazírání získaného — a

b) přestup z vnitřní modlitby nespojivé poměrně blahé (zpravidla tedy z nazírání získaného) do vnitřní modlitby nazíravé

strastné buď spojivé (trpnou nocí smyslu úplnou) nebo nespojivé (trpnou nocí smyslu neúplnou: N I 8, 3. 4; I 9, 9)?

Otázka je důležitá i pro duchovního vůdce i pro duši samu, aby za prvé věděla, kdy má i ona se své strany, u vědomí, že tak je to vůle a vedení Boží, zanechávat více a více (Vp II 15, 1. 2) vnitřní modlitby rozjímavé a spočívati ve vnitřní modlitbě jednoduché neboli nazírání získaném, a za druhé aby ve vyprahlostech a strastech ve vnitřní modlitbě (N I 8, 3. 4) sama sebe chápala uvědomujíc si, že to je tedy asi již v trpné noci smyslu (úplné nebo neúplné). Čím bude odpověď na ty otázky přesnější, tím lepší direktivu bude mít duše a její vůdce k postřehnutí a správnému výkladu známek podávaných od sv. Jana stran obojího přestupu.

B. Poněvadž, jak uvidíme, nelze na otázky uvedené v A. dáti odpovědi přesných, a poněvadž Bůh i duši, které již udělil nazírání spojivé, nejednou de facto ponechá v jednotlivých případech na stupni nazírání získaného nebo třebaž až na stupni vnitřní modlitby rozjímavé, již se jest i duši, která je habituálně na stupni nazírání získaného, de facto nejednou spokojiti — jak tedy jest duši již pokročilé v duchovním životě vstupovati do vnitřní modlitby, aby nepochybila očekáváním něčeho vyššího, než de facto v tom kterém případě dostane, a neúspěšným snažením o to: zvláště když jde o vnitřní modlitbu pravidelně vykonávanou?

Pokusme se odpověděti na otázky bodu A.

a) K nenáhlému (Vp II 15, 1. 2) přestupování do nazírání získaného dochází u duše, hledící si i jinak ctností, až již nabývá „habitu“ (Vp II 14, 2), t. j. až již po nějakém období vnitřní modlitby rozjímavé více a více zvládá látku prorozjímavou jedním pohledem a rozhledem bez usuzujícího přemítání. Kdy skutečně k tomu dojde, je ovšem různé u různých osob podle jejich horlivosti ve ctnosti a v duchovním životě, podle toho, kolik mohou pravidelně věnovati času rozjímavé modlitbě, podle schopností, okolností příznivých a nepříznivých (o nepříznivých viz výše na str. 37), a podle vůle Boží, ježto Bůh může přestup do vnitřní modlitby jednoduché uspíšiti i bez přirozeného získání příslušného „habitu“ (Vp II 14, 2).

Není tedy divu, že sv. Jan nepraví o době faktického přestupu do nazírání získaného přímo nic určitého. Ale z toho, že jak hned v b) uvidíme, duše je z „rozjímání a vnitřní modlitby“ uvedena do trpné noci smyslu úplné nebo aspoň neúplné po „nějaké době“, „zpravidla ne mnoho času“ (N I 8, 4), a osoby usebrané, zvláště řeholní, „v kratší době“, ba „v době velmi krátké“ (N I 8, 4; PN III 32), plyne, že k přechodu do nazírání získaného, jež je stupeň nižší než trpná noc smyslu i neúplná, dojde ještě dříve. Jak však nelze té „kratší doby“, ba „doby velmi krátké“ stran trpné noci smyslu vymeziti přesněji, tak také nelze určití přesněji tohoto ještě dřívějšího terminu stran nazírání získaného. S psychologického hlediska však lze tuším říci toto. Bůh arci může dáti jednoduchou vnitřní modlitbu nespojivou neboli nazírání získané i dříve než odpovídá psychologickému vývoji co do zvládání látky (Vp II 14, 2); je-li však (což je tuším daleko

obyčejnější) zachován normální psychologický vývoj, myslím, že lze říci, že po roce svědomitého každodenního rozjímání aspoň půlhodinového spojeného se ctnostným životem, jsou dobrotou Boží zpravidla začátky „habitu“, t. j. začátky zvládání prorozjímané látky jedním pohledem, již získány, že se tedy již občas a na nějakou chvíli (Vp II 15, 1. 2) jeví nazírání získané, jež se pak čím dále tím více upevňuje a stává obvyklou vnitřní modlitbou té duše.

b) O přestupu z vnitřní modlitby nespojivé celkem blahé (N I 8, 3), zpravidla z nazírání získaného, u duší, které „se již po nějakou dobu cvičily na cestě ctnosti, vytrvávající v rozjímání a vnitřní modlitbě“ (N I 8, 3), do strastné a vyprahlé vnitřní modlitby, tedy do noci smyslu úplné nebo neúplné (N I 9, 9; I 8, 4. 5), praví sv. Jan, že „zpravidla neuplyne [u nikoho] mnoho času od té doby, co začnou [horlivý život duchovní], a počnou vstupovati do této noci smyslu“ (N I 8, 4), úplné nebo neúplné, ba že „u lidí usebraných k tomu obyčejně dojde v kratší době odté, co začnou [horlivý život duchovní], než u ostatních“ (N I 8, 4) neboli že „k tomu dochází u některých osob v době velmi krátké, zvláště u osob řeholních“ (PN III 32), a tento přechod že je nenadálý a prudký (N I 8, 3).

Kdy fakticky k tomu přechodu dojde, záleží na tom, kdy duše má již na něj a na strastnou dobu po něm nastrádáno z období blahého „nějakých sil duchovních v Bohu“ (N I 8, 3), tedy i na horlivosti té které duše, a asi i na jiných okolnostech; ale z nenadálosti a prudkosti přechodu je viděti, že jeho faktická chvíle záleží především na svobodné vůli Boží.

Přesně tedy doby tohoto přechodu určití nelze; ale jak bylo výše vysloveno mínění, že po roce rozjímavé modlitby se normálně začínají jevit začátky nazírání získaného, tak bych zde dohadem, salvo meliore iudicio, myslil, že „nějaká doba“ (N I 8, 3), nutná k tomu nastrádání nějakých sil duchovních Bohu není kratší než aspoň rok dobře již vyvinutého nazírání získaného a současného horlivě ctnostného duchovního života, že tedy terminus post quem přechodu do nazírání strastného noci smyslu úplné nebo neúplné je i u lidí usebraných a u osob řeholních doba, kterou lze jen relativně nazývat „kratší“ nebo „velmi krátkou“.

Jak bylo řečeno již výše v přídavku prvním, je trpná noc smyslu úplná i u duší velmi horlivých na cestě duchovní jen řídka (N I 9, 9), kdežto trpná noc smyslu neúplná je u osob duchovních, a to i u poněkud méně horlivých, obecná (N I 8, 4. 5). Rozdíl mezi úplnou a neúplnou je v tom, že vnitřní očištné strasti, jež jsou v noci smyslu úplné působeny především počínajícím spojivým nazíráním, jsou v trpné noci smyslu neúplné — částečně jsouce totožné se strastmi noci úplné, jako vyprahlosti, částečně jsouce odlišné — rovněž sice přítomny, ale jsou v noci smyslu neúplné působeny od Boha ovšem jinak než počínajícím spojivým nazíráním. Bohu prostředků neschází.

Zbývá, abychom dali odpověď na otázku B.

Poněvadž ani stran doby faktického přestupování do nazírání získaného ani stran chvíle faktického přechodu do noci smyslu úplné nebo neúplné nelze dát přesné odpovědi — a poněvadž ti, kdo jsou na stupni nazírání získaného nebo strastné vnitřní modlitby v noci smyslu (nebo ducha) úplné nebo neúplné, nevědí, zda v tom kterém případě, kdy se právě chtějí oddati vnitřní modlitbě, jim Bůh skutečně dá vnitřní modlitbu stupně u nich tehdy více méně obvyklého, je i u duše již pokročilé ve vnitřní modlitbě nejbezpečnější počínání toto.

Nechat se, když vstoupí do vnitřní modlitby, začne zabývatí nějakým duchovním předmětem (když jde o pravidelnou vnitřní modlitbu, již připraveným) *rozjímavě* a teprve jestliže upozoruje, že rozjímati nemůže, protože jí Bůh dává modlitbu vyšší (nazírání získané zpravidla blahé — vnitřní modlitbu nazíravou strastnou, takže by to snad mohlo býti nazírání spojivé; známky toho i onoho podává sv. Jan na uvedených místech), tedy mystickou nevlitou nebo snad vlitou, nechat spočine v té modlitbě, kterou jí Bůh dává, a spočine v ní ovšem způsobem odpovídajícím modlitbě dávané (jak sv. Jan ten způsob líčí)¹⁷⁾

Duši pokornou, plnou dobré vůle sloužiti Bohu i vnitřní modlitbou co nejlépe tak, jak on chce, včas náležitě poučenou o stupních vnitřní modlitby, a vedenou vzdělaným a zkušeným duchovním vůdcem (nakolik to poučení a vedení ve svých okolnostech může míti) — tu nenechá Bůh upadnouti do vážnějšího praktického omylu a vážnější škody stran její vnitřní modlitby.

Hl a v a VII.

Mystické stupně podle sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše.

Sv. Jan od Kříže ve svých čtyřech velkých spisech Vp, N, PS, PN přejímá do svého vedení duši již asketicky vyspělou, která je Bohem právě vzata na cestu mystickou nazíravou spojivou, a doprovází ji na ní až na stupeň nejvyšší, totiž do stavu duchovního sňatku. O milostech mystických nazíravých nespojivých, t. j. o vnitřní modlitbě afektivní neboli výlevové a o nazírání získaném, mluví jen příležitostně, a na cestě nazíravě spojivé rozlišuje méně stupňů než sv. Terezie, totiž jen trpnou noc smyslu, mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha, stav duchovního zásnubu a stav duchovního sňatku. Sv. Terezie z milostí nazíravých nespojivých má oba způsoby vnitřní modlitby mystické nevlité, totiž i vnitřní modlitbu afektivní (Cesta 28, 3), třebas jí jména nedává, i nazírání získané, jež rozlišuje od modlitby v klidu a nazývá modlitbou v usebrání (Svéživot. 16; Cesta 28, 4; 29; Hrad IV 3), ale nemluví ani zdaleka tak jasně o jeho vzniku a známkách jako sv. Jan (Vp II 12, 6—15, 5). Trpné noci smyslu sv. Terezie sice nemá, ale zato daleko lépe než sv. Jan popisuje mezidobí mezi obojí nocí a spojivému nazírání vlastnímu tomu mezidobí dává jméno *modlitby v klidu*. Co je sv. Janu, jakoby spěchajícímu k cíli, jedna jediná trpná noc ducha (v níž však i on jaksi rozlišuje část první, více očištnou, a část druhou, více osvětnou), to rozděluje sv. Terezie výslovně na stupně dva, jež lze nazvat „nazírání ve spojení prostém“ a „nazírání ve spojení úplném“. Do období nazírání ve spojení úpl-

ném sv. Terezie pojímá nadto i to, co u sv. Jana od Kříže je období duchovního zasnubení po noci ducha, až po duchovní sňatek exclusive.¹⁾

Sv. Terezie se sotva zmiňuje o duchovním zasnubení, nýbrž třetí svůj mystický stupeň spojivý, jež popisuje v Komnatách šestých svého Hradu nitra, charakterisuje zevní známkou: extase. Extase však doprovázejí vnitřní modlitbu spojivou již na konci trpné noci ducha (N II 1, 2) a v období duchovního zasnubení (PS 13, 2—6. 7). Pojímá tedy sv. Terezie do jednoho svého období přilehlé části dvou různých období sv. Jana.

Sv. Jan, jenž spojivý vývoj duše líčí hlavně se stanoviska utrpení, však musil ty přilehlé části, i když jest jim extase společnou zevní známkou, oddělit do různých období. Neboť co ještě náleží do noci ducha, je strastné, jak viděti jasně z *Noci* a z jiných míst (PS 14, 2; PN III 18), kdežto duchovním zasnubem končí u sv. Jana od Kříže noc ducha a strasti (PS 14, 2; 22, 3).

Nato následují u obou těchto klasiků mystiky duchovní sňatek a období duchovního sňatku. Období duchovního sňatku potrvá již až do smrti.

Spojíme-li tedy v jednu řadu stupně, které mají jednak sv. Jan, jednak sv. Terezie, dostaneme toto rozčlenění vnitřního života modlitby:

1. *vnitřní modlitba nemystická (rozjímavá);*
2. *vnitřní modlitba mystická afektivní;*
3. *vnitřní modlitba mystická nazíravá nevlitá neboli nazírání získané.*

O nazírání získaném bylo promluveno výše (hl. V, A. 2., str. 36—37); o všech těchto třech stupních vnitřní modlitby je obšírně poučení v knize: *Návod k rozjímavé modlitbě*, hl. I.—VIII. IX.

Nato následují stupně vnitřní modlitby nazíravé vlité spojivé, při čemž se nesmí ovšem zapomínati, že modlitbu spojivou dává Bůh, když ji již jednou udělil, nikoliv po každé, kdy se duše chce oddati vnitřní modlitbě, nýbrž že je to (i ve stavu duchovního sňatku co do tak zv. nazírání přidaného, o němž níže v bodu 9.) vždy jeho nový svobodný dar, a když ho nedá, že se duše musí spokojiti nižším stupněm, ke kterému jí uděluje svou pomoc, tedy třebas nazíráním získaným — vnitřní modlitbou afektivní — rozjímáním. Modlitba ústní nepomine na žádném duchovním stupni, ba řeholní řády jí mají v církevních Hodinkách a jiných společných a soukromých úkonech duchovních vždy mnoho. Máme tedy dále tyto stupně:

4. *Nazírání spojivé vlastní trpné noci smyslu.* Je to nazírání, dané působením Božím spojivým méně nebo více blízkostním (nikoliv ještě dotekovým) na rozum a vůli, na počátku jakoby utajeným. Mezi nazíráním získaným tak zvaným záporným (Vp II 13, 4) a slabým spojivým nazíráním trpné noci smyslu je podobnost; ale jakmile spojivé nazírání trpné noci smyslu zesílí, jeví se rozdíl jeho *bolestností* a nezměnnou *stálou stejností předmětu* v něm, kteréhož dvojího rysu v nazírání získaném není.

Také o tomto nazírání viz v *Návodu k rozjímavé modlitbě*, hl. X.

5. *Vnitřní modlitba nazíravá spojivá vlastní mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha* (N II 1). Téměř s jistotou můžeme ji (a její období) ztotožňovati s vnitřní *modlitbou v klidu*, která je u sv. Terezie, jež noci smyslu s jejím slabým spojivým působením Božím na rozum a na vůli a z toho vzcházejícím spojivým nazíráním ve svých spisech nemá, „první vnitřní modlitba podle mého mínění nadpřirozená, kterou jsem pocítila“ (Druhá zpráva P. Alvarezovi, odst. 3), totiž, u sv. Terezie, první stupeň vnitřní modlitby spojivé.

Vnitřní modlitba v klidu je nazírání, dané působením Božím spojivým úplně blízkostním (sv. Terezie, Svěžívit. 14, 2. 3; Cesta 31, 2—5; Druhá zpráva P. Alvarezovi, nn. 3—5; Hrad IV 3, 8), dosti zřejmým, ale zpravidla jen na vůli (Cesta 31, 4. 5. 8), takže rozum, jenž ovšem to působení na vůli postřehuje a přeplýváním toho působení má jím poznání Boha přímé, konkrétní a experimentální, přece tím nazíráním vlitým není úplně zaujat a je mnohdy soužen roztržitostmi (Cesta 31, 8; Hrad IV 1, 8). Rozum mívá v této době namnoze mystické poznávání značně podobné nazírání získanému, ale vyšší. To poznávání se totiž sice omezuje na poznatky dřívější, psychologicky přirozené, které třebaš byly již předmětem nazírání získaného, ale duše patří na ně pod větším koordinujícím, pořádajícím, prohlubujícím vlivem Božím psychologicky nadpřirozeným.²⁾ Proto je mezi modlitbou v klidu, je-li i co do spojivého působení

na vůli i co do pořádajícího vlivu na rozum slabá, a nazíráním získaným podobnost; ale jakmile v modlitbě v klidu působení na vůli nebo vliv na rozum zesílí, jeví se zřejmě rozdíl.

Období vnitřní modlitby v klidu je celkem poměrně blahé (N II 1, 1. 2; sv. Terezie, Svěžívit .15, 1).

6. *Nazírání ve spojení prostém* je nazírání dané spojitým působením Božím (nikoliv zcela blízkostním, jako v modlitbě v klidu, nýbrž — bezprostředně nebo přeplyváním z podstaty duše) již dotekovým (nikoliv pouze na vůli, jak je tomu v modlitbě v klidu, nýbrž) na rozum a na vůli, a to již tak silným, že duše je úplně zaujata božským předmětem, jehož poznatek přímý, konkrétní a experimentální je jí vléván, takže již není roztržitostí; ale smysly jsou ještě více méně činné (Svěžívit. 16, 2 fin. 3). Není však vždy úplné („entera unión“, Svěžívit. 17, 5), ježto někdy je spojena jen vůle (Svěžívit. 17, 4; N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49), někdy sice vůle i rozum, ale ne paměť a obrazivost (Svěžívit. 17, 5).

7. *Nazírání ve spojení úplném* je nazírání dané spojitým působením Božím dotekovým na rozum a na vůli tak silným, že nejen mohutnosti duchové jsou úplně zaujaty, nýbrž že i činnost smyslů je úplně (nebo téměř úplně) zastavena, t. j. že dojde k extasi.

Vidíme tedy, že modlitba v klidu — nazírání ve spojení prostém — nazírání ve spojení úplném jsou tři stupně vnitřní modlitby spojitvé, jež jsou dány a rozlišeny a charakterisovány [v modlitbě v klidu je ovšem nepravidelnost tím, že spojitvé působení Boží zasahuje téměř výhradně jen vůli] vzrůstající silou spojitvého působení Božího, namnoze na rozum a na vůli současně: slabého (při němž jest ještě mnoho roztržitostí) — prostředního (při němž již není roztržitostí) — silného (při němž nejenže již není roztržitostí, nýbrž i činnost smyslů zevních je zaražena).

Nesmíme zde ovšem zapomínati, že období nazírání ve spojení prostém a období nazírání ve spojení úplném odpovídají trpné noci ducha sv. Jana od Kříže, že jsou tedy zpravidla plná utrpení popsaných výše (hl. VI, a)—d), str. 57—60).

V období nazírání ve spojení úplném dojde k *duchovnímu zásnubu*, jímž se skončí noc ducha (PS 22, 3) a končí se i cesta osvětlná; začne totiž po duchov-

ním zasnubu cesta spojná (PS 22, 3), dělicí se na stupeň neboli období duchovního zasnubu a stupeň neboli období duchovního sňatku. Při duchovním zasnubu (*jak* se vykoná, nepraví ani sv. Jan ani sv. Terezie; snad sv. Terezie ani nezakusila výslovného duchovního zasnubu [v Milostech v BMC 2 o něm nemluví], nýbrž až duchovní sňatek?) se dostane duši od Boha veliké výzdoby dary a ctnostmi (PS 14, 2) a tuším jí (obdobně jak je tomu při pozemském zasnubu) Bůh zasnubem udělí i nějaký nárok jednak i na předzvěsti sňatku, totiž na časté návštěvy jakožto snoubence (PS 16, 1; PN III 25), občasné to spojivé doteky, častější než před zasnubem a (ne-li i jaksi *de iure*, totiž z postavení, které duše má jakožto snoubenka) *de facto* tak mocné, že připodobňují mohutnosti duše Bohu tak, že je mezi Bohem a duší již jakási stejnost ve vzájemném milování (PS 22, 7); ta stejnost ovšem nepomine duchovním sňatkem, nýbrž je v období duchovního sňatku jednak pro základní trvalé přepodobnění celé duše i s mohutnostmi v Bohu, jednak, a hlavně, pro přidávané velmi mocné přechodné spojivé doteky v mohutnosti jakožto v mohutnosti daleko dokonalejší.

