

SPISY SV. JANA OD KŘÍŽE

VÝSTUP NA HORU KARMEL

SV. JAN OD KŘÍŽE

SV. I.

SPIŠY SV. JANA OD KŘÍŽE
U Č I T E L E C Í R K E V N Í H O

SVAZEK PRVNÍ

VÝSTUP NA HORU KARMEL

1940 · DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL
V O L O M O U C I

SVATÉHO JANA OD KŘÍŽE
U Č I T E L E C Í R K E V N Í H O

VÝSTUP
NA HORU KARMEL

V českém překladě

s úvodem a poznámkami podává

JAROSLAV OVEČKA S. J.

1940 · DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL
V O L O M O U C I

ÚVOD

K ČESKÉMU PŘEKLADU SPISŮ

SV. JANA OD KŘÍŽE

I.

Spisy sv. Jana od Kříže (1542—1591) nevyšly tiskem za života spisovatele, nýbrž až dosti dlouho po jeho smrti. Do té doby se šířily opisováním, což se ovšem neobešlo bez variant v textu, z nichž některé první byly učiněny světcem samým při poopravování toho, co byl napsal. Autografy sv. Jana (po příp. snad prvopisy jeho diktátu) byly - až na některé drobnosti psané jeho vlastní rukou, které dosud máme - již dávno zničeny nebo ztraceny, když roku 1618 vyšlo v Alcalá de Henares první vydání jeho Spisů, obsahující z velkých prací světcových jen tři: *Ústup na horu Karmel*, *Temnou noc*, *Plamen lásky žhavý* (v první redakci); zbývající ještě velký spis, *Duchovní píseň*, vyšel (v první redakci) samostatně v Bruselu r. 1627 a v souborném vydání Spisů pak r. 1630 v Madridě (ale tam s přidáním slohy 11. a jejího výkladu z druhé redakce). Celá druhá redakce *Duchovní písně* byla (místo redakce první) pojata do sevillského vydání Spisů z r. 1703, a druhá redakce *Plamene* vyšla po prvé (spolu s první jeho redakcí) dokonce až r. 1912, v druhém svazku toledského vydání Spisů světcových od P. Gerarda od sv. Jana od Kříže C. D. z let 1912—1914.

Vydání Spisů z doby před r. 1912, z nichž pozdější celkem jen otiskují předešlá, sice postačovala, jak je teď ze srovnání s nynějšími kritickými viděti, pro duchovní potřebu, ale neodpovídala kritickým požadavkům novodobým a nemohla tedy býti spolehlivým základem vědeckým pracím o mystice. První vydání Spisů, pak přetiskovaná, se totiž ani neopírala o srovnání všech rukopisů, ani nepodávala (jak se dávno vědělo) věrně textu rukopisů, které vydavatelé měli a jichž použili. Bylo pozměňováno z důvodů leposti stilistické; bylo přidáváno

nebo měněno, aby místa byla věcně jasnější; bylo měněno nebo vynecháváno, aby nauka sv. Jana (blahořečeného až r. 1675 a svatořečeného r. 1726) byla uchráněna útoků od theologů příliš opatrných a překrucování od kacířů - a ještě přece k oboujmu mnohonásobně docházelo a bylo třeba obran a výkladů. Ba na uvarování tohoto dvojího nebezpečí právě řečeného nebyla *Duchovní píseň*, jež se mohla zdáti jaksi překladem a komentářem Velepísně v lidovém jazyce (věc tehdy nebezpečná, jak zakusil několikaletým vězněním slavný augustinián fray Luis de León¹), pojata hned do prvního vydání Spisů z r. 1618.

Konečně vyšlo v letech 1912—1914 ve třech svazcích vydání Spisů sv. Jana od Kříže prací bosého karmelitána P. Gerarda od sv. Jana od Kříže² podle zásad moderní kritiky textové a literární vědy, a v letech 1929—1931 podal ještě lepší vydání v pěti svazcích jeho řeholní spolubratr P. Silverius od sv. Terezie, jež předtím byl došel obecného uznání svým vzorným kritickým vydáním Spisů sv. Terezie od Ježíše³ a pak tedy podle týchž zásad se stejným zdarem připojil Spisy jejího velikého spolupracovníka při reformě řádu karmelitánského.⁴

Při přípravných pracích k těmto kritickým vydáním se ukázalo, že velké spisy sv. Jana se nám zachovaly v dostatečném počtu opisů, téměř vesměs z doby sv. Jana anebo z let jen o málo pozdějších jeho smrti. *Ústupu* bylo před náboženskou občanskou válkou španělskou let 1936—1939, v níž bylo i mnoho rukopisů zničeno, opisů šest (mezi nimi jeden psaný od P. Jana Evangelisty, snad nejmilejšího žáka světceva, jež mnoho let žil s ním v týchž kláštorech); *Noci* deset; *Písně* v první redakci deset, v druhé devět; *Plamene* v první redakci sedm, v druhé pět. Srovnávací studium těchto rukopisů ukazuje zcela jasně, že texty sv. Jana od Kříže nebyly od opisovatelů úmyslně měněny nebo komoleny; použitím všech existujících se opraví drobné chyby vzniklé v tom kterém z nich při psaní a dojde se textu, o kterém lze s takovou bezpečností říci, že je to text sv. Jana samého, s jakou se to říká o kritických vydáních kteréhokoliv jiného staršího spisovatele.

Také básně a drobné spisky prosaické a nečetné zachované listy sv. Jana od Kříže jsou dostatečně zaručeny, jak v úvodě k jejich překladům bude uvedeno.

Překládám text sv. Jana od Kříže, jak jej podává P. Silverio.⁵

Vhodnosti, ba potřeby, českého překladu Spisů sv. Jana od Kříže netřeba tuším doličovati mnoha slovy. Sv. Jan je vedle sv. Terezie základní klasik novodobé mystiky a vědy o mysti-

ce, a právě pro své mystické spisy byl od Pia XI. dne 24. srpna 1926 prohlášen učitelem církevním. Spolu se sv. Terezií, jež si jeho spisů (za jejího života to ovšem byly jen drobné počátky) velmi vážila, se doplňují, ježto sv. Terezie píše jen popisně, co zakusila, sv. Jan na základě toho, co zakusil, i spekulativně. Od sv. Terezie jsou již téměř všechny hlavní spisy přeloženy do češtiny, kdežto od sv. Jana nebylo dosud ničeho. Ale i rostoucí zájem a snaha o vyšší duchovní život, jež lze také u nás ve XX. století pozorovati, vyžadují, aby též naše náboženská literatura, na mystické spisy původní i přeložené ještě chudá, podávala více a více, již i proto, aby se čelilo bující literatuře lžimystické.

Sv. Jan od Kříže není spisovatel snadný, ani filosoficky a theologicky vzdělaným Španělům ne, jak jsem sám opět a opět viděl a jak mi oni sami od sebe opět a opět vyznávali a prohlašovali. Příčin je několik.

Nesnadnost spisů sv. Jana je působena předně samou látkou, o které píše, totiž o psychologicky nadpřirozeném působení Božím v duši od jeho začátků v nazírání získaném až do vrcholků v duchovním sňatku. Vyjádření té látky se jazyk lidský, jenž je původu a rázu psychologicky přirozeného, jen s obtížemi přizpůsobuje, hlavně symbolismem, metaforami a alegoriemi, jichž jsou plny básně sv. Jana, v jeho spisech vykládané, a jichž je hojně i v prosaických výkladech, podávaných těmi spisy. Obtíž byla u sv. Jana tím větší proto, že on vědecký mystický jazyk kastilský i co do názvosloví i co do fraseologie teprve pomáhal tvořiti. Vytvořil si jej svérázný, s názvoslovím arci ne všude dosti rozlišeným a ne vždy důsledně aplikovaným a proto místy působícím obtíže, ale celkem si jej vytvořil - převzav ovšem mnoho ze scholastiky a leccos od duchovních pisatelů dřívějších - s velikým zdarem a náleží i svou prosou, ani ne tak slohem, jak čistotou jazyka, jeho obohacením a zohebněním, ke španělským klasikům z tak zvaného zlatého věku (stol. XVI.—XVII.). Některé jeho básně (zvláště právě ty, které vykládá ve svých prosaických spisech) ovšem patří mezi nejvzácnější výtvořky kastilské lyriky.

Jazykem se sv. Jan od Kříže jen nepatrně liší od spisovatelů nynějších o týchž předmětech: „Jeho nauka je vyjádřena řečí, jež se podobá dnešní; on je snad nejmodernější ze spisovatelů našeho zlatého věku,“ praví o něm P. Victor de San José, C. D. (Ecos del Carmelo y Praga XV, 1932, str. 323); ale vazby, zvláště předložkové, jsou (snad i proto, že on, člověk nazíravý a mystik, patřil na mnohé věci jinak než obyčejní lidé), ač

ryze kastilské, nicméně často odchylné od těch, které jsou běžné u jiných klasiků kastilských a nyní, a mnoha důležitých výrazů (na př. *podstata*; *habitus*; *smysl* - *duch*; *noc*; *víra*; *vjem*; *přirozený* - *nadpřirozený*; *spojení s Bohem*) užívá sv. Jan v nekolikterém smyslu, i ve smyslu sobě vylučně vlastním, a to někdy i velmi blízko sebe v různých smyslech, aniž na to upozorní.

Obtíž působí také sloh sv. Jana, vzletný v *Pisni* a až vznesený v *Plameni*, celkem věcně střízlivý ve *Uýstupu*, v *Noci* při věcnosti jakoby teskně dojemný. Ač sv. Jan má ve svých spisech četná místa i slohově velmi působivá, nejednou i zvukově přílehlá k obsahu, a snaží se o jasnost výkladu, takže je proto často až rozvláčný, je viděti, že po slohové stránce svých spisů nepiloval. Mnoho je period dlouhých, kostrbatých; hyperbat a anakolutů je dosti; leckdy není podmět nebo předmět náležitě vyjádřen nebo pisatel přejde k novému podmětu nebo předmětu, aniž jej vysloví, anebo je - aspoň v první chvíli - pochybné, zda tak přechází či nepřechází. Někde je zřejmé, že u slovesa vynechává koncové *n* třetí osoby množného čísla, takže i na leckterém jiném místě je pochybné, nebo může býti pochybné, zda sloveso je míněno v třetí osobě čísla jednotného či množného. Interpunkce ve španělských vydáních, jež je, nepocházejíc od sv. Jana samého, nespolehlivá, a mnohdy nedostatečná (myslím, že leckde úmyslně nedostatečná, aby vydavatel rozhodnutím pro určitou interpunkci nevylučoval možnosti jiného porozumění místu anebo neochuzoval bohatosti jeho smyslu), také neusnadňuje vždy porozumění tak, jak by se od interpunkce smělo očekávat.

Všecky tyto uvedené obtíže by se snáze překonávaly, kdyby předmět, o kterém sv. Jan píše, byl čtenáři znám i z jeho osobní zkušenosti. Ale tomu je tak jen v menšině případů, a tento nedostatek tedy také svým dílem ještě více ztěžuje porozumění výkladům sv. Jana na stupních vyšších a nejvyšších.⁶ Sv. Jan stran nich nejednou praví, že neporozumí náležitě, leč kdo sám zakusil.

Čtenáři, který není vzdělán v peripateticko-scholastické filosofii a ve spekulativní theologii dogmatické, působí obtíž i spekulativní způsob, kterým sv. Jan látku, beztoho již dosti obtížnou, zpracovává. Pro věc samu je ovšem toto spekulativní proniknutí a podání od muže s příslušným vzděláním a k tomu mystika, jenž došel až i vrcholného mystického spojení, výhoda nedocenitelná.

Mnohé z uvedených obtíží jest arci zdolati překladateli, tak-

že čtenář jich namnoze nezpozoruje. Stran soustavného studia mystické nauky sv. Jana však má i on tu obtíž, že tento mystický učitel, ač píše ve *Ústupu*, *Noci a Písni* celkem podle osnovy dané vývojem mystického života od počátku až k vrcholu, neřekne na jednom místě všecko, čeho je třeba k úplnému porozumění té které věci. Je to namnoze třeba s různých míst a třebas z různých jeho spisů pracně sbírat. Nutno však říci, že, i když *Ústup* a *Noc* nejsou dokončeny a tudíž nám mnoho schází z toho, co by sv. Jan o mystických věcech a zkušenostech byl ještě mohl říci, že přece on má ve svých čtyřech velkých spisech podstatně všecko, čeho třeba na ucelený mystický systém, a že ten systém lze sestavit.

K těmto objektivním obtížím se konečně druží ve spisech sv. Jana od Kříže potíž, kterou bychom mohli nazvat subjektivní, totiž zdánlivá přílišná strohost nauky sv. Jana. Neklade sice velké váhy na umrtvování zevnější, ale tím větší ji klade na zapírání sebe vnitřní. V něm jakožto ve stránce záporné a v lásce jakožto ve stránce kladné vidí základ k mystickým milostem. Žádá „nada - nic“ ve všech mohutnostech, aby tak bylo v duši místo volné pro Boha a na mystické spojení s Bohem v lásce; chce neúprosné obnažování ode všeho, „svlékání z kůže za kůží“, jak to jednou sám ústně vyjádřil paní Anně de Peñalosa. Ale nesmíme zapomínati, že sv. Jan tyto veliké požadavky (o nichž ve Vp III 2, 13 sám výslovně a důrazně praví, že na jejich splnění se může duše s psychologicky přirozenou milostí jen disponovati, kdežto splnění samo je možné jen trpně, t. j. psychologicky nadpřirozeným působením Božím) činí nikoliv pro cestu asketickou, nýbrž pro cestu mystickou, na níž nelze a nelze jinak, jak to opět a opět drtivou logikou ukazuje. Sv. Terezie nežádá na mystické cestě o nic méně, ale ona to arci praví s ženskou gracií a jen to jakoby vplétá na příhodné místo svých výkladů, v nichž dopřává asketice daleko více místa než sv. Jan, a v asketice i v mystice mluví zajímavě o svých vlastních rozmanitých zkušenostech a je také jinak slohově daleko poutavější než neosobně dialekticky postupující a stále jen k vrcholnému cíli směřující „Doctor de la Nada - Učitel ničeho“, takže si čtenář velikosti požadavků u sv. Terezie neuvědomí hned tak pronikavě jako u sv. Jana.

Ze všech příčin uvedených tedy sv. Jan nebyl a není, ani ve své vlasti ne, spisovatel populární. Ale i když se po jeho spisech nesahá tak často jako po spisech sv. Terezie anebo jiných mystiků, nescházelo jeho solidní, přímé nauce nikdy ctitelů a bylo vždy třeba nových a nových vydání jak španěl-

ských, tak jinojazyčných. Doufám, že i v českém rouše jeho knihy přispějí k pouti duší k Bohu jak na cestě asketické (jeť také v nich mnoho, co se na život asketický může aplikovati, nebo se k němu i přímo vztahuje, protože askese je předpoklad a základ mystiky), tak na cestě mystické. A k vědeckému studiu mystiky je vedle sv. Terezie nepostradatelný.⁷

II.

Dá-li Bůh, bude české vydání Spisů sv. Jana od Kříže rozděleno v tyto svazky:

I. *Ústup na horu Karmel;*

II. *Temná noc;*

III. *Duchovní píseň* (druhá redakce);

IV. *Plamen lásky žhavý* (druhá redakce);

V. *Drobné spisy*. - K tomuto svazku bude lze přidati dva ukazatele, pro všechny svazky společné: ukazatele míst z Písma sv., která sv. Jan ve svých spisech uvádí, a ukazatele věcného. Zachytiti věcným ukazatelem úplným a při tom přehledným a jasným myšlenky sv. Jana, jež jsou tak složité a tak se prolínají a hledisko mění a jedna v druhou přecházejí, jak to vidí, kdo se jím dlouho zabýval, je arci věc nemožná; bude nutné omeziti se na věci hlavní, především ty, které budou již shrnuty v Poznámkách tohoto českého vydání.

Umožní-li to zájem o český překlad Spisů sv. Jana, vyjdou jakožto jejich svazek VI. *Duchovní píseň* (první redakce) a *Plamen lásky žhavý* (první redakce). Srovnáním paralelních míst v obojí redakci se totiž dojde lepšího porozumění myšlenky sv. Jana; proto již poslední překlad anglický Spisů sv. Jana od Kříže (přel. E. Allison Peers - laik, člen církve anglikánské) a poslední jejich překlad francouzský (přel. M. Marie du Saint Sacrament, C. D.) podávají obojí redakci *Písně i Plamene*.

Mimo Spisy pak vyjdou dva svazky: *Úvod do mystiky, zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše, a Život sv. Jana od Kříže*.

Myslím, že jest mi něco říci o zásadách, kterými jsem se při překládání řídil. Jsou - s nepatrným přizpůsobením, vyžadovaným jiným rázem spisů sv. Jana od Kříže - tytéž, které jsem si před lety stanovil k překladu *Duchovních cvičení* sv. Ignáce z Loyoly.

Překládaje sv. Jana snažil jsem se podati co nejvěrnější český obraz původního textu; proto jsem nestíral kostrbatostí originálu, kde by tím byla jakkoliv utrpěla věrnost překladu. Arci se pak překlad nečte všude hladce a plynně. Ale to není při spisech takových požadavek první a nejvyšší.

Jen někde jsem dlouhou periodu sv. Jana rozčlenil v menší celky; stalo se to, kde tím myšlenková souvislost nikterak ne-utrpěla. Takové dělení totiž snadno ochudí o to, co je v původní periodě vyjádřeno nadřaděností nebo podřaděností nebo souřadností, zkrátka skloubením jejich členů.

Do hranatých závorek [] dávám slova, která sice ve španělském textu nestojí, ale v překladě jsou k doplnění smyslu žádoucí nebo nutná. Co je duchem jazyka českého odůvodněno (částice, opakování náměstky nebo jiného slova, jiné podobné drobnosti), nedávám, třebaš to není výslovně v originále, do závorek, leč v důležitých případech, aby závorek nebylo příliš mnoho. Věrnost tím tuším neutrpí. Kde se to zdálo k vystižení smyslu potřebné nebo záhodné, jsou uvedeny v hranaté závorce částici „nebo, neboli“ [n.] synonymní výrazy nebo jiné odstíny významu španělského slova; částice „totiž“ v hranaté závorce [t.] uvádí vysvětlení. Ale všude platí, že, co je v hranaté závorce, není výslovně v původním textu, a že, co není v hranaté závorce, je aspoň smyslem v textu. Okrouhlých závorek užívá již původní text a budou ovšem na svých místech i v překladě. Stav interpunkce je v rukopisech a ve vydáních sv. Jana takový, že překladatele nezavazuje. Zpravidla se přidržuji té, kterou má P. Silverio; na některých místech však považuji za nutné nebo za lépe odůvodněné se od ní uchýliti.

Několik slov je třeba říci o citátech z Písma svatého. Sv. Jan napsal své velké spisy v letech 1583-1585, tedy před sixtinskou a klementinskou opravou Vulgáty. Proto někde uvádí, i když cituje přesně, latinský text Písma poněkud jiný, než je ve vydáních nynějších. Často však cituje jen zběžně, leckde asi jen z paměti, a také tím se vysvětlí jeho odchylky od našeho textu. Latinské citáty byly ovšem ponechány, jak stojí ve vydání P. Silveria.

K latinským textům sv. Jan obyčejně, ale ne vždy, přidává svůj španělský převod, někdy doslovný, jindy volnější, leckdy pouhou parafrazi; někdy dá jen takový věrnější nebo volnější jejich převod bez latinského originálu. Kde nedal sv. Jan k latinskému textu převodu, přidal jsem jej v hranaté závorce, a to buď podle nového překladu od Hejčla a Sýkory, nebo podle staršího, místy otrockého překladu, nyní opuštěného

(užíval jsem pražského vydání Bible české z r. 1851), anebo jsem si pomohl úpravou toho kterého z nich nebo spojením obojího, podle toho, jaký smysl sv. Jan v té které souvislosti slovům Vulgáty dává. Kde sv. Jan sám podává převod, je někde - kromě volnosti v překládání - také viděti, že některému výrazu Vulgáty neporozuměl a překládá nějakou drobnost vadně. Překladatel jeho spisů je ovšem povinen podati věrný překlad převodu sv. Jana, a to jsem činil - zase používaje podle okolností a způsobem již řečeným překladů od Hejčla a Sýkory a překladu starého. Jen tam jsem se v takovém případě v drobnosti uchýlil od otrockého španělského převodu Vulgáty podaného sv. Janem a nepřekládal tedy tlumočení jeho použitím starého překladu českého (nebo podle potřeby vytvořením překladu vlastního), nýbrž jsem podal co do těch slov prostě moderní, srozumitelný překlad Hejčlův, kde sv. Jan z těch právě slov delšího místa Vulgáty nic nedovojuje, co by předpokládalo převod otrocký, a kde by můj doslovný překlad jeho otrockého španělského opáčení Vulgáty nedával řádného smyslu. Takových případů však není mnoho, vztahují se jen na to neb ono rčení a věcně docela nic na nich nezáleží.

Odkazy k hlavám a veršům Písma sv. ve spisech sv. Jana nejsou od něho, nýbrž od vydavatelů. Aby nebylo poznámek příliš mnoho, podávám ty odkazy hned v textu za místem, které sv. Jan uvádí citováním nebo narážkou. Narážek na Písmo sv. používáním jeho slov třebaš i v jiných souvislostech než je to v Písmě (jak je tomu na př. u sv. Bernarda, jenž místy mluví skoro slovy Písma) je ovšem i u sv. Jana mnohem více, než je třeba nebo i jen vhodné odkazy konstatovati; myslím, že jsem po této stránce učinil spíše příliš mnoho než příliš málo.

Jen letmo budiž zde podotčeno, že sv. Jan velmi dobře znal a ovládal Písmo sv. a dovedl míst z něho velmi pěkně užívat, takže jej jeho řeholníci velmi rádi poslouchali, když jim v domácích exhortách nebo v obvyklých rekreacích místo za místem uváděl a na duchovní předmět, o kterém byla řeč, obracel, a že totéž mistrné ovládnutí Písma se jeví i v jeho spisech. Ale kde mluví o mystice, užívá Písma z největšího dílu jen v tak zvaném smyslu přizpůsobeném (*sensus accomodaticius*) a tudíž nepodává opravdového důkazu z Písma svatého, nýbrž to, co sám zbožně a duchaplně do jeho slov vkládá. Písmo nás nepoučuje o podstatě mystické modlitby a mystického spojení s Bohem.

Aby bylo čtení spisů sv. Jana usnadněno, budou přidány jednak před textem úvodu literární a věcné, jednak k textu samému odkazy k místům paralelním a k těm, ke kterým sám sv. Jan slovy „jak jsme řekli“ a podobnými odkazuje, jsou užitečné, protože sv. Jan se na různých místech (sám praví ve Vp II 14, 14, že to nejednou činí úmyslně, na jiné a jiné osvětlení věci) v jiné souvislosti a jinými slovy opakuje a tak vysvětluje. Poznámkami se snažím objasnit, co se mi zdá že potřebuje objasnění. O věcech nebo výrazech, které se opět a opět vyskytují, je podáno souhrnné vysvětlení zpravidla na místě, kde se vyskytají po prvé. Leckde jsem byl na váhách, co učiniti při tom neb onom místě, kde se tentýž výraz opakuje, ale v různých významech; mnohdy si sv. Jan opravdu hraje slovem jakoby broušeným drahým kamenem stavěným jinak a jinak proti světlu. Někde jsem na to hraní upozornil; někde mi bylo takové místo nechati bez poznámky, protože rozmanitost významů je zřetelná sama sebou, a nechtěl-li jsem vysvětlovati každé věty nebo i několika slov ve větě, musil jsem se spokojiti vědomím, že jsem, nakolik jsem měl za potřebné, ten výraz a jeho různé významy někde souborně vysvětlil, a ponechati místo soudnosti čtenářově.

Poznámky budou z technických důvodů ne pod čarou (kde by ovšem čtenáři byly nejvhodnější), nýbrž vzadu. Podávám odkazy⁸ a poznámkami daleko více výkladu než kterékoli vydání španělské nebo jinojazyčné mně známé; mnohde mi ovšem bylo uznati, že objasnění, nebo úplného objasnění, podati nedovedu. *Úvod do mystiky, zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terenzie od Ježíše*, doufám že usnadní porozumění celkové.

Nesnadnost a temnost spisů sv. Jana ovšem tím může býti zmírněna jen z malé části. Laskavý čtenář totiž nechať nezapomíná, že, ačkoliv jen jeden spis sv. Jana sluje *Temná noc*, že všechny jeho čtyři velké spisy jsou o temné noci, kterou duše putuje k mystickému spojení s Bohem a v níž se na konec s ním spojí, a že tudíž o všech těch spisech platí, co sv. Jan praví na konci své Předmluvy k *Ústupu na horu Karmel*:

„A poněvadž toto poučení je o temné noci, kterou má jíti duše k Bohu, nediv se čtenář, bude-li mu připadati poněkud temné. To však bude tuším jen na počátku, když je začne čísti; ale jak bude postupovati dále, bude chápati lépe výklad dřívější, protože jedním se objasňuje druhé. A později, bude-li to čísti po druhé, se mu to bude tuším jeviti jasnějším a poučením správnějším. A jestliže některým lidem toto poučení nevyhoví,

bude to jen mým malým věděním a nízkou metodou; neboť předmět je sám o sobě dobrý a velmi potřebný. Ale podobá se mi, že, i kdyby se to vypsalo důkladněji a dokonaleji, než se to zde děje, že by z toho přece neměla užitek leč menšina, protože se zde nebudou vypisovati věci jen hezky mravoučné a libé těm duchovním osobám, které rády krácejí k Bohu cestou slasti a lahody, nýbrž hutné a solidní poučční pro jedny i pro druhé, budou-li chtít postoupiti k nahosti ducha, o které je zde psáno“ (Vp Předml. 8).

Jinými slovy: toho jakéhosi stupně vzdělání v mystických věcech, které musí spisovatel i jeho vykladatel předpokládati, nemají-li (což je nemožné) objasňovati nad jakousi střední míru, se dojde opětou pozornou četbou spisů sv. Jana.

Totéž však platí i o přidaných poznámkách. Není možné dáti hned do prvních poznámek všecko, co by čtenář k náležitému pochopení toho kterého místa již potřeboval věděti; to podají postupně teprve poznámky další, jak se příležitost naskytne, třebaž až na místě značně vzdáleném, ale příslušnějším. Leccos bylo v poznámkách jednak k úspoře místa, jednak na větší jasnost, úmyslně podáno jen na jednom místě, třebaž až později, jak se to lépe hodilo, v delší poznámce souborné, v níž pak jedno osvětluje druhé a celek všechny součástky. Při druhém nebo třetím čtení sv. Jana budou tedy jeho text vzpomínkou již objasňovati i další poznámky obsahově příslušné.

A jestliže o čem, tedy právě o porozumění psychologicky nadpřirozenému působení Božímu v duši, o němž sv. Jan píše, platí také slova: Proste a tlucte - a bude vám otevřeno a obdržíte. Jeť mystika „scientia sanctorum - věda svatých“ dávaná od Boha samého, a především u Boha musí hledati i nemystikové hlubší porozumění tomu, co čtou že uděluje mystikům.

Po pomoci Boží při této dlouholeté a nikoliv snadné práci vzpomínám vděčně také pomoci a laskavosti, které se mi dostalo od lidí. Velká pomůcka byly Diccionario de la Lengua Española (Slovník jazyka španělského) vydaný Španělskou Akademií, a ovšem dotavadní překlady Spisů sv. Jana od Kříže. Stále cenný je latinský překlad od polského bosého karmelitána P. Ondřeje od Ježíše z r. 1639; kromě něho jsem měl překlady francouzské, italský, německé, anglické z XIX. a XX. století. Každý překlad je již svým pojetím a jeho vyjádřením zároveň i komentář, výklad. Překlady, které vyšly před vydáním Spisů sv. Jana od P. Gerarda a P. Silveria, arci překládají nedokonalý text dřívější a namnoze i ten

s nedostatečnou na naši dobu věrností, obtížná místa leckdy vynechávajíce nebo jen podle souvislosti přibližně parafrasuje (a nutno říci, že i překladatelé a jiní pisatelé z let nejpозdějších si namnoze podobně počínají anebo jinak textu podaného P. Gerardem a P. Silveriem leckde nevystihují, třeba i přes své ujišťování). Na velmi mnoha místech je u překladatelů dosavadních veliká rozmanitost, ač ovšem ne všichni mohou mít pravdu, takže (jak jsem kdysi psal karmelitánům v Burgos) nový překladatel, který se jich dotazuje, pak málem sám sobě nevěří ani ve věcech, které se mu zdají prosté a jasné. Přesto byly ty překlady velmi cenná pomůcka, i když často a často jen negativní, vzbuzující pochybnost a nabádající k opatrnosti a konzultaci příslušně vzdělaných rodilých Španělů.

Druhá pomůcka překladateli a vykladateli sv. Jana od Kříže jsou vědecké spisy o mystice, jak soustavné, tak jednotlivým otázkám věnované. Poněvadž se totiž všichni pisatelé o novověké mystice musí opírat o sv. Terezii od Ježíše a sv. Jana od Kříže, tím je i vykládají - mnohdy ovšem různě, každá škola se svého stanoviska jinak, ale přece se mnoho získá pro porozumění a objasnění. Přispívají k obojímu i věcné poznámky v dosavadních vydáních a překladech sv. Jana, i když nečetné. Všeho toho, a cokoliv jsem kde jinde dobrého našel (mluví sv. Jan mimochodem i o rozmanitých věcech nemystických), jsem hleděl využít.

Dobrý překlad sv. Jana od Kříže není tuším možný bez mnoha porad s příslušně vzdělanými rodilými Španěly. Po té stránce jest mi poděkovati nejprve P. Silveriovi od sv. Terezie C. D., jenž nejen ihned ochotně dovolil, abych pokladů nashromážděných v jeho vydáních používal podle libosti, nýbrž i laskavě odpověděl na mé dotazy, když jsem pracoval o prosaickém převodu básní sv. Jana od Kříže, a na jiné otázky, a bosým karmelitánům v Burgos. Zprostředkovali mi knihy ze Španělska a bylo již ujednáno, že na prázdniny r. 1934 si k nim zajedu (zvali mě co nejsrdečněji a již mě očekávali) a s nimi prodiskutuji množství míst nějak mi pochybných, ale na konec s toho pro situaci ve Španělsku sešlo. Děkuji jim za jejich dobrotu a zájem o český překlad Spisů jejich světce. Když jsem tedy nemohl r. 1934 do Burgos, ztrávil jsem prázdniny r. 1935 v Marneffe v Belgii, kde měla od počátku r. 1932 do polovice r. 1938 kastilská provincie S. J. ve vyhnanství svá filosofická a theologická studia. Tam - zcela ve španělském ovzduší v komunitě o téměř třech stech členů

- jsem vykonal, co jsem nemohl o rok dříve vykonati v Burgos, a vrátil jsem se s velkým výtěžkem. Vděčně vzpomínám obětavě laskavosti svých tamních řeholních spolubratří.¹

A konečně - last not least, zde na posledním sice místě, ale ne nejméně - i dobroty svých řeholních představených, kteří, mohouce disponovati mými silami a mým časem, souhlasili, abych po dlouhá léta věnoval, co jen mi z nich po vykonání povinností zbývalo, milé práci o sv. Janu od Kříže - a obětavosti svých nakladatelů, kteří se ujali tohoto díla a již r. 1931, na první dotaz jen jako z povzdálčí učiněný, prohlásili, že „si budou pokládati za čest, když po Summě sv. Tomáše budou moci česky vydati mistra mystiky“.

Nenamlouvám si, že jsem při své překladatelské a vykladačské práci všecko náležitě vystihl a podal. Končím tedy tento Úvod tím, co praví sv. Jan v Předmluvě k *Úýstupu*, k *Duchovní písni* i k *Plameni*: Podrobuji vše čímukoliv správnějšímu mínění a zúplna soudu svaté Matky Církvě, pod jejímž vedením nikdo nepobloudí.

Blíží se čtyřsté výročí narození sv. Jana od Kříže (nar. r. 1542). Nechať je toto české vydání jeho Spisů i příspěvek k oslavám velikého mystického učitele církevního a přinese na jeho přímluvu i u nás ten užitek, pro který on své spisy psal.

V Praze na den sv. Jana od Kříže, 24. listopadu 1936, a na Velehradě na den sv. Václava, 28. září 1940.

Jaroslav Ovečka S. J.

¹ Ten, jenž tam nejvíce se mnou pracoval a spolupráci všech ostatních řídil, P. Angel Marticorena y Recalde S. J., již odešel v mladém věku necelých 36 let k věčné odměně. Narodil se 15. září 1901 v baskickém kraji, záhy úplně osířel, vstoupil dne 22. srpna 1920 v Loyole do Tovaryšstva Ježíšova, na kněze byl vysvěcen v Marneffe v Belgii dne 30. července 1934, zemřel 3. dubna 1937 ve Vitorii (Álava), byv den předtím při zpovídání vojína na bojišti u nedalekého Mondragonu smrtelně zraněn střelou do hlavy. Byl to řeholník a kněz podle Srdce Páně.

Zpráva o jeho smrti pravila: „... Svým vojínům byl pravá matka... a netřeba říkati, jak ho měli rádi...“

ÚVOD

K VÝSTUPU NA HORU KARMEL

HLAVA I.

VZNIK VÝSTUPU NA HORU KARMEL A TEMNÉ NOCI; JEJICH SOUNÁLEŽITOST

Čtyři velké spisy sv. Jana od Kříže, totiž *Ústup na horu Karmel*, *Temná noc*, *Duchovní píseň*, *Plamen lásky žhavý*,¹ jsou výklad tří mystických básní světcových; *Ústup* a *Noc* vykládají tutéž báseň „*Za temné noci*“² a jsou, jak uvidíme, části téhož velkého díla, bohužel obě nedokončené.

Báseň *Za temné noci* snad byla od sv. Jana složena ve vězení v Toledu;³ z výkladu jejího, podobá se, vypracoval nějaké odstavce již na Kalvarii nebo aspoň v Baeze, z kteréhož obojího místa často docházel do nedalekého Beas de Segura k tanním karmelitkám, takže těm bylo, co napsal na Kalvarii nebo v Baeze, prostě napsáno „v Beas“. Aspoň M. Magdalena od Ducha sv., jež byla tehdy v Beas, praví ve své zprávě o životě sv. Jana: „Z výkladů některé složil v Beas, odpovídaje na dotazy řeholnic, a jiné, když byl v Granadě . . . Psával [na Kalvarii] také chvílemi věci duchovní a prospěšné, a sestavil tam *Horu*, a udělal nám vlastní rukou každé jednu na vložení do breviáře; později ovšem v ní některé věci přidal a poopravil . . . Na poučení a roznění v pravém duchu a ve cvičbě ve ctnostech dával řeholnicím otázky, a o odpovědích rozmlouval tak, že se času dobře využilo a zůstávaly poučeny, protože jeho slova byla proniknuta světlem s nebe. Já jsem si hleděla některá zaznamenati, abych se mohla těšiti jejich čtením, když byl pryč a nebylo tedy možno s ním o nich hovořiti, ale ty zápisky mi byly vzaty, aniž jsem si je mohla opsati; jen co zde uvedu, mi bylo ponecháno.“⁴

Toho, co tam z těch zápisů uvádí (BMC 10, 326n.; 13, 248n.), není sice ani tisková strana, v zápisech M. Magdaleny toho bylo snad dvě stránky, ale téměř všechno to nacházíme, jen

s nepatrnými změnami slohovými, ve *Úýstupu* I 13, 3—6. 9. Je nasnadě myšlenka, že i v tom, co bylo M. Magdaleně vzato - a byly to téměř všechny ty zápisky - bylo mnoho, co později přišlo do *Úýstupu* nebo do jiných spisů sv. Jana. Je pravděpodobné, praví P. Silverio, že, když sv. Jan odcházel s Kalvarie do Baezy, již měl napsáno několik kapitol *Úýstupu na horu Karmel*.⁵

Horou je od M. Magdaleny míněna t. zv. *Hora dokonalosti* s přidanými texty, jež - v té pozdější rozhojněné a poopravené úpravě, o které dále mluví M. Magdalena, jež však není rukopisně zachována - byla podle pokynu⁶ spisovatelova tiskem přidána k prvnímu vydání Spisů sv. Jana r. 1618 a z něho přechází do vydání pozdějších. V původní úpravě se *Hora* zachovala rukopisně, ne sice v originále, ale přece aspoň v notářsky ověřeném věrném okreslení a opise právě toho exempláře, na který sv. Jan napsal slova „*Para mi hija Madalena*“ - Mé dceři Magdaleně - a dal jej této své nevšedně nadané a velmi ctnostné duchovní žačce.⁷ Ze srovnání je viděti, že druhá *Hora* je ve mnohém dokonalejší jak co do kresby,⁸ tak co do textů, i když rozdíly nejsou podstatné. Sv. Jan odkazuje ve *Úýstupu* třikrát k výkresu a textům *Hory*: Vp I 13, 10; III 2, 12; III 15, 1; někdy snad na výkres naráží, jako Vp II 7, 3. Texty přidané pod *Horou* stojí také, v pořádku poněkud změněném a místy s drobnými rozdíly ve slovech, ve Vp I 13, 10—13. *Horou* a texty je předložena cesta, kterou se jest ubírat duchovnímu člověku, který touží po dokonalosti, od stupně začátečníka až k vrcholu svatosti a dokonalosti mystické.

Na květnatý vrchol hory dokonalosti vede po stupních, vyjádřených opětovným *nada, nic*, úplného zapírání a obnažování ve všem, cesta přímá, strmá a holá - zprvu velmi úzká, ale čím dále, tím širší, protože přibývá duchovní svobody dítek Božích - cesta úplného odříkání, posetá slovem *nada, nic*, po níž se dojde napřed ke čtyřem ctnostem stěžejním, k nimž se pak brzy druží dary Ducha sv. a plody ducha (Gal. 5, 22), až se přijde k bezpečnosti ve třech ctnostech božských, ke spojení s Moudrostí Boží v božském mlčení, a k „ustavičné hostině“, t. j. k vrcholnému, trvalému mystickému spojení s Bohem.⁹ Ze dvou širokých postranních cest křivolakých ta, jejíž bažení, libosti a nedokonalosti jsou označeny slovy *statky nebeské*, po oklikách a klopýtání konečně - nezůstane-li vůbec v nižší oblasti hory - pracně vyústí do cesty *ničím*, kdežto druhá se jménem *statky pozemské* brzy úplně odbočí od hory.

Symbolická hora kresbou znázorněná je sv. Janu, karmelitánu, *Karmel*¹⁰ tolikrát velebený v Písmě sv., a podle ní se spis jmenuje *Ústup na horu Karmel*. Arci v básni, jež je tímto spisem vykládána, a ve výkladu samém je řeč nikoliv o výstupu na horu, nýbrž o výstupu vznešené milenky z paláce, v němž její čeledí již spí, takže nemůže výstup překaziti, v noci, po tajném žebříku a v přestrojení na plochou jihozemskou střechu toho paláce nebo jeho věže k setkání a sňatku s Mileným. To vystupuje duše ze svého domu, obydleného čeledí bažení a nedokonalostí stránky smyslové a duchové, ale již askesí dostatečně umrtvenou, na pout k mystickému setkání s Bohem a spojení s ním až i mystickým sňatkem a přepodobněním. Vystupuje po tajném žebříku z láskyplného nazírání neboli nazíravé lásky, v přestrojení do úboru z trojího roucha, víry, naděje a lásky, v němž unikne trojímu nepříteli ďáblu, světu a tělu. Žebřík (cesta) je přeúzký, ježto při mystickém vzestupu a mystickým vzestupem se duše postupně očišťuje od veškeré nedokonalosti smyslové a duchové a může vzestupovati výše a výše jen až je vždy příslušně očištěna.

Jen až potud jde výklad, který máme od sv. Jana. Bohužel jsou totiž v obojím spise, *Ústupu* a *Noci*, obojím nedokončeném, vyloženy jen dvě slohy z osmi, a na konci *Noci* je podán ještě jen povšechný výklad třetí slohy, bez výkladu jednotlivých veršů. Sv. Jan sice vykládá namnoze tutéž látku v *Duchovní písni*, ale již daleko ne způsobem tak soustavným a hlubokým a ne s hlediska temné noci, takže velkolepá budova výkladu mystického života, nakolik on je „za temné noci“, zůstala nedobudována a my ani nevíme bezpečně, co je v dalších pěti slohách alegorické básně tou onou symbolickou podrobností míněno v mystické skutečnosti.

Není pravdě nepodobné, že sv. Jan, jenž i z Baezy (kde byl od 14. června 1579 rektorem studijního domu bosých karmelitánů) docházel ke karmelitkám v Beas a poučoval je tímž způsobem, který zachovával za pobytu na Kalvarii, také v Baeze napsal nějaké výklady, které později vtělil do *Ústupu* nebo do *Duchovní písni*. Mohl je napsati buď v koleji v Baeze nebo v úplném klidu na statečku v Castellar de Santisteban, od dobrodince darovaném koleji baezské, kam se rád na několik dní uchýloval.

Dokončil *Ústup*, t. j. napsal spis toho jména, do něhož pojal i zlomky nebo kapitoly dříve napsané o básni *Za temné noci*, až v Granadě, kde byl od počátku r. 1582 do polovice června 1588 a napsal své čtyři veliké spisy. Přáli bychom si o jejich

vzniku zpráv podrobnějších, ale nemáme jich. Nejlepší jsou od P. Jana Evangelisty, jenž žil po mnoho let se sv. Janem a byl možná jeho nejmilejší učedník a napsal ještě po boku sv. Jana náš nejlepší zachovaný rukopis *Úystupu na horu Karmel*.¹¹ Odpovídá je dějepisci Reformy karmelitánské, fray Jarolímovi od sv. Josefa, praví P. Jan Evangelista v dopise ze dne 1. ledna (roku nepřipisuje; vydavatel P. Silverio dává v závorce 1630) z Granady: „Co se týká toho, zda jsem viděl našeho ctihodného Otce psáti ty knihy, odpovídám, že jsem ho je viděl psáti všechny; vždyť, jak jsem pravil, já jsem byl neustále u něho. *Úystup na horu Karmel* a *Temnou noc* napsal zde v tomto domě v Granadě, po kusech, protože o tom pracoval jen s mnoha přestávkami. *Plamen lásky žhavý* napsal, když byl provinciálním vikářem, rovněž v tomto domě na žádost paní Anny de Peñalosa, a napsal jej za čtrnáct dní (en quince días), co byl zde, jsa zahrnut pracemi. *Kde jsi se skryl* [t. j. *Duchovní píseň*], napsal napřed,¹² a bylo to rovněž zde; a tyto slohy [vykládané v *Duchovní písni*] napsal, když byl v žaláři v Toledu.“

V jiném dopise témuž P. Jarolímovi o téže věci, psaném z Granady dne 18. února 1630, praví: „Co se týká toho, že náš svatý Otec napsal své knihy v tomto domě, řeknu to, o čem není pochybnosti, totiž že [výklad] sloh *Kde jsi se skryl* a *Plamen lásky žhavý* napsal zde; neboť je začal a dokončil za mé doby. Knihu *Úystup na horu Karmel* jsem našel rozdělanu, když jsem vstoupil do řádu, což bylo půl druhého roku po začátcích tohoto domu, po prvé,¹³ a je možné, že si ji odtamtud [z Baezy] přinesl rozdělanu; ale *Temnou noc* ovšem napsal zde, protože jsem jí ho viděl část psáti, a to je jisté, protože jsem to viděl.“¹⁴

P. Inocenc od sv. Ondřeje, jiný žák světcův, jenž s ním byl na Kalvarii, v Baeze a v Granadě, praví ve svém svědectví v informačním procese v Baeze k otázce 35: „že četl knihy v ní uvedené a ví, že jsou od řečeného svatého Otce, protože se s ním mnoho stýkal, a jednu z nich napsal, když byl tento svědek s ním a žili spolu a na žádost tohoto svědka, a začíná ta kniha: *Za temné noci*, atd.“¹⁵

Ze svědectví P. Jana Evangelisty je tedy zřejmé, že *Úystup* a *Noc* jsou nejstarší spisy sv. Jana od Kříže, a zdá se, že *Noc* má za pozdější než *Úystup*, což je i věcně přirozené, protože *Noc* je, jak uvidíme, v plánu spisovatelově vlastně čtvrtá kniha *Úystupu* a předpokládá *Úystup* a odkazuje k němu. *Úystup* tedy jakožto celek je první spis sv. Jana.¹⁶ Ježto první redak-

ce *Písně* je z roku 1584¹⁷ a ona je, jak jest nám z uvedených svědectví souditi, jako celek pozdější než *Úýstup* a *Noc*, byl *Úýstup s Noci*, jak je máme, asi dopsán o něco dříve, snad r. 1583, ale snad také až r. 1584.

Když sv. Jan o svém spise praví, že jej napsal na žádost bosých karmelitánů a karmelitek,¹⁸ můžeme bezpečně mysliti na karmelitky v Beas a na karmelitány, kteří žili se sv. Janem na Kalvarii, v Baeze a v Granadě, jako právě P. Inocenc od sv. Ondřeje, a vztahovati tu žádost i na *Temnou noc*, jež jest jen trpná stránka téže pouti, která je ve *Úýstupu* líčena po stránce činné, a, jak hned uvidíme, jest u sv. Jana spolu s *Úýstupem* jen jedno velké dílo. Ale to velké dílo není od pisatele míněno pouze pro karmelitány a karmelitky, nýbrž je mu „hutné a solidní poučení“ pro všechny, kdo krácejí cestou křesťanské dokonalosti a jsou již na asketickém stupni pokročili - „budou-li chtítí postoupiti k nahosti ducha, o které je zde psáno“.¹⁹

Že *Výstup* a *Noc* jsou části téhož jednoho velikého pojednání, lze tušiti na př. již z toho, že vykládají tutéž báseň a že první kniha *Noci* náleží obsahem mezi první a druhou knihu *Úýstupu* a druhá kniha *Noci* za třetí knihu *Úýstupu*. Ale tu jejich sounáležitost vidíme i zřejmě ze slov sv. Jana samého ve *Úýstupu* a v *Noci*.

Pravíť v první hlavě první knihy *Úýstupu* o spise, který hodlá psáti: „První noc neboli očista zasáhne smyslovou stránku duše, a o ní se jedná v této [první] sloze [básně] a bude se jednati v první části této knihy. A druhá zasáhne stránku duchovou, a o té mluví druhá sloha, která následuje; a o té rovněž pojednáme v druhé a třetí části, a to vzhledem k tomu, co je v ní činného; neboť vzhledem k tomu, co je v ní trpného, se to stane ve čtvrté.“²⁰ Ve čtvrté knize, zřejmě téhož spisu. My však to máme v druhé knize *Noci*. *Noc* je totiž rozdělena na dvě knihy, takže je „částí“ ve skutečnosti pět. Tedy druhá kniha *Noci*, trpná noc ducha, je další část téhož jednoho spisu, jehož je *Úýstup* začátek.²¹ Ale i trpná noc smyslu je ve *Úýstupu* slíbená, že bude o ní pojednáno „ve čtvrté knize, když nám bude jednati o začátečnicích“.²² Máme však trpnou noc smyslu v první knize *Noci*, a v té jsou skutečně věnovány začátečnickům hl. II—VII. Jsou tedy obě knihy *Noci* slíbená čtvrtá část nebo kniha spisu, jehož první tři části nebo knihy jsou tři knihy *Úýstupu*.²³

A naopak v *Noci* II 2, 3 odkazuje sv. Jan slovy „nepřístojnosti a nebezpečí, jež jsme na počátku uvedli“ k výkladům ve *Úýstupu* II 16—32, a v N II 22, 3 odkazuje k Předmluvě

před *Úýstupem* jakožto k předmluvě k *Noci*, řka: „Vždyť to, co bylo nejdůležitější (a proč jsem se hlavně dal do této práce, to jest abych, jak je to řečeno v Předmluvě, vyložil tuto noc mnoha duším, které jí procházejí a jsou o ní v nevědomosti), to je již jakž takž vyloženo.“ *Noc* má sice také svou Předmluvu, ale tam nic takového řečeno není, nýbrž jen v Předmluvě k *Úýstupu*.²⁴ Je to tedy předmluva vztahující se i na *Noc*, jež tedy jest s *Úýstupem* jeden spis.

Můžeme a musíme tedy v přehledu nauky sv. Jana o trojí noci užívat *Úýstupu* a *Noci* jakožto díla jednoho.

HLAVA II.

OBSAHOVÉ VZTAHY VÝSTUPU A NOCI

Poznavše vznik a sounáležitost *Úýstupu* a *Noci*, obraťme se k jejich vztahům obsahovým.

Úýstup a *Noc* jsou Výklad básně *Za temné noci*, jež má osm sloh. Duše tu báseň nebo píseň pěje již ve stavu dokonalosti neboli mystického spojení (duchovním sňatkem) s Bohem v lásce v třetí noci;²⁵ jsou to u ní tedy - ve světle jejího nynějšího správného poznávání a cenění tehdejšího bolestného stavu - vzpomínky na přestálé útrapy první a druhé noci a zkušenosti z noci třetí, podávané až již v tomto stavu klidu.

První sloha obsahuje noc smyslu, a to činnou, jež se vykládá ve Vp I,²⁶ i trpnou, jež je vyložena v N I.²⁷ Druhá sloha obsahuje noc ducha, jak její stránku činnou, jež se (arci bez dokončení) vykládá ve Vp II. III,²⁸ tak - spolu se slohami první²⁹ a třetí³⁰ až čtvrtou - její stránku trpnou, jež je (arci také bez dokončení) vyložena v N II.³¹

Sloze třetí, o níž sám sv. Jan praví, že ještě opěvuje a vynáší dobra vlastní druhé noci, se totiž obsahem dosti podobá ještě i sloha čtvrtá; i ta tedy snad ještě celá jedná o *průběhu* noci druhé. Nejedná-li již buď vůbec anebo aspoň ne celá o jejím průběhu, pak tuším jedná aspoň její poslední tři verše spolu s prvním veršem slohy páté o duchovním zasnubu, jenž je druhé noci *zakončení*,³² kdežto stav a období duchovního zasnubu náleží již do noci třetí a snad o něm mluví slohy páté verš druhý.

Jisté tato přidělení nejsou, protože sv. Jan ani v básni *Za temné noci* samé nenaznačuje jasně, kde si v ní máme mysliti okamžik duchovního zasnubu, ani ve výkladu jejím tak daleko nedošel. Ale poslední tři verše slohy páté tuším zřejmě již mluví o duchovním sňatku; tedy někde před nimi musíme naléztí místo pro duchovní zasnub a pro stav duchovního zasnubu, a zmínku o nich.

Noci třetí tedy přidělíme slohy pátou (druhou polovici) až osmou.

O slohách třetí až osmé praví sv. Jan, že „na ostatních šesti se vykládají rozmanité a podivuhodné účinky duchového osvícení a spojení s Bohem v lásce“.³³ Duchovým osvícením je tu míněna tuším pozdější, více osvětlná část noci ducha a z třetí noci období stavu duchovního zasnubu; spojením s Bohem v lásce duchovní sňatek a stav duchovního sňatku v noci třetí.

Ústup i *Noc* jsou nedokončeny; vyvstává tedy otázka, co z obsahu a kolik rozsahem v nich chybí.

Noc smyslu jak činná, tak trpná je vyložena úplně; výklad noci třetí úplně chybí; noc druhá jak činná, tak trpná je nedopsána.

Ve Vp II pojednal sv. Jan o činné očistě rozumu a tu dokončil. Ve Vp III jedná napřed (III 1, 2—15, 3) o činné očistě paměti, jež je také dokončena; od hlavy 16 do konce knihy (III 16, 1—45, 6) promlouvá o činné očistě vůle a ta je nedokončena. Abychom poznali, co z činné očisty vůle a dále z činné noci ducha vůbec schází, jest nám sledovati osnovu sv. Jana, jež právě v tomto pojednání o vůli jest velmi jasná.

Ve Vp III 16, 2. 3 stanoví, že všechny kony vůle, nedokonalé i dokonalé, lze zařaditi pod čtvero vášní, jež jsou radost neboli potěšení, naděje, bolest, bázeň, a ohlašuje, že tedy pojedná tímž pořadem, ve kterém je právě uvedl, o každé z nich jednotlivě, jak od ní vůli očistiti. Nejprve tedy o radosti neboli potěšení.

„Radost, praví, může vzniknouti ze šestera druhů věcí nebo dober, totiž z časných (III 17—20), přirozených (III 21—23), smyslových (III 24—26), mravních (III 27—29), nadpřirozených (III 30—32), a duchovních (III 33—45), stran nichž jest nám, s postupem podle tohoto jejich pořádku, vůli uspořádati.“³⁴ A plní slib v kapitolách, které uvádíme v závorkách. Došed však v hl. 33 k šestému druhu, totiž ke statkům duchovním, dělí je v libé a trapné a obojí třídí zase ve dvojí, podle toho totiž, zda jsou z věcí jasných a rozlišených či z věcí nejasných a temných. Odkázav statky trapné do noci trpné a

statky z věcí nejasných a nerozlišených na konec, praví, že tedy teď pojedná o statcích libých, které jsou z věcí jasných a rozlišených.³⁵ Tyto statky rozřídí na čtveré: na podněcující (III 35—44), povzbuzující (III 45), řídící, zdokonalující.³⁶

Dokončiv výklad o podněcujících, t. j. o sochách a obrazech svatých, růžencích (hl. 35—37), oratořích (hl. 38—42), obřadech a obřadnostech (hl. 43—44), přechází hl. 45 ke statkům povzbuzujícím, totiž kazatelům a kázáním, a slibuje na jejím počátku, že promluví jak o tom, co se týká kazatelů samých, tak o tom, co se týká posluchačů. Hl. 45 je skutečně věnována kazatelům, ale pojednání ani o nich není celé, a *Úystup*, jak je zachován, končí ve III 45, 6 uprostřed věty.

Chybí tedy z oddílu o statcích povzbuzujících dokončení o kazatelích a kázáních a výklad o posluchačích kázání, a schází úplně oddíly o statcích řídících a zdokonalujících.

Při statcích řídících by asi byl mluvil jednak o zpovědnících a duchovních učitelích a vůdcích, jednak o zpovídancích a duchovních učednících a svěřencích, a o chybách, do kterých upadávají, a o způsobu, jak se od nich očišťovati. Při statcích zdokonalujících by asi byl pojednal o těch, které jsou bližší prostředek ke zdokonalování duše podle jejího vzoru, Ježíše Krista, jako milosti, dary, ctnosti, svátosti a jiné prostředky v duchovním životě.

Snad by nebyl, praví P. Silverio, řekl věcí nových, ale byl by je pověděl svým zajímavým způsobem, jak to učinil v dosavadním výkladu o statcích, z kterých se může vůle těšiti.³⁷

Kromě toho chybí úplně výklad o ostatních třech vášních: naději, bolesti, bázni, a schází ovšem i pojednání o statcích z věcí nejasných a nerozlišených, totiž vzcházejících z mystického spojivého poznávání Boha, slíbené ve Vp III 33, 5 „na konec“. Kde a jak ten „konec“ měl býti, nelze nám arci říci. Schází nám tedy již i podle těchto slibů značná část obsahu *Úystupu*.

Je těžko odhadovat, kolik tím chybí *Výstupu* co do rozsahu, protože výklad sv. Jana je velice nestejněměrný.³⁸

Je však ještě i otázka, jak daleko by byl sv. Jan vedl nebo mohl vésti *Úystup*, t. j. výklad o činné stránce noci ducha, ještě za (nedokončeným) pojednáním o čtveru vášní, výkladem sloh třetí až páté. Že ty slohy se vztahují na stránku trpnou, vidíme z toho, že se sv. Jan jal vykládati třetí v N II 25. Vztahují se však či nevztahují ty tři slohy též na stránku činnou, náležící tedy do *Úystupu*? A vztahují-li se na ni,

kolik obsahu a rozsahu by byl sv. Jan věnoval jejich výkladu po té stránce?

Podobnou otázku máme stran sloh třetí až páté v noci trpné. V hlavě N II 25, nedokončené, podal sv. Jan jen povšechný výklad slohy třetí. Chybí její podrobný výklad po verších a vůbec schází vysvětlení sloh čtvrté a páté. Co a kolik rozsahem by tam bylo bývalo, je nemožno říci.

A naprosto nám chybí výklad třetí noci, obsažené ve slohách páté (od druhé polovice) až osmé. Třetí noc má, jak vidíme z Vp I 13, 1, stránky činnou i trpnou. Zda by byl sv. Jan o její stránce činné pojednal ve *Úýstupu* a o její stránce trpné v *Noci*, či zda by ten obojí výklad byl spojil v nějakou *Třetí noc* a jaký by byl býval obsah a rozsah celého toho výkladu sloh šesté až osmé, rovněž nevíme. Poněvadž však tyto hutné slohy obsahují tolik tajemných metaforických podrobností, lze tušiti, že by se jejich výklad jak po činné stránce, tak po trpné byl již z toho důvodu mohl značně rozrůstí.³⁹

Myslím, že mírným odhadem můžeme tomu, co dohromady schází k úplnosti a dokončení *Úýstupu* a *Noci*, t. j. k úplnému výkladu básně *Za temné noci*, tušiti rozsah aspoň nynější *Noci*, možná spíše nynějšího *Úýstupu*.

Snad právě vida, jak se nu látka ve *Úýstupu* a *Noci* pod rukama rozrůstá, nemaje mnoho času (vždyť asi proto psal *Úýstup* a *Noc*, jak praví P. Jan Evangelista, „po kusech . . . jen s mnoha přestávkami“⁴⁰), a právě dokončiv nebo dokončuje nebo máje dokončiti výklad *Duchovní písně*, o němž také již od doby pobytu na Kalvarii pracoval, vykládáje v něm věci obdobné těm, které jsou obsaženy v posledních pěti slohách básně *Za temné noci*, snad právě proto zanechal další práce o *Úýstupu* a *Noci*.⁴¹

Je to pro nás škoda veliká, protože tak zůstalo nedokončeno soustavné, vědecky střízlivě postupující dílo o celém mystickém životě od odborníka nad jiné povoláního. *Duchovní píseň* a její výklad nejsou po té stránce rovnocenná náhrada za to, co schází ve *Úýstupu* a v *Noci*. Kdežto totiž básně *Za temné noci* a její výklad mají hledisko očisty, utrpení a temnoty na cestě ke spojení s Bohem v lásce, má *Duchovní píseň* a její výklad především hledisko uchvacující touhy a naděje po tom spojení a jejich blahého splnění, ač v tomto životě nikoliv ještě sytícího,⁴² a *Plamen lásky žhavý* je výklad pří-padečně vyšších stupňů v tom spojení v lásce.⁴³ Kromě toho je *Duchovní píseň* lyrictější než básně *Za temné noci*, její výklad je stručnějši, drží se daleko více textu sloh a veršů a

nezachází do soustavného hlubokého probírání a rozboru mystických věcí. I když tedy výklad *Duchovní písně* nahrazuje dosti mnoho z toho, co chybí o stupni osvětleném a spojeném, t. j. o slohách třetí až osmé, ve výkladu básně *Za temné noci*,⁴⁴ přece ani zdaleka neodpovídá dostatečně na všechny otázky, které nám nedokončenost *Úýstupu* a *Noci* a nesplněné nebo nedostatečně splněné sliby v jejich napsaných částech zanechaly bez odpovědi, a naprosto nevyčerpává mystické plnosti sv. Jana, jenž by byl mohl i ty slohy obojí básně, které jsou si obsahem podobné, vyložit jinak a jinak a vždy věcně.⁴⁵

Zbývá otázka, nenapsal-li sv. Jan z *Úýstupu* a *Noci* více, než máme, a neztratila-li se tedy část toho, co napsal.

Poněvadž *Úýstup*, jak je dochován, končí uprostřed věty, je možné, ba velmi pravděpodobné, že sv. Jan napsal o něco málo více, ale to že se pak brzy ztratilo, hned z prvního rukopisu (originálu nebo již přepisu), z kterého pocházejí všechny dochované opisy.⁴⁶ Stran *Noci*, jež končí celým povšechným výkladem třetí slohy básně a jejím prvním veršem ohlašuje novou kapitolu, není domněnka o nějaké ztrátě z toho, co sv. Jan napsal, tak odůvodněna jako stran *Úýstupu*.

Ale ztratilo-li se něco, nebylo toho asi mnoho. Po tom, že by byl sv. Jan napsal z *Úýstupu* nebo z *Noci* o mnoho více než máme, není nikde sebe menší stopy.⁴⁷

Užijeme-li tedy obrazného vyjádření sv. Jana, můžeme říci, že výklad básně *Za temné noci* je jako palác, jehož skvostná brána a nádherná dvorana uprostřed je báseň sama. Po obojím boku brány a dvorany jsou jakožto dvě křídla budovy noc činná a noc trpná, *Úýstup* a *Noc*, pnoucí se obě do výše přízemím a prvním poschodím, nocí smyslu a nocí ducha. První poschodí je však na obojím křídle nedokončeno. A úplně chybí nad obojím křídlem prvního poschodí obojí křídlo druhého poschodí, totiž třetí noc činná a trpná, a nad nimi plochá střecha paláce s ozdobným cimbuřím, jímž provívá vánek z cedrového háje, u něhož nebo v němž palác stojí.⁴⁸ Ta plochá střecha, dovršení druhého poschodí, snad odpovídá případečně vyšším stupňům třetí noci, které jsou líčeny v *Plameni lásky žhavém*;⁴⁹ tam pje duše svou píseň, a patříc na červánky vycházejícího dne, to jest, majíc případečně větší a větší, případečně jiné a jiné experimentální poznávání Boží v třetí noci, s touhou očekává východ slunce, zjevení Boha tvář v tvář.

Ale i to, co máme, je stavba velkolepá, nehynoucí, a sv. Jan tím splnil, co si byl hlavně předsevzal. Právě téměř na

konci *Noci*: „Vždyť to, co bylo nejdůležitější (a proč jsem se hlavně dal do této práce, to jest abych, jak je řečeno v Předmluvě, vyložil tuto noc mnoha duším, které jí procházejí a jsou o ní v nevědomosti), to je již jakž takž vyloženo a vysvětleno, i když daleko slaběji, než je to ve skutečnosti.“⁵⁰

Je to stěžejní dílo v oboru scholastické mystiky. Jak scholastická theologie použila peripateticko-scholastické filosofie k osvětlení a proniknutí pravd zjevených a k vytvoření soustavy z nich, tak zde sv. Jan používá též filosofie a samé scholastické theologie a jejich metody k osvětlení, proniknutí a systemisaci zkušeností mystických. Celková osnova *Ústupu* a *Noci* je uspořádaná, jasná; je to sv. Jana spis nejgeniálnější, nejhlubší.⁵¹

Není v něm ovšem, jakž u věcí lidských ani jinak nelze, všecko stejné ceny. Genius se jeví již samou básnickou překrásnou písní *Za temné noci*, v níž by nikdo nebyl tušil tolik mystického obsahu;⁵² některé části výkladu se skvějí plností filosofie a zhuštěností a vybraností mystické látky.⁵³

V úvodě ke spisu jako je *Ústup s Nocí*, je třeba také pojednati o jeho pramenech. Pojednání toto však zde může býti velmi krátké, jednak proto, že sv. Jan literárních pramenů ve vlastním smyslu k žádnému svému dílu nepoužil (aspoň se jich ještě nikdo nedopátral), jednak z té příčiny, že o zdrojích vědění a nauky sv. Jana od Kříže pojednáme v jeho životopise na jednu se zřetelem ke všem jeho spisům, poněvadž situace je vzhledem k nim ke všem stejná.

Nápis knihy, *Subida del Monte Carmelo* (Výstup na horu Karmel), připomíná knihu Alarcónovu *Monte de Contemplación* z r. 1544 a zvláště jinou, tehdy známou a oblíbenou, *Subida del Monte Sión* od františkána Bernardina de Laredo.⁵⁴ Snad byl sv. Janu tento název cizího spisu, jež asi znal, podnětem k pojmenování spisu vlastního, pojmenování to arci méně přílehavému než u Lareda, poněvadž u sv. Jana duše v básni vykládané ve spise přece nevystupuje na horu, nýbrž na plochou střechu paláce nebo hradu, věnčenou cimbuřím; a snad sv. Jan z toho spisu získal i něco drobného poučení toho nebo onoho rázu, o té nebo oné věci. Více ne. A nejinak je tomu s jinými knihami, jichž bylo již shledáno množství s tím nebo oním místem (nebo místy) více nebo méně podobným tomu, co sv. Jan někde napsal. Podobnosti jsou vesměs jen nepatrné. Jen spisy Pseudo-Dionysia Areopagity zanechaly ve *Ústupu* a v *Noci* zřejmé, bezpečné stopy několika svých myšlenek o očištění.⁵⁵ Podobnosti s jinými knihami však

jsou tak nepatrné po každé stránce, že ani nedokazují s jistotou, že je sv. Jan četl. Ty drobné shody nebo obdoby se dostatečně vysvětlí i jinak: stejným vzděláním, stejnou zkušeností - a totožností pravdy a tudíž někdy i překvapující podobností jejího vyjádření u spisovatelů, kteří se jistě neznali.

Ovšemže, i když nelze dokázati jednotlivě o té které knize, že ji sv. Jan četl, můžeme pokládati za jisté z jiných důvodů nasnadě jsoucích, že sv. Jan, po celý život duchovní vůdce duší i na cestách mystických a sám mystik, prostudoval knihy o duchovním životě a o mystice, tehdy běžné, a že si z nich osvojil leckterý poznatek a leckterou myšlenku, které pak i přešly do jeho spisů. Ale takové drobnosti ještě nepůsobí literární závislosti. Opírají se o filosofii a theologii a poněkud také o to, co o duchovním životě četl, měl za pramen zkušenost z vnitřního života svého vlastního a ze srdcí tolika omilostněných duší, které v různých dobách zpovídal a vedl, při čemž mu pomáhal i přirozený dar velmi bystrého pozorování a analýze - a pomáhalo osvětlení Boží.

HLAVA III.

OBSAH VÝSTUPU NA HORU KARMELOVÉ

Poněvadž ve zvláštním pojednání podáme soustavný nástin celé mystické nauky sv. Jana od Kříže, jenž se ovšem bude opíratí především o světcovy výklady ve *Úýstupu* a v *Noci*, postačí zde (a podobně v Úvodě k *Temné noci*) stručný přehled obsahu spisu, který v tomto svazku předkládáme.

A. Činná noc smyslu.

Aby duše došla stavu dokonalosti, jest jí zpravidla projíti dvojí hlavní očistou neboli noci, totiž noci smyslu pro začátečníky a noci ducha pro pokročilé (Vp I 1). Noc ducha končí duchovním zásnubem; po něm je třetí noc, noc dokonalých, v níž se po době duchovního zásnubu svrchovanou milostí Boží dostoupí nejvyššího mystického stupně, totiž duchovního sňatku, trvalého to přepodobňujícího spojení s Bohem. Tyto tři noci jsou části jedné a téže noci pozemského duchovního života té

omilostněné duše, a slují noci, protože první odnímá hlavně baživosti smyslové, a druhá i baživosti duchové úplně libost z čehokoliv a tak je nechává jako potmě a v noci; a v třetí je sice duše na konec duchovním sňatkem trvale přímo a experimentálně spojena s Bohem a v něho přepodobněna, ale přece ještě nepoznává podstaty Boží tváří v tvář, nýbrž ještě jen usuzováním z darů - arci převznešených, a usuzováním velmi rychlým a snadným - takže je to přece ještě poznávání (a příslušné kochání vůlí) jen jako za soumraku v poslední části noci před rozedněním slávou nebeskou (I 1-3).