8. *Duchovní sňatek* mezi duší a Synem Božím „je nezměrně více než duchovní zasnub; jeť to úplné přepodobnění v Mileného, v němž se obě strany oddají jedna druhé úplným vzájemným svojením, s jistým dovršením spojení v lásce, jímž se duše stane, nakolik to lze v tomto životě, božskou a Bohem účastenstvím“ (PS 22, 3). Milený duši oznámí, že ji povznáší k důstojnosti své opravdové choti (sv. Terezie, Zprávy, Milosti 35. 38; BMC 2, str. 64. 66), a trvalým dotekem, jenž je jakoby objetí (PS 22, 5) zasahující podstatu duše i obojí vyšší mohutnost, rozum a vůli, jakožto integrální součástky duše, ji sobě tak připodobní, že ji v sebe přepodobní. Duše si je toho objetí a přepodobnění trvale (vyjma ovšem ve spánku nebo když je pohřížena v nějaké zaujímající zaměstnání) rozumem vědoma a kochá se v něm vůlí; je to spojivé poznávání a kochání *základní*, slabé, povšechné, srovnatelné s povšechným vědomím a li-

bostí, že žiji a jsem zdrav. Trvalého silného by přirozenost lidská v tomto životě nesnesla (Vp II 5, 2).

Nad to slabé základní trvalé spojivé nazírání a kochání však Bůh ve stavu neboli období duchovního sňatku velmi zhusta spojivými doteky udělovanými rozumu a vůli (buď přímo, anebo někdy snad skrze podstatu duše, z níž pak přeplyvají v rozum a vůli: PS 26, 5) jakožto mohutnostem dává duši přechodné spojení (a tudíž poznávání rozumu a kochání vůle) *přidané*, velmi mocné a vznešené, jímž duše mnohem dokonaleji než ve stavu zasnubu svojí Boha a jeho poznání a lásku a v ně je přepodobněna, a tu vlastní Boží lásku Bohu jakožto svůj statek vracejíc miluje Boha opravdovou stejností v milování, nakolik je to možné tvorů a v tomto životě (PS 26, 11; 38, 3. 4; 39, 3. 4).

Spojení a přepodobnění a poznávání a milování bytnostně dokonalejší než to, které je v duchovním sňatku, není v tomto životě možné; je tedy stav duchovního sňatku bytnostně nejvyšší stupeň mystický, nad nějž bytnostně vyšší jest již jen sláva nebeská. Stupně, které líčí sv. Jan od Kříže v *Plameni lásky žhavém*, jsou jen případečná zdokonalení dokonalosti ve stavu duchovního sňatku (PN Předml. 3), způsobená jednak ustavičným vzestupem duše chotí ve ctnostech a v milosti Boží, za nějž je někdy odměňována doteky mocnějšími, jednak zvláštním převzneseným rázem těch doteků, od Boha svobodně voleným.

H l a v a V I I I.

Rozdíly mezi cestami mystickými.

Zbývá ještě, abychom osvětlili, proč je toto pojednání nazváno dvojdílně: „Úvod do mystiky, *zvláště* sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše“. Důvodů je několik.

První místo musí býti dáno sv. Janu od Kříže a sv. Terezii od Ježíše, protože oni první plně zavedli do výkladů mystických hledisko převážně filosofické, nám daleko přístupnější a plodnější než je hledisko theologické. Dále proto, že mystický vývoj a vzestup je nám nejlépe a nejpodrobněji a nejjasněji znám právě jak jej oni prožili (nebo u jiných pozorovali) a vypsali. Jejich vyličení je nám jakoby kánon neboli pravidlo normálního vývoje mystického u duší nazíravých, oni jsou hlavní klasické mystiky, jejich cesta je „cesta klasická“. S ní srovnáváme mystický vývoj u duší jiných, nazíravých i nenazíravých, jenž je nám nadto zpravidla i mnohem méně podrobně znám a jasný co do stupňů svého vývoje a milostí udělovaných na tom kterém stupni, a vytýkáme odchylky u nich od „cesty klasické“. Ale právě to srovnávání a poznávání odchylek také potvrzuje, že se ve výkladu o mystice nelze spokojiti jen podáním zkušenosti a nauky sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše, nýbrž že je třeba aspoň upozorniti na odchylky jevící se u světců a světic jiných.

I. Milost Boží je přebohatá (Efes. 1, 7), nejen v řádu psychologicky přirozeném, nýbrž i v psychologicky nadpřirozeném. Milosti mystické ovšem lze vesměs zařaditi do pevných druhů a rodů, takže je o nich možná věda, ale v rodech a družích je mnoho

rozmanitosti. Bůh se ani v řádu mystickém nikdy úplně neopakuje, nýbrž i mystickou cestou vede jednak každou jednotlivou duši způsobem jí individuálně vlastním, jednak skupiny duší způsobem skupinově odlišným. Největší takové skupiny jsou s jedné strany mystické milosti udělované k životu smíšenému (nebo až i činnému), s druhé strany milosti poskytované k životu nazíravému. Sv. Jan od Kříže a sv. Terezie od Ježíše byli života nazíravého a psali pro duše života nazíravého a za vůdčí nitku svých výkladů o stupních mystických si vzali vnitřní modlitbu nazíravou; tím se (ani nehledě k tomu, že do výkladů mystických zavedli hledisko převážně filosofické, psychologické, místo dotavadního převážně theologického, a že v tom možná nešlo pouze o nové hledisko pisatelů, nýbrž i o ráz milostí nějak nový) jejich výklady mystické liší od mystiky světců života smíšeného.

Že si vzali za vůdčí nit vnitřní modlitbu, je snadno vysvětleno jednak tím, že to hledisko bylo vůbec v té době obecné, jednak tím, že vnitřní modlitba je v řádě nazíravém (bosé karmelitky) nebo převážně nazíravém (bosí karmelitáni), pro něž oni psali, nejdůležitější prostředek k posvěcování *ex opere operantis*, mocí konu vlastního. Namnoze tedy (ale ani zdaleka ne vždy: N 1 9, 9; sv. Terezie, Cesta 17, 2) u jeho členů nebo členek postupují vnitřní modlitba s jedné strany a dokonalost a svatost s druhé strany paralelně, a proto je sv. Janu a sv. Terezii a jiným pisatelům té doby vývoj vnitřní modlitby vhodná lišta k zavěšení vývoje mystických milostí, jež jsou dávány jakožto pomůcka k dokonalosti a svatosti. Z toho však nikterak neplyne (a sv. Jan a sv. Terezie nikterak neříkají — to jsou otázky, kterými se vůbec nezabývají), že není jiných milostí mystických kromě nazíravých anebo že by nemohly býti mystické milosti i jinde, kde není nazíravé vnitřní modlitby. Ovšem ty mystické milosti v tom případě nejsou nazíravé, nýbrž řádu činného — ale na tom nezáleží. Na čem záleží, je, zda a že vedou i ony k vysoké dokonalosti a svatosti. A to mohou neméně než nazíravé.

Rozdíl mezi mystikou duší nazíravých a mystikou duší života smíšeného pěkně osvětluje P. de Guibert S. J.

Božská ctnost lásky (tak lze shrnouti jeho výklad) je jedna, ale v duchovním životě, nemystickém i mystickém, se jeví dvěma stránkami, jež ovšem jsou spojeny a navzájem se prolínají, ale z nichž přece mívá v praxi ta neb ona jaksi převahu a dává duchovní nauce pisatele nebo školy, duchovnímu životu světce nebo řádu, jejich ráz.

Jedna stránka lásky směřuje ke *spojení* s milovaným, s Bohem, poznáním a kocháním, tedy k *cíli*. Tato stránka lásky vede tudíž k *nazíravé modlitbě*. Druhá stránka lásky směřuje k *osvědčování* lásky milovanému, Bohu, ke službě jemu a oslavě jeho, vede tedy k *prostředkům*, k *životu smíšenému*.

Smíme-li se, přes spojení a prolínání obojí stránky, odvážit i a sdružit i s obojí stránkou některá jména duchovních učitelů podle toho, co, jak se podobá, má v jejich nauce převahu, uvedli bychom s jedné strany sv. Augustina, sv. Tomáše Aquinského a veliké mystiky dominikánské s jejich žáky, francouzskou školu XVII. století, jejíž představitelé jsou Bérulle, Olier, sv. Jan Eudes — a s druhé strany sv. Řehoře Velikého, sv. Bernarda, sv. Františka z Assisi a směr františkánský, sv. Ignáce z Loyoly, tuším také sv. Františka Saleského, a jistě sv. Markétu Marii Alacoque.¹⁾

O mystickém životě sv. Ignáce z Loyoly nám podávají poučení jeho *Paměti*, které na sklonku života vypravoval P. Gonzalèsovi, dosti hojně zprávy jeho současníků, kteří ho více méně důvěrně znali, a konečně zachovaný zlomek jeho vlastnoručních *duchovních zápisků*, obsahující obsahující dny 2. února 1544 — 27. února 1545.²⁾ P. de Guibert praví o tomto zlomku:

„I zběžné přečtení úplného textu vydaného od P. Codiny dává hned pocit intensivního života mystického, který nezůstává pozadu ani za nejznamenitějšími důvěrnými svěřenými, která nám světcí zanechali v tomto druhu písemnictví; ale s druhé strany, kdo se dá do čtení těchto zápisků po četbě *Plamene žhavého* nebo *Písně* sv. Jana od Kříže, ten bude hodně pravděpodobně úplně zmaten: tak veliké rozdíly se jeví mezi těmito stránkami [duchovních zápisků sv. Ignáce] a klasickými líčeními mystického učitele církevního.“³⁾

Mystika sv. Ignáce je (shrnujeme výklad druhé části pojednání P. Guiberta) zřejmě spojitě nazíravá, a to na vysokém stupni; je podstatně trinitářská a eucharistická. Téměř úplně však v ní schází to, co charakterisuje mystiky intelektuální, k nimž náleží sv. Jan od Kříže, a charakterisuje zvláště právě jeho a jeho školu, totiž „sňatkový“ rys mystického spojení; rovněž se nemluví o spojení „přepodobňujícím“. Není tu introverse neboli obrácení do nitra odpoutáním ode všeho smyslového a přemítavého a od skutečností denního života soustředěním celého života duše v hřížení v nazírání na Boha nejvyšším jejím „zahrocením“ (somet, pointe — scintilla animae) neboli (jinak po-

jato) „v nejhlubším jejím středu“ (PN sloha 1, verš 3), t. j. činností co nejvzdálenější od stránky smyslové.⁴⁾

Rys, který ovládá vztahy sv. Ignáce k Nejsv. Trojici, je oddaná láska služebníka; je to zkrátka mystika služby Bohu z horoucné lásky ke Kristu Vůdci, orientace více ke službě než ke spojení. Mezi asketikou sv. Ignáce, jak se jeví v jeho spisech, především v *Duchovních cvičeních* [jejíž svéráz lze snad vyjádřiti slovy: *Christo, Duci belli sacri, venite, militemus — Kristu, Vůdci ve svatém boji, pojdte, bojujeme jemu*⁵⁾], a jeho mystikou je úplný soulad.⁶⁾

„Tato tvářnost a tato orientace ignatiánské mystiky ji stavějí, po více než jedné stránce, velice mimo to, co by mohlo býti nazváno klasickým schematem vlitého nazírání, jak je obvykle předkládáno v pojednáních o spekulativní mystice“ (str. 135).

Jsou totiž mystikové *intelektuální*, u nichž vlité milosti zasahují hojněji a příměji rozum k poznávání, jež u nich převládá (na př. sv. Jan od Kříže) — mystikové *volní afektivní*, u nichž vlité milosti zasahují hojněji a příměji vůli k lásce afektivní, jež u nich převládá (na př. sv. František z Assisi) — a mystikové (jak to vyjadřuje Mgr. Saudreau) *pamětní*, u nichž vlité milosti zasahují hojněji a příměji rozum s hlediska paměti a obrazivosti, mohutnosti to zabývající se konkrétnem a prováděním, jež u nich převládá: a sem patří sv. Ignác z Loyoly. „U něho služba Bohu, jež ovšem neschází ani u intelektuálních (cherubínských) ani u volních afektivních (serafínských), není jen prostě následek a důsledek vlitého světla nebo vlité afektivní lásky, nýbrž ona je sám ten předmět, ke kterému směřují a na který se soustřeďují všechny vlité dary, kterými je dařen“ (str. 137).⁷⁾

Tolik, ve stručném výtahu, P. de Guibert.

Máme tedy již ve vlité spojivé mystice trojí větev, totiž a) intelektuální — b) volní afektivní — c) pamětní neboli, chce-li ji kdo tak nazývati, volní čínorodou. Sv. Jan od Kříže se sv. Terezií od Ježíše náleží k větvi a).

Ale, jak jsme viděli výše (hl. V, A. 2., str. 38n), je také d) mystika nespojivá nevlitá, rázu toho, který jsme poznali při nazírání získaném, jejíž milosti jen

posilují a prodlužují kony rozumu a vůle (nebo i mohutností smyslových) a mohou se účinností vyrovnati i velmi vznešeným milostem spojivým. Že jen takových mystických milostí nazíravých nespojivých, arci i velmi vznešených a účinných, hlavně rozumových, se dostávalo sv. Augustinovi, dobře a přesvědčivě dokazuje z jeho spisů Dr. Ephraem Hendrikx O. E. S. A. Ve shrnutí praví:

„I. K uznání přepodobňujícího spojení nebo duchovního sňatku není [ve spisech sv. Augustina] opory.“

„II. Na těch nemnoha místech spisů Augustinových, která by mohla býti na první pohled vysvětlována ve smyslu nazírání vlitého, má toto nazírání ve skutečnosti při přesnějším zkoumání vždy ráz získaný.“⁸⁾

I k tomuto nazírání nespojivému rázu získaného může Bůh ovšem přidávati (a mnohým duším skutečně přidává) na poučení a pokoření a napravení baživosti, t. j. na očistu a zdokonalování, větší nebo menší měrou utrpení trpné noci smyslu, a tak jim dáváti trpnou noc smyslu neúplnou (N I 9, 9; viz i výše v hl. VI. ke konci, první z patera dodatků, na str. 63n). A světcům i k tomuto nazírání nespojivému nevlitému přidává mystické jevy průvodní, zevní i vnitřní, i velmi vznešené, jak to bylo podotčeno výše (hl. V, B. 1., str. 44), a může jim ovšem přidati i opravdové nazírání vlité nespojivé.

Tolik o čtyřech skupinách mystiků *nazíravých*, spojivých nebo nespojivých.

II. Již výše bylo několikrát podotčeno, že kromě milostí psychologicky nadpřirozených neboli mystických nazíravých, nespojivých nebo spojivých, ať nesměřujících přímo ke konání zevnějšímu, jako u sv. Jana od Kříže, anebo příměji k němu směřujících, jako u sv. Ignáce z Loyoly, jsou aspoň myslitelné ještě milosti psychologicky nadpřirozené neboli mystické *nenazíravé*, rázu čistě a přímo činného, směřující k velikému osvěcování a posilování mohutností a sil k veliké zevní činnosti ke slávě Boží a prospěchu bližních duchovnímu nebo tělesnému. Je nasnadě myšlenka, že hrdinně obětavá a vytrvalá činnost mnohých svatých duší ve službě lásky k bližnímu není (ba ani by nebyla možná) bez milostí psychologicky

nadpřirozených a bez zvláštního posilování i sil tělesných.

Vidíme tedy, že intelektuální mystika sv. Jana od Kříže a sv. Terezie jest jen výsek z mystiky nazíravé spojivé, a že mystika nazíravá (spojivá — nespojivá) jest jen část mystiky vůbec, jež obsahuje i nenazíravou.

III. Ale i v samé skupině, ke které náleží sv. Jan od Kříže a sv. Terezie od Ježíše, totiž v mystice nazíravé spojivé intelektuální, jsou rozdíly mezi mystikou sv. Jana — sv. Terezie — jiných svatých. Bůh se ani v téže skupině neopakuje do podrobností.

1. Od sv. Terezie se liší sv. Jan formálně tím, že, jsa dobře filosoficky vzdělán, společné hledisko ve výkladu mystických milostí, psychologické, uplatnil nejen experimentálně a popisně jako sv. Terezie, nýbrž i spekulativně, takže sv. Terezii prohlubuje. Je (po prostudování nějaké dobré příručky mystiky) lepší napřed studovati spekulativního systematika sv. Jana od Kříže a pak teprve přejíti k sv. Terezii od Ježíše. Formální (ale jen formální; věc je tatáž) rozdíl mezi oběma je také v tom, že tytéž veliké požadavky co do činné stránky života na cestě mystické sv. Terezie obaluje do ženské slohové gracie, kdežto sv. Jan je vyslovuje s mužskou přímocí až strohou. Požadavek věčně týž nazývá sv. Terezie úplným srovnáním vůle s vůlí Boží, sv. Jan úplným obnažením ode všeho pro Boha.

2. Jsou však i věcné rozdíly mezi mystickými zkušenostmi popsányými od sv. Jana a sv. Terezie, a to i takové, že nelze říci, že vyplývají z různosti pohlaví, letory, povahy, vzdělání, atd., jimž se Bůh arci nějakou měrou také přizpůsoboval.

Sv. Jan měl hojně mystických zkušeností z vlastního nitra i z vedení jiných duší, zvláště i bosých karmelitek. I nitro sv. Terezie dosti dobře znal jakožto dlouholetý zpovědník, arci spíše jen příležitostný, a rádce, zvláště v letech 1572—1577, kdy byli oba v Avile. O sv. Terezii víme, že ve svých spisech popisuje především duchovní zkušenosti své vlastní (Svéživot. 22, 2 a často jinde), ale že má ovšem zřetel

(na př. v Cestě 17) k poznatkům získaným u svých duchovních dcer, bosých karmelitek, pro něž hlavně píše; nitro a nauku sv. Jana od Kříže také dosti dobře znala z osobního styku a z hojné korespondence (z níž bohužel není ani s jeho strany ani s její nic zachováno). Oba výslovně upozorňují a uznávají, že vývoj mystických milostí není u všech duší týž (N 1 14, 5; PS Předml. 4; PS 14, 2; sv. Terezie, Cesta 17). Mohlo by se tedy souditi, že těžší jeden z poznatků druhého a že se tedy věcně shodují i v malých věcech. Ale není tomu úplně tak.

a) Věcný rozdíl je mezi oběma již tím, že některé stupně mystické jsou popsány (nebo lépe popsané) jen od jednoho z nich, takže se po této stránce doplňují. O tom byla řeč již výše v hl. VII.

b) Podobá se, že mystická utrpení a temnoty, přímo a nepřímou působením *spojivým nazíráním*, nejsou u sv. Terezie celkem ani zdaleka tak hrozná jak ta, která líčí sv. Jan.⁹⁾ Arci zato trpěla téměř po celý život velikými nemocemi a churavostmi a (nejsouc theologicky vzdělána a nemajíc v počátcích vždy náležitě vzdělaných a zkušených duchovních vůdců) dlouho a velice obavami svými a svého okolí, že její mystické stavy jsou sebeklam a ďábelský mam (viz na př. Svěžíivot. 25, 10—20; Hrad VI 1), kdežto sv. Jan, theologicky vzdělaný, si v této věci ví lépe radu a dává hlavně opatrná poučení a výstrahy profylaktické.

c) Další jakýsi rozdíl a doplňování mezi oběma světci je v tom, že sv. Jan, jenž neosobně dává pravidla s obecnou platností, důrazně varuje, jak bylo řečeno výše (hl. V, A. 2., str. 44n.), před zabýváním kterýmikoliv poznatky psychologicky nadpřirozenými, které nejsou spojivé, kdežto sv. Terezie, jež líčí především svůj vlastní duchovní život a zkušenosti z jeho vývoje získané, dovoluje zabývat se těmi poznatky psychologicky nadpřirozenými, o kterých ze zkušenosti, z účinků (na př. Svěžíivot. 32, 12), poznala, že jsou od Boha a duši prospívají. Proti tomu by sv. Jan v jednotlivých případech ovšem nic nenamítal. Vždyť i jemu je účinek způsobený jimi v duši kritériem božského původu poznatků psychologicky nad-

přirozených, jak již při nazírání získaném a počínajícím nazírání vlitém spojivém, tak při dalších poznatcích vlitých nespojivých i spojivých (Vp II 24, 7; 29, 11; 30, 5; 31, 1. 2; III 13, 6—8); ba při těchto dalších sv. Jan neuvádí žádného jiného kritéria na „rozlišování duchů“.

d) Období duchovního zasnubu je podle sv. Jana celkem blahé (PS 14, 2; 15, 30); u sv. Terezie však je i v komnatách šestých, jež odpovídají i době duchovního zasnubu, ještě mnoho a těžkého utrpení (Hrad VI 1, 7). O stavu sňatku praví sv. Jan výslovně, že v něm ustanou i ty svízele od stránky smyslové, které jsou v době zasnubu (PS 15, 30; PN II 24). Ale sv. Terezie mluví o stupni duchovního sňatku poněkud jinak; téměř tak, jak sv. Jan o období zasnubu v PS 15, 30:

„Nuže, abych se vrátila k tomu, co jsem pravila, nerozuměj se tomu tak, že mohutnosti a smysly a vášně jsou stále v tomto míru; duše [ve svém středu, neboli duch, ovšem] ano. Nýbrž v těchto komnatách jsou občas (no deja de haber) doby boje a svízeli a trampot, ale jsou takového rázu, že se duše nepohne ze svého míru a místa; to je to, co je zpravidla“ (Hrad VII 2, 10).

„Je pravda, že to nepotrvá dlouho; nanejvýše den, anebo o málo více... [je duše] v tomto velikém soužení, jež zpravidla vznikne z nějakého příležitostného podnětu, ... Jak pravím, je to málokdy, a že Pán náš chce, jednak aby nezapomínala na svou přirozenost, aby stále byla pokorná, jednak aby lépe chápala, zač je dlužnicí jeho božské Velebnosti, a velikost milosti, které se jí dostává, a jej chválila“ (Hrad VII 4, 2).¹⁰⁾

e) U sv. Jana od Kříže základní přímé, konkrétní a experimentální spojivé sňatkové poznávání Boha záleží v rozumovém poznatku, obdobném smyslovému poznatku hmatovému, totiž v poznávání objektů Božího (PS 22, 5; 40, 3), bez poznávání Nejsv. Trojice měrou zjevnou a zřejmou (PS 39, 3. 4); u sv. Terezie záleží v rozumovém poznatku, obdobném smyslovému patření zrakovému, totiž v intelektuálním vidění Nejsv. Trojice, a to s rozlišováním Osob (Hrad VII 1, 6. 8. 9). V obojím případě ovšem je to, tím neb oním způsobem, sdělování Nejsv. Trojice (PS 38, 3; 39, 3. 4 — Hrad VII 1, 6).

3. Ještě více útrap na stupni duchovního sňatku (a jiné rozdělení mystických milostí a stupňů než u

sv. Terezie a sv. Jana od Kříže) vidíme u ctih. Marie od Vtělení (1599—1672), voršilky z Toursu, od r. 1639 v Quebecu v Kanadě. Dom Albert Jamet O. S. B., nynější vydavatel nového vydání jejích spisů, jenž také z nich velmi dobře sestavil knihu¹¹⁾ podávající vlastními líčeními ctihodné řeholnice její mystický život a vývoj, praví tam na str. XXVIIIn. ve „*Stručném časovém přehledu duchovního života Marie od Vtělení*“ mezi jiným, co se odchyluje od schematu známého nám ze sv. Jana od Kříže a sv. Terezie, i toto:

„R. 1627. Mystický sňatek se Slovem Věčným. 1627—1628. Mučednictví láskou. 1628. Spojení přepodobňující. ... 1631—1633 nebo 1634. Léta vyprahlostí a pokušení. ... 1639—1647. Druhé období nových nocí v duši. ... 1650—1672. Dovršení láskou ve spojení s Bohem. 1672, 30. dubna. Blažená smrt.“¹²⁾

Rozdílí tedy Bůh skutečně „podle přebohaté milosti své“ (Efes. 1, 7) rozmanitě na rozmanitých cestách asketických a mystických, po kterých vede všechny duše k témuž jednomu cíli, k dokonalému přepodobňujícímu spojení a duchovnímu sňatku v nebi: *ad coenam nuptiarum Agni — k svatební hostině Beránkově* (Zjev. 19, 9). Spojivými mystickými milostmi jen dává některým duším rozmanitou zvláštní, velmi působivou očišťující a zdobící průpravu na tu hostinu a předchut jí. Plyne z toho všeho, že i duchovní vůdce pozemský musí toto rozmanité individuální vedení Boží po cestách asketických a mystických znáti již i ze studia, dbáti ho při svém vedení duší, jemu se přizpůsobovati.

*

Co zde mohlo býti podáno, jest jen jakési uvedení do některých, základních, otázek mystiky. Na úplnější a lepší poznání tohoto vznešeného, ale nesnadného předmětu je nutno čísti spisy větší, a pak samy velké mystiky. Nejlépe ovšem pozná, kdo i sám od štědrosti Boží zakusí.

POZNÁMKY.

K hlavě I.

¹⁾ Zkratky v tomto pojednání: Vp = Výstup na horu Karmel; N = Temná noc; PS = Duchovní píseň (druhá redakce); PN = Plamen lásky žhavý (druhá redakce); BMC = Biblioteca mística Carmelitana. První čtyři jsou tituly čtyř velkých mystických spisů sv. Jana od Kříže, pátá je knihovna, jejíchž prvních devět svazků je kritické vydání Spisů sv. Terezie od Ježíše, pět dalších (10—14) je kritické vydání Spisů sv. Jana od Kříže; obojí Spisy tam vydal P. Silverio de Santa Teresa, C. D.

²⁾ „Mystický“ znamená „tajemný“; etymologie je nejistá. Podobně jak název „sacramentum — svátost“ zahrnoval původně mnoho věcí posvátných, ale časem byl u křesťanů zúžen na sedmero viditelných úkonů ustanovených od Krista, aby milost znamenaly a ji ex opere operato, mocí konu samého, působily, tak slovo „mystický“, jež původně zahrnovalo mnoho věcí a konů tajemných, zvláště náboženských, bylo nakonec od katolických theologů zúženo jednak na psychologicky nadpřirozené poznávání a zakoušení věcí božských a průvodní jevy při něm (mystika praktická), jednak na vědu o tom všem (mystika theoretická).

Tento smysl názvů „mystický, mystika“, platný u *katolických filosofů a theologů*, s nímž se níže také setkáme u sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše, musí býti rozlišován od významu *liturgického*, v němž slovo „mystický“ naznačuje symbolismus, kultus, a od významu *exegetického*, v němž se slova „mystický“ užívá o typickém výkladu osob a událostí z Písma sv.

U nekatolíků a pisatelů profánních mívají slova „mystický, mystika, mysticismus“ jiné významy, znamenající:

a) jakékoliv (domnělé nebo skutečné) zkušenostní poznání věcí nadsmyslových nebo vztah k nim, takže jsou tu zahrnuty i zkušenosti spiritistické nebo okultistické a nauky theosofické;

b) nauky nebo fakta, které jsou za pravdivé a za základ všeho dalšího myšlení a jednání v nějaké oblasti přijímány afektivně, jakoby intuicí, a jsou lidem svaté a povznesené nade všecku diskusi — jako některé nauky a systémy sociální nebo politické;

c) filosofii, která předpokládá jakousi uvědomělou jednotu mezi člověkem a vším, co je mimo něho;

d) za mystické jsou, na př. od mnoha experimentálních psychologů, považovány všechny jevy, které více méně mohou být redukovány v náboženskou extasi nebo jí mohou být připodobněny (Joseph de Guibert, S. J., *Theologia spiritualis*, Roma, Universitas Gregoriana, 1937, str. 4. 12n.).

³⁾ V theologii může být mystika zařaděna buď do oddělení theoretického a v něm do theologie dogmatické (do pojednání *De Deo elegante — De Gratia*: O povznesení do řádu nadpřirozeného — O milosti) anebo do theologie praktické a v ní do mravouky; ve filosofii však může sice být zařaděna do oddělení theoretického a v něm do psychologie, ale nikoliv úplně do filosofie praktické, mravní. Příčina této nemožnosti je ta, že mystika, zvláště na stupni nejvyšším, totiž milostmi nazíravými spojitými, dává spojení s Bohem jakožto cílem *nadpřirozeným*, kdežto mravouka filosofická je věda o konech lidských, jak podle světla přirozeného rozumu mají vztah k Bohu jakožto k cíli *přirozenému*. Pokolení lidské bylo hned při stvoření povzneseno do řádu nadpřirozeného s cílem nadpřirozeným a prostředky nadpřirozenými. Při mnoha jiných konech lidských lze abstrahovati od řádu a cíle nadpřirozeného a tudíž o nich pojednávat i v mravouce filosofické, jež jedná pouze o Bohu jakožto cíli přirozeném, ale při mystických milostech spojitých dochází ke spojení s Bohem právě *jakožto* s cílem nadpřirozeným, jenž nenáleží do mravouky filosofické. Nemohou tedy do ní být pojaty ani tyto milosti a kony mystické spojitě jakožto spojitě a tudíž ani ne mystika celá.

Nižší milosti a kony mystické, totiž nespojitě, nakolik při nich lze od řádu a cíle nadpřirozeného abstrahovati, by ovšem mohly být zahrnuty i do mravouky filosofické, ale nikdo se jimi tuším pouze po té stránce zvláště nezabýval.

Zato se mnoho pisatelů o mystice, především laiků, věnovalo psychologické stránce mystiky. Jenže z těch, kdo si při tom neberou katolickou theologii za negativní normu, jich nemálo vychází z nedokázaných a nesprávných předpokladů, na př. že přímé, konkrétní a experimentální spojení duše s Bohem již v tomto životě je nemožné. Proto pak i docházejí k závěrům, kterých nepředpojatý rozum uznati nemůže, na př. že vrcholné mystické jevy u sv. Terezie od Ježíše, t. j. její přímé, konkrétní a experimentální zakoušení Boha a jiné milosti s tím spojené, jak to ona vše vypisuje, byly jen něco chorobného; že tytéž mystické milosti u sv. Jana od Kříže jsou jen nemírná askese a její důsledky a nezdařená metafysika.

Jak filosofie vůbec má sice svou samostatnou cenu, ale křesťanu je i *ancilla theologiae*, služebnice bohovědy, tak i filosofická věda o mystice má svou hodnotu, ale křesťanu slouží především k objasnění a rozumovému prohloubení toho, čemu dogmatika a theologie duchovního života učí o milostech mystických.

⁴⁾ „Křesťanská *dokonalost*, nakolik se rozlišuje od *svatosti* (podstatná svatost je milost posvěcující v duši), je prostředek k větší svatosti a záleží v tom, „aby smyslnost poslouchala rozumu a všechny části nižší byly poddanější vyšším“ (Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly, pozn. 1. po Přídavcích I. týdne, str. 131 českého překladu) a celý člověk vůli Boží, jevící se příkázáními a radami. Je v ní ovšem přemnoho stupňů“ (Ovečka, Návod k rozjímavé modlitbě, str. 539, pozn. 2).

„Když se tedy jedná o jakémsi *stavu* dokonalých, rozdílném od stavu začátečníků a prospívajících, správně se nazývají dokonalými ti, kdo došli jakési stálosti a plnosti v životě nadpřirozeném, ježto je z jejich duše již odstraněno to, co činilo nesnadnějším setrvávání a prospívání v milosti posvěcující již u vysokém stupni svojené; ale takoví *dokonalí* arci nejsou nikterak vyloučeni z dalšího prospívání v téže linii, v které jsou již poměrně dokonalí.“

„Dokonalost života křesťanského je [ceteris paribus] tím větší, čím více láska, u větším již stupni do duše habitem vlitá, všechny její lidské kony buď sama vzbuzuje anebo nakazuje a informuje (omnes eius actus humanos aut elicit aut imperat et informat) způsobem obecnějším, aktuálnějším a intenzivnějším.

„Dokonalost života duchovního jest ceniti podle lásky afektivní a zároveň i účinné; arci tak, že sama v sobě dokonalost života závisí na prvním místě na afektu lásky, od nás však je bezpečněji posuzována podle jeho účinků“ (De Guibert, Theologia spiritualis, str. 44. 52. 57).

K hlavě II.

¹⁾ Viz o tom obsírněji a částečně s jiného hlediska ve spisku *Mystika, literatura, metafysika, víra*, v oddíle C. *Mystika a víra*.

^{1a)} Že výklady Pseudo-Dionysia o mystické temnotě, v níž se i spojivě poznává Bůh, jsou jen abstraktní theoretická spekulace novoplatonicky dogmatická, a nikoliv vyjádření vlastní pisatelovy konkrétní zkušenosti mystické, již dříve stručně naznačil P. de Guibert: „Ps. Dionysius Areopagita ... doctrinam praesertim de contemplatione mystica, post Gregorium Nyssenum, conatur exponere utendo philosophiae neoplatonicae principiis“ (Theologia spir., str. 416) a obsírněji to doličuje s velikou pravděpodobností Puech trojím:

a) tím, že toto mystické nazírání má u Pseudo-Dionysia velmi zřejmý ráz novoplatonicky dialektický a dogmatický a pisatel se jeví indiferentní k tomu, zda vyjadřuje mystické poznávání metaforami ze světlosti či z temnoty;

b) tím, že mráкотě a temnotě Pseudo-Dionysiově schází rys dramatický, afektivní, který má „noc“ v mystice zkušenostní. a že se nepodobá, že je proniká očištná láska, jež je přece cíl pravého mystického poznávání;

c) úplným zapojením líčení Pseudo-Dionysiových do alegoricky dogmatické, theoretické literární tradice patristické, mající střed a vrchol ve sv. Řehoři Nyssenském (zemř. kol. r. 394), co do výkladu míst z Písma sv. o obcování Mojžíšovu s Hospodinem v mraku a temnotě (2 Mojž., hl. 19. 20. 24. 33; 5 Mojž., hl. 4), míst, kde se mluví o Bohu výrazy vyjadřujícími temnotu (Ž. 17, 12; 96, 2; 1 Tim. 6, 16; jinde), nočních scén z Velepísně Šalomounovy (Charles Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique. Études Carmélitaines* XXIII 1938, vol. II., str. 33—53).

A již samo faktum, že tento pisatel, jenž zřejmě znal spisy novoplatonika Prokla, zemřelého r. 485, a použil jich, o sobě tvrdí věci, podle kterých by byl současník Ježíše Krista a apoštolů, na př. že byl s apoštolý Petrem a Jakubem, bratrem Páně, na pohřbu P. Marie (De divinis nom. c. 3, 2), činí pochybným, že by měl spojivě poznání Boha. Kdo by měl takové mystické milosti, ten by sotva tvrdil takové nepravdy, napsané patrně za tím účelem, aby spisy měly vážnost téměř apoštolskou, která jim nenáležela.

²⁾ „Sv. Jan od Kříže zpravidla (generalmente) míní „přirozeným“ (snad by bylo v našem případě vhodnější nazývat to „konaturálním soupřirozeným“) to, co je v protivě (se contrapone) s nadpřirozeným *mystickým* a s nadpřirozeným *charismatickým*, i když to jsou kony a úkony theologicky nadpřirozené, jelikož pocházejí kausativně od lásky. Světec tu hledí při třídění k psychickému způsobu činnosti a ne k mravní jakosti konu“ (P. Eugenio de San José, C. D., El Monte Carmelo XXXVII 1933, str. 196).

³⁾ Striktně nadpřirozené (mluvíme tu jen o nadpřirozenu stvořeném), neboli nadpřirozené v užším smyslu, je to, čeho žádný tvor v žádných okolnostech nedovede, na př. vzkříšení mrtvého, udělení milosti posvěcující. Nadpřirozené v širším smyslu neboli mimopřirozené je jednak to, co je sice nad síly toho tvora, v kterém se to jeví, ale není nad síly jiného tvora nebo tvora vůbec (anděl dobrý nebo zlý dovede způsobiti v člověku mnohé, čeho nedovede člověk, na př. způsobiti u něho levitaci, t. j. vznášení ve vzduchu; předpovědět ten nebo onen jev přírodní z jeho příčin, člověku však neznámých a nedostupných), jednak to, co i přirozenost, ve které je ten onen zvláštní jev pozorován, sice dovede, ale jen jiným způsobem jí odpovídajícím (náhlé zacelení rány, kterou by přirozenost a léky také zacelily, ale znenáhla; náhlé získání rozsáhlého vědění).

Nadpřirozené v užším smyslu může býti způsobeno jen zásahem Boha samého; k mimopřirozenému postačí zásah anděla dobrého nebo zlého.

Podle nauky katolických bohoslovců může v obvyklém řádu prozřetelnosti Boží duch dobrý nebo zlý působiti přímo nebo nepřímou jen na člověkovy mohutnosti smyslové zevní a vnitřní a pouze jejich prostřednictvím na rozum a na vůli. Touto dvojí vyšší mohutností totiž člověk směřuje přímo k Bohu a působení na ně a na jejich kony tedy vyhradil Bůh sobě samému. Jen mimořádně dovoluje Bůh duchu dobrému nebo zlému i přímé působení na rozum nebo vůli člověka, ovšem bez úhony svobody vůle.

⁴⁾ Také sv. Jan od Kříže upozorňuje na tuto nemožnost: „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).

„Dojíti nadpřirozeného a spojití se s ním... se schopností pouze přirozenou je nemožné“ (Vp III 2, 13).

⁵⁾ „První vnitřní modlitbou nadpřirozenou“ míní sv. Terezie, jak viděti z dalšího popisu zde (n. 3—5) a ze srovnání s jinými místy (na př. *Uejamen* v BMC VI, str. 67 n., kde odpovídá svému bratru Lorenzovi, že ani vnitřní modlitba klidu není v naší

moci; Česta 31, 1—5) vnitřní *modlitbu v klidu* (Hrad IV 1, 1; IV 3, 1), již jinde také nazývá usebráním (Svěživot. 15, 1), totiž usebráním trpným. Toto trpné usebrání v modlitbě v klidu, jež je charakteristické pro mezidobí mezi trpnou nocí smyslu a trpnou nocí ducha (N II 1, 1), se sice druží po své stránce rozumové, po níž je zpravidla nebo namnoze nespojivé, jakožto vyšší stupeň k nazírání získanému neboli nazírání činnému, ale po stránce volní je již spojivé, takže jakožto celek je zcela nad řád psychologicky přirozený. Ve větě, kterou jsme v textu uvedli, míní sv. Terezie, protože v ní mluví o duchových smyslech, jež se uplatňují v nazírání, které je po rozumové své stránce spojivé, buď případ vnitřní modlitby v klidu spojivý i po stránce rozumové i po stránce volní, anebo míní přeplyvání spojivého působení Božího z vůle v rozum, jenž tím přeplyváním má duchovými smysly poznatek Boha přímý, konkrétní a experimentální. Viz o modlitbě v klidu níže v hl. VII, 5.

Sv. Terezie uvádí jakožto první ze stupňů (spojivě) mystických až řečenou modlitbu v klidu; trpné noci smyslu sv. Jana od Kříže, jež je před modlitbou v klidu a je již slabě spojivá co do rozumu i co do vůle (N I 9, 9; I 10, 16; I 12, 1; I 14, 1; II 5, 1), ona nemá.

6) De facto na tomto místě sv. Terezie míní mystické kony (především rozumu) bytnostně nadpřirozené; ale jsou ovšem i psychologicky nadpřirozené neboli mystické kony mohutností smyslových, o nichž sv. Terezie jinde přechoasto mluví a jež jsou ovšem jen bytnostně přirozené.

Bytnostně nadpřirozené (stvořené) je to, co má bytnost řádu Božího, uschopňujíc přímo a úměrně k patření na Boha tváří v tvář a tak k poznávání Boha, jak on sám v sobě jest a sám sebe poznává a zakouší (milost posvěcující — kony duše ospravedlněné), a ovšem i samo to poznávání a zakoušení tváří v tvář. Protože kon smyslový (ani kon smyslu nejvyššího, totiž obrazivosti) není a nikterak nemůže býti úměrný prostředek k patření tváří v tvář na Boha duchového a k zakoušení jeho, proto on nemůže býti nikdy bytnostně nadpřirozený.

K hlavě III.

¹⁾ Extase jest hluboké nazírání s ustáním vnímavosti smyslů (zevnějších — nebo i činnosti smyslů vnitřních) a velmi často i ztrnutím mohutnosti hybné. Obě podstatné složky, totiž i hluboké nazírání (t. j. soustředění mohutností duševních vyšších na jeden předmět bez přemítání) i ustání vnímavosti smyslů musí býti současné *po celé* trvání extase, a ustáním vnímavosti smyslů se rozumí nejen přestání samoděké činnosti jejich, nýbrž i velická obtížnost uvéstí je (u sebe nebo u jiných) podněcováním ústrojí v činnost.

Podle toho, zda ustání vnímavosti smyslů je úplné či neúplné, je extase *úplná* nebo *neúplná*.