I když totiž je duše asketicky velmi pokročilá, má přece ještě velmi mnoho nedokonalého, škodného bažení, aktuálního i habituálního, jednak stránkou smyslovou po věcech přirozených, jednak stránkou duchovou po věcech i nadpřirozených, a rovněž takového zalíbení v nich obojích, takže je, má-li v ní dojít k opravdové dokonalosti, nezbytné, aby prošla řečenou očištnou nocí - daleko působivější než je sebe větší asketické snažení s obyčejnou milostí Boží - jež z ní vypudí ta bažení a zalíbení (I 4-12) a ozdobí ji při tom i pozitivní výbavou ctností a dokonalostí.

Ta očištná noc zasáhne napřed hlavně nižší stránku v duši, smyslovou; proto sluje její první část *noc smyslu*. Noc má v každé ze svých tří částí neboli nocí dvojí současnou stránku, *činnou a trpnou*. Činná stránka je to, co duše na svou očištu a své zdokonalení s pomocí milosti Boží (větší než jaká jí byla dávana na stupni asketickém) může učiniti a činí sama se své strany (a tato stránka prvních dvou nocí se vykládá ve *Úýstupu*); trpná stránka je to, co Bůh sám na očištu a zdokonalení působí v duši, takže ona se při tom má jen jako trpící a přijímající (a tato stránka prvních dvou nocí se vykládá v *Temné noci*).

Sv. Jan podává tedy prostředky a pokyny, jak vstoupiti do činné noci smyslu a v ní prospívati. Je to, nakolik to duše se zvláštější milostí, které se jí k tomu dostává, dovede, úplně obnažování smyslů a baživosti smyslové ode všech věcí smyslových, totiž od zalíbení v nich a lnutí k nim, ba i od zbytečného zabývání jimi, a tak počátečné vyprazdňování duše k tomu cíli, aby to prázdno mohl zaujmouti Bůh (I 13). Ovšem může do činné noci smyslu vstoupiti jen ten, komu dá Bůh k tomu zvláštní milost (I 14), a po náležitě asketické průpravě (I 15).

Tím končí první kniha *Úýstupu*, jež jest věnována činné noci smyslu.

B. Činná noc ducha.

Po nějaké době činné noci smyslu se k ní přidruží trpná noc smyslu. Ale pojednání o té sv. Jan odsunuje až do první knihy *Temné noci*, a v druhé a třetí knize *Úýstupu* pojednává o činné noci ducha, jež přijde po obojí noci smyslu.

Noc ducha očišťuje hlavně vyšší stránku v duši, duchovou, a dokonává při tom očistu stránky smyslové. Po činné stránce duše v této noci zanechá opírání rozumem o jakékoliv jiné poznatky (tedy nejen smyslové, nýbrž i duchové), které nejsou čirá víra, a obnaží vůli ode všech nedokonalostí a svojivých bažení i v řádu duchovém. Opírá se jen o čirou víru a jí vystupuje k Bohu (Vp II 1).

Jednak tím zanecháním a obnažením, jednak věrou, o niž se již jediné opírá, je duše na cestě ke spojení s Bohem a předpodobnění v něho nade všecko světlo přirozené úplně potmě (II 2. 3). Ale duše na té cestě opravdu musí tak zatemnit rozum a obnažiti vůli, protože jen víra a opírání o ni je úměrný a bezprostřední prostředek k tomu, aby došla k Bohu, jak on je sám v sobě, s ním se spojila a v něho předpodobnila (II 4).

Po vložce o tom, co je toto mystické spojení s Bohem (II 5), vykládá pak sv. Jan (an připisuje rozumu víru, paměti naději, vůli lásku) podle tří božských ctností napřed úhrnně (II 6. 7) a pak jednotlivě toto zatemňování rozumu věrou (II 8-32), vyprazdňování paměti nadějí (III 1-15) a obnažování vůle láskou (III 16-45). Duše ovšem očišťuje tyto mohutnosti současně, jak se naskytne příležitost pro tu nebo pro onu nebo i pro dvě nebo všechny tři spolu.

I. ČINNÉ OČIŠŤOVÁNÍ ROZUMU

Ukázav tedy ještě znovu povšechně, že žádný tvor a žádný poznatek, který je v dosahu rozumu, mu nemůže, nemaje úměry s Bohem, býti bezprostředním prostředkem ke spojení s Bohem, jak on je sám v sobě, a kdyby jich duše chtěla použiti za bezprostřední prostředek, že by jí byly překážkou a kamenem úrazu (II 8), že však tím prostředkem je víra (teologická a mystická), jež jediná z poznatků podává Boha, jak on je sám v sobě (II 9), roztřídí sv. Jan poznatky, kterých se může rozumu dostat (II 10), a pak o nich jednotlivě ukazuje, že - vyjma jen některé nejvyšší, jež jsou již část spojení s Bohem, totiž spojivě doteková zjevení o Bohu samém

(II 26, 5. 10) a poznatky přeplyvající do rozumu ze spojivých doteků Božích ve vůli a v podstatu duše (II 32, 2. 3) - nemožnou být bezprostředním prostředkem, a jak si je duši stran nich počínati, aby jí byly ku prospěchu a ne ke škodě. Program sv. Jana je tento: Nám jest disponovati duši k cíli, jenž je poznávání Boha temné a povšechné ve spojivém nazírání, jímž jediným se duše mysticky spojuje s Bohem, a to tím způsobem disponovati, že ji zde všemi těmito ostatními způsoby poznatků jen provedeme, a od nich ji obnažíme (II 10, 4).

Poznatky rozumové, o kterých je sv. Janu mluvíti, jsou dvojí: a) ty, kterých se dostane rozumu způsobem jemu přirozeným, totiž skrze vnitřní smysl ústřední neboli obrazivost; b) ty, kterých se rozumu dostane způsobem jemu nadpřirozeným přímo bez prostřednictví kteréhokoliv smyslu, jež jsou tedy způsobu čirě duchového.

a) Ty, ke kterým rozum dojde způsobem jemu přirozeným, totiž skrze obrazivost, mohou vzniknouti čtverou cestou: 1. přirozenou činností smyslů vnějších i smyslu vnitřního; 2. nadpřirozenou činností smyslů vnějších a přirozenou činností smyslu vnitřního, jenž od vnějších poznatek přejímá; 3. bez nové činnosti smyslů vnějších pouhou přirozenou činností smyslu vnitřního neboli obrazivosti (reprodukujející, kombinující); 4. bez činnosti smyslů vnějších pouhou nadpřirozenou činností smyslu vnitřního, od něhož rozum ovšem ten poznatek přejme způsobem rozumu přirozeným.

Lze tu vysloviti otázku a námitku. Poznatky vlastní druhé až čtvrté cestě, kterou rozum dojde poznatků způsobem jemu přirozeným, a všechny poznatky, kterých se rozumu dostane způsobem jemu nadpřirozeným, jsou na tom onom místě svého vzniku psychologicky nadpřirozené neboli trpné, jsou tudíž vlastní *trpné* stránce noci ducha. Proč tedy sv. Jan o nich pojednává ve *Úýstupu*, věnovaném *činné* stránce noci smyslu (Vp I) a noci ducha (Vp II., III), a neodložil výklad o nich do *Temné noci*, jež pojednává o trpné noci smyslu (N I) a trpné noci ducha (N II)?

Odpověď je tato. Sv. Jan o nich pojednává zde v *činné* noci ducha, aby duši poučil, jak se jí jest vůči těmto poznatkům trpně dostávaným činně chovati (Vp II 28, 1). To poučení náleží do výkladu o *činné* noci ducha, je zde tedy úplně na místě. Zároveň ovšem sv. Jan tím, že výklad o těch poznatecích podává zde ve *Úýstupu*, odlehčuje *Noci*, kde pak již jej může předpokládati a věnovati se jiným věcem.

Než vraťme se k třídám poznatků, které jsme uvedli.

1. Pominuv poznatky rozumové, kterých se rozumu dostává přirozenou činností smyslů vnějších i smyslu vnitřního, pro-

tože o nich již pojednal v první knize *Úýstupu* neboli v činné noci smyslu a tam duši od nich obnažil (protože je zřejmé, že nemají úměry s Bohem, jak on je sám v sobě, a třeba jsou - to platí i o poznatcích, o kterých bude dále řeč - vzdálený prostředek ke spojení s Bohem, jak on je sám v sobě, nemohou k tomu spojení býti prostředek přímý neboli bezprostřední),

2. mluví sv. Jan nejprve o poznatcích rozumu, kterých se mu dostane nadpřirozenou činností smyslů vnějších a přirozenou činností smyslu vnitřního, tedy o poznatcích, získaných z toho, co se nadpřirozeně (nebo mimopřirozeně; slovo „nadpřirozený“ u sv. Jana namnoze zahrnuje i pojem „mimopřirozený“) představí smyslům tělesným vnějším. Ony nemohou býti nejbližší a bezprostřední prostředek ke spojení s Bohem, ježto nemají žádné úměry s Bohem. Duše se v těchto poznatcích naprosto nikdy nesmí ubezpečiti a ani jich nesmí připouštěti, si je ceniti, míti v nich zalíbení, k nim lnouti, nýbrž jest jí před nimi naprosto prchati; sice by se vydávala u veliké nebezpečí, že upadne v klam, a nanejmeně by tím ceněním, zalíbením, lnutím v sobě měla naprostou překážku vzhledem k postupu k všem duchovným. Pokorným prcháním a odmítáním se, i když snad některé ty vjemy jsou od Boha a ne od ďábla, nečiní Bohu urážka a nemaří se nikterak účinek a užitek, který jimi Bůh chce způsobiti v duši. A tím, co je tu řečeno o nadpřirozených vjemech smyslů vnějších, je dáno i světlo o ostatních poznatcích, o kterých bude ještě pořadem pojednáno (II 11).

3. Pojednává tedy úplně v témž smyslu o poznatcích, kterých se rozumu dostane bez činnosti smyslů vnějších pouhou přirozenou činností smyslu vnitřního neboli obrazivosti, o představách obrazivých přirozených. Naučení je podobné: obrazivost musí býti vyprázdněna ode všech tvárností, které může přirozeně míti, a je nemožné, aby duše došla spojení s Bohem, jak on sám v sobě jest, dokud neustane v činnosti její obrazivost, jelikož ani představy obrazivosti, nemajíce úměry s Bohem, nemohou býti vlastním a nejbližším prostředkem k tomu spojení (II 12).

Poněvadž duše nemůže dojíti spojení s Bohem, jak on sám v sobě jest, neustane-li v činnosti její obrazivost, vyvstává otázka stran ustání této činnosti ve vnitřní modlitbě, jež u začátečníků v duchovním životě je rozjímavá a tudíž si pomáhá činností obrazivosti, kdežto vnitřní modlitba duše v mystickém spojení s Bohem je nazírání bez přemítání obrazivosti. V exkursu Vp II 12, 6 - II 15, 5 tedy sv. Jan podává (II 13) a odů-

vodňuje (II 14) známky, které duši ukáží, kdy jest jí přejíti od modlitby rozjímavé s přemítáním rozumu a obrazivosti k modlitbě nazíravé bez přemítání jak rozumu, tak obrazivosti. Je to tehdy, když duše u sebe pozoruje současně tyto tři známky: a) že již nemůže rozjímati a přemítati obrazivosti a ani z toho zakoušeti libost; b) že nemá žádné chuti a sklonu obracet obrazivost nebo smysl k jiným věcem jednotlivým, vnějším nebo vnitřním; c) že ji těší, že je sama s láskyplnou pozorností obrácenou k Bohu, bez úvahy jednotlivostní, ve vnitřním pokoji a klidu a odpočinku a bez konů a činnosti mohutností, paměti, rozumu a vůle, aspoň přemítavých. - Pak upozorňuje, že ti, kterým Bůh začíná udělovati nazírání (ať t. zv. získané, ať vlité spojivé), ho ještě nemají vždy, kdykoliv se oddají vnitřní modlitbě, anebo po celou dobu své vnitřní modlitby, a že tudíž musí někdy používat i (psychologicky) přirozeného přemítání a činnosti přirozených mohutností (II 15).

4. Po tomto proslaveném exkursu se sv. Jan vrací k přerušenému pořadu pojednávání a obsírně promlouvá o poznatcích, ke kterým rozum dojde způsobem sice jemu přirozeným, totiž skrze obrazivost, ale bez činnosti smyslů vnějších, pouhou nadpřirozenou činností smyslu vnitřního, t. j. o představách obrazivých nadpřirozených neboli, stručně řečeno, o viděních obrazivých (II 16—22). Poučení stran nich je totéž, které dal výše ve II 11 stran nadpřirozených vjemů patera smyslů zevních (zde výše sub 2.), ježto rozdíl mezi nadpřirozeně způsobenými vjemy patera smyslů zevnějších (sub 2.), z nichž pak již přirozeně vznikne představa ve smyslu vnitřním a představí se rozumu, a nadpřirozeně způsobenými představami smyslu vnitřního samého (sub 4.), jež se přímo představí rozumu, se netýká obsahu, o něž tu především jde, nýbrž jen dokonalosti a účinnosti, jež arci je zpravidla větší u představ nadpřirozeně způsobených přímo ve smyslu vnitřním neboli vidění obrazivých. I jsou-li tato vidění jistě od Boha a ne od ďábla, duše se jimi nesmí zaneprazdňovati, nýbrž je musí stejně odmítati jako nadpřirozená vidění skrze smysly vnější (II 16). Bůh arci uděluje duchová dobra duši začátečnici zpravidla napřed prostřednictvím smyslů, tedy později třeba i prostřednictvím nadpřirozených vidění smyslových jak zevnějších, tak obrazivých, protože tak to odpovídá lidské přirozenosti smyslově-duchové a vývoji duchového života, ale duše musí při nich míti náležitou pokornou opatrnost (Vp III 13, 9), kterou Bůh rovněž chce, a z této opatrnosti nejen po nich nikdy a k žádnému účelu netoužiti a o ně se nesnažiti, nýbrž je,

když přijdou, pokorně a rozhodně odmítati, bez obavy, že by se tím odmítáním zamezil nebo zmenšil jejich dobrý účinek, protože ten je v duši již vykonán (aniž mohutnosti při tom mají samy ze svého nějaký kon), než ona vůbec může to vidění svým svobodným konem odmítati (II 17). A duchovní vůdce, jemuž ona musí všechno věrně oznamovati, ji musí také tak vésti; jiné počínání duše nebo vůdce působí škody, i nemalé (II 18—22).

b) Pojednav takto o poznacích rozumových, kterých se dostane rozumu způsobem jemu přirozeným, totiž skrze vnitřní smysl ústřední neboli obrazivost, jedná sv. Jan o poznacích, kterých se rozumu dostane způsobem jemu nadpřirozeným, to jest přímo bez prostřednictví kteréhokoliv smyslu, jež tedy jsou způsobu číže duchového. I tyto poznatky jsou čtyry: 1. duchová vidění; 2. zjevení; 3. rčení; 4. duchové pocity.

I stran těchto je obecná rada táž, která byla dána při předešlých, totiž aby nikdo po nich nebažil, v nich neměl zalíbení a jich nechťel (II 23), ale sv. Jan je probírá i jednotlivě: duchovní vidění (II 24); zjevení (II 25—27); rčení (II 28—31); poznatky přeplyvající z duchových pocitů (II 32), a podává podrobnější poučení a pokyny. Spojivě doteková zjevení o Bohu samém neboli doteky v rozumu (II 26, 5. 10) a duchové pocity, totiž spojivé doteky Boží ve vůli nebo v podstatu duše, z nichž pak přeplyvají poznatky v rozum (II 32, 2—4), jsou již část toho spojení s Bohem, jak on sám v sobě jest, ke kterému duše kráčí nocí ducha, a tudíž vůči těm se jest duši míti poněkud jinak než k nadpřirozeným poznatkům rozumovým nespojivým (totiž k viděním; k jiným zjevením; ke rčením; k jiným duchovým pocitům): není se jí k nim míti odmítavě, ježto nejsou prostředek, nýbrž již část cíle, a cíle neodmítáme, nýbrž v něm spočineme; ale arci jest se duši vůči nim chovati s pokornou nevlastností.

Slovy, že řečená roztřídění a přidaná poučení obsahují všechny poznatky rozumové a že tudíž byl podán dostatečný výklad o očistě rozumu v činné noci ducha, končí druhá kniha *Úystupu*.

II. ČINNÉ OČIŠŤOVÁNÍ PAMĚTI

Aby měl trojici mohutností odpovídající trojici božských ctností, odděluje sv. Jan od rozumu, s nímž je totožná, paměť jakožto zvláštní mohutnost a přiřazuje jí božskou ctnost naděje.

Podav poučení o činné očistě rozumu, věnuje sv. Jan třetí knihu *Uýstupu* činné očistě paměti (III 1—15) a činné očistě vůle (III 16—45) v noci ducha; po výkladě o rozumu může výklad o zbývající dvojí mohutnosti, jejíž činnost závisí na činnosti rozumu, býti stručnějši. (Ve skutečnosti se pak o vůli rozepsal velice obšírně a výkladu o ní nedokončil.) Roztřídí si vzpomínky paměti podle předmětu v trojí: 1. přirozené; 2. nadpřirozené obrazivé; 3. nadpřirozené duchové (III 1), a přistupuje k pojednání o nich.

1. Přirozené jsou mu ty vzpomínky paměti obrazivé a paměti rozumové, které vznikají pouhou reprodukcí nebo kombinací, ze stop po poznacích získaných (s úsluhou smyslů zevnějších a smyslu vnitřního ať přirozenou, ať nadpřirozenou) s přirozenou činností rozumu. Jsou to vzpomínky na poznatky uvedené výše v oddíle o činné očistě rozumu pod a), 1—4.

Od přirozených se musí paměť, obrazivá i rozumová, protože ony (jako poznatky, z jejichž stop vznikají) nejsou úměrný a nejbližší prostředek ke spojení duše s Bohem, jak on sám v sobě jest, vyprazdňovati a obnažovati. To obnažování a vyprazdňování se ovšem děje hlavně trpně, psychologicky nadpřirozeným spojením s Bohem v současné trpné noci ducha; to spojení skrze poznatky, které působí, vyšším způsobem nahradí ty přirozené vzpomínky jím z paměti vymazané. Duše se však musí, nakolik se své strany může, s pomocí Boží činně disponovati nechtěním pamatovati si věci poznané a odmítáním vzpomínek (III 2). Nestane-li se to, utrpí duše na cestě k Bohu mnohonásobnou škodu (III 3—5); stane-li se to, vyplyne jí z toho mnohonásobný užitek (III 6).

2. Nadpřirozené obrazivé jsou zde sv. Janu ty vzpomínky, které vznikají ze stop zbylých v rozumu z poznatků, kterých se mu dostalo způsobem jemu nadpřirozeným přímo bez prostřednictví kteréhokoliv smyslu viděními, zjeveními, rčeními, pocity duchovými. Jsou to vzpomínky na poznatky uvedené výše v oddíle o činné očistě rozumu pod b), 1—4, s výjimkou vzpomínek na ta zjevení, o kterých sv. Jan mluví ve Vp II 26, jež jsou třetí třída vzpomínek, vzpomínky nadpřirozené duchové, o nichž bude řeč hned níže.

Také stran vzpomínek nadpřirozených obrazivých žádá sv. Jan z téhož důvodu neúměrnosti, aby se jimi paměť nezaneprazdňovala a ony jí tak nebyly překážkou ke spojení s Bohem v čisté a dokonale naději (III 7); uvádí škody vznikající z toho zaneprazdňování (III 8—12) a užítky, které duši vzejdou, když ze své paměti odstraní vzpomínky i na tyto poznatky nadpřirozené. Musí se tedy chtít a hledět od nich odtrhovati, býti bez veškeré libosti a opory z nich, jak vnitřní, tak vnější, majíc oporu jen u víře a naději. Jen lásky k Bohu, kterou ony poznatky a duchové pocity způsobí při prvním svém příchodu, si má duše hledět, a jen jestliže vzpomínka na ně tu lásku obnovuje, se smí na ně k tomu účelu rozpomínati, ale po vzbuzení lásky hned zase té vzpomínky zanechati (III 13).

3. Nadpřirozené duchové jsou zde sv. Janu ty vzpomínky, kterými si duše vzpomíná na psychologicky nadpřirozená číře rozumová zjevení nehmotných (a tudíž smyslu vnitřnímu neboli obrazivosti naprosto nepřístupných: v tom je rozdíl od poznatků, které jsou základ vzpomínek nadpřirozených obrazivých) pravd o Bohu nebo o tvorech, nazvaná od sv. Jana dříve (Vp II 26) poznáním pravd bez roušky. Poznání o Bohu sem náležící je především nerozlišené, spojivý dotek Boží v rozum (uvedený výše v oddíle o činné očistě rozumu pod b), jenž po sobě nezanechá žádné vtištěné stopy, a proto se duše na tento poznatek nerozpomíná pomocí stopy v rozumu, nýbrž z účinku toho doteku, totiž z osvětlení, lásky, slasti a duchovní obnovy atd. Poznatky o tvorech sem náležící zanechávají vtištěnou formu neboli stopu v rozumu, a proto se duše na ně rozpomíná buď pomocí té stopy anebo z účinku původního poznatku.

Na poznatky o Bohu samém sem náležící nechal se duše hledí rozpomínati, kdykoliv bude moci, protože ta vzpomínka jí vždy způsobí veliký účinek částečnou obnovou původního účinku. Na poznatky o tvorech sem náležící se však duše smí, nesvojivě, rozpomínati, jen jestliže jí to rozpomínání působí dobrý účinek, totiž oživení lásky k Bohu a poznatku o něm, ale po vzbuzení lásky té vzpomínky zanechati (III 14).

Na konec shrnuje sv. Jan naučení daná stran očišťování paměti: Od poznatků, forem a obrazů rozlišených musí duše po každé ihned, bez utkvívání na nich, s láskyplným hnutím obrátiti duši k Bohu v prázdnu ode všeho toho pamatovatelného, nemyslíc a nepatříc na ty věci více než jak jí vzpomínky na ně - bez záliby v těch vzpomínkách - postačí, aby pochopila a vykonala, k čemu je zavázána, budou-li totiž ty poznatky o něčem takovém. „Prospějí k tomu cíli veršiky z *Hory*“ doko-

nalosti, které stojí pod jejím výkresem a v hlavě XIII. první knihy *Úystupu* (III 15).

Činné očišťování rozumu a paměti (jež je, jak sv. Jan ještě připomíná, docela ve shodě s naukou církve o používání a uctívání obrazů Boha a svatých) je ovšem současné, v téže činné noci ducha, a k němu se současně druzí činná očista vůle. K té tedy přechází sv. Jan další kapitolou.

III. ČINNÉ OČIŠŤOVÁNÍ VŮLE

Nic bychom, praví sv. Jan, nebyli dokázali očistou rozumu vzhledem k víře a očistou paměti vzhledem k naději, již vypořádanými, kdybychom neočistili také vůli vzhledem k lásce, již má duše milovati Boha ze vsí síly své. Síla duše záleží v jejích mohutnostech, sklonech, baženích; to vše je ovládáno vůlí, již hýbá čtvero sklonů neboli vášní: radost neboli potěšení, naděje, bolest, bázeň. Co do těch čtyř sklonů neboli vášní, mezi sebou velmi spojených, jest tedy vůli očistiti, aby totiž ony se uplatňovaly podle rozumu a směřovaly čistě k Bohu (III 16).

Počíná tedy sv. Jan jednati o prvním sklonu neboli vášni ve vůli, totiž o radosti neboli potěšení - a to, v činné noci, ovšem o radosti činné, totiž když duše chápe rozlišeně a jasně to, z čeho se těší, a je v její moci těšiti se a netěšiti se - a praví, že potěšení může vzniknouti ze šestera druhů věcí neboli statků, totiž: 1. časných; 2. přirozených; 3. smyslových; 4. mravních; 5. nadpřirozených; 6. duchovních. O nich tedy míní v témž pořadu pojednati a vůli co do potěšení z nich spořádati. (V tom, co z *Úystupu* máme, došel sice sv. Jan až do šestého druhu, totiž do dober duchovních, ale nedokončil pojednání o nich. Výkladu o třech ostatních vášních, totiž o naději, bolesti, bázni, jak se podobá, vůbec ani nezačal.)

Základní pravda a vůdčí světlo pro celý další výklad je to, že se vůle nesmí těšiti než pouze z toho, co je čest a sláva Boží, a že největší čest, kterou můžeme Bohu vzdávati, je sloužiti mu podle evangelické dokonalosti; co je mimo to, nemá pro člověka žádné ceny a užitku (III 17).

1. Nejprve tedy jedná sv. Jan o statcích časných - na př. majetku, postavení, příbuzenských vztazích - a poučuje, jak je potěšení z nich bláhové a nebezpečné a že se člověk z nich nemá těšiti leč nakolik se jimi slouží Bohu, což správně poznati že ovšem není vždy zcela snadné (III 18). Ze skládání

potěšení ve statky časné může duši vzejíti mnoho škod; všechny ty mají kořen a původ v jedné hlavní škodě privativní, která je v tomto potěšení, totiž v oddálení od Boha, menším nebo větším, které to potěšení způsobí (III 19). Naopak vzejde duši, když odvrátí potěšení od věcí časných a zůstane co do něho potmě, mnohonásobný užitek (III 20).

2. Podobně jako stran dober časných je tomu i stran statků přirozených, na př. zdraví, krásy, nadání. Potěšení z nich je bláhové a nebezpečné a jest vůli od něho očistiti (III 21), vzchází z něho mnohonásobná škoda (III 22), kdežto z neskládání potěšení ve statky přirozené vyvěrá mnohonásobný užitek (III 23).

3. Také od potěšení ze statků smyslových, t. j. z toho, co lze poznávati paterem smyslů vnějších a obrazivostí, se musí vůle očistiti, protože poznatky smyslové nám nemohou představit Boha, jak on sám v sobě jest, a proto by zastavovati se v potěšení z nich bylo při nejmenším marnost a překáželo by vůli, aby se nevěnovala jediné Bohu. Ovšem, komu ty libosti z poznatků smyslových jsou jen podnětem a stupněm k povznesení k radosti z Boha, může a má jich k tomu využívat, ale arci opatrně, aby v té věci sám sebe neklamal (III 24). Ze skládání potěšení vůle ve statky smyslové vzcházejí škody (III 25); odepře-li si vůle potěšení z věcí smyslových a zůstane co do něho potmě, vzejde jí mnoho užítku (III 26).

4. Kdežto tři druhy statků již uvedené nezasluhují samy sebou žádného potěšení ve vůli, protože ani samy ze sebe neposkytnou člověku žádného dobra ani nejsou spolehlivou pomůckou na pouti k Bohu, statky mravní, totiž ctnosti a dobré sklony a jejich uplatňování, zasluhují nějakého potěšení svého majitele již z první příčiny uvedené, totiž pro to, co jsou a kolik hodnoty mají samy v sobě a pro správný život. Ale ovšem se to potěšení nesmí zastavovati při té první příčině, nýbrž se musí hlavně povznášeti k druhé příčině, totiž k tomu, že duši ty ctnosti a skutky, ana je koná z lásky k Bohu, dobudou života věčného (III 27). Skládáním potěšení vůle ve statky mravní může duše upadnouti v mnohonásobnou škodu (III 28); odvrátí-li však duše (tím povznášením k Bohu) potěšení od statků mravních, vzejde jí mnohonásobný užitek (III 29).

5. Pak pojednává sv. Jan o pátém druhu statků, z kterých se může vůle těšiti, totiž o statcích nadpřirozených, jimiž tu rozumí dary a milosti, které převyšují schopnost a možnost přirozenou a služí *gratiae gratis datae* (milosti zdarma dané ve prospěch jiných) a směřují především ke konání divů a

zázraků. Z těchto darů a milostí se smí a má člověk těšiti, ne že je má a uplatňuje, nýbrž jen jestliže a nakolik z nich váží ten prospěch, že jimi slouží Bohu s pravou láskou. Tímto způsobem se spojí vůle s Bohem těmito statky nadpřirozenými (III 30). Skládá-li duše v ně své potěšení, vzejdou jí z toho škody (III 31), kdežto z neskládání jí vzejde prospěch (III 32).

6. Konečně přistupuje sv. Jan k pojednání o šestém druhu statků, z kterých se může vůle těšiti, totiž o statcích duchovních, jež ze všech těch šesterých nejvíce napomáhají k cíli, o který tu jde, totiž k dokonalému spojení duše s Bohem.

Podává několikrát rozdělení těchto statků omezuje další pojednání zde v noci činné na statky libé, které jsou z věcí jasných a rozlišených (III 33), a praví, že pro souvislost mezi mohutnostmi poučení, které bylo dříve dáno o tom, jak se vůči nim mají chovati rozum a paměť, platí i zde pro vůli (III 34). Pak rozděluje tyto statky duchovní libé, které mohou býti předmětem vůle rozlišeně, ve čtyři třídy, totiž ve statky a) podněcující, b) povzbuzující, c) řídící, d) zdokonalující, a míní o nich všech týmž pořadem pojednati. Ale jen o podněcujících pojednal úplně; o povzbuzujících, totiž o kazatelích, pouze začal jednat v hl. 45, nedokončeně.

a) Mluvě tedy nejprve o podněcujících, t. j. o sochách a obrazech svatých, o oratořích a obřadech, o růžencích, vytýká, že někteří lidé skládají své potěšení a lnutí ve hmotnou a uměleckou cenu a marnivou ozdobu těch věcí, místo aby si jimi podněcovali vůli ke zbožnosti a tímto zřetelem se řídili při jejich volbě a užívání (III 35). Bůh nehledí na hmotnou a uměleckou cenu těch pomůcek ke zbožnosti, nýbrž jediné na víru a čistotu srdce u toho, kdo se modlí, a na jeho potřeby (III 36). Směrnice k očistě potěšení vůle při obrazech a podobných věcech a k jejich náležitému užívání je tato jedna: Ježto nám obrazy slouží za podnět k věcem neviditelným, snažme se při nich jediné o podnět a sklon k tomu živému, co představují, a o potěšení vůle jen z toho (III 37).

Také oratoře a chrámy a jiná místa a církevní průvody a slavnosti a jejich krása nesmějí zaujímáním potěšení vůle býti překážkou vnitřní usebranosti a cestě k Bohu (III 38). Věci viditelné totiž napomáhají k povznesení ducha, ale to jen tehdy, když se pak hned na ně zapomene a zůstane se v Bohu (III 39. 40). Ti, kdo se oddávají smyslové libosti z věcí a míst pobožných, upadnou do škod (III 41). Sv. Jan se ještě více šíří o této věci a jedná o trojím zvláštním druhu zbožných míst, a jak se má vůle stran nich chovati (III 42).

V dalších dvou kapitolách pojednává sv. Jan o obřadnostech při modlitbě (III 43) a poučuje, jak se má těmito pobožnými úkony obracet k Bohu potěšení a síla vůle, totiž tak, že se budeme modliti, jak se nás učil modliti Kristus Pán (III 44).

b) Pak přechází sv. Jan k potěšení z těch statků vedoucích ke službě Boží, které výše nazval povzbuzujícími. Jsou to kázání. Hodlá tedy mluvit i o kazatelích i o posluchačích, a o kazatelích praví, že užitek z kázání je podmíněn hlavně pravým duchem a dobrým životem kazatelovým (III 45).

Tím končí, co máme z *Úýstupu*.

VÝSTUP NA HORU KARMEL

OAGV LATVS .A.

.A. MONS IN QVO

MONS DEI MONS PINGVIS. MONS C

BENE PLACITVM EST DEO HABITARE IN EO.



Cesta ducha nedokonalého

Uška stěška k dokonalosti užka je cesta, která vede k životu. Kol 7, 14

Cesta ducha zbloudilého

Plam.

LXVII, 10. 17.

Než se všichni vypraví, jak vzrostlo, dle toho na hory, a dle toho v životě, aby chom, rohod, i dle toho cestou k životu.

Způsob, jak se dojde všeho.	Způsob, jak lze mít všecko.	Způsob, jak se nepřekazí všecko.	Známka, že se má všecko.
<p>Abys došel toho, čeho nevíš, musíš jít tamtudy, kde nevíš.</p> <p>Abys došel toho, v čem se nekocháš, musíš jít tamtudy, kde se nekocháš.</p> <p>Abys došel toho, čeho nesvojit, musíš jít tamtudy, kde nesvojit.</p> <p>Abys došel toho, co nejs, musíš jít tamtudy, kde nejs.</p>	<p>Abys došel toho, že budeš vědět všecko, nechtěj vědět o něm nic.</p> <p>Abys došel kochání ve všem, nechtěj se kochati z něho v ničem.</p> <p>Abys došel svoyem všeho, nechtěj svojit z něho nic.</p> <p>Abys došel toho, že budeš všim, nechtěj být v ničem něm.</p>	<p>Když se věnuješ něčemu, již se nemáš ve všecko.</p> <p>Neboť abys došel ode všeho ke všemu, musíš úplně zanechat všeho.</p> <p>A až toho dojdeš, že to budeš všecko mít, musíš to mít, ať si co budeš chtít.</p> <p>Neboť chce-li mít jsi jen něco z čehooliv, nemáš čít v Bohu sveho pokladu.</p>	<p>Že se má všecko.</p> <p>Vieťo nahosti najde duch křid a odpocinek. Protože [v] ní totiž po sítem nedýchli, nepudi po nic směřem vzhřdu a nezaléžuje ho nic směrem dolů, ježto je v těžisti své pokory.</p> <p>Všády, když po něčem dýchli, právě tím se znávu.</p>

VÝSTUP NA HORU KARMEL

Pojednává¹ o tom, jak se může duše disponovati, aby zakrátko dospěla ke spojení s Bohem.² Dává rady a poučení, jak začátečníkům, tak pokročilým, velmi prospěšné, aby se dovedli zbaviti všeho časného a nezabavovati se duchovním a zůstati ve svrchované nashosti a svobodě ducha, jaké je třeba ke spojení s Bohem.

PŘEDMĚT

Celá nauka, kterou míním vykládati v tomto *Úýstupu na horu Karmel*, je shrnuta ve slohy, které zde následují, a v nich je obsažen způsob, jak dostoupiti až vrcholu hory, to jest vznešeného stavu dokonalosti, který zde nazýváme spojením duše s Bohem. A protože mi jest na nich budovati, co řeknu, rozhodl jsem se je zde uvésti v souvislosti, aby se pochopila a viděla souvisle celá podstata toho, co bude dále vypsáno. Arci, až dojde k výkladu, bude třeba uvésti každou slohu o sobě, a rovněž tak verše každé slohy, jak toho bude vyžadovati předmět a výklad. Znějí tedy takto.

SLOHY

v nichž duše opěvuje blahé štěstí, které ji potkalo tím, že prošla temnou nocí víry,¹ v obnažování a očišťování, ke spojení s Mileným.

1. *Za temné noci¹
se steskem² v lásce jsouc roznícena -
ó štěstí blahého! -
jsem vyšla nepozorována,
an můj dům již v spánku odpočíval.*
2. *Potmě a bezpečně,
po tajném žebříku v přestrojení -
ó štěstí blahého! -
potmě a v skrytosti,
an můj dům již v spánku odpočíval.*

3. *U té blahé noci
tajně, že mne nikdo neviděl
a ani já nic nezřela,
bez jiného světla a vůdce
než toho, které v srdci plálo.¹*
4. *To mě vedlo
jistěji než světlo polední,
tam, kde mě očekával
dobře jsem já věděla kdo,
na místě, kde se nikdo nejevil.*
5. *Ó noci, jež jsi vedla,
ó noci líbeznější nad svítání,
ó noci, jež jsi spojila
Mileného s milenou,
milenou v Mileného přepodobněnou!*
6. *Na mých prsou v kvítí,¹
jež neporušena pro něho pouze se chránila,
tam spočinul v spánku,²
a já jsem ho laskala,
a vějíř cedrů vánek skýtal.³*
7. *Uánek¹ z cimbuří,
když já² jsem mu vlasy čechrala,
svou rukou jasivou³
mě v šíji zraňoval
a všechny mi smysly činnosti zbavoval.*
8. *Zůstala jsem tak, a sebe jsem zapomněla,
tvář jsem sklonila na Mileného,¹
ustalo vše, a znevládla jsem,²
nechávajíc svou starost³
mezi liliemi zapomenutu.⁴*

PŘEDMLUVA

1. Na vysvětlení a výklad této temné noci, kterou projde duše, aby došla k božskému světlu danému dokonalým spojením s láskou Boží, nakolik je možné v tomto životě, by bylo třeba jiného většího osvětlení vědou a zkušeností, než jest moje; neboť temnoty a útrapy jak duchovní, tak časné, kterými zpravidla procházejí šťastné duše, aby mohly dojít tohoto vznešeného stavu dokonalosti, jsou tak četné a tak hluboké, že ani nepostačí lidská věda, aby to dovedla pochopiti, ani zkušenost, aby to dovedla vyjádřiti; neboť pouze ten, kdo tím sám projde, to dovede pocítiti, ale ne vysloviti.

2. A proto nebudu, když mám něco říci o této temné noci, spoléhati ani na zkušenost, ani na vědu, ježto jedno i druhé může selhati a ošáliti; nýbrž budu - neopomíjeje si ovšem pomáhati, v čem budu moci, tím dvojím - ke všemu, co mi s Boží milostí bude říci, nebo aspoň k tomu, co je nejdůležitější a na pochopení nejtemnější, využívatí božského Písma.¹ Neboť když se tím dáme vésti, nemůžeme poblouditi, ježto ten, kdo v něm mluví, je Duch svatý. A jestliže já v něčem pobloudím, nerozuměje dobře jak tomu, co z něho, tak tomu, co bez něho řeknu, nemám úmyslu odchýliti se od pravého smýšlení a učení svaté matky církve katolické; neboť v takovém případě se úplně podrobuji a poddávám, nejen jejímu příkazu, nýbrž komukoliv, kdo o tom bude správněji souditi.

3. Přiměla mě k tomu nikoliv dostatečnost, kterou že bych v sobě viděl na věc tak obtížnou, nýbrž důvěra, kterou mám v Pána, že mi pomůže něco říci, a to pro velikou potřebu, ve které je mnoho duší. Když totiž ty začnou pout cestou ctnosti a Pán náš je chce uvést do této temné noci, aby jí prošly ke spojení s Bohem, nepostupují: někdy, protože nechtějí do ní vstoupiti nebo se do ní nechati uvést; někdy, protože se nechápu a scházejí jim vhodní a bdělí vůdcové, kteří by je dovedli až na vrcholek. A tak je to bolestné, když člověk vidí mnoho duší, kterým Bůh uděluje schopnost a svou přízeň k tomu, aby kráčely vpřed (vždyť kdyby se chtěly vzchopiti, došly by tohoto vznešeného stavu), a ony zůstávají při nízkém způsobu obcování s Bohem, protože nechtějí, nebo nerozumějí, anebo se jim nedostane uvedení na cestu a poučení, jak se odtrhnouti od těch počátků.¹ A i když je jim Pán náš přesto tak velice milostiv, že jim dá touto nocí projíti i bez takových pomůcek, dojdou mnohem později a s větší útrapou a s menší zásluhou, ježto se nepřizpůsobily Bohu a nenechaly se svobod-

ně uvést na čistou a bezpečnou cestu ke spojení. Neboť třebas je pravda, že je vede Bůh, jenž je může vésti i bez nich, ony se nenechávají vésti, a tak se ujde méně, ježto ony odporují tomu, kdo je vede, a nezískávají si tak velké zásluhy, protože nespolutřebí vůlí, a právě tím trpí více. Jsou duše, které, místo aby se ponechaly Bohu a spolupracovaly, spíše Bohu překážejí svou nerozmyslnou činností nebo svým odporováním; podobají se dětem, které, když je matka chce nésti v náručí, kopou a pláčejí, stavějíce si hlavu, že půjdou samy, takže se pak vůbec nemůže jít, anebo, jde-li se, že je to krokem dětským.

4. K tomuto cíli tedy, aby se dovedli nechati vésti od Boha, když je jeho Velebnost chce povznést dále, podáme s jeho pomocí jak začátečníkům, tak pokročilým naučení a upozornění, aby dovedli chápati anebo se aspoň nechati vésti od Boha. Neboť někteří zpovědníci a duchovní otcové bývají, poněvadž nemají světla a zkušenosti o těchto cestách, takovým duším spíše na překážku a na škodu, než aby jim na cestě pomáhali. Podobají se stavitelům babylonským, kteří, majíce podávati stavivo vhodné, dávali a příkládali jiné, velmi odlišné, protože nerozuměli jazyku, a tak se nesvedlo nic (1 Mojž. 11, 3-8). Proto je to věc bolestná a krušná, když v takových dobách duše sama sebe nechápe a ani nenajde, kdo by ji pochopil. Příhodí se, že Bůh vede duši převznešenou cestou temného nazírání a vyprahlosti, na které se jí podobá, že je po ní veta, a že se, když je tak plna temnoty a útrap, soužení a pokušení, setká s někým, kdo jí řekne¹ jako ti, kdo těšili Joba, že je to jen melancholie² nebo neútěcha, nebo letora, nebo že je to možná nějaká její skrytá špatnost, a že ji proto Bůh opustil. A tak hned soudívají, že ta duše jistě byla velmi zlá, když se s ní dějí takové věci.

5. A rovněž se najde, kdo jí řekne, že tedy couvá v duchovním životě, když nenachází ve věcech Božích libosti a útěchy jako dříve. A tak zdvojnásobují té nebohé duši její útrapu; neboť se přihodí, že největší trýzeň, kterou ona pocítuje, je právě z poznání svých vlastních ubohostí, jímž se jí podobá že vidí nad slunce jasněji, že je plná nedostatků a hříchů, ježto jí Bůh, jak dále řekneme,¹ v té nazíravé noci dává to osvětlení a poznání. A když najde někoho, kdo se srovnává s jejím míněním, řka, že to je asi její vinou, vzroste trýzeň a soužení té duše bez míry, a přechasto se vystupňuje tak, že je horší než umírání.² A ti zpovědníci se tím nespokojují, nýbrž ve svém mínění, že to pochází od hříchů, mají řečené duše k tomu, aby

opět a opět probíraly svůj život a konaly generální zpovědi jednu za druhou, a tak je křížují znovu, nechápajíce, že tu snad nejsou na místě žádné takové prostředky, nýbrž jen to, aby je nechali tak v té očistě, ve které je Bůh drží, a jen je těšili a dodávali jim myslí, aby to i ony chtěly, dokud Bůh bude ráčiti; neboť až do té doby není pomoci, aťsi ony sebe více dělají a oni sebe více říkají.

6. O tom jest nám s Boží pomocí dále pojednávatí, a jak si má duše tehdy počínati, a zpovědník s ní, a jaké jsou známky, aby se poznalo, zda to je ta očista duše; a jestliže je to ona, zda je to očista smyslu či ducha (to je to, co nazýváme temnou nocí), a jak se pozná, zda to není jen melancholie nebo jiná nedokonalost po stránce smyslu nebo ducha.¹ Neboť možná budou některé duše, které si pomyslí samy, nebo jejich zpovědníci o nich, že je Bůh vede touto cestou temné noci duchovní očisty, a snad tomu tak nebude, nýbrž to jen bude některá z řečených nedokonalostí. A protože je rovněž mnoho duší, které si myslí, že nemají vnitřní modlitby, a mají jí velmi mnoho; a jiné, které si myslí, že jí mají mnoho, a je jí o málo více než nic.

7. Jsou jiné, že to budí soucit, jak se velice lopotí a unavují a přece couvají, a považují za výtěžek a prospěch to, co neprospívá, nýbrž spíše zabavuje; a jiné, které v klidu a míru velice prospívají. Jsou jiné, které si právě z darů a milostí, které jim Bůh uděluje, aby kráčely vpřed, robí obtíže a překážky, a nepostupují; a mnoho jiných věcí, které se na této cestě přiházejí těm, kdo se jí ubírají, radosti, strasti a naděje a bolesti: jedny, které pocházejí od ducha dokonalosti, druhé, které od ducha nedokonalosti. O všem tom budeme s pomocí Boží hleděti něco říci, aby každá duše, která bude toto čísti, nějak rozpoznala cestu, kterou se ubírá, a kterou se jí náleží ubíratí, miní-li dojítí vrcholu této Hory.

8. A poněvadž toto poučení je o temné noci, kterou má jíti duše k Bohu, nediv se čtenář, bude-li mu připadatí poněkud temné. To však bude tuším jen na počátku, když je začne čísti; ale jak bude postupovati dále, bude chápatí lépe výklad dřívější, protože jedním se objasňuje druhé. A později, bude-li to čísti po druhé, se mu to bude tuším jeviti jasnějším a poučením správnějším. A jestliže některým lidem toto poučení nevyhoví, bude to jen mým malým věděním a nízkou metodou; neboť předmět je sám o sobě dobrý a velmi potřebný. Ale podobá se mi, že, i kdyby se to vypsalo důkladněji a dokonaleji, než se to zde děje, že by z toho přece neměla užitek leč men-

šina, protože se zde nebudou vypisovati věci jen hezky mravoučné a libé¹ všem těm duchovním osobám, které rády kráčejí k Bohu cestou slasti a lahody, nýbrž hutné a solidní poučení pro jedny i pro druhé, budou-li chtějí postoupiti k nahosti ducha, o které je zde psáno.

9. Ba můj hlavní úmysl není mluvit se všemi,¹ nýbrž, poněvadž mě o to žádali, s některými osobami z našeho svatého řádu s hory Karmelu podle původní řehole, jak řeholníky, tak řeholnicemi, jimž Bůh uděluje milost, že je staví na stezku vedoucí na tuto Horu. Ti tedy, poněvadž jsou již dobře obnaženi od věcí časných tohoto světa, budou lépe chápati poučení o nahosti ducha.

KNIHA PRVNÍ

V NÍŽ SE JEDNÁ O TOM, CO JE TEMNÁ NOC A
 JAK NUTNÉ JE PROJÍTI JÍ KE SPOJENÍ
 S BOHEM; A ZEJMÉNA JEDNÁ O TEMNÉ
 NOCI SMYSLU A BAŽIVOSTI, A O ŠKO-
 DÁCH, KTERÉ ONY PŮSOBÍ V DUŠI

HLAVA I.

Předkládá první slohu. - Rozlišuje dvoji noc, kterou procházejí duchovní osoby, podle dvoji stránky v člověku, nižší a vyšší, a vykládá slohu, která zde následuje.

Sloha první.

*Za temné noci,
 se steskem v lásce jsouc roznícena -
 ó štěstí blahého! -
 jsem vyšla nepozorována,
 an můj dům již v spánku odpočíval.*

Vtéto první sloze opěvuje duše blahý úděl a štěstí, kterého se jí dostalo tím, že vyšla¹ ze všech věcí vnějších a z bažení a nedokonalostí, které jsou ve smyslové stránce člověka pro nesoulad, v kterém je s rozumem. Aby se tomu porozumělo, jest věděti, že, aby duše došla stavu dokonalosti, musí zpravidla napřed projíti dvěma hlavními způsoby nocí, které duchovní osoby nazývají očistami nebo očišťováními duše a my zde nazýváme nocmi, protože duše jak v jedné, tak v druhé kráčí jako v noci, potmě.

2. První noc neboli očista zasáhne smyslovou stránku duše, a o ní se jedná v této sloze a bude se jednati v první části¹ této knihy. A druhá zasáhne stránku duchovou, a o té mluví druhá sloha, která následuje; a o té rovněž pojednáme v druhé a třetí části, a to vzhledem k tomu, co je v ní činného;² neboť vzhledem k tomu, co je v ní trpného, se to stane ve čtvrté.³

3. A tato první noc je pro začátečnický,¹ v době, kdy je Bůh počíná uváděti do stavu nazírání, ale má v ní také účast duch, jak svým časem řekneme.² A druhá noc neboli druhé očišťování je pro ty, kdo jsou již pokročilí, v době, kdy je Bůh chce již uvést do stavu spojení s Bohem; a tato noc je, jak bude později řečeno,³ očista temnější a chmurnější a hroznější.

V ý k l a d s l o h y.

4. Chce tedy, zkrátka řečeno, duše v této sloze vyjádřiti to, že vyšla (an ji vyvedl Bůh) jen z lásky k němu, jsouc roz-nícena láskou k němu v temné noci,¹ jež je odnímání všech bažení smyslových stran všech vnějších věcí na světě a těch, které byly příjemné jejímu tělu, a očišťování od nich, a rovněž odnímání libostí její vůle a očišťování od nich. Vše to se stane v této očistě smyslu; a proto praví, že vyšla, an její dům, to jest stránka smyslová, již v spánku odpočíval, totiž tím, že již odpočívala a spala bažení v ní a ona co do nich. Neboť se nevyjde z útrap a úzkostí v komůrkách bažení, dokud ona nejsou umrtvena a uspána.² A to praví že bylo pro ni blahé štěstí, že vyšla nepozorována, to jest, aniž jí to jakékoliv bažení stran jejího těla nebo po něčem jiném mohlo překa-ziti. A rovněž, že vyšla v noci, to jest, an jí Bůh všecka ta ba-žení odňal, což byla pro ni noc.

5. A bylo to blahé štěstí, že ji Bůh uvedl do této noci, z níž jí vzešlo tak veliké dobro. Neboť jí samé by se nebylo podařilo do ní vstoupiti, protože člověku samému o sobě se dobře nepodaří zbaviti se všech bažení, aby tak došel k Bohu.

6. To jest, zkrátka řečeno, výklad slohy, a nyní nám bude probíratí verš za veršem tím způsobem, že o každém napíšeme a vyložíme, co náleží k našemu předmětu. A týž způsob bude zachován i při ostatních slohách, jak jsem to řekl v Předmlu-vě.¹ že se totiž nejprve předloží každá sloha a vysvětlí se, a pak každý verš.

HLAVA II.

Uykládá, jaká je to temná noc, kterou duše praví že prošla ke spojení.

Za temné noci.

1. Z trojí příčiny¹ můžeme říci že se tento přechod duše ke spojení s Bohem nazývá nocí. Za prvé, vzhledem k východisku, odkud duše vychází, ježto na její pouti nebude baživost míti žádné ze všech věcí tohoto světa, které svojila: nebude jich pro ni; to nebytí a nemění je však všem smyslům člověka jako noc. Za druhé, vzhledem ke střední části neboli cestě, kterou duše půjde k tomuto spojení, to jest vzhledem k víře,² jež jest rovněž rozumu temná jako noc. Za třetí, vzhledem k cíli, ke kterému jde, to jest k Bohu, jenž jest duši v tomto životě taktéž temná³ noc. Ta trojí noc musí projíti duši, nebo, lépe řečeno, duše jí, aby dospěla k božskému spojení s Bohem.

2. V knize o svatém Tobiášovi byl tento trojí způsob noci předpodobněn trojí nocí, která měla, jak anděl přikázal (Tob. 6, 18-22) Tobiášovi mladšímu, uplynouti, než se spojí s chotí. V první mu přikázal aby spálil srdce ryby na ohni. To znamená srdce lnoucí k věcem tohoto světa a na nich lpící; neboť to se, máme-li se začít ubírat k Bohu, musí ohněm lásky k Bohu spáliti a očistiti ode všeho, co je tvor. A touto očistou se zažene zlý duch, jenž má moc nad duši jejím lpěním na věcech¹ hmotných a časných.

3. V druhé noci mu řekl že bude připuštěn do společnosti svatých patriarchů, to jest otců víry. Neboť když duše projde první nocí, to jest, zbaví se všech předmětů smyslů, vstoupí hned do druhé noci, zůstávajíc sama ve víře, ne jak ona vylučuje lásku, nýbrž jen ostatní poznatky rozumu, jak dále¹ řekneme; to však jest něco, co není dostupné smyslu.

4. V třetí noci mu řekl anděl že dojde požehnání, to jest Boha, jenž se druhou nocí, totiž věrou, sděluje duši tak tajně a vnitřně, že je to pro duši nová noc, ježto se řečené sdělování děje mnohem temněji než tato druhá, jak později řekneme.¹ A když pomine tato třetí noc, totiž když se dokoná sdělování Boha v duchu, jež se zpravidla děje u veliké temnotě v duši, následuje pak spojení s chotí, totiž s Moudrostí Boží.² Jak to rovněž anděl řekl Tobiášovi, že se, až uplyne třetí noc, v bázni Hospodinově spojí se svou chotí. Když ta bázeň Boží je dokonalá, je dokonalá i láska, a to je tehdy, když dojde k přepodobnění duše láskou.

5. Tyto tři části noci jsou dohromady jedna noc; ale ona má trojí část, jako noc. Neboť první, to jest noc smyslu, lze přirovnávat k první době noční, totiž když se na konec ztrácejí obrysy věcí. A druhá, to jest víra, se může přirovnati k půlnoci, jež jest úplně temná. A třetí, to jest Bůh, k svítání, jež jest již v samém sousedství světla denního.¹ A abychom to lépe pochopili, pojednáme o každé z těchto příčin této noci jednotlivě.

HLAVA III.

Mluví o první příčině této noci, totiž o odnětí bažení po kterékoli věci, a podává důvod, proč se nazývá noc.

1. Nazýváme zde nocí odnětí libosti z bažení po kterékoli věci; neboť jak noc není nic jiného než odnětí světla a tudíž kteréhokoliv předmětu, který lze světlem viděti, takže zraková mohutnost zůstane potmě a bez ničeho, rovněž tak se může nazvat umrtvení baživosti nocí pro duši, protože, když se duši odejme libost z bažení po kterékoli věci, zůstane tím jako potmě a bez ničeho. Neboť jak se světlem mohutnost zraková živí a pase předměty, které lze viděti, a když se zhasí světlo, není jich viděti, tak se bažením duše pase a živí kteroukoli věcí, které jí lze podle jejích mohutností zakouseti, a rovněž se, když je bažení zhašeno, nebo, lépe řečeno, umrtveno, přestane duše pásti na libosti z kterékoli věci, a tak zůstane co do baživosti potmě a bez ničeho.

2. Uveďme si příklad o všech jednotlivých mohutnostech. Když duše odejme své baživosti libost ze všeho toho, co může působiti rozkoš smyslu sluchu, zůstane duše co do této mohutnosti potmě a bez ničeho; a když si odejme libost z veškeré lahody vůní, z kterých se může duše kochati smyslem čichu, zůstane rovněž tak co do této mohutnosti potmě a bez ničeho; a když si také odepře libost ze všech pokrmů, které mohou chutnati hrdlu, zůstane duše taktéž potmě a bez ničeho; a konečně, když se duše umrtví ve všech rozkoších a uspokojeních, kterých se jí může dostat od smyslu hmatu, zůstane duše tímž způsobem co do této mohutnosti potmě a bez ničeho. Takže o duši, která si odepře a od sebe zapudí libost ze všech věcí, umrtvíc své bažení po nich, můžeme říci, že je jako v noci potmě, což není nic jiného, než že je v ní ode všech věcí prázdno.

3. Příčina toho je, že, jak praví filosofové, duše, když ji Bůh spojí s tělem, je jako prázdná a čistá tabulka, na které není nic namalováno ; a vyjma to, co pozná prostřednictvím smyslů, se jí nedostane, přirozeně, odkud ničeho. Je tudíž, dokud je v těle, jako kdo je v temném žaláři, jenž neví nic leč to, co se mu podaří uviděti okny řečeného žaláře; a jestliže by tamtudy nic neviděl, neviděl by nikudy. Duše by tedy jinou cestou přirozeně nedosáhla ničeho nad to, čeho se jí dostane smysly, jež jsou okna do jejího žaláře.

Jestliže tedy to, čeho se jí může dostatí skrze smysly, odmítne a se v tom zapře, můžeme právem říci, že zůstane jako potmě a prázdná; vždyť jí, jak je zřejmé z toho, co bylo řečeno, nemůže přirozeně přijíti světlo jinými světíky než řečnými. Neboť třebas je pravda, že nemůže neslyšeti a neviděti a nečichati a neochutnávatí a nehmatati, nicméně to duši nic více nezalahodí, a naopak jí to, když se v tom zapře a to odmítne, nic více nevyruší, než kdyby toho vůbec neviděla a neuslyšela atd. Jako také zůstane ten, kdo se rozhodne zavřítí oči, stejně potmě jako slepec, který nemá mohutnosti zrakové. A tak praví v tomto smyslu David, řka: *Pauper sum ego, et in laboribus a juventute mea* (Ž. 87, 16). To znamená: Jsem chudý a ve strastech od svého mládí. Nazývá se chudým - ačkoliv je známá věc, že byl bohatý - protože svou vůlí nelpěl na bohatství, a tak to bylo tolik, jako by byl chudý skutečně. Ale naopak, kdyby byl býval skutečně chudý a vůlí to nebyl býval, nebyl by býval opravdu chudý; protože pak byla duše bohatá a sytá bažením. A proto nazýváme tuto nahost nocí pro duši, protože zde nejednáme o tom, zda je kdo bez věcí, jelikož to ještě neobnaží duše, má-li ona bažení po nich; nýbrž o nahosti od libosti z nich a od bažení po nich, protože jen ta zanechá duši svobodnou a prázdnou od nich, i když ona je má. Nezaumouť duše věci tohoto světa ani jí neuškodí, ježto do ní nevstoupí, nýbrž chtění jich a bažení po nich, jež v ní přebývají.

5. Tento první způsob noci se, jak později řekneme, vztahuje na duši po její stránce smyslové,¹ a je jeden z těch dvou, kterými, jak jsme výše řekli,² musí duše projítí, má-li dojítí ke spojení.

6. Nyní promluvíme o tom, jak velice je třeba duši vyjítí ze svého domu v této temné noci smyslu, má-li kráčetí ke spojení s Bohem.

HLAVA IV.

U níž se jedná o tom, jak nutné jest pro duši, aby doopravdy prošla touto temnou nocí smyslu, jež jest umrtvení bažení, má-li kráčet ke spojení s Bohem.

1. Příčina, proč je pro duši, má-li dojít k božskému spojení s Bohem, nutné projít touto temnou nocí umrtvení bažení a odepření libostí ze všech věcí, jest, že všechny náklonnosti, které má ke tvorům, jsou před Bohem čirá tma, a když je duše tou oděna, nemá jímavosti, aby byla osvícena a osvojena čistým a prostým světlem Božím, jestliže se jí napřed nezbaví; neboť světlo se nespřáhne se tmou, ježto, jak praví svatý Jan: *Tenebrae eam non comprehenderunt* (Jan 1, 5), to jest: Tma nemohla pojmouti světla.

2. Důvod je, že dvě protivy (jak nás učí filosofie) nemohou býti spolu v témž podmětu. A protože tma, to jest náklonnosti ke tvorům, a světlo, to jest Bůh, jsou protivy a nemají mezi sebou žádné podobnosti nebo společenství - jak poučuje Korintany sv. Pavel, řka: *Quae conventio luci ad tenebras?* (2 Kor. 6, 14), totiž: Jaké společenství může býti mezi světlem a tmou? - plyne z toho, že se v duši nemůže usaditi světlo spojení s Bohem, jestliže se z ní napřed nevypudí náklonnosti.

3. Abychom lépe dokázali, co bylo řečeno, jest věděti, že náklonnost a lnutí, které má duše ke tvorů, tu duši zrovňuje tomu tvorů, a čím větší je náklonnost, tím více ji zrovňuje a zpodobňuje; neboť láska působí podobnost mezi tím, kdo miluje, a tím, kdo jest milován. Vždyť proto řekl David, mluvě o těch, kdo věnovali svou náklonnost modlám: *Similes illis fiant, qui faciunt ea: et omnes, qui confidunt in eis* (Ž. 113, 8). To znamená: Nechať jsou jim podobni ti, kdo jim věnují své srdce. A tak tedy, kdo miluje tvora, zůstává tak nízko jako ten tvor, a jaksi ještě níže; protože láska nejen zrovňuje, nýbrž také podrobuje milujícího tomu, koho miluje. A z toho plyne, že se duše právě tím, že něco miluje [mimo Boha],¹ činí neschopnou čistého spojení s Bohem a přepodobnění v něho.² Neboť nízkost tvora je mnohem méně schopná pojmouti vznešenost Stvořitelovu, než je tma schopná pojmouti světlo. Neboť všechny věci na zemi i na nebi nejsou proti Bohu nic, jak praví Jeremiáš těmito slovy: *Aspexi terram, et ecce vacua erat, et nihil; et caelos, et non erat lux in eis* (Jerem. 4, 23). Popatřil jsem na zemi, praví, a byla prázdná, a nebyla nic; a na nebesa, a viděl jsem, že nemají světla. Řka, že viděl

zemi prázdnou, vyjadřuje, že všichni tvorové na ní nebyli nic, a že země rovněž nebyla nic. A když praví, že popatřil na nebesa a neviděl na nich světla, dí tím, že všechna světla na nebi jsou proti Bohu pouhá tma. Takže v tomto smyslu všichni tvorové nejsou nic, a náklonnosti k nim můžeme říci že jsou méně než nic, protože jsou překážka přepodobnění v Boha a oloupení o ně; tak, jak tma není nic a je méně než nic, protože je odnětí světla. A jak nepojme světla ten, kdo má tmu, tak nemůže pojmouti Boha duše, která věnuje svou náklonnost tvorům. Dokud se od té neočistí, nebude ho moci ani na tomto světě svojiti čistým přepodobněním láskou, ani na onom jasném patření. A na větší objasnění promluvíme o tom podrobněji.

4. Veškeré bytí tvorů tedy je proti neskončenému bytí Božímu nic. A proto je duše, která mu věnuje svou náklonnost, před Bohem rovněž nic, a méně než nic, poněvadž, jak jsme řekli, láska působí rovnost a podobnost a dokonce staví níže toho, kdo miluje. A proto se ta duše naprosto nemůže spojit s neskončeným bytím Božím, protože to, co není, se nemůže spráhnouti s tím, co je. A abychom podrobněji sestoupili k několika příkladům, je celá krása tvorů proti neskončené kráse Boží svrchovaná ohyzdnost, jak praví Šalomoun v Příslovích: *Fallax gratia, et vana est pulchritudo* (Přísl. 31, 30). Klamavá jest sličnost, a prchavá jest krása. Duše tedy, která má náklonnost ke kráse kteréhokoliv tvora, je před Bohem svrchovaně ohyzdná. A proto se nemůže tato ohyzdná duše přepodobniti v krásu, to jest v Boha, protože ohyzdnost nedostihne krásy; a veškerý půvab a spanilost tvorů je proti půvabu Božímu svrchovaný nepůvab a svrchovaná odpornost. A z té příčiny je duše, která se zamiluje do půvabu a spanilosti tvorů, svrchovaně nepůvabná a odporná před očima Božíma; a tak nemůže býti schopna neskončeného půvabu a krásy Boží, neboť nepůvabné je velice vzdáleno od toho, co je svrchovaně půvabné, a veškerá dobrota tvorů na světě se může vůči neskončené dobrotě Boží nazvati zlobou. Není nic dobré, leč sám Bůh (Luk. 18. 19). A proto je duše, která věnuje své srdce dobrům světa, svrchovaně zlá před Bohem. A jak zloba nepojme v sebe dobroty, tak se tato duše nemůže spojit s Bohem, jenž jest svrchovaná dobrota. A veškerá moudrost na světě a umělost lidská je proti neskončené moudrosti Boží čirá a svrchovaná nevědomost, jak píše sv. Pavel ke Korintským, řka: *Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum* (1 Kor. 3. 19). Moudrost světa tohoto jest před Bohem bláznovství.

5. Proto je každá duše, která při tom, aby došla spojení s moudrostí Boží, spoléhá na jakékoliv své vědění a umění, svrchovaně nevědomá před Bohem a zůstane velmi daleko od ní; neboť nevědomost neví, co je moudrost, jak i svatý Pavel praví, že se tato moudrost jeví Bohu nesmyslností; protože před Bohem jsou ti, kdo se mají za nějak moudré, velice nevědomí, neboť o nich mluví Apoštol, když píše Římanům a dí: *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt* (Řím. 1, 22). To jest: Majíce se za moudré, stali se blázny. A jen ti mají moudrost Boží, kdo se jako nevědomé děti, odložice své vědění, s láskou věnují jeho službě. Tomuto způsobu moudrosti učil také sv. Pavel v listě ke Korintským: *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens. Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum* (1 Kor. 3, 18-19). To jest: Zdá-li se někomu, že jest moudrý mezi vámi, učiň se nevědomcem, aby byl moudrý; neboť moudrost světa tohoto jest u Boha bláznovství. Aby tedy duše došla spojení s moudrostí Boží, musí jíti spíše cestou nevědění než vědění; a veškeré panování a svoboda světa je proti svobodě a panování ducha Božího jen svrchované otroctví a stísnění a zajetí.

6. Proto je duše, která se zamiluje do předních míst nebo do jiných takových důstojností, a do svobod svého bažení, u Boha považována ne za syna, nýbrž za nízkého otroka a zajatce, a tak se s ní i zachází, ježto nechtěla přijmouti jeho svatého naučení, jímž nás učí, že, kdo chce býti větší, je menší, a kdo chce býti menší, je větší (Luk. 9, 48). A z té příčiny nemůže ta duše dosíci královské svobody ducha, které se dojde v božském spojení s ním; neboť otroctví nemůže míti žádné účasti ve svobodě, jež nemůže bydliti v srdci podrobeném chtěním, protože to je srdce otroka, nýbrž ve svobodném, protože to je srdce syna. A to je příčina, proč řekla Sára svému choti Abrahamovi, aby vyhnal otrokyni a jejího syna, řkouc, že nebude dědicem syn otrokynin se synem svobodné (1 Mojž. 21, 10).

7. A veškeré slasti a libosti vůle ze všech věcí na světě jsou proti souhrnu slastí, jímž je Bůh, svrchovaná strast, muka a hořkost. A tudíž je ten, kdo jim věnuje srdce, považován u Boha za hodného svrchované strasti, muky a hořkosti, a nemůže tedy dojíti slastí z objetí ve spojení s Bohem, ježto je hoden strasti a hořkosti. Veškeré bohatství a sláva celého stvoření je proti bohatství, které jest Bůh, svrchovaná chudoba a bída. Je tudíž duše, která to stvoření miluje a svojí, v Bohu svrchovaně chudá a bídná, a proto nemůže dojíti bohatství a slávy, která

je stav přepodobnění v Boha; neboť bídné a chudé je svrchovaně vzdáleno od toho, co je svrchovaně bohaté a slavné.

8. A proto moudrost Boží lituje těch, kdo se činí ošklivými, nízkými, bídnými a chudými, ježto milují to, co je podle jejich mínění ve světě krásné a bohaté, a volá k nim v Příslovních, řkouc: *O viri, ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum. Intelligite, parvuli, astutiam, et insipientes, animadvertite. Audite, quia de rebus magnis locutura sum.* A dále praví: *Mecum sunt divitiae, et gloria, opes superbae et justitia. Melior est fructus meus auro, et lapide pretioso, et gemina mea argento electo. In viis justitiae ambulo, in medio semitarum judicii, ut ditem diligentes me, et thesauros eorum repleam* (Přísl. 8, 4-6. 18-21). To jest: Ó mužové, k vám hlasitě volám, a můj hlas se obrací k synům lidí. Nabuďte, maličci, chytrosti a rozumu, a kdo jste pošetilí, dejte pozor. Slyšte, neboť o velikých věcech hodlám promluvit. U mne jest bohatství a sláva, nádherná zámožnost a spravedlnost. Lepší jest výtěžek, který naleznete ve mně, než zlato a drahý kámen, a mé plody, to jest, to, co ze mne zplodíte ve svých duších, je lepší než vybrané stříbro. Cestami spravedlnosti se ubírám, prostředkem stezek práva, abych obohatila ty, kdož mě milují, a vrchovatě naplnila jejich pokladnice. Tu mluví božská Moudrost se všemi těmi, kdo věnují srdce a náklonnost čemukoliv na světě, jak jsme již řekli. A nazývá je maličkými, poněvadž se činí podobnými tomu, co milují, a to je malé. A proto jim praví, aby měli rozum a všimli si, že ona jedná o věcech velikých a ne o malých jako oni. Neboť veliké bohatství a sláva, které oni milují, jsou u ní a v ní a ne, kde si oni myslí. A že nádherná zámožnost a spravedlnost dlí v ní; neboť i když se jim zdá, že věci tohoto světa jimi jsou, praví jim, aby si všimli, že jsou lepší věci její, řkouc, že výtěžek, který v nich naleznou, jim bude lepší než zlato a než drahé kamení; a to, co ona v duších plodí, lepší než vybrané stříbro, jež oni milují; čímž se rozumí veškerý druh náklonnosti, který lze v tomto životě míti.