Sv. Jan od Kříže (N II 1, 2; PS 13, 2—6) a sv. Terezie a pisatelé o mystice po nich míní extasí přímo zevní stav tělesný, nepřímou mystické poznávání a lásku, s kterými ten stav je spojen. Sv. Bonaventura a jiní dřívější naopak míní extasí přímo vysoké mystické poznání a lásku: *Cognoscitur enim Deus... per intimam unionem quae est in exstatico amore* (S. Bonaventura in II Sent. dist. 24, dub. IV, ed. Quaracchi III 531b).

Zevní extase (a podobně slabší jevy poutanosti doprovázející nižší stupně milostí mystických) má příčinu jednak ve slabosti lidské přirozenosti, jež sama sebou nesnese bez rušivých účinků v jiných mohutnostech a v těle milostí psychologicky nadpřirozených tak vysokých, jednak i v čemsi neznámém, mystickým milostem vlastním (Poulain, *Des Grâces* XXXI 33—36). Obšírněji o poutanosti viz níže v pozn. 1. k hl. VI.

²⁾ O sv. Kateřině janovské praví Marcel Viller S. J.: „Podobá se, že sv. Kateřinu janovskou jest uváděti mezi čtyřmi nebo pěti velikými mystickými dušemi, které jsou chloubou církve katolické“ (*Dictionnaire de Spiritualité*, sv. II. s. Cathérine de Gênes, sl. 324) — a „život sv. Kateřiny [janovské] je nadmíru bohatý průvodními jevy mystickými“, vnitřními i zevnějšími, velmi častými. Zevnější jsou u ní extase — rána v srdci — vnitřní žár — pozbývání řeči — hrozný hlad a žízeň (tento hlad a žízeň a pozbývání řeči jsou u ní důsledky vnitřního žáru) — nadmírná tíže těla v mystických stavech — nemoci a rány, které její životopisci považují za nadpřirozené — neviditelná stigmata (Umile da Genova O. M. C., tamtéž, sl. 314n.).

U sv. Kateřiny sienské dokonce „podle tradice se její život skládá od nejtělejšího dětství jen z řady čirých divů“ (Maxime Gorce tamtéž s. Cathérine de Sienne, sl. 327).

Tím důrazněji je tedy nutné v takových životopisech vytknouti a opřevati, že ani svatost a dokonalost ani podstata mystického života nezáleží v těchto zázračných jevech, nýbrž že jsou to jen nepodstatné průvodní jevy zevnější, a totéž cenění že platí o průvodních jevech vnitřních.

³⁾ Charisma (od řeckého *charizomai*, z přízně udílím) je dar udělený zdarma, z pouhé přízně.

⁴⁾ Ne všechna vidění a zjevení (obrazivá, rozumová) jsou pouhé mystické jevy průvodní, nýbrž mnohá jsou duši jimi omilostněné dána za předmět nebo pomůcku k vnitřní modlitbě.

⁵⁾ Slovem „milosti“ zde a nadále rozumíme jednak *působení* (od Boha nebo od dobrého anděla), jednak *účinky* těch zásahů. Spolupříčina těch účinků, spolupůsobící s Bohem nebo andělem působícím na mohutnost, je duše lidská. I ty účinky jsou opravdu milost. V kterém z obojího významu je slovo „milost“ kde míněno, vysvětlí ze souvislosti.

⁶⁾ Působí-li Bůh nebo anděl na mohutnosti *nepřímou*, zvláštním uspořádáním věcí nebo dějů a událostí kolem člověka, je to zvláštní prozřetelnost, zvláštní řízení (třebas až zázračné), ale není to mystika.

⁷⁾ Teď porozumíme slovům sv. Františka Saleského: „La théologie mystique, qui n'est autre chose que l'oraison — mystická bohověda, jež není nic jiného než vnitřní modlitba“ (Traité de l'amour de Dieu. I. VI, c. 1, nápis). Pojem modlitby ovšem zahrnuje velmi mnoho rozmanitých konů; neboť „modlitba je povznesení a obrácení mysli a vůle k Bohu, abychom mu jím vzdali povinnou úctu a službu, vyložili mu své potřeby a prosby, a stali se jím lepšími ke slávě Boží“ (Návod k rozjímavé modlitbě, hl. IX., n. 51, str. 401), zkrátka „laskyplné obcování s Bohem“ (tamt. n. 96, str. 510), kde láska je ovšem míněna v nejširším smyslu, zahrnujíc i ostatní ctnosti, nakolik, přímo nebo per actum imperantem (z poručení) některé jiné ctnosti, se obracejí k Bohu.

Sv. František tu arci pojímá mystickou bohovědu ve smyslu velmi širokém, an jakožto její první stupeň uvádí „la méditation, rozjímání“ (tamt. I. VI, c. 2, nápis). O tom Dr. Stan. Špůrek C. SS. R. ve sborníku *Školy duchovního života*, str. 92.

Ovšem Bůh psychologickou nadpřirozenost může dáti a někdy skutečně dal, též konům, které nejsou modlitba v užším smyslu,

ba ani nejsou náboženské v užším smyslu. Dal ji na př. sv. Janu od Kříže dle jeho vlastního doznání chvílemi při skládání duchovních básní ve vězení toledském, a podobně i některým jiným světcům k literárním pracím, jak je o tom zmínka v tom onom životopise; někdy ji dal i hříšníkům k některým úkonům prozřetelnostním, jako Balaamovi při jeho věštění o lidu israelském, i když již scházel s dobré cesty (4 Mojž. 31, 16; 2 Petr. 2, 15; Zjev. 2, 14) a Kaifášovi, jenž, jsa velekněz, „prorokoval“ o smrti Ježíšově za lid (Jan 11, 49—52).

8) Sv. Bernardeta Soubirousová měla při jednom zjevení u jeskyně lurdské současně: a) modlitbu, asi psychologicky nadpřirozenou, jež byla tedy mystická milost ve vlastním smyslu; b) vidění P. Marie (objektivní nebo subjektivní), jež můžeme tudíž i v tom případě právem míti za vnitřní mystický jev průvodní; c) necitnost vůči působení plamene svíčky, jenž se jí prolínal mezi prsty, což by byl mystický jev průvodní vnější, ázračný.

K hlavě IV.

1) Správnost této definice je zřejmá úvahou o významu slov „psychologický“ a „nad-přirozený“ a úvahou o výrociích sv. Jana od Kříže uvedených výše v pozn. 4. k hl. II. Viz o těchto věcech také výklad v knize: *Návod k rozjímavé modlitbě*, hl. XI.

2) Po vysvětlení o původci zásahu psychologicky nadpřirozeného a mimopřirozeného můžeme a budeme stručně všechny zásahy psychologicky nadpřirozené a mimopřirozené nazývat zásahy (přímo nebo nepřímo) Božími, podobně jak i striktně nadpřirozené i mimopřirozené nazýváme společně nadpřirozeným (v užším nebo širším smyslu slova).

Budiž zde jen ještě připomenuto, že nejen u těch, kdo jsou v milosti Boží, nýbrž i u hříšníků a pohanů je toho, co je v životě zevním a vnitřním čire přirozené, mnohem méně než si mnohdy uvědomujeme. I když mimořádný zásah Boha samého uznáme jen zřídka, jsou mimopřirozené zásahy andělů dobrých (zvl. strážných) a zlých do zevního okolí člověka a do jeho nižších mohutností poznávacích a snaživých a skrze ně vliv na mohutnosti vyšší asi časté, aniž je člověk namnoze ani tuší, takže tedy považuje to, co se děje, za přirozené. Jak by vypadal i po profánní stránce život lidský i u prostých křesťanů (ba i u pohanů) beze všech vlivů mimopřirozených, je těžko říci; myslím, že značně jinak než ten, který de facto žijeme. Také v řádu duchovním je konů psychologicky úplně přirozených mnohem méně než si uvědomujeme. Milosti skutkové (*gratiae actuales*) a mezi nimi i milosti pomocné, léčivé (*gratiae medicinales*), kde je jich třeba (na ochranu před pádem do hříchu v obtížném pokušení — k nesnadným dobrým skutkům vnitřním a vnějším — k vytrvání v dobrém až do konce), jsou sice mnohdy psychologicky jen přirozené (ač třeba právě k té a ne jiné došlo zvláštním řízením Božím nebo andělským), ale často jsou psychologicky nadpřirozené, zvl. působením anděla strážného. Podobně je tomu s opačné strany s pokušeními, která mohou sice vzniknouti zcela přirozeně, ale také mohou vzejíti nebo rozdmýchována býti zásahem zlého ducha buď do člověka okolí (pak jsou, co se duše samé týká, jí psychologicky přirozená, i když zevně mimopřirozená) anebo do jeho smyslových mohutností vnějších nebo vnitřních.

I z tohoto důvodu je tedy v přemnoha případech nemožné rozlišiti, aspoň s jistotou, zda se v té které chvíli v duchovním životě vše událo psychologicky přirozeně či zda také zasáhla příčina psychologicky nadpřirozená.

P. de Guibert (*Theologia spiritualis*, str. 138, n. 148) arci praví: „Lze dodati, že tolik je v každém životě nějakou měrou horlivém (*aliquatenus ferventi*) hnutí a vnuknutí od Ducha svatého, která přidávají světla a sil a jsou přijímána prostřednictvím darů Ducha sv., že sotva může býti nějaká modlitba poněkud vroucnější (*paulo ferventior*), která by nebyla v tomto smyslu částečně vlitá“ — t. j. částečně „vlitá“ v nejširším smyslu, aspoň posilováním mohutností, jak bude vyloženo v hl. V, A. 1.

Proti tomuto mínění, jež považuji za upřílišené, myslím že však lze uvést toto.

Návěst o hojnosti hnutí a vnuknutí od Ducha sv. v každém životě nějakou měrou horlivém, která přidávají světla a sil, je sice pravdivá — ale pravdivá jen v tom smyslu, že to, co je přidáno v řádu aktuálním, je často jen převedeno z fondu potenciálního, a ten převod se může stát i činností samé přirozenosti lidské, bez zásahu psychologicky nadpřirozeného.

1. Vzpomeňme si jen na to, co bylo řečeno výše v textu na str. 29n. (a co i sám P. de Guibert jinde výslovně uznává) o *konech „vybičovaných“* a o *výsledcích podvědomé činnosti mohutností*, jež obojí nejednou jsou nevšední, ale nejsou psychologicky nadpřirozené, mystické.

Aspoň sem, ne-li do zvláštního bodu, zařadíme i případy, že lidé, kteří nemají duchovního „života nějakou měrou horlivého“, se přece s milostí Boží ze svobodného rozhodnutí své vůle někdy aspoň „poněkud vroucněji“ modlí. Na milosti mystické není u nich proč pomýšleti, nýbrž je to s milostmi psychologicky přirozenými. Co však milosti psychologicky přirozené dovedou u těchto lidí, to ještě snáze dovedou i u lidí duchovního „života nějakou měrou horlivého“, takže ani u nich není třeba, když mají „nějakou modlitbu poněkud vroucnější“, mysliti na milosti mystické — leč že by zvláštní důvody zřejmě pro ně svědčily.

2. Jsou lidé *letory afektivní*, vznětlivé, kteří — buď trvale anebo v některé době — snadno oplývají city, i mocnými, a kloní se k mínění, že to je zásahem Božím v jejich mohutnosti (posilujícím nebo prodlužujícím), tedy psychologicky nadpřirozené, mystické — kdežto ve skutečnosti je to při jejich letoře psychologicky přirozené. Sv. Jan od Kříže má na ně tuto ledovou sprchu:

„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 [psychologicky] a duchové, kdežto [ve skutečnosti] to třebas není více než kony a bažení hodně přirozené [psychologicky] a lidské, které, jak je mají o ostatních věcech, mají v témž ražení také o oněch dobrých věcech z jakési snadnosti, s kterou obracejí bažení a mohutnosti k čemukoliv“ (N II 16, 5).

3. Nejednou *okolností zevní*, nevšední sice, ale docela při-

rozené, takže třebaš stran nich ani není proč pomýšleti na zvláštní prozřetelnost Boží, způsobí (zvláště přidruží-li se výsledky podvědomé činnosti mohutností) v mohutnostech lidských kony nevšední, hlubší a mocnější než obvyklé, jež Bůh ovšem předvídal a jichž používá a ony tedy jsou *de facto* veliké milosti předcházející nebo doprovázející, ale nejsou psychologicky nadpřirozené, mystické.

4. Proti pravdivosti tvrzení, „že sotva může býti nějaká modlitba poněkud vroucnější, která by nebyla v tomto smyslu částečně vlitá“, je konečně i to, co bylo řečeno v textu knihy na str. 9 a též zde výše v této poznámce o *zvláštní prozřetelnosti* Boží (a zásazích andělů dobrých a zlých) v našem okolí a našem zevním životě. Co se řízením Božím v našem okolí nebo v našem zevním životě stane a je látka milostí předcházejících nebo doprovázejících, může býti i nevšední, třebaš až zázračné, ale duševní kony, které to mají za látku, nicméně třebaš nikterak nevybočují z obvyčejného řádu a způsobu vzniku duševních konů. takže ani ony ani další kony jimi navoděné nejsou psychologicky nadpřirozené, mystické.

Zřeteli uvedenými zde v bodech 1.—4. se tedy počet případů „modlitby poněkud vroucnější“, která je „částečně vlitá“ tuším značně tenčí.

V praxi ovšem bude, jak již bylo řečeno, nejednou pochybné, zda se v tom kterém případě uplatnil některý z řečených čtyř zřetelů a tudíž kon byl psychologicky přirozený, nemystický, či zda jest uznati kon psychologicky nadpřirozený, mystický. Opatrnost a skromnost však povedou duši k tomu, aby, podobně jako při zázracích, neuznávala ani psychologicky nadpřirozeného vnitřního zásahu od Boha nebo od anděla a tudíž konu mystického než tam, kde jiné vysvětlení zřejmě nestačí.

A kde tak uzná „hnutí a vnuknutí od Ducha svatého, která [opravdu] přidávají světla a sílu“, půjde ovšem téměř vždy jen o posílení mohutností ke konům dokonalějším nebo o prodloužení konů, tedy o milosti mystické jen v širším smyslu (A. 1. 2), nevlévající obsahu poznatku, protože milosti mystické v užším smyslu (B. 1. 2), vlévající obsah poznatku, jsou velmi řídké, řídké i u duší, které se opravdu snaží na cestě k dokonalosti a jsou asketicky již vyspělé (N 1 9, 9).

3) Když Bůh zasáhne psychologicky nadpřirozeně jen mohutnost poznávací, ne však mohutnost snaživou, je kon mohutnosti snaživé, vzniklý na základě toho konu poznávacího přímo psychologicky nadpřirozeného, jen nepřímou psychologicky nadpřirozený, ale přece ve vlastním smyslu psychologicky nadpřirozený, protože ho nezpůsobily jen příčiny řádu psychologického.

4) Mystické *spojení* vždy působí lásku, jenže ona, nakolik vzechází z mystického spojení, je někdy velmi klidná, nebo i sotva postřezitelná (Poulain, Des Grâces XI 2). Tato klidnost a slabá

postřehitelnost platí zejména o lásce vzcházející z trvalého spojení ve stavu sňatku.

⁵⁾ Když sv. Jan od Kříže s theologického stanoviska definuje spojivé poznání mystické jakožto *víru*:

„Toto temné láskyplné poznání, to jest *víra*“ (Vp II 24, 4),

„*Víra*, totiž to poznání podstatné“ (PS 14, 15),

má aspoň v prvním z těchto míst přece i výslovnou zmínku o lásce, takže o jeho mínění v této věci s theologického stanoviska rovněž není pochybnosti.

Tato mystická „víra“ je tedy složenina z konů; je uplatňování božských ctností víry a lásky a namnoze ovšem i naděje. Když totiž tato složená spojivá mystická činnost mohutností je nejčastěji nazývána s theologického hlediska *víra*, nebo třebaš i *čirá víra*, nevylučují se tím druhé dvě božské ctnosti, nýbrž se tím jen naznačuje, že se v tomto stavu ty druhé dvě uplatňují zpravidla v *temnu* mystické víry (jak bude vyloženo níže v hl. VI., a)—d), str. 57—60), jež má třebaš psychologicky převahu nad láskou a nadějí. Když se však po dokončení noci ducha. anebo v pause v ní, láska a naděje uplatňují ne v temnu, nýbrž jakoby ve svítání, vystupuje mnohdy (N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49) psychologicky do popředí láska tou měrou, že lze tu složenou mystickou činnost mohutností nazvat i a parte *potiore* s psychologického hlediska i *čirou láskou*. Někdy tedy vede víra, někdy láska; naděje ovšem nikdy nevede, nýbrž se druží k ctnosti vedoucí (Dante, Očistec 29, 127n.), ale někdy vyniknouti silou v psychologickém vědomí může arci tolik jako jindy víra nebo láska, zvláště jestliže Bůh ji nějakým zásahem posílí nad míru psychologicky tehdy konaturální.

K hlavě V.

1) Také jinde míní sv. Terezie slovem „nadpřirozené“ zřejmě mystické v užším smyslu. Budte zde uvedena některá místa na lepší objasnění a potvrzení.

a) Když ve *Svéživotopise* promluvila o tom, jak daleko můžeme s pomocí Boží (obyčejnou) sami dojít na stupni asketickém. praví:

„Nuže, to je to, co můžeme; kdo by chtěl odtud postoupiti a povznést ducha k pocíťování libostí, jež mu nejsou dávány, bylo by to, podle mého mínění, pozbytí toho [co měl] i onoho [po čem dychtí]; neboť je to něco nadpřirozeného (porque es sobrenatural)“ (Svéživot. 12, 4).

b) V *Cestě k dokonalosti* na konci hl. 25 rozlišuje modlitbu vnitřní přemítavou (oración mental), modlitbu ústní (oración vocal) a praví:

„V těchto dvou věcech můžeme něco my sami (nosotros), s pomocí Boží. V nazírání (contemplación), o němž jsem nyní mluvila, pranic (ninguna cosa; velký theolog P. Dominik Báñez O. P. tu připsal na okraj rukopisu sv. Terezie: leč disponovati se modlitbou — oración); jeho Velebnost tu činí všechno, jeť to dílo jeho, nad naši přirozenost. Ty z vás, které budete tak šťastné, že vás Pán přivede do stavu nazíravého (estado de contemplación) ... ty z vás, které, jak pravím, budete mít vnitřní modlitbu nadpřirozenou, obstarajte si to [co jsem o tom dříve napsala] po mé smrti“ (Cesta 25, 3. 4).

c) Níže v témž spise praví o „modlitbě v klidu“: „Je to věc nadpřirozená a již si nemůžeme získati my sami, ať se sebe více snažíme“ (Cesta 31, 2).

d) Začínajíc v *Hradu nitra* Čtvrté komnaty, praví: Začínají to býti věci nadpřirozené“ (Hrad IV 1, 1).

O sv. Janu od Kříže praví P. Eugenio de San José C. D. prostě: „Sv. Jan od Kříže ji [t. „nadpřirozenost“] poznání mystického] bere za základ všech svých úvah a důkazů“ (El Monte Carmelo XXXII 1931, str. 308).

2) Udržovati tak předmět v rozumu může Bůh buď přímým působením v rozum — anebo nepřímým působením v něj, totiž udržováním předmětu v obrazivosti, když jde o věc, s kterou je i obrazivost, nebo posilováním konů vůle, jak o něm byla řeč

v A. 1. Z mocnějšího konu vůle totiž přirozeně vzejde delší další setrvání rozumu při předmětu, o který jde, což právě jest udržení toho předmětu v rozumu.

³⁾ O nazírání získaném, a o jeho předchůdkyni, vnitřní modlitbě afektivní, jež podle sv. Jana od Kříže (Vp II 12, 8) je rovněž již psychologicky nadpřirozená neboli mystická, viz *Poulain, Des Grâces*, hl. II, anebo *Ovečka*, Návod, hl. IX. Zde jen třeba opravití mínění předložené Poulainem a mnou na uvedených místech, že nazírání získané (a tudíž ovšem ani vnitřní modlitba afektivní) není modlitba mystická. Je mystická; tomu učí sv. Jan od Kříže, jenž obojí zahrnuje do vnitřní modlitby mystické (Vp II 12, 8; PN III 32), a k uznání toho vede psychologická úvaha v textu výše podaná.

⁴⁾ Shrnutí právě ukončené kontroverze o této věci mezi samými bosými karmelitány a o nich samých, vyznělé — jakž ani jinak býti nemohlo — zase v uznání, že mystické patření ve vlastním smyslu, t. j. spojivé, je velmi řídké, a jak i zkušenost ukazuje, naprosto ne všeobecné ani u duší, které se (na př. právě i v nazíravém řádě bosých karmelitánů) horlivě snaží na cestě asketické a tím se tedy se své strany disponují na milosti mystické, viz (se souhlasem s tím vyzněním) podáno od P. Jakuba Overmanse S. J. ve *Stimmen der Zeit*, roč. 69, sv. 135, seš. 2, listop. 1938, str. 114.