HLAVA V.

U níž se dále pojednává o tom, co bylo řečeno, a dokazuje doklady a předobrazy z Pisma svatého, jak nutné jest duši jíti k Bohu touto temnou nocí umrtvení bažení po všech věcech.

Z toho, co bylo řečeno, se již může nějak pochopiti vzdálenost, která jest mezi vším tím, co jsou tvorové v sobě, a tím, co je Bůh v sobě, a jak mají duše, které některému z nich věnují svou náklonnost, právě tutéž vzdálenost od Boha; neboť, jak jsme řekli,¹ láska působí rovnost a podobnost. Poněvadž sv. Augustin tu vzdálenost dobře chápal, pravil, rozmlouvaje s Bohem v Rozmlouvách se sebou: „Mne bídného; kdy se bude moci má nedostatečnost a nedokonalost sejíti s tvou dokonalostí? Ty jsi opravdu dobrý, a já zlý; ty šlechetný, a já nešlechetný; ty svatý, já bídný; ty spravedlivý, já nespravedlivý; ty světlo, já slepý; ty život, já smrt; ty lék, já nemocný; ty svrchovaná pravda, já souhrn pošetilosti“. Všecko toto praví ten světec.²

2. Je to tedy u duše svrchovaná nevědomost, když si myslí, že může přejíti k tomuto vznešenému stavu spojení s Bohem, jestliže napřed nevyprázdní bažení ode všech věcí přirozených i nadpřirozených,¹ které tomu stavu mohou býti překážkou, jak dále² vyložíme; neboť svrchovaná je vzdálenost, která je mezi nimi a tím, co se dává v tomto stavu, to jest čistým přepodobněním v Boha. Vždyť proto řekl Pán náš, uče nás této cestě, u sv. Lukáše: *Qui non renuntiat omnibus, quae possidet, non potest meus esse discipulus* (Luk. 14, 33). To jest: Kdo se neodřekne všech věcí, které vůlí svojí, nemůže býti mým učedníkem. A to je jasné; protože nauka, které Syn Boží přišel učiti, bylo pohrdání všemi věcmi, abychom mohli odměnou do sebe přijmouti ducha Božího. Neboť dokud se jich duše nezbaví, nemá schopnosti, aby přijala ducha Božího čistým přepodobněním.

3. Toho máme předobraz v druhé knize Mojžíšově, kde se čte, že nedal Bůh pokrmu s nebe, totiž many, synům Izraelovým, dokud jim nedošla mouka, kterou si byli přinesli z Egypta (2 Mojž. 16, 3). Tím dává na srozuměnou, že napřed je nutné vzdáti se všeho, protože se tento pokrm andělský nehodí pro hrdlo, které si chce pochutnávat na chlebu lidském. A nejenže se činí neschopnou ducha Božího duše, která se zdržuje v jiných libostech cizího původu a jimi se pase, nýbrž ba i velmi hněvají božskou Velebnost ti, kdo se, ač touží po pokrmu du-

chovním, nespokojují samým Bohem, nýbrž chtějí přiměšovati bažení po jiných věcech a náklonnost k nim. To jest rovněž viděti v téže knize Písma svatého, kde se taktéž praví, že se oni nespokojovali tím pokrmem tak prostým, nýbrž zatoužili po pokrmu masitém a žádali o něj (4 Mojž. 11, 4. 31-34). A že se Hospodin velmi rozhněval, že oni chtějí míchat pokrm tak nízký a hrubý s pokrmem tak vznešeným a prostým: neboť, třebas byl prostý, měl v sobě lahodu a podstatu všech pokrmů. Proto, když ještě měli sousta v ústech, jak rovněž praví David: *Ira Dei descendit super eos* (Ž. 77, 31). Snesl se na ně hněv Boží, tím, že dštil oheň s nebe a sežhnul jich mnoho tisíc; mělť za nedůstojné, aby oni měli chut na jiný pokrm, když se jim dával pokrm s nebe.

4. Ó kdyby věděli duchovní lidé, kolik dobra a hojnosti ducha pozbývají, když nechtějí úplně povznésti svého bažení od dětinskostí, a jak by našli v tomto prostém pokrmu duchovním chut a libost všech věcí, kdyby si jen sami v nich nechtěli libovati! Ale on jim nechutná, protože také příčina, proč Izraelité nepociťovali chuti a libosti všech pokrmů, jež byla v maně, byla ta, že oni nesoustřeďovali svého bažení pouze na ni. Z té příčiny již nenacházeli v maně veškeré libosti a síly, které by si byli mohli žádati: ne proto, že by jí v maně nebylo bývalo, nýbrž protože oni si žádali něčeho jiného. Není tedy pochybnosti, že si ten, kdo chce spolu s Bohem milovati něco jiného, málo Boha váží, protože dává na jedny vážky s Bohem to, co, jak jsme řekli, je svrchovaně od Boha vzdáleno.

5. Víme dobře ze zkušenosti, že si vůle, když k něčemu přilne, toho váží více než čehokoliv jiného, i když toto je mnohem lepší než ono, jestliže jí toto druhé není tak libé. A chce-li míti libost z obojího, nezbytně musí křivditi přednějšímu, protože je staví mezi sebou na roveň. A poněvadž není nic, co by se vyrovnalo Bohu, činí Bohu velikou křivdu duše, která s ním miluje něco jiného anebo k tomu přilne. A když je tomu tak, co by teprv bylo, kdyby to milovala více než Boha?

6. Toto se rovněž spolu naznačovalo, když Bůh přikazoval Mojžíšovi, aby vystoupil na horu k rozmluvě s ním. Přikázal mu totiž, aby nejen vystoupil pouze on sám, nechaje syny Izraelovy dole, nýbrž aby se ani dobytčata nepásala naproti hoře (2 Mojž. 19, 12-13; 34, 3). Tím dával na srozuměnou, že duše, která má vystoupit na tuto horu dokonalosti k obcování s Bohem, se nejen musí vzdáti všech věcí a nechati je dole, nýbrž že ani bažení, jež jsou ta dobytčata, nesmí nechati pásti se naproti této hoře, to jest na jiných věcech, které nejsou čistě

Bůh, v němž veškeré bažení ustává, totiž ve stavu dokonalosti. A proto je třeba, aby cesta a výstup k Bohu byly neustálá péče o udušování a umrtvování bažení; a tím dříve duše dospěje cíle, čím bude v tom horlivější. Ale dokud bažení neustanou, nedospěje, aťsi koná sebe více ctností, protože jí schází dokonalost v nich, které nedochází; ta totiž záleží v tom, abychom měli duši prázdnou a nahou a očištěnou od veškerého bažení. Toho máme rovněž velmi živý předobraz v první knize Mojžíšově, kde se čte, že, když chtěl patriarcha Jakob vystoupiti na horu Bethel, aby tam vystavěl Bohu oltář, na kterém mu přinesl obět, napřed poručil veškerému svému lidu trojí věc: za jedno, aby odvrhl od sebe cizí bohy; za druhé, aby se očistili; za třetí, aby se převlekli (1 Mojž. 35, 2).

7. Tou trojí věcí se dává na srozuměnou každé duši, která chce vystoupiti na tuto horu a učiniti ze sebe oltář, na kterém by Bohu přinesla obět čisté lásky a čisté chvály a úcty, že napřed, než vystoupí na vrcholek hory, musí míti dokonale vykonánu řečenou trojí věc. Za prvé, aby odvrhla všechny cizí bohy, to jest všechny cizí náklonnosti a lnutí; za druhé, aby se temnou nocí smyslu, o které mluvíme, očistila od pozůstatků, které v duši pozůstává řečená bažení, neustále jim odpírajíc a jich litujíc; a třetí věc, kterou jest jí míti, aby dospěla na tuto vysokou horu, jsou čistá roucha, která jí vykonáním dvojí první věci Bůh změnil ze starých v nová tím, že do duše vleje již nové chápání Boha v Bohu, takže ona již zanechá starého chápání lidského, a nové milování Boha v Bohu, ježto vůle bude již nahá ode všech svých starých chtění a libostí lidských, a uvede duši do nového poznání a nevyčerpatelné slasti, ježto jiné poznatky a staré obrazy budou z ní již vymýceny, a učiní konec všemu, co náleží člověku starému, totiž schopnosti bytnosti přirozené, a ona se co do všech svých mohutností oděje novou schopností nadpřirozenou. Bude tedy její konání již z lidského změněno v božské, neboť toho se dojde ve stavu spojení, v němž duše není leč oltářem, na němž se Bohu dostává klanění chválou a láskou, a jedině Bůh jest v ní. Neboť proto prikazoval Bůh, aby oltář, na kterém měla býti archa úmluvy,¹ byl uvnitř prázdný (2 Mojž. 27, 8); aby duše pochopila, jak prázdnou všech věcí ji chce Bůh, má-li býti oltářem hodným, aby na něm byla jeho Velebnost. A na tom oltáři rovněž nedovoľoval ani aby byl oheň všední, ani aby tam kdy scházel oheň posvátný; takže se, když Nadab a Abiud, synové nejvyššího kněze Arona, obětovali na jeho oltáři oheň všední, Pán náš rozhněval a usmrtil je tam před oltářem (3 Mojž.

10, 1). To, abychom pochopili, že v duši ani nesmí scházeti láska Boží, aby byla důstojným oltářem, ani se rovněž nesmí přimísiti jiná láska všední.

8. Bůh nepřipouští, aby něco jiného bylo s ním na jednom místě. Proto se čte v první knize Královské, že, když Filištané postavili archu úmluvy do chrámu, kde byla jejich modla, každého dne ráno ležela modla smetena na zem a rozbita na kusy (1 Král. 5, 3. 4). A jen to bažení připouští a chce, aby bylo, kde on je, které touží dokonale zachovávatí zákon Boží a nésti kříž Kristův. Proto tedy se nepraví v Písmě svatém, že by byl Bůh poručil položití do archy, kde byla mana, něco jiného než knihu zákona (5 Mojž. 31, 26) a hůl Mojžíšovu (4 Mojž. 17, 10), jež znamená kříž. Neboť duše, které nepůjde o nic jiného než o to, aby dokonale zachovávala zákon Páně a nesla kříž Kristův, bude pravá archa, obsahující pravou manu, totiž Boha, teprve tehdy, až bude v sobě konečně míti tento zákon a tuto hůl dokonale bez čehokoliv jiného.

HLAVA VI.

U níž se jedná o dvojí hlavní škodě, kterou bažení působí v duši, jedné privativní a druhé pozitivní.

1. A aby se jasněji a důkladněji porozumělo tomu, co bylo řečeno, bude dobře, když zde uvedeme a řekneme, jak tato bažení působí v duši dvojí hlavní škodu. Jedna je, že ji zbavují ducha Božího; a druhá je, že duši, ve které jsou živá, znavují, mučí, zatemňují, špiní a oslabují, jak to praví Jeremiáš v hlavě druhé: *Duo mala fecit populus meus: dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas, dissipatas, quae continere non valent aquas* (Jer. 2, 13). To jest: Opustili mne, jenž jsem pramen vody živé, a vykopali si cisterny rozpukané, které nemohou udržeti vody. Toto dvojí zlo, totiž privativní a pozitivní, je působeno kterýmkoliv nezřízeným konem baživosti. Předně tedy, abychom promluvili o privativním, je zřejmé, že již tím, že duše pojme náklonnost k něčemu, co je zahrnuto jménem „tvor“, že, čím více jsoucna má ono bažení v duši, tím méně má ona v sobě místa pro Boha. Neboť, jak praví filosofové a my jsme rovněž řekli v hlavě čtvrté,¹ dvě protivy nemohou býti spolu v jednom podmětu, a náklonnost k Bohu a náklonnost k tvoru jsou protivy a proto nemohou býti spolu

v jedné vůli náklonnost k tvorů a náklonnost k Bohu. Neboť co má tvor společného se Stvořitelem? Smyslové s duchovým? Viditelné s neviditelným? Časné s věčným? Pokrm nebeský, čistý, duchový s pokrmem smyslu, čiře smyslovým? Nahost Kristova s přilnutím k něčemu?

2. Proto, jak nemůže při přirozeném plození vejíti jedna údoba, aniž je napřed vypuzena z podmětu údoba protivná dřívější, jež je svou přítomností překážkou druhé pro protivu, v které ty dvě mezi sebou jsou; tak ani nemůže do duše, pokud se ona poddává za podmět duchu smyslovému, vstoupiti čistý duch duchový. Vždyť z toho důvodu řekl Pán náš u sv. Matouše: *Non est bonum sumere panem filiorum, et mittere canibus* (Mat. 15, 26). To jest: Není vhodné bráti chléb dětem a dávatí jej psům. A rovněž praví na jiném místě u téhož evangelisty: *Nolite sanctum dare canibus* (Mat. 7, 6). To jest: Nedávejte svatého psům. V těchto výrocích srovnává Pán náš ty, kdo se zapírají v baženích po tvorech a tím se disponují k tomu, aby čistě přijali ducha Božího, s dětmi Božími; a ty, kdo chtějí krmiti své bažení tvory, se psy. Neboť dětem je dáno jísti s otcem u stolu a jeho pokrm, to jest sytiti se jeho duchem, a psům drobtý, které padají se stolu.

3. Stran toho jest si uvědomiti, že všichni tvorové jsou drobtý, které padly se stolu Božího. Proto je právem nazýván psem, kdo se krmí tvory, a proto se jim odnímá chléb dětí, protože se oni nechtějí povznést od drobtů, tvorů, ke stolu skýtajícímu nestvořeného ducha jejich Otce. A z té příčiny mají zaslouženě jako psi stále hlad, protože drobtý jsou spíše k tomu, aby roznítily chut, než aby ukojily hlad. Praví tedy o nich David: *Famem patientur ut canes, et circuibunt civitatem. Si vero non fuerint satiati, et murmurabunt* (Ž. 58, 15. 16). To jest: Budou mítí hlad jako psi, a budou se proháněti po městě, a jelikož se nenasytí, budou vrčeti. Neboť to jest vlastnost toho, kdo má v sobě bažení, že je stále nespokojený a mrzutý, jako kdo má hlad; vždyť jak může hlad, který působí všichni tvorové, dovésti k sytosti, kterou dává duch Boží? Proto nemůže vejíti tato nestvořená sytost do duše, jestliže se napřed nevypudí z baživosti duše tento druhý hlad stvořený; vždyť, jak jsme řekli, nemohou dlíti v jednom podmětu dvě protivy, jež v tomto případě jsou hlad a sytost.

4. Z toho, co bylo řečeno, je viděti, oč více učiní Bůh, když očistí a vyčistí duši od těchto protiv, než když ji zcela z ničeho stvoří. Neboť tyto protivy v náklonnostech a baženích protivných více odporují a vzdorují Bohu než nicota, poněvadž ta

neodporuje. To tedy postačíž stran první hlavní škody, kterou bažení působí duši, totiž že odporují duchu Božímu, ježto výše již bylo o tom mnoho řečeno.

5. Nyní promluvme o druhém účinku, který v ní ta bažení působí a jenž jest mnohonásobný, protože bažení znavují duši a ji mučí a zatemňují, a ji špiní a ji oslabují. O těchto pěti věcech promluvíme jednotlivě.

6. Co do prvního, je zřejmé, že bažení znavují a vysilují duši; jsouť jako neklidná a neuspokojitelná děcka, která stále chtějí po matce to a ono a nikdy se neuspokojí. A jak se znavuje a vysiluje ten, kdo z lakotnosti kope po pokladu, tak se znavuje a vysiluje duše, aby sehnala to, čeho po ní její bažení žádají; a i když to sežene, přece se vždy znává, protože se nikdy neuspokojí, ježto na konec jsou to, co vykope, cisterny rozpukané, které nemohou udržeti vody, a tudíž ani uhasiti žízně. Proto tedy, jak praví Isaiáš: *Lassus adhuc sitit, et anima eius vacua est* (Isai. 29, 8). To jest: V jeho bažení je prázdnota. A znavuje a vysiluje se duše, která má bažení, protože je jako nemocný horečkou, kterému není dobře, dokud mu nepomine horečka, a každou chvíli mu přibývá žízně. Neboť, jak se praví v knize Jobově: *Cum satiatu fuerit, arctabitur, aestuabit, et omnis dolor irruet super eum* (Job 20, 22). To jest: Až ukojí své bažení, zůstane v tím větší tísní a těžkosti; v duši mu přibylo horkosti bažení a tudíž na něj dolehne veškerá bolest. Znavuje a vysiluje se duše svými baženími, protože jest jimi šlehána a hnána a kalena jako voda větry, a právě tak ji rozčeřují a nenechají se jí uklidnit na jednom místě nebo při jedné věci. A o té duši praví Isaiáš: *Cor impii quasi mare fervens* (Isai. 57, 20). Srdce zlého je jako moře, když je rozbouřené; a zlý je ten, kdo nepřemáhá svých bažení. Znavuje se a vysiluje se duše, která touží ukójiti svá bažení, protože jest jako ten, kdo máje hlad otvírá ústa, aby se nasytil větrem, a místo aby se nasytil, jen více vyprahne, poněvadž to není jeho pokrm. V tomto smyslu řekl Jeremiáš: *In desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui* (Jer. 2, 24). Jako by děl: V bažení své vůle polapila jen vítr své náklonnosti. A hned dále praví, aby ukázal vyprahlost, ve které takováto duše zůstane, a upozorňuje a dí: *Prohibe pedem tuum a nuditate, et guttur tuum a siti* (Jerem. 2, 25). To jest: Pozor si měj na nohu, to jest, na svou myšlenku, ať není bosá, a na hrdlo, ať ti nevyprahne, totiž na svou vůli, ať nesplní svého bažení, což způsobí jen větší vyprahlost. A jak se znává a vysílí zamilovaný v den, kdy se nadál splnění své naděje,

jestliže mu výpočet vyjde na prázdno, tak se znáví a vysílí duše všemi svými baženými a jejich splněním, protože všechna jí způsobí jen větší prázdnotu a hlad. Neboť, jak se obecně říká, bažení je jako oheň, který vzrůstá, když se na něj přikládá, ale nezbytně musí uhasnouti, jakmile palivo stráví.

7. Ba u bažení je tomu po této stránce hůře; neboť ohně sice ubývá, když palivo dochází, ale bažení, i když mu dochází látka, neubývá tím řádem, kterým ho přibylo, když mu bylo vyhověno skutkem, nýbrž místo aby ho ubývalo, jako ohně, když jemu dochází látka jeho, ono zmirá vysílením, protože hladu přibylo a pokrmu ubylo. A o tom mluví Isaiáš, když praví: *Declinabit ad dextram, et esuriet: et comedet ad sinistram, et non saturabitur* (Isai. 9, 20). To jest: Uchýlí se na pravo, a bude mít hlad; a bude žrát na levo, a nenasytí se. Neboť ti, kdo neumrtvují svých bažení, právem, když se uchýlí [k cestě Boží, to jest na pravo],¹ vidí sytost slasti ducha u těch, kdo jsou po pravici Boží, ale jim jí není dopřáno; a právem, když běží směrem k levici, totiž ukájejí své bažení nějakým tvorem, se nenasytí; vždyť pomíjejí to, co jedině může uspokojiti, a krmí se tím, co jim působí větší hlad. Je tedy zřejmé, že bažení znavují a vysílují duši.

HLAVA VII.

U níž se jedná o tom, jak bažení mučí duši. Dokazuje to rovněž přirovnáními a doklady.

1. Druhý způsob pozitivního zla, které bažení působí duši, je to, že ji mučí a sužují jako toho, kdo je mučen přivázáním provazy a nedojde od toho odpočinutí, dokud se neosvobodí. A o těch praví David: *Funes peccatorum circumplexi sunt me* (Ž. 118, 61). Provazy mých hříchů, totiž mých bažení, mě opletly. A týmž způsobem, kterým se mučí a sužuje ten, kdo si nahý ulehne na trní a střeptiny, se mučí a sužuje i duše, když spočine na svých baženích. Neboť jako trní zraňují a drásají a zarývají se a zanechávají bolest. A o nich rovněž praví David: *Circumdederunt me sicut apes: et exarserunt sicut ignis in spinis* (Ž. 117, 12). To jest: Obklíčila mě jako včely, popíchala mě svými ostny a roznítla se proti mně jako oheň v trní; neboť v baženích, jež jsou to trní, vzrůstá oheň úzkosti a muky. A jak oráč z lakotné touhy po žni, kterou doufá, su-

žuje a trýzní vola v pluhu, tak sužuje dychtivost duši zapřaženou v bažení, aby došla toho, co chce. To jest dobře viděti na tom bažení, které měla Dalila, aby zvěděla, v čem má Samson tak velikou sílu; praví Písmo, že ji znavovalo a mučilo tak velice, že jí zemdlela až skoro na smrt, když dí: *Defecit anima eius, et ad mortem usque lassata est*¹ (Soudc. 16, 16).

2. Bažení je tím větší muka duši, čím je ono mocnější. Je tedy muky tolik, kolik je bažení, a o tolik více muk má, o kolik vícero bažení jí vládne; neboť se plní v té duši, již i v tomto životě, co se praví ve Zjevení o Babylonu těmito slovy: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, et luctum* (Zjev. 18, 7). To jest: Kolik se vynášel a hověl svým bažením, tolik mu dejte muk a zármutku. A jak je mučen a sužován ten, kdo upadne do rukou svým nepřátelům, tak je mučena a sužována duše, která se nechá vésti svými baženími. Toho je obraz v knize Soudců, kde se čte, že onomu silnému Samsonovi, který byl dříve silný a svobodný a soudcem v Izraeli, jakmile upadl do moci svých nepřátel, vzali sílu a vyloupali mu oči, spoutali ho a kázali mu točiti mlýnkem, při čemž ho velice mučili a sužovali (Soudc. 16, 21); a tak se děje duši, ve které tato nepřátelská bažení žijí a vítězí; neboť první, co učiní, je, že duši oslabí a oslepí, jak níže řekneme, a pak jí souží a mučí, připoutajíce ji k mlýnku chtivosti, a pouta, kterými je připoutána, jsou její vlastní bažení.

3. Bůh však má útrpnost s těmi, kdo se s tak velkou námahou a s takovou svou škodou snaží ukojiti žízeň a hlad svého bažení tvory, a proto jim praví u Isaiáše: *Omnes sitiētes, venite ad aquas; et qui non habetis argentum, properate, emite, et comedite: venite, emite absque argento, vinum et lac. Quare appenditis argentum non in panibus, et laborem vestrum non in saturitate?* (Isai. 55, 1. 2). Jako by děl: Všichni, kdo žízníte baženími, pojdte k vodám, a všichni, kdo nemáte stříbra vlastní vůle a svých bažení, si pospěšte; kupujte si ode mne a jezte; pojdte a kupujte si ode mne vína a mléka (to jest pokoje a slasti duchovní), bez peněz vlastní vůle, a aniž mi za to dáte náhradou nějakou lopotu, jak jí dáváte za svá bažení. Proč dáváte stříbro své vůle za to, co není chléb, totiž chléb ducha Božího, a věnujete lopotu ze svých bažení tomu, co vás nemůže nasytiti? Pojdte, slyšte mne, a budete jísti věci dobré, po kterých toužíte, a bude se kochati v tučných jídlech duše vaše.

4. Dojítí tučných jídel je však zde vzdáti se veškeré libosti z tvora; neboť tvor mučí, a duch Boží občerstvuje. A proto nás

volá u sv. Matouše, řka: *Uenite ad me omnes, qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos, et invenietis requiem animabus vestris* (Mat. 11, 28. 29). Jako by pravil: Všichni, kdo jste mučeni, souženi a obtíženi břemenem svých starostí a bažením, vyjděte z nich tím, že přijdete ke mně, a já vás občerstvím, a naleznete duším svým odpočinutí, které vám berou vaše bažení a tím jsou tíživé břímě, neboť o nich praví David: *Sicut onus grave gravatae sunt super me* (Ž. 37, 5): [jak břímě těžké mě nad síly tíží].

HLAVA VIII.

U níž se jedná o tom, jak bažení zatemňují a zaslepují duši.

1. Třetí, co bažení v duši působí, je, že ji zaslepují a zatemňují. Jak výpary zatemňují ovzduší a nedají slunci svítiti jasně, nebo jak zrcadlo skvrnami zašlé nemůže v sebe čistě pojmouti obličej, nebo jak se ve vodě zakalené bahnem nezračí dobře tvář toho, kdo se do ní dívá, tak je duše, která je zaujata bažením, co do rozumu zatemněna a nepřipouští, aby ať slunce přirozeného rozumu, ať slunce nadpřirozené Moudrosti Boží do ní proniklo a jasně ji ozářilo. A tak proto praví David, mluvě o této věci: *Comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui, ut viderem* (Ž. 39, 13). To znamená: Mé nepravosti mě jaly a neměl jsem možnosti, abych viděl.

2. A právě tím, že se duše zatemní co do rozumu, ochabne také co do vůle, a co do paměti se oslabí a vznikne nepořádek v její náležitě činnosti. Poněvadž totiž jsou tyto mohutnosti ve své činnosti závislé na rozumu, je zřejmé, že, když ten je rušen, že ani v nich nemůže nebýti nepořádku a zmatení. A proto praví David: *Anima mea turbata est valde* (Ž. 6, 4). To jest: Má duše je zmatena velmi. Což jest, jako by děl: v nepořádek uvedena ve svých mohutnostech. Neboť, jak pravíme, ani rozum nemá jímavosti, aby přijal osvětlení od moudrosti Boží, jak jí ani nemá zatemnělý vzduch, aby přijal osvětlení od slunce; ani vůle není s to, aby pojala v sebe Boha v čisté lásce, jak ani není s to zrcadlo zašlé parou, aby v sobě jasně zobrazilo tvář před ním stojící; a ještě méně je s to paměť, zatemněná tmou bažení, aby si čistě vtiskla obraz Boží, jak ani kalná voda nemůže podati jasně obličej toho, kdo se v ní shlíží.

3. Bažení zaslepuje a zatemňuje duši, protože bažení, nako-
lik bažení, je slepé; neboť samo ze sebe nemá v sobě žádného
poznání, protože mu vždy slouží jako vůdce slepci rozum.
A odtud pochází, že se duše po každé, když se dá vésti svým
bažením, zaslepí; vždyť tehdy je tomu tak, že se ten, kdo vidí,
dává vésti tím, kdo nevidí, což jest jako by byli oba dva slepí.
A co z toho vzejde, praví Pán náš u sv. Matouše: *Si caecus
caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt* (Mat. 15, 14).
Vede-li slepý slepého, padnou oba do jámy. Málo jsou platny
oči motýlku, když jej bažení po kráse světla omámí a strhne
do plamenů. A tak můžeme říci, že ten, kdo je zaujat bažením,
je jako ryba omámená světlem, již je to světlo spíše temnotou,
aby neviděla zkázy, kterou jí rybáři chystají. To velmi dobře
vyjadřuje zase David, když o takových praví: *Supercecidit
ignis, et non viderunt solem* (Ž. 57, 9). To jest: Přišel na ně
oheň, který hřeje svým teplem a omamuje svým světlem.
A to činí bažení v duši; vždyť rozníti chtivost a omámí rozum
tak, že není s to, aby viděl své světlo. Neboť příčina omámení
je ta, že bažení postaví před zrak jiné, odlišné světlo¹ a mo-
hutnost zraková je zaujata tím, které je jí postaveno blíže,
a nevidí druhého; a poněvadž bažení stane duši tak blízko,
že je v ní samé, narazí ona napřed na toto světlo a je jím
zaujata a ono ji tudíž nenechává viděti její vlastní světlo, jas-
né porozumění, a ona ho nevidí, dokud se z prostředka ne-
odstraní mámení bažením.

4. Proto jest velice k pláči nevědomost některých, kteří si
naloží zvláštních kajícností a mnoha jiných dobrovolných cvi-
čení a myslí si, že jim takovéto prostředky postačí, aby došli
ke spojení s Moudrostí Boží, a není tomu tak, jestliže sami
bedlivě nehledí zapíratí svá bažení. Kdyby oni pečlivě věno-
vali i jen polovici oné lopoty této věci, prospěli by více za mě-
síc, než všemi těmi ostatními cvičeními za mnoho let. Neboť
jak jest zemi třeba vzdělávání, aby vydávala užitek, a bez
vzdělávání nevydá leč býlí, tak je třeba umrtvování bažení.
aby byl prospěch v duši. Nebude-li toho, pak jí, to se osměluji
říci, co do pokroku v dokonalosti a v poznání Boha a sebe sa-
mého nikdy neprospěje více, cokoliv učiní, než prospěje sémě
hozené na půdu nezoranou. Nepomine tedy temnota a nevědo-
most v duši, dokud se bažení nevyhubí. Neboť ona jsou jako
zákal nebo jako mrva v oku, jež překážejí vidění, dokud se
neodstraní.

5. Když tedy David pozoruje slepotu těchto lidí, a jakou
překážku mají v duši vzhledem k poznání jasné pravdy, a jak

velice se Bůh na ně hněvá, promlouvá k nim řka: *Priusquam intelligerent spinae vestrae rhamnum: sicut viventes, sic in ira absorbet eos* (Ž. 57, 10). A je to, jako by děl: Než bude vaše trní, to jest vaše bažení, chápati, jako živé je v hněvu svém smete. Neboť bažení živá v duši smete Bůh, než ona budou moci chápati Boha, a smete je v tomto nebo v onom životě trestem a metlou, to jest očistou. A praví, že je smete v hněvu, poněvadž to, co se vytrpí při umrtvení bažení, je trest za spoušť, kterou v duši způsobila.

6. Ó kdyby věděli lidé, o jak veliký poklad světla Božího je připravuje tato slepota, kterou jim působí jejich náklonnosti a bažení, a do jak velikých úhon a škod je den ze dne vrhají, pokud oni jich neumrtví! Nenít se co spoléhati na zdravý rozum, ani na dary, které snad dostali od Boha, a mysliti si, že, i když mají náklonnost nebo bažení, ono nebude zaslepovati a zatemňovati a znenáhla uvrhovati do stavu horšího. Vždyť kdo by byl řekl, že muž tak dokonalý v moudrosti a darech Božích, jak byl Šalomoun, upadne do takové zaslepenosti a otupělosti vůle, že bude stavěti oltáře tolika modlám a bude se jim ve svém stáří ještě sám klaněti? (3 Král. 11, 4). A postačila na to pouze náklonnost, kterou měl k ženám, a že nezapíral pečlivě bažení a rozkoší svého srdce. Neboť on sám praví o sobě v Kazateli, že neodepřel srdci svému, čeho si od něho žádalo (Kaz. 2, 10). A toto oddávání bažením mělo takový účinek, že mu, třebaš byl na počátku opatrný, nicméně, protože jich nezapíral, znenáhla zaslepovala a zatemňovala rozum, až mu úplně zhasila to veliké světlo moudrosti, které mu Bůh dal; takže se ve stáří spustil Boha.

7. A zmohla-li neumrtvená bažení tolik u tohoto muže, jenž měl takovou znalost rozdílů, který je mezi dobrem a zlem, čeho nezmohou proti naší nezkušenosti? Vždyť, jak pravil Bůh proroku Jonášovi o Ninivanech, nedovedeme rozlišovati pravici od levice¹ (Jon. 4, 11). Neboť při každém kroku považujeme zlé za dobré a dobré za zlé, a to máme ze své přirozenosti. Co tedy bude, přidruží-li se k naší přirozené temnotě ještě bažení? Což jiného, než to, co praví Isaiáš: *Palpavimus, sicut caeci parietem, et quasi absque oculis atrectavimus: impigimus in meridie, quasi in tenebris* (Isai. 59, 10). Prorok mluví s těmi, kdo si rádi berou za vůdce tato svá bažení, a je to, jako by děl: Makali jsme po stěně, jako bychom byli slepí, a hmatali jsme kolem sebe jako bez očí, a tak daleko to došlo s naší slepotou, že o polednách klopytáme, jako bychom byli potmě. Neboť to má ten, kdo je zaslepen bažením, že, i když je posta-

ven do prostřed pravdy a toho, co je mu prospěšné, neuvidí toho lépe, než kdyby byl potmě.

HLAVA IX.

U níž se jedná o tom, jak bažení špiní duši. Dokazuje to přirovnáními a doklady z Písma svatého.

Čtvrtá škoda, kterou působí bažení duši, je to, že ji špiní a poskvřňují, jak to učí Sirachovec, řka: *Qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea* (Sir. 13, 1). To jest: Kdo se dotýká smoly, zmaže se od ní; a tehdy se člověk dotýká smoly, když v nějakém tvorů ukojí bažení své vůle. Při tom si jest všimnouti, že Mudřec srovnává tvory se smolou; neboť je větší rozdíl mezi vznešeností duše a vším, co je v nich nejlepšího, než mezi čistým diamantem nebo ryzím zlatem a smolou. A jak by zlato nebo diamant, kdyby se položily rozehřáty na smůlu, zůstaly od ní znečištěny a zamazány, ježto by ji teplo rozpustilo a přitáhlo, tak duše, která rozehřáta bažením ulpí na nějakém tvorů, teplem svého bažení přijme z něho do sebe znečištění a poskvřnu. A větší rozdíl je mezi duší a ostatními tělesnými tvory než mezi tekutinou velice pročištěnou a bahnem velice špinavým. Jak by se tedy znečistila ta tekutina, kdyby ji promísili s bahnem, rovněž tak se znečistí duše, která náklonností přilne k tvorů; neboť tou se stane řečenému tvorů podobnou. A právě tak, jako kdyby se nadělalo šmouhů sazemi ve tváři velmi sličné a dokonalé, právě tak hyzdí a špiní nezřízená bažení duši, která je má. Vždyť ona je sama sebou překrásný a dokonalý obraz Boží.

2. Proto Jeremiáš, když pláče nad hyzdivou spouští, kterou tyto nezřízené náklonnosti působí v duši, líčí nejprve její krásu a pak její ohyzdnost, řka: *Candidiores sunt Nazaraei eius nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, sapphiro pulchriores. Denigrata est super carbones facies eorum, et non sunt cogniti in plateis* (Pláč Jerem. 4, 7. 8). To znamená: Její - totiž duše - vlasy¹ jsou bělosti výtečnější než sních, lesklejší nad mléko, rdělejší staré slonoviny a krásnější než safír. Nad uhel jim zčernala tvář, a nelze jich poznat na ulicích. Vlasy zde rozumíme náklonnosti a myšlenky duše, jež, když směřují k tomu, k čemu je Bůh usměřňuje, to jest k samému Bohu, jsou bělejší než sních a jasnější nad mléko a rdělejší slonoviny a

krásné nad safír. Tím čtverým se rozumí veškerý způsob krásy a přednosti tělesného tvora, a nad všecek ten, jak praví, jest duše a její kony, jež jsou řečení nazareové nebo vlasy; když však ty jsou nezřízené a obráceny k tomu, k čemu jich Bůh nezřídil, to jest, když se věnují tvorům, pak se, jak praví Jeremiáš, jejich tvář obrátí a změní v černější uhle.

3. Věru všecku tuto úhonu a ještě více působí v krásě duše nezřízená bažení po věcech tohoto světa, a to tou měrou, že, kdybychom měli schválně mluvit o hnusné a špinavé tvářnosti, kterou mohou bažení duši dáti, nenašli bychom věci, ať by si byla sebe plnější pavučin a havěti, ani hnusné mrtvoly, ani jakékoliv jiné věci tak nečisté a špinavé, jak jen v tomto životě může býti a si ji lze představit, s kterou bychom ji mohli srovnati. Neboť třeba jest pravda, že duše nespořádaná je co do přirozeného jsoucna tak dokonalá, jak ji Bůh stvořil, přece je co do bytí rozumného ošklivá, ohavná, špinavá, temná a má všechny úhony, které zde vypisujeme, a mnohem více. Neboť i jen jediné nezřízené bažení, jak později řekneme,¹ i když není svou látkou smrtelně hříšné, postačí, aby učinilo duši tak nízkou, špinavou a ošklivou, že naprosto nemůže vejíti ve spojení s Bohem, dokud se baživost neočistí. Jaká je tedy ošklivost té, která je úplně nespořádaná ve svých vášních a oddaná svým bažením, a jak vzdálena je tedy Boha a jeho čistoty!

4. Nelze vyložit slovy, ba ani rozumem pochopiti rozmanitosti znečištění, kterou rozmanitost bažení působí v duši. Neboť kdyby se mohla vysloviti a chápavosti objasnit, byla by to věc podivu hodná, ale také velikého soucitu zasluhující, když by se vidělo, jak každé bažení podle své jakosti a větší nebo menší kolikosti zanechává po sobě v duši nečistý a hnusný šmouh a usazeninu, a jak ony mohou z jediné nezřízenosti v rozumu míti mezi sebou nesčetné rozdíly co do špinavosti větší a menší, a každý a každá svým způsobem. Neboť jak má duše spravedlivého z jediné dokonalosti, totiž bohobojnosti duše, nesčetné přebohaté dary a mnoho překrásných ctností, každou jinakou a svým způsobem líbeznou podle množství hnutí lásky k Bohu, která měla, a rozdílů v nich, tak má duše nespořádaná podle rozmanitosti bažení po tvorech, která chová, v sobě žalostnou rozmanitost poskvrn a nízkostí, zcela jak ji na ni nanášejí řečená bažení.

5. Tato rozmanitost bažení je dobře předobrazena u Ezechiele, kde je psáno, že Bůh tomuto prorokovi ukázal uvnitř chrámu zobrazeny kolem po stěnách všecky podoby plazů, kte-

ří se plazí po zemi, a tamtéž veškerou ohavnost zvířat nečistých. A tehdy řekl Bůh Ezechielovi: Synu člověkův, pravda, viděl jsi ohavnosti, které tito činí, každý v úkrytě svého pokoje? A když Bůh přikázal prorokovi, aby vstoupil dále dovnitř a že uvidí větší ohavnosti, praví, že tam uviděl seděti ženy oplakávající boha chtějící lásky, Adonida. A když mu Bůh přikázal, aby pokročil dále dovnitř, a že uvidí ještě větší ohavnosti, praví, že tam uviděl pětadvacet starců obrácených zády k chrámu (Ezech. 8, 10-16).

6. Rozliční plazí a nečistá zvířata, která byla zobrazena v prvním pokojíku v chrámě, jsou myšlenky a pojetí, které si rozum vytváří z nízkých věcí pozemských a ze všech tvorů; ti se, zcela tak, jak jsou, vyobrazí v chrámě duše, když ona jimi zaneprázdní svůj rozum, jenž jest první komnata v duši. Ženy, které byly dále uvnitř, v druhé komnatě, a oplakávaly boha Adonida, jsou bažení, která jsou v druhé mohutnosti duše, totiž ve vůli; ta jako by plakala, když dychtí po tom, k čemu je nakloněna vůle, to jest po těch plazech již zobrazených v rozumu. A mužové, kteří byli ve třetí komnatě, jsou obrazy a představy tvorů, které v sobě uchovává a vybavuje třetí stránka duše, paměť. O těch se praví, že jsou obráceny zády k chrámu, protože se, když se duše touto trojí mohutností již úplně a dokonale oddá něčemu pozemskému, může říci, že je obrácena zády k chrámu Božímu, totiž pravému pořádku v duši, jenž nepřipustí do sebe ničeho z tvorů.

7. K tomu tedy, abychom pochopili něco o této hnusné nespořádanosti duše v jejích baženích, postačíž zatím, co bylo řečeno. Neboť kdybychom měli pojednávat jednotlivě o menší ošklivosti, kterou zanechávají a působí v duši nedokonalosti, a o rozmanitosti v ní, a o té, kterou zanechávají všední hříchy, jež jest již větší než ošklivost z nedokonalostí, a o veliké rozmanitosti v ní, a rovněž o té, kterou způsobí bažení smrtelně hříšná, jež jest již úplná hnusnost v duši, a o veliké rozmanitosti v ní podle rozmanitosti a mnohosti všeho tohoto trojího, nemělo by to konce a ani rozum andělský by nepostačil na pochopení. Co pravím a je na místě k mému účelu, je to, že kterékoliv bažení, i když je po sebe nepatrnější nedokonalosti, poskvrní a pošpiní duši.

HLAVA X.

U níž se jedná o tom, jak bažení zvlažňují a oslabují duši ve ctnosti.

1. Páté, čím bažení duši škodí, je, že ji zvlažňují a oslabují, takže již nemá síly k tomu, aby se brala cestou ctnosti a v ní setrvala. Neboť již tím, že se síla bažení dělí, zůstane ono méně silné, než kdyby se obracelo celé k jediné věci; a na čím více věcí se rozdělí, tím méně silné je na každou z nich: vždyť proto říkají filosofové, že schopnost soustředěná je silnější, než když se tříští. Je tudíž zřejmé, že, tříští-li se bažení vůle na něco jiného mimo ctnost, že musí zůstat slabší na ctnost. A proto je duše, která má vůli rozdělenou mezi drobnosti, jako voda, jíž, když se má kam rozlévat směrem dolů, nepřibývá směrem nahoru, a tak není k užítku. Vždyť proto srovnal patriarcha Jakob svého syna Rubena, ježto byl v jistém hříchu povolil uzdu svým bažením, s rozlitou vodou, řka: Rozlitý jsi jako voda, nerostíš (1 Mojž. 49, 4). Jako by byl řekl: Protože jsi do bažení rozlit jako voda, neporosteš ve ctnosti. A jak teplá voda, když není přikryta, snadno pozbude tepla, a jak vonné koření, když není zabaleno, pozbývá jemnosti a síly své vůně, tak duše neusebraná jediné ve ždání Boha pozbude tepla a síly ve ctnosti. To dobře chápal David, a proto řekl rozmlouvaje s Bohem: Zachovám svou sílu pro tebe (Ž. 58, 10). Totíž tím, že useberu sílu svých ždání jediné v tebe.

2. A bažení oslabují ctnost duše, protože jsou v ní jako vlky, které vyrůstají kolem stromu a odnímají mu sílu, takže nepřinášejí tolika ovoce. A o těchto duších praví Pán: *Uae praegnantibus, et nutrientibus in illis diebus* (Mat. 24, 19). To jest: Běda těm, kdo v těch dnech budou v těhotenství, a těm, kdo budou kojiti. Tím těhotenstvím a kojením miní těhotenství bažením a kojení jich; neboť nevyplení-li se, budou ubírat duši stále více síly a porostou ke škodě duše, jako vlky na stromě. Proto nám radí Pán náš, řka: Mějte bedra přepásána (Luk. 12, 35); ta však zde znamenají bažení. Jsou v pravdě také jak pijavice, které stále ssají krev ze žil, neboť tak je nazývá Sirachovec, řka: Pijavice jsou dcery, to jest, bažení; stále říkají: Dej sem, dej sem (Přisl. 30, 15).

3. Z toho je zřejmé, že bažení nedodávají duši nic dobrého, nýbrž jí odnímají, co dobrého má; a neumrtví-li jich, neustanou, dokud v ní neučiní to, co prý činí své matce mláďata zmijí, jež, když dorůstají v životě, užírají matku a usmrtí ji a zůstanou sama živa na útraty matčiny.¹ Tak dojdou i ne-

umrtvená bažení tak daleko, že usmrtí duši před Bohem, protože ona dříve neusmrtila jich. Proto praví Sirachovec: *Aufer a me, Domine, ventris concupiscentias* (Sir. 23, 6). Odejmi ode mne, Pane, chťiče života. A co v ní pak jedině žije, jsou ona.

4. Ale i když nedojdou až k tomu, je to velice smutné, když uvážíme, v jakém stavu drží ubohou duši bažení, která v ní žijí, jak nešťastná a nepěkná je jimi sama v sobě, jak nepřívětivá k bližnímu a jak mdlá a lenivá ke službě Boží. Není špatné šťávy, která by činila nemocného tak mdlým a těžkopádným k chůzi, anebo mu působila takový odpor k jídlu, jak činí bažení po tvorech duši mdlou a neochotnou ke snaze o ctnost. A tak bývá příčinou, proč mnoho duší nemá snahy o získávání ctnosti a chuti k němu, zpravidla to, že mají bažení a náklonnosti, které nejsou před Bohem čisté.

HLAVA XI.

U níž se dokazuje, že k tomu, aby duše dospěla ke spojení s Bohem, je nutné, aby byla prosta všech bažení, aťsi jsou sebe nepatrnější.

1. Podobá se, že se čtenář již dávno touží otázati, zda musí, má-li se dojíti tohoto vznešeného stavu dokonalosti, nezbytně předcházeti úplné umrtvení co do všech bažení, drobných i velikých, a zda nepostačí umrtviti některá z nich a nechati jiná, aspoň ta, která se zdají malé váhy. Zdá se to věc těžká a velice nesnadná, že by mohla duše dojíti tak veliké čistoty a nahosti, aby neměla vůle a náklonnosti k ničemu.

2. Na to odpovídám za prvé, že je sice pravda, že ne všechna bažení jsou stejně škodlivá a že nevadí duši všechna stejnou měrou, [ale že nicméně musí všechna dobrovolná býti umrtvena]. Mluvím jen o dobrovolných, protože bažení přirozenostní [t. j. nedobrovolná] vadí duši málo nebo nic vzhledem ke spojení s Bohem, když se k nim nepřivolí a ona nepokročí za první hnutí (a to jsou všechna ta, ve kterých neměla vůle rozvážená ani předtím ani potom účasti); neboť vymýtiti tato, to jest umrtviti je v tomto životě úplně, je nemožné. Ale tato nevadí tou měrou, že by se nemohlo dojíti ke spojení s Bohem, i když nejsou, jak pravím, úplně umrtvena; můžeť je přirozenost docela dobře míti a duše jich při tom býti co do rozváženosti velice prosta. Přihodíť se třeba někdy, že bude duše

ve velikém spojení s Bohem modlitbou v klidu ve vůli a že tato bažení budou skutkově přítomna ve smyslové stránce člověkově, ale nebude v nich míti účasti stránka vyšší, jež je v modlitbě.¹ Ale všechna ostatní bažení, totiž dobrovolná, aťsi jsou po něčem smrtelně hříšném, a ta jsou nejhorší, anebo po všedně hříšném, a ta jsou méně zlá, anebo jsou pouze po nedokonalostech, a ta jsou nejmenší, se musí vesměs vymýtiti a všech, aťsi jsou sebe nepatrnější, musí býti duše prosta, má-li dojíti tohoto úplného spojení. A důvod je ten, že stav tohoto spojení s Bohem záleží v tom, že člověk má duši co do vůle v úplném přepodobnění ve vůli Boží, takže v ní není nic protivného vůli Boží, nýbrž že její hnutí jsou ve všem a zcela jedině vůle Boží.

3. Vždyť to jest příčina, proč v tomto stavu pravíme že je již ze dvojí vůle jedna, to jest vůle Boží, a tato vůle Boží je rovněž vůle duše. Kdyby tedy tato duše chtěla [i jen] nějakou nedokonalost, jíž Bůh nechce, nebyla by jedné vůle s Bohem, ježto by duše měla vůli k něčemu, k čemu by jí neměl Bůh. Je tudíž zřejmé, že duše, má-li dojíti dokonalého spojení s Bohem láskou a vůlí, musí býti nejprve prosta veškerého bažení vůle, aťsi sebe nepatrnějšího. To jest, je nutné, aby vědomě a s poznáním nedávala vůlí souhlasu ani k nedokonalosti a dospěla i k tomu, že bude míti sílu a svobodu, že to dovede učiniti [nesvoliti], i když si [nedobrovolné bažení] uvědomí. Pravím: s poznáním; neboť když si to neuvědomí a nepozná to [náležitě], anebo když to není [úplně] v její moci, upadne ovšem jen do nedokonalostí a všedních hříchů a do bažení přirozenostních, o kterých jsme mluvili;² neboť o těchto hříšících ne zcela dobrovolných a nenadálých je psáno, že spravedlivý upadne sedmkrát za den a povstane³ (Přísl. 24, 16). Ale z bažení dobrovolných, která jsou všední hříchy vědomé, postačí, i když se vztahují, jak jsem řekl, na věci zcela nepatrné, i jen jedno, které se nepřemůže, a již způsobí překážku. Totiž, když se neumrtví jeho habitus;⁴ neboť někdy ani několik konů různých bažení nezpůsobí ještě tolik, když jen jsou jejich habity umrtveny. Nicméně musí duše dojíti k tomu, aby ani těchto konů neměla, protože i ty pocházejí z habituální nedokonalosti. Ale nějaké habituální nedokonalosti dobrovolné, stran kterých se duše nikdy úplně nepřemohou, ty nejenže jsou na překážku spojení s Bohem, nýbrž i vůbec pokroku v dokonalosti.⁵

4. Tyto habituální nedokonalosti jsou, na příklad, jakýsi obecný zvyk mnoho mluvit, jakési drobné přilnutí k něčemu,

keré se duše nikdy úplně nerozhodne přemoci, jako k osobě, šatu, knize, světničce, určitému druhu jídla a jiným drobným stykům a libůstkám, když někdo chce míti libost z věcí, věděti a slyšeti, a jiné podobné chyby. Kterákoliv z těchto nedokonalostí, ke které duše lne a má v ní habitus, je tak veliká škoda co se týče možnosti vzrůstu a pokroku ve ctnosti, že, kdyby duše upadala každý den do mnoha jiných nedokonalostí a všedních hříchů nesouvisících, které nepocházejí z trvalého zvyku vzešlého z nějakého trvalého zlého lpění, nebudou jí tak velikou překážkou, jako když ona k něčemu lne. Neboť pokud duše tak lne, není pomyšlení, že by mohla pokračovati v dokonalosti, i když je to nedokonalost jen velmi nepatrná. Nesejďeť na tom, zda je pták připoután na niti tenké či na silné; vždyť i když je tenká, je na ní přece tak připoután jako na silné, dokud jí nepřetrhne a neodletí. Ovšem, tenkou přetrhnouti je snadnější; ale aťsi je to sebe snadnější, nepřetrhne-li jí, nepoletí. A tak je tomu s duší, která k něčemu lne; aťsi má sebe více ctnosti, nedojde svobody ze spojení s Bohem. Neboť bažení a lnutí duše mají tu vlastnost, kterou prý má vůči lodi držalka, jež jí, ač je to rybka velmi malá, podaří-li se jí přisátí k lodi, udrží v takové nehybnosti, že jí nedá ani dojeti do přístavu ani se plaviti.¹ A tak je to smutné, když vidíme některé duše jako bohaté lodi s nákladem duchovního bohatství a dobrých skutků a cvičení duchovních a ctností a milostí, které jim Bůh prokazuje - ale protože nemají zmužilosti, aby učinily konec nějaké libůstce nebo lnutí nebo náklonnosti (vždyť to je všecko jedno), nikdy se nedostanou dále a nedospějí do přístavu dokonalosti, a přece k tomu nebylo třeba více než se opravdu rozlétnouti a konečně přetrhnouti onu nit ze lnutí anebo odstraniti onu přisátou držalku, bažení.

5. Jest velice želeť, že jim Bůh dal zpřetrhati jiné silnější provázky z náklonností hříšných a marných, a ony se, protože se neodtrhnou od nějaké malichernosti, kterou jim Bůh řekl aby z lásky k němu přemohly a jež není více než nitka a vlásek, zastaví na cestě k tak velikému dobru. A co je ještě horší, že nejen nepostupují, nýbrž že tím lnutím couvají a pozbývají toho, co v tak dlouhé době, s tak velikou námahou ušly a získaly; jeť přece známá věc, že na této cestě nepostupovati je couvati a nezískávati je pozbývati. Vždyť to nám chtěl Pán náš dáti na srozuměnou, když pravil: Kdo není se mnou, proti mně jest; a kdo neshromažďuje se mnou, rozptyluje (Mat. 12, 30). Když někdo nepečuje o to, aby se nádoba opravila, postačí malá štěrbina, která v ní je, aby z ní vytekla všechna

tekutina, která je uvnitř. Vždyť dobře nás o tom poučil Sira-
chovec, řka: Kdo za nic nepokládá maličkostí, pomalu upadne
(Sir. 19, 11). Neboť, jak zase on praví, jedna jiskra se rozmůže
v oheň (Sir. 11, 34). A tak postačí jedna nedokonalost, aby
s sebou přivedla jinou, a ty zase, aby měly v zápětí jiné; a tak
se téměř nikdy neuvidí, že by duše, která je nedbalá v přemá-
hání jednoho bažení, neměla ještě mnoha jiných, jež prýští
z téže slabosti a nedokonalosti, kterou má vůči onomu. A tak
upadají duše stále hlouběji, a již jsme viděli mnoho osob,
kterým Bůh prokazoval milost, že je přivedl velmi daleko ve
veliké odpoutanosti a svobodě, a pouze protože počaly při-
pouštětí jakési nepatrné lnutí náklonností, a [to ještě] v rouše
dobra, styku a přátelství, že jim tamtudy znenáhla vyprchal
duch Boží a záliba v Bohu a ve svaté samotě, že se u nich jevil
úpadek v radosti z duchovních cvičení a v přesnosti v nich,
a že se nezastavily, dokud nepozbyly všeho; a to proto, že
neučinily přítrž onomu počátečnímu zalíbení a bažení smyslo-
vému a neuchovaly se v samotě pro Boha.

6. Na této cestě se musí stále jít, má-li se dojít; to jest,
stále se musí vymycovati choutky, ne živiti je; a jestliže se
nevymytí všechny úplně, nedojde se úplně. Neboť jak se dřevo
nepřepodobní v oheň, i když mu schází v dispoici jen jeden
stupeň tepla, tak se nepřepodobní duše v Boha, i má-li jen
jednu nedokonalost, i když je to méně než bažení dobrovolné,¹
ježto, jak bude řečeno² později v noci víry, duše nemá než
jednu vůli, a když se ta něčím zabaví a zaměstná, nezůstane
svobodná, samotná a čistá, jak se to vyžaduje k přepodobnění
v Boha.

7. Obraz toho, co bylo řečeno, máme v knize Soudců, kde se
praví, že přišel anděl k synům Izraelovým a řekl jim, že, po-
něvadž nevyhubili úplně toho lidu protivného, nýbrž naopak
s některými z nich uzavřeli smlouvu, že jim je proto ponechá
mezi nimi za nepřátele, aby jim byli příležitostí k pádu a zá-
hubě (Soudc. 2, 3). A právem tak Bůh jedná s některými duše-
mi. Vždyť je vyvedl ze světa a pobil jim obry, jejich to hříchy,
a vyhubil množství jejich nepřátel, totiž příležitostí ke zlému,
které měly ve světě, jen aby ony vešly s větší svobodou do této
zaslíbené země, totiž do spojení s Bohem, a ony nicméně uza-
vívají přátelství a spojenectví s drobnou chátrou, nedokona-
lostmi, a neumrtví jich úplně; proto je Pán náš v hněvu nad
tím nechá upadati v jejich baženích do horšího a horšího.

8. Také v knize Josuově máme obraz toho, co bylo řečeno,
když Bůh Josuovi, an se měl začítí ujímati držení země zaslí-

bené, prikázal, aby v městě Jerichu tak zničil vše, co v něm je, že v něm nenechá ničeho na živu, od muže až do ženy, a od dítěte až do starce, a všecek dobytek, a aby si ze vší kořisti nic nebrali a po ničem nezatoužili (Jos. 6, 21). To, abychom pochopili, že má-li se vejít v toto spojení s Bohem, musí umíťi všecko, co žije v duši, nečetné i četné, malé i velké, a duše že musí zůstatí bez touhy po tom všem, a tak odpoutaná, jako by to nebylo pro ni a ona nebyla pro to. Dobře nás tomu učí sv. Pavel v listě ke Korintským, řka: Pravím vám toto, bratři, že čas je krátký; co zbývá a je potřebné, je to, aby ti, kdo mají manželky, byli tak, jako by jich neměli; a ti, kdo pláčí pro věci tohoto světa, jako by neplakali; a kdo se radují, jako by se neradovali; a kdo kupují, jako by v držení nebyli; a kdo užívají tohoto světa, jako by neužívali (1 Kor. 7, 29—31). Toto nám praví apoštol uče nás, jak odpoutanou musíme mítí duši ode všech věcí, máme-li jítí k Bohu.

HLAVA XII.

U níž se jedná o tom, jak se odpoví na jinou otázku, a tudíž se vykládá, která to jsou bažení, jež postačí, aby způsobila v duši řečené škody.

1. Velice bychom se mohli rozepsati o tomto předmětu, noci smyslu, když bychom uvedli to mnohé, co lze ještě říci o škodách, které bažení přivodí, nejen způsoby řečenými, nýbrž i mnoha jinými. Ale na to, co je k našemu účelu, postačí, co bylo řečeno; podobáť se, že je tím již vysvětleno, proč se jejich umrtvení nazývá nocí, a jak velice je nutné vstoupiti do této noci, má-li se jítí k Bohu. Pouze nějakou pochybnost, která by mohla o řečených věcech ve čtenáři vyvstati, jest ještě třeba rozebrati závěrem k této části, než pojednáme o způsobu, jak do noci smyslu vstoupiti.

2. A je to za prvé, zda postačí kterékoliv bažení, aby způsobilo a přivodilo v duši obojí zlo již řečené, totiž privativní, že zbaví duši milosti Boží, a pozitivní, že v ní způsobí paterou hlavní škodu, kterou jsme uvedli. Za druhé, zda postačí kterékoliv bažení, aťsi je sebe nepatrnější, a aťsi je kteréhokoliv druhu, aby ji způsobilo všechnu paterou pospolu, či zda jedna bažení způsobí pouze jedny škody, a druhá druhé, jako že by jedna působila trýzeň, druhá zemdlenost, jiná temnotu, atd.

3. Odpovídá na to pravím stran prvního, že co do škody privativní, že totiž zbaví duši Boha, to mohou učiniti a učiní úplně pouze bažení dobrovolná, která jsou svou látkou smrtelně hříšná, protože ta zbaví duši v tomto životě milosti a v příštím blaženosti, to jest svojení Boha. Stran druhého pravím, že jak tato, která jsou látkou smrtelně hříšná, tak dobrovolná bažení látkou všedně hříšná a ta, která mají za látku pouze nedokonalosti, a každé z nich, postačí, aby způsobilo v duši všechny ty škody pozitivní pospolu. Ač ony jsou ovšem jistým způsobem i privativní, nazýváme je zde pozitivními, protože odpovídají obrácení ke tvoru, tak jak škoda čiře privativní odpovídá odvrácení od Boha. Ale je v tom ten rozdíl, že bažení smrtelně hříšná způsobí úplnou slepotu, trýzeň a znečištění a slabost, atd., kdežto ostatní, látkou všedně hříšná nebo nedokonalostní, nezpůsobí těchto úhon měrou úplnou a dovršenou, ježto nezbavují milosti, na čemž závisí jejich zavládnutí v duši, protože smrt milosti jest jejich život; ale způsobí je v duši aspoň slabě, podle ochabnutí milosti, které ta bažení způsobí v duši.¹ To bažení tedy, které více zvlažní milost, způsobí těž hojněji trýzně, slepoty a pošpinění.

4. Jest si však všimnouti, že, i když každé bažení způsobí tyto úhony, které zde nazýváme pozitivními, [všecky pospolu], že přece jedna bažení působí hlavně a přímo jedny, a jiná jiné, kdežto ostatní působí až důsledkem. Neboť i když jest pravda, že bažení smyslné způsobí všechny tyto úhony, přece ono hlavně a vlastně špiní duši i tělo. A i když je bažení lakotné rovněž způsobí všechny, hlavně a přímo způsobí zármutek. A třebaš je bažení ješitné taktéž působí všechny, hlavně a přímo způsobí temnoty a slepotu. A třebaš je bažení obžerné působí všechny, hlavně způsobí vlačnost ve ctnosti, a tak je tomu i u ostatních.

5. A příčina, proč kterýkoliv kon dobrovolného bažení způsobí v duši všechny tyto účinky pospolu, je přímá protiva, v níž jsou proti všem konům ctnosti, jež působí v duši účinky opačné. Neboť jak kon ctnosti v duši působí a pěstí pospolu lahodu, mír, útěchu, světlo, čistotu a statečnost, tak způsobí nezřízené bažení trýzeň, únavu, zemdlenost, slepotu a slabost. Všecky ctnosti rostou cvičbou v jedné a všechny neřesti a jejich následky v duši rostou upadáním do jedné. A třebaš není všechny tyto úhony ještě viděti v době, kdy se bažení ukojí, protože libost z něho to tehdy zamezí, nicméně se dříve nebo později dobře pocítí jeho zlé následky. To je velmi dobře znázorněno knihou, kterou anděl přikázal sv. Janu pozřítí ve Zjevení a jež

mu v ústech způsobila sladko, v břiše však mu učinila hořko (Zjev. 10, 9). Neboť když se bažení provádí skutkem, je sladké a zdá se dobré, ale později se pocítí jeho hořký účinek; to může dobře posouditi ten, kdo se jimi nechá vésti. Ovšem mi není neznámo, že jsou někteří tak slepí a necitelní, že toho nepocífuji; ježto totiž nekrácejí cestou Boží, nevidí, co je jim na cestě k Bohu překážkou.

6. O ostatních baženích, totiž přirozenostních, která nejsou dobrovolná, a o myšlenkách, které nepostoupí za první hnutí, a o jiných pokušeních, ke kterým se nesvolí, zde nejednám; neboť tyto nezpůsobí duši žádné z řečených úhon. Neboť i když má osoba, ve které vzniknou, ze vzrušení a zneklidnění, jež jí tehdy způsobí, dojem, že ji špiní a oslepují, není tomu tak; spíše v ní působí opačné užítky. Neboť odporujíc jim získává statečnosti, čistoty, světla a útěchy, a mnoha jiných statků, jak to řekl Pán náš svatému Pavlovi: Síla se v slabosti zdokonaluje (2 Kor. 12, 9). Ale dobrovolná bažení způsobí všechno řečené zlo a ještě více. A proto je hlavní starost, kterou mají duchovní učitelé, ta, aby hned umrtvovali ve svých žácích kterékoliv bažení a dovedli je k tomu, aby zůstali prázdní toho, po čem toužili, a tak je vysvobodili z tak veliké ubohosti.

HLAVA XIII.

U níž se jedná o způsobu a řádu, který jest zachovávatí, má-li se vstoupiti do této noci smyslu.

1. Nyní zbývá, abychom ještě dali několik pokynů, aby se dovedlo a mohlo vstoupiti do této noci smyslu. K tomu cíli jest věděti, že duše zpravidla vstupuje do této noci smyslové dvojím způsobem: jeden je činný, druhý trpný. Způsob činný je to, co duše může učiniti a činí se své strany, aby do ní vstoupila,¹ a o tom budeme jednati nyní v dalších pokynech. Trpný záleží v tom, že duše nečiní nic, nýbrž že to v ní působí Bůh, a ona se má jako trpící.² O tom pojednáme ve čtvrté³ knize, když nám bude jednati o začátečnicích.⁴ A poněvadž tam musíme s Boží pomocí dáti začátečnickům podle mnoha nedokonalostí, které na této cestě mívají, mnoho pokynů,⁵ nebudu se zde rozepisovati a dávatí jich mnoho. A to také proto, že dávatí je ani tak nepatří na toto místo, poněvadž nyní pouze jednáme o příčinách, proč se tento přechod jmenuje noc, a jaká

ona jest, a kolik je v ní částí. Poněvadž se však podobá, že by to zůstalo příliš krátké a méně prospěšné, když by nebyl hned podán nějaký prostředek nebo pokyn, jak uplatňovati tuto noc svých bažení, rozhodl jsem se dáti sem krátký návod, který tu následuje; a totéž učiním na konci každé z ostatních dvou částí nebo příčin této noci, o nichž jest mi pak s pomocí Páně jednati.⁶

2. O těchto pokynech, jak přemáhati bažení, které zde následují, mám, ač jsou krátké a nečetné, za to, že jsou tak prospěšné a účinné, jak jsou stručné; takže tomu, kdo se v nich bude chtíti doopravdy cvičiti, nebudou scházeti žádné jiné, nýbrž je bude míti všecky zahrnuty v těchto.

3. Za prvé měj duchovní člověk stálou touhu napodobiti Krista ve všech svých věcech a připodobňovati se tedy jeho životu, o němž musí uvažovati, aby jej uměl napodobiti a počínati si ve všem, jak by si počínal on.

4. Za druhé se, aby to mohl dobře činiti, vzdávej každé libosti, která se naskytne jeho smyslům, nebude-li čistě ke cti a slávě Boží, a zůstaň jí prázden z lásky k Ježíši Kristu, jenž v tomto životě neměl jiné libosti, a ani jí nechtěl, než aby konal vůli svého Otce, což nazýval svým pokrmem a stravou. Uvedu příklad. Naskytne-li se mu libost z poslouchání věcí, na kterých nezáleží ke službě a cti Boží, nechtěj zakoušeti libosti z toho a nechtěj jich slyšeti; a bude-li mu působiti libost patřiti na věci, které mu nenapomáhají více na cestě k Bohu, nechtěj ani té libosti ani patření na ty věci; a jestliže se mu naskytne libost z mluvení nebo z čehokoliv jiného, učíň totéž. A zcela tak při všech smyslech, nakolik se tomu bude moci nenápadně vyhnouti; vždyť nemůže-li, postačí, aby z toho nechtěl míti libosti, i když ty věci vnímá. A tímto způsobem se musí snažiti zanechati smysly hned umrtveny co do té libosti a jí prázdný, jako potmě. A touto dbalostí prospěje v krátké době velice.

5. A na umrtvování a uklidňování čtvera přirozených vášní, totiž radosti, naděje, bázně a bolesti,¹ z jejichž souladu a uklidnění vyplývají tato a ostatní dobra, je úhrnný prostředek to, co zde následuje; je to i velmi záslužné a zdroj velikých ctností.

6. Hleď se vždycky kloniti¹ ne k snadnějšímu, nýbrž k nejněsnějšímu; ne k lahodnějšímu, nýbrž k odpornějšímu; ne k libějšímu, nýbrž spíše k tomu, co dá méně libosti; ne k tomu, co je odpočinek, nýbrž k pracnému; ne k tomu, co je útěcha, nýbrž naopak k neútěše; ne k tomu, co je více, nýbrž k to-

mu, co je méně; ne ke vznešenějšímu a vzácnějšímu, nýbrž k nižšímu a opovrženějšímu; ne k tomu, co je chtění něčeho, nýbrž k nechtění ničeho; nevyhledávati si, co je z věcí časných lepšího, nýbrž co je z nich horšího, a toužiti vejíti pro Krista do úplné nahosti a prázdnoty a chudoby vzhledem ke zcela všemu, co je na světě.

7. A těmto skutkům jest se mu oddati ze srdce a nechat v nich hledí dojíti vyrovnanosti vůle. Neboť bude-li je konati ze srdce, najde v nich velmi brzy velikou slast a útěchu, bude-li si jen počínati spořádaně a rozvážně.

8. Když se to, co zde bylo řečeno, dobře koná, zcela to postačí ke vstoupení do noci smyslu; ale na větší hojnost uvedeme ještě jiný způsob cvičení, který učí umrtvovati žádostivost těla a žádostivost očí a pýchu života, to jest ty věci, které, jak praví sv. Jan (1 Jan. 2, 16), vládnou ve světě a z nichž vyvěrají všechna ostatní bažení.

9. Za prvé, hleděti konati, z čeho nám vzejde pohrdání, a toužiti, aby to všichni činili; za druhé, hleděti mluvíti, z čeho nám vzejde pohrdání, a toužiti, aby to všichni činili; za třetí, hleděti o sobě mysliti nízko, takže sebou budeme pohrdati, a toužiti, aby to všichni činili.¹

10. Závěrem k těmto radám a pravidlům zde nebude od místa uvéstí ty verše, které stojí psány pod Výstupem na horu, totiž pod kresbou na začátku této knihy, a jež jsou poučení. jak na ni vystoupiti, to jest dostoupiti výšin spojení s Bohem. Neboť i když je pravda, že se tam mluví o stránce duchové a vnitřní, jednají nicméně také o duchu nedokonalosti co do stránky smyslové a vnější, jak lze viděti z obou cest, které jsou po stranách stezky k dokonalosti.¹ V tomto smyslu tedy jim budeme rozuměti zde, totiž po stránce smyslové, kdežto později, v druhé části této noci, jest jim rozuměti po stránce duchové.²

11. Znějí takto:¹

*Abys došel kochání ve všem,
nechtěj mítí kochání v ničem.*

*Abys došel svojení všeho,
nechtěj svojiti z ničeho nic.*

*Abys došel toho, že budeš vším,
nechtěj býti v ničem ničím.*

*Abys došel toho, že budeš věděti všecko,
nechtěj věděti o ničem nic.*

*Abys došel toho, v čem se nekocháš,
musíš jíti tamtudy, kde se nekocháš.²*

*Abys došel toho, čeho nevíš,
musíš jíti tamtudy, kde nevíš.
Abys došel toho, čeho nesvojiš,
musíš jíti tamtudy, kde nesvojiš.
Abys došel toho, co nejsi,
musíš jíti tamtudy, kde nejsi.*

Způsob, jak se nepřekazí všecko.

*12. Když se věnuješ něčemu,
již se nenoriš ve všecko;
neboť abys úplně¹ došel všeho,
musíš se úplně zapřítí ve všem.
A až toho dojdeš, že to budeš úplně míti,
musíš to míti, aniž co budeš chtíti.
Neboť chceš-li míti [i jen] něco z čehokoliv,²
nemáš čistě v Bohu svého pokladu.*

13. V této nahosti najde duše duchová klid a odpočinek. Poněvadž [v ní] totiž po ničem nedychtí, neznavuje jí nic směrem vzhůru a nezatěžuje jí nic směrem dolů, ježto je v těžišti¹ své pokory. Neboť když po něčem dychtí, právě tím se znavuje.²

HLAVA XIV.

U níž se vykládá druhý vcrš první slohy.

Se steskem v lásce jsouc roznícena.

1. Poněvadž jsme již vyložili první verš této slohy, jež jedná o noci smyslu, a vysvětlili, jaká to noc je tato noc smyslu a proč se nazývá nocí, a poněvadž jsme rovněž podali řád a způsob, který jest zachovávatí, aby se do ní činně vstoupilo, jest nyní pořadem na místě, abychom pojednali o jejích vlastnostech a účincích,¹ jež jsou podivuhodné. Jsou obsaženy v dalších verších řečené slohy a já je stručně nastíním, abych tím vyložil řečené verše, jak jsem to slíbil v Předmluvě,² a pak postoupím dále k druhé knize,³ jež jedná o druhé části této noci, totiž o noci ducha.

2. Duše tedy praví, že „se steskem v lásce jsouc roznícena“

prošla a vyšla v této temné noci smyslu ke spojení s Mileným. Neboť na přemožení všech bažení a na povrhnutí libostmi ze všech věcí, láskou a náklonností ke kterým se duše obyčejně roznítí, takže se z nich těší, bylo třeba jiného většího roznění jinou lepší láskou, totiž láskou k jejímu Ženichu, aby, majíc libost a sílu z ní, měla statečnost a stálost, nutnou k tomu, aby snadno povrhla každou láskou jinou. A nejen lásku ke svému Ženichu jí bylo třeba míti na přemožení síly bažení smyslových, nýbrž musila býti láskou roznicena a ve stesku.¹ Neboť se přihází a je tomu skutečně tak, že smyslovost je s tak velikým steskem baživosti puzena a přitahována k věcem smyslovým, že, není-li stránka duchová roznicena jiným větším steskem po tom, co je duchové, není smyslovost s to, aby přemohla přirozené jho a vstoupila do této noci smyslu, a ani nebude míti odvahy, aby zůstala potmě vzhledem ke všem věcem, zbavíc se bažení po nich všech.

3. Ale jaký a kolikerého způsobu je tento stesk z lásky, jež mají duše v začátcích této cesty ke spojení, a jak snaživé a vynalézavé jsou, aby vyšly ze svého domu, to jest z vlastní vůle, do noci umrtvení svých smyslů, a jak snadnými, ba i slastnými a lahodnými se jim z toho stesku po Ženichovi zdají všechny námahy a všechna nebezpečí této noci, to vykládati ani nenáleží na toto místo ani to vůbec nelze vyložit; vždyť to lépe lze zakoušeti a o tom přemítati než to vypisovati. Postoupíme tedy k výkladu ostatních veršů v další hlavě.

HLAVA XV.

U níž se vykládají ostatní verše řečené slohy.

Ó štěstí blahého!

Ušla jsem nepozorována,

an můj dům již v spánku odpočíval.

1. Používá tu za obraz ubohého stavu v zajetí; kdo z něho vyvázne, aniž mu to kdo ze žalárníků překazí, má to za „blahé štěstí“. Neboť duše je od hříchu prvopočátečního opravdu jako zajatkyň v tomto smrtelném těle, jsouc podrobena vášním a bažením přirozenosti. Z jejich sevření a poddanství že vyšla nepozorována, totiž aniž jí to kdo z nich překazil nebo ji zadržel, považuje za „blahé štěstí“.

2. Na prospěch k tomu jí arci bylo, že vyšla „za temné noci“, totiž v zapření co do všech libostí a umrtvení všech bažení, způsobem, kterým jsme řekli. A slovy, „an její dům již v spánku odpočíval“, jest rozuměti stránku smyslovou, jež jest dům všech bažení, již uklidněnou přemožením a usnutím jich všech. Neboť dokud bažení neusnou umrtvením ve smyslovosti a sama smyslovost co do nich ještě neodpočívá v spánku, takže již nevede nijaké války proti duchu, nevyjde duše na pravou svobodu, aby se kochala ve spojení s Mileným.



KNIHA DRUHÁ

VÝSTUPU NA HORU KARMEL

V NÍŽ SE JEDNÁ O PŘÍMÉM [N. BEZPROSTŘEDNÍM] PROSTŘEDKU K VÝSTUPU KE SPOJENÍ S BOHEM, TOTIŽ O VÍŘE,¹ A TUDÍŽ SE JEDNÁ O DRUHÉ ČÁSTI TÉTO NOCI, JEŽ SE, JAK JSME PRAVILI, TÝKÁ DUCHA,² A JEST OBSAŽENA VE DRUHÉ SLOZE, JEŽ TU NÁSLEDUJE

Sloha druhá.

HLAVA I.

*Potmě a bezpečně
po tajném žebříku v přestrojení -
ó štěstí blahého! -
potmě a v skrytosti,
an můj dům již v spánku odpočíval.*

Vtéto druhé sloze¹ opěvuje duše blahé štěstí, kterého se jí dostalo tím, že obnažila ducha² ode všech nedokonalostí duchových a svojivých bažení v řádu duchovém. To bylo pro ni mnohem větší štěstí pro větší obtíž spojenou s usmáním tohoto domu, totiž stránky duchové, a umožněním vstupu do této vnitřní temnoty, to jest duchovní nahosti ode všeho, jak smyslového, tak duchového, takže se duše opírá pouze o čirou víru a jí vystupuje k Bohu. Vždyť proto ji zde nazývá „žebří-

kem, a to tajným“; jsou všechny její příčle, články to, které obsahuje, tajné a skryté všemu smyslu a rozumu. Zůstala tedy duše potmě co do všeho světla od smyslu a rozumu, ona vyšla ze všech mezí přirozenosti a rozumování, aby vystupovala po tomto božském žebříku z víry, který dosahuje a proniká až do hlubokosti Boží. Proto praví, že šla „v přestrojení“, protože má kroj a šat a způsob přirozený změněn v božský, ježto vystupuje věrou. A tak bylo toto přestrojení příčinou, že nebyla poznána ani zadržena ať od něčeho časného, ať od něčeho rozumového, ať od ďábla; neboť nic z tohoto trojího nemůže uškodit tomu, kdo kráčí u víře. A nejen to, nýbrž duše jde tak zahalena a skryta a nepřístupna všem šalbám ďáblovým, že opravdu kráčí (jak to rovněž zde praví) „potmě a v skrytosti“, totiž pro ďábla, jemuž je světlo víry více než temnoty.

2. A tak můžeme o duši, která kráčí u víře, říci, že kráčí v skrytosti a v zahalení před ďáblem, jak se to dále¹ jasněji uvidí. Proto praví, že vyšla „potmě a bezpečně“; neboť ten, kdo má to štěstí, že může kráčet temnotou víry, vzav si ji za vůdkyni v nevidomosti, an vyšel ze všech představ přirozených a usuzování duchových, ten kráčí, jak jsme řekli, u velikém bezpečí. A proto praví, že také vyšla v této noci ducha. „an její dům již v spánku odpočíval“, totiž její stránka duchová a rozumová; neboť co do té již duši, když ona dochází spojení s Bohem, v spánku odpočívají její přirozené mohutnosti, a hnutí a stesky smyslové ve stránce duchové.² Vždy proto zde nepraví, že vyšla se steskem, jako v první noci, totiž noci smyslu.³ Neboť k tomu, aby šla nocí smyslu a obnažila se z toho, co je smyslové, bylo třeba stesku lásky citelné, aby opravdu vyšla;⁴ ale aby opravdu uspala dům ducha, k tomu se pouze vyžaduje zapření všech mohutností a libostí a bažení duchových v čiré víře.⁵ Když to se stane, spojí se duše s Milným ve spojení prostém a čistém v lásce a podobnosti.

3. A jest si všimnouti, že první sloha, mluvíc o stránce smyslové, praví, že duše vyšla „za temné noci“, kdežto zde, mluvíc o stránce duchové, praví, že vyšla „potmě“, protože tma ve stránce duchové je mnohem větší [než temnota ve stránce smyslové], tak jak i [čirá] tma je větší temno než temnota noční; neboť aťsi je noc sebe temnější, přece je v ní poněkud viděti, kdežto v [čiré] tmě není viděti nic; a tak i v noci smyslu zůstává přece nějaké světlo, protože zůstává mysl a rozum, jenž se nestává slepým. Ale tato noc ducha, to jest víra, zbavuje všeho, jak ve smyslu, tak v mysli. A proto praví duše o této noci, že v ní kráčela „potmě a bezpečně“, čehož neřekla

o noci předešlé. Neboť čím méně je duše činná schopností vlastní, tím bezpečněji kráčí, protože kráčí více u víře. A to bude důkladně a obšírně vysvětlováno v této druhé knize, v níž bude ovšem třeba aby zbožný čtenář postupoval s pozorností, protože se v ní budou předkládati věci pro pravého ducha velmi důležité. Než i když ony jsou poněkud temné, přece se tak rozvírá cesta od jedněch k druhým, že mám za to, že se všemu zcela dobře porozumí.

HLAVA II.

U níž se počíná jednati o druhé části nebo příčině této noci, to jest o víře. - Dokazuje dvěma důvody, že je temnější než první a třetí.

1. Nyní jest nám jednati o druhé části této noci, to jest o víře, jež je ten podivuhodný již řečený prostředek jak jíti k cíli, to jest k Bohu, o němž jsme pravili,¹ že je zároveň pro duši se stanoviska přirozenosti třetí příčina nebo část této noci. Neboť víru, jež jest prostředek, lze přirovnávati k prostřední části noci, době o půlnoci. A tak můžeme i říci, že ona je pro duši temnější než noc první a nějakým způsobem i než třetí; neboť první, totiž noc smyslu, se může přirovnávati k první době noční, to jest když přestává vidění všech předmětů smyslových, a není tedy tak vzdálena světla jako doba o půlnoci. Třetí část pak, to jest předední, jež je již to, co je nejbližší světlu dennímu, rovněž není tak temná jako doba o půlnoci, protože je již v samém sousedství záření a zdobení světla denního, a ta se může přirovnávati k Bohu.² Jeť sice pravda, že Bůh je, se stanoviska přirozenosti řečeno, pro duši tak temná noc jako víra, ale přece se - protože Bůh, když již je po těchto třech částech noci, jež jsou duši se stanoviska přirozenosti noc, již prozařuje duši nadpřirozeně paprskem svého božského světla, což je prvořádkové dokonalé spojení,³ jež následuje po uplynutí třetí noci - může říci, že [on] je [noc] méně temná.

2. Je také proto temnější než první, že ta první se vztahuje na nižší stránku člověka, to jest na smyslovou a tudíž více zevnější, kdežto tato druhá, noc víry, se vztahuje na vyšší stránku člověka, to jest na rozumovou a tudíž vnitřnější a temnější, protože ji zbavuje světla rozumového nebo, lépe řečeno, ji oslepuje,¹ a proto se dobře může přirovnávati k do-

bě o půlnoci, jež jest nejvnitřnější a nejtemnější část noci.

3. Nuže o této druhé části, o víře, jest nám nyní dokázati.¹ že jest noc pro ducha, jak ta první jest noc pro smysl. A potom rovněž vyložíme, které věci jsou jí na překážku,² a jak se jest duši činně disponovati,³ aby do ní vstoupila. Neboť o trpné stránce, totiž o tom, co Bůh činí bez ní, aby ji do ní uvedl, promluvíme až tam na svém místě, což bude tuším v třetí knize.⁴

HLAVA III.

Jak je víra duši temná noc. - Dokazuje to důvody a doklady a obrazy z Písma.

1. O víře praví bohoslovci, že je habitus v duši, jistý a temný. A důvod pro to, že je habitus temný, je to, že jí věříme pravdy zjevené od samého Boha, jež jsou nade všecko světlo přirozené a s naprostým nepoměrem převyšují veškerý lidský rozum. Z toho vyplývá, že duši je toto nadměrné světlo víry, kterého se jí dostává, temná mrákota, protože to, co je více, překoná a přemůže to, co je méně, tak jako světlo sluneční překoná kterákoliv jiná světla, takže se ani nezdají světly, když ono svítí a naši zrakovou mohutnost přemáhá. Takže ji tedy spíše oslepuje a zbavuje vidění, kterého se jí dostává. ježto jeho světlo je u velikém nepoměru k mohutnosti zrakové a nadměrné pro ni. Tak i světlo víry svou velikou přemírou překonává a přemáhá světlo rozumu, jež se samo sebou vztahuje pouze na vědění přirozené, ačkoliv má schopnost¹ i k poznání nadpřirozenému, jestliže a když je Pán náš ráčí uvést i v kon nadpřirozený.

2. Proto nemůže rozum sám sebou nic vědět leč cestou přirozenou, což je pouze to, čeho dojde prostřednictvím smyslů.¹ K tomu musí mít představu a obrazy předmětů, přítomných buď v sobě nebo v něčem, co je jim podobné, a jinak to nelze. neboť, jak praví filosofové: *Ab objecto et potentia paritur notitia*. To jest: Z předmětu přítomného a z mohutnosti se zrodí v duši poznatek. Kdyby tudíž někomu řekli věci, jejichž poznání on nikdy nedošel a ani nikdy neviděl nic jim podobného, naprosto by mu z nich nevzešlo více světla, než kdyby mu jich nebyli pověděli. Uvedu příklad. Kdyby někomu řekli, že je na tom a tom ostrově živočich, kterého on nikdy neviděl,

a neřeknou-li mu o tom živočichu nějaké podobnosti, kterou on uviděl na jiných, nevzejde mu o tom živočichu lepší poznání nebo představa než dříve, aťsi mu toho o něm povědí sebe více. A z jiného příkladu, jasnějšího, se to pochopí ještě lépe. Kdyby slepému od narození, jenž nikdy neviděl žádné barvy, říkali, jaká je barva bílá nebo žlutá, neporozuměl by nižádným způsobem lépe, aťsi by mu toho napovídali sebe více, protože nikdy neviděl ani těch barev ani ničeho jim podobného, že by mohl o nich souditi; pouze by mu zůstalo jejich jméno, protože to mohl pojmouti sluchem, ale tvářnost a zjev ne, protože těch nikdy neviděl.

3. Tak¹ je tomu s věrou vzhledem k duši, že nám totiž praví věci, kterých jsme nikdy neviděli ani nepochopili ať samých v sobě, ať v něčem jim podobném, protože podobna nemají. Nemáme z ní tudíž světla poznání přirozeného, protože není žádnému smyslu úměrné, co ona nám praví; ale víme to prostřednictvím sluchu, a věříme, čemu nás učí, podrobující a oslepující své světlo přirozené. Neboť, jak praví sv. Pavel: *Fides ex auditu* (Řím. 10, 17): [Víra z kázání]. Jako by pravil: Víra není vědění, které vstupuje některým smyslem, nýbrž je pouze souhlas duše s tím, co vstoupí sluchem.

4. Ba víra jde ještě daleko za to, co vyjadřují řečené příklady. Neboť nejenže nedá znalosti a vědění, nýbrž, jak jsme řekli,¹ zbavuje kterýchkoliv jiných znalostí a vědění a oslepuje stran nich, takže nemohou o ní dobře souditi. Neboť jiných vědomostí dojdeme světlem rozumu; ale tohoto vědění z víry docházíme beze světla rozumu, odvrhující je věrou; a světlem naším vlastním se [vědění z víry] zničí, nebo se aspoň zatemní. Proto řekl Isaiáš: *Si non credideritis, non intellegitis* (Isai. 7, 9 Septuag.). To jest: Jestliže neuvěříte, neporozumíte.² Je tedy zřejmé, že víra je duši temná noc a tímto způsobem jí dává světlo; a čím více ji zatemní, tím více světla jí ze sebe dá. Neboť oslepujíc dává světlo, podle toho výroku Isaiášova: Neboť jestliže neuvěříte, to jest [se neoslepíte], nebudete mítí světla. A tak byla víra předobrazena oblakovým sloupem, který odděloval od sebe syny Izraelovy a Egyptany, když měli vstoupiti do Rudého moře, a o němž praví Písmo, že: *erat nubes tenebrosa et illuminans noctem* (2 Mojž. 14, 20). To znamená: Ten oblak byl temný, a osvěcoval noc.

5. Je to věc podivuhodná, že, ačkoliv byl temný, osvěcoval noc. To bylo proto, [aby se předobrazilo], že víra, jež je temný a tmavý oblak pro duši (kterážto jest rovněž noc, poněvadž v přítomnosti víry zůstává zbavena svého přirozeného světla

a o ně oslepena), svou temnotou osvětluje temnotu duše a jí dává světlo, protože tak bylo vhodné aby byl žák podobný učiteli. Neboť člověk, který je v temnotě, nemohl býti vhodně osvícen leč druhou temnotou, jak nás o tom poučuje David, řka: *Dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam* (Ž. 18, 3). To znamená: Den dni výmluvně podává zprávu, a noc noci dává poučení. Což, jasněji řečeno, znamená: Den, to jest Bůh v blaženosti, kde již září den blaženým andělům a duším, které jsou již den, jim sděluje a vyslovuje slovo, totiž svého Syna, aby jej znali a v něm se kochali. A noc, to jest víra v církvi bojující, kde je ještě noc, dává poučení církvi, a tudíž kterékoliv duši, jež však je [ještě] noc, protože jest bez jasného poznávání v blaženosti; a v přítomnosti víry je oslepena o své přirozené světlo.

6. Co tedy jest si nám odsud vybrati, je to, že víra, protože je temná noc, dává světlo duši, jež jest potmě, aby se splnilo, co rovněž praví David o této věci, řka: *Et nox illuminatio mea in deliciis meis* (Ž. 138, 11). To znamená: Noc mi bude světlem v rozkoších mých. Což jest, jako by se řeklo: V rozkoších mého čirého nazírání a spojení s Bohem mi bude noc víry vůdkyní. Tím jasně vyjadřuje, že duše musí býti v temnotě, aby měla světlo na tuto cestu.

HLAVA IV.

Jedná povšechně o tom, jak také duše musí býti se své strany potmě, aby byla věrou dobře vedena k vrcholnému nazírání.

1. Mám za to, že se již poněkud objasňuje, jak je víra pro duši temná noc, a jak také duše musí býti temná nebo býti co do svého světla¹ potmě, má-li se nechati věrou vésti k tomuto vznešenému cíli, ke spojení. Ale aby to duše dovedla činiti, bude nyní vhodné, abychom tuto temnotu, kterou duše musí míti, má-li vstoupiti do této propasti víry, postupně vložili poněkud podrobněji. Promluvíme tedy v této hlavě o ní povšechně, a dále budu s Boží pomocí vykládati více jednotlivě způsob, který jest zachovávat, aby se v ní nezbloudilo a ani se takové vůdkyni nečinilo překážek.

2. Pravím tedy, že duše, aby se dobře řídila věrou jakožto vůdkyní k tomuto stavu, nejen musí zůstati potmě po té stránce, která má vztah ke tvorům a k věcem časným, to jest po

stránce smyslové a nižší (o níž jsme již pojednali), nýbrž se musí také oslepiti a zatemniti po stránce, která má vztah k Bohu a k věcem duchovým, to jest po stránce rozumové a vyšší, o níž nyní jednáme. Neboť aby duše dospěla k přepodobnění nadpřirozenému,¹ jest zřejmé, že se musí zatemniti a uniknouti všemu, co obsáhne její přirozenost, jež jest smyslová a rozumová. Neboť „nadpřirozené“ znamená: co jest výše než přirozené; přirozené tedy zůstane dole. Poněvadž totiž toto přepodobnění a spojení je něco, co je mimo dosah smyslu a schopnosti lidské, musí se duše, dokonale a dobrovolně, vyprázdniti ode všeho, co je v jejím dosahu, aťsi je to nadzemské nebo pozemské, totiž vyprázdniti co do náklonnosti a vůle, nakolik na ní záleží; neboť kdo zabrání Bohu, aby on neučinil, co chce, v duši odevzdané, v nic uvedené a obnažené? Ale ode všeho se musí vyprázdniti, jestliže je to něco, co je v dosahu její schopnosti a jímavosti, takže, třebaš má sebe více věcí [i] nadpřirozených, musí vždy zůstávati jako obnažena od nich a potmě; jako slepec, opírajíc se o temnou víru, berouc si ji za vůdkyni a světlo a neopírajíc se o nic z toho, co chápe, zakouší, pocituje a si představuje. Neboť to vše je temnota, která ji uvede na scesti; a víra je nade vše to chápání a zakoušení a pocílování a představování. A jestliže se co do toho neoslepí a nezůstane úplně potmě, nedojde k tomu, co jest více, totiž k tomu, čemu učí víra.

3. Slepec, není-li úplně slepý, se nenechá úplně vésti od hochá vůdce,¹ nýbrž, když i jen poněkud vidí, má za to, že, v kterou stranu vidí, tamtudy jest lépe jíti, protože nevidí jiných lepších cest; a tak může svésti na scesti toho, kdo jej vede a vidí více než on; protože, konec konců, může poroučeti s větší auktoritou než hoch vůdce. A tak i duše, opírá-li se o nějaké své vědění, nebo zakoušení nebo pocílování Boha, snadno - jelikož ono, byť by bylo sebe větší, je přece jen velmi nepatrné a nepodobné tomu, co je Bůh - co do pouti touto cestou zbloudí nebo se zdrží, protože nechce zůstatí úplně slepá u víře, jež jest její pravá vůdkyně.

4. Neboť to chtěl říci také sv. Pavel, když pravil: *Accedentem ad Deum oportet credere quod est* (Žid. 11, 6). To znamená: Ten, kdo se má spojití s Bohem, musí jeho bytí věřiti. Jako by děl: Ten, kdo má vejíti ve spojení s Bohem, nesmí toho chtítí dojítí chápáním ani opíráním o zakoušení nebo o pocílování nebo o obrazivost, nýbrž tím, že věří jeho bytí, jež je mimo dosah pochopení i bažení i představování i jakéhokoliv jiného postřehnutí a ani se nemůže v tomto živo-

tě věděti, [jaké v sobě jest]; nýbrž i to nejvznešenější, co se v něm může z Boha poznati a zakoušeti, je nekonečně vzdáleno od Boha a od čistého jeho svojení. Isaiáš a sv. Pavel praví: *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum* (Isai. 64, 4; 1 Kor. 2, 9). To znamená: Toho, co má Bůh připraveno pro ty, kdo ho milují, ani oko nikdy nevidělo, ani ucho neuslyšelo, ani to nevstoupilo na srdce nebo do myšlení lidského. Poněvadž se tedy duše touží spojití milostí dokonale již v tomto životě s tím, s čím má býti blažeností spojena v životě příštím a čehož, jak tu praví sv. Pavel, ani oko nevidělo, ani ucho neuslyšelo, ani na srdce člověka v těle nevstoupilo, je zřejmé, že, aby došla v tomto životě dokonalého spojení s tím milostí a láskou, musí býti potmě vzhledem ke všemu, co může vstoupiti okem, a vzhledem ke všemu, co lze vnímati sluchem a lze si představití obrazivostí a pochopiti srdcem, jež zde znamená duši. Velikou překážku si tedy působí duše stran toho, aby došla tohoto vznešeného stavu spojení s Bohem, když přilne k nějakému chápání nebo pocíťování nebo představování nebo mínění nebo chtění nebo způsobu svému, nebo kterémukoliv jinému konu svému nebo věci své, a nedovede se od všeho toho odtrhnouti a obnažiti. Neboť, jak pravíme, to, k čemu se ubírá, je povýšeno nad to nade všecko, aťsi je to i sám vrchol toho, co lze věděti nebo zakoušeti; musí tedy postoupiti nade všecko k nevědění.

5. Na této cestě tedy dáti se na cestu je nechati cesty své, anebo lépe řečeno, je to postoupiti k cíli a nechati svého způsobu [postupování] a své míry, je to vstoupiti do toho, čemu není [případečného] způsobu a míry, totiž v Boha. Neboť duše, která dojde tohoto stavu, již nemá způsobů a řádů, a také na nich nelpí aniž může na nich lpěti. Totiž způsobů chápání, zakoušení, cítění, ač ovšem v sobě má způsoby všechny, na způsob toho, kdo nemá nic a přece má všecko (2 Kor. 6, 10). Neboť má-li zmužilost přejíti ze své omezené přirozenosti vnitřně i zevně, vstoupí do okrsku nadpřirozena, jež nemá žádného způsobu, majíc podstatně¹ způsoby všechny. Přijítí sem je tudíž vyjítí odtamtud, při čemž se i odsud i odtamtud vyjde velmi daleko ze sebe samého: z téhle nízkosti k této vznešenosti nade všecko vznešené.

6. Proto musí duše unikati všemu, co může duchově a přirozeně věděti a chápati, a toužiti s veškerou toužebností, aby došla toho, čeho nemůže v tomto životě věděti, aniž jí to může vstoupiti na srdce. A nechajíc za sebou všecko, co časně a

duchovně zakouší a pociťuje a v tomto životě zakusiti a pocítiti může, musí toužiti s veškerou toužebností, aby došla toho, co je nade všecko pociťování a zakoušení. A aby na to zůstala svobodná a prázdná, nesmí ničím způsobem přilnouti k němu z toho, co duchově nebo smyslově přijme do duše (jak to později vysvětlíme,¹ až o tom budeme jednotlivě jednat), nýbrž to musí všecko míti za mnohem méně. Neboť čím více si myslí že je to, co chápe, zakouší a si představuje, a čím více si toho váží, aťsi je to duchové nebo ne, tím více ubírá ze svrchovaného dobra a více se zdržuje na cestě k němu; a čím méně si myslí že je vzhledem ke svrchovanému dobru to, co ona může míti, aťsi je to sebe více, tím více do něho klade a si ho váží a tudíž tím blíže k němu dochází. A tímto způsobem, potmě, se duše velice blíží ke spojení s Bohem prostřednictvím víry, jež je rovněž temná; a tímto způsobem jí dává víra podivuhodné světlo. Věru že by byla duše, kdyby jen chtěla [tak] viděti, mnohem rychleji oslněna až do temna stran Boha než ten, kdo otevře oči, aby hleděl do velikého jasu slunečního.

7. Proto uvidí na této cestě světlo, jen oslepí-li se co do svých mohutností, jak to praví Spasitel v evangeliu těmito slovy: *In iudicium veni in hunc mundum: ut qui non vident, videant, et qui vident, caeci fiant* (Jan 9, 39). To jest: Já jsem přišel na tento svět k soudu, tak aby ti, kdo nevidí, viděli, a kdo vidí, se stali slepými. Tomu jest, jak to zní, rozuměti o této duchovní cestě, že totiž duše, která bude potmě a oslepí se co do všech svých vlastních a přirozených světél, bude viděti nadpřirozeně, kdežto ta, která se bude chtít opírat o nějaké světlo své, že se tím více oslepí a zdrží na cestě ke spojení.

8. A abychom postupovali s menší nejasností, mám za to, že bude třeba, abych vysvětlil v další hlavě, co je to, co nazýváme spojením duše s Bohem; neboť když se tomu porozumí, dostane se hojného světla tomu, co budeme od tohoto místa počínaje vykládati;¹ a proto se zde, tuším, hodí pojednati o tom spojení jako na vlastním a náležitém místě. Neboť i když se přetrhne nit toho, o čem právě jednáme, není to odbočení od předmětu, poněvadž to na tomto místě poslouží k tomu, aby dodalo světla právě tomu, o čem se jedná. Bude tedy následující hlava jakoby vložka, vsunutá mezi členy téhož entymematu, jelikož potom jest nám jednatí jednotlivě o trojí mohutnosti duše, vzhledem ke třem božským ctnostem, se zřetelem k této druhé noci.²

HLAVA V.

U níž se vysvětluje, co je spojení duše s Bohem - Uvádí přirovnání.

1. Tím, co bylo výše řečeno, je již i poněkud vysvětleno, co zde míníme spojením duše s Bohem, a z toho se zase zde porozumí lépe tomu, co o něm řekneme [na tomto místě]. Nemám však nyní úmyslu jednati o jeho rozdělení ani o jeho stránkách, poněvadž by nemělo konce, kdybych se nyní jal vykládati, jaké je spojení rozumu, a jaké je spojení co do vůle, a rovněž jaké je co do paměti, a jaké je v řečených mohutnostech spojení přechodné a jaké je trvalé; a dále jaké je úplné spojení přechodné a trvalé co do řečených mohutností pospolu. O tom budeme jednati ve své rozpravě při každém kroku, hned o tom, hned o onom. Vždyť k tomu cíli, abychom vysvětlili to, co jest nám zde o nich říci, toho ani není teď třeba, a mnohem lépe se to vysvětlí až na svých místech, kdy budeme, jednájíce o téže látce, míti před sebou přídavkem k nynějšímu pochopení i živý příklad, a tam se dostane každé věci povšimnutí a pochopení, a bude tam lépe posouzena.

2. Nyní pouze jednám o tomto spojení¹ úplném a trvalém podstatou duše a jejími mohutnostmi^{1a} co do temného habitu [n. stavu]² spojení; neboť co do konu řekneme, dá-li Pán Bůh, později,³ že v tomto životě nemůže býti v mohutnostech spojení trvalé, nýbrž jen přechodné.⁴

3. Aby se tedy porozumělo,¹ jaké je to spojení, o kterém jednáme, jest věděti, že v kterékoliv duši, aťsi je to třeba duše největšího hříšníka na světě, Bůh dlí a je přítomen podstatně. A tento způsob spojení² stále trvá mezi Bohem a všemi tvory, a jím jim zachovává bytí, které mají; takže, kdyby se od nich tímto způsobem oddálil, hned by se obrátili vniveč a přestali by býti. Když tedy mluvíme o spojení duše s Bohem, nemluvíme o tomto podstatném, které stále trvá, nýbrž o spojení a přepodobnění duše v Boha,³ které neexistuje stále, nýbrž pouze když u duše dojde k podobnosti s Bohem v lásce;⁴ a proto se toto nazývá spojením v podobnosti, jako ono druhé spojení se nazývá spojením bytnostním nebo podstatným. Ono druhé přirozeným, toto nadpřirozeným.⁵ K tomuto 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.⁶

4. Tím se míní nejen to, co se jí protiví co do konu, nýbrž

také co do habitu, takže duše musí býti prosta nejen dobrovolných konů nedokonalých, nýbrž musí též vyhladiti habitu kterýchkoliv těchto nedokonalostí.¹ A poněvadž se ni žádný tvor a žádné jeho kony a schopnosti neshodují s tím, co je Bůh, a toho nedostihují, musí se proto duše obnažiti od každého tvora a ode všech konů a schopností svých, totiž od svého chápání, zakoušení a cítění, aby odvrhnouc všecko, co je Bohu nepodobné a s ním neshodné, dostala podobnost s Bohem; nezůstane tedy v ní nic, co by nebylo vůle Boží, a jen tak se [pak] přepodobní v Boha. Ačkoliv je tudíž pravda, že, jak jsme řekli, Bůh je stále v duši, dávaje a zachovávaje jí svou účinnou přítomností její přirozené bytí, nicméně jí neuděluje vždy bytí nadpřirozeného. Neboť to se neuděluje leč láskou a milostí, v té však nejsou všechny duše; a ty, které v ní jsou, to nejsou na stejném stupni, ježto jedny mají stupňů lásky více, jiné méně. Oné duši se tudíž Bůh sděluje více, která je pokročilejší v lásce, to jest, která má svou vůli srovnanější s vůlí Boží. A ta, která jí má úplně srovnanou a podobnou, je úplně spojena a v Boha přepodobněna nadpřirozeně. Pročež, jak již bylo k tomu poukázáno, čím více některá duše vězí v tvorech a [lpí na] svých schopnostech, co do úkonné náklonnosti a habitu, tím menší disposici má k tomu spojení; nedáváť úplně místa Bohu, aby jí přepodobnil v nadpřirozeno. Nepotřebuje tedy duše leč zbaviti se těchto překážek a nepodobností přirozených, a Bůh, jenž se jí sděluje přirozeně přirozeností, se jí sdělí nadpřirozeně milostí.

5. A to je to, co chtěl vyjádřiti sv. Jan, když řekl: *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (Jan 1, 13). Jako by děl: Dal moc, aby se mohli státi dítkami Božími, to jest, aby se mohli přepodobniti v Boha, pouze ti, kdo se zrodili ne z krve, to jest ne z přirozeného složení a smíšení štav,¹ ani ne z vůle těla, to jest ze chtění přirozené způsobnosti a jímavosti, ani ne z vůle muže, v čemž je zahrnut veškerý způsob souzení a chápání rozumem. Žádným z těchto nedal moci, aby se mohli státi dítkami Božími, nýbrž jen těm, kdo se zrodili z Boha, to jest, těm, kdo se, umrouce napřed všemu, co je člověk starý, znovu zrodí milostí a povznesou sami nad sebe do nadpřirozena tím, že obdrží od Boha to znovuzrození a synovství, jež jest nade vše, co si lze pomysliti. Neboť jak zase sv. Jan praví na jiném místě: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei* (Jan 3, 5). To jest: Kdo se nenarodí znovu z Ducha svatého, nemůže viděti tohoto království Božího, to

jest stavu dokonalosti; a naroditi se znovu z Ducha svatého v tomto životě je míti duši co nejpodobnější Bohu čistotou, bez jakéhokoliv přimíšení nedokonalosti, a tak se může dojíti k čistému přepodobnění účastí plynoucí ze spojení, i když ne bytnostně.

6. A aby se obojímu lépe porozumělo, uveďme si přirovnání. Sluneční paprsek svítí do okna. Je-li okno nějak zašlé skvrnami nebo zamlžením, nemůže ho rozjasniti a přepodobniti ve své světlo úplně, jako kdyby bylo prosté všech těch skvrn a čistě; naopak je tím méně rozjasní, čím méně bude prosté té zašlosti a skvrn; a tím více, čím bude čistější; a nebude to záležeti na paprsku, nýbrž na okně; takže je, bude-li ono úplně čisté a jasné, paprsek přepodobní a rozjasní tou měrou, že bude vypadati jako sám paprsek a bude dávatí totéž světlo jako paprsek, i když vskutku a vpravdě okno, třeba se podobá samému paprsku, má svou přirozenost odlišnou od toho paprsku; ale můžeme říci, že to okno je paprsek nebo světlo účastenstvím. A tak je duše jako toto okno, a stále na ni dopadá anebo, lépe řečeno, v ní dlí toto božské světlo bytí Božího v přirozeném řádu, jež jsme vysvětlili.

7. Když to však duše umožní (a to tím, že se zprostí veškeré zašlosti a poskvrny z tvorů, což záleží v tom, že má vůli dokonale spojení s vůlí Boží; neboť milovati jest pracovati o to, abychom se pro Boha zbavili a zprostili všeho, co není Bůh), hned je rozjasněna a přepodobněna v Boha a Bůh se s ní sdílí o své nadpřirozené bytí¹ takovým způsobem, že vypadá jako sám Bůh a má to, co má sám Bůh. A k takovému spojení dojde, když Bůh prokáže duši tu nadpřirozenou milost, že všecko Boží a duše jsou jedno v účastném přepodobnění; a duše vypadá spíše jako Bůh než jako duše, ba je Bůh účastenstvím. Ovšem má, třeba se přepodobněna, své přirozené bytí tak rozlišené od bytí Božího jako předtím, jako je má rovněž okno rozlišené od paprsku, i když je jím prozářeno.

8. Tím je nyní lépe objasněno, že dispoice k tomuto spojení, jak jsme pravili, není chápání duše, ani ne zakoušení nebo pociťování nebo představování Boha nebo čehokoliv jiného, nýbrž čistota a láska, to jest dokonalá nahost a vzdání se všeho jedině pro Boha; a že nemůže býti dokonalého přepodobnění, není-li dokonalé čistoty; a že podle poměru v čistotě bude i osvětlení a osvětlení duše od Boha a její spojení s ním větší nebo menší; a ovšem nebude dokonalé, jak pravím, jestliže duše není zcela dokonalá a jasná a čistá.

9. To se rovněž pochopí z tohoto přirovnání. Nějaký obraz

je velmi dokonalý s mnoha a velmi znamenitými přednostmi a procítěnými a půvabnými jemnostmi ve hře barev, a některé jsou tak vynikající a tak jemné, že jich pro jejich procítěnost a výtečnost ani nelze plně vystihnouti. Na tom obraze postřehne ten, kdo má méně jasný a čistý zrak, méně předností a procítěnosti; a kdo jej bude míti poněkud čistší, postřehne na něm více předností a dokonalostí; a bude-li jej někdo jiný míti ještě čistší, uvidí ještě více dokonalosti; a konečně, kdo bude míti mohutnost nejjasnější a nejčistší, uvidí postupně nejvíce předností a dokonalostí; protože na tom obraze lze viděti tolik, že, aťsi na něm rozpoznáme sebe více, zůstane přece daleko více ještě nerozpoznaného.

10. Týmž způsobem, můžeme říci, je tomu s dušemi vůči Bohu při tomto osvětlení nebo přepodobnění. Jeť sice pravda, že ta která duše může, podle své malé nebo velké jímavosti, dojíti spojení, ale nedojdou ho všechny na témž stupni, poněvadž tomu je tak, jak to Pán chce té které dáti. Je tomu na ten způsob, jak jej vidí svatí v nebi, že jedni vidí více, druzí méně; ale všichni vidí Boha a všichni jsou šťastni, protože mají svou jímavost uspokojenu.¹

11. Může tudíž, i když zde v tomto životě najdeme několik duší ve stejném vnitřním pokoji a klidu ve stavu dokonalosti, a každá jest uspokojena, nicméně jedna z nich býti o mnoho stupňů výše povznesena než druhá a přece býti obě stejně uspokojeny, ježto obě mají svou jímavost uspokojenu.¹ Ale ta, která nedojde k čistotě odpovídající její jímavosti², nikdy nedojde k opravdovému pokoji a uspokojení; nedospělať k tomu, aby měla ve svých mohutnostech nahost a prázdnotu, jaké se vyžaduje k čirému spojení.

HLAVA VI.

U níž se jedná o tom, že tři božské ctnosti musí přivést k dokonalosti tři mohutnosti duše, a že řečené ctnosti v nich působí prázdno a temnotu.

1. Když tedy máme jednati o tom, jak uvedeme trojí mohutnost duše, rozum, paměť a vůli, do této noci ducha, jež jest prostředek ke spojení s Bohem, musíme nejprve v této hlavě vysvětliti, jak tři božské ctnosti, víra, naděje a láska, jež mají k řečeným třem mohutnostem vztah jakožto jejich vlastní

předměty nadpřirozené a prostřednictvím jichž se duše spojuje s Bohem co do svých mohutností, působí, každá ve své mohutnosti, totéž prázdno a temno. Víra v rozumu, naděje v paměti, a láska ve vůli. A pak pojednáme o tom, jak se musí zdokonalovati rozum v temnotě víry, a jak paměť v prázdnu naděje, a rovněž jak se musí vůle pohřbíti v odříkání veškeré náklonnosti a v nahosti od ní, má-li kráčet k Bohu. Až to učiníme, bude jasně viděti, jak velice potřebné je duši, aby se, má-li bezpečně kráčet touto duchovní cestou, ubírala touto temnou nocí opírajíc se o tyto tři ctnosti, jež ji vyprazdňují ode všech věcí a vzhledem k nim ji zatemňují. Neboť, jak jsme řekli,¹ duše se nespojí s Bohem v tomto životě chápáním, ani kocháním, ani představováním, ani kterýmkoliv jiným pocíťováním, nýbrž pouze věrou co do rozumu, a nadějí co do paměti,² a láskou co do vůle.

2. Všecky tyto tři ctnosti působí, jak jsme řekli, prázdno v mohutnostech: víra v rozumu, působíc v něm prázdno od chápání a temno v něm; naděje působí v paměti prázdno ode všeho svojení, a láska ve vůli prázdno a nahost ode vši náklonnosti a všeho potěšení z čehokoliv, co není Bůh. Neboť víra, jak již vidíme, nám praví to, čeho nelze pochopiti rozumem.¹ Proto mluví o ní sv. Pavel k Židům tímto způsobem: *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (Žid. 11. 1). To vzhledem k naší věci znamená, že víra jest základ věcí, kterých doufáme; a třebaš k nim rozum pevně a s jistotou přisvědčí, nejsou to věci, které by se rozumu odhalily; vždyť kdyby se mu odhalily, nebyla by to víra. Ta tedy rozumu, ačkoliv mu dává jistotu, nerozjasní, nýbrž jej zatemní.

3. O naději pak je nepochybné, že rovněž uvádí paměť v prázdno a temnotu vzhledem jak k tomu, co je na tomto světě, tak k tomu, co je na onom světě. Neboť naděje je vždycky stran toho, co se nesvojí; vždyť kdyby se to svojilo, nebyla by to již naděje. Proto praví sv. Pavel k Římanům: *Spes, quae videtur, non est spes: nam quod videt quis, quid sperat?* (Řím. 8. 24). Totiž: Naděje, která se vidí, není naděje; neboť to, co kdo vidí, to jest, co svojí, jak by to doufal? Také tato ctnost tedy působí prázdno, ježto je stran toho, čeho nemáme, a ne stran toho, co máme.

4. Láska taktéž působí ve vůli prázdno ode všech věcí, ježto nás zavazuje milovati Boha nad ně nade všecky; to však nemůže býti, leč když odloučíme náklonnost od nich ode všech, abychom ji věnovali úplně Bohu. Proto praví Kristus u sv. Lukáše: *Qui non renuntiat omnibus, quae possidet, non potest*

meus esse discipulus (Luk. 14, 33). To znamená: Kdo se neodříká všeho, co svojí vůlí, nemůže býti mým učedníkem. Všecky tyto tři ctnosti tedy uvádějí duši v temnotu a prázdno vzhledem ke všem věcem.

5. A zde jest si nám všimnouti onoho podobenství, které náš Vykupitel pronesl u sv. Lukáše v hlavě jedenácté a v němž pravil, že příteli bylo jíti o půlnoci požádat svého přítele o tři chleby (Luk. 11, 5); ty tři chleby znamenají tyto tři ctnosti. A řekl, že o ně žádal o půlnoci, aby vyjádřil, že duše si musí ve tmě svých mohutností co do všech věcí získati tyto tři ctnosti a v této noci se má v nich zdokonalovati. U Isaiáše čteme v hlavě šesté (Isai. 6, 2), že si ti dva serafové, které tento prorok viděl po obojím boku Božím, každého se šesti křídly, dvěma zastírali nohy, což znamenalo oslepení a vymýcení náklonností vůle vzhledem ke všem věcem pro Boha; a dvěma si zastírali tvář, což znamenalo temnotu v rozumu před Bohem. a dvěma ostatními že létali: aby se naznačil vzlet naděje k věcem, kterých nesvojíme, s povznesením nade všecko, co lze svojiti z toho, co je na tomto i na onom světě, mimo Boha.

6. K těmto třem ctnostem tedy musíme vésti tu trojí mohutnost duše, zdokonalující tu kterou v té které z nich, obnažující ji a uvádějící ji v temno vzhledem ke všemu, co je mimo tyto tři ctnosti. A to je noc ducha, kterou jsme výše¹ nazvali činnou; neboť duše činí, co se své strany může, aby do ní vstoupila. A jak jsme v noci smyslu podali způsob, jak vyprázdníme co do bažení mohutnosti smyslové od jejich předmětů smyslových, aby duše vyšla ze své oblasti do prostředka, totiž do víry, tak podáme v této noci ducha s pomocí Boží způsob, jak se mohutnosti duchové vyprázdní a očistí ode všeho, co není Bůh, a uvedou v temnotu těchto tří ctností, jež jsou, jak jsme řekli, prostředek a dispoice ke spojení duše s Bohem.

7. V tom způsobu se dojde veškerého zabezpečení proti šalbám zlého ducha a proti moci sebelásky a jejích výhonků. To vše totiž předůvtipně klamává duchovní osoby a činívá jim překážky na cestě, any se nedovedou spravovati těmito třemi ctnostmi a tak se obnažiti. Nikdy tudíž nepronikají opravdu až k podstatě a čistotě dobra duchového, a ani nejdou cestou tak přímou a krátkou, jak by mohly.

8. A jest míti na zřeteli, že nyní mluvím především s těmi, kdo již počali vstupovati do stavu nazírání,¹ poněvadž se začátečníky² se o tom musí pojednati trochu obšírněji, jak na to i upozorníme, dá-li Bůh, v knize druhé, až budeme jednat³ o jejich vlastnostech.

HLAVA VII.

U níž se jedná o tom, jak úzká je stezka, která vede k životu věčnému, a jak názi a oprostění musí býti ti, kdo jí mají kráčet. - Počíná mluvíti o nahosti rozumu.

1. Na toto pojednání o nahosti a čistotě trojí mohutnosti duše by bylo třeba jiného většího vědění a ducha než mého, abych s ním mohl duchovním osobám dobře vyjádřiti, jak úzká je tato cesta, o které náš Spasitel řekl, že vede k životu; aby se, jsouce o této věci přesvědčeny, nedivily prázdnu a nahosti, ve kterých jest nám v této noci zanechati mohutnosti duše.

2. K tomu cíli jest si pozorně všimnouti slov, která u sv. Matouše v hlavě sedmé pronesl náš Spasitel o této cestě, řka takto: *Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam* (Mat. 7, 14). To jest: Jak těsná jest brána a úzká cesta, která vede k životu, a málo jest těch, kdo ji najdou! V tomto výroku jest si nám velice všimnouti toho vystupňování a důrazu, jež v sobě obsahuje ta částice *Quam, jak*. Neboť je to, jako by děl: Vpravdě jest velice těsná, těsnější, než si myslíte. A rovněž jest si všimnouti, že nejprve praví, že brána jest těsná, aby vyjádřil, že, má-li duše vstoupiti touto branou Kristovou, jež jest počátek cesty,¹ musí nejprve utěsniti a obnažiti vůli ode všech věcí smyslových a časných, milujíc Boha nad ně nade všechny; to však náleží do noci smyslu, o níž jsme již mluvili.

3. A dále praví, že cesta je úzká, totiž cesta k dokonalosti, aby vyjádřil, že, má-li duše kráčet cestou k dokonalosti, nejen musí vstoupiti těsnou branou, vyprázdnic se od věcí smyslových, nýbrž se také musí zúžiti, dočista se vzdajíc svojení a oprostíc se po stránce duchové. Můžeme tedy to, co praví o těsné bráně, vztahovati na smyslovou stránku člověka, a co praví o úzké cestě, můžeme chápati o stránce duchové nebo rozumové; a při tom, co praví, že málo je těch, kdo tu cestu najdou, jest si všimnouti příčiny, a ta je v tom, že málo je těch, kdo dovedou a chtějí¹ vstoupiti v tuto svrchovanou nahost a prázdno ducha. Poněvadž totiž tato stezka na vysokou horu dokonalosti stoupá a je těsná,² vyžaduje takových poutníků, kteří ani nenesou břemene, které by je tížilo po stránce nižší, ani věci, která by jim překážela po stránce vyšší: vždyť, když je to výprava, na které se hledá a má získati jedině Bůh, musí se také opravdu hledati a hleděti získati jedině Bůh.

4. Z toho jest jasně viděti, že duše musí býti na této cestě

nejen oprostěná ode všeho toho, co je z oblasti tvorů, nýbrž také jí kráčetí bez svojení čehokoliv z toho, co je z oblasti jejího ducha, a v nebytí vzhledem k tomu. Proto vyslovil Pán náš, poučuje nás o této cestě a uváděje nás na ni, u sv. Marka v hlavě osmé ono tak podivuhodné naučení - nevím zda nemám říci tím méně plněné od duchovních osob, čím je jim potřebnější. Protože je tedy tak potřebné a tak přiléhá k našemu předmětu, uvedu je zde celé a vyložím je podle jeho pravého a duchového smyslu. Zní tedy takto: *Si quis vult me sequi, deneget semetipsum: et tollat crucem suam, et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam: qui autem perdiderit animam suam propter me . . . salvam faciet eam* (Mark. 8, 34—35). To znamená: Chce-li kdo jítí za mnou, zapři sám sebe a vezmi kříž svůj a následuj mě. Neboť kdo by chtěl duši svou zachovati, ztratí ji; kdo však ji ztratí pro mne, zachová ji.

5. Ó, kdo zde nyní pomůže pochopiti a konati a procítiti, co je tato rada, kterou nám zde dává náš Spasitel, abychom se sami zapírali - aby duchovní osoby uviděly, jak odlišný je způsob, který musí zachovávatí na této cestě, od toho, který si mnohé z nich myslí! Vždyť [někteří] mají za to, že postačí jakýkoliv způsob ustranění a nápravy ve věcech [zevnějších]; a jiní se spokojují tím, že se, trochu, cvičí ve ctnostech a trvají na modlitbě a oddávají se umrtvování; ale nedocházejí až k nahosti a chudobě neboli zcizenosti sobě samému neboli čistotě duchové (jeť to všechno jedno), kterou nám zde radí Pán; neboť stále ještě spíše hledí krmiti a odívati svou přirozenost útěchami a pocity duchovními, než aby ji ve všem tom pro Boha obnažili a zapírali. Myslí si, že postačí, když ji zaprou ve věcech světských, aniž ji uvedou vniveč a očistí co do svojení duchového. To pak má u nich za následek, že, když se jim naskytne něco z tohoto solidního a dokonalého, to jest z uvedení veškeré lahody z Boha vniveč ve vyprahlosti, v nechutenství, ve svízeli, což právě je čirý duchový kříž a nahost Kristova ducha chudoby, prchají před tím jak před smrtí, a pouze vyhledávají slasti u Boha a blahé obcování s ním; ale to není zapření sebe samého a nahost ducha, nýbrž duchovní mlsnost. A tím se, co do ducha, stávají nepřáteli kříže Kristova; neboť pravý duch spíše hledá¹ to, co je u Boha odporného, než co je u něho lahodného, a více se kloní k utrpení než k útěše, a více k tomu, aby byl pro Boha beze všeho dobra, než aby je svojil, a více k vyprahlostem a soužením než ke slastnému obcování, ježto ví, že to jest následování Krista a zapírání sebe

samého, kdežto toto druhé je nanejvýše hledání sebe samého v Bohu, což se velice protiví lásce. Neboť hledati sebe v Bohu jest hledati dárky a laskání a občerstvení Boží, kdežto hledati Boha v sobě jest nejen chtítí býti pro Boha bez toho i bez onoho, nýbrž se kloniti k tomu, abychom si pro Krista vybírali vše, co jest nejodpornějšího, jak u Boha, tak ze světa, a to je láska k Bohu.²

6. Ó kdo by pomohl pochopiti, až jak daleko chce Pán náš aby došlo toto zapírání! Ono věru musí býti - co do cenění vůlí, v němž je veškeré zapírání - jako odumření a nebytí po stránce časné, přirozené a duchové, ve všem. A to zde chtěl říci náš Spasitel, když dí: Kdo by chtěl duši svou zachovati, ten ji ztratí. Totiž: Kdo by chtěl něco svojiti nebo to vyhledávati pro sebe, ten ji ztratí; a kdo ztratí duši svou pro mne, ten ji vyzíská. Totiž: Kdo se pro Krista vzdá všeho, po čem může jeho vůle bažiti a z toho mítí libost, a vyvolí si, co se více podobá kříži (což sám Pán u sv. Jana nazývá nenáviděním své duše: Jan 12, 25), ten ji vyzíská. A tomu učila jeho božská Velebnost ty dva učedníky, kteří si od něho hodlali vyprositi místo po pravici a po levici, když jim nijak nevyhověl při žádosti o tu slávu, nýbrž jim nabídl kalich, který on měl píti, jakožto věc vzácnější a bezpečnější na této zemi než radovánky (Mat. 20, 22).

7. Vypítí tento kalich je odumřítí své vlastní přirozenosti tím, že ji obnažíme a v nic uvedeme, aby mohla kráčetí touto úzkou stezkou vzhledem ke všemu, co jí může náležeti i po stránce smyslové, jak jsme řekli, i po stránce duchové, jak nyní řekneme, to jest v jejím chápání a v jejím kochání a v jejím cítění. Tak aby si tedy nejen již nic z toho obojího nevlastnila, nýbrž také aby v tomto druhém, duchovém, neměla překážky vzhledem k této úzké cestě, ježto na tu se (jak to vyslovuje Spasitel) nevejde více než zapírání a kříž¹ - jenž jest hůl, s kterou se po té cestě dojde a jíž [si duše] zapírání velice ulehčí a usnadní. Proto řekl Pán náš u sv. Matouše: Jho mé jest sladké a břímě mé lehké (Mat. 11, 30); to břímě však je kříž. Neboť odhodlá-li se člověk, že se přemůže a ponese tento kříž, to jest, odhodlá-li se doopravdy, že chce pro Boha ve všem nacházeti a snášeti soužení, najde ve všem tom velikou úlevu a lahodu, jež mu usnadní to, aby šel touto cestou tak jsa obnažen ode všeho a ničeho nechtě. Jestliže si však troufá mítí něco, aťsi božského anebo jiného, s nějakým vlastněním, nekráčí v úplné nahosti a úplném zapření a nevejde se tedy na tuto úzkou stezku a nebude po ní moci vystupovati nahoru.

8. Rád bych tudíž přesvědčil duchovní osoby, že tato cesta k Bohu nezáleží ve mnohonásobnosti úvah, nebo v určitých způsobech a metodách, nebo v libostech, i když je také toto svým dílem začátečníkům potřebné, nýbrž pouze v jediné nutné věci, totiž v tom, abychom se dovedli opravdu zapírat, zevně i vnitřně, volíce si utrpení pro Krista, a ve všem se vniveč uváděti. Neboť když se cvičíme v tom, konáme a nacházíme v tom všecko to ostatní a ještě více než to. A schází-li tohoto cvičení, jež jest souhrn a kořen ctností, pak se všemi těmihle ostatními způsoby jen věnujeme vedlejší věc se zanedbáním hlavní, a neprospíváme, i když by někdo měl tak vznešené úvahy a omilostnění jako andělé. Neboť duchovního prospěchu není leč následováním Krista, jenž je cesta a pravda a život, a nikdo nepřijde k Otci leč skrze něho, jak on sám praví u sv. Jana. A na jiném místě tam praví: Já jsem dveře; vejde-li kdo skrze mne, zachrání se (Jan 14, 6 a 10, 9). Žádného ducha tedy, který chce kráčet cestou slasti a snadnosti a vyhýbá se následování Krista, bych nepovažoval za dobrého.

9. A protože jsem řekl, že Kristus je cesta, a že tato cesta je odumírání naší přirozenosti po stránce smyslové i duchové, vyložím, že je tomu tak po příkladu Kristovu; vždyť on je nám příklad a světlo.

10. Co do prvního je jisté, že on odumřel stránce smyslové, duchovně svým životem, a přirozeně svou smrtí. Vždyť, jak sám řekl, v životě neměl kam hlavu skloniti (Mat. 8, 20; Luk. 9, 58), a při smrti to měl ještě méně.

11. Co do druhého je jisté, že v okamžiku smrti zůstal také obrácen vniveč co do duše, bez jakékoliv útěchy a úlevy, ježto ho Otec nechal tak, v pronikavé vyprahlosti po stránce nižší. To ho přivedlo k tomu, že zvolal, řka: Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil? (Mat. 27, 46). To byla největší opuštěnost po stránce smyslové, kterou v životě pocítil. A tudíž v ní také vykonal dílo největší, větší než které byl v celém svém životě vykonal divy a zázraky, na zemi i na nebi, totiž že smířil a spojil pokolení lidské milostí s Bohem. A to bylo, jak pravím, v době a chvíli, kdy byl tento náš Pán nejvíce vniveč obrácen po každé stránce: totiž vzhledem k vážnosti u lidí, poněvadž se mu, vidouce jej umírat, spíše posmívali, než aby si ho v něčem vážili; vzhledem k přirozenosti, ježto co do té se smrtí uváděl vniveč; a vzhledem k duchovní opoře a útěše od Otce, ježto ten ho v té době opustil, aby on, zůstana tak vniveč obrácen a jakoby v nic rozrušen, zúplna splatil dluh a spojil člověka s Bohem. Proto o něm praví David: *Ad nihilum redac-*

tus sum, et nescivi (Ž. 72, 22): [V nic uveden jsem, a nevěděl jsem]. To vše proto, aby člověk vpravdě duchovní pochopil tajemství Kristovy brány a cesty ke spojení s Bohem a věděl, že, čím více se pro Boha uvádí v nic po této obojí stránce, smyslové a duchové, tím více že se spojuje s Bohem a tím větší dílo koná. A až dojde toho, že zůstane rozrušen v nic - to bude svrchovaná pokora - pak již bude uskutečněno duchovní spojení mezi duší a Bohem, jež jest nejvyšší a nejvznešenější stav, kterého lze v tomto životě dojíti. Nezáleží tedy tato cesta v duchovních občerstveních a libostech a pocitech, nýbrž ve smrti na kříži za živa, co do smyslu a co do ducha, to jest ve smrti vnitřní i zevnější.

12. Nemíním se o tom více šířiti, ačkoliv bych o tom nejraději mluvil bez konce, ježto vidím, že Kristus je velmi málo znám i těm, kdo se mají za jeho přátele; vždyť je vidíme, jak v něm hledají své libosti a útěchy z veliké lásky k sobě, ale ne jeho hořkostí a strastí na smrt, z veliké lásky k němu. O těchto tedy mluvím, kteří se mají za jeho přátele; vždyť o těch druhých, kteří žijí kdesi daleko, v odloučení od něho, velicí učenci a mocní lidé, a kteříkoliv jiní, kdo žijí tam podle světa v péči o své nároky a přední místa - o nichž můžeme říci, že neznají Krista, a jejichž konec, aťsi sebe lepší, bude přece jen hodně hořký - o těch tento můj výklad nečiní zmínky; ale arcí ji učiní v den soudný, protože jim by se bylo mělo na prvním místě hlásati toto slovo Boží [Skut. 13, 46] jakožto lidem, které Bůh jejich vzděláním a vyšším postavením učinil jeho předními adresáty.

13. Ale rozmlouvejme nyní s rozumem člověka duchovního a zvláště toho, komu Bůh učinil milost, že jej povznesl do stavu nazírání (ježto, jak jsem řekl,¹ nyní mluvím především s těmito), a řekněme, jak se má obracet k Bohu věrou a očisťovati od věcí jí protivných a tím se zúžití, aby tak vstoupil po této úzké stezce temného nazírání.

HLAVA VIII.

Jež jedná povšechně o tom, že žádný tvor a žádný poznatek, který je v dosahu rozumu, mu nemůže býti nejbližším [n. bezprostředním] prostředkem k božskému spojení s Bohem.

1. Než budeme jednati o vlastním a přiměřeném prostředku ke spojení s Bohem, to jest o víře, je třeba, abychom dokázali, že žádná věc stvořená, ani myšlená, nemůže býti rozumu prostředkem ve vlastním smyslu ke spojení s Bohem; a že všecko, čeho se může rozum domyslit, je mu, chtěl-li by se o to opírat, spíše překážkou než prostředkem. Nyní tedy, v této hlavě, to dokážeme povšechně a pak teprve budeme mluvit o jednotlivých bodech a tudíž probíratí všechny poznatky, kterých se rozum může dostat od kteréhokoliv smyslu vnitřního a vnějšího, a úhony a škody, které může ze všech těch poznatků vnitřních a vnějších utrpěti v tom směru, že pak nekráčí vpřed opíraje se pouze o pravý a vlastní prostředek, totiž o víru.

2. Je tedy věděti, že podle pravidla z filosofie všechny prostředky musí býti úměrné cíli, totiž že musí míti nějakou shodu a podobnost s cílem, jaká postačí a je dostatečná, aby se jimi mohlo dosáti cíle, o který jde. Uvedu příklad. Někdo chce dojít do nějakého města; nutně musí jíti cestou, jež je prostředek, který sblížuje a spojuje s tím městem. Jiný příklad. Jest spojití a sloučení oheň s dřevem; je nutné, aby teplo, jež jest prostředek, nejprve disponovalo dřevo tolika stupni tepla, aby mělo velikou podobnost a úměrnost s ohněm. Kdyby tudíž chtěli disponovati dřevo jiným prostředkem než vlastním, totiž teplem, na příklad vzduchem, nebo vodou, nebo zemí, bylo by nemožné, aby se dřevo mohlo sloučiti s ohněm, jako by rovněž bylo nemožné dojíti do města, kdyby se nešlo náležitou cestou, která s ním spojuje. Aby se tudíž rozum spojil v tomto životě s Bohem, nakolik to lze, musí nutně používatí toho prostředku, který s ním uvádí ve spojení a má s ním nejbližší podobnost.

3. Při tom jest si nám všimnouti, že mezi všemi tvory vyššími i nižšími není žádného, který by přímo spojoval s Bohem nebo měl podobnost s jeho bytím. Neboť i když je pravda, že všichni tvorové mají, jak praví bohoslovci, jakýsi vztah k Bohu a jakousi stopu Boží v sobě, ty více a ony méně podle svého dokonalejšího nebo méně dokonalého bytí, není mezi Bohem a jimi žádného poměru nebo podobnosti co do bytnosti, nýbrž vzdálenost, která je mezi jeho božský bytím a jejich bytím, je

nekonečná; a proto je nemožné, aby rozum mohl Boha dosáhnouti¹ prostřednictvím tvorů ať nebeských, ať pozemských, ježto tu není úměry v podobnosti. Proto praví David, když mluví o tvorech nebeských: Není tobě podobného mezi bohy, Pane (Ž. 85, 8), nazývá je bohy anděly a svaté duše. A na jiném místě: Bože, svatá jest cesta tvá; kdož jest Bůh tak veliký jako Bůh náš? (Ž. 76, 14). Jako by děl: Cesta, kterou se jde k tobě, Bože, je cesta svatá, totiž čistota víry. Neboť který Bůh je tak veliký? Totiž: Který anděl tak povznesený v bytí a který světec tak povznesený v blaženosti je tak veliký, aby byl k tobě cestou úměrnou a postačující? A když rovněž zase David mluví o pozemských a nebeských pospolu, praví: Vyvýšený jest Hospodin a na nízké věci patří, a vysoké zdaleka zná (Ž. 137, 6). Jako by děl: Ježto je on vyvýšený ve svém bytí, vidí, že bytí věci zde dole jest velmi nízké proti jeho vyvýšenému bytí; a věci vysoké, totiž tvorové nebeští, vidí a poznává že jsou od jeho bytí velmi daleko. Žádný tvor tedy nemůže býti rozumem úměrným prostředkem k dostižení² Boha.

4. A rovněž tak není a nemůže býti nic z toho, co může v tomto životě obrazivost představití a rozum přijmouti a pochopiti, nejbližším [n. bezprostředním] prostředkem ke spojení s Bohem. Neboť míní-li se poznání přirozené, nutno říci, že rozum nemůže [za ten prostředek] použití poznávání přirozeného, jelikož on nemůže pochopiti nic, leč co je dáno a zahrnuto ve tvářnostech a představách věcí, kterých se nám dostane tělesnými smysly, a o těch věcech jsme již řekli,¹ že nemohou sloužiti za [úměrný] prostředek [k dostižení Boha]. Jestliže však míníme poznávání nadpřirozené (nakolik je podle uschopnění zpravidla dávaného² v tomto životě možné), pak nutno říci, že rozum nemá v tělesném žaláři dispozice ani jímavosti, aby v sebe pojal jasný poznatek Boha; neboť ten poznatek se nesrovnává s tímto pozemským stavem, ježto člověk buď musí zemřítí anebo se mu ho nedostane. Proto, když Mojžíš prosil Boha o tento jasný poznatek, odpověděl mu on, že ho nemůže uvidětí, řka: Vidětí mne a zůstatí na živu žádný člověk nemůže (2 Mojž. 33, 20). Proto praví sv. Jan: Boha nikdy nikdo neviděl (Jan 1, 18), ani ničeho, co by se mu podobalo, vždyť z toho důvodu praví sv. Pavel s Isaiášem: Ani oko ho nevidělo, ani ucho ho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupil (1 Kor. 2, 9; Isai 64, 4). A to jest příčina, proč se Mojžíš, jak se praví ve Skutcích apoštolských, neosměloval popatřiti na keř, když tam byl Bůh přítomen (Skut. 7, 32); byl si vědom, že jeho rozum nebude moci poznati Boha náležitě, ve shodě

s ponětím, které o Bohu měl. A o Eliášovi, našem Otci, se praví, že si na hoře přikryl tvář v přítomnosti Boží. To znamená oslepit si rozum, a to on tam učinil, ježto se neodvažoval vztáhnouti ruku tak nízkou po věci tak vznešené; viděl jasně, že cokoliv by poznal a v jednotlivostech pochopil, je velmi vzdálené Boha a jemu nepodobné.