⁵⁾ Mínění stran nutnosti nebo nenuitnosti nazírání vlitého spojivého k vysoké dokonalosti a svatosti křesťanské se ještě nedávno příkře rozcházela; nyní začíná i v této otázce sblížení.

P. Réginald Garrigou-Lagrange O. P., uznávaný obecně za vůdce nynější mystické školy dominikánské, praví ve svém krásném spisku *Les trois conversions et les trois voies* — Trojí obrácení a trojí cesta (Juvisy, Éditions du Cerf, 1933) o noci ducha: „Tato veliká očista nebo přerod (transformation) se jeví *způsobem rozdílným* (sous des formes différentes) u duší čirě nazíravých, jako byl sv. Bruno, a u duší věnujících se apoštolátu nebo skutkům milosrdenství, jako sv. Vincenc de Paoli, ale jádro je totéž“ (str. 107). O životě osvětleném: „Život osvětlený ve své plnosti se jeví *dvojím normálním způsobem* (sous deux formes normales): jedním zřejmě *nazíravým*, jako u mnoha svatých karmelitánských; druhým *aktivním*, jako u sv. Vincence de Paoli, jenž ve světle darů moudrosti a rady ustavičně viděl v chudých a v opuštěných malých dětech trpící údy Kristovy“ (str. 125). O dokonalém životě spojném: „Jeví se *dvojím normálním způsobem*: jedním téměř výlučně *nazíravým*, jako u sv. Brunona, sv. Jana od Kříže; druhým apoštolickým, jako u sv. Dominika...“ (str. 126).

A již dříve praví úhrnně: „Nepodobá se (on ne conçoit pas), že by která duše měla vysoký stupeň lásky a neměla při tom daru

moudrosti na přiměřeném stupni, *ať rázu vyhraněně nazíravého, ať rázu praktického* příměji směřujícího k činnosti“ (str. 35).

Bosý karmelitán P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D., nynější vůdce mystické školy karmelitánské, netají ve svém pečlivém rozboru tohoto spisku v *Études Carmélitaines* XIX 1934, vol. II., své radosti nad sblížením stanovisek a názorů, které v těchto výročí vidí, a dodává: „U P. Garrigou-Lagrange osvícení darem moudrosti „způsobem praktickým“ bude ještě slouti „nazírání vlité“, ale je samozřejmé, že, užívaje tohoto výrazu, pisatel již nemá na zřeteli charakteristické stavy vnitřní modlitby vlité, popsané od sv. Terezie pode jménem modlitby v klidu, ve spojení, atd. . . . Toto upozornění jest, jak máme zato, svrchovaně důležité“ (str. 220). A již výše řekl P. Gabriel o nazírání, jak je popisuje P. Garrigou-Lagrange: „Máme zato, že stěží lze upříti takové „nazírání“ kterékoliv duši dokonalé. Nepoznáváme však v něm toho nazírání ve spojení kochavém, které charakterisuje duchovní sňatek duše ve vlastním smyslu *nazíravé*“ (str. 218), a níže dodává: „Čteme-li popisy, které nám [P. G.-L.] dává o dokonalosti uskutečněné na př. u dokonalých života apoštolského, nezdá se, že ona obsahuje jiná hnutí [Ducha sv.] než ta, která naši [karmelitánští] pisatelé nazývají „konaturálními“ [totiž vznikajícími psychologicky přirozeně, ač posilovanými nebo prodlužovanými zásahem psychologicky nadpřirozeným — tedy řádu nazírání získaného, jen per accidens vlitými]. A není to totéž, co R. P. [G.-L.] chtěl vyjádřiti, když nám jinde (*Perfection et Contemplation*, . I., 1923, str. 407nn.) mluvil o nazírání „ve stavu diffusním?““ (str. 231).

Tolik oba vůdcové. Je viděti, že se stanoviska a názory sbližují. V asketicko-mystické sekci V. Akademického týdne pražského v říjnu 1937 byly upřímně konstatovány (a ve sborníku *Školy duchovního života*, obsahujícím přednášky té sekce, nepokrytě vyjádřeny) rozdíly v nazírání na některé theoreticky naukové body mystické mezi různými školami duchovními. Ale bylo také konstatováno, že jde jen o věci theoretické a že lze právem doufati, že se hlubším studiem a vzájemným pochopením cizích hledisk a cizího názvosloví dojde časem k jednotě nebo aspoň ke sblížení. K jednotě již došlo stran *nazírání získaného*, jež bylo ještě před dvaceti lety předmět prudkých sporů — a zde vidíme aspoň sblížení v otázce, zda je *obecné* vzdálené volání Boží k milostem mystickým nazíravým vlitým *spojivým*. Podobně lze, jak jsem sám měl příležitost s radostí konstatovati, vzájemným pochopením a respektováním názvosloví a hlediska dojíti dohody stran úkolů darů Ducha sv. v duchovním životě asketickém a mystickém.

O názoru sv. Alfonsa de Liguori na to, zda jsou mystické milosti vlité potřebné k dosažení vysoké dokonalosti a svatosti, a o jeho přesvědčení, že nejsou, viz, co praví Dr. Karel Keusch C. SS. R. ve *Quelques notes sur la spiritualité de saint Alphonse de Liguori* (La Vie Spirituelle, Supplément, Juin 1927, str. [189]—[210]) a ve své knize *Die Aszetik des hl. Alfons von Liguori*

(2. vyd., Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1926) na str. 282—289, anebo Dr. Stanislav Špůrek C. SS. R. ve sborníku *Školy duchovního života*, str. 99. 109n.

O velkém světcí sv. Augustinu dokazuje, a to tuším přesvědčivě, Dr. Ephrem Hendrikx O. E. S. A. v knize Augustins Verhältnis zur Mystik (Würzburg, Rita-Verlag, 1936), že v jeho spisech a ve zprávách o něm není nikde viděti s jistotou, že by byl měl mystické milosti nazíravé *vlité* (tím slovem míní to, co my v tomto pojednání nazýváme milostmi nazíravými *vlitými spojitvými*), nýbrž že lze u něho jen dokázati nazíravé mystické milosti řádu nazírání získaného.

Také o nejednom jiném světcí nemučedníku nebo světcí nemučednici by se těžko dokazovaly milosti mystické nazíravé *vlité* spojitvé, totiž ty, které sv. Terezie popisuje pode jménem modlitby v klidu atd. a sv. Jan od Kříže ve své dvojí trpné noci. Mystické milosti aspoň nevlité, a to ovšem mocné, měli arci všichni svatí. Ježto bez pomoci Boží psychologicky nadpřirozené nelze dojíti heroické dokonalosti.

Nezapomínejme, že i mystické milosti nejsou cíl, nýbrž jen pomůcka k cíli, totiž k svatosti podstatné, jež záleží ve stupni milosti posvěcující, a že ne podle dokonalosti v užším smyslu, nýbrž podle tohoto stupně milosti bude stupeň věčné blaženosti. Milosti mystické *vlité* spojitvé jsou ovšem velmi účinná pomůcka k poznání sebe a k odstraňování nedokonalostí z duše, ale i při nějakých nedokonalostech (Vp I 11, 2. 3) lze dojíti, a to i s mystickými milostmi jen nevlitými, veliké, ba heroické srovnalosti vůle s vůlí Boží, v níž záleží dokonalost v užším smyslu — a veliké svatosti podstatné lze rovněž i při mystických milostech jen nevlitých dojíti nadto ještě hojným přijímáním svátostí, utrpeními dobře snášenými, modlitbou a ustavičným spojením s Bohem, dobrými skutky.

Vyjádřeme to ještě jinak. V příštím životě bude hlavní věc, a bytnost blaženosti nebeské, *spojivé rozumové nazírání* na Boha podle stupně milosti posvěcující, který si ta která duše na věčnost přinese. Podle toho stupně bude každá na věky s Bohem spojena a v něho přepodobněna duchovním sňatkem daleko dokonalším než je pozemský duchovní sňatek mystický, jenž je vrchol nazíravých milostí spojitvých. Ale z toho neplyne, že také na světě hlavní věc a bytnost dokonalého života duchovního je *spojivé rozumové nazírání*. V nebi budeme u cíle, na zemi jsme na pouti k cíli; je docela pochopitelné a přirozené, že hlavní věc v činnosti, která se teprve *snaží* o cíl, je něco docela jiného než hlavní věc v činnosti, která *svoji* cíl. V nebi budeme Boha svojiti rozumem, spojitvým *nazíráním*; zde na zemi k němu směřujeme jakožto k cíli především *láskou* vůle, jejíž projev a důkaz jsou ostatní dobré kony vnitřní a vnější u duše ospravedlněné. Lásku však může Bůh stejně účinně a vznešeně roznítiti působením na rozum a přímým působením na vůli i při poznávání Boha nespojitvým, nevlitým, a tak přivést duši až i k heroické dokonalosti a k velmi vysoké podstatné svatosti, a tudíž k tak vzneše-

němu stupni cíle nebeského jako duši jinou, kterou již zde na zemi vede cestou nazírání spojivého. Na cestě málo záleží a Bůh i rozmanitostí cest projevuje „přebohatou milost svou“ (Efes. 1, 7); celá blaženost věčná záleží na tom, zda dojdeme cíle, a s kterým stupněm *milosti* ho dojdeme.

Proto také u svatých duší, které Bůh de facto povznesl k nazírání spojivému, málo na tom záleží, na kterém spojivém stupni byly, když umíraly. Četl jsem kdysi jakoby povzdech, že u sv. Terezie od Jezulátka mystický život nedošel plného rozvinu. Ten povzdech by se mohl rozšířit asi na mnohé jiné svaté duše.

Sv. Jan Berchmans S. J. (zemř. r. 1621) byl, jak se podobá, před smrtí teprve jen v noci smyslu, bosá karmelitka sv. Terezie od Jezulátka (zemř. r. 1897) v noci ducha — takže sv. Jan Berchmans nedospěl do modlitby v klidu a noci ducha, a sv. Terezie od Jezulátka i on nedospěli na stupeň duchovního zasnubu a pak duchovního sňatku nebo na stupně jiného sice rázu, ale odpovídající těmto vyšším a nejvyšším stupňům popsaným sv. Terezií od Ježíše a sv. Janem od Kříže.

Ale na tom věčně málo záleželo a záleží. Vždyť i ty vyšší a nejvyšší stupně mystické jsou *jen prostředky* k heroické dokonalosti a k velmi vysoké podstatné svatosti, a Bůh není vázán právě na ně. On mohl, spolu s jinými prostředky ke zdokonalování a posvěcování, použití u sv. Jana Berchmanse noci smyslu a u sv. Terezie od Jezulátka noci ducha takovým způsobem, že docela postačily k dosažení dokonalosti heroické a k posvěcení milostí posvěcující velmi vysokému, jak oni obojího skutečně došli. I když jejich *mystický* život (prostředek) nedošel úplného rozvinutí, jejich *duchovní* život (účel toho prostředku a jiných prostředků) došel úplného rozvinu. — a na tom záleží; že pořad známých stupňů toho prostředku nebyl v jejich duchovním životě vyčerpán. na tom nezáleží.

I je-li pravda, co praví sv. Jan od Kříže (N II 1—3; PS 15. 30), že teprve až trpnou nocí ducha, ba teprve až v duchovním sňatku tak zvanými doteky přidávanými, se duše úplně očistí od svých (nehříšných) nedokonalostí a přirozených nedobrych sklonů, jež jsou ovšem i svaté duši, a to i na stupni duchovního sňatku. zdrojem nějakých občasných všedních hříchů, nejsou ty nedokonalosti a sklony a všední hříchy světců a světic, kterým Bůh nedal třeba ani trpné noci ducha, nepřekonatelná překážka heroické dokonalosti a vysoké podstatné svatosti, a po smrti pomínou (ať s nějakým očištěm na odpykání zbylých reatum poenae, ať bez očiště) přeintensivní láskou k Bohu, takže duše, která neměla v pozemském životě mystických milostí spojivých nebo měla jen spojivé nižších stupňů, nebude méně čistá a dokonalá než ta, která došla téhož stupně svatosti trpnou nocí ducha nebo až i mystickým sňatkem, a obě budou na stejném stupni blaženosti přijaty *ad coenam nuptiarum Agni* — k svatební hostině Beránkově (Zjev. 19, 9), t. j. k přepodobňujícímu spojení a duchovnímu sňatku v nebi.

6) Spojivý zásah Boží přímo v rozum jakž takž chápeme; je to ten zásah, který působí v rozumu psychologicky nadpřirozené (a zároveň bytnostně nadpřirozené) duchové poznání Boha přímé, konkrétní a experimentální, obdobné poznatku, kterým některý ze smyslů našich zevnějších poznává psychologicky přirozeně svůj hmotný předmět přímo, konkrétně a experimentálně. Ale co je spojivý dotek (sv. Jan od Kříže v tomto případě mluví jen o doteku) Boží ve vůli nebo v podstatu duše?

Přiznávám se, že nevím, jaký je *formální ráz* tohoto *spojivého* doteku ve vůli nebo v podstatu duše, jímž se on sám v sobě tedy liší od doteků a působení jiných, a jaký je tudíž i rozdíl mezi *účinkem* bezprostředně způsobeným *nespojivým* působením Božím přímo na vůli a *účinkem* bezprostředně způsobeným *spojivým* dotekem Božím ve vůli. A co je bezprostřední účinek *spojivého* doteku Božího v podstatu duše?

Sv. Jan jen opět a opět připomíná, že pro spojení rozumu a vůle a podstaty duše v jednu přirozenost spojivý dotek daný vůli nebo podstatě přeplyvá (redundat) do rozumu, takže duše má i při doteku daném přímo vůli nebo podstatě přímé, konkrétní a experimentální spojivé poznání Boha a ovšem i lásku z toho poznání vycházející. Kromě toho ovšem dotek daný přímo vůli může posílit (nebo oslabit) kony vůle, které již byly ve vůli před tím dotekem, a snad i ty, které v ní na základě přeplyvávání vznikajícího poznatku konaturálně teprve vycházejí.

7) Kony mohutnosti snaživé (smyslové — volní) vznikají stejným způsobem, aťsi poznatek v příslušné mohutnosti poznávací vzešel psychologicky přirozeně nebo zásahem psychologicky nadpřirozeným. U konů mohutnosti snaživé samých v sobě jsou tedy možné jen zásahy podporující, totiž posilující nebo prodlužující, a srážející, totiž oslabující a zkracující.

8) Poslušenskou schopnost duše vůči působení Božímu uschopňujícímu ji ke konu (nebo k trpnosti) psychologicky nadpřirozenému, lze poněkud objasniti příkladem. Vosk sám si nikterak nemůže získati vtisku pečeti — ale má „poslušenskou schopnost“ vůči pečeti, že může přijmouti jeho působení a tvar jím daný. Tak duše psychologicky přirozeně si nemůže nikterak získati přímého zásahu Božího a konu, ke kterému ji až ten zásah uschopní — ale má svou duchovou přirozeností poslušenskou schopnost, že může přijmouti ten zásah a s ním býti spolupříčinou svého konu, psychologicky nadpřirozeného, poznávacího nebo snaživého. U duše je tato schopnost poslušenská ovšem mnohem více než její obdoba u vosku, protože vosk je mrtvý a jen mrtvě trpně přijímá vtisk a nový tvar, kdežto duše je živá a jakožto živá spolupříčina svého konu immanentního, Bohem zamýšleného, přijímá ten zásah, který ji teprve, psychologicky nadpřirozeně, k tomu konu uschopňuje.

⁹⁾ Rozum je mohutnost jedna, jednoduchá, ale když poznává, co mu zevní smysly předkládají, poznává to přece, i když jde o též jeden předmět látkový, na př. květinu, paterým různým způsobem podle patera formálního předmětu smyslů zevnějších. Není to tedy nic velice divného, že i po odloučení duše od těla, anebo když zásahem Božím předmět (ať hmotný, ať nehmotný neboli duchový) působí přímo na rozum bez prostřednictví smyslů, může poznávati předměty i přímo, konkrétně a experimentálně, paterým způsobem odpovídajícím obdobně pateru poznatků smyslů zevnějších.

¹⁰⁾ Vidění místa v pekle, na které by byla nakonec přišla, kdyby byla setrvala na cestě vlažnosti, jak se toho vidění asi někdy v posledních měsících r. 1560 dostalo sv. Terezií od Ježíše (*Svéživot.* 32, 1—3), lze vykládati buď jakožto vlité obrazivé, t. j. dané bez činnosti smyslů zevnějších přímo obrazivosti neboli smyslu ústřednímu podle různých formálních předmětů patera smyslů zevnějších — anebo jakožto vlité rozumové, t. j. dané přímo smyslům duchovým neboli rozumu podle různých formálních předmětů patera smyslů zevnějších — anebo jakožto spojení vlitého obrazivého a vlitého rozumového.

Patero smyslů vnitřních, kterých užívá sv. Ignác z Loyoly ve cvičení o pekle (*Duch. cvič.*, I. týden, cvič. 5., v čes. překl. na str. 125n.) a v jiných „vedeních smyslů“, jsou smysly psychologicky přirozené, *obrazivé*, t. j. obrazivost pracující psychologicky přirozeně (nebo s milostí nevlitou, jen posilující nebo prodlužující) a představující věci podle formálních předmětů patera smyslů zevnějších, nikoliv smysly duchové, psychologicky nadpřirozené.

¹¹⁾ Také sv. Ignác z Loyoly píše ke dni 16. III. 1544 ve svém duchovním zápisníku: „Odmítal jsem slzy nebo navštívení, když mi přicházelo zabývatí se jimi (el advertir a ellas) nebo toužiti po nich“ (*Monumenta Historica S. I., Monumenta Ignatiana, series III [Constitutiones], vol. 1, pag. 128; viz také tamtéž. str. CXVn.*).

¹²⁾ „Co rozumíme spojením mystickým? Spojením mystickým ve vlastním a pravém smyslu rozumíme — a mám zato, že tak rozumíme se sv. Janem od Kříže a sv. Terezií — spojení nadpřirozené na základě nazírání ve vlastním smyslu vlitého, spojení, ve kterém duše pociťuje, jakožto něco jí vnějšího, působení Boží ve způsobu osvícení mimořádného a lásky mimořádné. O tomto pojmu máme zato, že je to pojem vyjadřující mystiku karmelitánskou (*Esta noción que creemos es la genuina de la mística carmelitana*)...“ (Eugenio de San José, C. D., v *El Monte Carmelo* XXXV 1931, str. 118).

Škola karmelitánská mluví o spojitivém poznávání Boha „experimentálním“ — ale dodává: Boha *jakožto působícího*. Škola dominikánská někdy sice nedodává „Boha jakožto působícího“, ale zato mluví o poznávání Boha „*quasi-experimentálním*“. Věcně praví obojí škola zcela totéž. Viz v pozn. 15, jak slavný tomista Ioannes a S. Thoma O. P. (1589—1644) definuje *dotek* Boží.

¹³⁾ *Pojem jasný* je ten, který obsahuje tolik a takových znaků, že ony postačí mysl k rozlišení předmětu od každého jiného; na př. pojem obsahující (rozlišeně nebo nerozlišeně) znaky: „živočích — rozumný“ je jasný pojem člověka.

Pojem nejasný neboli temný je ten, který se skládá ze znaků, které nestačí k rozlišení toho předmětu od každého jiného; na př. pojem obsahující jen znaky „živočicha“ nebo jen znaky „rozumného“ je nejasný pojem člověka, protože „živočích“ je i zvíře, „rozumný“ je i anděl a Bůh.

Pojem jasný rozlišený je ten pojem jasný, kterým nejen rozlišíme věc od každé jiné, nýbrž i ve věci samé rozlišujeme mezi sebou aspoň některé znaky; na př. v člověku znaky: „živočích — rozumný“.

Pojem jasný nerozlišený je ten, kterým sice věc rozlišujeme od každé jiné, ale ne znaky ve věci samé; na př. pojem člověka u dítěte, obsahující sice znaky „živočích — rozumný“, jichž však dítě od sebe ještě nedovede rozlišiti a tím méně ovšem rozlišuje v nich samých, na př. v „živočichu“ rozlišováním pojmů „živoka — smyslového“.