5. Proto tedy nemůže žádný poznatek [přirozený] a ani žádný vjem¹ nadpřirozený býti v tomto smrtelném stavu rozumu nejbližším prostředkem ke vznešenému spojení s Bohem v lásce. Neboť všecko, co může rozum chápati a vůle zakoušeti a obrazivost vytvořiti, je, jak jsme řekli, Bohu velmi nepodobné a neúměrné. Všecko to vyjádřil podivuhodně Isaiáš na onom tak pozoruhodném místě, kde dí: Čemu jste mohli připodobnit Boha? Anebo jaký obraz mu postavíte, aby se mu podobal? Snad bude moci urobiti nějakou sochu kovář? Anebo ten, kdo zpracovává zlato, jej bude moci vytvořiti ze zlata, nebo stříbrník z plechů stříbrných? (Isai. 40, 18. 19). Kovářem se míní rozum, jenž má za úkol vytvářeti pojmy a zbavovati je železa vtisků a představ. Zlatníkem míní vůli, jež má schopnost přijmouti tvářnost a údobu slasti, způsobené zlatem lásky. Stříbrníkem, o kterém praví, že ho nevytvoří z plechů stříbrných, je míněna paměť s obrazivostí, o níž se zcela náležitě může říci, že její poznatky a představy, které může vytvořiti a vyrobiti, jsou jako plechy ze stříbra. Je tomu tedy, jako by děl: Ani rozum svými pojmy nemůže pochopiti něčeho jemu podobného, ani vůle nemůže zakusiti slasti a lahody, která by se podobala té, jež jest Bůh, ani paměť nevede v obrazivost poznatků a obrazů, které by ho představovaly. Je tedy zřejmé, že žádný z těchto poznatků nemůže rozum vésti bezprostředně k Bohu, a že, má-li rozum k němu dojíti, musí jíti spíše nechápaje než chtěje chápati, a spíše se oslepuje a uváděje v tmu než otvíraje oči, aby tak lépe došel božského paprsku.²

6. A to je důvod, proč se nazírání, jímž má rozum nejvznešenější poznatek o Bohu, nazývá mystická bohověda,¹ což znamená tajná moudrost o Bohu; neboť je tajná i samému rozumu, kterému se jí dostane. A proto ji nazývá svatý Diviš paprskem temnoty.² O ní praví prorok Baruch: Není, kdo by znal cestu k ní, ani kdo by si mohl pomyslití stezky k ní (Bar. 3, 23). Je tedy zřejmé, že se rozum musí, má-li se spojit s Bohem, oslepití vzhledem ke všem stezkám, které sám může nalézt. Aristoteles praví,³ že týmž způsobem, kterým se mají oči netopýra ke slunci, jež mu působí úplnou temnotu, se má náš rozum k tomu, co je v Bohu nejjasnějšího, což je nám úplná

tma. A praví dále, že čím jsou věci Boží samy v sobě vznešenější a jasnější, tím jsou pro nás neznámější a temnější. Totéž tvrdí také apoštol, řka: Co je v Bohu vznešeného, je lidem méně známo.⁴

7. A mohli bychom takto bez konce uváděti výroky a důvody na důkaz a ozřejmění, že mezi všemi věcmi stvořenými a těmi, které jsou v dosahu rozumu, není žebříku, po kterém by mohl rozum dostoupiti k tomuto vznešenému Pánu; naopak je třeba věděti, že, kdyby chtěl rozum použití ať všech těchto věcí, ať některých z nich za nejbližší [n. bezprostřední] prostředek k tomu spojení, že by mu byly nejen překážkou, nýbrž i příležitostí ke mnoha omylům a bludům při výstupu na tuto horu.

HLAVA IX.

Že víra jest nejbližší [n. bezprostřední] a úměrný prostředek k tomu, aby duše mohla dojíti k božskému spojení v lásce. - Dokazuje to výroky a obrazy z Pisma svatého.

1. Z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že, má-li býti rozum v dispozici k tomuto božskému spojení, musí zůstatí čistý a prázdný ode všeho, co je v dosahu smyslu, a nahý a nezaujatý ničím, co může s jasností¹ býti látkou rozumu hluboce uklidněnému a utišenému, zakotvenému ve víře,² jež jediná jest bezprostřední a úměrný prostředek ke spojení duše s Bohem; neboť podobnost, která je mezi věrou a Bohem, je tak veliká, že není jiného rozdílu³ mimo právě ten, že Bůh je buď viděn anebo věřen. Neboť jak Bůh je nekonečný, tak ona nám jej předkládá nekonečného; a jak je trojjediný, tak nám ho ona předkládá trojjediného; a jak Bůh je pro náš rozum tma, tak také ona oslepuje a zbavuje světla náš rozum. Jedině tímto prostředkem tudíž se zjevuje Bůh duši v božském světle, které je nade všechen rozum. A proto, čím více víry má duše, tím je spojenější s Bohem. Vždyť to je to, co chtěl říci sv. Pavel na místě, které jsme výše uvedli,⁴ řka: Kdo se má spojití s Bohem, musí věřiti (Žid. 11, 6). To jest, musí k němu jíti věrou, což musí býti s rozumem slepým a potmě pouze u víře; neboť v této temnotě se spojuje s Bohem rozum, a v ní je skryt Bůh, jak to řekl David těmito slovy: Tmu si podložil pod nohy. Vystoupil na cheruby a letěl na perutech větru. Z mrákot si učinil skryši a z vodstva temného (Ž. 17, 10—12).

2. Rčením, že si podložil tmu pod nohy, a že mrákoty si vzal za skrýši a onen svůj stánek kolem sebe že má z temného vodstva, se naznačuje tma víry, kterou je obklopen. A tím, že se praví, že vystoupil na cheruby a letěl na perutech větrů, je vyjádřeno, že se vznáší nad veškerým pochopením. Neboť slovo cherubové¹ znamená chápající nebo nazírající. A peruti větrů znamenají důmyslné a vznešené poznatky a pojmy duchů, nad než nade všechny je jeho bytí, k němuž nikdo nemůže vlastní silou dospěti.

3. Na obraz toho čteme v Písmě, že, když Šalomoun dostavěl chrám, sestoupil Hospodin v mrákotě a naplnil chrám, takže synové Izraelovi ani neviděli, a tehdy promluvil Šalomoun a řekl: Hospodin slíbil, že bude přebývati v mrákotě (3. Král. 8, 12). Rovněž Mojžíšovi na hoře se zjevil v mrákotě, kterou byl Bůh zahalen (2 Mojž. 19, 16—20; 34, 5). A po každé, když se Bůh velice zjevoval, zjevoval se v mrákotě, jak to lze viděti v knize Jobově, kde Písmo praví, že Bůh s ním mluvil z temného vichru (Job 38, 1; 40, 1). Ty mrákoty vesměs znamenají tmu víry, v níž je zahaleno Božství, když se zjevuje duši; té bude konec, až, jak praví sv. Pavel, zanikne to, co jest částečné, totiž tato mrákota víry, a přijde to, co jest dokonalé (1 Kor. 13, 10), totiž božské světlo. Toho máme též dostatečný obraz ve vojsku Gedeonovu, v němž, jak se praví, všichni vojáci měli světla v rukou a neviděli jich; měliť je skryta v temnotě nádob, a když ty byly rozbity, ihned se objevilo světlo (Soudc. 7, 16). Víra tedy, jež je zobrazena těmi nádobami, obsahuje v sobě božské světlo; a až ona zanikne a bude rozbita rozbítím a koncem tohoto smrtelného života, ihned se objeví sláva a světlo Božství, které v sobě obsahovala.

4. Je tedy zřejmé, že se duše, aby došla v tomto životě ke spojení s Bohem a bezprostřednímu obcování s ním, musí spojití s mrákotou, o které mluvil Šalomoun a v níž Hospodin slíbil že bude přebývati, a přistoupiti těsně k temnému vichru, ve kterém ráčil Bůh zjeviti svá tajemství Jobovi; a vzítí do rukou potmě džbány Gedeonovy, aby měla v rukou (to jest, ve skutcích své vůle) světlo, to jest spojení v lásce, i když zatím jen potmě u víře, abychom pak, až se rozbijí nádoby tohoto života, které jediné překážely světlu víry, viděli tvář v tvář ve slávě.

5. Zbývá tedy, abychom nyní uvedli jednotlivě při všech poznáních a vjemech, kterých se může rozumu dostati, překážku a škodu, kterou z nich může utrpěti na této cestě věrou; a jak si je duši v nich počínati, aby jí byly spíše ku prospěchu

než ke škodě, jak ty, které přicházejí od smyslů, tak ty, které jsou z ducha.

HLAVA X.

U níž se roztřídují všechny vjemy a poznání, kterých se může rozumu dostatí.

1. Když jest nám jednati jednotlivě o prospěchu a škodě, které mohou poznatky a vjemy rozumu způsobiti duši vzhledem k tomuto řečenému prostředku ke spojení s Bohem, totiž víře, je nutné, abychom zde napřed podali roztřídění všech vjemů jak přirozených, tak nadpřirozených, kterých se jí může dostatí, bychom pak v nich mohli pořadem přesněji ukazovati rozumu cestu nocí a temnotou víry. Stane se to se všemožnou stručností.

2. Jest tedy věděti, že dvojím způsobem se může rozumu dostatí poznatků a vědomostí: jeden je přirozený a druhý nadpřirozený. Přirozený je vše to, co rozum může pochopiti buď prostřednictvím smyslů tělesných anebo sám sebou. Nadpřirozený je vše to, co je rozumu dáno nad jeho přirozenou jímavost a schopnost.¹

3. Z těchto poznatků nadpřirozených jsou jedny tělesné,¹ druhé duchové. Tělesné jsou dvojího způsobu; jedny, které dostává prostřednictvím smyslů tělesných vnějších; druhé prostřednictvím smyslů tělesných vnitřních, v čemž je zahrnuto všecko, co může obrazivost pojmovi, vytvořiti a zrobiti.

4. Duchové jsou rovněž dvojího způsobu: jedny jsou rozlišené a jdou do jednotlivostí, a druhý způsob je nejasný, temný a povšechný. K rozlišeným a jednotlivostním náleží čtvero způsobů vjemů jednotlivostních, jichž se dostane duchu bez prostřednictví kteréhokoliv smyslu tělesného, a jsou to: duchová vidění, zjevení,¹ rčení a pocity duchové.² Poznávání temné a povšechné je pouze v jednom [způsobu poznatku nadpřirozeného duchového], totiž v nazírání, které je udělováno u víře.³ Do toho jest nám uvéstí duši, a to tím způsobem, že ji k němu provedeme všemi těmito ostatními, počnouce prvními, a od nich ji obnažíme.⁴

HLAVA XI.

O překážce a škodě, která může vzejíti ze vjemů rozumu získaných z toho, co se nadpřirozeně představí smyslům tělesným vnějším, a jak se má duše při nich chovati.

1. První poznatky, které jsme uvedli v předešlé hlavě, jsou ty, kterých se dostává rozumu cestou přirozenou. O těch zde nebudeme, poněvadž jsme o nich již pojednali v první knize, kde jsme uvedli duši v noc smyslu, vůbec mluvití, protože jsme o nich duši již tam podali vhodné poučení. O čem jest nám tedy jednati v této kapitole, budou ty poznatky a vjemy, kterých se dostane rozumu pouze nadpřirozeně, a to prostřednictvím smyslů tělesných zevnějších, to jest zraku, sluchu, čichu, chuti a hmatu. Co do všech těch¹ může dojíti a docházívá u duchovních osob k představám a předmětům nadpřirozeným.² Neboť co do zraku se jim představovávají zjevy a osoby z druhého života, [tvářnosti] některých svatých a zjevy andělů, dobrých a zlých, a nějaká světla a neobyčejné záře. A sluchem slyšávají nějaká neobyčejná slova, jednak pronesená těmi zjevy, které vidí, jednak aniž vidí, kdo je pronáší. A čichem někdy čichají smyslově přelíbezná vůně, aniž vědí, odkud pocházejí. Rovněž chutí se jim přihodí že pocítí velmi lahodnou chuť a ve hmatu velikou slast, a někdy tak velikou, že je jim, jako by se jim všecken morek a kosti těšily a rozvíjely a nořily ve slast; takové bývá to, čemu říkají pomazání ducha, jež se z ducha šíří do údů čistých duší. A tato smyslová libost je u duchových osob velmi obyčejná, protože u nich vyvěrá, hojněji nebo méně hojně, u každé jejím způsobem, z něhy a citelné zbožnosti ducha.

2. A jest věděti, že, třebas se všech těchto věcí může tělesným smyslům dostati od Boha, duše se v nich naprosto nikdy nesmějí ubezpečiti a ani jich nesmějí připouštěti, nýbrž napopak před nimi musí naprosto prchati, ani nechtějíce zkoumati, zda jsou dobré či zlé; poněvadž totiž jsou více zevnější a tělesné, je u nich o tolikéž méně jisté, že jsou od Boha. Neboť Bohu je vlastnější a obvyklejší sdělovati se duchu, v čemž je větší bezpečnost a prospěch pro duši, než smyslu, v němž je obvykle mnoho nebezpečí a klamu,¹ protože se při těchto sděleních smysl tělesný vyvyšuje na soudce a odhadce věcí duchových a má za to, že jsou takové, jak on to pocituje, kdežto ony jsou tak odlišné jak tělo od duše a smyslovost od rozumu. Neboť smysl tělesný je tak neznalý věcí ducho-

vých jak dobytče věcí rozumových, ba ještě daleko neznalejší.

3. Mýlí se tudíž velice, kdo si takové věci cení, a vydává se u veliké nebezpečí, že upadne v klam; a nanejmeně bude [tím ceněním] v sobě míti naprostou¹ překážku vzhledem k postupu k věcem duchovým. Neboť všechny ty věci tělesné nemají, jak jsme řekli,² žádné úměry s duchovými. Musí se tedy při těch věcech vždy míti za jistější, že jsou od ďábla, než že jsou od Boha; neboť ďábel má v tom, co je více vnější a tělové, větší možnost zásahu a snáze může oklamati v tomto než v tom, co je vnitřnější a duchovější.

4. A čím zevnější jsou samy v sobě tyto předměty a tvárnosti tělesné, tím méně prospívají nitru a duchu pro velikou vzdálenost a malou úměru, která je mezi tím, co je tělové a tím, co duchové. Neboť i když se z nich duši dostane něčeho duchovního, jak se jí toho vždy dostane, když jsou od Boha, je toho mnohem méně, než kdyby tytéž věci byly duchovější a vnitřnější. Je tudíž při nich veliká snadnost a příležitost ke zplození bludu a domýšlivosti a ješitnosti v duši, ježto, jsouce tak hmatatelné a hmotné, působí velice na smysl, a soudu duše se podobá, že je to cosi většího, protože je to citelnější, a ona se spouští víry a jde za tím, myslíc si, že tohle světlo je vůdce a prostředek k tomu, oč jí jde, totiž ke spojení s Bohem; a zatím se jen tím více vzdá cesty a prostředku, totiž víry, čím více dá na ty věci.

5. A nadto se ještě, protože duše vidí, že se v ní dějí takové neobyčejné věci, mnohdy do ní potají vloudí jakési mínění o sobě samé, že již je něco před Bohem, což je proti pokoře; a rovněž ďábel dovede vnuknouti duši skryté a někdy i hodně zřejmé uspokojení se sebou samou; a proto právě on mnohdy předvádí smyslům tyto předměty, předkládaje zraku zjevy svatých a překrásné záře, a sluchu slova velice přetvářená, a působě vůně velmi libé, a sladkosti v ústech, a ve hmatu rozkoš, aby je tím zmlsal a pak zavedl do mnoha úhon. Proto jest takové představy a pocity vždycky odmítati, neboť tím se, i když snad některé jsou od Boha, nečiní Bohu urážka, a proto, že je duše odmítá a jich nechce, se nemaří účinek a užitek,¹ který jimi Bůh chce způsobiti v duši.

6. To je tím, že tělesné vidění, nebo poznatek některým z ostatních smyslů jako rovněž kterýmkoliv jiným sdělením vnitřnějším, jestliže jest od Boha, způsobí svůj účinek v duchu již v tom okamžiku, kdy se projeví nebo se pocítí, aniž dopřeje duši času k úvaze, zda jej chce či nechce. Neboť jak Bůh dává ony věci nadpřirozeně bez postačujícího přičinění a bez schop-

nosti duše, tak způsobí Bůh bez jejího přičinění a schopnosti účinek, který těmi věcmi v ní chce; neboť to je něco, co se děje a koná trpně v duchu; a tudíž nezáleží na chtění nebo nechtění duše, zda to bude či nebude. Jako kdyby na někoho metali oheň na nahého, málo by mu prospělo, že by se nechtěl popáliti; neboť oheň by nezbytně musil způsobiti svůj účinek. A tak je tomu i s viděními a představami dobrými. I když duše nechce, způsobí v ní svůj účinek, ba především a hlavněji v ní než v těle. Rovněž ty, které pocházejí od ďábla (aniž jich duše chce), působí v ní neklid nebo vyprahlost, nebo ješitnost nebo duchovní domýšlivost. Ovšem tyto nejsou tak účinné ke zlému, jak ty, které jsou od Boha, jsou účinné k dobrému, ježto ďáblovy pouze mohou způsobiti první hnutí ve vůli¹ a nemožou jí pohnouti k ničemu více, jestliže ona nechce, a nějaké zneklidnění, které však nepotrvá dlouho, jestliže malá zmužilost a opatrnost duše nezavdá příčiny, aby potrvalo. Ale ty, které jsou od Boha, proniknou duši a pohnou vůli k lásce a zanechají svůj účinek, jemuž duše nemůže odporovati, i když by chtěla, více než okno paprsku slunečnímu, když na ně dopadne.

7. Proto se duše nikdy nesmí opovážiti chtíti je připustiti, i když, jak pravím, jsou od Boha; neboť chce-li je připustiti, je při tom šestero závad. První je ta, že jí ubývá víry;¹ jsou věci, které se zakoušejí skrze smysly, velice na úhonu víře, ježto víra je, jak jsme řekli, nade všechen smysl. Oddaluje se tedy od prostředku ke spojení s Bohem, ježto nezavírá oči duše všem těmto věcem smyslovým. Druhé je to, že, nejsou-li odmítnuty, jsou překážkou duchu, protože se duše v nich zdrží a duch nevlétne k tomu, co jest neviditelné. Proto byla jedna z příčin, pro které Pán řekl učedníkům, že jest jim užitečné, aby on odešel, má-li přijíti Duch svatý (Jan 16, 7), právě tato; jako rovněž nepřipustil, by mu Magdalena po zmrtvýchvstání přistoupila k nohám² (Jan 20, 17), poněvadž se měla utvrditi ve víře. Třetí je to, že duše má k těm věcem afekt vlastnění a nekráčí k pravému zřeknutí a nahosti ducha. Čtvrté to, že znenáhla pozbývá účinku z nich³ a ducha, kterého onv působí v nitru, protože obrací oči k jejich smyslové stránce, jež je méně důležitá. A proto se jí nedostává tak hojně ducha, kterého ony působí a jenž se vtiskuje a zachovává spíše zapíráním ve všem smyslovém, jež jest velmi rozdílné od čistého ducha. Páté to, že znenáhla pozbývá milostí Božích, protože si je běže s afektem vlastnění a nevyužívá jich dobře. Ale bráti si je s afektem vlastnění a nevyužívati jich je chtíti si je bráti; Bůh však jich nedává k tomu, aby si je duše chtěla bráti; vždyť se duše nikdy

nesmí rozhodnouti pro mínění, že jsou od Boha.⁴ Šesté je to, že tím, že je chce připustiti, otvírá bránu ďáblovi, aby ji ošálil jinými podobnými, jež on velmi dobře dovede přestrojiti a zakukliti, takže se podobají dobrým; vždyť se dovede, jak praví apoštol, přepodobovati v anděla světla (2 Kor. 11, 14). O tom pojednáme s pomocí Boží později, v knize třetí, v hlavě o duchovní nestřídmosti.⁵

8. Proto je musí duše vždy odmítnouti se zavřenýma očima, ať jsou od koho jsou. Neboť kdyby toho nečinila, popřála by takového místa těm, které jsou od ďábla, a ďáblovi samému tak velikou moc, že by nejen mezi Božími dostávala i ďáblovy, nýbrž tou měrou by se množily ďáblové a přestávaly by Boží, že by na konec všechno zůstalo ďáblové a nic Božího. Jak se i stalo mnoha duším neopatrným a málo vzdělaným, které se tou měrou oddaly bezpečnosti při přijímání těchto věcí, že mnohé z nich měly nemálo co dělat, aby se vrátily k Bohu v čistotě víry; a mnohé se nedovedly¹ vrátiti, ježto ďábel v nich již zapustil mnoho kořenů; proto je dobře uzavřít se jim a odmítati je všechny. Neboť jsou-li zlé, zamezí se klamy ďáblové, a jsou-li dobré, zamezí se závada pro víru, a duch z nich přece sklídí užitek. A jak je Bůh, když je duše připouštějí, odnímá, protože k nim mají afekt vlastnění a nevyužívají jich řádně, a naopak ďábel tehdy vnuká a rozmnožuje [věci] své, protože nachází místo a příčinu k nim - tak, když se jich duše zříká a je proti nim, ustává ďábel od toho, co, jak vidí, neškodí, a naopak Bůh rozmnožuje a rozhojňuje své milosti v oné duši pokorné a nevlastnívé a ustanoví ji nad mnohem, jako služebníka, který byl věrný v málu (Mat. 25, 21).

9. A v těch milostech se Pán, bude-li jen duše věrná a ustrašená, nezastaví, dokud jí se stupně na stupeň nepovznese až ke spojení s Bohem a přepodobnění v něho. Neboť Pán náš zkouší duši a povznáší ji tím způsobem, že jí nejprve dává věci velmi zevní a nízké podle smyslu, ve shodě s její malou jímovostí, a pak, když se zachová, jak se zachovati má, a přijme ona první sousta se střídmostí na zesílení a vzrůst, ji vede k hojnějšímu a lepšímu pokrmu; takže, přemůže-li ďábla v prvním, postoupí k druhému; a jestliže také v druhém, postoupí k třetímu, a odtamtud dále [skrze] všech sedmero příbytků, sedmero to stupňů lásky,¹ až ji Chof [po nich] uvede do vinného sklepa své dokonalé lásky (Velep. 2, 4).

10. Blažená ta duše, která zná, jak bojovati s onou šelmou ze Zjevení, jež má sedm hlav (Zjev. 13, 1), protivných těmto sedmi stupňům lásky, jimiž proti každému vede válku a každou

z nich bojuje s duší v každém z těchto příbytků, v nichž ona plní a si získává jednotlivé stupně lásky k Bohu; neboť není pochybnosti, že si, bude-li v každém věrně bojovati a zvítězí, zaslouží postoupiti se stupně na stupeň a z příbytku do příbytku, až do posledního, a zanechá šelmu s ufatými sedmi hlavami, kterými proti ní zuřivě vedla válku, tak zuřivě, že tam (Zjev. 13, 7) praví svatý Jan, že jí bylo dáno, aby bojovala proti svatým a mohla je přemoci na každém z těchto stupňů lásky, ježto proti každému použije zbraní a válečných potřeb, kolik postačí. Je tudíž velice želeť, že mnozí, když se dají do tohoto duchovního boje se šelmou, nejsou ani s to, aby jí uřáli první hlavu tím, že se zaprou ve smyslových věcech tohoto světa. A i když se někteří vzmouží a utnou jí ji, neutnou jí druhé, totiž smyslových vidění, o kterých tu mluvíme. Co však nejvíce bolí, je to, že některé po stětí nejen druhé a první, nýbrž i třetí, již jsou smyslové poznatky a pocity vnitřní, na přechodu ze stavu rozjímavého, a ještě i dále, v době, kdy již vstupují do čisté oblasti ducha, tato duchovní šelma přemůže a dokonce i první hlavu vzkřísí a znovu proti nim pozvedne, a v jejich zpětném pádu jsou jejich poslední věci horší prvních, ježto ona vezme s sebou sedm jiných duchů horších než je sama.

11. Musí tedy duchovní člověk odmítati všechny vjemy se slastmi časnými, které jsou v dosahu smyslů zevnějších, chce-li utnouti této šelmě první hlavu a druhou a vstoupiti do první komnaty, do lásky, a do druhé komnaty, živé to víry, a nesmí se zabývati a zdržovati tím, čeho se dostane smyslům, jelikož to [zabývání a zdržování] je nejvíce na úhonu víře.

12. Je tudíž zřejmé, že tato smyslová vidění a vjemy nemohou býti prostředkem ke spojení, ježto nemají žádné úměry s Bohem; a jedna z příčin, proč nechtěl Kristus, aby se ho Magdalena (Jan 20, 17) a svatý Tomáš¹ dotkli, byla tato. A proto je ďáblovi velmi milé, když některá duše chce připouštěti zjevení a on u ní vidí náklonnost k nim, protože pak má mnoho příležitosti a možnosti vnukati bludy a všemožně činiti úhonu víře; neboť vzhledem k té dochází, jak jsem řekl,² v duši, která je chce, k veliké chabosti, ba někdy i k mnoha pokušením a nepřístojnostem.

13. Pojednal jsem o těchto vjemech zevnějších trochu obsírněji, abych tím dal a vpustil trochu více světla na ostatní, o kterých nám bude hned jednati. Ale bylo by tu [přesto ještě] tolik co říci, že by se ani nedošlo konce; a jsem si vědom, že jsem byl až příliš stručný, když jsem jen řekl, aby se duše měla na pozoru, by jich nikdy nepřipustila, leda že by to bylo něco

uznaného nějakým zcela kromobyčejným dobrozdáním, a ani tehdy se žádnou zálibou v tom. [Niméně] mám za to, že tu postačí, co bylo řečeno.

HLAVA XII.

U níž se jedná o vjemech obrazivých přirozených. - Práví, co jsou, a dokazuje, že nemohou býti úměrným prostředkem k tomu, aby se došlo ke spojení s Bohem, a škodu, kterou to působí, když se někdo nedovede od nich odtrhnouti.

1. Než pojednáme¹ o viděních obrazivých, kterých se mnohdy dostane smyslu vnitřnímu, to jest obrazivosti a fantasii, nadpřirozeně, musíme zde pojednati, bychom postupovali pořadem, o přirozených vjemech téhož vnitřního smyslu tělesného,² abychom totiž postupovali od menšího k většímu a od toho, co je více zevnější k vnitřnějšímu, až dojdeme k nejvnitřnějšímu usebrání, v němž se duše spojuje s Bohem. A právě tohoto pořádku jsme se také drželi až dosud. Neboť nejprve jsme pojednali o obnažení smyslů vnějších od přirozených vjemů předmětů a tudíž i od přirozených sil našich bažení, což se stalo v první knize, kde jsme mluvili o noci smyslu; a pak jsme počali obnažovati právě tytéž smysly od vjemů vnějších nadpřirozených, kterých se dostane smyslům vnějším (jak jsme to právě učinili v předešlé hlavě), abychom uvedli duši do noci ducha.

2. V této druhé knize je to, čím se nám jest nyní na prvním místě zabývati, tělesný smysl vnitřní, to jest obrazivost a fantasmie; tu rovněž musíme vyprázdiniti ode všech tvárností a vjemů obrazivých, kterých se tomu smyslu může přirozeně dostat, a jest nám dokázati, že je nemožné, aby duše dospěla spojení s Bohem, dokud neustane její činnost co do nich, jelikož nemohou býti vlastním a nejbližším prostředkem k tomu spojení.

3. Jest tedy věděti, že smysly, o kterých zde zvláště mluvíme, jsou dva smysly tělesné vnitřní, jež se jmenují obrazivost a fantasmie,^{1a} z nichž při řádné činnosti jeden slouží druhému; neboť jeden [t. obrazivost] je činný vybavováním představ a druhý [t. fantasmie n. obrazotvornost] vytváří představu neboli předmět představy obrazotvorně; a pro náš účel je to totéž, budeme-li jednati o jednom nebo o druhém. Když jich tedy

nebudeme jmenovati obou dvou, rozuměj se to již, jak jsme to zde o nich řekli. Z toho tedy plyne, že se všechno, co tyto smysly mohou v sebe pojmouti a vytvořiti, nazývá představy a fantasmie, to jest tvářnosti, které se v obraze a tvaru tělesném těmto smyslům představují. Ty mohou býti dvojího způsobu. Jedny jsou nadpřirozené, jež se bez přičinění těchto smyslů mohou jim představit a představují trpně, a nazýváme je viděními obrazivými nadpřirozenými; o nich nám bude mluvit později.² Druhé jsou přirozené, a to jsou ty, které může svou vlastní schopností činně v sobě vytvořiti svým konem jakožto podoby, tvářnosti a obrazy. A proto má k těmto dvěma mohutnostem vztah rozjímání, jež jest úkon přemítavý za pomoci obrazů, podob a tvářností vytvořených a zobrazených řečenými smysly, jako na př. představí-li si někdo Krista ukřižovaného nebo u sloupu nebo v jiné situaci, nebo Boha u veliké velebnosti na trůně, nebo uvažuje-li o blaženosti věčné jako o překrásném světle a tak si je představí, atd., a podobně kterékoliv jiné věci, jak božské, tak lidské, které mohou býti předmětem obrazivosti. Ode všech těchto představ se však musí duše vyprázdniti a zůstat co do tohoto smyslu potmě, má-li dojítí spojení s Bohem, ježto ony nikterak nemohou míti vzhledem k Bohu úměry nejbližšího prostředku, stejně jako jí nemají počítky tělesných věcí, které jsou předmět patera smyslů vnějších.

4. To je tím, že obrazivost nemůže vytvořiti ani představit nic mimo to, co zakusila smysly vnějšími, totiž viděla očima, slyšela ušima atd., anebo nanejvýše může skládati podle těchto věcí viděných nebo slyšených a pocítěných podobnosti, které se však nepovznosou k větší bytnosti než jakou mají ty, které vjímal řečenými smysly,¹ ba ani ne k tak veliké. Neboť i když si představí paláce z perel a hory ze zlata, protože viděla zlato a perly, je všechno to vpravdě méně než fysická bytnost i jen trošky zlata nebo jedné perly, i když je toho v obrazivosti kolikostí a úpravou více. A protože žádná věc stvořená, jak již bylo řečeno,² nemůže míti vůbec úměry s bytím Božím, plyne z toho, že také všechno, co si lze představit podle jejich podobenství, nemůže býti nejbližším prostředkem ke spojení s ním, nýbrž je, jak pravíme, tím prostředkem dokonce daleko méně než ony.³

5. Proto se ti, kdo si představují Boha nějakými takovými tvářnostmi, na př. jako veliký oheň nebo jas nebo v kterýchkoliv jiných zpodobněních, a myslí si, že něco z toho je mu podobné, velmi daleko od něho vzdalují. Neboť i když jsou začátečníkům úvahy a zpodobnění a způsoby rozjímání potřeb-

né, aby se duše pomocí smyslu rozněcovala v lásku a živila, jak to později řekneme,¹ a tak jí slouží za vzdálené prostředky ke spojení s Bohem, jimiž jest zpravidla duším projítí, mají-li dojítí cíle v komnatě odpočínutí duchového, musí to nicméně býti tak, že jimi jen projdou a nezůstanou v nich trvale,² protože takto by nikdy nedošly k cíli, jenž není jako ty vzdálené prostředky a není s nimi na téže úrovni. Jako na příklad schody schodiště nejsou na téže úrovni s cílem, totiž s komnatou nahoře, k níž jsou prostředek; a kdyby ten, kdo vystupuje, nenechával schodů, ani posledního nevyjma, za sebou a chtěl na některém z nich zůstatí, nikdy by nedošel, a nedostoupil by rovné již a klidné komnaty u cíle. Proto musí duše, která má v tomto životě dojítí ke spojení poskytuujícímu onen svrchovaný odpočinek a blaho, po všech těch stupních úvah, zpodobnění a poznatků jen projítí a učiniti jim konec; vždyť ony nemají žádné podobnosti ani úměry s cílem, ke kterému jsou cesta, totiž s Bohem. Proto praví svatý Pavel ve Skutcích apoštolských: *Non debemus aestimare auro, vel argento, aut lapidi sculpturae artis, et cogitationis hominis, Divinum esse simile* (Skut. 17, 29). To znamená: Nesmíme považovati nebo míti Božství za podobné zlatu nebo stříbru nebo kameni umělecky opracovanému a tomu, co může člověk vytvořiti obrazivostí.

6. Proto se velice mýlí¹ mnozí duchovní lidé, kteří, když se již pocvičili ve vzestupování k Bohu pomocí obrazů a tvářností a rozjímání, jak je to na místě u začátečníků, nicméně tehdy, když je Bůh chce usebrati ke statkům duchovějším, vnitřním a neviditelným, a tudíž jim již odnímá libost a občerstvení z rozjímání přemítavého, neprovedou konečného úplného odtržení od těch způsobů hmatatelných, ba ani se od nich neodvažují a nedovedou odtrhovati; a tak si je stále ještě snaží udržeti, chtějí kráčetí cestou úvahy a rozjímání se zpodobněními, jako dříve, myslíce si, že tomu musí býti stále tak. Při tom se již velmi lopotí a občerstvení z toho čerpají malé nebo žádné; naopak se u nich vzrůstá vyprahlost a únava duše a neklid v ní tím více, čím více se lopotí o ono dřívější občerstvení. Jeť již vyloučeno, že by ho mohli docházeti oním dřívějším způsobem, protože duši již, jak jsme řekli,² nechutná onen pokrm tak smyslový, nýbrž jiný jemnější a vnitřnější a méně smyslový, který nezáleží v lopocení obrazivostí, nýbrž v tom, že se duši dopřeje odpočívání a ona se zanechá ve svém klidu a odpočinku, což je duchovější. Neboť čím více duše zduchovuje, tím více ustává v činnosti mohutností kony jednotlivostními, protože se více oddává konu povšechnému a čistému, a tudíž

ovšem přestanou býti činné mohutnosti, které se dotud ubíraly k tomu, kam duše [nyní již] dospěla; právě jak ustanou a zastaví se nohy, když dokončí svou pout, ježto kdyby všecko bylo jen chůze, nikdy by se nedošlo; a kdyby všecko bylo jen prostředky, kde nebo kdy by byla radost z konce a cíle?

7. Proto je to bolestné, když člověk vidí, že je mnoho takových, kteří, ač jejich duše chce býti v tomto pokoji a odpočinku z vnitřního klidu, kde se plní pokojem a občerstvením Božím, ji sami vytrhují z toho odpočívání a vyvádějí ji ven k tomu, co je více zevnější, a chtějí, aby znovu bez účelu šla cestou již vykonanou, a aby zanechala cíle a konce, v němž již spočívá, za prostředky, které k němu vedly, to jest za úvahy. To se neděje bez veliké nechuti a odporu duše, jež by chtěla trvati v onom pokoji, jehož nechápe, jako na svém vlastním místě; zcela jak ten, kdo s lopotou došel tam, kde odpočívá, pocituje nelibost, jestliže se má vrátiti ke své lopotě. A ježto oni neznají tajemství té novoty, zdá se jim, že je to býti nezaměstnánu a nic nedělati; a tudíž se nedají ukonejšiti, nýbrž hledí uvažovati a přemítati. Odtud pochází, že jsou plní vyprahlosti a zlopocenosti, ježto čerpají občerstvení, kterého již odtamtud čerpati nemají; ba můžeme jim říci, že, čím více usilují, tím méně z toho mají, protože, čím více si tím způsobem upírají, tím hůře jim je, poněvadž více vytrhují duši z duchovního pokoje. To je nechávati více pro méně a jíti nazpět cestou vykonanou a chtítí dělati, co je uděláno.

8. Těm jest říci, aby se naučili býti s pozorností a láskyplnou obráčeností k Bohu v onom klidu a aby se pranic nestarali o obrazivost nebo její činnost; vždyť tu, jak pravíme, mohutnosti odpočívají a nemají konů činných, nýbrž trpné, přijímající, co Bůh v nich působí; a jestliže někdy mají kony [činné], není to s úsilím nebo velmi úmyslným přemítáním, nýbrž s libou láskou, ježto jsou uváděny v činnost více od Boha než samou schopností duše, jak bude dále vyloženo.¹ Nyní však postačíž toto na vysvětlení, jak je to u těch, kdo touží postoupiti dále, náležitě, ba nutné, aby se dovedli oprostiti ode všech těchto způsobů a konů obrazivosti tehdy a tenkrát, kdy to žádá a velí prospěch ve stavu, ve kterém jsou.

9. A aby se porozumělo, jaký a kdy má [ten prospěch] býti, uvedeme v další hlavě několik známek, které musí v sobě viděti duchovní člověk, aby z nich vyrozuměl dobu a čas, kdy [již] může svobodně užívati řečeného [chování jakožto u] cíle¹ a přestati kráčet cestou přemítání a konů obrazivosti.

HLAVA XIII.

U níž se uvádějí známky, které musí v sobě míti duchovní člověk, aby se z nich poznalo, kdy mu náleží zanechatí rozjímání a přemítání a přejítí do stavu nazírání.¹

1. A aby tato nauka nezůstala nejasná, nebude od místa, když v této hlavě vysvětlíme, v kterém čase a době bude třeba, aby duchovní člověk přestal konati přemítavé rozjímání s řečenými představami a tvářnostmi a zpodobněními [obrazivostí],² by se jich nezanechalo dříve nebo později, než toho vyžaduje duch; neboť jak jest, má-li se jíti [dále] k Bohu, třeba zanechatí jich v náležitý čas, aby nebyly závadou, tak jest rovněž nutné nezanechávati řečeného rozjímání obrazivého předčasně, aby se necouvalo zpět. Neboť i když nejsou vjemy těchto mohutností pokročilým nejbližším prostředkem ke spojení, jsou nicméně začátečníkům prostředkem vzdáleným, aby skrze smysl disponovaly a habituovaly ducha na to, co je duchové, a aby při tom vyprázdnilly smysl ode všech ostatních tvářností a obrazů nízkých, časných a světských a přirozených. K tomu účelu zde uvedeme několik známek a značek, které v sobě musí míti duchovní člověk, aby po nich poznal, zda jich tehdy má nechati či ne.

2. První známka je to, když u sebe vidí, že již nemůže rozjímati a přemítati obrazivostí a ani z toho zakoušeti libost, jak dříve zakoušival; naopak již nachází vyprahlost v tom, nač dříve upírával smysl a čerpával z toho občerstvení. Ale dokud bude čerpati občerstvení a bude moci v rozjímání přemítati, nesmí ho zanechatí, vyjma když se mu duše ponoří v pokoj a klid, o kterém je řeč ve třetí známce.

3. Druhá známka je to, když vidí, že nemá žádné chuti a sklonu obracetí obrazivost nebo smysl k jiným věcem jednotlivým vnějším nebo vnitřním.¹ Nepravím, [že je tu třeba], aby [obrazivost] nezabíhala sem a tam (vždyť ona i ve velké usebranosti těkává²), nýbrž aby duši netěšilo úmyslně ji obracetí k jiným věcem.

4. Třetí a nejjistější známka je v tom, těší-li to duši, že je sama s láskyplnou pozorností obrácenou k Bohu,¹ bez úvahy jednotlivostní, ve vnitřním pokoji a klidu a odpočinku,² a bez konů a činnosti mohutností, paměti, rozumu a vůle, aspoň přemítavých, to jest těch, kterými se přechází [usuzováním] z jednoho k druhému;³ nýbrž pouze s pozorností a poznatkem všechnými, láskyplnými, o kterých tu mluvíme, bez jednotli-

vostního poznávání a bez [rozlišeného] chápání, čím [se pozornost a poznotek zaměstnávají].⁴

5. Aspoň tyto tři známky pospolu musí u sebe viděti duchovní člověk, aby se směl bezpečně odvážit zanechat stavu rozjímavého a smyslového,¹ a vstoupiti do stavu nazíravého a duchového.

6. A nepostačí míti jen známku první bez druhé, neboť by mohlo býti, že nemožnost býti ještě jako dříve činnu o věcech Božích obrazivosti a o nich tak rozjímati pochází z jeho roztržitosti a malé bedlivosti. Proto musí v sobě viděti také známku druhou, totiž že nemá sklonu a chuti mysliti na jiné, cizí věci; neboť když to, že nemůže upřítí obrazivost a smysl na věci Boží, pochází z roztržitosti nebo z vlažnosti, má hned chut a sklon obrátiti ji k jiným věcem odlišným a najde si důvod k odchodu odtamtud [t. od věcí Božích]. Rovněž však nepostačí viděti v sobě první a druhou známku, neuvidí-li také spolu třetí; neboť i když se vidí, že nemůže přemítati a přemýšleti o věcech Božích a že rovněž nemá sklonu a chuti mysliti na ty, které jsou odlišné, mohlo by to pocházeti z melancholie [černé žluči] nebo z některé jiné letorové šťávy v mozku nebo v srdci, jež působivají ve smyslu jakési omámení a otupění, které člověku nedá na nic mysliti a ani chtíti na něco mysliti nebo míti sklon k myšlení na něco, nýbrž jen působí přání býti [dále] v tom slastném ukolébání.¹ Proti tomu musí míti známku třetí, to jest láskyplné poznávání a láskyplnou pozornost v pokoji, atd., jak jsme řekli.

7. Ovšem je pravda, že v počátcích, když tento stav začíná, není láskyplného poznávání téměř pozorovati, a to z dvojí příčiny. Jedna je ta, že v počátcích bývá toto láskyplné poznávání velmi jemné a slabé, a téměř nepostřehitelné; a druhá je to, že, poněvadž duše byla zvyklá na druhou činnost, totiž na rozjímání, jež jest úplně smyslové,¹ nepostřehuje a téměř ani nepocituje této druhé novoty ne-smyslové, jež jest již čistě duchová, zvláště když se, poněvadž toho nechápe, v tom neuklidňuje, nýbrž se snaží o to druhé, smyslovější; tím se, i když je vnitřní láskyplný pokoj [již] hojnější, zamezuje jeho pocíťování a potěšení z něho. Ale čím více si bude duše přivykati na uklidnění, tím více jí bude stále přibývati a ona bude v sobě pocíťovati onoho povšechného láskyplného poznávání Boha, v němž se kochá více než v čemkoliv jiném, protože jí působí pokoj, odpočinek, slast a rozkoš bez lopoty.

8. A aby to, co bylo řečeno, bylo ještě jasnější, uvedeme zde v další hlavě příčiny a důvody, z nichž se projeví, že jsou

nutné řečené tři známky, má-li se [zanecháním cesty obrazivé s rozjímáním smyslovým] kráčet k tomu, co je duchové.

HLAVA XIV.

U níž se dokazuje vhodnost těchto známek a odůvodňuje se nutnost toho, co bylo o nich řečeno, k dalšímu pokroku.

1. Stran první známky, kterou uvádíme, totiž že duchovní člověk, má-li vstoupiti na cestu duchovou¹ (to jest nazíravou), musí zanechat cesty obrazivé s rozjímáním smyslovým,² když ho již netěší a on nemůže přemítati, je tomu tak pro dvojí věc, již téměř lze zahrnouti v jednu. Za prvé proto, že všecko duchovní dobro, kterého měla duše ve věcech Božích dojíti rozjímáním, jí bylo jaksi již dáno, a návěstí o tom je právě to, že již nemůže rozjímati a přemítati jako dříve a že v tom nenachází opět občerstvení a libosti, jak je dříve nacházela, protože nebyla do té doby ještě dospěla až k duchové stránce, která tam pro ni byla. Neboť zpravidla po každé, když se duši dostane nějakého duchovního dobra, dostane se jí ho s libostí, aspoň duchovou, z toho prostředku, kterým se jí ho dostane a jímž ono jí prospívá; a ne-li [t. nemá-li té libosti], je to div, jestliže jí [to dobro] vůbec prospěje, a ona také nenajde v jeho příčině oné opory a onoho občerstvení, které nachází, když se jí ho dostane [s libostí]. Jeť tomu tak, jak říkají filosofové, že totiž *Quod sapit, nutrit*. To jest: [Jen] co dává libost, živí a posiluje. Proto děl svatý Job: *Numquid poterit comedi insulsum, quod non est sale conditum?* (Job 6, 6). Lze snad jísti, co chuti nemá, co není osoleno? To je tedy příčina, proč nemůže uvažovati a přemítati jako dříve: malá libost, kterou v tom duch nachází, a tudíž malý prospěch.

2. Za druhé proto, že duše má v této době ducha¹ rozjímání již podstatně² a habituálně. Jest totiž věděti, že účel rozjímání a přemítání o věcech Božích je načerpati nějaké poznání o Bohu a lásku k němu, a každý případ, kdy jich duše rozjímáním načerpá, je kon; a jak v kterékoli věci mnoho konů zplodí na konec v duši habitus, tak se mnoho konů těchto láskyplných poznatků, které duše čerpala porůznu a jednotlivostně, cvikem tak ustálí, že v ní vznikne habitus. To činívá také Bůh v mnoha duších [i] bez prostřednictví těchto konů (aspoň, aniž jich předchází mnoho), a uvádí je ihned v nazírání. To tedy, co

dříve duše čerpala porůznu svým pracným rozjímáním o poznatcích jednotlivostních, to se již, jak pravíme, cvikem v ní změnilo a obrátilo v habitus a podstatu jednoho láskyplného poznatku povšechného, ne rozlišeného a jednotlivostního jako dříve. Proto, když se dá do vnitřní modlitby, pije již jako ten, kdo má vody už nabráno, bez lopoty a s libostí, aniž je třeba přiváděti ji vodovodem někdejších úvah a zpodobnění a tvářností [obrazivých]. Jakmile se tedy uvede v přítomnost Boží, také se hned uvede v kon poznatku nejasného [t. j. nerozlišeného], láskyplného, pokojného a uklidněného, z něhož duše pije moudrost a lásku a libost.³

3. A to právě je příčina, proč duše pocituje velkou námahu a nechůf, když je v tomto klidu a chce se po ní, aby rozjímala a pracně se zaměstnávala jednotlivostními poznatky. Jeť to s ní jako s dítětem, kterému, když pije mléko, které již má v prsu sebráno a nashromážděno, odejmou prs a přinutí je, aby si je snažným stiskáním a hmatáním znovu snažilo načerpati a shromážditi. Nebo jako ten, kdo již má oloupánu slupku a pochutnává si na podstatě, kdyby mu jí poručili nechati a znovu loupati řečenou slupku, která je již přece oloupána, takže by ani slupky nenašel a na podstatě, kterou již měl v ruce, si také přestal pochutnávati, jsa v tom podobný tomu, kdo pustí kořist, kterou má, za tu, které nemá.

4. A tak jednají mnozí, kteří začínají vstupovati do tohoto stavu. Myslí si totiž, že všecko záleží v přemítání a chápání jednotlivostí pomocí obrazů a tvářností, jež jsou přece jen slupka ducha, a poněvadž jich nenacházejí v onom láskyplném a podstatném klidu, ve kterém jejich duše chce býti, v němž však nepoznávají nic jasně, mají za to, že scházejí s cesty a že maří čas - a znovu si tedy hledají slupku, totiž představu své obrazivosti a své přemítání, ale již jí nenajdou, protože je již sloupnuta; a tudíž se ani nekochají v podstatě ani nenajdou rozjímání a sami se děsí, myslíce si, že couvají a že scházejí s cesty. A opravdu scházejí s cesty, jenže ovšem ne jak si to oni sami myslí, protože scházejí s cesty svých vlastních smyslů a svého dřívějšího způsobu poznávání; tím však nacházejí ducha,¹ jenž je jim dáván. A čím méně z něho chápou, tím více právě vstupují do noci ducha, o níž v této knize jednáme a kterou musí projíti, mají-li se spojití s Bohem, nade všechno vědění.

5. Stran druhé známky jest málo co říci, protože jest již viděti, že nelze jinak než že duše nemůže míti v této době libosti z jiných odlišných obrazů, které jsou ze světa; vždyť ani

z těch, které jsou [s jejím stavem] shodnější, to jest z těch, které jsou od Boha, jak jsme řekli,¹ nemá libosti z příčin již řečených.² Jedině že, jak bylo výše podotčeno,³ v této usebranosti obrazivost obyčejně sama od sebe zabíhá sem a tam a je měnivá, ale to ne se zalíbením duše a z její vůle. Duše z toho naopak pocituje nelibost, protože jí to ruší její pokoj a lahodu.

6. A že třetí známka, totiž povšechný a láskyplný poznatek Boha neboli povšechná a láskyplná pozornost k němu obrácená, je vhodná a nutná, aby se smělo zanechati řečeného rozjímání, o tom rovněž myslím že zde není třeba nic říkati, protože již při první bylo o ní něco vyloženo a později nám bude o ní jednati zvláště, až totiž budeme na svém místě, což bude po [výkladě] o všech jednotlivostních vjemech rozumu, mluvit¹ o tomto povšechném a nejasném poznatku. Ale uvedeme tu aspoň jeden důvod, z kterého bude jasně viděti, že, má-li nazíravý člověk zanechati cesty rozjímavé a přemítavé, je mu nutný tento láskyplný povšechný poznatek Boha neboli láskyplná povšechná pozornost k němu obrácená. A ten důvod záleží v tom, že, kdyby duše tehdy neměla toho poznatku neboli meškání před Bohem, že by plynulo, že by duše nic nedělala a nic neměla. Neboť když by zanechala rozjímání, v němž je duše činná přemítajíc mohutnostmi smyslovými, a když by rovněž neměla nazírání, totiž toho povšechného poznatku, o kterém mluvíme a v němž má duše v konu své mohutnosti duchové,² to jest paměť, rozum a vůli, již spojené v tomto poznatku v nich vytvořeném a jimi přijatém, nebylo by možné než že by se duše vůbec nezabývala Bohem, jelikož přece duše nemůže býti činná nebo [trpně] kon v sebe přijmouti³ leč tímto dvojím způsobem, totiž mohutnostmi smyslovými a duchovými; neboť, jak jsme řekli,⁴ mohutnostmi smyslovými může přemítati a hledati a vytvářeti poznatky předmětů; a mohutnostmi duchovými se může kochati v poznatcích již přijatých⁵ do řečených těchto mohutností, aniž jsou mohutnosti již dále činné.⁶

7. Je tedy rozdíl mezi činností duše jednými a druhými mohutnostmi ten, který je mezi prací a kocháním se v díle již vykonaném, nebo ten, který je mezi lopotou z chůze a odpočinkem a klidem, jež má člověk u cíle. Je to také jako když si někdo teprv ještě připravuje pokrm anebo ho již požívá a má z něho, již připraveného a rozžvýkaného, libost bez jakéhokoliv způsobu pracné činnosti; a jako rozdíl, který je mezi tím, když se něco teprv ještě přijímá a tím, když se něčeho přijátého již využívá. Kdyby tedy duše nebyla zaměstnána ani

činností mohutnostmi smyslovými, to jest rozjímáním a přemítáním, ani [zaměstnána] tím, co je již přijato a vytvořeno v mohutnostech duchových, to jest řečeným nazíráním a poznatkem, nýbrž byla v nečinnosti vzhledem k obojím mohutnostem, nebylo by ničeho, čím a jak by se mohlo říci že je duše zaměstnána. Je tedy tento [povšechný láskyplný] poznatek nutný, má-li se zanechati cesty rozjímavé a přemítavé.

8. Ale jest zde věděti, že tento povšechný poznatek, o kterém mluvíme, je někdy - zvláště když je čistší a prostší a dokonalejší, a duchovější a vnitřnější - tak jemný a něžný, že ho duše, ačkoliv je jím zaměstnána, ani nepostřehuje a nepocituje. A to se přihází větší měrou tehdy, když, jak pravíme, je ten poznatek sám v sobě jasnější, dokonalejší a prostší; a takový je tehdy, když osvíti duši [jsa] čistší a prostší jiných jednotlivostních pojmů a poznatků, kterých by se mohl rozum nebo mysl chytiti. Poněvadž totiž ona, [duše, tehdy] nemá těchto [jiných jednotlivostních pojmů a poznatků], kterými právě má rozum a smysl schopnost a obyčej se zabýváti, nepostřehuje [ani] onoho¹ [poznatku povšechného, právě] poněvadž jí scházejí její obvyklé smyslové předměty. A to je příčina, proč, když je ten povšechný poznatek čistší a dokonalejší a prostší, rozum jej postřehuje méně a zdá se mu temnější. Naopak tedy, čím je sám v sobě v rozumu méně čistý a jednoduchý, [tím] se zdá rozumu jasnější a obsažnější, protože je oděn nebo vmíšen nebo zahalen do nějakých tvárností rozumově poznatelných, o které může rozum nebo smysl² zavaditi.

9. Tomu se dobře porozumí tímto přirovnáním.¹ Všimneme-li si slunečního paprsku, který vstupuje oknem, vidíme, že, čím osazenější je řečený paprsek atomy a tělísky, tím hmatatelnějším a znatelnějším a jasnějším se jeví smyslu zrakovému; a přece je zřejmé, že tehdy je paprsek sám v sobě méně čistý a méně jasný, a méně prostý a dokonalý, protože je plný tolika tělísek a atomů. A rovněž vidíme, že se, když je čistší a prázdnější oněch tělísek a atomů, jeví tělesnému oku méně hmatatelným a temnějším; a čím je čistší, tím temnějším a méně postřezitelným se mu jeví. A kdyby byl paprsek úplně čistý a prostý všech atomů a tělísek, až do nejjemnějších prášků, jevil by se řečený paprsek oku úplně temným a nepostřezitelným, ježto pak tam není viditelných věcí, jež jsou předmět zraku, a oko se tudíž nemá nač upříti, protože světlo není vlastní předmět zraku, nýbrž prostředek, kterým zrak vidí věc viditelnou. Proto tedy, nebude-li viditelných věcí, od kterých

by se paprsek nebo světlo odráželo, nebude viděti nic. Kdyby tudíž paprsek vstoupil jedním oknem a vystoupil druhým, aniž by narazil na něco, co by mělo rozsah tělesný, nebylo by viděti nic; a přes to přese všecko by byl paprsek sám v sobě čistší a prostší než když jej bylo lze, protože byl plný viditelných věcí, viděti a postřehnouti jasněji.

10. Rovněž tak je tomu vzhledem ke světlu duchovému ve zraku duše, jímž je rozum, do něhož toto nadpřirozené poznání a světlo, o kterém mluvíme, vnikne tak čistě a prostě, a tak jsouc zbaveno a zproštěno všech tvárností pomyslných, jež jsou předmět¹ rozumu, že on ho nepocituje a nepostřehuje. Naopak mu ono někdy (totiž, když je čistší) působí mrákotu,² protože jej odcizuje jeho obvyklým světlům, totiž tvárnostem a představám, a tehdy je dobře pocítovati a dobře postřehovati mrákotu. Ale když toto božské světlo nevniká do duše takovou silou, pak ona ani nepocituje mrákoty ani nevidí světla, ani, nakolik si je vědoma, nic nepostřehuje ani z oblasti přirozené ani z nadpřirozené; a proto zůstane duše někdy jako u velikém zapomenutí, že ani neví, kde je, ani co se s ní stalo, a podobá se jí, že pro ni neplynul čas. Proto se může přihoditi, a přihází se to skutečně, že uplyne mnoho hodin v tomto zapomenutí, a duši se to, až přijde k sobě, zdá sotva okamžik, anebo se jí podobá, že v něm vůbec nebyla.

11. A příčina toho zapomenutí je čistota a prostota toho poznatku. Když on totiž zaujme duši, učiní ji také tak prostou a čistou a prázdnou všech vjemů a tvárností ve smyslech a v paměti, kterými byla duše činná v čase, a tudíž ji zanechá v zapomenutí a bez času;¹ a proto se duši zdá tato modlitba, i když, jak pravíme, v ní setrvá dlouho, zcela krátkou, ježto byla spojena [s Bohem] v čistém poznávání, které není v čase; a to je ta krátká modlitba, o které se praví, že proniká nebesy² [Sirach. 35, 21], protože je krátká, ana není v čase. A proniká nebesy, protože duše je spojena [s Bohem] v nebeském poznávání. Zanechá tedy tento poznatek v duši, když ona procitne, ty účinky, které v ní způsobil, aniž ona cítila, že jsou působeny, totiž povznesení mysli k poznávání nebeskému a odcizení a odloučení ode všech věcí a představ a tvárností jejich a vzpomínek na ně. To praví David že se přihodilo jemu, když z toho zapomenutí přišel k sobě, řka: *Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto* (Ž. 101, 8). Což znamená: Procitl jsem, a shledal jsem se jako ptáče osamělé na střeše. Osamělé, praví; totiž odloučené a odtržené ode všech věcí. A na střeše, totiž s myslí povznesenou k výšinám; a tak zůstává duše jako ne-

znalá všech věcí, protože zná pouze Boha, aniž ví jak. Proto uvádí Nevěsta ve Velepísni mezi účinky, které v ní způsobil tento její spánek a zapomenutí, tuto nevědomost, když praví, že k němu sestoupila, a dí: *Nescivi* (Velep. 6, 11). To jest: Nevěděla jsem, odkud. Třebas se však, jak jsme řekli,³ duši při tomto poznatku podobá, že nedělá nic a že není zaměstnána ničím, protože ničeho nekoná smysly nebo mohutnostmi, nechaf je přesvědčena, že nemaří času. Neboť i když ustane součinnost mohutností duše, je to s jejím poznáváním tak, jak jsme řekli. Vždyť proto si Nevěsta, jež byla moudrá, rovněž ve Velepísni sama odpověděla na tuto pochybnost, řkouc: *Ego dormio et cor meum vigilat* (Velep. 5, 2). Jako by děla: Třebas spím po té stránce, co jsem přirozeně, ustávajíc býti jí činná, nicméně mi srdce bdí, jsouc nadpřirozeně povzneseno k poznatku nadpřirozenému.⁴

12. Jest však věděti, že tomu není rozuměti tak, že tento poznatek musí nutně způsobili toto zapomenutí, aby byl takový, jaký zde pravíme; neboť to se přihodí, jen když Bůh zbaví duši činnosti všech mohutností přirozených a duchových, což se přihází v menšině případů, poněvadž tento poznatek neza-ujme vždy celé duše. Vždyť aby byl takový, jaký stačí na případ, o kterém jednáme, postačí, aby rozum byl zbaven jakéhokoliv poznatku jednotlivostního, ať časného nebo duchovního, a aby vůle neměla sklonu mysliti ani na jedno [t. časné] ani na druhé [t. duchovní], jak jsme to řekli,¹ protože tehdy je to známka, že duše je zaměstnána. A když se ten poznatek obrací pouze k rozumu a jen jemu se sděluje, musí se míti toto znamení, má-li se poznati, že jest zaměstnána, protože právě tehdy to duše někdy ani nepostřehuje. Neboť když se [ten láskyplný poznatek] spolu sděluje i vůli, což je téměř vždycky, pak více méně duše nemůže, chce-li si toho jen povšimnouti, nepoznati, že je zaměstnána a zaujata tímto poznatkem, ježto při něm v sobě pociťuje lahodu lásky, aniž ví nebo chápe jednotlivostně, co miluje. A proto jej nazývá láskyplným poznatkem povšechným; neboť jak je povšechný v rozumu, ježto se mu sděluje temně, tak je rovněž povšechný ve vůli, ježto jí uděluje lahodu a lásku nejasně, aniž ona rozlišeně ví, co miluje.

13. Toto zatím postačíž k tomu, aby se porozumělo, jak je pro duši nutné býti zaměstnánu tímto poznatkem, aby směla a měla zanechati cesty duchovního přemítání a aby byla zabezpečena, že, třebas se jí podobá, že nedělá nic, je duše přece dobře zaměstnána, vidí-li jen u sebe řečené známky. A také

k tomu, aby se, z přirovnání, které jsme uvedli,¹ pochopilo, že proto, že se toto světlo představí rozumu chápateľnější a hmatatelnější - jako oku paprsek sluneční, když je plný atomů - že proto ho nesmí duše považovati za čistší, vznešenější a jasnější. Jeť zřejmé, že, jak praví Aristoteles a bohoslovci,² čím vyšší a vznešenější je božské světlo, tím temnější je našemu rozumu.

14. O tomto božském poznatku jest mnoho co říci, jak o něm samém v sobě, tak o účincích, které působí v lidech nazíravých. Všecko to však ponecháváme na své místo;¹ vždyť i o tom, co jsme řekli na tomto místě, by se nebylo proč tolik šířiti, nebýti toho, že šlo o to, abychom nezanechali toto poučení ještě trochu nejasnější, než [i tak] zůstává, protože je jisté, přiznávám to, že ještě zůstává hodně nejasné. Neboť nadto, že je to látka, o které se málokdy jedná touto metodou, ať ústně nebo písemně, protože je [to látka] sama sebou mimořádná a temná, přistupuje k tomu také má neobratná metoda a malé moje vědění; a tak [se mi stává, že], poněvadž si nedůvěřuji, že to dovedu vyložiti, častokrát poznávám, že jsem příliš rozvláčný a překročuji meze, které stačí místu a části poučení, o které právě pojednávám. Ale přiznávám se, že si při tom někdy tak počínám vědomě a úmyslně; neboť co se nevyloží jedněmi výklady, se snad lépe pochopí z druhých a jiných; a rovněž poněvadž jsem toho mínění, že se tak poskytuje více světla pro to, co bude říci dále.

15. Proto se mi také zdá záhodné, abych, na zakončení tohoto oddílu, podal ještě odpověď na pochybnost, která možná existuje vzhledem k trvání tohoto poznatku. Učiním to stručně v další hlavě.

HLAVA XV.

U níž se vysvětluje, že prospívající, kteří začínají vstupovati do tohoto povšechného poznávání nazíravého, musí někdy používatí přirozeného přemítání a činnosti přirozených mohutností.

1. Stran toho, co bylo řečeno, by mohla existovati pochybnost, totiž ta, zda prospívající,¹ to jest ti, které Bůh počíná uváděti do tohoto nadpřirozeného poznávání nazíravého, o kterém jsme mluvili, již proto, že je počínají míti, již nemají nikdy používatí cesty rozjímavé s přemítáním a představami přirozenými. Odpověď na to je, že se tu nemíní, že ti, kdo za-

čínají míti toto láskyplné poznávání, se nemají, obecně řečeno, již nikdy snažiti o to, aby ještě měli rozjímání; neboť v počátcích jejich prospívání ani ještě není habitus toho poznávání tak dokonalý, že by se mohli ihned, když chtějí, uvésti v jeho kon, ani nejsou, podobně, tak vzdáleni od rozjímání, že by nemohli někdy rozjímati a přemítati přirozeně, jak to činívali, pomocí tvárností [obrazivých] a postupu, kterých užívali, a najíti tam něco nového. Ba naopak v těchto počátcích, když z řečených již náznaků pozorují, že duše není zaměstnána tím klidem a poznáváním, budou musiti používatí přemítání, dokud v tom poznávání nenabudou řečeného² habitu nějakou měrou dokonalého, čemuž tak bude, až po každé, když budou chtítí rozjímati, ihned zůstanou v tomto poznávání a pokoji, aniž budou, jak jsme řekli,³ moci rozjímati a aniž budou míti chut k rozjímání; neboť dokud nedojdou tohoto stupně, na němž jsou ti, kdo jsou v tom již pokročilí, má duše v různých dobách, jednou to, po druhé ono.⁴

2. Takže často bude duše v tomto láskyplném a pokojném meškání před Bohem, aniž bude co konati svými mohutnostmi, totiž co do konů jednotlivostních, nepracujíc činně, nýbrž pouze přijímajíc; a často jí bude třeba, aby si lahodně a mírně pomáhala přemítáním, aby se do něho uvedla; ale jakmile je duše do něho uvedena, již jsme řekli že pak nekoná nic svými mohutnostmi, ježto tehdy jest podle pravdy spíše říci že se v ní koná a že je v ní již vykonáno poznání a lahoda, než že duše sama něco koná, vyjma že jediné má pozornost s láskou obrácenu k Bohu, aniž chce co [jednotlivostního] vnímati nebo viděti. V tom se jí trpně¹ sděluje Bůh, podobně jak se tomu, kdo má oči otevřené, trpně, aniž on činí více, než že je má otevřené, sděluje světlo. A toto přijímání světla, které se do ní nadpřirozeně vlévá, jest trpné chápání; ale praví se, že není činná, ne že by nechápala, nýbrž že chápe, co jí nestojí její přičinění, nýbrž pouze přijímání toho, co se jí dává, jak tomu jest při osviceních a osvětleních nebo vnuknutích Božích.

3. Třebas tu vůle přijímá tento povšechný a nejasný poznatek Boha svobodně,¹ je k tomu, aby se jí tohoto božského světla dostávalo prostěji a hojněji, zapotřebí jen toho, aby nehleděla přibíratí jiná světla hmatatelnější z jiných světél nebo tvárností nebo poznatků nebo zpodobnění z jakéhokoliv přemítání; neboť nic z toho není podobné onomu jasnému a čistému světlu. Proto by, kdyby tehdy chtěla chápati věci jednotlivé a o nich uvažovati, i když by byly sebe duchovnější, překážela čistému a prostému povšechnému světlu duchovnému, ježto by

stavěla ony mraky do prostředí; podobně jak by se tomu, komu by se dalo něco před oči, nač by mu pohled narážel, odnímalo světlo a zaclánělo v pohledu před sebe.²

4. Z toho zřejmě plyne, že, jakmile se duše úplně očistí a vyprázdní ode všech tvárností a obrazů vjemových, zůstane v tomto čistém a prostém světle, a přepodobní se v ně v stav dokonalosti, ježto toto světlo nikdy neschází v duši,¹ ale pro tvárnosti a závoje z tvorů, kterými je duše zahalena a zaneprázdněna, se do ní nevlévá; vždyť kdyby se duše zbavila těchto překážek a závojů úplně (jak bude později řečeno²), a zůstala v čisté nahosti a chudobě duchové, ihned by se, jsouc již prostá a čistá, přepodobnila v prostou a čistou moudrost, jež jest Syn Boží.³ Neboť když jest duše láskou vznatá bez toho, co je přirozené, ihned jest jí vlito, přirozeně i nadpřirozeně,⁴ z božského, „aby nebylo prázdna v přírodě“.

5. Nechať se tedy duchovní člověk naučí dlíti v láskyplné pozornosti obrácené k Bohu, necháváje odpočívati rozum, když nemůže rozjímati, třebas se mu podobá, že nedělá nic. Neboť tak se mu, znenáhla a velmi brzy, vleje do duše božský odpočinek a pokoj s podivuhodnými a vznešenými poznatky o Bohu, oděnými v božskou lásku. A nechať se nepouští do tvárností, rozjímaní a představ, nebo nějakého přemítání, aby neuvedl duši v neklid a nevytrhl ji z její spokojenosti a pokoje, při čemž ona pocituje nechuť a odpor. A jestliže mu to, jak jsme řekli,¹ bude působiti vrtoch, že nedělá nic, nechať si uvědomí, že nedělá málo, když upokojuje duši a uvádí ji v klid a pokoj, bez jakékoliv činnosti a jakéhokoliv bažení, což je to, co od nás Pán náš žádá skrze Davida, řka: *Uacate, et videte quoniam ego sum Deus* (Ž. 45, 11). Jako by děl: Naučte se býti prázdni všech věcí (totiž vnitřně i zevně), a uvidíte, že já jsem Bůh.

HLAVA XVI.

U níž se jedná o vjemech obrazivých, které se nadpřirozeně představují v obrazivosti. - Práví, že nemohou býti duši nejbližším prostředkem ke spojení s Bohem.