¹⁴⁾ Z fakta toho působení na vůli (nespojivého nebo spojitivého), jestliže je duše vnitřním vědomím postřehne, a z rozdílení té lásky a z jeho způsobu, okolností, a z vlastností a důsledků a účinků (N II 20, 6; sv. Terezie, Svěžit. 27, 4) té lásky a jiných hnutí ve vůli tím dotekem vzešlých (a podobně ovšem i z fakta spojitivého doteku v rozum nebo v podstatu duše a jeho okolností atd., obdobně jak to bylo právě řečeno stran doteku ve vůli) rovněž poznává duše Boha, na př. jeho dobrotu, moc atd. rozlišeněji než jindy, a někdy i právem usuzuje, že to Bůh psychologicky nadpřirozeně, nespojivě nebo spojitivě, působí na její vůli. Ale toto druhé poznání Boha není přímé, konkrétní a experimentální, nýbrž diskursivní a abstraktivní, jako poznání Boha z kterýchkoliv jiných jeho skutků.

Nadto láska duši poznání Boha, které ona má, afektivně jaksi bystří, prohlubuje; vždyť i v přirozeném řádu, když si někoho zamilujeme, tou láskou jej, i bez nového poznání, docela jinak známe a s jinými srovnáváme a oceňujeme než dříve.

A ovšem láska pudí k touze a snaze poznati milovaného (diskursivně — nediskursivně) lépe i ze všech ostatních zdrojů poznání, které jsou v dosahu.

Pěkně bylo řečeno o „poznání láskou“ afektivním i diskursivním: „Láska pudí k pronikání milovaného předmětu. Láska je zví-

dává, láska je pronikavá; takže pak vytuší, vycítí a najde v Bohu více, než by rozum jen formulemi, jen symboly a jen rozjímáním našel. ... Spojují se obě schopnosti rozumu i vůle a citu, aby duše vyčerpala vše, co jen může z pevně objatého svého Boha“ (P. Silvestr M. Braitto O. P. v revui *Na hlubinu* XIII 1938, str. 76). „Láska... obohacuje nakonec i intelekt, protože dává zažití, co jest Bůh, což se pak dá intelektuálně převést na pojmy... To jest pak již docela jiné poznání, když... jej poznáme jako toho. v němž žijeme a který jest v nás a jehož tajemné působení v duši zachycujeme“ (týž tamt., str. 436. — Viz i v *Návodu k rozjímavé modlitbě* na str. 408 výklad P. Lerchera podle Suáreza).

Čím větší poznání, tím větší láska — a čím větší láska, tím větší poznání, praví kdesi sv. Kateřina sienská.

Toto je ta „mystická bohověda, znalost to láskou, v níž se pravdy nejen znají, nýbrž se zároveň i zakoušejí“ (PS Předml. 3). Tu máme tuším vysvětlení afektivní mystiky (nespojivé — spojivé), která charakterisuje školu františkánskou. Bůh u příslušníků této školy působí (spojivě nebo nespojivě) více na vůli než na rozum, a to působení na vůli rozněcuje lásku jednak přímo, jednak nepřímo skrze přeplývání v rozum a skrze rozumové poznávání toho působení Božího a jeho vlastností a účinků.

Veliká láska a síla, dávaná spojivým nazíráním, ať (zpravidla) vyprahlým, ať blahým, řídí duchovní život mystické duše na stupni spojivém k hrdinné očistě a hrdinnému zdokonalování ctnostmi, zkrátka k hrdinné službě Boží.

15) Ioannes a S. Thoma definuje: „*Contactus Dei quo sentitur experimentaliter, et ut obiectum coniunctum, etiam antequam videatur intuitive in se, est contactus operationis intimae. quo operatur intra cor, ita ut sentiatur, et experimentaliter manifestetur, eo quod „unctio eius docet nos de omnibus“, ut dicitur in I Joa. IV.*“

„Haec cognitio experimentalis datur etiamsi res intuitive non videatur in se; sufficit quod *per proprios effectus, quasi per tactum et vivificationem sentiatur*“ (Ioannes a S. Thoma, in *Iam.* q. 43, disp. 17, a. 3, n. 13 et 17).

„Donum sapientiae habet cognitionem altissimarum causarum, non per quidditatem ipsarum, sed *per experimentalem quandam unionem* et affectivam“ (in *Iam IIae*, q. 70, disp. 18, art. 4, n. 19). — Uvedeno z citátu ve spisku *Abrégé de toute la doctrine mystique de Saint Jean de la Croix, par C. H.* (Éditions de La Vie Spirituelle, Saint-Maximin [Var], 1925), str. 53, pozn. 2.

16) Viz Poulain, *Des Grâces* XXXI 28—32.

K hlavě VI.

¹⁾ „V tomto stavu nazírání, to jest, když vyjde z přemítání do stavu pokročilých, již je činný v duši Bůh; vždyť proto jí *poutá* vnitřní mohutnosti, nenecháváje jí opory v rozumu ani občerstvení ve vůli ani přemítání v paměti“ (N I 9, 7). Viz i níže na str. 57n. 61 a pozn. 11. 12 k hl. VI.

Poutanost mohutností záleží v tom, že mystické spojení více nebo méně vadí konání některých dobrovolných konů vnitřních, které duše mohla ve vnitřní modlitbě obyčejné, t. j. v rozjímání, konati podle své libosti.

Mohutnosti totiž jsou jaty předmětem vyšším, Bohem spojivě se sdělujícím.

Poutanost tedy počíná již v noci smyslu; zřejmě se jeví v „modlitbě v klidu“; v extasi to bývá až *suspense* neboli *upřenost* mohutností, takže kromě v případech výjimečných duše nemůže než jedno, trpně přijímati, co Bůh dává. Pro všechno ostatní je *spoutána*.

Zvláště zřetelně pociťuje duše poutanost, již i v modlitbě v klidu, ve dvojím případě: a) když spojivá milost přijde při konání nějaké ústní modlitby — vedouc tedy k jejímu přerušení; b) když duše, nacházejíc v mystické modlitbě spojivě málo zaměstnání, chce ji doplniti úvahami nebo ústní modlitbou — a pociťuje překážku.

Poutanost mohutností a obtíž jí způsobená je (mimo jiné) příčina, proč mystické duše „nemohou býti hotovy“ se svými modlitbami, se sloužením mše sv., proč jest nejednu nutno dispensovati částečně nebo úplně od některých ústních modliteb předepsaných.

Poutanost myslí v nazíravé modlitbě spojivě a její důsledky mimo tu modlitbu vysvětlují občasnou velikou jakoby roztržitost a zapomětivost mystických duší (Vp II 14, 9; III 2, 5; N II 8, 1. 2; 15, 1). Důsledkem poutanosti ostatních mohutností anebo i přímým působením Božím ve vůli je též vůle zasažena poutaností, jsouc vyprahlá a stísněná (N II 16, 1; tam vrchol chmury temné noci a poutanosti mohutností).

Také již v období nazírání získaného se mnohdy vyskytuje zdlouhavost v ústních modlitbách, působená ochromením obrazivosti a schopnosti přemítati, vlastním nazírání získanému, ale to není opravdová poutanost, protože ji vůlí lze dobře přemoci. Nemožnost obrazivě a rozumově přemítati, jež je jakoby negativní základ nazírání získaného a je opravdová nemožnost, se již

více podobá mystické poutanosti; ale tato nemožnost v nazírání získaném je důsledek psychologicky přirozeného ovládní látky jedním pohledem a psychologicky nadpřirozeného působení Božího udržujícího týž předmět dlouho v rozumu (a ve vůli), kdežto mystická poutanost je důsledek působení Božího spojivého, dávajícího za předmět poznávání Boha samého přímo, konkrétně a experimentálně, jakožto působícího na duši.

Jak na nejvyšších stupních mystických ubývá extasí, tak snad na nich i neextatické poutanosti ubývá; ale i tam soustředěnost myslí v Boha přece vadívá normálnímu konání ústních modliteb, na př. mše sv., breviáře, jak lze souditi ze života sv. Filipa Neri. sv. Ignáce z Loyoly.

Viz výklady u Poulaina, Des Grâces XIV a XXXI 33—36. zvláště pravidla o chování vůči poutanosti (XIV 33—45).

Na svobodu vůle, nakolik je této svobody třeba k záslužnosti vlitých neboli trpných konů vůle a k záslužnosti psychologicky přirozených, současných nebo následných, konů vůle při vlitých neboli trpných konech rozumu, se poutanost nevztahuje; ty kony jsou vždy dostatečně svobodné v tom smyslu, aby byly záslužné.

^{1a)} Znamka charakteristická nemusí náležeti k bytnosti věci (rod — rozdíl druhový — druh) ani býti případek následný. nutně spojený s bytností (*accidens proprium*), nýbrž může býti něco náhodně případečného (*accidens logicum*). Na př. jízva v tváři je charakteristická znamka té a té osoby, zvláštní způsob smíchu je charakteristický rys jiné, ale v obojím případě jde o něco náhodně případečného.

K bytnosti nocí sv. Jana jistě náleží *spojivé působení* Boží (jakoby „rod“) — menší nebo větší *síla* toho působení na různých stupních těch nocí (jakoby „druhový rozdíl“) — z obojího toho znaku vchází ten který *stupeň nocí* (jakoby „druh“).

Zda však uvedené charakteristické rysy nocí sv. Jana od Kříže jsou jakoby „znaky následné“ těch stupňů či jen jakoby „případky náhodné“, pouze z vůle Boží s nimi spojené, lze již těžce rozhodovati. Z poznámky 9. k hl. VIII. (o mystickém životě u blah. Jana Ruusbroeka) a z fakta, že v extasi poutanosti ubude, plyne tuším o *poutanosti*, že není případek následný mystického spojení, nutně s ním spojený. Také o tom, zda *stejnost v milování* je něco, co je nutně spojeno se stupněm a stavem zasnubů, a zda *přepodobnění* je něco, co je nutně spojeno se stupněm a stavem duchovního sňatku, lze pochybovati. Ale pro mystické stupně, jak je sv. Jan od Kříže zažil nebo u jiných pozoroval, jsou to arci účinky a rysy konaturální, charakteristické. Sv. Jan jimi definuje ty stupně, protože nedovede jinak než jimi. účinkem, který ona konaturálně a z vůle Boží v případech jemu známých má, vyjádřiti „druhový rozdíl“ těch stupňů, totiž jejich sílu.

²⁾ Viz výše v hl. IV, 5 (str. 28) výklad technických výrazů.

³⁾ Stupně v mystickém vzestupu spojivém viz níže v hl. VII.

⁴⁾ Viz výše pozn. 13. k hl. V.

„Toto přímé a experimentální postřehování Boha je *povšechné, nejasné*, nepřináší nových pojmů, neučí věcem novým, nýbrž záleží v hlubokém a intenzivním pohledu (intuitu), *jednoduchém*, a zároveň přebohatém; tomu odpovídá, že vůle se při něm nikoliv sklání různými afekty rozlišenými, nýbrž je strhována a jakoby držena jediným jednoduchým konem, jímž se zcela vine k Bohu.

„Tato zkušenost je nevyslovitelná; mystikové jakoby jedněmi ústy prohlašují, že těm, kdo jí nezakusili, nelze vyložit, co ona vlastně jest“ [totiž její *bytnost*; vysvětlení duchovými smysly, obdobnými smyslům zevnějším, je sice pravdivé, ale jen vzdáleně obdobné].

„Nazírání vlité v nejužším a vlastním smyslu [t. j. nazírání vlité spojivé] záleží *jedině* v tom konu, kterým duše zakouší Boha jí přítomného a láskou se k němu vine [což obojí dohromady je modlitba]; ostatní věci, které mohou ten kon doprovázeti, jako extase, rozlišená vidění nebo vnitřní rčení, k němu — třebas jsou u četných pisatelů vykládány ve smíšení (permixte) s různými stupni tohoto spojení skrze vlité [spojivé] nazírání — nepatří, a aspoň v nynější době jsou ode všech pečlivě od něho odlišovány“ (De Guibert, *Theologia spir.*, str. 336n.).

⁵⁾ V počátcích je spojivé působení Boží i co do intensity velmi slabé (blížkost Boha, postupně se zvětšující), takže v začátku není ani postřehováno psychologickým vědomím toho, co se děje v rozumu a ve vůli, nýbrž jen logickým usuzováním z účinků mravního řádu, které z něho vzcházejí ve vůli samé a v konání vnitřním a vnějším, a to dříve z účinků ve vůli než v rozumu (N I 11, 1. 2).

⁶⁾ Tím není řečeno, že nedává žádné rozmanitosti poznatků. Co do Boha jí nedává, ale co do duše jí dává; uvidíme tu rozmanitost, arci nepatrnou a bolestnou, níže v bodu c). Jak je v nazírání získaném možné pozvolné přecházení od zřetele ke zřeteli, od myšlenky k myšlence, a tomu odpovídající změna ve hnutích vůle, podobně je přecházení v nazírání vlitém spojivém. Arci je to přecházení jen v okruhu velmi omezeném a stále téměř, takže duše mívá i proto ve spojivém nazírání roztržitosti obrazivé a sklon k vlastní přemítavé činnosti rozumové.

Také je fluktuace v konech a v jejich síle podle toho, jak je působení Boží silnější nebo slabší.

Je-li ke vlitému nazírání spojivému někdy přidáno vlité nespojivé (Vp II 26, 5), pak ovšem může duše býti současně se spojivým nazíráním poučena o mnoha věcech (Vp II 26, 11. 12) a míti tedy při něm mnoho rozmanitých konů rozumu a vůle.

7) Jak bolestné je toto roucho v noci ducha, líčí sv. Jan: Habituaální nedokonalé náklonnosti a vlastnosti jsou s duší srostlé tak, že jsou jakoby její přirozenost; očistné spojivé nazírání duši od nich v hluboké a neproniknutelné temnotě tou měrou rve, a samu duchovou podstatu tou měrou stravuje, „že duše cítí, jak se u vědomí svých ubohostí a při pohledu na ně rozkládá a taví krutou smrtí duchovou. ... Způsob tohoto utrpení a strasti je vpravdě nad veškerý způsob“ (N II 6, 1. 2).

8) Rovněž jen mystické milosti umožní dokonalé splnění toho, co sv. Ignác z Loyoly ve svém Listě o poslušnosti píše o srovnalosti rozumu a vůle podřízených s rozumem a vůlí představeného.

9) S hledisk poněkud jiných viz utrpení v noci smyslu vyličená od P. Poulaina v Des Grâces XV 25—39, česky v Návodu k rozejímavé modlitbě, str. 507—517. Obojí výklad, zdejší i tamní, se vzájemně osvětlí a doplní.

10) V souborném vydání jejích spisů: Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Lisieux, Office Central, bez vnočení (asi z r. 1926).

11) Je to nejen důsledek skličujícího působení spojivého nazírání, nýbrž i důsledek tak zvané *poutanosti mohutností* (N I 9, 7; viz výše v hl. VI a) a pozn. 1. k hl. VI.).

12) Také mystická poutanost je tedy (mimo zdroje jiné) příčina „neobratnosti“, „nechápatosti“, „tuposti“ u nejedné duchové osoby. Buď zvláštní milostí Boží anebo skončením noci smyslu, po příp. noci ducha, tato neobratnost a nechápatost a tupost, nakolik je původu mystického, pomine. Příklad nedávný takového „ztupění“ u řeholnice života nazíravého a jeho pomnutí viz v *Témoignages de l'expérience mystique nocturne* v Études Carmélitaines XXII 1937 (vol. II., str. 237—301): str. 252. 279—282 (sestra Bartolomějka), str. 292 (sestra Tadea). Celé toto pojednání je, po vědeckém shrnujícím přehledu, řada autentických zpráv od současných osob, jednak řeholních, jednak světských, uvedených arcí fingovanými jmény, jež na poučení jiných a ku prospěchu mystické vědy svolily a s dojemnou prostotou a upřímností věcně vypsaly, jak se u nich jeví nebo jevila temná noc smyslu utrpeními duchovními, duševními, fyzickými, společenskými. Kdo si přečte a uváží tyto zprávy, pochopí, že sv. Jan od Kříže neupřilishuje, když říká, že „první očista neboli noc je hořká a strašná smyslu“, a neodepře mu víry, když dodává, že „druhé [noci] však ani nelze přirovnávat, ježto je děsná a hrůzná duchu“ (N I

8, 2). Viz níže pozn. 14 Revue d'Ascétique et de Mystique XX 1930, str. 71—76.

Je známá věc, že novicové a novicky v řeholním noviciátě na nějaký čas „zhloupějí“, t. j. stanou se neobratnými, pozbudou praktického rozhledu. Příčina toho ovšem není mystická poutanost mohutností, nýbrž psychologické přeplyvání konů, že totiž jedna intenzivní činnost vadí jiné odlišné činnosti mohutnosti téže nebo jiné a budí v ní činnost příbuznou, na př. přeplyvání mezi mohutností vyšší a odpovídající mohutností smyslovou.

V případě noviců a novicerek „zhloupnuvších“ jde o přeplyvání pocházející z horlivé, nezkušené a jednostranné rozumové volní soustředěnosti na nový život duchovní a řádový. Protože intenzivně upírají pozornost na jednu věc, nevšímají si náležitě jiných věcí rozumových i smyslových a nemají pro ně rozhledu obratnosti. Tato neobratnost a nepraktičnost časem pomine. Těm, kdo mají posuzovati nadání noviců a novicerek a jejich schopnost pro život a činnost v té které řeholní družině, jest míti na paměti i tuto psychologickou zkušenost o dočasném „zhloupnutí“, aby neposuzovali nesprávně.

Rovněž jest řeholním představeným míti vůči starším řeholním osobám na paměti to, co bylo řečeno o mystické poutanosti a jevech jí příbuzných.

13) Modlitba nadpřirozená je doprovázena ctnostmi způsobenými bez našich úvah. Duše si nahromadí rezervu duchové energie. Duše se zdá nečinná, ale Bůh není nečinný“ (Poulain, Des Grâces XIV 31).

14) Přidám zde dva doklady.

1. O *nocí smyslu* u sv. Jana Berchmanse S. J. (13. III. 1599 — 13. VIII. 1621), od října 1620 do konce života, praví podle pramenů jeho pečlivý a kritický životopisec P. K. Schoeters S. J.: „Zevně zůstal ‚frater Hilaris‘ [bratr Veselý], jak ho do té doby znali; ale jeho vnitřní život se zachmuřil. . . Od října ustoupil tento blahý duševní stav vyprahlosti a neútěše v modlitbě, zkormoucenosti a sklíčenosti, konečně, od prosince 1620, i neodbytným a velice trýznivým starostem a úzkostem stran svého zdraví, . . . jež potrvaly až do několika neděl před smrtí.

„Nesmíme však míti zato, že by v této vyprahlé poušti ‚nocí smyslu‘ nebylo bývalo přece i oas. V těchto měsících zkoušky byla duše Berchmansova více než jednou zalita proudy útěchy ze všeho lze souditi, že tyto nevýslovné potěchy shůry byly v posledních týdnech stále častější“ (K. Schoeters S. J., War Johannes Berchmans Mystiker? Zeitschrift f. Aszese u. Mystik XIII 1938, 239—265; str. 260—263).

2. Jakou *noc ducha* přetrpěla S. Emilie Schneiderová z Dcer Kříže (5. IX. 1820 — 21. III. 1859) v posledním roce svého života, vykládá její životopisec P. Karl Richstätter S. J.

„Svůj poslední dopis rektoru Josefovi von der Burg [svému duchovnímu vůdci, jenž od ní žádal zprávy o duchovním stavu písemně] končila slovy: „Mám ještě stále převelikou touhu po utrpení. Když jsem milovaného Spasitele velmi vroucně prosila o utrpení, pravil: *„Tvá touha bude ukojena; ale neboj se ničeho, já jsem u tebe, zůstaneš pevná ve víře, v naději a v lásce.*

„To byla poslední slova, která na zemi v nitru uslyšela. Nato jí v duši ztemnělo a ztichlo. Jaké boje a jaká pokušení v ní brzy vznikla proti třem božským ctnostem, nelze vypsati. Pochopení pro vše nadpřirozené se tak zatemnilo, že nejen trpěla ustavičnými pochybnostmi u víře, nýbrž že si připadala jako nevěřící. Byla pohroužena v propast temnot. Chyby a nedokonalosti z předešlého života jí tanuly před očima tak živě, že neviděla než svrchovanou bídu a převelikou chudobu. Podobalo se jí, že je neschopna čehokoliv dobrého. Zdálo se jí, že je od Boha úplně opuštěna. Měla veliká pokušení k zoufalství a k myšlence, že je na cestě ke zkáze. Proti všem duchovním cvičením jí jal odpor téměř nepřekonatelný; v modlitbě pocítovala svrchovaný chlad, vyprahlost a lhostejnost. Jak jí dříve stravovala touha po sv. přijímání, tak se tehdy cítila tak nehodná, že opětovně musila býti poslušností přinucena, aby ho nevynechávala. Povinnosti představené plnila jen s vnitřním odporem, stále jsouc mučena myšlenkou, že Sestry a celý dům trpí velikou škodu její nehodností a úplnou neschopností. Několikrát řekla, že jakožto neužitečné stvoření je jen břímě Sestrám a celému klášteru. Podobalo se jí, že je naprosto bez lásky k Bohu a k lidem. V těchto vnitřních utrpeních a této chmurné neútěše přispívala myšlenka na milosti a mimořádné útěchy, kterých se jí dříve dostalo, jen k tomu, aby její útrapy a úzkosti jen ještě vzrůstaly. Aťsi jí zpovědník, jenž jí byl věrnou oporou, řekl co řekl, nic na ni nepůsobilo. Žádné těšení jí nepomáhalo. Zdálo se jí, že je opuštěna od Boha i od lidí.

„Ale jen její duchovní vůdce věděl o těchto hrozných vnitřních utrpeních. Její zevní chování nedávalo o nich sebe menšího tušení. Stále plnila všechny své povinnosti tak věrně a oddaně, že nikdo neměl ani ponětí, co představená trpí mukami a úzkostmi v duši.

„Brzy se k tomu přidružila těžká tělesná utrpení. Zvláště bolení hlavy se vystupňovalo až do nesnesitelná...

V nevýslovných duševních utrpeních, bojích a pokušeních a nesnesitelných utrpeních tělesných směla tato dcera svatého Kříže nakonec býti účastna i opuštěnosti Spasitelovy na kříži. Trpěti bez útěchy, čirým utrpením, jak trpěl Spasitel, byla po mnoho let touha této veliké duše. Teď byla její touha splněna [ještě i jen čtyři dny před smrtí, a s malými úlevami v posledních dnech]...“ (Karl Richstätter S. J., *Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben u. Briefe der Schwester Emilie Schneider, Oberin der Töchter vom hl. Kreuz zu Düsseldorf*. 2. vyd. Freiburg, Herder, 1925, str. 109n. 149).

¹⁵⁾ Viz Poulain, *Des Grâces*, Úvod, n. 4 — Ovečka, Návod k rozjímavé modlitbě, hl. XI., str. 543—546.

¹⁶⁾ Známky přechodu z rozjímání do nazírání získaného jsou tyto tři: 1. Duše již nedovede rozjímati, t. j. konati vnitřní modlitbu s přemítáním (jež bývá více méně doprovázeno činností obrazivosti) a usuzováním; 2. duši netěší obracet obrazivost ani k jiným věcem, na př. nenáboženským, světským; 3. duši těší, když je sama s láskyplnou pozorností obrácenou k Bohu (v nejširším smyslu: skrze tu nebo onu pravdu nebo událost náboženskou), bez jednotlivých úvah.

Známky přechodu do mystické modlitby nazíravé spojivé jsou rovněž tři: 1. Duše již nedovede rozjímati, t. j. konati vnitřní modlitbu s přemítáním (jež bývá více méně doprovázeno činností obrazivosti) a usuzováním; 2. duše sice nemá citelné libosti a útěchy z věcí Božích, ale ani jí nemá ze žádné věci stvořené; 3. duše trvale vzpomíná na Boha, a to s úzkostlivostí a bolestnou starostí, s myšlenkou, že neslouží Bohu, nýbrž že vyprahlost a znechucení a prázdnota (uvedené ve známce druhé) ukazují, že na cestě duchovní couvá.

První známka obojího přechodu je tatáž; v ostatních dvou známkách je rozdíl, zvláště ve známce třetí. O tom však až ve *Studiích o mystice*.

Také v *Medulla animae* neboli *Divinae Institutiones*, jichž vydání tiskem a asi i kompilaci pořídil snad sv. Petr Kanisius S. J., dříve mylně připisovaných slavnému dominikánskému mystiku Janu Taulerovi (zemř. r. 1361), kdežto ve skutečnosti jen část jejich poučení pochází z kázání Taulerových, jsou v hl. 35 podány tři známky, kdy že se jest „vzdáti všech obrazů, třebas svatých“, tedy kdy Bůh převádí duši do nazírání vlitého spojivého, jež se vůbec neopírá o činnost obrazivosti. Ale známky podané v *Institutiones* jsou daleko méně jasné a přesné než známky od sv. Jana od Kříže. Viz je v *Abrégé*, uvedeném výše v pozn. 15. k hl. V., na tamní str. 35, pozn. 1.

¹⁷⁾ Pro důležitost věci budiž ještě odkázáno k *Návodu k rozjímavé modlitbě*, hl. IX., a podán i výklad P. Guiberta. Praví: „Přechod od vnitřní modlitby přemítavé k afektivní a nazíravé.

„Zpravidla se tento přechod děje znenáhla, nikoliv způsobem ihned dovršeným. Jakoby nepozorovaně a bezděčně ubývá v duši usuzování, protože ona již při prvním popatření vidí, co jí dříve bylo teprve hledati, a proto, plníc pokyny dávané již pro vnitřní modlitbu přemítavou [viz je zde níže v odstavci 4.], dává více místa afektům, jež znenáhla vyplní téměř celou dobu vnitřní modlitby. Rovněž se i afekty, když již v duši působí hlouběji a habituálněji, stávají méně mnohonásobnými, jednoduššími a déle trvajícimi, což je přechod k opravdovému nazírání získanému.

„Ale přechod není tak absolutní, že by v modlitbě afektivní, nebo i v nazíravé, nebylo vůbec žádného usuzování, ani sebe menšího. Zpravidla v nich bude ještě nějaké prosté a bezprostřední vyvozování důsledků, jež však duše sotva postřehne. Také bude duše, která konává vnitřní modlitbu afektivně, někdy

musiti na nějakou dobu, v nějaké zvláštní okolnosti [na př. při látce nové] zase dávat více místa usuzování.

„Nejde tedy vlastně o vykonání nějakého přechodu jednou pro vždy, nýbrž o umenšování úvah a usuzování a pak o prodlužování afektů a větší v nich spočívání. Aby se to dalo správně, jest pro každou jednotlivou duši souditi a rozhodovati podle známek podávaných sv. Janem od Kříže (Vp II 13. 14; [P. de Guibert je tu stručně uvádí; v této knížce jsou uvedeny výše v pozn. 16. k hl. VI.]).

„V praxi tedy: Když duše, již zvyklá plniti radu dávanou [na př. sv. Ignácem z Loyoly v *Duchovních cvičeních*] pro vnitřní modlitbu přemítavou, aby se zastavovala a spočívala, kde najde nějakou libost nebo osvícení, k těmto věcem již dochází značně nesnadně skrze přemítání a samo přemítání se jí již znechucuje, jest jí poraditi, aby zkoušela stanouti v krátkém povšechnějším a intuitivnějším pomyslu, aby si hleděla afektů, a to prostých, déle v nich setrvala. A jestliže duše tímto zkoušením pozná, že je po takové vnitřní modlitbě spojenější s Bohem, věrnější v plnění povinností svého stavu, pokornější, trpělivější a k bližnímu laskavější, bude zřejmé, že tento způsob vnitřní modlitby je tehdy pro ni vhodnější.

„To platí *zpravidla*; neboť podle různých okolností a letor dojde k tomuto normálnímu přerodu ve vnitřní modlitbě u některé duše mnohem pomaleji nebo naopak mnohem rychleji. Ba jsou letory tak afektivní nebo tak intuitivní, že sotva dovedou konati opravdovou vnitřní modlitbu přemítavou, nýbrž že se hned od počátku vnitřně modlí na způsob afektivní rozmluvy nebo nazíravých intuicí. V tom případě jest, nakolik lze, pečovati jinak, aby přesto nescházelo solidních základů života duchovního, pronikavého a pevného pochopení pravd nadpřirozených, osobního přesvědčení o nich — což je *zpravidla* plod modlitby přemítavé náležitě a věrně konané — by se celý duchovní život nevyvíjel způsobem číře afektivním anebo se celý neopíral o nějaké nejasné, snad ani ne úplně správné, intuice nebo metafory nebo téměř jen slovní formulky. Tyto potřebné základy totiž Bůh ne vždy úplně nahradí svou milostí.

„Proto se nesmí k těmto jednodušším způsobům vnitřní modlitby přejíti *ani příliš brzy, ani příliš pozdě* [pro škody a nebezpečí z obojího, jež P. de Guibert tu uvádí], a duchovnímu vůdci se tedy jest míti na pozoru, aby v této věci neusuzoval a priori a nedával všem bez rozdílu rad týchž, nýbrž ... tu působení milosti u té které duše přepečlivě následoval, nikoliv je předbíhal.

„Ale i když k přechodu k vnitřní modlitbě afektivní a nazíravé dojde v pravý čas a obezřele, zůstávají vždy nebezpečí, kterých se jest při nich varovati [P. de Guibert je tu uvádí a podává i prostředky proti nim]. Věrné a velkomyslné spolupůsobení není na tomto stupni vnitřní modlitby potřebné méně, nýbrž naopak více.

„Mají se také ti, kdo habituálně [t. j. *zpravidla*] tak [t. afektivně nebo získaně nazíravě] konají vnitřní modlitbu, na ni při-

pravovati a látku k ní si stanoviti? Zajisté. Ovšem příslušným způsobem, totiž velmi prostě, zvolením nějakého místa z Písma sv. nebo z některého svatého, nějakého zbožného afektu, atd., kterými by se duše živila, dokud jí milost nepřeveďe k něčemu jinému; a to jak z úcty k Bohu, tak z opatrnosti, aby se duše, jestliže ji Bůh snad ponechá jí samé, nevydávala v nebezpečí, že zůstane po prázdnu a v nečinnosti“ (J. de Guibert, *Theologia spiritualis*, str. 265—268).

K hlavě VII.

Sv. Terezie sice zřejmě rozlišuje tyto dva stupně, totiž „nazírání ve spojení prostém — úplném“, o prvním z nich jednáje v Komnatách pátých svého Hradu nitra, o druhém v Komnatách šestých, ale nemá pevného názvosloví. Myslím, že výrazy zde zvolené jsou nejvhodnější. O nejednotnosti v názvosloví co do mystických stupňů viz u Poulaina, *Des Grâces* III 5—15; XXIX 2—10; XXX 9—12. Nesmí se zapomínati, že konec konců všechny stupně mystické jsou, ač různou měrou, „spojení“, „mlčení mohutností“, „spánek mohutností“ a pod. P. Poulain (XXX 9) nadto právem a velmi užitečně upozorňuje, že i milosti mystické téhož podstatného stupně se mohou ve svých mezích lišiti co do síly, a zvláště že mohou býti velmi rozmanité co do „zabarvení“, „toniny“, doprovodu jinými kony a stavy.

Jest nám tu pojednati o dvojím: A. o vhodnosti jmen zvolených pro druhý a třetí spojivý stupeň sv. Terezie; B. o tom, co ze spojivých stupňů sv. Terezie odpovídá noci ducha sv. Jana od Kříže.

A. *Jména druhého a třetího stupně sv. Terezie.*

Při nazírání ve spojení úplném dojde k *extasi* (viz v textu níže bod 7.); proto někteří pisatelé, na př. P. Poulain (*Des Grâces* III 5), to, čemu je zde dáno jméno „nazírání ve spojení úplném“ nazývají „nazíráním ve spojení extatickém“, a stupeň předešlý, t. „nazírání ve spojení prostém“ sluje u nich „nazírání ve spojení poloextatickém“.

Mně se zavádění extase do vědecké definice toho kterého mystického spojivého stupně (i když sv. Terezie, nepodávajíc vědecké definice, charakterisuje extasemi to, co my zde nazýváme nazíráním ve spojení úplném) nelíbí z dvojího důvodu:

1. Není jisté, zda extase je působena jen mocným působením Božím spojivým, či zda také nespojivým (Poulain, *Des Grâces* XX 31; Meynard, *Traité*, sv. II., n. 327).

2. Extase byly u některých osob již v útlém věku (Poulain, *Des Grâces* XVIII 6), kdy snad působení Boží spojivé nebylo u některé z nich ještě tak silné, jaké vidíme v druhé polovici noci ducha sv. Jana od Kříže, kdy u něho dochází k extasím, takže je možné, že k extasi u těch osob přispěla i tělesná konstituce a došlo k ní dříve než při tom, co my zde nazýváme nazíráním ve spojení úplném. Také P. Meynard uznává, že extase je někdy udělena duším ještě nedošlým vysokého stupně dokonalosti (*Traité*, sv. II., n. 279).

Uznávám tedy, že na vysokém stupni mystickém spojivém, odpovídajícím druhé polovici trpné noci ducha sv. Jana od Kříže neboli mystickému spojení úplnému, bývají extase — ale ne všude, kde je extase, je nutně právě tento řečený mystický stupeň (může to být stupeň nižší, jak jsme viděli výše v bodu 2., a může to být stupeň vyšší, protože extase mohou být a bývají, i když méně zhusta, i na stupni duchovního sňatku) — a ovšem z vůle Boží může být mystické spojení tak veliké, jaké je vlastní stupni spojení úplného, bez zevní extase. Nenáleží tedy zevní extase ani jako nutný důsledek (*accidens proprium*) ke spojení úplnému a je tedy lépe nezavádět ji do vědecké jeho definice.

B. Co ze stupňů sv. Terezie odpovídá noci ducha sv. Jana od Kříže?

P. Poulain praví: Druhá noc sv. Jana neboli noc ducha se skládá ze všech stavů mystických ve vlastním smyslu slova, nižších duchovního sňatku, pojímaných s toho hlediska, že obsahují temnotu a utrpení (*Des Grâces* XV 40; XXXI 37).

P. Poulain tedy zahrnuje do noci ducha sv. Jana od Kříže na jejím začátku i období modlitby v klidu sv. Terezie a na jejím konci i období duchovního zasnubu sv. Jana od Kříže. Myslím, že obojí neprávem.

1. O *blahém* stavu duše v mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha (jež tuším právem níže ztotožňuji s obdobím modlitby v klidu) viz N II 1; o modlitbě v klidu samé viz v textu níže v bodu 5.

2. Období duchovního zasnubu sv. Jan výslovně klade za cesty očistnou a osvětňou do cesty spojně (PS 22, 3) a výslovně praví o *blahu* duše v něm:

„A toho blahého dne [duchovního zasnubu] nejenže duši pomine její dotavadní prudký stesk a milostný nářek, nýbrž kromě toho, že zůstane ozdobena skvosty, které uvádím, začne pro ni stav pokoje a slasti a lahodné lásky, jak je to vyjádřeno v těchto slohách“ (PS 14, 2). Arci

„klid je pouze po stránce vyšší, neboť stránka smyslová až do stavu duchovního sňatku nikdy úplně nepozbude [zbytků] svých nedobrých sklonů ani úplně a zcela nepodrobí svých sil“ (PS 15, 30).

Druhé noci sv. Jana tedy po mém mínění odpovídá u sv. Terezie jen období vnitřní „modlitby ve spojení prostém“ a první část období vnitřní „modlitby ve spojení úplném“. Modlitba ve spojení úplném je spojena s extasemi: ale na konci trpné noci ducha (v jejím období již spíše osvětňém) jsou již extase (N II 1, 2) a extase jsou i v období duchovního zasnubu (PS 13, 2—6), zvláště v jeho první části (PS 13, 6). Také sv. Jan sám při výkladu o duchovním zasnubu odkazuje jakožto k paralelnímu doplňku k výkladům o extasích v Komnatách šestých Hradu nitra sv. Terezie. Je tedy nasnadě závěr, že období modlitby ve spojení úplném je totožné s koncem trpné noci ducha a obdobím zasnubu u sv. Jana, a to celým obdobím zasnubu, protože v Komnatách sedmých Hradu nitra, věnovaných nejvyššímu stupni mystickému, sv. Terezie pojednává jen o duchovním sňatku.

²⁾ Viz: Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, C. D., *École thérésienne et problèmes mystiques contemporains* (Paris, Desclée de Brouwer, 1936), str. 136n. Viz i výše pozn. 5. k hl. II.

Sv. Terezie mluví o modlitbě v klidu, ve které spojivé působení Boží zasahuje a jímá přímo jen vůli, takže rozum a obrazivost jsou mimo to jetí a tudíž snadno těkají roztržitostí; sv. František Saleský (*Théotime* VI 8. 9), zdá se, mluví o modlitbě v klidu, ve které všechny mohutnosti jsou jaty (i vůle i rozum spojivě — či rozum jen nespojivě?) působením Božím. Viz Meynard, *Traité*, sv. II., čís. 232. 235. 254.

K hlavě VIII.

¹⁾ *Joseph de Guibert, S. J., Études de théologie mystique* (Toulouse, 1930), str. 253—257. 279—281; týž v pojednání *Mystique Ignatienne. A propos du „Journal Spirituel“ de S. Ignace de Loyola* (*Revue d'Ascétique et de Mystique* XIX 1938, str. 3—22. 113—140), str. 138n.

²⁾ *Paměti sv. Ignáce Loyoly* (Praha, Kuncíř, 1929). — *Duchovní zápisky* zachované po prvé úplně vydal P. Arturo Codina r. 1934 v prvním svazku svého kritického vydání *Konstitucí Tovaryšstva Ježíšova v Monumenta Historica Societatis Iesu* (*Monumenta Ignatiana, series III., vol. 1, str. 86—158*). Dá-li Bůh, podám i *Duchovní zápisky* v českém překladě.

³⁾ De Guibert, *Mystique Ignatienne*. str.

⁴⁾ O *středu duše, vrcholku duše, jiskerce v duši*, jež na př. Taulerovi nejsou nic jiného než bytnostná trpnost duše vůči světlu nazíravému (*Études Carmélitaines* XXIII 1938, vol. II, str. 82) a jiných souznačných výrazech viz v témže smyslu výklad u Poulaina, *Des Grâces* IX 27. 28.

⁵⁾ *Reginald M. Dacík O. P., Školy duchovního života* (Olomouc, Krystal, 1938), str. 67, v oddíle: *Duchovní nauka Tovaryšstva Ježíšova*.

⁶⁾ O mystice sv. Kateřiny janovské (1447—1510), světici života smíšeného, žijící ve světě lásce k Bohu a lásce k bližnímu, praví P. Debongnie C. SS. R., že je to mystika spojivá, přepodobňující, mystika čisté a čiré lásky, ale „tato mystika *naprosto není trinitářská* [podtrženo ode mne] a nepřejímá nic ze symbolismu sňatkového. Předmět lásky se představuje, řekli bychom, jako abstrakce; je to láska sama, dobrotivý Bůh, „*il dolce Iddio*“ Teprve rozborem a srovnáním textů dojdeme pochopení, že ta láska je jí Kristus, jenž v ní žije, jímž se každý den sytí s hladem nevýslovným“ (Pierre Debongnie C. SS. R., *Le „purgatoire“*

de Catherine de Gênes, *Études Carmélitaines* XXIII 1938, vol. II, str. 92—101, str. 93).

Shoda se sv. Ignácem z Loyoly v tom, že „nepřejímá nic ze symbolismu sňatkového“; rozdíl od sv. Ignáce v tom, že „naprosto není trinitářská“. Různé cesty mystické nazíravé spojně i u duší života smíšeného.

⁷⁾ Ze sv. Ignác z Loyoly měl již brzy po svém obrácení, totiž již v Manrese, nazírání vlité spojivé, a že mu je Bůh uděloval až do konce života, je zřejmé jak z *Pamětí* a *Duchovních zápisků*, tak ze zpráv, které máme od jeho současníků a důvěrníků. Od Manresy do konce života jest u něho uznati dlouhý a velký vzestup nejen ve svatosti, nýbrž i ve vznešenosti mystických milostí; ale stupně a způsoby toho vzestupu jsou nám zcela neznámé (De Guibert, *Mystique Ignatienne*, str. 134n.).

Podobně jako u sv. Ignáce z Loyoly, ba ještě více, směřovaly ke službě Boží a službě bližnímu pro Boha mystické milosti u sv. Vincence de Paoli. Viz o tom výše v pozn. 5. k hl. V a v knize: Karl Keusch C. SS. R., *Die Aszetik des hl. Alfons von Liguori*, 2. vyd. (Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1926), str. 361—372.