1. Ježto jsme již pojednali o vjemech, které může přirozeně do sebe přijmouti a o nich býti činná s přemítáním obrazivost a obrazotvornost, jest zde pojednati o nadpřirozených,¹ které

se jmenují vidění obrazivá a, poněvadž i ony jsou obraz, tvářnost a zpodobnění, rovněž náleží k tomuto smyslu, stejně jako přirozené.

2. A jest věděti, že tímto názvem „vidění obrazivá“ míníme zahrnouti všechny věci, které se obrazem, tvářností a zpodobněním a vtiskem mohou nadpřirozeně¹ představití obrazivosti. Neboť ke všem vjemům a vtiskům, které se ode všech patera smyslů tělesných přirozeným způsobem představují duši a v ní se usazují, může v ní dojíti způsobem nadpřirozeným a mohou se jí představití bez jakékoliv služby smyslů zevnějších. Neboť tento smysl fantasie je, spolu s pamětí, jakoby archiv a skladiště rozumu, do kterého se ukládají všechny tvářnosti a obrazy pomyslné; a jako by byl zrcadlo, je tudíž chová v sobě, když je dostane prostřednictvím patera smyslů anebo, jak jsme řekli, nadpřirozeně; a tak je představuje rozumu, a tam rozum na ně patří a o nich soudí. A dovede nejen to, nýbrž dovede i skládati a vytvářeti jiné podle těch, které tam poznává.

3. Jest tedy věděti, že, jak patero smyslů tělesných zevnějších představuje obrazy a vtisk svých předmětů těmto smyslům vnitřním, tak může, jak pravíme, nadpřirozeně beze smyslů zevnějších Bůh a ďábel představití tytéž obrazy a vtisky, a to i mnohem krásnější a dokonalejší. Proto těmito obrazy často představuje Bůh duši mnohé věci a učí ji mnoha moudrosti, jak jest to při každém kroku viděti v Písmě, jak na př. viděl Isaiáš Boha v jeho slávě pod obrazem dýmu, který naplňoval chrám, a serafínů, kteří si zastírali křídly tvář a nohy (Isai. 6, 2, 4), a Jeremiášovi se ukázal prut bdící (Jerem. 1, 11), Danielovi množství vidění (Dan. 7, 10), atd. A rovněž ďábel hledí svými, zdánlivě dobrými, ošáliti duši, jak jest to viděti v knize Královské, když ošálil všechny proroky Achabovy, představuje jim v obrazivosti rohy, kterými řekl že zahladí Asyřany, a byla to lež (3 Král. 22, 11). A vidění, která měla manželka Pilátova stran toho, aby neodsuzoval Krista¹ (Mat. 27, 19), a mnoho jiných míst, kde se vidí, že se v tomto zrcadle fantasie a obrazivosti dostává těchto vidění obrazivých pokročilým častěji než [nadpřirozených vidění] tělesných zevnějších. Tato se, jak pravíme, nakoľik jsou obrazy a vtisky, neliší od těch, která vstupují smysly zevnějšími; ale co do účinku, který působí a co do jejich dokonalosti je veliký rozdíl, protože jsou jemnější a působí větší účinek v duši, ježto jsou² nadpřirozená a vnitřnější než nadpřirozená vnější. Ovšem se tím nevyklučuje, že některá z těchto tělesných zevnějších způsobí větší účinek, protože, konec konců, sdělení je takové, jaké Bůh chce aby

bylo; zde však mluvíme o tom, co ona sama sebou působí, ježto jsou duchovější.⁸

4. K tomuto smyslu obrazivosti a fantasie se zpravidla obrací ďábel se svými pikli, jak přirozenými, tak nadpřirozenými; neboť ona jest brána a vchod do duše, a jak jsme řekli,¹ tam přichází rozum brátí a nechávati, jako do přístavu a místa, kde se zásobuje. A proto se vždycky Bůh a rovněž ďábel tam obracejí se svými skvosty, totiž obrazy a tvářnostmi nadpřirozenými, aby je nabízeli rozumu; ačkoliv Bůh nepoužívá na poučování duše pouze tohoto prostředku, ježto v ní podstatně přebývá a může působiti přímo sám sebou a jinými prostředky.

5. A není důvodu, abych se zde zdržoval a podával poučení o známkách, jak se pozná, která vidění jsou od Boha a která ne, a která jsou taká a která onaká, ježto můj úmysl zde není ten, nýbrž pouze poučiti rozum o nich, aby se ani dobrými nezaneprazdňoval a nepůsobil si jimi překážky proti spojení s božskou Moudrostí, ani se nedal ošáliti nepravými.¹

6. Proto pravím, že se žádným z těchto vjemů a vidění obrazivých a jakýchkoliv jiných tvářností nebo vtisků, když se naskytnou ve způsobu tvářnosti nebo nějakého poznání jednotlivostního, aťsi jsou klamné od ďábla anebo se o nich pozná, že jsou pravé od Boha, rozum nesmí zaneprazdňovati ani jimi krmiti, ani jich duše nesmí chtíti připustiti nebo míti, aby mohla býti volná, nahá, čistá a prostá, bez jakékoliv modality a způsobu, jak je toho třeba ke spojení.

7. A to proto, že všechny tyto tvářnosti již řečené se, jak jsme řekli, při svém vnímání vždy představí v nějakých způsobech a modalitách omezených, kdežto Moudrost Boží, s kterou se má rozum spojití, nemá žádné modality nebo způsobu, a ani není předmět nějakého vymezení nebo poznání rozlišeného a jednotlivostního, ježto je zcela čistá a prostá. A poněvadž je k tomu, aby se spojily dvě krajnosti, jak to jsou duše a božská Moudrost, nutné, aby se shodly a sešly ve vzájemné podobnosti jakožto na jakémisi místě uprostřed, plyne z toho, že také duše musí býti čistá a prostá, ne omezená nebo opřená o nějaký poznatek jednotlivostní, ani býti modifikovaná nějakou mezí tvářnosti, vtisku a obrazu. Poněvadž totiž Bůh není v dosahu [t. j. v logickém rozsahu pojmu] obrazu nebo tvářnosti a je povýšen nad poznání jednotlivostní, nesmí ani duše, má-li dosáhnouti spojení s Bohem, býti zatížena tvářností nebo poznáním rozlišeným.

8. A že v Bohu není žádné tvářnosti nebo podoby, dobře vyjadřuje Duch svatý v Deuteronomiu, řka: *Uocem verborum*

eius audistis, et formam penitus non vidistis (5 Mojž. 4, 12). Což znamená: Zvuk jeho slov jste slyšeli, avšak tvářnosti jste v Bohu naprosto neviděli. Praví však, že tam byla mrákota a oblak a temnota, což je řečený nejasný a temný poznatek, v němž se duše spojuje s Bohem. A dále pak praví: *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis* (5 Mojž. 4, 15). To jest: Toho dne, kdy k vám mluvil Hospodin na hoře Horeb z ohně, jste v něm neviděli žádné podoby.

9. A že duše nemůže dojít na výšinu Boží, nakolik je to v tomto životě možné, prostřednictvím nějakých tvářností a zpodobnění, praví rovněž sám Duch svatý ve čtvrté knize Mojžíšově, kde Bůh, káraje Arona a Marii, bratra a sestru Mojžíšovy, protože proti němu reptali, a chtěje je poučiti o vznešeném stavu spojení a přátelství s Bohem, do něhož byl Mojžíše povýšil, děl: *Si quis inter vos fuerit Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt* (Num. 12, 6—8). Což znamená: Bude-li mezi vámi nějaký prorok Hospodinův, ukáží se mu v nějakém vidění, nebo tvářnosti, nebo k němu promluví ve snách. Avšak není takového jako můj služebník Mojžíš, jenž je v celém domě mém nejděrnější, a já k němu mluvím ústy k ústům a nevidí Boha v přirovnáních, podobnostech a zpodobněních. Tím je jasně vyjádřeno, že se v tomto vznešeném stavu spojení, o kterém mluvíme, nesdělují Bůh duši v nějakém přestrojení do vidění obrazivého nebo podobnosti nebo tvářnosti a že jich v tom stavu nemůže býti; 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.

10. Pročež musí duše, má-li dojít k tomuto bytnostnímu spojení v lásce k Bohu, míti péči, aby se neopírala o vidění obrazivá nebo tvářnosti nebo zpodobnění nebo jednotlivostní poznání, ježto jí nemohou býti úměrným a nejbližším prostředkem k takovému účinku; naopak by ji rušily, a proto se jich musí vzdáti a hleděti jich nemíti. Neboť kdyby se z nějakého důvodu měly připouštěti a ceniti, bylo by to pro užitek a dobrý účinek, který právě působí v duši; ale k tomu cíli jich není třeba připouštěti, naopak se pro větší užitek vždycky musí odmítati. Neboť dobro, které tato vidění obrazivá mohou způsobiti duši - právě jak vidění tělesná zevnější, o kterých jsme mluvili - je to, že přinesou poznání nebo lásku nebo lahodu; ale

aby v ní způsobily tento účinek, není třeba, aby ona je chtěla připouštět; neboť, jak bylo rovněž řečeno výše, v témž okamžiku, v kterém se stanou přítomnými v obrazivosti, se stanou přítomnými v duši a vlejí [do mohutnosti] poznání a lásku, nebo lahodu, nebo co Bůh chce aby způsobila. A nejen spolu [s mohutnostmi], nýbrž hlavně, i když současně¹ [s mohutnostmi], způsobí v duši svůj účinek trpně, aniž ona je s to, aby tomu mohla zabránit,² i kdyby chtěla, jako rovněž nebyla s to, aby si to dovedla získati, i když byla předtím s to,³ aby se dovedla disponovati. Neboť jak okno není s to, aby zabránilo paprsku slunečnímu, který na ně dopadá, nýbrž on je trpně, je-li disponováno čistotou, osvětlí bez jeho péče nebo práce, tak také duše nemůže, i když chce, nepřijmouti do sebe vlivů a sdělení z oněch zpodobnění, třeba by jim chtěla sebe více odporovati; neboť vlití nadpřirozenému nemůže odporovati [t. j. zabránit] vůle odmítavá [sice, ale] s pokornou a láskyplnou odevzdaností, nýbrž pouze nečistota a nedokonalosti v duši,⁴ jako také v okně [jen] poskvřny zabráni jasnosti.

11. Z toho jest zřejmě viděti, že, čím více se duše obnaží vůli a náklonností od vjemů oněch poskvřňujících tvářností, obrazů a zpodobnění, v něž zahalena přicházejí řečená duchovní sdělení, tím více se nejen nepřipraví o tato sdělení a o dobra, která ona působí, nýbrž se ještě mnohem více zdisponuje, aby se jí jich dostávalo s větší hojností, jasností a svobodou ducha a prostotou, a to již beze všech těch vjemů, jež jsou záclony a závoje, které zahalují duchový obsah, který tam je. Když se tedy duše chce jimi krmiti, pak zaujmou ducha a smysl, takže se duch [t. jejich duchový obsah] nemůže prostě a svobodně sdílet; neboť když je rozum zaujat tou slupkou, je zřejmé, že nemá svobody na přijetí [vnitřního obsahu] těch tvářností.¹ Pročež, chce-li je duše tehdy připustiti a dáti na ně, bylo by to zaneprazdňovati a spokojovati se tím, co je v nich zcela druhotného, právě všecko to, co ona z nich může postřehnouti a poznati, totiž tu tvářnost a obraz a jednotlivostní poznatek. Neboť co je v nich hlavního, totiž duchový obsah, který je jí vléván, toho ona nedovede postřehnouti ani pochopiti, a ani neví, jaké to jest, a nedovedla by to říci, protože to je něco číře duchového. Co jediné z nich ví, jest, jak pravíme, pouze to, co je v nich zcela druhotného, odpovídajícího jejímu způsobu chápání, totiž tvářnosti pro smysl; a proto pravím, že se jí trpně a aniž ona přičiní svého konu chápavého a aniž ho dovede přičiniti, uděluje z těch vidění to, co by ona nedovedla pochopiti nebo si představit.

12. Proto se musí zrak duše vždycky odvracetí ode všech těchto vjemů, které ona může viděti a chápati rozlišeně - vždyť to je řádu smyslového a nedává základu a záruky víře - a jest jej obracetí k tomu, čeho ona nevidí a co nenáleží ke smyslovému, nýbrž k duchovému, jež je mimo oblast tvářnosti smyslové; vždyť to vede duši ke spojení s Bohem u víře, kterážto jest, jak bylo řečeno, k tomu spojení prostředek vlastní a pravý. Prospějí tedy tato vidění tím, co je v nich podstatného,¹ duši vzhledem k víře, když ona dovede dobře odmítnouti to, co je v nich smyslového a [jednotlivostně] pomyslového,² a užití dobře účelu, který Bůh má, když je duši dává, odmítajíc je, protože, jak jsme řekli³ o viděních tělesných, Bůh jich nedává k tomu účelu, aby si je duše chtěla bráti a k nim přilnouti.

13. Ale zde vzniká pochybnost, totiž: jestliže je pravda, že Bůh uděluje duši vidění nadpřirozená ne k tomu, aby si je ona chtěla bráti nebo se o ně opíratí nebo na ně dávatí, nač jí je uděluje, když v nich duše může upadnouti do mnoha omylů a nebezpečí, anebo aspoň do obtíží vzhledem ke svému pokroku, které jsou zde vypsány, zvláště když Bůh může duši dáti a sděliti duchově a [přímo] v podstatě to, co jí sděluje [nepřímo] skrze smysl, prostřednictvím řečených vidění a tvářností smyslových?

14. Odpovíme na tuto pochybnost v další hlavě, a bude obsahovati mnoho poučení, podle mého mínění velmi potřebného jak osobám duchovním, tak těm, kdo je vedou. Neboť se tam vyloží metoda a cíl, který Bůh při těch viděních má; a poněvadž oněch mnozí neznají, nedovedou se v těchto ani náležitě chovatí ani sami sebe nebo jiné v nich uvéstí na cestu ke spojení. Myslí si, že prostě proto, že poznávají, že jsou pravá a od Boha, je i dobré připustiti si je, a oddají se v nich bezpečnosti, a nevíšimají si toho, že i v nich najde duše své vlastnění, lnutí a zaneprázdnění jako ve věcech světských, jestliže se jich nedovede zřící jako těchto. Míni tedy, že je dobré to připustiti a ono zavrhnouti,¹ a tím uvedou sami sebe a jiné duše do veliké nesnáze a nebezpečí vzhledem k rozlišování mezi pravdou a klamem v nich. Neboť Bůh jim ani nevelí, aby sami sebe uváděli v tuhle nesnáz, ani aby vrhali prosté a jednoduché duše do tohohle nebezpečí a boje; majíť spolehlivou a bezpečnou nauku, totiž víru, podle níž mají kráčetí vpřed.

15. To však není možné, nezavrou-li se oči všemu, co je smyslové a poznání jasné a jednotlivostní. Vždyť třebaš si byl svatý Petr tak jist viděním nebeské slávy, kterou uviděl na

Kristovi při proměnění, nicméně, když to vyložil ve svém druhém kanonickém listě, nechtěl, aby to přijali za hlavní neochvějné svědectví, nýbrž je uvedl na cestu věrou a řekl: *Et habemus firmiorem propheticum sermonem: cui bene facitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat* (2 Petr. 1, 19). To znamená: A máme pevnější svědectví než toto vidění na hoře Táboru, totiž výroky a slova proroků, kteří vydávají svědectví o Kristovi, a vy dobře činíte, když na ně spoléháte jako na svíci, která dává světlo na místě temném. V tomto přirovnání najdeme, budeme-li jen chtít přihlídnouti, poučení, které zde vštěpujeme. Neboť když dí, abychom hleděli na víru, kterou hlásali proroci, jako na svíci svítící na místě temném, praví tím, abychom zůstali potmě, s očima zavřenýma všem těmto druhým světlům, a aby v této mráкотě jedině víra, jež je rovněž temná, byla světlo, na které spoléháme; neboť chceme-li spoléhati na tato druhá jasná světla poznání rozlišených, to již nespolečáme na světlo temné, to jest na víru, a ona nám již nedává světla na místě temném, jak to praví sv. Petr. To místo, jež zde znamená rozum, jež jest svícen, do kterého se zasazuje tato svíce víry, musí býti temné, dokud mu nerozbřeskne v posmrtném životě den jasného patření na Boha, a v tomto den přepodobnění v Boha a spojení s Bohem, k nimž duše putuje.

HLAVA XVII.

U níž se vykládá cíl a metoda, které má Bůh, když uděluje duši duchové statky prostřednictvím smyslů, čímž se odpovídá na pochybnost, která byla nadhozena.

1. Mnoho jest co říci o cíli a metodě, které Bůh má, když uděluje tato vidění, aby povznesl duši z její nízkosti ke svému božskému spojení. O tom pojednávají všechny duchovní knihy a v tomto našem pojednání směřuje i metoda, kterou zachováváme, k tomu, aby to vysvětlila; a proto řeknu v této hlavě pouze to, co postačí na uspokojení naší pochybnosti, jež byla tato. Když je v těchto nadpřirozených viděních tolik nebezpečí a překážky vzhledem k duchovnímu pokroku, jak jsme řekli, proč Bůh, jenž jest nejmoudřejší a přeje si oddalovati od duši kameny úrazu a léčky, jim je předkládá a uděluje?

2. Abychom na to odpověděli, musíme si nejprve uvést

trojí základní pravdu. První je od svatého Pavla v listě k Římanům, kde praví: *Quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt* (Řím. 13, 1). To znamená: Věci, které jsou, od Boha spořádány jsou. Druhá je od Ducha svatého v knize Moudrosti a zní: *Disponit omnia suaviter* (Moudr. 8, 1). Což jest, jako by děl: Moudrost Boží, ačkoliv sahá od konce [vesmíru] do konce, to jest od krajnosti do krajnosti, řídí všechny věci líbezně. Třetí základní pravda je od bohoslovců, kteří praví, že: *Omnia movet secundum modum eorum*. To jest, Bůh uvádí všechny věci v pohyb po jejich způsobu.

3. Z těchto základních pravd je tedy zřejmé, že Bůh, aby uvedl duši v pohyb a povznesl ji od konce a krajnosti její nízkosti na druhý konec a krajnost své vznešenosti ve svém božském spojení, to musí činiti spořádaně a líbezně a po způsobu duše samé. Poněvadž tedy řád, který má duše ve svém poznávání, je skrze tvářnosti a obrazy věcí stvořených a způsob jejího poznávání a vědění je skrze smysly, plyne z toho, že, aby povznesl Bůh duši ke svrchovanému poznání, a učinil to líbezně, musí začítí působiti zdola a od nejkrajnějšího konce smyslů duše, aby ji tak vedl po jejím způsobu až ke druhému konci, totiž ke své duchové moudrosti, která není dostupná smyslu. Proto ji vede k tomu svrchovanému duchu Božímu tak, že ji nejprve poučuje tvářnostmi, obrazy a pomůckami smyslovými po jejím způsobu chápání, buď přirozenými nebo nadpřirozenými, a přemítáním.¹

4. A to je to, proč jí Bůh dává vidění a tvářnosti, obrazy a ostatní poznatky smyslové a pomyslové duchové; ne proto, že by jí Bůh nechtěl dáti hned v prvním konu moudrost ducha, kdyby se [jen] ty obě krajnosti, jak to jsou bytí lidské a božské, smysl a duch, mohly podle pravidelného řádu věcí sejítí a spojití hned jediným konem, aniž by dříve předcházelo mnoho jiných konů, působících dispoicce, které si mezi sebou spořádaně a mile odpovídají, ježto jedny jsou základem a dispoicí k druhým, zcela jako činitelé přirození. První tedy slouží druhým, a druhé třetím, a tak dále, nic jinak. A tak Bůh zdokonaluje člověka po způsobu člověka, počna prostředkem nejnižším a nejvnějším až do nejvyššího a nejvnitřnějšího. Proto mu zdokonaluje nejprve smysl tělesný, veda jej k tomu, aby užíval dokonalých dobrých předmětů přirozených zevnějších, jako to jsou poslouchati kázání, choditi na mši, viděti svaté věci, umrtvovati chut při jídle, krušiti pokáním a svatou strohostí hmat. A když jsou tyto smysly již poněkud disponovány, zdokonalovává je více tím, že jim uděluje nějaké milosti a

dary nadpřirozené, aby je více utvrdil v dobrém. Poskytuje jim tedy nějaká sdělení nadpřirozená, na př. tělesná vidění svatých osob nebo svatých věcí, přelíbezné vůně a rčení, a ve hmatu převelikou slast, čímž se smysl velice utvrdí ve ctnosti a odvrátí od bažení po zlých předmětech. A nadto mu spolu zdokonaluje a upevňuje v dobrém úvahami, rozjímáními a svatými přemítáními tělesné smysly vnitřní, o nichž zde jednáme, jako obrazivost a fantasií, a vším tím poučuje ducha. A když tyto [tělesné smysly vnitřní] již jsou disponovány tímto přirozeným školením, osvěcovává a zduchovívá je Bůh více nějakými viděními nadpřirozenými, to jest těmi, která zde nazýváme obrazivými, jimiž, jak jsme řekli,¹ spolu velice prospívá duch; neboť on se jak oněmi, tak těmito² znenáhla zjemňuje a napravuje. A na tento způsob vede Bůh duši se stupně na stupeň až k tomu, co je nejvnitřnější; ovšem ne že by bylo vždycky nutné zachovávat tento pořádek stran prvního a posledního tak přesně, jak zde uvedeno, ježto někdy Bůh učiní jedno bez druhého, a vnitřnějším [způsobí zároveň] to, co je méně vnitřní, a [nebo] všecko pospolu; vždyť tomu je tak, jak Bůh vidí že je to pro duši vhodné, anebo jak jí chce prokazovat milosti; ale pravidelný řád je, jak jsme řekli.³

5. Tímto způsobem tedy ji Bůh postupně poučuje a zduchovuje, začínaje jí udělovat to, co je duchové, tak, že vychází od věcí zevnějších, hmatatelných a přiměřených smyslu, ve shodě s malostí a skrovnou jímavostí duše, aby prostřednictvím slupky, totiž těch věcí smyslových, které jsou samy sebou dobré, duch konal kony jednotlivostní a dostával tolik soustředění duchového, že nabude habitu v tom, co je duchové, a došel až k samé podstatě ducha, jež je vzdálena veškerého smyslu. K duchu však, jak jsme řekli,² nemůže duše dojít leč velmi zvolna, po svém způsobu, prostřednictvím smyslu, k němuž vždy byla připoutána. Tou měrou tedy, kterou se více blíží duchovosti vzhledem k obcování s Bohem, se i více obnažuje a vyprazdňuje od způsobů smyslových, to jest od přemítání a od rozjímání obrazivého. Proto, když dokonale dojde k duchovému styku s Bohem, nezbytně již musí mít vyprázdněno všecko, co stran Boha mohlo být předmětem smyslu. Jako čím více se některá věc kloní k jedné krajnosti, tím více se vzdaluje od druhé a jí se odcizuje; a když se dokonale přikloní, bude také dokonale odloučena od druhé krajnosti. Proto se obecně říká duchovní přísloví, jež zní: *Gustato spiritu desipit omnis caro*. Což znamená: Jakmile se zakusí chuti a lahody ducha, je všecko tělesné nechutné. To jest: nejde

k duhu a nezachutná žádný ze způsobů tělesných,³ čímž se rozumí všechno počínání smyslové vzhledem k věcem duchovým. A je to zřejmé; neboť je-li to duch, je již mimo dosah smyslu: a je-li smysl s to, aby to pochopil, již to není čistý duch. Neboť čím více z toho může poznati smysl a přirozené vnímání, tím méně to má v sobě duchového a nadpřirozeného, jak bylo výše vysvětleno.

6. Proto duch již dokonalý nedá na smysl a nepřijímá věci jeho prostřednictvím a ani ho na prvním místě nepoužívá a nepotřebuje používati ke styku s Bohem, jak to činíval dříve, když ještě nebyl vzrostl na duchu. A to právě vyjadřuje ono místo svatého Pavla v listu ke Korintským, které dí: *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi, quae erant parvuli* (1 Kor. 13, 11). To znamená: Když jsem byl dítě, mluvil jsem jako dítě, chápal jsem jako dítě, myslel jsem jako dítě; když však jsem dospěl v muže, odložil jsem, co bylo dětského. Již jsme vyložili, že věci smyslové a to poznání, které může duch jimi načerpati, jsou činnost dětská. Kdyby se jich tedy duše chtěla stále držeti a o ně se nepřestati opírat, nikdy by neustala býti maličké dítě, a stále by mluvila o Bohu jako maličkový a chápala by o Bohu jako maličkový a myslila by o Bohu jako maličkový; neboť když by lnula ke slupce smyslové, jež jest ten maličkový, nikdy by nedošla k podstatě duchové, jež jest muž dokonalý. Nesmí tedy duše chtítí připouštětí řečená zjevení, má-li růsti, i když jí je Bůh podává, jako dítě musí zanechati prsu, má-li si přivyknouti pokrmu podstatnějšímu a výživnějšímu.

7. Bude tedy, řeknete, nutné, aby si je duše, když je maličká, chtěla bráti, a zanechala jich, když je větší; jako je třeba, aby si dítě chtělo bráti prs ke své výživě, dokud nebude větší, takže ho již bude moci zanechati. Odpovídám, že stran rozjímání a přirozeného přemítání, v němž duše začíná hledati Boha, je pravda, že nesmí, má-li se uživiti, zanechati prsu smyslu, dokud nedojde času a doby, že ho bude moci zanechati, to jest, dokud Bůh neuvede duši do styku duchovějšího s Bohem, totiž do nazírání, o čemž jsme již dali ponaučení v hlavě XI.¹ této knihy. Ale když to jsou vidění obrazivá nebo jiné vjemy nadpřirozené, kterých se může dostat smyslu bez svobodného spolupůsobení člověka, pravím, že v žádném čase a v žádné době, aťsi je ona ve stavu dokonalém nebo v méně dokonalém, a třebas jsou od Boha, jich nesmí duše chtítí připouštětí z dvojí příčiny: jednak, protože Bůh, jak jsme řekli,²

způsobí v duši svůj účinek, aniž ona je s to, aby tomu zabránila - i když zabraňuje a může zabránit vidění, což se stane často,³ a tudíž se jí účinek, který mělo [to vidění] způsobit v duši, sdělí mnohem více co do podstaty,^{3a} i když to není oním způsobem [t. skrze to vidění]. Neboť, jak jsme rovněž řekli,⁴ duše nemůže zabránit dobrům, která jí Bůh chce udělit, aniž je s to, leč nějakou nedokonalostí a vlastněním; ale v tom, že se těch věcí s pokorou a obavou vzdá, není žádné nedokonalosti ani vlastnění.⁵ Druhá příčina je ta, aby se duše osvobodila od nebezpečí a námahy spojených s rozlišováním zlých od dobrých a rozpoznáváním, zda je to anděl světla či temnot, z čehož není žádného prospěchu, nýbrž se tím jen maří čas a zaneprazdňuje duše a člověk se vydá v příležitosti ke mnoha nedokonalostem a k tomu, že na duchovní cestě nepokročí, ježto neobráti duše k tomu, na čem záleží, vymaně ji z drobností vjemů a poznání jednotlivostních, jak již bylo řečeno⁶ o viděních tělesných a o těchto bude řečeno níže.⁷

8. A o tom budme přesvědčeni, že, kdyby Pánu našemu nebylo vésti duši po způsobu duše samé, jak zde pravíme, nikdy by jí neuděloval hojnosti svého ducha těmito tak úzkými přívody z tvárností a zpodobnění a jednotlivostních poznání, prostřednictvím jichž dává duši stravu po drobtech. Vždyť proto děl David: *Mittit crystallum suam sicut buccellas* (Ž. 147, 17). Což jest, jako by děl: Seslal duším svou moudrost jako po soustech. Velice jest toho želeti, že duše, ač má jíma-vost nekonečnou,¹ dostává jísti [jen] po soustech smyslových, pro svou malou duchovost a smyslovou neschopnost. A proto rmoutila také svatého Pavla tato malá dispozice a nedospělost k přijetí ducha, když, píše Korinťanům, pravil: Já, bratři, když jsem k vám přišel, nemohl jsem k vám mluvit jako k duchovým, nýbrž jako k tělesným; neboť nemohli jste to snést a ani nyní ještě nemůžete. *Tamquam parvulis in Christo lac potum vobis dedi, non escam* (1 Kor. 3, 1—2). To jest: Jako maličkým v Kristu jsem vám dal pít mléko a ne jísti pokrm tuhý.

9. Jest tedy nyní závěrem věděti, že duše nesmí upřít zrak na onu slupku ze zpodobnění¹ a předmětu, která se jí nadpřirozeně představuje, aťsi je to vzhledem ke smyslu zevnějšímu, jak to jsou rčení a slova poskytnutá sluchu, a vidění svatých a krásné záře zraku, a vůně chřípím, a libosti a lahody v chuti, a jiné slasti ve hmatu, které pocházejí od ducha, což je obyčejnější u osob duchových.² Rovněž ho nesmí upřít na jakákoliv vidění smyslu vnitřního, jako na obrazivá,³ nýbrž se jich musí všech vzdát. Jedině jest jí upřít zrak na toho dobrého du-

cha, kterého působí, a hleděti si jej zachovati spořádaným konáním a plněním toho, co náleží ke službě Boží, a nevšímáti si oněch představ a nechtíti žádné libosti smyslové. A tak se vezme z těchto věcí pouze to, co Bůh zamýšlí a chce, totiž duch zbožnosti, ježto jich nedává k jinému hlavnímu účelu;⁴ a nechá se stranou to, čeho by on nedával, kdyby se, jak jsme řekli,⁵ podstata mohla přijmouti do ducha bez toho, totiž bez činnosti a vjemu ve smyslu.

HLAVA XVIII.

U níž se jedná o škodě, kterou mohou někteří duchovní vůdcové způsobiti duším tím, že jich nevedou s dobrou metodou vzhledem k řečeným viděním. - A praví také, že, i když jsou od Boha, se mohou v nich zmýlití.

1. Nemůžeme býti v tomto výkladu o viděních tak struční, jak bychom chtěli, protože jest o nich mnoho co říci. I když tedy bylo v podstatě již řečeno, čeho je třeba, aby se duchovému člověku vyložilo, jak si má počínati vzhledem k řečeným viděním, a vůdci, který jej vede, [byl naznačen] způsob, který má zachovávat u svého žáka,¹ nebude to přespříliš, když v tomto poučení sestoupíme trochu více k jednotlivostem a lépe osvětlíme škodu, která může vzniknouti jak duchovým duším, tak vůdcům, kteří je vedou, jsou-li vůči těm viděním důvěřiví, i když ona jsou od Boha.

2. A důvod, který mě přiměl, abych se tu o tom poněkud rozepsal, je právě malá obezřelost, kterou jsem, jak se mi aspoň podobá, zpozoroval u některých duchovních vůdců. Ti se totiž stran oněch nadpřirozených vjemů ukolébali v bezpečnost poznáním, že jsou dobré a od Boha, a tak zabředli obojí, [i učitelé i žáci], do velkých omylů a shledali se velmi krátkozrakými, takže se na nich splnil výrok našeho Spasitele, jenž zní: *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt* (Mat. 15, 14.) Což znamená: Vede-li slepý slepého, padají oba do jámy. A nepraví, že padnou, nýbrž že [již] padají. Neboť k tomu, aby [již] padali, není třeba, aby došlo i k pádu [nějakým novým výsledným] poblouzením, ježto již sama ta opovážlivost, že se jeden dává vésti druhým, je poblouzení, a tudíž aspoň právě tím již padají. A to za prvé, protože jsou někteří, kteří si u duší, které mají ty věci, počínají takovým

způsobem a metodou, že je strhují na bludnou cestu, anebo je jimi [aspoň] zabavují a matou, anebo jich nevedou cestou pokory a dávají jim podnět, aby na ty věci jaksi upíraly zrak, což je příčinou, že zůstanou bez opravdového ducha víry, a nevzdělávají jich u víře, jelikož dělají o těch věcech mnoho řečí. Tím jim totiž dávají najevo, že oni sami jsou tím nějak jati nebo na to mnoho dávají, a tudíž to činí i ony; a ty duše jim zůstávají zabrány do těch vjemů, a nejsou vzdělány u víře ani prázdné a nahé a oproštěné od těch věcí, aby tak mohly vzlétati do výšin temné víry. A toto všecko je následek stanoviska a vyjadřování, které duše vidí stran toho u svého duchovního vůdce, takže se jí ani nevím jak, velice snadno, a aniž ona za to může, přichytí jakási samolibost a cenění těch věcí, a odvrátí jí zrak od hlubiny víry.

3. A příčina této snadnosti, že duše tím zůstane tak zaujata, je tuším tato. Ježto jsou to věci smyslové, k nimž je smysl přirozeně nakloněn, a ježto je rovněž vjemem oněch věcí rozlišených a smyslových již navnazen a disponován, postačí viděti u zpovědníka, nebo u jiné osoby, nějakou vážnost a cenění těch věcí, aby nejenom duše je také chovala, nýbrž aby se jí též bažení, aniž to zpozoruje, více po nich zmlsalo a více se jimi sytilo a zůstalo k nim nakloněnější a bylo jimi nějak jato. A z toho vzniká nanejmeně mnoho nedokonalostí; neboť duše již nezůstává tak pokorná, ježto si myslí, že to je něco a že má něco dobrého, a že Bůh na ni dá, a je se sebou spokojena a trochu sama sebou nadšena, což je proti pokoře. A ďábel jí to, aniž to ona zpozoruje, hned skrytě rozdmychuje, a začíná jí vnukati myšlenku o ostatních, zda mají či nemají těch věcí, nebo jsou či nejsou [Bohu tak milí], což je proti svaté prostotě a duchovní samotě.

4. Ale těchto škod a toho, že duše, jestliže se od těch vjemů neodtrhnou, nerostou u víře, a také toho, že - i když ty [jiné] škody nejsou tak hmatatelné a znatelné jako tyto - jsou v řečeném způsobu chování ještě jiné škody, pronikavější a očím Božím protivnější, protože duše nekráčí v nahosti ode všeho: toho nyní pomiňme, dokud nedojdeme k pojednání o neřesti duchovní nestřídmosti, a o ostatních šesteru,¹ kde bude, dá-li Bůh, podrobně pojednáno o těchto pronikavých a choulostivých poskvrnkách, které se usadí na duchu, protože ho vůdce nedovede vésti v nahosti.

5. Nyní jen řekněme něco o tom, jaká že je to metoda, které se někteří zpovědníci drží vůči duším, že jich nepoučují dobře. A věru bych si přál, abych to dovedl říci, poněvadž jsem si

vědom, že je to nesnadná věc vyložiti, jak se duch žáka skrytě a nepozorovaně utváří podle ducha jeho duchovního otce; a již mě i unavuje tato látka tak vleklá, protože, jak se podobá, nelze vyložiti jedno, aniž se rovněž vysvětlí i druhé, jelikož jsou to věci duchovní, které jsou mezi sebou v souvislosti.

6. Ale abych aspoň řekl, co zde postačí, podobá se mi, a je tomu skutečně tak, že, jestliže je duchovní otec nakloněn zjevením, takže na ně něco dá anebo mu ona působí uspokojení nebo libost v duši, nebude tomu jinak, i když on toho nebude zamýšleti, než že vtiskne do ducha svého žáka tutéž disposici a totéž stanovisko,¹ není-li žák dále [v duchovním životě] než on; a i když je dále, může mu způsobiti hodně škody, jestliže u něho zůstane. Neboť z té náklonnosti, kterou má duchovní otec k těm viděním, a z jeho zalíbení v nich, vznikne u něho jakési cenění, a není-li se své strany velice opatrný, zcela jistě toho dá projevy nebo známky té druhé osobě; a jestliže ta druhá osoba má téhož ducha tak nakloněného, zcela jistě se, podle mého mínění, přenesse s jednoho na druhého velká vážnost a cenění těchto věcí.

7. Než nepředpokládejme nyní až takové krajnosti, nýbrž mluvmе o tom případě, když zpovědník, aťsi je k tomu nakloněn nebo ne, nemá té opatrnosti, kterou má míti při oprošťování duše svého žáka a aby mu obnažil baživost [i] co do těchto věcí, nýbrž se s ním naopak dává do rozhovoru o tom a hlavním předmětem duchovních rozmluv, jak jsme řekli, činí tato vidění, a udává mu známky, jak rozeznati vidění dobrá a špatná. Neboť třebas je dobré věděti to, není proč vrhati duši do této svízelné práce, starosti a nebezpečí.¹ Vždyť když se na ně nedá a odmítají se, vyhne se duše tomu všemu a učiní se, co se učiniti má. A nejen to, nýbrž i oni sami, když vidí, že řečené duše mají od Boha takové věci, je žádají, aby žádaly Boha, aby jim zjevil nebo jim řekl ty a ty věci, dotýkající se jich nebo jiných, a ty hloupé duše to udělají, myslíce, že je dovoleno chtít to zvědět tím způsobem. Myslí si, že, poněvadž Bůh [někdy] ráčí něco nadpřirozeně zjeviti nebo říci, jak on chce nebo nač on chce, že jest dovoleno chtít, aby nám to zjevil, a dokonce ho o to žádati.

8. A jestliže se stane, že to Bůh na jejich žádost zjeví, ubezpečují se tím více, myslíce si, že to Bůh má rád a že to chce, an přece odpovídá; kdežto vpravdě Bůh to ani nemá rád ani to nechce. A oni často jednají nebo míní podle toho, co jim bylo zjeveno nebo jim bylo odpověděno; poněvadž totiž mají náklonnost k tomu způsobu obcování s Bohem, vtiskne se jim to

velmi přesvědčivě [v mysl] a vůle se jim rovná [s myslí]. Od přirozenosti mají [v tom způsobu obcování s Bohem] zalíbení a je přirozené, že se srovnají se svým způsobem chápání; ale často se zmýlí, a uvidí sami, že se jim to neplní, jak oni to byli chápali, a diví se, a pak se vynoří pochybnosti, zda to tedy bylo od Boha, když se to neuskutečňuje a oni to nevidí [splněno] tím způsobem, [jak to byli chápali]. Oni si předtím myslili dvojí: za prvé, že je to od Boha, protože se jim to předtím tak přesvědčivě vtisklo - a možná jen jejich přirozenost k tomu nakloněná působí to přesvědčivé vtisknutí, jak jsme řekli; a za druhé, že, když je to od Boha, že se to splní tak, jak oni těm zjevením nebo odpovědem rozumějí nebo co si o nich myslí.

9. Ale v tom je veliký omyl, protože zjevení nebo rčení Boží se nesplní vždycky tak, jak jim lidé rozumějí nebo jak ona sama o sobě zní. A proto se jimi nesmějí slepě bezpečiti nebo jim bez rozmyslu věřiti, i když vědí, že jsou to zjevení nebo odpovědi nebo výroky od Boha.¹ Neboť třebaš ona jsou sama v sobě jistá a pravdivá, nejsou vždy jistá a pravdivá ve svých příčinách a v našem způsobu chápání, což dokážeme v další hlavě. A rovněž potom² řekneme a dokážeme, že, i když Bůh někdy nadpřirozeně odpoví na to, co se od něho žádá, že to nemá rád, a že se někdy rozhněvá, třebaš odpoví.

HLAVA XIX.

U níž se vykládá a dokazuje, že, ačkoliv vidění a rčení, která jsou od Boha, jsou pravdivá,¹ my se můžeme vzhledem k nim mýliti. - Dokazuje se to místy z Písma svatého.

1. Z dvojí příčiny jsme řekli že, ačkoliv jsou vidění a rčení od Boha pravdivá a vždy sama v sobě jistá, že nejsou vždy pravdivá a jistá pro nás. Jedna ta příčina je náš nedokonalý způsob, jak jim rozumíme; a druhá je to, že jejich příčiny jsou někdy měnivé.¹ Co do prvního, je zřejmé, že nejsou vždycky taková, jak zní našemu způsobu chápání, a nesplní se vždy tak. Příčina toho jest ta, že Bůh, poněvadž je nesmírný a nevyzpytatelný, mívá ve svých proroctvích, rčeních a zjeveních jiné obraty, pojmy a poznatky, velice odlišné od toho řádu a způsobu, kterým jim obyčejně můžeme rozuměti my, a ona jsou tím pravdivější a jistější, čím více se nám zdá, že nejsou. To vidíme v Písmě při každém kroku. Proto se mnohým ze

starých neplnila mnohá proroctví a rčení Boží tak, jak oni očekávali, ježto oni jim rozuměli po svém, jiným způsobem, velice doslova. To bude jasně viděti z těchto míst.

2. V první knize Mojžíšově řekl Bůh Abrahamovi, když ho vyvedl do země Kananejské: *Tibi dabo terram hanc* (Gen. 15, 7). Což znamená: Tuto zemi dám tobě. A když mu to Bůh říkal mnohokrát a Abraham byl již velmi starý a nikdy mu jí nedával, odpověděl jednou Abraham, když mu to Bůh pravil znovu, a řekl: *Domine, unde scire possum, quod possessurus sum eam?* (Gen. 15, 8). To jest: Hospodine, podle čeho, nebo po jakém znamení poznám, že bude mým majetkem? Tehdy mu zjevil Bůh, že ne on osobně, nýbrž jeho potomci, za čtyři sta let, ji budou svojiti; a z toho teprve pochopil Abraham úplně příslibení, které bylo samo v sobě naprosto pravdivé; neboť když ji Bůh dával jeho potomkům z lásky k němu, bylo to, že ji dává jemu. Byl tedy Abraham na omylu co do způsobu, kterým rozuměl; a kdyby byl tehdy jednal podle toho, jak on sám tomu proroctví rozuměl, byl by se mohl velice mýlit, ježto nebylo o jeho době; a ti, kdo by ho byli viděli umírat, aniž mu ji Bůh dal, když by ho přece byli slyšeli říkati, že mu ji dá, by byli zůstali zmateni a v mínění, že proroctví bylo nepravé.¹

3. Rovněž jeho vnuku Jakobovi se tehdy, když jej jeho syn Josef pro hlad v Kanaanu vzal do Egypta a on byl na cestě, zjevil Bůh, a řekl mu: *Jacob, Jacob, noli timere, descende in Aegyptum, quia in gentem magnam faciam te ibi. Ego descendam tecum illuc . . . Et inde adducam te revertentem* (Gen. 46, 3-4). Což znamená: Jakobe, neboj se, vydej se do Egypta, neboť já tam sestoupím s tebou, a až se budeš odtamtud vraceti, vyvedu tě odtamtud, a povedu tě. Tomu však nebylo tak, jak to našemu způsobu chápání zní. Neboť víme, že svatý stařec Jakob zemřel v Egyptě a již z něho za živa nevyšel; ale mělo se to naplniti na jeho potomcích, které Bůh odtamtud po mnoha letech vyvedl a sám jim byl vůdcem na cestě. Z toho je jasně viděti, že, kdokoliv by byl znal toto příslibení Boží Jakobovi, byl by mohl míti za jisté, že se Jakob, jak byl z příkazu Božího a s jeho přízní vstoupil živý a osobně do Egypta, tak z něho také nepochybně týmž řádem a způsobem živý a osobně vrátí, ježto mu Bůh byl slíbil návrat a svou přízeň při něm; a byl by se mýlil a tudíž divil, vida jej umírat v Egyptě, a byl by si myslil, že Bůh neplní, co se očekává. Byli by se tedy mohli, ač je výrok Boží sám v sobě nanejvýš pravdivý, vzhledem k němu velice mýlit.

4. V knize Soudců také čteme, že, když se spojily všechny kmeny izraelské k boji proti kmeni Benjaminovu, aby potrestaly jistou hanebnost, ke které se byl mezi nimi dal souhlas, byli si oni sami, ježto jim Bůh označil vůdce pro tu válku, tak jisti vítězstvím, že, když vyšli z bitvy poražení a padlo jich dvaadvacet tisíc, zůstali velice užaslí; a přišedše před Hospodina plakali celý ten den, ježto nechápali příčiny té porážky, ani byli přece vyrozuměli, že vítězství je jejich. A když se otázali Boha, zda mají znovu bojovati či ne, odpověděl jim, aby šli a bojovali s nimi. Oni tedy, majíce tenkrát vítězství již za své, vytrhli s velikou smělostí, ale byli také po druhé poražení a to se ztrátou osmnácti tisíc na své straně. Z toho zůstali naprosto zmateni, nevědouce, co si počítí, ježto viděli, že, ačkoliv jim Bůh přikazuje bojovati, vždycky jsou přemoženi, zvláště když přece oni mají nad protivníky převahu počtem i statečností; neboť Benjaminovců nebylo více než pětadvacet tisíc sedm set, a jich bylo čtyři sta tisíc. A takto se oni sami mýlili ve svém způsobu chápání, protože výrok Boží nebyl klamný, ježto on jim neřekl, že zvítězí, nýbrž jen, aby bojovali; neboť těmi porážkami je chtěl Bůh potrestati za jakousi nedbalost a troufalost, kterou měli, a tak je pokořiti. Ale když jim konečně odpověděl, že zvítězí, bylo tomu tak, i když zvítězili jen s velikou lstí a námahou (Soudc. 20, 11nn.).

5. Tímto způsobem a mnoha jinými se přihází že se duše zmýlí vzhledem ke rčením a zjevením od Boha, protože je pojímají dle litery a utkví na slupce; neboť, jak již bylo vysvětleno,¹ hlavní úmysl Boží v těch věcech jest vyjádřiti a dáti ducha, který je tam obsažen, a jehož je nesnadno vychopiti. A ten je mnohem bohatší než litera, a velmi neobyčejný a daleko přesahuje její meze. Kdo tedy utkví na liteře nebo výraze nebo na vnímatelné tvářnosti nebo zpodobnění u vidění, ten se zcela jistě velice zmýlí a shledá pak velmi krátkozrakým a nemile překvapeným, ježto se v nich dal vésti smyslovým a nedal místa duchovému v nahosti od smyslového. *Lit-tera enim occidit, spiritus autem vivificat* (2 Kor. 3, 6), jak praví svatý Pavel. To jest: Litera zabíjí, kdežto duch oživuje. Proto jest se v tomto případě zřící litery, to jest smyslového, a zůstati potmě u víře, to jest v duchovém, jehož smysl nemůže pojmouti.

6. Proto mnozí ze synů Izraelových, ježto chápali výroky a prorockví proroků velice dle litery, a neplnily se jim, jak oni očekávali, docházeli tím k tomu, že si jich málo vážili a nevěřili jim; takže časem mezi nimi vzniklo obecné rčení,

již skoro jakoby přísloví, na pošklebek prorokům. Na to si stěžuje Isaiáš, řka a poukazuje k tomu tímto způsobem: *Quem docebit Dominus scientiam? et quem intelligere faciet auditum? ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus. Quia manda remanda, exspecta reexspecta, exspecta reexspecta, modicum ibi, modicum ibi. In loquela enim labii, et lingua altera loquetur ad populum istum* (Isai. 28, 9-16). To znamená: Koho naučí Bůh vědění? A komu dá pochopiti proroctví a slovo své? Pouze těm, kdo jsou již odstaveni od mléka a odtrženi od prsů. Neboť všichni říkají, totiž o proroctvích: Slibuj a pak zase slibuj; počkej a zase počkej; počkej a zase počkej; maličko tam, maličko tam: neboť v mluvení rtu svého a v jazyku jiném mluvití bude k lidu tomuto. Zde Isaiáš zřejmě vyjadřuje, že si ti lidé tropili posměch z proroctví a říkali na pošklebek toto přísloví: Počkej a zase pak počkej - vyjadřující tím, že se jim [t. prorokům] to nikdy neplní - protože sami lpěli na liteře, jež jest mléko pro děti, a na smyslovém obalu, což jsou prsa, jež jsou obojí v protivě k velikosti vědění duchového. Proto praví: Koho naučí moudrosti svých proroctví? A komu dá pochopiti své poučení? Komu leč těm, kdo jsou již odstaveni od mléka litery a od prsů svých smyslů? Vždyť proto ho tito nechápou, leč co do tohohle mléka, to jest podle slupky a litery, a co do těchhle prsů, to jest podle svých smyslů, ježto říkají: Slibuj a pak zase slibuj; počkej a zase počkej, atd. Neboť poučením z úst Božích a ne poučením jejich, a jiným jazykem než tímto jejich k nim bude mluvití Bůh.

7. Nesmí se tedy při tom hleděti na náš smysl a naši mluvu u vědomí, že mluva Boží je jiná, ve shodě s duchem toho sdělení, velice odlišným od našeho chápání a nesnadným, a to tak velice, že se i o samém Jeremiáši, ač je prorok Boží, podobá, že, an vidí, že pojmy slov Božích jsou tak odlišné od obecného smyslu lidského, že také on je stran nich na omylu a že se staví na stranu lidu, řka: *Heu, heu, heu, Domine Deus, ergone decepisti populum istum et Jerusalem, dicens: Pax erit vobis; et ecce pervenit gladius usque ad animam?* (Jerem. 4, 10). Což znamená: Ach, ach, ach, Pane Bože, což jsi oklamal tento lid a Jerusalem, říkáje: „Pokoj budete mítí“, a hle, přišel meč až k duši? Ale ono tomu bylo tak, že pokoj, který jim Bůh sliboval, byl ten, který měl býti mezi Bohem a člověkem prostřednictvím Mesiáše, kterého jim hodlal poslati, kdežto oni tomu rozuměli o míru časném; a proto se jim, když měli války a nesnáze, podobalo, že je Bůh klame, poněvadž je potkává opak toho, co oni očekávali. A proto říkali, jak rovněž

dí Jeremiáš: *Expectavimus pacem, et non erat bonum* (Jerem. 8, 15). To jest: Čekali jsme pokoj, a není u nás dobra pokoje. Bylo tedy nemožné, aby se nemýlili, ježto se drželi pouze smyslu slovního. Neboť kdo by se byl uvaroval nemilého překvapení a omylu, když by se byl držel litery v onom proroctví, které pronesl David o Kristu v žalmu jedenasedmdesátém, a ve všem, co v něm praví, [a zejména]¹ kde dí: *Et dominabitur a mari usque ad mare; et a flumine usque ad terminos orbis terrarum* (Ž. 71, 8), to jest: Panovati bude od moře k moři, a od Řeky [Eufratu] až na konec světa; a v tom, co rovněž tam praví: *Liberabit pauperem a potente: et pauperem, cui non erat adiutor* (tamt. 12); což znamená: Vytrhne chudšasa z moci násilníkovy, a chudšasa, jenž neměl pomocníka - když by se ho pak byl viděl zrodit v nízkém stavu a žítí v chudobě a zemřítí v bédách, a že nejen neopanoval za svého života po časné stránce země, nýbrž že se poddal lidem nízkým, až i zemřel pod mocí Pontia Piláta? A že nejen nevytrhl svých chudých učedníků z rukou těch, kdo měli časnou moc, nýbrž že je nechal zabítí a pronásledovati pro jméno své?

8. Ale ono tomu bylo tak, že se těm proroctvím mělo rozuměti o Kristu duchovně, ve kterémžto smyslu byla naprosto pravdivá. Neboť Kristus nebyl jen pán pouze země, nýbrž i nebe, protože byl Bůh; a chudšasy, kteří půjdou za ním, měl nejen vykoupiti a osvoboditi z moci ďábla, jenž byl ten násilník, proti kterému neměli žádného pomocníka, nýbrž je měl i učiniti dědici království nebeského. Mluvil tedy Bůh o Kristu a o jeho následovnících podle hlavního zřetele, to jest vzhledem ke království věčnému a svobodě věčné; a oni to chápali po svém způsobu o méně hlavním, na čem Bohu málo záleží, totiž o časném panství a časné svobodě, což u Boha není ani království ani svoboda. A proto, zaslepivše se nízkostí litery a nechápajíce jejího ducha a její pravdy, vzali život svému Bohu a Pánu, jak to řekl svatý Pavel takto: *Qui enim habitabant Jerusalem, et principes eius, hunc ignorantes, et voces prophetarum, quae per omne sabbatum leguntur, judicantes impleverunt* (Skut. 13, 27), což znamená: Obyvatelé Jerusalema a náčelníci jeho, nevědouce, kdo je, a nerozumějící výrokům proroků, které se čítají každou sobotu, soudili jej a popravili.

9. A tou měrou bylo nesnadné porozuměti náležitě výrokům Božím, že i sami jeho učedníci, kteří s ním byli obcovali, byli na omylu, jak tomu bylo u těch dvou, kteří po jeho smrti šli do městečka Emauz smutní, zmalomyslnějí a se slovy: *Nos*

autem sperabamus, quod ipse esset redempturus Israel (Luk. 24, 21). To jest: My jsme se nadáli, že vykoupí Izraele. A také oni rozuměli, že to bude vykoupení a panství časné. Kristus, náš Vykupitel, se jim však zjevil a pokáral je jakožto bláhové a těžkopádné a nechápavé srdcem k věření tomu, co byli řekli proroci (Luk. 24, 25). A dokonce tehdy, když odcházel do nebe, byli někteří ještě v té nechápavosti a otázali se ho, řkouce: *Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel?* (Skut. 1, 6). To jest: Pane, řekni nám, zda v tomto čase obnovíš království pro Izraelity. Duch svatý dává pronéstí mnohé, v čem on má jiný smysl než je ten, který chápou lidé, jak je to viděti z toho, co dal pronéstí Kaifášovi o Kristu: že jest prospěšné, aby jeden člověk zemřel, by nezahynul celý národ. To však neřekl sám ze sebe (Jan 11, 50. 51), a on to řekl a mínil k jednomu cíli, a Duch svatý k druhému.

10. Z toho jest viděti, že se, i když výroky a zjevení jsou od Boha, nemůžeme jimi bezpečiti; můžeme se velice a velmi snadno mýliti ve způsobu, jak jim rozumíme; neboť ony jsou vesměs propast a hlubokost ducha, a chtěti je omezovati na to, co my z nich vychopíme a co může pojmouti náš smysl, není více, než chtěti lapati vzduch a polapiti jen nějaké tělísko, s kterým se v něm ruka střetne, kdežto vzduch unikne a nezůstane nic.

11. Proto musí duchovní vůdce hleděti, aby se duch jeho žáka nezúžil tím, že by chtěl něco dáti na kterékoliv nadpřirozené vjemy, jež nejsou více, než nějaká hmotná tělíška při duchu, jež mu jediné zůstanou, a to úplně bez ducha; nýbrž ať jej odvrací ode všech vidění a rčení a poučuje ho, aby dovedl trvati ve svobodě a temnotě víry, v níž obdržíme svobodu ducha, a hojnost, a tudíž moudrost a pravé chápání výroků Božích; neboť je nemožné, aby člověk, není-li duchový, mohl souditi o věcech Božích nebo jim náležitě rozuměti, a tehdy není duchový, když o nich soudí podle smyslového obalu. Třebas tedy ony pod tím smyslovým obalem jsou, nechápe jich. Dobře to praví svatý Pavel, řka: *Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei: stultitia enim est illi, et non potest intelligere: quia de spiritualibus examinatur. Spiritualis autem iudicat omnia* (1 Kor. 2, 14). Což znamená: Duševní člověk nechápe těch věcí, které jsou z ducha Božího; vždyť jsou mu pošetilostí, a nemůže jim porozuměti, protože ony jsou duchové; avšak duchový člověk posuzuje všechny věci. Člověkem duševním se zde rozumí ten, kdo užívá pouze smyslu; duchovým, kdo neutkví na smyslovém a nedává se jím vésti.

Je to tedy opovázlivost osměliti se jednati s Bohem prostřednictvím nadpřirozeného vjemu ve smyslu a [nebo] dáti k tomu dovolení.

12. A aby to bylo lépe viděti, uveďme si zde nějaké příklady. Dejme tomu, že nějaký světec je velmi zkormoucen, protože ho jeho nepřátelé pronásledují, a že mu Bůh odpoví, řka: Já tě osvobodím ode všech tvých nepřátel. Toto proroctví může býti naprosto pravdivé, a přes to přese všechno mohou jeho nepřátelé nabýti převahy a on umříti jejich rukou. Kdo by tedy tomu proroctví rozuměl ve smyslu časném, byl by na omylu; mohlť Bůh mluvití o pravé a hlavní svobodě a vítězství, totiž o věčném spasení, kde duše je svobodná a po vítězství nade všemi svými nepřáteli, mnohem pravdivěji a vznešeněji, než kdyby se zde od nich osvobodila. Bylo by tedy toto proroctví mnohem pravdivější a obsažnější, než by mohl člověk pochopiti, kdyby je chápal vzhledem k tomuto životu; neboť Bůh ve svých slovech vždycky mluví ve smyslu hlavnějším a prospěšnějším a k tomu smyslu hledí, kdežto člověk může chápati po svém způsobu a ke svému cíli smysl méně hlavní a tak upadnouti v omyl. Jak to vidíme v onom proroctví, které pronáší o Kristovi David v žalmu druhém, řka: *Reges eos in virga ferrea, et tamquam vas figuli confringes eos* (Ž. 2, 9). To jest: budeš ovládati všechny národy železnou holí, a rozbiješ je jako nádobu z hlíny. Bůh v tom proroctví mluví se zřetelem k hlavnímu a dokonalému panství, totiž věčnému, jež se uskutečnilo; a ne se zřetelem k méně hlavnímu, totiž časnému, jež se u Krista neuskutečnilo za celý jeho časný život. Uveďme si jiný příklad.

13. Nějaká duše má velkou touhu býti mučednicí; stane se, že jí Bůh odpoví, řka: Budeš mučednicí; a že jí dá vnitřně velikou útěchu a důvěru, že jí bude; a přesto se stane, že nezemře smrtí mučednickou, a slib bude pravdivý. Nuže, proč se tak nesplnil? Protože se splní a může splniti co do hlavního a podstatného smyslu svého, totiž tím, že Bůh duši dá lásku mučednice a odměnu mučednice co do podstaty, a tak jí dá vpravdě to, po čem ona vlastně toužila a co on jí slíbil. Neboť vlastní tužba duše byla ne po tom způsobu smrti, nýbrž aby podala Bohu onu službu mučednice a projevila lásku k němu jako mučednice. Neboť ten způsob smrti sám o sobě nemá žádné ceny bez této lásky; ta však duši dá i uskutečnění mučednictví i odměnu za ně velmi dokonale i jinými prostředky. Takže, i když ta duše neumře jako mučednice, zůstane velmi uspokojena, že jí dal, po čem toužila. Neboť třebas se takové tužby

(když se zrodí ze žhavé lásky a jiných podobných pohnutek), lidem nesplní tím způsobem, kterým si je oni malují a jim rozumějí, splní se jim jiným a mnohem lepším a k větší slávě Boží, než oni by si dovedli žádati. A proto praví David: *Desiderium pauperum exaudivit Dominus* (Ž. 9, 38). To jest: Hospodin splnil chudým jejich tužbu. A v knize Přísloví praví Boží Moudrost: *Desiderium suum justis dabitur* (Přisl. 10, 24). Čeho si přejí spravedliví, bude jim dáno. Je to tudíž, jelikož vidíme, že mnozí svatí toužili pro Boha po mnoha věcech výslovně a jejich tužba se jim v tomto životě nesplnila, věc víry,¹ že se jim jejich tužba, ana byla spravedlivá a opravdová, splnila dokonale v životě věčném; a když je to tak pravda, pak je to nepochybně také pravda, když jim Bůh její splnění slíbí v tomto životě, řka jim: Vaše tužba se splní - i když to pak není tím způsobem, kterým si to oni mysli.

14. Tímto a jinými způsoby mohou býti slova a vidění od Boha pravdivá a jistá, a my se v nich při tom můžeme mýlit, ježto jich nedovedeme chápati podle jejich vznešeného a hlavního obsahu a vystihnouti cíl a smysl, které Bůh v nich má. A proto jest nejbezpečnější a nejjistější snažiti se o to, aby duše s opatrností prchaly před těmi nadpřirozenými věcmi, a naváděti je, jak jsme řekli,¹ k čistotě ducha v temné víře. jež jest prostředek ke spojení s Bohem.

HLAVA XX.

U níž se dokazuje místy z Písma, že výroky a slova Boží, ačkoliv jsou vždy pravdivá, nejsou vždycky jistá ve svých vlastních příčinách.

1. Nyní jest nám dokázati tu druhou příčinu, proč vidění a slova od Boha, ačkoliv jsou vždycky pravdivá sama v sobě, nejsou vždycky jistá vzhledem k nám. A je to pro jejich příčiny, o které se opírají; neboť mnohdy praví Bůh věci, které se opírají o tvory a jejich účinky, jež jsou měnivé a mohou se nedostaviti, a proto mohou býti slova, která se o to opírají, rovněž měnivá a mohou se nesplniti; neboť když jedna věc závisí na druhé, nedostaví-li se jedna, nedostaví se rovněž druhá. Jako na příklad, kdyby Bůh řekl: Od nynějška za rok sešlu na toto království tu a tu pohromu; a příčina a základ této hrozby jest nějaká urážka Boží, která se v tomto králov-

ství páše. Když by urážka pominula nebo se změnila, mohl by pominouti trest; a přece byla ta hrozba pravdivá, protože se zakládala na skutečné vině. Kdyby ta trvala, hrozba by se splnila.

2. To vidíme že se se strany Boží událo na městě Ninive, když řekl: *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur* (Jon. 3. 4). Což znamená: Od nynějška za čtyřicet dní bude Ninive vyvráceno. To se však nesplnilo, protože pominula příčina této hrozby, totiž jeho hříchy, ježto se z nich kálo; ale kdyby se nebyli káli, byla by se hrozba splnila. Rovněž čteme v třetí knize Královské, že, když se král Achab dopustil velmi velkého hříchu, poslal mu Bůh ohlásiti velmi veliký trest jemu samému, jeho domu a jeho království, a náš otec Eliáš byl tím poslem; ale poněvadž si Achab z lítosti roztrhl roucho a oděl se žínicí a postil se a spal v kajícím rouchu a chodil v smutku a poníženosti, vzkázal mu pak po témž proroku tato slova: *Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus eius, sed in diebus filii sui* (3 Král. 21, 16—29). Což znamená: Protože se Achab ponížil pro mne, nesešlu toho zla, které jsem řekl, za dnů jeho, nýbrž za dnů jeho syna. Tu vidíme, že, poněvadž Achab změnil smýšlení a náklonnost, které měl, změnil také Bůh svůj ortel.

3. Z toho můžeme pro svůj předmět usouditi, že, třebaš Bůh některé duši něco zjeví nebo řekne, dobrého nebo zlého, týkajícího se té duše samé nebo jiných, a to s určitostí, že to nicméně může býti změněno ve více nebo méně, zjinačeno nebo i úplně zrušeno, podle změny nebo zjinačení v náklonnosti té duše nebo v příčině, o kterou se Bůh opíral, a tudíž se nesplní, co se očekávalo, a to mnohdy aniž kdo jiný leč jedině Bůh ví proč. Říkával a prohlašujeť a slibovával Bůh dokonce mnohé věci, ne aby se jim hned rozumělo nebo lidé došli jejich držení, nýbrž aby se jim porozumělo později, až bude třeba míti to světlo z nich nebo až se dostaví účinek. Tak vidíme že to učinil se svými učedníky, kterým říkal mnoho podobství a myšlenek, jejichž moudrost však pochopili teprve až když ji měli sami kázati, to jest, když na ně sestoupil Duch svatý, o němž jim byl Kristus řekl, že jim objasní všecky věci, které jim on byl řekl za svého života (Jan 14, 26). A když svatý Jan mluví o onom vjezdu Kristovu do Jerusalema, praví: *Haec non cognoverunt discipuli eius primum: sed quando glorificatus est Jesus, tunc recordati sunt, quia haec erant scripta de eo* (Jan 12, 16). Tomu nerozuměli zprvu učedníci jeho, ale když Ježíš byl oslaven, tu se rozpomněli, že to bylo o něm

psáno. A tak se může dít v duši mnoho věcí od Boha a velmi znamenitých, kterým ani ona ani ten, kdo ji vede, nerozumějí, leč až svým časem.

4. V první knize Královské rovněž čtete, že Bůh, jsa rozhněván na Heli, kněze v Israeli, pro hříchy, kterých u svých synů netrestal, mu vzkázal po Samuelovi mezi jinými slovy tato, která zde následují: *Loquens locutus sum, ut domus tua, et domus patris tui, ministraret in conspectu meo, usque in sempiternum. Verumtamen absit hoc a me* (1 Král. 2, 30). Což jest, jako by byl děl: Velmi doopravdy jsem děl dříve, že dům tvůj a dům otce tvého mi bude vždy přisluhovati kněžstvím v mé přítomnosti na věčné časy, ale toto předsevzetí je mne daleko; nečiním toho. Poněvadž se totiž tento úřad kněžský zakládal na vzdávání cti a slávy Bohu a k tomu cíli byl slíbil Bůh že jej dá jeho otci na věčné časy, jestliže [totiž] on bude činiti, co na něm jest, proto, když u Heliho pominula horlivost pro čest Boží (neboť, jak sám Bůh mu vzkázal svůj stesk, ctil více své syny než Boha, přehlížeje jim jejich hříchy, aby jich neurazil), pominulo také příslibení, jež bylo na věčné časy, jestliže u nich na věčné časy potrvá dobrá služba a horlivost. Nesmí se tudíž mysliti, že se výroky a zjevení, protože jsou od Boha, musí neomylně splniti, jak zní; zvláště když se opírají o příčiny lidské, které se mohou zjinačiti nebo změniti nebo zvrátiti.

5. Kdy však jsou ony závislé na těchto příčinách, to ví [jedině] Bůh, jenž to neprojeví vždycky, nýbrž pronese výrok nebo učiní zjevení a někdy zamlčí podmínku, jak to učinil Ninivítům, když jim určitě řekl, že po čtyřiceti dnech budou zahubeni. Jindy projeví podmínku, jak to učinil Roboamovi, řka mu: Budeš-li šetřiti mých příkazů jako můj služebník David, budu i já s tebou, jak jsem byl s ním, a vybuduji ti dům jako svému služebníkovi Davidovi (3 Král. 11, 38). Ale aťsi to projeví nebo ne, nesmíme spoléhati na své porozumění; neboť není možno pochopiti skryté pravdy Boží, které jsou obsaženy v jeho výrocích, a množství jejich smyslů. On je na nebesích a mluví v plynutí věčnosti; my jsme slepí na zemi a nechápeme leč cesty těla a plynutí času. Vždyť proto tuším řekl Mudřec: Bůh jest na nebi a ty na zemi; proto nebuď mnoho-mluvný ani ukvapený v řeči (Kazatel 5, 1).

6. Ale snad mi řekneš: Když tomu tedy nebudeme rozuměti a ani se do toho nemáme míchat, proč nám Bůh ty věci sděluje? Již jsem řekl, že každá věc se pochopí svým časem, až se zalíbí tomu, kdo to promluvil, a pochopí to, koho on bude

chtíti, a uvidí se pak, že tak to bylo náležité; neboť Bůh nečiní nic bez příčiny a pravdy. Proto buďme přesvědčeni, že smyslu ve výrocích a věcech Božích nelze [zplna] vychopiti, a že se nesmíme rozhodnouti pro to, co se podobá [že je jejich smysl], nechceme-li se zcela jistě velice zmýliti a na konec zažítí velmi nemilé překvapení. To dobře věděli proroci, v jejichž ruce bylo svěřeno slovo Boží a jimž bylo prorokování o lidu veliký svízel; neboť, jak jsme řekli,¹ mnoho z toho se neviděli plniti tak, jak jim to bylo slovně řečeno, a to byla příčina, že si lidé tropili z proroků mnoho smíchu a pošklebku, tolik, že Jeremiáš konečně řekl: Jsem jim na posměch celý den, všichni se mi pošklebují a pohrdají mnou, protože již dávno volám proti špatnosti a ohlašuji jim zpusťování; i stalo se mi slovo Hospodinovo pohaněním, ku posměchu celý čas; i řekl jsem si: Nebudu naň vzpomínati, a nebudu již mluvití jeho jménem (Jerem. 20, 7—9). Tím ten svatý prorok, ačkoliv mluvil s odevzdaností a představuje člověka slabého, který nemůže vydržeti způsobů a obrátů Božích, dobře vyjadřuje rozdíl mezi splněným výroků Božích a obecným smyslem, který z nich zní; vždyť lidé měli proroky Boží za tlachaly, a oni trpěli pro prorokování tolik, že týž Jeremiáš řekl na jiném místě: *Formido et laqueus facta est nobis vaticinatio et contritio* (Pláč Jerem. 3, 47). Což znamená: Postrachem a osidlem se nám stalo prorokování, a protivenstvím v duchu.