⁸⁾ „*Zusammenfassung*. — Kurz können wir das Ergebnis drittten Teiles in die folgenden Punkte zusammenfassen:

„I. In dem ganzen Schrifttum Augustins findet sich kein Text, den man im Sinne eines erlebten Vergöttlichungsempfindens deuten könnte. Soweit ich die Literatur übersehe, sind ernstliche Versuche hiezu auch nicht unternommen worden. Vielmehr wird auch von den Vertretern der mystischen Deutung Augustins stillschweigend zugestanden, dass sich für die Annahme der umwandelnden Einigung oder geistigen Vermählung keine Anhaltspunkte vorfinden.

„II. In den vielen Stellen der Werke Augustins, die man zunächst im Sinne einer eingegossenen Beschauung deuten könnte, trägt diese Beschauung in Wahrheit bei einer genaueren Prüfung immer einen erworbenen Charakter“ (Dr. Ephraem Hendrikx O. E. S. A., *Augustins Verhältnis zur Mystik*. Würzburg, Rita-Verlag, 1936, str. 174).

„Sv. Augustin dobře zná zvláštní jevy života mystického, extase, vidění, účast v blaženostním patření, ale ze způsobu, kterým o nich mluví, je viděti, že nemá ani tušení o existenci toho, co se nazývá vlitým nazíráním [spojivým]. Ani z jeho nauky ani z jeho zkušenosti nelze získati svědectví o něm. ... Zdá se mi nemožné neuznati, že R. P. Hendrikx podává pádné důvody pro tvrzení, že i osobní život Augustinův i jeho nauka se vyvinuly úplně mimo to, co je mystika ve smyslu striktním a technickém toho slova“ [t. j. úplně mimo nazírání vlité spojivé], shrnuje P. Ferdinand Cavallera S. J. na konci své recenze knihy Hendrikxovy v *Revue d'Ascétique et de Mystique* XIX 1938, str. 315—318. Viz

též pojednání P. Cavallery La Contemplation d'Ostie v témž časopise XX 1939, str. 181—196. Také Karl Rahner S. J. v knize: M. Viller u. K. Rahner S. J., *Ascese und Mystik der Väterzeit* (Freiburg i. B., Herder, 1939) přijímá stran sv. Augustina názory P. Hendrikxe. Praví:

„Ob diese „Mystik“ [des hl. Augustinus], wenn man dieses von ihm beschriebene Gotteserlebnis so nennen will, Beschreibung der „eingegossenen Beschauung“ ist, die von der grossen spanischen Mystik beschrieben wurde und in der heutigen mystischen Theologie als das mystische Erlebnis im strengen Sinne gilt, diese Frage wird man wohl, wenn man sie überhaupt stellen will, verneinen müssen. Augustins Beschauung ist zu verwandt mit dem wenn auch noch so „intuitiv“ gefassten neuplatonischen Gotteserlebnis, ist zu sehr das Endziel eines aktiven Bemühens, ist zu sehr als grundsätzlich jedermann möglich vorausgesetzt, ist auch schon zu früh und durch sein ganzes christliches Leben hindurch zu gleichbleibend vorhanden gewesen, als dass es mit der eingegossenen Beschauung der heutigen mystischen Theologie gleichgesetzt werden könnte. Wir stimmen somit mit den wesentlichen Ergebnissen von Hendrikx überein“ (str. 262n.).

Bylo řečeno výše (v pozn. . k hl. V.), že u svatých, které Bůh de facto povznese k nazírání spojivému, málo na tom záleží, na kterém spojivém stupni byli, když umírali; protože Bůh zesílením milostí spojivého stupně nižšího může dosíci týchž účinků jako méně silnými milostmi spojivého stupně vyššího.

Zde je viděti, že tutéž zásadu smíme a musíme rozšířiti i na nazírání nespojivé. Sv. Augustin nebyl od Boha vzat do nazírání spojivého; měl jen nespojivé. Ale Bůh velikým zesílením milostí mystických nespojivých a přidáním jiných prostředků přivedl i jeho k veliké dokonalosti a svatosti, a sotva kdo tuším řekne, že sv. Augustin neměl úplného vývoje, že jeho mystická cesta zůstala nedokončena. Na něho a na jiné podobné případy lze obdobně aplikovati slova: *Consummatus in brevi explevit tempora multa* (Moudr. 4, 13) — Došed mocnými nespojivými milostmi vrcholu. vyrovnal se těm, kdo měli spojivé, nebo je třeba i překonal.

9) U sv. Jana od Kříže je již nocí smyslu ochromena ve své přirozené činnosti vnitřní mohutnost poznávací smyslová, totiž obrazivost, a nocí ducha je ochromena i schopnost rozumu a paměti i co do poznatků rozlišených. Že však i po této stránce poutanosti mohutností, může býti u jiných mystiků jinak, naznačuje tuším L. Reypens S. J. ve výkladu o „noci ducha“ u blah. Jana Ruusbroeka. Praví:

„Ruusbroec má tedy dvě „noci ducha“. Obojí z nich předpokládá „noc smyslu“. Ale to neznamená u Ruusbroeka, že mystický život, čím výše se povznáší, nutně má tím méně ohlasu ve stránce smyslové. Naopak, čím výše vystupuje, tím více respektuje a uvádí harmonicky v činnost na všech stupních všechny mohutnosti a všechny způsoby vnitřního vědomí, konaturální a vlité. Ale

ovšem právě jen úplné odumření sobě, které ty „noci“ duši daly, umožnilo tento dokonalý soulad přirozenosti a milosti, života stvořeného a nestvořeného“ (L. Reypens, S. J., La „nuit de l'esprit“ chez Ruusbroec, Études Carmélitaines XXIII 1938, vol. II, str. 75—81; str. 80).

¹⁰⁾ Tyto rozdíly mezi sv. Janem od Kříže a sv. Terezií od Ježíše jsou nepodstatné. — Bosá karmelitka Mère Marie du Saint Sacrement, nyní v Mangalore v Indii, jež dříve přeložila Spisy sv. Terezie (Oeuvres de Sainte Thérèse. Traduction des Carmélites du premier monastère de Paris; Paris, Beauchesne), se při svém překladu Spisů sv. Jana od Kříže (Oeuvres de Saint Jean de la Croix, 4 sv., Bar-le-Duc, Imprimerie St. Paul, 1933—1937) napřed v úvodě ke sv. I. z r. 1933 (str. Xn., XXXVIII—XLIV) a později v přídavku ve sv. III. z r. 1935 (str. 477—498) snaží dokázati „les nuances très accentuées — pour ne pas dire les différences profondes — qui distinguent les deux contemplations: odstíny velice výrazné — nemám-li spíše říci: hluboké rozdíly — kterými se od sebe liší obojí nazírání“ (sv. III., str. 478), totiž mystické nazírání sv. Jana od mystického nazírání sv. Terezie a nauka obojího o něm. Ale byla právem důrazně odmítnuta s několika stran. Učinili to P. Jules Lebreton S. J. v Études ze dne 20. III. 1933, str. 834, a v Études ze dne 5. VII. 1936, str. 120; P. Elisée de la Nativité C. D. v Études Carmélitaines XIX 1934, vol. I., str. 186—192; P. Réginald Garrigou-Lagrange O. P. v La Vie Spirituelle, Supplément, Mai 1936, str. [107]—[115]. Rozdíly, které skutečně existují, jsou nepodstatné odstíny. Článek P. Garrigou-Lagrange, jenž to ukazuje a uvádí tvrzení M. Marie stran mystického nazírání a nauky o něm u obou světců na pravou a skutečnou míru, podávám pro jeho obsažnost a poučnost ve výtahu v pozn. 7. k povšechnému Úvodu ke Spisům sv. Jana od Kříže v I. svazku jejich.

¹¹⁾ *Le Témoignage de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec.* Texte préparé et publié avec une Introduction par Dom Albert Jamet, moine de Solesmes (Paris, Beauchesne, 1932). Tato vzácná kniha je vhodný doplněk k četbě sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše. Snad bude časem možné podati ji v českém překladu.

¹²⁾ Mystický vzestup a vývoj cti. Marie od Vtělení podrobně rozebírá *Joseph Klein, M. S. C., L'Itinéraire de la Vén. Mère Marie de l'Incarnation* (Paris, Dillen, 1938). V recensi shrnuje a poněkud poopravuje jeho výsledky P. Joseph de Guibert S. J.:

Klasická cesta mystická, jak ji od trpné usebranosti do spojení přepodobňujícího mistrně vylíčili sv. Jan od Kříže a sv. Terezie, je to jediná cesta, po které de facto Bůh vedl duše rozjímáním vlitým? Případy jako u sv. Angely de Foligno nebo u sv.

Pavla od Kříže se těžko vpravují do toho rámce i přes nepochybné styčné body mezi cestou jejich vlastní a cestou klasickou. A vyskytují se jiné případy, mezi nimiž je případ Marie od Vtělení opravdu privilegován jednak úplnou absencí prvků patologických, které by ztěžovaly výklad jejich popisů, jednak pečlivostí, s kterou co do období vypsaneho v jejím svěživotopise z r. 1654 ona líčí posloupnost třinácti vzestupných stavů, které rozlišuje ve svém životě až do té doby. Pro ostatních osmnáct let až do její smrti r. 1672 máme arci jen několik směrných bodů — ale pro značnou část jejího života jsme na analýsu v pozici velmi výhodné.

Mystické působení Boží v duši, mystické v nejvlastnějším smyslu slova, se může dít různými směry, a hlavní svéráz Marie od Vtělení záleží v tom, že byla postupně vedena několika z těchto směrů, po každé procházejíc napřed očistnými zkouškami trpnými předběžnými a potom docházejíc plné realizace toho kterého mystického díla Božího v ní. Její vnitřní život se dělí ve tři postupné „cesty“. Nejprve je to po předběžném období dětském (1599—1620) klasická cesta mystikou spojivou, končící přepodobňujícím spojením v duchovním sňatku (1620—1631), cesta shodující se v podstatě se stupni popsanými od sv. Jana od Kříže a od sv. Terezie. Nato přišla, byvši již ohlašována některými milostmi, které se na konci cesty předešlé mísily s milostmi spojivými ve vlastním smyslu, cesta mystického života smíšeného, ježto se k předcházejícímu a dále trvajícím nazíravému spojení přepodobňujícímu družila mystika apoštolská, činnostní. Tato cesta začala obdobím „setby v slzách“, vnitřních to zkoušek, které potrvaly téměř tři léta (1631—1634), a rozvila se ve stupních apoštolského povolání ctih. služebnice Boží (1634—1639). Léta 1639—1647 buď náleží do cesty druhé, apoštolské, jakožto její efektivní realizace na kříži v nové řadě vnitřních zkoušek, ještě krutější a delší, anebo zahajují jakožto předběžné její období očistné a přípravné cestu třetí, jejíž rozvin je v letech 1647—1654 a na jejíž charakteristiku P. de Guibert nenachází vhodného výrazu, a tím méně jej nachází pro období posledních modalit (1654—1672) ještě vznešenějších, kterých máme jen záblesky (*Revue d'Ascétique et de Mystique* XX 1939, str. 84—86; viz též v *Theol. spir.*, str. 370—372).

Nač P. de Guibert jen poukazuje, toho se pokouší podati vysvětlení P. Garrigou-Lagrange O. P. Praví (shrnuji):

U sv. Jana od Kříže po zimě noci ducha následuje jaro a léto trvalé, po kterém již není podzimu. Takový je dojem, který dává četba *Temné noci* a *Plamene lásky žhavého*.

Ale při některých životopisech velikých služebníků Božích, kteří se zvláště oddali snaze o zadostčinění i za jiné, obětování sebe za spásu duší nebo apoštolátu vnitřním utrpením, v nás vzniká myšlenka o prodloužení noci ducha i za vstup do spojení přepodobňujícího. Ale pak je toto utrpení nikoliv především *očistné*, nýbrž především *zadostčinné*, a nabývá rázu, při kterém více myslíme na vnitřní utrpení Ježíše a Marie, kteří nepotřebovali očisty, nýbrž činili zadost za jiné, rázu apoštolátu jak skrytého, tak plodného.

Tak lze vysvětliti vnitřní utrpení, jakoby hroznou noc smyslu, na konci života sv. Alfonsa de Liguori (1696—1787), zakladatele redemptoristů, kongregace ducha apoštolského, a jakoby předlouhou druhou noc ducha u sv. Pavla od Kříže (1694—1775), zakladatele kongregace pasionistů, směřující k zadostčinění, jemuž bylo poté, co se mu dostalo, někdy před 31. rokem věku, milosti spojení přepodobňujícího, prožiti 45 let vnitřních neútěch, opuštěnosti přebolestné, v nichž mu jen čas od času Pán poskytoval krátkou úlevu. Teprve po těch 45 letech se toto utrpení v posledních pěti letech života zmirňovalo a duchovních útěch postupně přibývalo, až konečně poslední měsíce před smrtí byly jakoby přímá předzvěst blaženosti nebeské.

Ale i když noc ducha před spojením přepodobňujícím je především očistná, není řídké, že je nějakou měrou i zadostčinící za bližní, jak toho viděti příklady u sv. Vincence de Paoli, sv. Jana Vianney, sv. Terezie od Jezulátka (Réginald Garrigou-Lagrange, O. P., *Nuit de l'esprit réparatrice en saint Paul de la Croix*, *Etudes Carmélitaines* XXIII 1938, vol. II, str. 287—293).

UKAZATEL VĚCNÝ.

Afektivní modlitba vnitřní 56. 73. 101.

Askese na cestě mystické 65.

Asketika 12.

Asketický stupeň života duchovního 32.

Dokonalost křesťanská 38. 89. 104.

Extase 22. 73. 75. 93. 118n.

Gratuitum 24n.

Habitus 23.

Charakteristické rysy nocí 55. 110.

Charisma 23n. 94.

Kriterium milostí mystických 84n.

Kvietismus 68.

Láska: dvě stránky její 79n.; v nejširším smyslu 94; oděná v jiné roucho 59n.; mystická 99.

Milost: milým činící 24; zdarma daná 23n.

Modlitba vůbec 94.

Modlitba v klidu 55. 72. 74. 91n.

Mravouka 11.

Mystika: významy slova 87n.; místo v soustavě věd 7—14. 88.

Mystika: theoretická a praktická 10n. 12. 13n.; definice psychologická 10. 20. 24. 31. 110; definice theologická 15; stupně mystiky 34; je modlitba 24. 111; nenazíravá 82; nazíravá (spojivá — nespojivá) 83; účel 103. 104.

Mystický vývoj duše 52n.

Naděje 99.

Nadpřirozeno: ve smyslu užším — širším (mimopřirozené) 27. 91. 96; bytnostné 9. 26—31. 92; psychologické 9. 13. 20. 26n. 35. 40.

Nazírání: získané 31. 37. 56. 72. 73. 101; vlité 31; vlité nespojivě 41—45; vlité spojivě 43. 46. 111; ve spojení prostém 72. 75; ve spojení úplném 72n. 75.

Noc mystická: trojí 54—62; noc ducha 55. 56. 57; noc ducha úplná a neúplná 64; noc smyslu 55. 56. 57. 74; noc smyslu úplná a neúplná 63n. 70; noc třetí 56.

Pojem 107.

Pokušení 60n.

Poslušenská schopnost 28. 42. 105.

Poutanost 22. 55. 57n. 93. 109. 110. 112n. 123.

Poznání Boha: přemítavé 107; přímé, konkrétní a experimentální n. spojivé 45n. 108. 111; láskou 107n.

Průvodní jevy mystické 94; zevnější 23; vnitřní 24. 44. 111.

Přechody ve vnitřní modlitbě 68—71. 115n.

Přeplyvání 48. 105. 113.

Příprava na nazírání získané 116n.

Psychologie empirická 7; empirická náboženská

Roztržitosti 14. 51. 59. 74. 111.

Smysly: duchové mystické 42n. 46. 50. 92. 106; obrazivé psychologicky přirozené — psychol. nadpřirozené 106.

Sňatek duchovní 51n. 73. 76n. 85n.

Stránky nocí 55n. 68. 83.

Střed duše (scintilla animae) 80n. 121.

Svatost 89. 104.

Theologie duchovního života 11.

Toužení po milostech mystických 65—67.

Utrpení v nocích mystických 57—62. 84.

Uvolňování mohutností 14.

Víra: auktoritativní n. theologická 16. 99; mystická 16.

Volání k mystickým milostem 38n. 101—104.

Zasluhování milostí mystických 25. 65n.

Zásnub duchovní 51. 73. 75n. 85.

Zázračné 13. 23. 94.

UKAZATEL JMENNÝ.

- Alfons de Liguori, sv. 102. 126.
 Alvarez 20.
 Angela z Foligna, blah. 124.
 Augustin, sv. 80. 82. 103. 122n.
 Bainvel 5.
 Balaam 95.
 Báñez 100.
 Bernard, sv. 80.
 Bernardeta Soubirousová. 95.
 Bérulle 80.
 Bonaventura, 93.
 Braitto 108.
 Bruno, sv. 101.
 Burg, von der, 114.
 Cavallera 122n.
 Codina 80.
 Dacík 6. 121.
 Dante Alighieri 99.
 Dionysius Areopagita (Ps.) 10.
 18. 90.
 Dominik, 101.
 Eliáš prorok 50.
 Eliseus od Narození 124.
 Eugen od sv. Josefa 91. 100. 106.
 Filip Neri, sv. 110.
 František z Assisi, sv. 80. 81.
 František Sales., sv. 80. 94. 120.
 Gabriel od Maří Magdaleny
 102. 120.
 Garrigou-Lagra ge 101. 102. 124.
 125n.
 Gérest 5.
 Gonzale 80.
 Gorce 94.
 Guibert, dc, 38. 79. 80. 88. 89.
 90. 97. 115—117. 121. 122.
 124n.
 Hendrikx 82. 103. 122n.
 Ignác z Loyoly, sv. 38. 80n.
 106. 110. 112. 116. 121n.
 Ioannes a S. Thoma 107. 108.
 Jamet 86. 124.
 Jan Berchmans, sv. 104. 113.
 Jan Eudes, sv. 80.
 Jan od Kříže, sv. passim.
 Jan Ruusbroec, bl. 110. 123n.
 Jan Vianney, sv. 126.
 Kaifáš 95.
 Kateřina janovská, sv. 93. 121n.
 Kateřina sienská, sv. 94. 108.
 Keusch 102. 122.
 Klein 124.
 Kratochvil 5.
 Lebreton 124.
 Lercher 108.
 Marie od Nejsv. Svátosti 124.
 Marie od Vtělení, ctih. 86. 124n.
 Markéta Marie Alacoque, sv. 80.
 Meynard 5. 118. 120.
 Mojžíš 50. 90.
 Olier 80.
 Overmans 101.
 Pavel apoštol 50.
 Pavel od Kříže. 125. 126.

- Petr Kanisius, sv. 115.
 Poulain 5. 93. 98. 101. 108. 110. 112. 113. 114. 118. 121.
 Proklos 90.
 Puech 90.

 Rahner 123.
 Reypens 123n.
 Richstätter 113n.

 Rehoř Nyssenský, sv. 90.
 Rehoř Vel., sv. 80.

 Saudreau 81.
 Schneiderová Emilie 113n.
 Schoeters 113.
 Soukup 5.

 Spáčil 5.
 Stráž 5.
 Suárez 108.

 Špůrek 94. 103.

 Tauler 115. 121.
 Terezie od Jezulátka. 104. 112. 126.
 Terezie od Ježíše. passim.
 Tomáš Aquinský. 80.

 Umile da Genova 93.

 Viller 93. 123.
 Vincenc de Paoli. 101. 122. 126.

OBSAH

Úvodem k Úvodu

Hlava I. Místo mystiky soustavě věd filosofických a theologických

Hlava II. Dvojí definice mystiky: theologická a psychologická 15

Hlava III. Rozlišení mystické modlitby a jiných mystických konů a jevů 22

Hlava IV. Rozbor pojmu „nadpřirozena psychologického“ 26

Hlava V. Druhy a stupně milostí mystických 32

A. Milosti mystické nevlité 34

B. Milosti mystické vlité 39

Hlava VI. Trojí noc sv. Jana od Kříže 54

Hlava VII. Mystické stupně podle Jana od Kříže
Terezie od Ježíše

Hlava VIII. Rozdíly cestami mystickými 78

Poznámky

k hlavě I 87

k hlavě II 90

k hlavě III. 93

k hlavě IV 96

k hlavě V. 100

k hlavě VI. 109

k hlavě VII. 118

k hlavě VIII. 121

Ukazatel 127

Ukazatel jmenný 129

A. M. D. G.