7. A příčina, proč Jonáš prchl, když ho Bůh posílal kázatí záhubu Ninive, byla tato, totiž že mu byla známa odlišnost smyslu výroků Božích v pochopení lidském s jedné strany a v příčinách těch výroků s druhé strany.. Aby si tedy z něho netropili posměchu, když by neviděli jeho proroctví splněno, prchal, aby nemusil prorokovati; a proto i vyčkával celých čtyřicet dní za městem, aby viděl, zda se jeho proroctví splní, a když se nesplnilo, zarmoutil se velice, takže řekl Bohu: *Obscuro, Domine, numquid non hoc est verbum meum, cum adhuc essem in terra mea? Propter hoc praeoccupavi, ut fugerem in Tharsis* (Jon. 4, 2). To jest: Prosím tě, Hospodine, zdali pak to není to, co jsem já říkal, když jsem byl ještě doma? Proto jsem odporoval a rychle utíkal do Tarsise. A rozmrzel se světec a prosil Boha, aby mu vzal život.

8. Co bychom se tedy divili, že se některé věci, které Bůh řekne a zjeví duším, nesplní tak, jak ony je chápou? Neboť i když Bůh tvrdí duši to neb ono nebo jí to představí, dobré nebo zlé, pro ni nebo pro jinou, není ta věc, opírá-li se ona o nějaké hnutí ve vůli nebo o nějakou službu nebo urážku,

kteřou ta duše nebo ona druhá tehdy Bohu činí, a to tím způsobem opírání, že se splní, jestliže ony v tom setrvají, proto už jistá,¹ právě poněvadž to setrvání není jisté. Nesmíme tedy spoléhati na své chápání, nýbrž na víru.

HLAVA XXI.

U níž se vykládá, že Bůh, i když někdy odpoví na předloženou otázku, nemá rád, aby se používalo takového prostředku. - A dokazuje, že, i když ráčí odpověděti, často se rozhněvá.

1. Někteří duchovní lidé se, jak jsme řekli,¹ ubezpečují, že zvědavost, s kterou se někdy snaží zvědět některé věci způsobem nadpřirozeným, je dobrá. Myslí si totiž, že, když Bůh někdy na jejich snažnou žádost odpoví, že je to prostředek dobrý a že jej Bůh má rád, kdežto je pravda, že to, i když jim odpoví, ani není dobrý prostředek ani ho Bůh nemá rád, nýbrž naopak jej má nerad; a nejen to, nýbrž často se i nemálo rozhněvá a urazí. To je tím, že žádnému tvorů není dovoleno² vybočiti z mezí prostředků, které má Bůh pro něj podle [jeho] přirozenosti stanoven k jeho řízení a správě. Člověku dal, aby se jimi řídil a spravoval, prostředky přirozené a rozumové; není tedy dovoleno chtít z jejich mezí vybočiti. Chtít se však dopátrati a dověděti věci způsobem nadpřirozeným, je vybočovati z mezí prostředků přirozených. Je to tedy věc nedovolená; Bůh to tedy nemá rád, an se vším nedovoleným urazí. Dobře to věděl král Achab, ježto, i když mu řekl Isaiáš jménem Božím, aby si žádal o nějaké znamení, nechtěl to učiniti, řka: *Non petam, et non tentabo Dominum* (Isai. 7, 12). To jest: Nebudu žádati, a nebudu pokoušeti Boha. Neboť pokoušeti Boha jest chtít s ním jednati způsoby neobyčejnými, a to právě jsou způsoby nadpřirozené.

2. Řeknete: Když je tomu tak, že to Bůh nemá rád, proč tedy Bůh někdy odpovídá? Pravím na to, že někdy odpovídá ďábel. Když však odpoví Bůh, pravím, že je to jen pro slabost té duše, jež chce jíti tou cestou, aby totiž nezmalomyslněla a nedala se nazpět, anebo aby si nemyslíla, že je u Boha v nemilosti, a příliš se nekormoutila; anebo k jiným účelům, jež zná Bůh, odůvodněným slabostí té duše, pro které vidí že je záhodno odpověděti, a ráčí to učiniti tím způsobem - jak to dělá s mnoha slabými a útlými dušemi, když jim v obcování

s Bohem dává libosti a lahodu velmi citelnou, jak bylo výše řečeno - ale ne, že by chtěl a měl rád, aby se s ním jednalo tímto prostředkem nebo tímto řádem; nýbrž jen každému dává, jak jsme řekli,¹ po jeho způsobu. Jeť Bůh jako pramen, z kterého si každý nabírá podle toho, jakou si přinese nádobu, a on si někdy nechá duše nabrati [i] těmito příklady kromobyčejnými; ale z toho neplyne, že je dovoleno² [sám] si jimi vody nabírat, nýbrž to náleží samému Bohu, jenž jí může dáti kdy, jak a komu on chce, a čím on chce, bez číchkoliv nároků. Přivolí tedy, jak pravíme, někdy k bažení a prosbě některých duší, jichž, protože jsou dobré a prosté, nechce oslyšeti, aby jich nezarmoutil, ne však proto, že by měl takový prostředek rád. To se pochopí lépe z tohoto přirovnání.

3. Nějaký otec rodiny má na stole mnoho rozmanitých pokrmů, a to jedny lepší než druhé. Jedno z dětí ho prosí, aby mu dal z některého jídla, ne nejlepšího, nýbrž prvního, na které přijde, a prosí právě o to, poněvadž lépe dovede jísti to než jiné; a ježto otec vidí, že, i když mu dá pokrmu nejlepšího, že si ho nevezme, nýbrž jen toho, o který žádá, a že nemá chuti leč na ten, dá mu, ač nerad, toho, jen aby dítě nezůstalo nenaženo a zarmouceno. Tak vidíme že jednal Bůh se syny Izraelovými, když ho žádali o krále; dal jim ho nerad, protože to nebylo pro ně dobré. A proto řekl Samuelovi: *Audi vocem populi in omnibus, quae loquentur tibi; non enim te abjecerunt, sed me* (1 Král. 8, 7). Což znamená: Uposlechni hlasu tohoto lidu, a povol jim krále, o něhož tě žádají; neboť ne tebe zavrhl, nýbrž mne, abych já nekraloval nad nimi. Týmž způsobem vyhoví Bůh některým duším a udělí jim, co není pro ně lepší; neboť ony nechtějí nebo nedovedou jíti leč tamtudy. A tak se také některým dostává něžností a lahody v duchu nebo ve smyslu; a Bůh jim to dává, poněvadž nejsou s to, aby jedly vydatnější a pevnější pokrm strastí s kříže jeho Syna, po němž on by chtěl aby sahaly spíše než po čemkoliv jiném.

4. Ačkoli vlastně chtějí zvědět věci způsobem nadpřirozeným považují za mnohem horší než chtějí jiné duchovní libosti ve smyslu; protože já nevidím, jak se duše, která se o ně snaží, vyhne hříchu, aspoň všednímu, i když má sebe lepší úmysly a sebe více si hledí dokonalosti, a kdo by jí to uložil a dovoloval, rovněž tak. Není třeba ničeho z toho, ježto existuje přirozený rozum, a zákon a nauka evangelia, jimiž se mohou velmi dostatečně řídit, a není ani obtíže, která by se nemohla rozřešiti, ani potřeby, které by se nemohlo odpomoci těmito prostředky Bohu velmi milými a duším veleprospěšný-

mi; a tou měrou jest se nám držeti rozumu a nauky evangelia, že, i když by nám byly, ať bychom to chtěli nebo to nechtěli, řečeny nějaké věci nadpřirozeně, smíme přijmouti pouze to, co je v naprosté shodě s rozumem a se zákonem evangelia. A pak to přijmouti, ne protože je to zjevení, nýbrž, bez jakéhokoliv zřetele ke zjevení, pouze protože je to věc rozumná; a ještě i potom je nutné prohlédnouti si a prozkoumati onu rozumnou věc mnohem lépe, než kdyby se o ní nemělo zjevení; neboť i ďábel řekne mnoho věcí pravdivých a budoucích a ve shodě s rozumem, aby ošálil.

5. Nezbyvá nám tudíž ve všech našich potřebách, svízelných a obtížích jiný lepší a bezpečnější prostředek než modlitba a naděje, že Bůh se postará, [ovšem] prostředky, kterými bude on sám chtít. A ta rada se nám dává v Písmě, kde čteme, že když byl král Josafat velmi zkormoucen, an byl obklíčen nepřáteli, oddal se tento svatý král na modlitbu a řekl Bohu: *Cum ignoremus, quid facere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te* (2 Par. 20, 12). Což jest, jako by děl: Když se nedostává prostředků a rozum nestačí na opatření v potřebách, to nám toliko zbývá, abychom pozdvihli oči k tobě, abys ty učinil opatření, jaké se ti bude nejlépe líbiti.

6. A že se Bůh, i když odpoví na ty opovážlivé otázky, někdy také hněvá, bylo sice rovněž vyloženo, ale bude nicméně dobře dokázati to několika místy z Písma. V první knize Královské se praví, že když král Saul žádal, aby k němu promluvil prorok Samuel, který byl již mrtev, zjevil se mu sice řečený prorok, ale přesto se Bůh rozhněval, neboť ho Samuel hned pokáral, že takovou věc učinil, řka: *Quare inquietasti me, ut suscitarer?* (1 Král. 28, 15). To jest: Proč mě znepokojuješ, že jsi mě dal vyvolati? Rovněž víme, že se Bůh, i když vyhověl synům Izraelovým a dal jim maso, kterého si žádali, nicméně velice na ně rozhněval; neboť ihned na ně poslal za trest oheň s nebe, jak se to čte v knihách Mojžíšových (4 Mojž. 11, 33) a vypravuje to David, řka: *Adhuc escae eorum erant in ore ipsorum, et ira Dei descendit super eos* (Ž. 77, 30—31). Což znamená: Ještě měli sousta v ústech, a snesl se na ně Boží hněv. A rovněž čteme ve čtvrté knize Mojžíšově, že se Bůh velmi rozhněval na proroka Balaama, protože šel k Madianitům, když byl zavolán od jejich krále Balaka, třebas mu Bůh řekl, aby šel, protože on dychtil jíti a byl žádal Boha o to; a když byl již na cestě, zjevil se mu anděl s mečem a chtěl jej usmrtiti a řekl mu: *Perversa est via tua, mihi que contraria*

(4 Mojž. 22, 32). Převrácená je tvá cesta a mně odporná; a za to jej chtěl usmrtiti.

7. Tímto způsobem a mnoha jinými vyhoví sice Bůh bažným duším, ale je rozhněván. O tom máme mnoho svědectví v Písmě a nadto i mnoho příkladů; ale není jich třeba, když je věc tak jasná. Pouze pravím, že je to věc svrchovaně nebezpečná, nebezpečnější, než dovedu vyjádřiti, chtítí jednati s Bohem takovým řádem a že se ten, kdo nepřemůže náklonnosti k takovým způsobům, neuvaruje velkých omylů a častého nemilého překvapení. A kdo snad již na ten řád a způsoby dal, ten mi v tom porozumí z vlastní zkušenosti. Neboť kromě obtíže, která je v tom, abychom se dovedli uvarovati omylu při rčeních a viděních, která jsou od Boha, je mezi nimi zpravidla i mnoho těch, která jsou od ďábla; neboť on se obyčejně přidruží k duši v tom rouše, v kterém s ní jde Bůh, a předkládá jí, aby se jen vplížil, jako vlk v rouně ovčím mezi brav, věci tak podobné pravdě [a] těm, které jí sděluje Bůh, že to lze stěží poznati. Poněvadž totiž říká mnoho věcí pravdivých a shodných s rozumem, a věci, které se opravdu plní, mohou se snadno mýlití myslíce si, že, když se to [rčení nebo vidění] osvědčuje správným a dobře předpovídá, co bude, že není leč od Boha; nevědí, že je tomu, kdo má jasné světlo přirozeného rozumu, přesnadné poznávati věci minulé nebo budoucí, nebo mnohé z nich, v jejich příčinách. A poněvadž je toto světlo u ďábla tak pronikavé, může on přesnadno vysouditi ten a ten účinek z té a té příčiny, i když to ovšem nedopadne vždycky tak, [jak on usuzuje], protože všechny příčiny závisí na vůli Boží. Uvedme si příklad.

8. Ďábel poznává, že dispozice země, ovzduší a postavení, ve kterém je slunce, jsou takové a na takovém stupni dispozice, že, až přijde ta a ta doba, bude dispozice těchto živlů soudě podle stavu, ve kterém jsou, nevyhnutelně již nakažená a že tedy nakazí lidi morem, a [ví], v kterých končinách to bude horší a v kterých to bude mírnější. Tu vidíte mor poznán z jeho příčiny.¹ Což je to velikého, když to ďábel zjeví nějaké duši, řka: Od nynějška za rok nebo za půl roku bude mor - a když se to opravdu splní? A je to prorocství ďábelské. Týmž způsobem může vida, že se klíny země nadouvají plyny, poznati zemětřesení a říci: V té a té době bude zemětřesení, a je to poznání přirozené, na něž stačí míti ducha prostého vášní duše, jak to praví Boethius těmito slovy: *Si vis claro lumine cernere verum, gaudia pelle, timorem spemque fugato, nec dolor adsit.*² To jest: Chceš-li s přirozenou jasností

poznávati pravdu, zbav se radosti i bázně, naděje i bolesti.

9. A rovněž lze poznávati výsledky a události nadpřirozené z jejich příčin v prozřetelnosti Boží, jež se svrchovanou spravedlností a jistotou pečuje o to, čeho vyžadují dobré nebo zlé příčiny u synů lidských. Lzeť přirozeně poznati, že ta nebo ta osoba, anebo to nebo to město, nebo jiná věc, upadne v tu nebo tu potřebu, nebo do té a té situace, že Bůh ve své prozřetelnosti a spravedlnosti zasáhne - za trest nebo na odměnu, nebo jak se věc bude míti - tím, co odpovídá té příčině, a ve shodě s ní, a pak říci: V té a té době vám Bůh jistě dá toto, nebo učiní toto, nebo se přihodí tato druhá věc. To namluvila svatá Judita Holofernovi. Aby ho přesvědčila, že synové Izraelovi budou neomylně potřeni, vypravovala mu napřed mnoho jejich hříchů, a neblahá opatření, která činí. A hned dodala: *Et, quoniam haec faciunt, certum est, quod in perditionem dabuntur* (Jud. 11, 8-12). Což znamená: Poněvadž tedy tyto věci činí, je jisté, že budou potřeni. To jest poznávati trest z jeho příčiny; je to, jako by se řeklo: je jisté, že takové hříchy musí míti v zápětí takové tresty od Boha, jenž jest nejvyšše spravedlivý. A jak praví Moudrost Boží: *Per quae quis peccat, per haec et torquetur* (Kniha Moudr. 11, 17). V čem nebo čím kdo hřeší, v tom nebo tím je trestán .

10. Ďábel to může znáti nejen přirozeně, nýbrž i ze zkušenosti, kterou má, že viděl Boha činiti podobné věci, a předpověděti to, a míti pravdu. Také svatý Tobiáš poznal z příčiny trest města Ninive, a tudíž napomenul svého syna, řka: Hleď, synu, jakmile já a tvá matka zemřeme, vyjdi z této země, neboť již nepotrvá. *Video enim, quia iniquitas eius finem dabit ei* (Tob. 14, 13). Vidím jasně, že sama její nepravost bude příčinou jejího potrestání, a to bude záležeti v tom, že všemu bude konec a všechno bude zničeno. Také to mohli i Ďábel i Tobiáš věděti nejen z nepravosti města, nýbrž i ze zkušenosti, vidouce, že [Ninivitě] mají hříchy světa, za které jej Bůh zahladil potopou, a hříchy Sodomských, kteří rovněž zahynuli ohněm; i když to Tobiáš poznal také vnuknutím Božím.

11. Ďábel může i poznati, že Petr nemůže přirozeně žíti déle než tolik a tolik let, a předpověděti to; a tak i mnoho jiných věcí a to mnoha způsoby, jichž ani nelze vypověděti, ba nannoze ani napověděti, protože jsou velespletité a nadmíru důvtipné, jak vnukati lži; a od toho se nelze osvoboditi leč útekem ode všech zjevení a vidění a rčení nadpřirozených. Proto se právem Bůh hněvá na toho, kdo je připustí, protože vidí, že je to od toho člověka opovážlivost vydávati se do tak

velikého nebezpečí a troufalosti a zvědavosti a odnože pýchy, a kořen a základ ješitnosti, a nevážnost k věcem Božím a východisko mnoha zla, do něhož mnozí upadli. Ti na konec tak velice rozhněvali Boha, že se je úmyslně nechal mýlití a klamati a zatemniti si ducha a zanechati spořádaných cest životních a dopřávají místa svým přeludům a představám, jak to praví Isaiáš, řka: *Dominus miscuit in medio eius spiritum vertiginis* (Isai. 19, 14). Což jest, jako by řekl: Hospodin vlil do nich ducha závratí a zmatku. Jadrně po našem řečeno to znamená: ducha, který chápe věci naruby. To tam praví Isaiáš zřejmě o našem předmětu, protože to říká o těch, kdo se snažili vyzvědětí nadpřirozeným způsobem věci, které se měly státi. A proto praví, že do nich vlil Hospodin ducha, který chápe naruby; ne že by jim Bůh chtěl dáti nebo skutečně byl dával ducha mýlky, nýbrž že oni se chtěli míchatí do toho, čeho přirozeně nemohli dosíci. Rozhněvav se proto, nechal je prohloupiti, nedávaje jim světla o tom, do čeho Bůh nechtěl aby se pletli. V tom smyslu tedy praví, že do nich vlil Hospodin toho ducha, totiž privativně.¹ A tímto způsobem je Bůh příčina té škody, totiž příčina privativní, jež záleží v tom, že on odejme své světlo a přízeň, a tak je důkladně odejme, že nezbytně zabřednou do bludu.

12. A tímto způsobem dává Bůh dovolení ďáblu, aby zaslepil a ošálil mnohé, ježto jejich hříchy a opovážlivosti toho zasluhují; a ďábel to může provéstí a provede to, ježto oni mu věří a mají ho za ducha dobrého; ba dojde to tak daleko, že jim, i když jsou zcela přesvědčeni, že to není duch dobrý, nelze vyjítí z ošálení, ježto již mají z dopuštění Božího v sobě vštípena ducha chápání naruby. Tak čteme že to dopadlo s proroky krále Achaba, když je Bůh nechal ošáliti lživým duchem, dav k tomu ďáblu dovolení slovy: *Decipies, et praevaleris; egredere, et fac ita* (3 Král. 22, 22). Což znamená: Dokážeš to svou lží a oklameš je; vyjdi a učiň tak. A zmohl u proroků a u krále na jejich ošálení tolik, že nechtěli uvěřiti proroku Micheášovi, jenž jim věštil pravdu důkladně naopak, než byli ostatní prorokovali; a to se stalo, protože je Bůh nechal zaslepiti, ježto v tom, co chtěli aby se jim splnilo, lnuli k osobním přáním a žádali si, aby jim Bůh odpověděl podle jejich bažení a tužeb; to však byl nejjistější prostředek a dispoice, aby je Bůh úmyslně nechal zaslepiti a oklamati.

13. Neboť tak to prorokoval Ezechiel ve jménu Božím. Mluvě totiž proti tomu, komu se zachtívá vyzvídati skrze Boha, všetečně, v pošetilosti svého ducha, praví: Když ten člověk

přijde k prorokovi, aby se dotazoval mne skrze něho, odpovím mu já Hospodin skrze sebe samého, a upru svou rozhněvanou tvář na toho člověka; a když se prorok zmýlí v tom, o čem je mu dána otázka, *Ego Dominus decepi prophetam illum* (Ezech. 14, 7—9). To jest: Já Hospodin jsem oklamal proroka toho. Tomu jest rozuměti: tím, že [mu Hospodin] nenapomáhal svou přízní, aby se uvaroval omylu, neboť to míní, když praví: Já Hospodin mu odpovím skrze sebe samého v hněvu; což jest, že on odejme tomu člověku svou milost a přízeň. Z toho nezbytně¹ plyne, že upadne v klam, protože ho Bůh opustí. A tehdy se jme odpovídati ďábel podle libosti a bažení toho člověka, jenž se, protože je mu to libé a odpovědi a sdělení jsou podle jeho vůle, nechá velice ošáliti.

14. Podobá se, že jsme trochu odbočili od předmětu, který jsme slíbili v nápise hlavy, totiž, že dokážeme, že, i když Bůh odpoví, je někdy nespokojen. Ale přihlédneme-li dobře, směřuje všechno, co bylo řečeno, k dokázání naší these; neboť ze všeho jest viděti, že Bůh nemá rád, když lidé chtějí ta vidění,¹ ježto dopouští, aby při nich tolika způsoby upadali v klam.

HLAVA XXII.

U níž se řeší pochybnost, proč že není nyní v Zákoně milosti dovoleno dotazovati se Boha způsobem nadpřirozeným, jak to bylo dovoleno v Zákoně starém. - Dokazuje se to místem ze svatého Paula.

1. Pod rukama nám vyvstávají při psaní pochybnosti, a proto nemůžeme běžeti vpřed rychlostí, kterou bychom chtěli. Neboť když je nadhodíme, jsme nezbytně povinni také je odkliditi, aby pravda nauky vždy zůstala jasná a pádná. Ale to dobrého je vždycky v těchto pochybnostech, že, i když nám trochu zpomalí krok, nicméně přispějí k lepšímu poučení a objasnění našeho předmětu, jak tomu bude i s touto pochybností.

2. V předešlé hlavě jsme řekli, že to není vůle Boží, aby duše chtěly dostávati nadpřirozeným způsobem rozlišené poznatky viděními, rčeními, atd. S druhé strany však jsme v téže hlavě viděli a usoudili z dokladů z Písma, které tam byly uvedeny, že ve Starém zákoně byl řečený styk s Bohem obvyklý a že byl dovolený; a nejen dovolený, nýbrž že jej Bůh při-

kazoval. A když toho nečinili, káral je Bůh, jak jest viděti u Isaiáše, kde Bůh káře syny Izraelovy, že se, aniž se ho napřed otázali, chtěli vydati do Egypta, řka: *Et os meum non interrogastis* (Isai. 30, 2). To jest: Neotázali jste se napřed úst mých, co je vhodné. A rovněž čteme v knize Josuově, že, když byli tíž synové Izraelovi oklamáni od Gabaonitů, že jim tam Duch svatý vytýká tuto chybu, řka: *Susceperunt ergo de cibariis eorum, et os Domini non interrogaverunt* (Jos. 9, 14). Což znamená: Přijali z jejich pokrmů, úst Hospodinových se však netázali. A tak vidíme v Písmě svatém, že se Mojžíš vždycky dotazoval Boha, a rovněž král David a všichni králové izraelští ve svých válkách a tísních, a kněží a starodávní proroci, a Bůh jim odpovídal a mluvil s nimi a nehněval se, a bylo to v pořádku; a kdyby to nebyli činili, bylo by to nebyvalo v pořádku, a tak je to pravda. Proč tomu tedy nyní v Zákoně novém, Zákoně milosti, nemá býti tak, jak tomu bylo dříve?

3. Na to jest odpověděti, že hlavní příčina, proč byly v Zákoně Písma dovoleny ty dotazy, které se Bohu činily, a bylo náležité, aby proroci a kněží chtěli vidění a zjevení od Boha, byla ta, že tehdy ještě nebyla víra dobře založena na svém základě a nebyl dán Zákon evangelia; bylo tudíž třeba, aby se dotazovali Boha a aby on mluvil, buď slovy, nebo viděními a zjeveními, nebo v tvárnostech a podobnostech, nebo mnoha jinými způsoby projevů. Neboť všecko, co odpovídal a mluvil a zjevoval, byla tajemství naší víry a věci, které se jí týkaly nebo k ní směřovaly. Poněvadž totiž věci víry nejsou od člověka, nýbrž z úst Boha samého, proto je káral sám Bůh, že se nedotazují jeho úst ve svých věcech, aby jim na ně odpovídal a tak používal jejich příhod a věcí k poučení u víře, již oni ještě dobře neznali, protože její základ ještě nebyl položen. Když však je nyní v tomto období milosti víra již založena na Kristu a je prohlášen Zákon evangelia, není se ho proč dotazovati oním způsobem, ani není proč by on ještě mluvil nebo odpovídal jako tehdy. Vždyť dav nám, jak nám jej dal, svého Syna, jenž jest jeho [jediné] Slovo, takže nemá jiného, řekl nám všecko pospolu a na jednou v tomto svém jednom Slově a již nemá co mluvit.

4. A to je smysl toho místa, kterým svatý Pavel začíná domlouvatí Židům, aby se vzdali oněch prvotních způsobů jednání s Bohem v zákoně Mojžíšově a upřeli zrak pouze na Krista, řka: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime autem diebus istis locutus est*

nobis in Filio (Žid. 1, 1). Což jest, jako by děl: Co za starodávna mluvil Bůh na mnohokráte a mnoha způsoby a řády našim otcům skrze proroky, to nyní, na konec, nám v těchto dnech promluvil skrze svého Syna všecko na jednou. Tím apoštol vyjadřuje, že Bůh zůstal jakoby němý a již nemá co mluvit, protože, co dříve mluvil po částech k prorokům, již promluvil v něm všecko, dav nám Všecko, totiž svého Syna.

5. Proto by ten, kdo by se nyní chtěl dotazovati Boha nebo si žádati nějakého vidění nebo zjevení, nejenom jednal nerozumně, nýbrž by i urážel Boha, ježto by neupíral zraku zcela na Krista, nechtě žádné jiné věci nebo novoty. Mohl by mu Bůh odpověděti takto a říci: Jestliže jsem ti již promluvil všechny věci ve svém Slově, to jest ve svém Synu, a nemám slova jiného, co ti mohu nyní ještě odpověděti nebo zjeviti, co by bylo více než to? Upří zrak jedině na něho, poněvadž v něm jsem ti to řekl a zjevil všecko, a najdeš v něm i více, než si žádáš a toužíš. Neboť ty si žádáš rčení a zjevení, něco částečného: upřeš-li však zrak na něho, najdeš to v celku; jeť on celé mé rčení a odpověď, a je celé mé vidění a celé mé zjevení; a to jsem vám již promluvil, odpověděl, ukázal a zjevil, když jsem vám ho dal za bratra, druha a učitele, výkupné a odměnu. Neboť od toho dne, kdy jsem svým duchem na něho sestoupil na hoře Táboru, řka: *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audite* (Mat. 17, 5), totiž: Toto jest Syn můj milý, v němž se mi zalíbilo: jeho poslouvejte. od toho dne jsem již zanechal všech oněch způsobů poučování a odpovídání a odevzdal jsem to jemu: jeho poslouvejte; neboť já již nemám více [předmětu] víry na zjevování ani více věci na oznamování. Vždyť mluvil-li jsem dříve, bylo to, že jsem sliboval Krista; a jestliže se mne dotazovali, směřovaly ty dotazy k žádosti o Krista a k naději v něho, v němž měli (jak to nyní ukazuje veškerá nauka evangelistů a apoštolů) dojíti veškerého dobra; ale kdo by se mne nyní dotazoval oním způsobem a chtěl, abych k němu mluvil nebo mu něco zjevil, žádal by mě tím jaksi po druhé o Krista a žádal by mě o více [předmětu] víry, a byl by nedostatečný u víře, jež je již dána v Kristu. Velice by tudíž urážel mého milého Syna, poněvadž by mu tím nejen projevoval nedostatek víry, nýbrž by ho i zavazoval, aby se znovu vtělil a podstoupil někdejší život a smrt. Nenajdeš, oč bys mě měl žádati anebo čeho si přáti co do zjevení nebo vidění, nakolik jest na mně; popať jen dobře, a zde v něm najdeš již všecko učiněno a dáno všecko to, a mnohem více.

6. Chceš-li, abych ti já odpověděl nějaké slovo útěchy, pohleď jen na mého Syna, poddaného mně a podrobeného jiným z lásky ke mně, a souženého, a uvidíš, kolik ti toho odpoví. Kdybys chtěl, abych ti já vyložil nějaké skryté věci nebo události, upři jen zrak na něho a najdeš nejskrytější tajemství, a moudrost a divy Boží, jež jsou v něm uzavřeny, jak to praví můj apoštol: *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi* (Kolos. 2, 3). To jest: v něm, Synu Božím, jsou skryty všechny poklady moudrosti a vědomosti Boží. Ty poklady moudrosti budou tobě mnohem vznešenější a lahodnější a prospěšnější než věci, které jsi chtěl zvědět. Vždyť proto se chlubil též apoštol, řka, že on neprojevil že ví něco jiného než Ježíše Krista, a toho ukřižovaného (1 Kor. 2, 2). A kdybys také chtěl jiná vidění a zjevení, božská nebo tělesná, pohleď rovněž na něho, jenž se stal člověkem, a najdeš v tom více než myslíš, protože rovněž praví apoštol: *In ipso habitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter* (Kolos. 2, 9). Což znamená: V Kristu přebývá všechna plnost božství tělesně.

7. Nesmíme se tedy již dotazovati Boha oním způsobem, a není třeba, aby ještě mluvil, protože, když domluvil všechnu víru v Kristu, není již více víry ku zjevení a nikdy jí nebude. A kdyby nyní někdo chtěl obdržeti nějaké věci způsobem nadpřirozeným, jak jsme řekli,¹ bylo by to, jako by vytýkal Bohu nedokonalost, že nám nedal ve svém Synu všechno, co postačí. Neboť i když to udělá na základě víry a věře ji, je to nicméně zvědavost svědčící o menší víře. Proto se nesmí očekávati poučení, nebo cokoliv jiného, způsobem nadpřirozeným. Neboť v tu chvíli, kdy řekl Kristus na kříži, než vydechl duši, *Consummatum est* (Jan 19, 30), což znamená: Dokonáno jest, nejenže byl konec těmhle způsobům, nýbrž i všem oněm ostatním obřadům a řádům Starého zákona. Musíme se tudíž ve všem řídit jen zákonem Krista člověka a jeho církve a jeho služebníků, lidským a viditelným způsobem, a takto napravovati své duchovní nevědomosti a slabosti, neboť ode všeho najdeme tímto způsobem hojného léku. A co vybočí z této cesty, je nejen zvědavost, nýbrž i veliká opovážlivost, a nic se nesmí věřiti cestou nadpřirozenou leč pouze to, co jest, jak pravím, nauka Krista člověka a jeho služebníků lidských. To platí tou měrou, že svatý Pavel praví tato slova: *Quod si Angelus de caelo evangelizaverit, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit* (Galat. 1, 8). Totiž: Bude-li vám [i] nějaký anděl s nebe hlásati něco mimo to, co vám hlásáme my lidé, budiž zlořečen a proklet.

8. Ježto je tedy jisté, že se vždy musíme držeti toho, čemu nás Kristus učil, a že všechno ostatní není nic a nesmí se věřiti, jestliže se to s tím neshoduje, jde nesprávnou cestou ten, kdo chce nyní obcovati s Bohem po způsobu Starého zákona. Zvláště když ani v té době nebylo dotazovati se Boha dovoleno komukoliv a Bůh neodpovídal všem, nýbrž pouze kněžím a prorokům, ježto z jejich úst se měl obecný lid dovídati zákona a poučení; a proto, chtěl-li někdo něco zvědět od Boha, dotazoval se ho prostřednictvím proroka nebo kněze a ne přímo sám. A jestliže se David několikrát dotázal Boha přímo sám, bylo to proto, že byl prorok; a ještě toho přes to přese všechno nečinil bez kněžského roucha, jak vidíme že jednal v první knize Královské, kde řekl knězi Abiatarovi: *Applica ad me Ephod* (1 Král. 23, 9; 30, 7), Přines mi efod - což bylo jedno z nejpřednějších rouch kněžských - a v tom se radil s Bohem.¹ Ale jindy se radíval s Bohem skrze proroka Natana a skrze jiné proroky. A [jen] proto, že to řekla ústa proroků a kněží, měli [lidé starozákonní] věřiti, že, co se jim praví, je od Boha, a ne proto, že se to jim samým [od Boha býti] vidí.

9. Nemělo tedy to, co Bůh tehdy říkal, pro ně žádné váhy a průkaznosti, že by tomu mohli přikládati úplnou víru, jestliže to nebylo stvrzeno ústy kněží a proroků. Neboť Bůh tak přeje tomu, aby člověk byl veden a řízen také od druhého člověka jemu podobného, a aby se člověk řídil a spravoval přirozeným rozumem, že naprosto chce, abychom ani věcem, které nám nadpřirozeně sděluje, nepřikládali úplné víry a aby ony u nás neměly pádné a bezpečné průkaznosti, dokud neprojdou tímto lidským přívodem, totiž ústy člověka. Kdykoliv tedy něco řekne nebo zjeví duši, řekne to s jakýmsi sklonem vnuknutým té duši, aby to pověděla, komu to náleží pověděti; a do té doby obyčejně nedá úplného uspokojení, protože si ho člověk nevzal od druhého člověka jemu podobného.¹ Proto vidíme v knize Soudců, že se právě to stalo vůdci Gedeonovi, jenž, ač mu Bůh byl mnohokrát řekl, že přemůže Madianity, přece byl v pochybnostech a bázlivý, protože mu Bůh ponechal tu slabost, dokud to, co mu byl Bůh řekl, neuslyšel i z úst lidí. Bůh mu tedy, když jej viděl slabého, řekl: Vstaň a sestup do tábora. *Et cum audieris, quid loquantur, tunc confortabuntur manus tuae, et securior ad hostium castra descendes* (Soudc. 7, 11). To jest: Až tam uslyšíš, co lidé mluví, tehdy nabudeš sil k tomu, co jsem ti řekl, a s větší důvěrou sestoupíš k vojskům nepřátel. Když tedy uslyšel jednoho Madianitu vypravovati druhému svůj sen, v němž se mu bylo zdálo, že Gedeon je pře-

může, byl velice posílen a jal se s velikou radostí chystati k bitvě. Tu jest viděti, že Bůh, právě poněvadž mu nedal citu bezpečnosti již hned nadpřirozeně, ani nechtěl, aby se ubezpečil, dokud se neutvrdí způsobem přirozeným.

10. A mnohem více jest se podivovati tomu, co se v té příčině stalo Mojžíšovi. Ač mu totiž Bůh přikázal s mnoha důvody, aby šel a osvobodil syny Izraelovy, a potvrdil mu to znamením proměny hole v hada a zmalomocnění ruky, byl on stran té cesty tak slabý a v nejistotách, že se, třebas se Bůh rozhněval, stále ještě neodhodlával míti v tom případě úplnou víru a vydati se na cestu, až mu Bůh dodal odvahy skrze jeho bratra Arona, řka: *Aaron frater tuus Levites, scio quod eloquens sit: ecce ipse egredietur in occursum tuum, vidensque te laetabitur corde. Loquere ad eum et pone verba mea in ore eius: et ego ero in ore tuo, et in ore illius, etc.* (2 Mojž. 4, 14-15). Což jest, jako by děl: Víím, že tvůj bratr Aron je člověk výmluvný; hle, on ti vyjde vstříc a srdečně se bude radovati, až tě uzří. Promluv s ním a řekni mu všechna má slova, a já budu v ústech tvých a v ústech jeho, aby se každému dostalo vážnosti z úst druhého.

11. Když Mojžíš uslyšel tato slova, hned nabyl odvahy nadějí na útěchu z rady, které se mu mělo dostávati od bratra; neboť tu vlastnost má duše pokorná, že se neodvažuje jednati sama s Bohem a nemůže se dokonale upokojiti bez řízení a rady lidské. A tak to chce Bůh, protože k těm, kdo se sdruží, aby jednali o pravdě, se tam přidruží on, aby jim ji vyložil a dotvrdil tím, že bude opřena [také] o přirozený rozum, jak řekl že to učiní u Mojžíše a Arona sdružených, an bude v ústech druhého. Neboť proto řekl také v evangeliu, že, *ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum* (Mat. 18, 20). To jest: Kde jsou dva nebo tři pospolu, aby vyhledávali, co jest k větší cti a slávě mého jména, tam jsem já mezi nimi, totiž objasňuje a dotvrzuje jim v srdci pravdy Boží. A jest si všimnouti, že neřekl: Kde jest jeden sám, tam jsem já; nýbrž aspoň dva, aby tak vyjádřil, že Bůh nechce, aby si kdo jen sám u sebe věřil věci, které považuje za dané od Boha, nebo aby se jimi řídil nebo v nich utvrzoval bez [stvrzení od] církve¹ nebo jejích služebníků, poněvadž u něho pouze samého nebude [Bůh], aby mu objasňoval a dotvrzoval pravdu v srdci, a tudíž on v ní zůstane slabý a chladný.

12. Vždyť odtud plyne, co zdůrazňuje Kazatel, řka: *Uae soli, quia, cum ceciderit, non habebit sublevantem se. Si dormierint duo, fovebuntur mutuo: unus quomodo calefiet? Et si quispiam*

praevaluerit contra unum, duo resistant ei (Kazat. 4, 10-12). Což znamená: Běda samotnému: nemá, když padne, kdo by ho zdvihl. Budou-li dva spolu spáti, zahřeje se jeden od druhého (totiž teplem od Boha, jenž jest mezi nimi); jeden sám však jak se zahřeje? Totiž: Jak se uvaruje chladnosti ve věcech Božích? A jestliže bude někdo silnější a přemůže jednoho (to jest ďábel, jenž je silný a přemůže ty, kdo si sami chtějí poraditi ve věcech Božích), dva spolu mu odolají, totiž učedník a učitel, kteří se sdruží, aby pravdu poznali a konali. A až do té doby se zpravidla cítí on sám v ní vlažný a slabý, aťsi ji sebe více slyšel od Boha. To je tak velice pravda, že svatý Pavel, ačkoliv již dlouho hlásal evangelium, jež, jak praví, byl uslyšel ne od člověka, nýbrž od Boha, nedovedl toho u sebe, aby nešel a nepředložil ho [ke srovnání] svatému Petru a apoštolům, řka: *Ne forte in vacuum currerem, aut cucurrissem* (Gal. 2, 2). Což znamená: Zda snad neběžím nebo jsem neběžel nadarmo; ježto se neměl za bezpečného, dokud mu nedal ubezpečení člověk. Pozoruhodnou věcí se to tedy jeví, Pavle; vždyť což by ti ten, kdo ti zjevil toto své evangelium, nebyl mohl zároveň zjevením dáti bezpečnost před pochybením, do kterého jsi mohl upadnouti při hlásání jeho pravdy?

13. Zde je jasně vyjádřeno, že se ve věcech, které Bůh zjeví, nesmíme bezpečiti, leč způsobem a řádem, který právě vykládáme. Neboť i když tomu dáme, že ta osoba má jistotu, jak ji měl svatý Pavel o svém evangeliu (vždyť je již byl začal hlásati), nicméně se může člověk, i když je to zjevení od Boha, přece zmýliti vzhledem k němu nebo v tom, co s ním souvisí. Neboť ne vždy Bůh, i když řekne jedno, řekne též druhé; a mnohokrát řekne věc a neřekne způsobu, jak ji provést. Neboť zpravidla nic z toho, co lze provést přičiněním a důmyslem lidským, neučiní a neřekne on, i když jedná s duší velmi laskavě a dlouho. To dobře poznával svatý Pavel; vždyť, jak pravíme, třebaš věděl, že mu bylo evangelium zjeveno od Boha, šel a předložil je ke srovnání. A jasně to vidíme v druhé knize Mojžíšově, kde Bůh, ačkoliv jednal tak důvěrně s Mojžíšem, mu nikdy nedal oné tak prospěšné rady, kterou mu dal jeho tchán Jetro, totiž aby vybral jiné soudce, aby mu pomáhali a lidu nebylo čekati od rána do večera (2 Mojž. 18, 21-22). Tu radu Bůh schválil, ale neřekl mu jí on sám, protože to byla věc, s kterou mohla býti rozumnost a soudnost lidská. [Také] co se týče vidění a zjevení a rčení Božích, nemá Bůh v obyčejí vyjevovati je [novým zjevením], protože vždy chce, aby lidé využívali, nakolik lze, své soudnosti, a ona mají býti vesměs

usměrňována jí, vyjma ta, která jsou věc víry a tudíž nade všechen soud a rozum, třebas ovšem nejsou proti němu.

14. Nikdo si tudíž nemysli, že, protože je jisté, že Bůh a svatí s ním důvěrně jednají o mnoha věcech, že mu již pro to samo musí vyložit chyby, které snad po nějaké stránce má, když se to on sám může dovědět jiným způsobem. Nesmějí se tedy oddávat bezpečnosti; čtemeť, že se událo ve Skutcích apoštolských, že se svatý Petr, ač byl hlava církve a dostávalo se mu poučení přímo od Boha, vzhledem k jistému způsobu chování, kterého se držel mezi pohany, mýlil, a Bůh přece mlčel - takže ho svatý Pavel pokáral, jak tam sám tvrdí, řka: *Cum vidissem, quod non recte ad veritatem Evangelii ambularent, dixi [Cephae] coram omnibus: Si tu, judaeus cum sis, gentiliter vivis, quomodo Gentes cogis judaizare?* (Gal. 2, 14). Což znamená: Když jsem ušel, praví svatý Pavel, že učedníci nejednají správně podle pravdy evangelní, řekl jsem Petrovi přede všemi: Jestliže ty, jsa přece [rodilý] žid, žiješ po pohansku, proč se stavíš tak, že nutíš [rodilé] pohany, aby žili po židovsku? A Bůh neupozorňoval svatého Petra na tuto chybu sám, protože ta přetvářka byla věc, s kterou byl rozum, a on ji mohl poznati usuzováním.

15. Proto Bůh v den soudný potrestá mnoho chyb a hříchů u mnohých, s kterými na tomto světě obcuje velmi zhusta a dá jim mnoho osvětlení a moci, protože se v ostatku, který [sami] věděli že mají činiti,¹ oddali nedbalosti, spoléhající na ten styk, který měli s Bohem, a na tu moc od něho. Oni tedy, jak praví Kristus v evangeliu, tehdy užasnou a řeknou: *Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia ejecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus?* (Mat. 7, 22). To jest: Pane, Pane, což jsme neprorokovali ve jménu tvém proctví, která jsi nám mluvil? A nevymítali jsme ve jménu tvém zlých duchů? A neučinili jsme mnoho divů a zázraků ve jménu tvém? A Pán praví, že jim odpoví řka: *Et tunc confitebor illis, quia nunquam novi vos: discedite a me omnes, qui operamini iniquitatem* (Mat. 7, 23). Totiž: Odejděte ode mne, pachatelé nepravosti, neboť nikdy jsem vás neznal. Z těch byl prorok Balaam a jiní podobní, kteří byli hříšníci, třebas s nimi Bůh mluvil a dával jim milosti. Ale příslušnou měrou pokáře Pán také své vyvolené a přátele, s kterými zde důvěrně jednal, pro chyby a nedbalosti, které na sobě měli. Na ty nebylo třeba aby je Bůh upozorňoval přímo, protože na to upozorňoval již přirozeným zákonem a rozumem, který jim byl dal.

16. Konče tedy tuto část pravím a z toho, co bylo řečeno, vyzvuji toto. Cokoliv duše dostane způsobem nadpřirozeným, aťsi je to toho nebo onoho druhu, musí to ihned oznámiti jasně a nepokrytě, úplně a prostě, svému duchovnímu vůdci. Neboť i když se zdá, že není proč zpravovati jej o tom nebo proč tím mařiti čas, když se přece tím, že se to, jak jsme řekli, odmítne a nedbá se toho a nechce se to, duše zabezpečí, zvláště když to jsou nějaká vidění nebo zjevení nebo jiná nadpřirozená sdělení, která buď jsou jasná anebo u nichž málo na tom sejde, zda jsou jasná či nejsou, je nicméně velice potřebné (i když se duši podobá, že není proč) říci to všecko. A to z trojí příčiny: za prvé, poněvadž, jak jsme řekli, Bůh sdílí mnoho věcí, jejichž účinku a síly, světla a spolehlivosti nedotvrzuje úplně v duši, dokud se, jak jsme řekli, nepojedná s tím, koho Bůh zřídil duchovním soudcem oné duše, to jest s tím, jenž má moc vázati ji nebo ji rozvazovati, a schvalovati a neschvalovati u ní, jak jsme to dokázali místy výše uvedenými a jsme toho denně svědky zkušeností, vidouce u duší pokorných, kterým se tyto věci stávají, že, když o nich pojednají, s kým mají, jsou nově uspokojeny, posíleny, osvíceny a ubezpečeny, takže se některým podobá, že se to, dokud o tom nepojednají, u nich ani neusadí a není to jejich, a že tehdy je jim to dáno znovu.

17. Druhá příčina je ta, že zpravidla [ta] duše potřebuje poučení o věcech, které se jí přiházejí, má-li býti [i] jimi vedena k nahosti a chudobě duchovní, to jest k temné noci. Neboť nedostává-li se jí toho poučení, pak by duše, i když těch věcí nechce, nicméně, ani si to neuvědomujíc, znenáhla pozbyvala jemnosti¹ [nutné] na cestě duchové a zabočovala na [hmotnější] cestu smyslu, v němž se zčásti dějí ty věci rozlišené.

18. Třetí příčina je ta, že [i] za příčinou pokory a poddanosti a umrtvenosti duše jest třeba, aby se svěřovala se vším, i když na to na všecko nic nedá a za nic to pokládá. Jsouť některé duše, kterým je velmi zatěžko vyjevovati ty věci, protože se jim zdá, že to nic není, a nevědí, jak ty věci přijme ten, s kým o nich mají pojednati; to však je nedostatek pokory a právě proto je nutné přemoci se a říci je. A jsou jiné, které se to velice stydí říci, aby se nevidělo, že ony mají ty věci, jež, jak se podobá, náleží svatým, a jiné věci, které je jim zatěžko říkati, a proto [míní], že není proč to říkati, protože ony na to nedají; ale právě proto je třeba, aby se umrtvovaly a říkaly to, dokud nebudou pokorné, prosté a povolné a ochotné vyjevovati to, a pak to již vždy budou vyjevovati se snadností.

19. Nicméně jest si stran toho, co bylo řečeno, všimnouti ještě této věci. I když jsme kladli takový důraz na to, aby se ty věci odmítaly¹ a aby zpovědníci nezaváděli s dušemi o nich řeči,² nesmějí jim duchovní otcové stran nich projevovati nevrlost anebo v duších takovým způsobem buditi odpor k nim a pohrdání jimi, že by jim dali podnět, aby zbojácněly a neodvažovaly se je vyjevovati; neboť to by byl podnět k mnoha nepřístojnostem, kdyby jim [tak] zavírali bránu k vyjevování jich. Poněvadž totiž je to prostředek a způsob, kterým Bůh ty duše vede, není se proč na něj mrzeti ani proč se ho děsiti nebo se nad ním pohoršovati; nýbrž naopak jest si nutno počínati s velikou přívětivostí a klidností, dodávati jim odvahy a usnadňovati jim, aby to řekly, a bude-li třeba, uložiti jim to pod hříchem, protože někdy je při obtíži, kterou některé duše pocífuji, mají-li o tom jednati, všeho třeba. Ať je vedou cestou víry, přívětivě je učíce odvraceti oči ode všech těch věcí a dávajíce jim ponaučení, jak mají od nich obnažovati bažení a ducha, aby postupovaly, a vysvětlujíce jim, že u Boha jest cennější jeden skutek nebo kon vůle vykonaný v lásce než všechna vidění a sdělení, která mohou míti s nebe, ježto ta nejsou ani zásluha ani nezásluha, a že mnohé duše, třebaš takových věcí nemají, jsou nesrovnatelně mnohem dále v duchovním životě než jiné, které jich mají mnoho.

HLAVA XXIII.

U níž se začíná jednati o vjemech rozumových, které jsou původu číře duchového. - Pravi, co jsou.

1. Poučení, které jsme podali o vjemech rozumových, které přicházejí cestou smyslovou, zůstává sice proti tomu, jak bych o nich byl měl pojednati, trochu stručné, ale nechtěl jsem se v něm více šířiti, ježto vidím, že na splnění úmyslu, který zde [jen] mám, totiž zprostiti jich rozum a uvésti jej na cestu k noci víry, jsem byl naopak až příliš obšírný. Proto počneme nyní jednati o oněch ostatních čtverých vjemech rozumu, o nichž jsme v hlavě desáté řekli,¹ že jsou číře duchové, totiž duchová vidění, zjevení, rčení a pocity duchové. Tyto vjemy nazýváme číře duchovými, protože se jich nedostává (jako tělesných obrazivých) rozumu prostřednictvím smyslů tělesných; nýbrž bez jakéhokoliv prostředkování kteréhokoliv smyslu tě-

lesného vnějšího nebo vnitřního předstupují před rozum jasně a rozlišeně cestou nadpřirozenou, trpně, to jest aniž duše vykoná se své strany jakýkoliv kon nebo děj, aspoň činný.²

2. Jest tedy věděti, že v širším smyslu a povšechně řečeno, všechny tyto čtvery vjemy mohou býti nazývány viděními duše; neboť chápání duše nazýváme také viděním duše. A ježto všechny tyto vjemy jsou rozumu pochopitelné, slují duchově viditelné. A proto se poznání, které z nich v rozumu vznikne, může nazývati pomyslovým viděním. Poněvadž totiž všechny předměty ostatních smyslů, na příklad vše, co lze viděti, a vše, co lze slyšeti, a vše, co lze čichati a ochutnati a čeho se lze dotknouti, jsou předmět rozumu, nakolik patří do rozsahu pravdy nebo nepravdy, plyne z toho, že, jak očím tělesným všecko, co je tělesně viditelné, působí vidění tělesné, tak duchovému zraku duše, totiž rozumu, všecko, co jest pochopitelné, působí vidění duchové; vždyť, jak jsme řekli, chápati to jest viděti to. Můžeme tedy tyto čtvery vjemy povšechně řečeno, nazývati viděními; ale toho [t. povšechného společného pojmenování] není u ostatních smyslů, protože jeden není schopen vnímati předmět druhého, nakolik je to předmět toho druhého.

3. Ale protože se tyto vjemy představují duši [týmž rozličným] způsobem, kterým se ostatním smyslům [představují jejich předměty], proto, přesně a specificky řečeno, nazýváme to, čeho se dostane rozumu na způsob vidění (můžeť viděti věci duchově, jak oči tělesně), viděním;¹ a to, čeho se mu dostane jakoby vnímáním a chápáním věcí nových (jako když sluch slyší věci, kterých byl dotud neslyšel), nazýváme zjevením; a to, čeho se mu dostane na způsob slyšení, nazýváme rčením; a to, čeho se mu dostane na způsob ostatních smyslů, jako jest poznání libé vůně duchové a chuti duchové a slasti duchové, kterých může duše nadpřirozeně zakoušeti, nazýváme duchovými pocity.² Z toho ze všeho rozum čerpá poznání nebo vidění duchové, a to bez jakéhokoliv vjemu tvářnosti, obrazu nebo zpodobnění z přirozené obrazivosti nebo fantasie,³ nýbrž ty věci jsou udělovány duši [přímo] působením nadpřirozeným a prostředkem nadpřirozeným.

4. Také těchto vjemů čiře duchových tedy musíme (jak jsme to učinili s ostatními vjemy tělesnými obrazivými) zde zprostiti rozum, jen jej jimi provedouce a řídíce v duchové noci víry k božskému a podstatnému spojení s Bohem, aby se jimi nezabavoval a nepozbýval jemnosti a tak mu nebyly překážkou na pouti v samotě a nahosti ode všech věcí, již je k to-

mu třeba. Neboť i když toto jsou vjemy vznešenější a prospěšnější a mnohem bezpečnější než tělesné obrazivé, jelikož jsou již vnitřní čiře duchové a ďábloví méně přístupné, protože jsou duši udělovány způsobem čistějším a jemnějším bez jakéhokoliv úkonu jejího nebo úkonu obrazivosti, aspoň činného,¹ nicméně nejenže by se jimi mohl rozum zabavit na řečené pouti, nýbrž by mohl pro svou malou opatrnost i upadnouti u veliký klam.

5. A třebas bychom nějak mohli odbaviti tyto čtyři způsoby vjemů pospolu tím, že bychom stran nich dali obecnou radu, kterou dáváme stran všech ostatních, totiž aby nikdo ani po nich nebažil ani jich nechtěl, nicméně je, protože se [podrobnějším probíráním] přece jen poskytne více světla k provádění té rady a budou o nich řečeny některé [užitečné] věci, dobře, abychom o každém z nich pojednali zvláště, a tak promluvíme nejdříve o prvních, totiž o viděních duchových neboli rozumových.

HLAVA XXIV.

U níž se jedná o dvojm způsobu vidění duchových nadpřirozených, který existuje.

1. Mluvě nyní zúženě o těch [nadpřirozených vjemech], které jsou vidění duchová, bez prostřednictví kteréhokoliv smyslu tělesného, pravím, že se může dostati rozumu dvojího způsobu vidění: jedna jsou vidění podstat tělesných, druhá jsou vidění podstat oddělených neboli netělesných. Vidění podstat tělesných se vztahují na kterékoli věci hmotné na nebi a na zemi; ty může duše viděti, i když je ještě v těle, pomocí jistého světla nadpřirozeného, pocházejícího od Boha, v němž [t. světle] může viděti všechny věci nepřítomné nebeské i pozemské, jak čteme že viděl svatý Jan v hlavě 21. Zjevení, kde podává popis a líčí vznešenost nebeského Jerusalema, který viděl v nebi. A jak se to také čte o svatém Benediktu, že v duchovém vidění uviděl celý svět.¹ O tom vidění praví svatý Tomáš v prvním ze svých Quodlibetů,² že bylo ve světle pocházejícím shůry, o němž jsme se zmínili.

2. Těch druhých vidění, to jest vidění podstat netělesných, nelze viděti prostřednictvím tohoto světla pocházejícího shůry, o kterém se zde zmiňujeme, nýbrž jiným světlem vznešeněj-

ším, které se nazývá světlo blažených.¹ A proto nenáleží tato vidění podstat netělesných, jako andělů a duší,² do tohoto života a nelze jich viděti v těle smrtelném; neboť kdyby je Bůh chtěl udělit duši, bytnostně jak jsou sama v sobě, ihned by duše vyšla z těla a odpoutala by se od života smrtelného. Vždyť proto řekl Bůh Mojžíšovi, když ho poprosil, aby mu ukázal svou bytnost: *Non videbit me homo, et vivet* (2 Mojž. 33, 20). To jest: Uviděti mne a zůstatí na živu žádný člověk nemůže. Z té příčiny se synové Izraelovi, když mysli, že spatří Boha nebo že ho spatřili, nebo některého anděla, báli, že zemrou, jak se čte v druhé knize Mojžíšově, kde se řečení báli a řekli: *Non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur* (2 Mojž. 20, 19). Jako by byli děli: Nechať se nám Hospodin nezjevuje zřejmě, abychom nezemřeli. A rovněž v knize Soudců Manue, otec Samsonův, maje za to, že viděli bytnostně anděla, který mluvil s ním a s jeho manželkou (zjevil se jim v podobě muže velmi krásného), řekl své manželce: *Morte moriemur, quia vidimus Dominum* (Soudc. 13, 22). Což znamená: Zemřeme, neboť jsme viděli Hospodina.

3. A proto nenáleží tato vidění do tohoto života, leč že by to bylo někdy mimochodem, a to tak, že Bůh buď učiní výjimku ze zákonů, anebo že sice zachová stav a život přirozený, ale ducha úplně od něho odloučí a přirozený úkol duše u těla se nahradí působením Božím. Vždyť proto o té době, kdy je, totiž podstaty oddělené v třetím nebi, jak se má za to, viděl, praví svatý Pavel: *Sive in corpore, nescio, sive extra corpus, nescio, Deus scit* (2 Kor. 12, 2). To jest, že byl k nim vytržen; ale co viděl, praví že neví, zda to viděl v těle či mimo tělo; to že ví Bůh. Byl tedy při tom, to jest jasně viděti, vytržen z přirozeného řádu, ale jak, to bylo od Boha. Proto také, když, jak se má za to, Bůh ukázal Mojžíšovi svoji bytnost,¹ čteme, že mu Bůh řekl, že ho postaví do skalní sluje, a že ho bude chrániti kryje ho svou pravicí a chráně ho, aby nezemřel, až tamtudy půjde jeho velebnost; ta jeho chůze tamtudy bylo zjevení mimochodem, při němž on chránil svou pravicí přirozený život Mojžíšův (2 Mojž. 33, 22). Ale tato vidění tak podstatná, jako vidění svatého Pavla a Mojžíšovo a vidění našeho otce Eliáše, když si přikryl tvář při tichém šelestu Božím (3 Král. 19, 12-13), se, i když jsou jen mimochodem, přiházejí nesmírně zřídka a téměř nikdy, a velice málokomu; neboť to Bůh činí jen u těch, kdo jsou velice silní duchem církve a zákona Božího, jak byli ti tři výše jmenovaní.

4. Ale i když se tato vidění podstat duchových nemohou¹

obnažiti a jasně býti viděna rozumem v tomto životě, mohou se nicméně pocítiti v podstatě duše,² přelíbeznými doteky a semknutími, což náleží k duchovým pocitům, o nichž pojednáme, dá-li Bůh, později;³ neboť k nim, to jest k božskému semknutí a spojení duše s podstatou Boží směřuje a se obrací naše pero; a bude to, až budeme jednati o mystickém a nejasném neboli temném poznání, o kterém zbývá promluvit⁴ a kde nám bude pojednati o tom, jak se tímto láskyplným a temným poznatkem Bůh na vznešeném a božském stupni spojuje s duší; neboť tento temný láskyplný poznatek, to jest víra,⁵ jaksi slouží v tomto životě ke spojení s Bohem, jak světlo blažených slouží v životě za prostředek k jasnému patření na Boha.

5. Pojednejme tedy nyní o viděních tělesných podstat, kterých se dostane duši duchově. Ta jsou na způsob vidění tělesných. Neboť jak oči vidí věci tělesné prostřednictvím přirozeného světla, tak vidí duše rozumem, pomocí světla příšlého nadpřirozeně, o němž jsme se zmínili,¹ vnitřně právě tytéž věci přirozené a jiné, které Bůh chce; jenže je rozdíl co do míry a způsobu. Neboť vidění duchová a rozumová se dějí mnohem jasněji a jemněji než tělesná. Když totiž chce Bůh prokázati duši tuto milost, udělí jí ono nadpřirozené světlo, o kterém mluvíme, v němž snadno a přejasně vidí věci, které Bůh chce, ať nebeské, ať pozemské, aniž je jejich nepřítomnost překážkou nebo jejich přítomnost něčím, na čem záleží. A někdy je tomu, jako by se jí otevřela přeskvoucí brána a ona jí uviděla světlo na způsob blesku, když za temné noci najednou osvítil věci a učiní je jasně a rozlišeně viditelnými a hned zase je nechá v temnotě, třebaš jejich tvářnost a zpodobnění zůstane v obrazivosti. To však se udá v duši mnohem dokonaleji, protože v ní zůstanou ty věci, které duchem v onom světle uvidí, takovým způsobem vtištěny, že je po každé, když k nim² obrátí pozornost, vidí v sobě, jak je uviděla dříve, právě jak je v zrcadle viděti tvářnosti, které v něm jsou, kolikrát-koliv se člověk do něho podívá, a je tomu tak, že jí ty tvářnosti věcí, které uviděla, již nikdy úplně z duše nevymizí, třebaš časem ustupují trochu do pozadí.

6. Účinek, který působí tato vidění v duši, jsou klid, osvěcení, radost na způsob blaženosti nebeské, lahoda, čistota a láska, pokora a sklonění nebo povznesení ducha v Bohu; někdy více, jindy méně, někdy více po té stránce, jindy více po oné, podle ducha, kterému se jich dostává, a jak Bůh chce.

7. Také ďábel může způsobiti¹ v duši tato vidění prostřednictvím nějakého přirozeného světla,² v němž ten duch ob-

jasní duševní sugescí věci, aťsi jsou přítomné, aťsi nepřítomné. Proto praví o tom místě svatého Matouše, kde dí, že ďábel Kristovi: *Ostendit omnia regna mundi, et gloriam eorum* (Mat. 4, 8), totiž: Ukázal mu všechna království světa i slávu jejich, někteří učení mužové,⁸ že to učinil duševní sugescí, protože očima tělesnými nebylo možné, aby mu ukázal tolik, že by byl viděl všechna království světa a jejich slávu. Ale mezi těmito viděními, která působí ďábel, a těmi, která jsou od Boha, je veliký rozdíl. Neboť účinky, které tato působí v duši, nejsou jako ty, které působí vidění dobrá; naopak způsobí v duchu vyprahlost vzhledem k obcování s Bohem, a sklon k cenění sebe a k tomu, aby duše připouštěla řečená vidění a vážila si jich, nikterak však nepůsobí mírnosti pokory a lásky k Bohu. A ani tvářnosti z těchto vidění nezůstávají vtištěny do duše s tou libou jasností, s jakou ty druhé, a nemají trvalosti; naopak ihned vyprchají z duše, vyjma když si je duše velmi cení, ježto tehdy to vlastní cenění působí, že ona na ně přirozeně vzpomíná; ale je to s velkou vyprahlostí a aniž ona způsobí ten účinek co do lásky a pokory, který působí dobrá zjevení, když si duše na ně vzpomene.

8. Poněvadž tato vidění jsou o tvorech, s nimiž Bůh nemá žádné úměry nebo shody bytnostní, nemohou býti rozumu nejbližším prostředkem ke spojení s Bohem. Jest se tedy duši stran nich míti čirě negativně, jak stran ostatních, o kterých jsme promluvili, má-li kráčet vpřed prostředkem nejbližším, to jest věrou. Proto si duše nesmí z těch tvářností z těchto vidění, které zůstanou vtištěny v duši, dělati skladu nebo pokladu, ani se nesmí chtíti o ně opírat; protože to by se těmi tvářnostmi, obrazy a osobami, které zůstanou v jejím nitru, zabavovala a nešla by odpíráním všech věcí k Bohu. Neboť i když se jí ty tvářnosti tam budou třeba neustále představovati, nebudou jí velikou překážkou, nebude-li chtíti duše na ně dáti. Trebas je totiž pravda, že jejich připamatování podněcuje duši k nějaké lásce k Bohu a k nazírání, nicméně mnohem více podněcuje a povznáší čistá víra a nahost ode všeho toho v temnotě, aniž duše ví, jak nebo odkud jí [ten účinek] přichází. Přihodí se tedy, že duše je roznícena steskem z velmi čisté lásky k Bohu, aniž ví, odkud jí on přichází anebo jaký základ měl. A bylo to tím, že, jak se víra více zakořenila v duši a více se jí do ní vlilo prostřednictvím onoho prázdna a temnoty a nahosti ode všech věcí neboli duchovní chudoby - vždyť všechno to můžeme nazývati jednou a touž věcí - tak se rovněž současně více zakořeňuje v duši láska k Bohu a více se jí do ní vlévá. Proto,

čím více se duše rozhodne zatemnití a uvéstí v nic vzhledem ke všem věcem vnějším a vnitřním, kterých se jí může dostatí, tím více se do ní vleje víry, a tudíž i lásky a naděje, jelikož tyto tři božské ctnosti jsou sdružené.

9. Ale této lásky člověk někdy nechápe a nepocituje; neboť tato láska nemá sídla v citu s něžností, nýbrž v duši se statečností a větší odvahou a smělostí než dříve, i když někdy přeplyne do citu a jeví se něžnou a jemnou. Musí tedy duše, má-li dojítí té lásky, veselosti a potěšení, kterou duši činí a působí ta vidění, mítí statečnost a umrtvenost a lásku, že se rozhodne zůstati v prázdnu a v temnu ode všeho toho, a založiti tu lásku a to potěšení na tom, čeho nevidí a nepocituje a nemůže viděti ani pocífovati v tomto životě, totiž na Bohu, jenž jest nepochopitelný a nade všecko; a proto musíme k němu jíti odpíráním všeho. Neboť, ne-li, pak, i když je třeba duše tak důvtipná pokorná a statečná, že ji ďábel nemůže ve viděních ošáliti a ani ji přivéstí k pádu do nějaké domyšlivosti, jak to činívá, aspoň nenechá duši jíti vpřed; kladeť překážku duchovní nashosti a chudobě ducha a prázdnu u víře, čchož je právě třeba ke spojení duše s Bohem.

10. A poněvadž stran těchto vidění platí rovněž totéž poučení, které jsme v hlavě devatenácté a dvacáté podali o nadpřirozených viděních a vjemech smyslu, nebudeme zde mařiti dalšího času jeho uváděním.

HLAVA XXV.

U níž se jedná o zjeveních. - Pravi, co jsou, a rozlišuje.

1. Z pořadu, který zde zachováváme, plyne, že máme nyní pojednati o druhém způsobu duchových vjemů, totiž o tom, který jsme výše nazvali zjevenímí; ona¹ vlastně náleží k duchu prorockému. Stran toho jest nejprve věděti, že zjevení není nic jiného než odhalení nějaké skryté pravdy nebo oznámení nějaké tajnosti nebo nějakého tajemství. Na příklad, kdyby Bůh dal duši pochopení nějaké věci, třebaš tím, že by vyložil rozumu pravdu o ní, nebo kdyby odhalil duši některé věci, které on učinil,² činí nebo hodlá učiniti.

2. A podle toho můžeme říci, že jsou dvojí zjevení: jedna, jež jsou odhalení pravd rozumu a vlastně se jmenují rozumové poznatky nebo poznání; a druhá, jež jsou oznámení tajností, a

tato se nazývají zjeveními ve vlastním smyslu a větším právem než ona předešlá; neboť ona první se nemohou, přesně řečeno, nazývat zjeveními, ježto záleží v tom, že Bůh dá duši pochopiti pravdy bez roušky, nejen o věcech časných, nýbrž také o duchovních, an jí je ukáže jasně a zřejmě. [Nicméně] jsem se rozhodl pojednati o nich pode jménem zjevení, jednak, protože s nimi mají mnoho příbuznosti a spojitosti, jednak, abych nemnohonásobil názvů v rozlišování.

3. Podle toho tedy nyní dobře můžeme rozlišiti zjevení ve dva druhy pojmů: jeden nazveme rozumovými poznatky a druhý oznámením skrytých tajů a tajemství Božích; a budeme s nimi hotovi ve dvou hlavách, co nejkratčeji budeme moci. V této tedy pojednáme o prvním druhu.

HLAVA XXVI.

U níž se jedná o poznáních pravd bez roušky v rozumu. - A praví, že jsou dvojího způsobu, a jak se má duše stran nich chovati.

1. Abych náležitě promluvil o tomto poznávání pravd bez roušky,¹ kterého se dostává rozumu, bylo by třeba, aby mě Bůh ujal za ruku a vedl mi pero; neboť věz, milovaný čtenáři, že to, co ona jsou pro duši sama v sobě, převyšuje veškerý výraz. Ale poněvadž já zde o nich nemluvím jakožto o svém vlastním předměť, nýbrž jen abych duši dal co do nich navedení a usměrnění ke spojení s Bohem, musí se strpěti, když zde o nich promluví, stručně a s omezením, kolik právě jen postačí k řečenému účelu.

2. Tento způsob vidění nebo, lépe řečeno, poznatků pravd bez roušky¹ je velmi odlišný od toho, o kterém jsme právě promluvili v hlavě čtyřiadvacáté, protože to není, jak když se vidí rozumem věci tělesné; nýbrž záleží v tom, že se rozumem chápají a vidí pravdy o Bohu, anebo o věcech, které jsou, byly a budou, což je velmi ve shodě s duchem prorockým, jak bude snad později vyloženo.²

3. Tu jest si tedy všimnouti, že se tento druh poznatků rozlišuje ve dvojí způsob; neboť jedněch se dostává duši o Stvořiteli, druhých o tvorech, jak jsme řekli.¹ A i když jsou obojí duši velmi lahodné, přece není věci, ke které by se mohla přirovnati slast, kterou působí v duši tyto poznatky o Bohu, a není slov a výrazů, kterými by se mohly vyjádřiti; jsou to

poznatky o samém Bohu a slast ze samého Boha, o níž [platí], jak praví sám David: Není jiné jí podobné [1 Král. 21, 9]. Jsou tyto poznatky přímo o Bohu, totiž převznešeným vjemem nějaké vlastnosti Boží, buď jeho všemohoucnosti, nebo jeho síly, nebo jeho dobroty a líbeznosti, atd.; a po každé, když se vnímá, se vtiskne do duše to, co se vnímá. A poněvadž je to čiré nazírání, vidí duše jasně, že není možné o tom něco říci, leda že by se řeklo několik povšechných výrazů, ve které propukají v přemíře slasti a dobra, jež tam zakusily, duše, kterým se toho dostane; ne však, že by se z nich mohlo docela pochopiti, co tam duše zakusila a pocítila.

4. A proto se David, když se mu něčeho takového dostalo, vyslovil pouze výrazy obecnými a povšechnými, řka: *Iudicia Domini vera, justificata in semetipsa. Desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum; et dulciora super mel et favum* (Ž. 18, 10-11). Což znamená: Soudové Hospodinovi, to jest, výtečnosti a vlastnosti, které v Bohu poznáváme, jsou praví sami v sobě, ospravedlnění, žádoucnější nad zlato a nad kamení převelice drahé, a sladší nad plást a med. A o Mojžíšovi čteme, že při převznešeném poznání, které mu Bůh dal o sobě, když jednou před ním přešel, řekl pouze to, co lze říci řečenými obecnými výrazy; a bylo to, že se Mojžíš, když šel Hospodin v onom poznání mimo něho, velmi rychle vrhl na zem, řka: *Dominator Domine, Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis, ac verax. Qui custodis misericordiam in millia* (2 Mojž. 34, 6-7). Což znamená: Vládce, Hospodine, Bože, milosrdný a dobrotivý, shovívavý a k slitování velmi náchylný a věrný, jenž zachovávaš milosrdí, jenž slibuješ milost tisícům. Tu jest viděti, že Mojžíš, nemoha vyložití, co v Bohu jediným poznatkem poznal, řekl a opáčil to všemi těmi slovy. A třeba se někdy při takových poznatcích pronesou slova, vidí duše dobře, že neřekla nic z toho, co poznala; vidí, že není jména přiměřeného, kterým by to mohla pojmenovati. A proto se svatý Pavel, když měl onen vznešený poznatek o Bohu, ani nesnažil něco říci, nýbrž jen řekl, že není člověku dovoleno o tom promlouvat (2 Kor. 12, 4).

5. Tyto božské poznatky, které jsou o Bohu, nejsou nikdy o jednotlivostech;¹ jsouť o svrchované Prvoti, a proto se ani nemohou vyjádřiti do jednotlivá, leč nějak nějaká pravda o věci nižší Boha, která by tam byla spolu spatřena;² ale ony poznatky ne, nižádným způsobem. A tyto vznešené poznatky nemůže míti leč duše, která dojde spojení s Bohem, protože ony samy jsou právě to spojení;³ neboť míti ty poznatky zá-

leží v jistém doteku, které se děje mezi duší a Božstvím, takže Bůh sám je tam vnímán a zakoušen. A třebaš ne zřejmě a jasně jak v blaženosti nebeské, je to nicméně tak vysoký a vznešený dotek dávající poznatek a lahodu, že pronikne podstatu duše a že se ďábel nemůže do toho vmísiti nebo udělati něco podobného, protože ničeho podobného, nebo co by se k tomu mohlo přirovnati, není, a ani nemůže vlíti lahody nebo slasti podobné; neboť ty poznatky jsou předchut Boží bytnosti a života věčného⁴ a ďábel nedovede padělati věc tak vznešenou.

6. Mohl by si nicméně zaopičiti a představití duši nějaké velkolepé vidiny a bubliny působící velké pocity a hleděti duši namluviti, že je to Bůh [t. od Boha]; ale ne takovým způsobem, že by ty věci vstoupily do podstaty duše a znenadání¹ ji obnovily a roznítily láskou, jak to činí poznání od Boha. Jsouť mezi těmi poznatky a doteky, které Bůh působí v podstatě duše, některé, jež ji tou měrou obohátí, že nejen postačí jeden z nich, aby na jednou zprostil duši všech nedokonalostí, které ona nebyla mohla odstraniti v celém životě, nýbrž ji zanechá i plnou ctností a statků Božích.

7. A tyto doteky jsou duši tak libé a působí jí tak přehlubokou slast, že jedním z nich by se měla za dobře odměněnu za všechny strasti, které vytrpěla ve svém životě, i když by byly nesčíslné; a zůstává tak povzbuzena a tak rozohněna trpěti mnoho pro Boha, že je to pro ni zvláštní utrpení, když vidí, že netrpí mnoho.

8. A k těmto vznešeným poznatkům nemůže duše dojíti nějakým svým srovnáváním nebo představováním, protože jsou vyšší toho všeho; Bůh je tedy působí v duši bez její schopnosti. Proto Bůh někdy dává duši, když se ona toho nejméně nadá a nejméně po tom touží, tyto božské doteky, jimiž jí způsobí zvláštní vzpomínky na Boha. A ty [doteky a vzpomínky] jsou v ní někdy způsobeny znenadání, při pouhém vzpomenutí na některé věci, někdy pranepatrné. A způsobí tak veliké pocity,¹ že se jimi někdy zachvěje nejen duše, nýbrž i tělo. Jindy však k nim dojde v duchu velmi klidném bez jakéhokoliv zachvění [a] s nenadálým² pocitem slasti a osvěžení v duchu.

9. Jindy k nim dojde při nějakém slově, které pronesou nebo uslyší pronésti, ať z Písma nebo odjinud; ale nejsou vždy téže účinnosti a pocitové působivosti, ježto jsou často velmi slabé; ale aťsi jsou sebe slabší, má větší cenu jedna z těchto vzpomínek a [při nich] doteků od Boha v duši než mnoho jiných poznatků a úvah o tvorech a dílech Božích. A poněvadž se těchto poznatků dostane duši náhle, a bez její svobodné vůle, nemá

vůči nim duše co dělají co do chtění nebo nechtění jich, nýbrž budiž stran nich pokorná a zříkavá [v přesvědčení], že Bůh vykoná své dílo, jak a kdy bude on sám chtít.

10. A vůči těmto vjemům neříkám aby se duše chovala odmítavě jako vůči vjemům ostatním, protože ony jsou, jak jsme řekli,¹ již část spojení, ke kterému duši vedeme; vždyť k tomuto cíli se jí učíme obnažovati a oprostovati ode všech vjemů ostatních. Ale prostředek k tomu, aby Bůh tyto vjemy dával, musí býti pokora a utrpení z lásky k Bohu bez nároku na jakoukoliv odměnu, neboť tyto milosti se neprokazují duši vlastním, ježto jsou prokazovány ze zcela zvláštní lásky Boží, kterou on má k té duši za to, že ta duše rovněž má k němu lásku velmi nevlastnívou. Vždyť to je to, co chtěl říci Syn Boží u svatého Jana, když děl: *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum* (Jan 14, 21). Což znamená: Kdo mě miluje, bude milován od Otce mého, i já budu jej milovati a zjevím se mu. V tom jsou zahrnuty poznatky a doteky, o kterých mluvíme a jež projevuje Bůh duši, která jej opravdu miluje.

11. Druhý způsob poznatků nebo vidění vnitřních pravd je velice rozdílný od tohoto, který jsme vyložili, protože je o věcech nižších Boha. A v tomto způsobu je zahrnuto poznání pravdy věcí samých v sobě a poznání událostí a příhod, které se přiházejí mezi lidmi. A toto poznání je takového rázu, že se duši ty pravdy, když je jí dáno poznati je, tou měrou vtisknou do nitra, aniž jí kdo co [o nich] řekne, že ona, třeba se jí [pak snad] říká něco jiného, nemůže k tomu [jinému] dáti vnitřního souhlasu, i když si chce učiniti násilí a souhlasiti; neboť duchem, který mu činí tu věc přítomnu, poznává duch v té věci něco jiného,¹ a je to, jako by to viděl jasně [před sebou]. To náleží k duchu prorockému a k milosti, kterou svatý Pavel nazývá darem rozeznávání duchů (1 Kor. 12, 10). Ale ačkoliv má duše to, co chápe, za tak jisté a pravdivé, jak jsme řekli, a nemůže nemíti toho vnitřního trpného souhlasu, nesmí proto nevěřiti a nedávati souhlasu rozumu tomu, co jí, třeba je to velice v protivě s tím, co ona poznává, řekne a uloží její duchovní vůdce, aby tímto způsobem řídila duši u víře ke spojení s Bohem, k němuž musí duše kráčet více věrou než chápáním.

12. O obojím máme jasná svědectví v Písmě. Neboť stran duchového poznání,¹ které lze mít o věcech, praví Mudřec tato slova: *Ipse dedit mihi horum, quae sunt, scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum, initium et consummationem temporum, vicissitudinum*

permutationes, et consummationes temporum, et morum mutationes, divisiones temporum, et anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium et iras bestiarum, vim ventorum, et cogitationes hominum, differentias virgultorum, et virtutes radicum, et quaecumque sunt abscondita, et improvisa didici: omnium enim artifex docuit me sapientia (Moudr. 7, 17-21). Což znamená: Bůh mi dal pravou znalost věcí, to jest: že znám uspořádání okrsku zemského, i moc živlů, počátek a konec i prostředek časů, střídání změn a dovršení časů, a proměny v mravech, rozdělení časů, běh roku a seskupení hvězd, povahu živočichů a pudy divokých zvířat, sílu a moc větrů, a myšlenky lidí; rozdílnost rostlin a stromů a síly kořenů a všechny věci, které jsou skryté, jsem poznal, i nepředvídané. Neboť Moudrost, všech věcí umělkyně, mě poučila. A třebaš byl tento poznatek všech věcí, o kterém zde Mudřec praví, že mu jej Bůh dal, vlitý a povšechný, jsou tímto místem dostatečně dokázány všechny poznatky, které Bůh jednotlivě vlévá nadpřirozeným způsobem do duší, kdy sám chce. Ne tím způsobem, že by jim dával povšechný habitus vědění, jak byl dán o řečených věcech Šalomounovi; nýbrž že jim někdy odhalí některé pravdy stran té oné ze všech těch věcí, které zde Mudřec vypočítává. Arci je pravda, že Pán náš vlévá mnoha duším habitus vzhledem k mnoha věcem, i když nikdy tak povšechné, jak byl habitus Šalomounův, jako na příklad ony rozličné dary, jež, jak vypočítává svatý Pavel, Bůh rozděluje, mezi nimiž uvádí moudrost, vědění, víru, prorokování, rozeznávání nebo poznávání duchů, znalost jazyků, vykládání řečí, atd. (1 Kor. 12, 8-10). Všecky ty poznatky jsou vlité habitus,² jež Bůh dává zdarma, komu chce, ať přirozeně, ať nadpřirozeně;³ přirozeně na příklad Balaamovi a jiným prorokům modlářským a mnoha Sibylám, kterým dal ducha prorockého; a nadpřirozeně, jako svatým prorokům a apoštolům a jiným svatým.

13. Ale nad tyto habitus nebo milosti zdarma dané, pravíme, mívají osoby dokonalé nebo ty, které již prospívají v dokonalosti, velmi zpravidla osvícení a poznatek o věcech přítomných nebo nepřítomných, a to poznávají duchem, ježž již mají osvícený a očištěný.¹ Na to můžeme vztahovati ono místo z Přísl. 27, 19). Jak je viděti ve vodě tváře těch, kdo se v ní shlížejí, tak jsou zřejmá srdce lidská opatrným. To je zde míněno o těch, kdo již mají moudrost svatých, o níž praví Písmo svaté, že jest opatrnost (Přísl. 10, 23). A tímto způsobem poznávají

tito duchové někdy také [něco] o ostatních věcech, ačkoliv ne vždy, kdy oni chtějí; neboť to je pouze u těch, kdo mají habitus, a ani ti [nemají toho poznání] vždy o všem, poněvadž tomu je tak, jak jim Bůh ráčí býti nápomocen.

14. Jest však věděti, že tito, již mají ducha očištěného, mohou s velkou snadností [i] přirozeně poznávati, a to jedni lépe než druzí, co je v srdci nebo nitru ducha, a náklonnosti a schopnosti lidí, a to ze známek zevních, třeba jsou velmi nepatrné, jako ze slov, pohybů a jiných projevů. Neboť jak to dovede ďábel, protože je duch, tak to také dovede člověk duchový podle výroku apoštola, jenž praví: *Spiritualis autem iudicat omnia* (1 Kor. 2, 15). Člověk duchový posuzuje a oceňuje všecko. A jindy praví: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei* (1 Kor. 2, 10). Duch zpytuje všecko, i hlubokosti božské. I když tedy nemohou duchovní lidé přirozeně poznávati myšlenek nebo co je v nitru, mohou to zcela dobře vychopiti nadpřirozeným osvícením nebo ze známek. A ačkoliv se mohou při poznávání ze známek často zmýliti, většinou mají pravdu. Ale ani na to ani na ono není co spoléhati, protože zde se, jak hned vyložíme, velice a s velikou důvtipností vměšuje ďábel; a proto jest ty poznatky vždycky odmítati.

15. A že také o činech a příhodách lidí mohou míti duchové osoby poznání, třeba jsou nepřítomny, toho máme svědectví a příklad ve čtvrté knize Královské, kde Giezi, služebník našeho otce Elisea, mu chtěl zatajiti peníze, které byl obdržel od Naamana ze Syrie, a Eliseus řekl: *Nonne cor meum in praesenti erat, quando reversus est homo de curru suo in occursum tui?* (4 Král. 5, 26). Což nebyl duch můj při tom, když se Naaman obrátil se svého vozu a vyšel ti vstříc? To se stane duchově, an to uvidí duchem, jako by se to dělo před ním. A totéž je dokázáno v téže knize, kde se rovněž čte zase o Eliseovi, že věděl všecko, o čem král syrský jednal se svými knížaty ve své tajné radě, a říkal to králi izraelskému, a proto neměly jeho úradky účinku; takže, když král syrský viděl, že se všecko ví, řekl svým lidem: Proč mi neřeknete, kdo z vás je mi zrádcem u krále izraelského? A tehdy mu řekl jeden z jeho služebníků: *Domine mi rex, sed Eliseus Propheta, qui est in Israel, indicat regi Israel omnia verba, quaecumque locutus fueris in conclavi tuo* (4 Král. 6, 12). Ne tak, pane můj, králi, nýbrž prorok Eliseus, jenž je v Izraeli, oznamuje králi izraelskému všechna slova, která promluvíš v tajné radě své.

16. Obojího způsobu těchto poznatků věcí, jako rovněž těch poznatků ostatních, se dostává duši trpně, aniž ona se své stra-

ny co činí. Stanef se, že té osobě, třebaš nedává pozor a má myšlenky jinde, vyvstane v duchu živé poznání toho, o čem slyší nebo čte, mnohem jasněji, než zní [a vyjádří] slovo; a někdy se jí, třebaš nerozumí slovům, jsou-li [totiž na př.] latinská a ona latinsky neumí, představí poznatek jim odpovídající, ačkoliv jim nerozumí.

17. Stran šaleb, které ďábel může natropiti a tropí v tomto způsobu poznatků a poznání, by bylo mnoho co říci; jsouť šalby, které v tomto způsobu tropí, veliké a velmi skryté. Neboť sugescí může¹ představiti duši mnoho rozumových poznatků a vtisknouti je tak hluboce, že se podobá, že nic jiného ani býti nemůže, a jestliže duše není pokorná a nedůvěřivá, není pochyby, že jí namluví tisícero lží. Neboť ta sugesce někdy působí v duši s velikou silou, zvláště když i trochu zasáhne slabost smyslu, do něhož vtiskne ten poznatek s takovou silou, přesvědčivostí a hloubkou, že je tehdy duši třeba mnoha modlitby a síly, aby jej zapudila. Předvádíváť někdy cizí hříchy, a špatná svědomí, a špatnost duší, nepravdivě a při tom s velkým světlem, vesměs na zostuzení a s touhou, aby to bylo vyjeveno a tak se páchaly hříchy, duši však vnuká horlivost, že je to k tomu cíli, aby [i jiní ty postižené] poroučeli Bohu. Neboť třebaš je pravda, že Bůh někdy zjeví svatým duším potřeba jejich bližních, aby je poroučely Bohu nebo jim pomohly, jak čteme že odhalil Jeremiášovi slabost proroka Barucha, aby mu stran ní dal poučení (Jerem. 45, 3), nicméně to přčasto činí ďábel, a to záludně, aby přivedl do ostudy a hříchů a neútěchy, o čemž máme přemnoho zkušenosti. A jindy předkládá s velikou přesvědčivostí jiná poznání a způsobí, že se jim dá víra.

18. Všecky tyto poznatky, aťsi jsou od Boha nebo ne, mohou jen velmi málo přispěti k pokroku duše na cestě k Bohu, kdyby se jich duše chtěla držeti; ba naopak, kdyby jich u sebe opatrně neodmítala, nejenom by ji rušily, nýbrž by jí i velice škodily a uvedly by ji do velkých omylů. Neboť všecka nebezpečí a všecky nepřístojnosti, které, jak jsme řekli, mohou býti spojeny s nadpřirozenými vjemy, o kterých jsme dosud jednali, a ještě více jich, může býti spojeno s těmito. Proto se zde nebudu o tom dále šířiti, ježto jsme při dřívějších dali dostatečné ponaučení, nýbrž řeknu jen to, aby duše byla velice opatrná a vždy je odmítala, chtějíc kráčeti k Bohu nevěděním; a nechať vždy podá zprávu svému duchovnímu zpovědníkovi a vždy se drží toho, co on řekne. A ten jí nedej ničemu přikládati důležitost pro její cestu ke spojení a provedť tím duši velmi

spěšně; neboť z těchto věcí, kterých se dostává duši trpně, vždycky v ní zůstane účinek, který Bůh chce, aniž tomu duše věnuje péči. A proto se mi nezdá, že by zde bylo nač vykládati účinek, který působí poznatky pravé, ani ten, který působí nepravé, protože by to bylo únavné a nemělo by to konce. Neboť účinky těchto poznatků nelze shrnouti v krátké ponaučení, ježto, jak jsou tyto poznatky mnohé a velmi rozmanité, tak jsou to rovněž jejich účinky, i když ovšem dobré poznatky působí účinky dobré a zlé poznatky zlé, atd. Řekneme-li, aby se vesměs odμίaly, je řečeno s dostatek, aby se nepobloudilo.

HLAVA XXVII.

U níž se jedná o druhém druhu zjevení, totiž o odhalení skrytých tajností. - Uykládá, kterým způsobem mohou přispěti ke spojení s Bohem, a kterým mu býti závadou, a jak může ďábel po této stránce velice šáliti.

1. Druhý druh zjevení jsme říkali že je oznámení skrytých tajností a tajemství. Tento může býti dvojího způsobu. První způsob je stran toho, co je Bůh sám v sobě; a v tomto je zahrnuto zjevení tajemství Nejsvětější Trojice a jednoty v Bohu. Druhý je stran toho, co je Bůh ve svých dílech; a v tomto jsou zahrnuty ostatní články naší katolické víry, a předložení pravd, které o těch dílech mohou býti rozvinutě vyneseny. V těch je zahrnut a uzavřen velký počet zjevení od proroků, příslibení a hrozeb Božích, a jiných věcí, které se měly a mají státi stran tohoto souhrnu víry. Můžeme do tohoto druhého způsobu také zahrnouti mnoho jiných jednotlivých věcí, které Bůh zpravidla zjevuje, jak stran vesmíru vůbec, tak také jednotlivě stran království, krajů a stavů a rodin a jednotlivých osob. Toho máme v Písmě svatém hojnost příkladů, toho i onoho, zvláště u všech proroků, u nichž se najdou zjevení všech těchto způsobů. A poněvadž je to věc jasná a zřejmá, nemíním mařiti času a uváděti je zde, nýbrž jen říci, že tato zjevení se nedějí pouze slovy, protože je Bůh činí mnoha způsoby a řády, někdy pouze slovy, někdy pouze znameními a tvářnostmi, a pouze obrazy a podobnostmi, někdy tím a oním spolu, jak je to také viděti u proroků, zvláště v celém Zjevení [sv. Jana], kde se najdou nejen všechny druhy zjevení, které jsme uvedli, nýbrž také řády a způsoby, které zde uvádíme.

2. Tato zjevení, která jsou zahrnuta v druhém způsobu, dosud někdy Bůh učiní i v naší době, komu ráčí. Neboť nejednou zjeví některým lidem dni, které ještě budou na živu, nebo strasti, které na ně přijdou, nebo co se přihodí té a té osobě, nebo tomu a tomu království, atd. A též stran tajemství naší víry mnohdy odhalí a objasní duchu pravdy v nich,¹ ačkoliv to se nejmenuje zjevení ve vlastním smyslu, jelikož to je již zjeveno, nýbrž je to spíše ozřejmění nebo výklad toho, co je již zjeveno.

3. Co do tohoto druhu zjevení může ďábel zasahovati nemálo. Poněvadž se totiž zjevení tohoto druhu zpravidla dějí slovy, tvářnostmi a podobnostmi atd., může toho ďábel zcela dobře padělati stejně mnoho, daleko snáze, než když se zjevení dějí pouze v duchu. A proto, kdyby nám bylo co do prvního způsobu i co do druhého, které zde uvádíme, zjeveno stran toho, co náleží k naší víře, něco nového, nebo věc odlišná, naprosto nesmíme k tomu dáti souhlas, i kdyby nám bylo zřejmé, že ten, kdo to říká, je anděl s nebe. Neboť tak to praví svatý Pavel, řka: *Licet nos, aut Angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit* (Gal. 1, 8). Což znamená: I kdybychom my, nebo anděl s nebe vám vykládal nebo kázal něco jiného než to, co jsme vám kázali, buď proklet.

4. Proto se, poněvadž již není článků, které by ještě měly býti zjeveny stran podstaty naší víry mimo ty, které již jsou zjeveny církvi, nejen nesmí připustiti, co by bylo duši stran ní zjeveno nového, nýbrž z opatrnosti nesmí ona připouštěti ani jiných novostí zavinitých [prý v člancích víry a jí jen rozvinutě vyjevovaných]. A na zachování čistoty, kterou má míti u víře, nesmí duše, i když jsou jí zjeveny pravdy již zjevené, je věřiti proto, že jsou tehdy znovu zjeveny, nýbrž jen protože jsou již dostatečně zjeveny církvi. Nechaf jim uzavře rozum a prostě se opře o nauku církve a její víru, jež, jak praví svatý Pavel, vstupuje sluchem (Řím. 10, 17). [Nikdo] tedy nevěnuj důvěry a svého rozumu těmto věcem víry nově zjeveným, aťsi se mu zdají sebe shodnější [s články víry] a sebe pravdivější, nechce-li býti ošálen. Neboť ďábel, aby mohl šáliti a vštěpovati lži, nejprve krmí pravdami a věcmi pravdě podobnými, aby ukolébal v bezpečnost a pak mohl šáliti. Je to na způsob štětiny u toho, kdo sešívá kůži, že nejprve projde tuhá štětina a pak za ní měkká dratva, jež by nemohla projíti, kdyby jí nebyla vůdkyní štětina.

5. Měj se tedy v tom veliký pozor; neboť i kdyby bylo prav-

da, že není nebezpečí řečeného ošálení, je pro duši velice záhodné, aby nechtěla stran víry chápati věci jasně, aby si zachovala zásluhu z ní čistou a úplnou, a rovněž aby došla v této noci rozumu k božskému světlu spojení s Bohem. A toto, abychom se při kterémkoliv novém zjevení přimkli se zavřenýma očima k proroctvím někdejšími, je tak důležité, že apoštol svatý Petr, ačkoliv uviděl nějakou měrou na hoře Táboru slávu Syna Božího, přesto řekl ve svém kanonickém listě tato slova: *Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes*, atd. (2 Petr. 1, 19). Což jest, jako by děl: Třebas je vidění, které jsme o Kristu viděli na hoře, pravdivé, pevnější a jistější jsou slova proroctví, které je nám zjeveno, a vy dobře činíte, opíráte-li se v duši o ně.

6. Ale jestliže jest pravda, že z příčin již řečených náleží zavíratí oči před zjeveními již řečenými, která přijdou stran vět víry, čím nutnější bude nedávati přístupu a nevěnovati důvěry ostatním zjevením, která jsou o věcech jiných a do nichž zpravidla zasahuje ďábel tak velice, že mám za nemožné,¹ aby nebyl ošálen v mnoha z nich ten, kdo jich nebude hleděti odmítati? Tak veliké je zdání pravdy a přesvědčivost, kterou jim ďábel dává. Spojíť tolik důvodů pravděpodobnosti a vhodnosti, aby se jim uvěřilo, a vtiskne je tak hluboko do smyslu a obrazivosti, že se člověku podobá, že není pochybnosti, že to tak bude; a způsobí, že duše k tomu tou měrou přilne a tak v tom zakotví, že, nemá-li pokory, stěží ji z toho vytrhnou a přivedou k uznání opaku. Proto musí duše čistá, opatrná a prostá a pokorná s takovým úsilím a s takovou bedlivostí odporovati zjevením a jiným viděním, s jakou odporuje velmi nebezpečným pokušením; protože k tomu, aby se kráčelo ke spojení v lásce, není třeba chtítí je, nýbrž nechtítí jich. Vždyť to právě chtěl říci Šalomoun, když děl: Co je potřebí člověku chtítí a hledati věci, které jsou nad jeho přirozenou jímavost? (Kazatel 7, 1). Jako bychom řekli: Nikterak mu není k tomu, aby byl dokonalý, zapotřebí chtítí věci nadpřirozené způsobem nadpřirozeným, jenž je nad jeho jímavost.

7. A protože je na námitky, které se proti tomu mohou uvéstí, již odpověděno v hlavě devatenácté a dvacáté této knihy, odkazují k nim a jen pravím, aby se duše chránila před nimi přede všemi, chce-li kráčetí čistá a bez bloudění nocí víry ke spojení.

HLAVA XXVIII.

U níž se jedná o vnitřních rčeních, kterých se může duchu nadpřirozeně dostatí. - Práví, kolikerého způsobu jsou.

1. Soudný čtenář musí míti stále na paměti úmysl a cíl, který v této knize mám, totiž provésti duši všemi jejími vjemy, přirozenými i nadpřirozenými, bez klamu a zabavení, v čistotě víry na cestu k božskému spojení s Bohem. To proto, aby pochopil, že, třebas stran vjemů duše a nauky, kterou probírám, nepodávám poučení tak hojného a nedrobím látky a roztrfídění tak velice, jak si toho snad rozum žádá, přece nezůstávám po této stránce kusý. Neboť stran všeho toho se tu, mám za to, podává s dostatek připomínek, světla a ponaučení, aby si [duchový člověk] dovedl opatrně počínati ve všech případech v duši, vnějších i vnitřních, a tak postupoval vpřed. A to je příčina, proč jsem odbavil vjemy prorocké s takovou stručností, jak jsem to [ostatně] udělal i u ostatních; vždyť by přece [samo sebou] bylo lze o každém říci mnohem více, podle rozdílů a způsobů a řádu, které v každém bývají a jichž by se tuším člověk ani všech nedobadal. Já jsem se spokojil tím, čím je podle mého mínění vyložena jejich podstata a nauka o nich a také opatrnost, které je třeba v tom a ve všem tomu podobném, co by se mohlo v duši udáti.

2. Totéž učiním nyní vzhledem k třetímu způsobu vjemů, jež, jak jsme pravili,¹ jsou nadpřirozená rčení, ke kterým dochází v duchu lidí duchových bez prostřednictví kteréhokoliv smyslu tělesného;² a ačkoliv je jich tolikero způsobů, shledávám, že se mohou všechny stáhnouti v tento trojí, totiž: slova postupná, formální a podstatná. Postupnými nazývám jistá slova a frase, které si duch, když je v sobě usebrán, u sebe tvořívá a domýšlivá.³ Slova formální jsou jistá zřetelná a formální [n. skutečná] slova, kterých se duchu dostane ne od sebe samého, nýbrž od třetí osoby, a to někdy, když je usebrán, někdy, když není. Slova podstatná jsou jiná, která jsou rovněž formálně vytvořena v duchu, někdy, když je usebrán, někdy, když není; ta vytvoří a způsobí v podstatě duše⁴ tu podstatu⁵ a ctnost, kterou znamenají. O všech těch zde pořadem pojednáme.

HLAVA XXIX.

U níž se jedná o prvním druhu slov, která usebraný duch někdy v sobě vytvoří. - Uykládá se jejich příčina, a prospěch a škoda, které z nich mohou býti.

1. Kdykoliv dojde k těmto postupným slovům, je to vždy jen, když je duch s velikou pozorností usebrán v nějaké úvaze a jí zcela zaujat; a právě v té látce, o které přemýšlí, on sám přechází přemítáním od jednoho k druhému a tvoří slova a frase velmi vhodně s takovou snadností a zřetelností, a takových věcí dotud mu ještě neznámých¹ se stran toho dosuzuje a je odhaluje, že se mu podobá, že to nečiní on, nýbrž že mu to jiná osoba v nitru usuzuje nebo odpovídá nebo ho tomu učí. A opravdu si je to velice proč mysliti; neboť on si rozmlouvá sám se sebou a sám u sebe si odpovídá, jako by to bylo osoba s osobou. A opravdu je tomu jakousi měrou tak: neboť třebaš to činí duch sám jakožto nástroj, nicméně mu často Duch svatý [ještě zvláště] napomáhá vyvíjeti a vytvářeti ty správné pojmy, slova a frase.² A tak si je mluví sám sobě, jako by byl třetí osoba. Poněvadž totiž tehdy je rozum usebrán a spojen s pravdou toho, co myslí, a duch Boží je také s ním spojen v té pravdě (jeť vždycky spojen v každé pravdě), proto si rozum, jsa tímto způsobem ve spojení s duchem Božím prostřednictvím oné pravdy, spolu vytváří v nitru a postupně ty ostatní pravdy, které mají vztah k té, již měl na mysli, a bránu mu otvírá a světlo mu dává Duch svatý učitel. Neboť toto jest jeden ze způsobů, kterými Duch svatý učí.

2. Když je tedy rozum tímto způsobem osvícen a poučen od tohoto učitele, rozumí těm pravdám a spolu vytváří sám ze svého ony výroky o pravdách, kterých se mu s jiné strany dostává. Takže můžeme říci, že hlas je Jakobův, ale ruce jsou Esauovy (1 Mojž. 27, 22). Ale ten, kdo to má, ne a neuvěří, že je tomu tak, nýbrž bude míti za to, že ty výroky a slova jsou od třetí osoby; neboť neví, s jakou snadností si může rozum vytvářeti pro sebe slova jako od třetí osoby o pomyslech a pravdách, které jsou mu sdělovány rovněž od třetí osoby.

3. A třebaš je pravda, že v tom sdělení a osvícení rozumu v něm samo sebou není klamu, může nicméně býti klam, a skutečně často bývá, ve formálních¹ slovech a frasích, které si rozum o tom vytvoří. Poněvadž totiž to světlo, kterého se mu dostane, je někdy velice jemné a duchové, takže si je rozum nedosti úplně osvojí, a on si tedy, jak pravíme, vytváří ty

frase [t. věty, závěry] ze svého, proto si je mnohdy vytvoří nesprávné, jindy jen pravděpodobné nebo nedokonalé. Poněvadž totiž s počátku sice začne navazovati na pravdu, ale pak přidává ze svého dovednost nebo nedovednost svého nízkého rozumu, je snadná věc, že se, právě podle své schopnosti, od ní uchýlí; a to všechno tím způsobem, jako by mluvila třetí osoba.²

4. Poznal jsem osobu, která měla tato postupná rčení a mezi některými velice pravdivými a podstatnými,¹ která si vytvářela o Nejsvětější Svátosti oltářní, byla některá, která byla velmi kacířská. A já velice žasnu nad tím, co se děje za naší doby, totiž, že lecjaká všední duše, která narozjímala [sotva] za čtyři groše, jestliže pocítí v nějakém usebrání nějaká takováto rčení, ihned to všechno pokřtí na věc od Boha a mají za to, že tomu tak jest, a říkají: Řekl mi Bůh, odpověděl mi Bůh; a asi tomu není tak, nýbrž že si to, jak jsme řekli, ve většině případů říkají oni sami.

5. A nadto také touha, kterou po tom mají, a náklonnost, kterou k tomu mají v duchu, působí, že oni sami si to odpovídají a myslí si, že Bůh jim to odpovídá a jim to praví. Tím upadají do velikých poblouzení, nekrotí-li se v tom velice a jestliže ten, kdo ty duše řídí, jich nevede k odmítání těchto způsobů přemítání. Neboť z nich čerpávají více tlachavosti a znečištění duše než pokory a umrtvení ducha, myslíce si, že již bylo něco velikého a že promluvil Bůh; a zatím to asi nebylo leč málo více než nic, nebo pouhé nic, nebo ještě méně než nic. Neboť to, co neplodí pokory a lásky a umrtvenosti a svaté prostoty a mlčení, atd., co to může býti? Pravím tedy, že toto může býti velikou překážkou na cestě ke spojení s Bohem, protože to velice oddaluje duši, jestliže ona na to dá, od propasti víry, v níž má rozum býti potmě, a potmě má kráčetí láskou u víře a ne mnoha usuzováním.

6. A jestliže mi řekneš, proč že si tedy má rozum odpírati ony pravdy, když jimi přece duch Boží osvěcuje rozum, takže to nemůže býti nic zlého, pravím, že Duch svatý osvěcuje rozum usebraný a že jej osvěcuje podle způsobu a míry jeho usebranosti, a že rozum nemůže najíti jiné větší usebranosti než u víře; a tudíž ho neosvítí Duch svatý v ničem jiném více než u víře. Neboť čím čistší a dokonalejší je duše u víře, tím více má vlité lásky k Bohu; a čím více má lásky, tím více ji Bůh osvěcuje a jí udílí dary Ducha svatého,¹ protože láska je příčina a prostředek, kterým jí je udílí. A třeba je pravda, že Bůh tím osvětlením pravdami udělí duši nějaké světlo, je

nicméně světlo, které jest u víře bez jasného chápání, od něho tak odlišné co do jakosti, jak se liší nejvýbornější zlato od kovu velmi sprostého, a co do kolikosti, jak předčí moře kapku vody. Neboť oním způsobem se duši udělí moudrost co do jedné nebo dvou nebo třech pravd, atd., kdežto tímto se jí udělí veškerá moudrost Boží povšechně, totiž Syn Boží, jenž se sděluje duši u víře.

7. A jestliže mi řekneš, že všechno [t. obojí] bude dobré, že jedno přece nevadí druhému, pravím, že velice vadí, jestliže duše na to dá. Neboť to je již zabývati se věcmi jasnými a malé ceny, které postačí, aby zabránily udělení propasti víry, v níž Bůh nadpřirozeně a tajně učí duši a obohacuje ji ctnostmi a dary, ona ani neví jak. A má-li ono postupné sdělování způsobiti užitek, nesmí jím [t. tím sdělováním] býti rozum zaměstnáván úmyslně; neboť tímto způsobem by je duše spíše od sebe odháněla, jak jí to praví Moudrost ve Velepísni, řkouc: Oči své ode mne odvrát, neboť ony působí, že odlétám (Velep. 6, 4). Totiž: že odlétám daleko od tebe a vznáším se výše.¹ Nýbrž nechať jednoduše a prostě, nezaměstnávajíc [úmyslně] rozumu tím, co je jí nadpřirozeně sdělováno, obrátí vůli s láskou k Bohu, ježto ona dobra jsou udělována prostřednictvím lásky a tímto způsobem jí budou udělena naopak s větší hojností než dříve. Uplatní-li se totiž při těchto věcech, které jsou udělovány nadpřirozeně a trpně, schopnost přirozeného rozumu nebo jiných mohutností činně, není jejich [omezený] způsob a nejmavost s tak veliký předmět, a proto si je nutně musí upravit po svém způsobu a tudíž je pozměniti - a tak se nezbytně mýliti a vytvářeti si ty frase [t. věty a závěry] ze svého, takže to již není nadpřirozené² a ani odlesk nadpřirozeného, nýbrž něco velice přirozeného a velmi mylného a nízkého.

8. Ale jsou některé rozumy tak hbité a bystré, že si, když jsou usebrány v nějaké úvaze, přirozeně a s velkou snadností, přemítajíce o pomyslech, z nich vytvářejí řečená slova a frase velmi živé, a myslí si beze všeho, že jsou od Boha. A zatím to není leč jejich rozum, jenž, když jen je poněkud volný od činnosti smyslů, s přirozeným světlem bez jakékoliv další pomoci nadpřirozené dovede to a ještě více. A to se vyskytne často, a mnozí se klamou myslíce si, že je to vysoký stupeň modlitby a vznešené sdělování od Boha, a proto si to buď zapisují nebo to dávají zapisovati. A zatím to třeba není nic a nemá v sobě podstaty žádné ctnosti a není to k ničemu, leč aby tím jen zještili.

9. Ti ať se naučí nedbati leč toho, aby upevňovali vůli v pokorné lásce a snažně konali ctnosti a trpěli napodobující Syna Božího v jeho životě a jeho utrpeních, neboť to je cesta, po které se přijde k veškerému duchovnímu dobru, ne však mnoho vnitřního přemítání.

10. Také do tohoto druhu, do vnitřních slov postupných, ďábel velmi zasahuje, zvláště u těch, kdo mají nějakou náklonnost k nim nebo zálibu v nich. Když se totiž začínají usebírati, předkládává jim ďábel mnoho látky k odbočování, tvoře [při tom] rozumu sugescí pomysly nebo slova, a veledůvtipně jej věcmi pravděpodobnými uvádí na scesti a šálí. A to je jeden ze způsobů, kterými je ve styku s těmi, kdo s ním uzavřeli mlčky nebo výslovně nějakou smlouvu; jako je ve styku s některými kacíři, zvláště s některými arcikacíři, zpracovává je a plně jim rozum pomysly a soudy velmi důvtipnými, ale mylnými a bludnými.

11. Z toho, co bylo řečeno, vidíme, že tato postupná rčení mohou pocházeti v rozumu od trojí příčiny, totiž: od ducha Božího, jenž hýbá rozumem a jej osvětluje, a od přirozeného světla rozumu samého, a od ďábla, který k němu může mluvit sugescí. Ale vyložiti nyní známky a stopy, po kterých se pozná, kdy pocházejí od té příčiny a kdy od oné, by bylo trochu obtížné, totiž dáti toho známky a stopy úplné, ačkoliv lze zcela dobře dáti některé povšechné, a jsou to tyto. Když při těch slovech a pomyslech duše spolu miluje a pocítuje lásku s pokorou a úctou k Bohu, je to známka, že je v tom Duch svatý, jenž, kdykoliv uděluje nějaké milosti, je v to odívá. Když to pochází pouze od hbitosti a světla v rozumu, činí to tu vše rozum, bez oněch konů ctností (třebas vůle může přirozeně milovati při poznávání oněch pravd a v jejich světle), a když je po rozjímání, zůstane vůle suchá, třebas ne nakloněná k ješitnosti nebo ke zlu, leda že by ji ďábel uváděl po té stránce do nového pokušení, což se nepřihází u těch rčení, která byla od dobrého ducha; neboť po těch zůstává vůle zpravidla oddána Bohu a nakloněná k dobremu, i když se někdy přihodí, že po nich zůstane vůle suchá, třebas bylo sdělení od dobrého ducha, poněvadž Bůh to z některých příčin pro duši dobrých tak zařídí. A jindy duše nepocítí¹ velice konů nebo hnutí oněch ctností, a přece je to, co měla, dobré. Vždyť proto pravím, že jest někdy těžké poznati rozdíl, který je mezi jedněmi a druhými, protože účinky, které někdy způsobí, jsou rozličné; ale tyto již řečené jsou obvyklé, třebas se někdy projeví s větší hojností a jindy s menší. Ba i ta, která jsou od ďábla, je někdy těžké prohlédnouti a poznati, neboť,

třebas je pravda, že zpravidla zanechají vůli suchou vzhledem k lásce k Bohu a duši nakloněnou k ješitnosti, cenění sebe nebo samolibosti, nicméně vnukne duši někdy lichou pokoru a vřelé hnutí ve vůli zakládající se na sebelásce, takže je někdy nutné, aby člověk byl velice duchovní, aby to prohlédl. A to činí ďábel, aby se lépe skryl. On velice dobře dovede někdy přivést i k prolévání slz nad city, které vnuká, aby pak mohl postupně vnukati duši náklonnosti, které sám chce. Ale vždycky hledí lidem přiměti duši k tomu, aby si cenili ta vnitřní sdělení a aby na ně mnoho dávali, aby se jim tak věnovali a zaměstnávali duši tím, co není ctnost, nýbrž příležitost k pozbytí té, kterou snad mají.

12. Držme se tedy jak při těch, tak při oněch rčeních, abychom jimi nebyli ošáleni nebo se nám nestala překážkou, této nutné opatrnosti, že si nebudeme nic z nich ceniti, nýbrž jen dbáti, bychom dovedli se statečností řídití vůli k Bohu, plnice s dokonalostí jeho zákon a jeho svaté rady, což je moudrost svatých, a spokojující se tím, že známe tajemství a pravdy s tou prostotou a pravdivostí, s kterou nám je předkládá církev. Vždyť to postačí na veliké roznění vůle, a nevrhejme se do jiných hlubokostí a zvláštností, ve kterých by byl div kdyby nebylo nebezpečí. Vždyť se zřetelem k tomu praví svatý Pavel: Nesluší věděti více, než co sluší věděti (Řím. 12, 3). A to nechať postačí o tomto předmětu, totiž o slovech postupných.

HLAVA XXX.

U níž se jedná o vnitřních slovech, kterých se formálně dostane duchu způsobem nadpřirozeným. - Upozorňuje na škodu, kterou mohou způsobiti, a na nutnou opatrnost, abychom jimi nebyli ošáleni.

1. Druhý druh vnitřních slov jsou slova formální, jichž se někdy dostane duchu způsobem nadpřirozeným bez prostřednictví kteréhokoliv smyslu, aťsi je duch usebrán nebo ne. A nazývám je formálními, protože je formálně¹ říká duchu třetí osoba, aniž on co k tomu přičiní. A proto jsou velmi odlišná od těch, o kterých jsme právě domluvili, protože je u nich nejen ten rozdíl, že k nim dojde, aniž k nim duch se své strany čím přispěje, jak to činí při těch druhých, nýbrž se mu jich, jak pravím, někdy dostane, aniž je usebrán, nýbrž velice toho vzdá-

len, co je mu řečeno, čemuž tak není u dřívějších postupných, protože ta jsou vždy o tom, o čem uvažoval.

2. Tato slova jsou někdy velice zřetelná, někdy ne tak velice; jsou často jen jakoby pomysly, kterými je duchu něco řečeno, buď že se mu tím dává odpověď anebo že se s ním mluví jiným způsobem. Tato slova jsou někdy jedno slovo, někdy dvě nebo více; někdy jsou postupná,¹ jako předešlá, protože mívají trvání, poučující duši nebo s ní o něčem jednájíce, ale vesměs tak, že duch nepřičiní nic ze svého, protože jsou vesměs, jako když mluví osoba s osobou. Jak čteme že se stalo Danielovi,² neboť praví, že anděl mluvil v něm (Zachar. 1, 9 a jinde). To bylo tak, že mu formálně a postupně předkládal soudy v duchu a poučoval ho, jak to tam anděl také praví, řka, že vyšel, aby ho poučil (Dan. 9, 23).

3. Když tato slova nejsou více než formální,¹ není účinek, který způsobí v duši, veliký. Sloužíť zpravidla pouze k tomu, aby o něčem poučila nebo dala světlo; ale k tomu, aby způsobila tento účinek, není třeba, aby způsobila jiný, účinnější než je účel, který mají. A ten způsobí, když jsou od Boha, v duši vždycky; neboť dodají duši ochotu a jasnost v tom, co je jí uloženo nebo o čem je poučena, i když někdy nezprostí duši odporu a obtíže, nýbrž jí je ještě zvětšívají, což Bůh činí na větší poučení, pokoru a dobro té duše. A tento odpor jí obyčejněji ponechá, když jí ukládá úkol vůdčí nebo věci, kterými se duše může nějak vyznamenati, kdežto ve věcech pokorných a nízkých jim dává více snadnosti a ochoty. A proto čteme v druhé knize Mojžíšově, že, když Bůh uložil Mojžíšovi, aby šel k faraonovi a osvobodil lid, že pocítil takový odpor, že mu to bylo třeba uložití třikrát a ukázati mu znamení; a přes to přese všecko se nepoddával, až mu Bůh dal za druha Arona, aby měl část cti z toho (2 Mojž. hl. 3, 4).

4. Opak se přihází, když slova a sdělení jsou od ďábla, že totiž při věcech znamenitějších dává snadnost a ochotu, a při nízkých odpor. Neboť zajisté se tak velice Bohu protiví viděti duše nakloněné k úkolům vůdčím, že, i když on sám jim to ukládá a je do nich staví, nechce, aby měly ochotu a chut k poroučení. A touto ochotou, kterou obyčejně Bůh vstíjí duši těmito formálními slovy, se ona liší od slov postupných, jež nepůsobí tak na ducha jako slova formální a nevštěpují mu tak veliké ochoty, protože tato zde jsou formálnější a rozum do nich sám ze svého méně zasahuje; ačkoliv tím není vyloučeno, že někdy způsobí větší účinek některá slova postupná, pro veliký vliv ducha Božího na lidského, který při nich někdy je, ale

co do způsobu je veliký rozdíl. Při těchto slovech formálních nemůže být duše v nejistotě, zda si je neřiká sama, protože je dobře vidět, že ne, zvláště když se nezabývala tím, co jí bylo řečeno; a i jestliže se zabývala, pocituje velmi jasně a zřetelně, že to přichází s jiné strany.

5. Na všechna tato formální slova musí duše dát tak málo jako na slova postupná; neboť kromě toho, že by zaměstnávala ducha něčím, co není náležitý a nejbližší prostředek ke spojení s Bohem, jímž jest víra, by mohla být velmi snadno ošálena od ďábla. Neboť někdy se stěží pozná, která slova jsou řečena od dobrého ducha a která od zlého. Poněvadž totiž tato slova nepůsobí velikého účinku, stěží se mohou rozlišiti podle účinků; neboť dokonce mají někdy slova od ďábla větší účinnost¹ u nedokonalých než slova od dobrého ducha u lidí duchových. Nesmí se činiti, co ona řeknou, ani se na ně nesmí dáti, aťsi jsou od dobrého ducha nebo ode zlého. Musí se však vyjeviti zralému zpovědníkovi, nebo jiné rozumné a moudré osobě, aby dala poučení a uvážila, co je v té věci na místě, a dala svou radu; a duše nechať se má vůči nim zříkavě a odmítavě. A nenajde-li se ta zkušená osoba, je lepší nedbatí těch slov a nesvěřovati se nikomu, protože se snadno setká s nějakými osobami, které jí spíše duši rozvrátí než aby jí ji vzdělaly. Neboť do vedení duši zasáhnouti nesmí kdokoliv, ježto na zmýlení nebo správném jednání ve věci tak vážné záležitosti přemnoho.

6. A měj se velice pozor, aby duše nikdy o své újmě, bez velikého uvážení s někým jiným a bez jeho rady, ani nic nedělala ani nic nepřipouštěla z toho, co jí ta slova praví. Neboť v této věci dochází k šalbám důmyslným a divným, takže jsem pro sebe toho mínění, že duše, která není nepřítelkyně toho, aby měla takové věci, neujde tomu, aby nebyla v mnoha z nich ošálena.

7. Ale protože je o těchto šalbách a nebezpečích a o opatrnosti vůči nim přímo pojednáno v hlavách sedmnácté, osmnácté, devatenácté a dvacáté této knihy, k nimž odkazuji, nešířím se zde dále o nich, pouze pravím, že hlavní ponaučení je toto: po žádné stránce na to nic nedávati.

HLAVA XXXI.

U níž se jedná o slovech podstatných, kterých se vnitřně dostane duchu. - Uykládá se rozdíl, který je mezi nimi a formálními, prospěch, který z nich je, a odevzdaný odstup a uctivost, jež duše při nich musí míti.

1. Třetí druh vnitřních slov jsme pravili že jsou slova podstatná,¹ jež se, třeba jsou také formální, poněvadž se velmi formálně vtiskují do duše, nicméně [od pouze formálních] liší tím, že slovo podstatné způsobí v duši účinek živý a podstatný, kdežto u slova pouze formálního tomu tak není. Takže, třeba je pravda, že každé slovo podstatné je formální, není proto ještě každé slovo formální podstatné, nýbrž pouze to, které, jak jsme výše řekli, podstatně² vtiskne do duše to, co znamená. Na příklad, kdyby Pán náš řekl formálně duši: Buď dobrá, ihned by byla podstatně dobrá. Anebo kdyby jí řekl: Miluj mě; ihned by v sobě měla a pocítovala podstatu lásky k Bohu;³ anebo když by se velmi bála a on jí řekl: Neboj se, ihned by pocítila velikou statečnost a klidnost. Neboť řeč Boží a jeho slovo, jak praví Mudřec, je plné moci (Kazat. 8, 4), a tudíž podstatně způsobí v duši to, co praví. Neboť to je to, co chtěl říci David, když děl: Hle, dá hlasu svému zvuk mocnosti (Ž. 67, 34). A tak to učinil s Abrahamem, když při tom, jak mu pravil: Choď přede mnou a buď dokonalý (1 Mojž. 17, 1), byl ihned dokonalý a stále chodil v úctě k Bohu. A to je ta moc jeho slova v evangeliu, kterou uzdravoval nemocné, křísil mrtvé, atd. tím, že to jen řekl. A na tento způsob pronáší Bůh podstatná rčení k některým duším; a jsou takové moci a ceny, že jsou duši život a síla a dobro nesrovnatelné; neboť jedno takové slovo jí způsobí⁴ více dobrého, než vše to, co duše vykonala za svůj celý život.⁵

2. Stran těchto slov nemá duše ani co činiti ani co chtíti ani co nechtíti ani co odmítati ani čeho se báti. Nemá co činiti na vykonání toho, co ona praví, protože těchto podstatných slov jí Bůh nikdy neřekne na to, aby je ona skutkem provedla, nýbrž na to, aby je on sám v ní uskutečnil; čemuž je jinak při formálních a postupných. A pravím, že nemá co chtíti nebo nechtíti, protože ani není jejího chtění třeba, aby je Bůh uskutečnil, ani duše nepostačí nechtěním na to, aby ta slova řečeného účinku nezpůsobila; nýbrž nechať se co do nich chová s odevzdaným odstupem a pokorně. Nemá co odmítati, protože jejich účinek zůstane zpodstatněn v duši a pln dobra od Boha, a

ježto jej duše přijímá trpně, je její činnost při něm to nejmenší ze všeho [t. bez vlivu].¹ Nemá se co báti nějaké šalby, protože ani rozum ani ďábel se nemohou vmísiti do této věci nebo [ďábel] se vzmaci na to, že by trpně způsobil podstatný účinek v duši, takže by jí vtiskl účinek a habitus svého slova, leda že by mu duše byla oddána dobrovolnou smlouvou a on jí, sídle v ní jako její pán, vtiskoval ty účinky, arci ne dobré, nýbrž zlé. Poněvadž by totiž ta duše s ním již byla spojena dobrovolnou zlobou, mohl by jí ďábel snadno vtiskovati účinky těch rčení a slov ke zlému. Vždyť i ze zkušenosti vidíme, že i na duše dobré ve mnohých věcech velice dotírá sugescí a velice účinně v nich těmi sugescemi na ně působí; býti ty duše zlé, mohl by je [t. ty sugesce] v nich přivésti ke splnění. Ale účinků opravdu podobných těmto dobrým nemůže vtisknouti, protože není slov, která by bylo lze přirovnati ke slovům Božím; proti nim jsou všechna, jako by jich nebylo, a jejich účinek je nic proti účinku slov Božích. Vždyť proto praví Bůh u Jeremiáše: Co jsou plevy proti pšenici? Zdaliž nejsou slova má jako oheň, a jako kladivo rozrážející skály? (Jerem. 23, 28-29). Tato podstatná slova tedy velice napomáhají ke spojení duše s Bohem; a čím jsou vnitřnější, tím jsou podstatnější a tím více prospívají. Šťastná duše, ke které Bůh promluví. Mluv, Hospodine, neboť slyší služebník tvůj (1 Král. 3, 10).

HLAVA XXXII.

U níž se jedná o vjemech, které má rozum z vnitřních pocitů, které jsou způsobeny nadpřirozeně v duši. - Uykládá příčinu těch pocitů, a jak se jest duši chovati, aby při těch vjemech nečinila překážky pouti ke spojení s Bohem.

1. Zbývá, abychom nyní pojednali o čtvrtém a posledním druhu rozumových vjemů, totiž o těch, kterých se, jak jsme říkali,¹ může dostati rozumu z duchových pocitů, jež jsou často nadpřirozeně způsobeny v duši duchového člověka a jež jsme uvedli² mezi rozlišenými vjemy rozumu.

2. Tyto rozlišené duchové pocity mohou býti dvojího způsobu. Prvního jsou pocity v afektu vůle. Druhého jsou pocity v podstatě duše.¹ Jedny i druhé mohou býti mnoha způsobů. Ty, které jsou ve vůli, jsou, když jsou od Boha, velmi vznešené; ale ty, které jsou v podstatě duše, jsou svrchovaně vzne-

šené a působí veliké dobro a prospěch. O těchto nemohou ani duše ani ten, kdo ji vede, zvědět nebo aspoň pochopit příčinu, kterou vznikají, ani pro které skutky jí Bůh prokazuje tyto milosti; neboť ony nezáleží na skutcích, které duše koná, ani na úvahách, které činí, i když jsou tyto věci dobrá dispozice k nim: Bůh to dává komu chce a zač sám chce.² Staněť se, že jeden člověk vykoná mnoho skutků, a Bůh mu nedá těchto doteků; a jiný jich vykoná mnohem méně, a Bůh mu je dá velmi vznešené a u veliké hojnosti. Aby tedy Bůh dal ty doteky, při kterých má duše řečené pocity, není ani třeba, aby se duše právě zabývala věcmi duchovními a byla jimi zaměstnána (i když to je arci mnohem lepší dispozice k dostání jich); neboť ve většině takových případů ona tehdy na ty doteky naprosto nemyslí. Z těchto doteků jsou jedny rozlišené³ a ty pomínou brzy; jiné nejsou tak rozlišené a potrvají déle.

3. Tyto pocity, nakolik jsou pouze pocity, nepatří rozumu, nýbrž vůli; a proto zde o nich nejednám přímo, nýbrž to odkládám, až budeme jednat o noci a očistě vůle v jejích sklonech, což bude v třetí knize,¹ která přijde [po této]. Protože však často a ve většině případů z nich přeplyvá do rozumu vjem a poznatek a chápání,² je záhodno učiniti zde, pouze k tomu cíli, o nich zmínku. Jest tudíž vědět, že z těchto pocitů, jak z těch, které jsou ve vůli, tak z těch, které jsou v podstatě duše - aťsi jsou doteky Boží, které je působí, náhlé anebo mají trvání a opětuji se - často, jak pravím, přeplyvá do rozumu vjem poznatkový nebo chápavý; bývá to převznešené pocítění Boha, rozumu přelibé, pro něž není jména, jako rovněž ne pro pocit, z kterého přeplyvá. A tyto poznatky jsou jednou jednoho způsobu, jindy jiného; někdy jsou vznešenější a jasnější,³ jindy méně vznešené a méně jasné, podle toho, jak to jsou také doteky, které Bůh činí a jež působí pocity, z nichž ty poznatky vznikají, a podle rázu doteků.

4. Na povzbuzení k opatrnosti a na vedení rozumu těmito poznatky u víře ke spojení s Bohem není zde třeba vynakládati mnoha řeči. Poněvadž totiž řečené pocity vznikají v duši trpně, aniž ona se své strany co účinně dělá, aby se jí jich dostalo, proto se také poznatků z nich dostává rozumu, který filosofové nazývají rozumem trpným, trpně, aniž on co učiní se své strany.¹ Proto také on při nich nesmí nic činiti, nemá-li při nich upadnouti v omyl a překaziti si prospěch, nýbrž jest se mu jen míti stran nich trpně² a nezasahovati svou přirozenou schopností. Neboť, jak jsme řekli³ že se to přihází při slovech postupných, velmi snadno svou činností zmate a zničí ony jemné po-

znatky, jež jsou lahodné poznávání nadpřirozené, s které přirozenost není a jehož nemůže pojmouti konavě, nýbrž pouze přijímově. Nesmí se tedy o ně snažiti ani míti chuti připouštěti je, aby snad rozum nevytvářel ze svého jiných a ďábel neměl přístupu s jinými rozmanitými a klamnými; to on totiž velmi snadno může činiti⁴ prostřednictvím řečených pocitů anebo těch, které sám ze svého může způsobiti v duši, která se oddává těmto poznatkům.⁵ Nechať se co do nich chová s odevzdaným odstupem, pokorně a trpně; neboť Bůh jí je, poněvadž se jí jich od něho dostává trpně, udělí, až se mu zalíbí, když ji bude viděti pokornou a nevlastnívou. A tímto způsobem nepřekazí v sobě prospěchu, který tyto poznatky působí vzhledem ke spojení s Bohem a jenž jest veliký; neboť tyto doteky jsou vesměs na spojení, jež se děje trpně v duši.

5. Co bylo řečeno, postačí o těchto věcech;¹ neboť, cokoliv se přihodí duši vzhledem k rozumu, najde se pro to směrnice a poučení v roztríděních již uvedených. A třebas by se některé poznání zdálo odlišné a takové, že není zahrnuto v žádném oddělení, není [nicméně ve skutečnosti] žádného poznání takového, že by nemohlo býti zařaděno do některého z nich a že by se nemohlo tak načerpati poučení i pro ty případy.



KNIHA TŘETÍ

V NÍŽ SE JEDNÁ O OČISTĚ PAMĚTI A VŮLE
 ČINNOU NOCÍ DUCHA. - PODÁVÁ SE
 NAUČENÍ, JAK SE MÁ DUŠE CHOVATI
 STRAN VJEMŮ TĚCHTO DVOU MO-
 HUTNOSTÍ, ABY DOŠLA SPOJENÍ S BO-
 HEM CO DO ŘEČENÝCH DVOU MOHUT-
 NOSTÍ V DOKONALÉ NADĚJI A LÁSCE

HLAVA I.

Když již jest první mohutnost duše, totiž rozum, probráním všech jejích vjemů poučena stran první božské ctnosti, totiž víry, aby se duše mohla co do této mohutnosti spojit s Bohem čistotou víry, zbývá, abychom nyní učinili totéž stran ostatních dvou mohutností duše, totiž paměti¹ a vůle, a také je očistili stran jejích vjemů, má-li duše dojít i co do této dvojí mohutnosti spojení s Bohem v dokonalé naději a lásce. To se stane stručně v této třetí knize; vždyť když jsme odbavili rozum, jenž je svým způsobem shromaždiště všech ostatních předmětů (a tím ušli veliký kus cesty i vzhledem k ostatku), není nutné, abychom se tak velice šířili o těchto mohutnostech; není možné, aby duchový člověk, jestliže si dobře vyučí rozum u víře podle naučení, které mu bylo dáno, nevyučil při tom mimo-

chodem a zároveň také ostatní dvě mohutnosti v ostatních dvou ctnostech; vždyť kony jedněch závisí na druhých.

2. Poněvadž však je, abychom [i zde] zachovali metodu, které se držíme, a také aby bylo lépe rozuměti, nutné, abychom [napřed] promluvili o vlastní a vymezené látce [svého pojednání], musíme zde [napřed] uvésti vjemy vlastní té které mohutnosti,¹ nejprve tedy vjemy paměti, a roztríditi je zde, jak to postačí pro náš účel. Roztrídění můžeme čerpati z rozdílnosti jejich předmětů, jež jsou trojí: přirozené,² obrazivé a duchové. Podle nich jsou také poznatky paměti trojího způsobu, totiž přirozené a nadpřirozené, obrazivé a duchové.³

3. O nich tedy zde s pomocí Boží pojednáme a počneme poznatky přirozenými, jež jsou o předmětu více zevním. A pak se pojedná o sklonech vůle, čímž se dokončí tato třetí kniha o činné noci ducha.

HLAVA II.

U níž se jedná o přirozených vjemech paměti a praví se, že se musí od nich vyprázdniti, aby se duše mohla co do této mohutnosti spojití s Bohem.

1. Je nutné, aby si čtenář v každé z těchto knih uvědomoval předmět a cíl, o kterém mluvíme. Neboť, ne-li, může mu vzniknouti mnoho pochybností stran toho, co bude čísti, jak by je i právě nyní mohl míti o tom, co jsme řekli o rozumu a teď řekneme o paměti a pak řekneme o vůli. Když totiž bude viděti, jak uvádíme mohutnosti stran jejich činnosti v nic, snad se mu zardá, že spíše ničíme cestu duchovního života než že bychom ji budovali. To by bylo arci pravda, kdybychom zde chtěli vyučovati pouhé začátečníky,¹ kteří se ovšem musí disponovati téměř vjemy přemítavými a pojetelnými.

2. Poněvadž však zde podáváme poučení, jak pokračovati v nazírání [až] ke spojení s Bohem, při čemž musí všechny tyto smyslové prostředky a činnosti mohutností zůstatí vzadu a v mlčení, aby Bůh ze svého způsobil v duši božské spojení, jest nám postupovati touto metodou, totiž oprošfovati a vyprazdňovati a pracovati o to, aby mohutnosti odmítaly svou přirozenou oblast činnosti a kony v ní, by se tak umožnilo, aby bylo do nich vlito nadpřirozené a ony jím byly osvíceny; vždyť

jejich vlastní schopnost není s věc tak vznešenou, nýbrž je. neustoupí-li s dějiště, naopak závadou.

3. Musí tedy duše - ježto je přece pravda, že Boha jest jí poznávati spíše z toho, co není, než z toho, co jest¹ - má-li k němu kráčet, nezbytně odmítati své vjemy jak přirozené, tak nadpřirozené a nepřipouštěti z nich ani nejmenšího, co může odmítnouti. Z toho důvodu to nyní tak učiníme s pamětí; vyvedeme ji z jejích přirozených mezí a kolejí a povzneseme ji nad ni samou, to jest nad veškerý poznatek rozlišený a svojí pojímavé, ve svrchované naději v Boha nepochopitelného.

4. Počínám tedy poznatky přirozenými a pravím, že poznatky přirozené v paměti jsou všechny ty, které si ona může utvořit o předmětech patera smyslů tělesných, totiž sluchu, zraku, čichu, chuti a hmatu, a všechny ty, které podle tohoto způsobu sama může sestavit a vytvořit. A ode všech těchto poznatků a tvárností se musí obnažiti a vyprázdniti¹ a hleděti pozbyti jejich obrazivého vjemu, tak aby v ní nezanechaly vtištěného poznatku nebo stopy ničeho, nýbrž aby zůstala holá a jako po vymazání, jako by to jí ani nebylo prošlo, na všechno zapomenouc a činnost svou o tom přetrhnouc. A ani nelze jinak, než že se paměť uvede stran všech tvárností v nic, má-li se spojit s Bohem. Neboť toto se nemůže státi, leč odpojí-li se ona úplně ode všech tvárností, které nejsou Bůh; vždyť Bůh je, jak jsme to řekli² v noci rozumu, mimo oblast kterékoliv tvárnosti rozlišené nebo poznatku rozlišeného. A protože nikdo nemůže, jak praví Kristus, sloužiti dvěma pánům (Mat. 6, 24), nemůže býti paměť zároveň spojena s Bohem a s tvárnostmi a poznatky rozlišenými; a jelikož Bůh nemá tvárnosti nebo obrazu, jež by mohly býti pojaty pamětí, proto zůstane paměť, když je spojena³ s Bohem (jak je to také ze zkušenosti viděti každý den), bez tvárnosti a bez zpodobnění, obrazivost jí pomine a paměť se pohrouží v jedno svrchované dobro, u velikém zapomenutí, bez vzpomínky na cokoliv. Neboť to božské spojení jí vyprázdňuje fantasmii a vymete z ní všechny tvárnosti a poznatky a povznese ji k nadpřirozenu.

5. Je tedy pozor hodné, co se někdy při tom stane. Někdy totiž, když Bůh učiní v paměti tyto spojivé doteky, jí jme náhle v mozku, kde totiž paměť sídlí, jakási závať, tak citelná, že se jí podobá, že jí hlava úplně přestává pracovati a soudnost a smysl že pomíjejí; a to někdy více, někdy méně. podle toho, jak je dotek silnější nebo méně silný; a tehdy se. působením tohoto spojení, vyprázdňuje a vyčistí paměť, jak

pravím, ode všech poznatků a zůstane zapomenutá a někdy naprosto zapomenutá, takže si musí činiti veliké násilí a pachtiti se, aby si na něco vzpomněla.

6. A tato zapomenutost paměti a přetržení činnosti obrazivosti, způsobené tím, že paměť je spojena s Bohem, jsou někdy toho rázu, že uplyne mnoho času, aniž ví, co se v té době dalo. A poněvadž je tehdy činnost obrazivosti přetržena, duše, i když se jí tehdy stanou věci, které působí bolest, toho nepocítí; neboť bez obrazivosti není pocitu, ani pomyšlení o něm,¹ protože [bez obrazivosti] toho není. Ale aby Bůh učinil tyto spojivé doteky, je třeba, aby duše odpojila paměť ode všech poznatků vjemových. A co se týká těchto přetržení, jest si všimnouti, že u dokonalých jich již tak není, protože u nich je již spojení dokonalé, a tato přetržení jsou vlastní počátku spojení.

7. Řekne někdo: Logické se to zdá; ale vzchází z toho zničení přirozeného užívání a uplatňování mohutností, a člověk zůstane jako zvíře, zapomenutý, ba ještě hůře, ježto nemyslí a ani na přirozené potřeby a kony nepamatuje; Bůh však neničí přirozenosti, nýbrž ji zdokonaluje, kdežto z tohoto nutně vzchází její zničení, protože člověk zapomene i na to mravní a rozumné, jež má konati, i na přirozené, jež má uplatňovati; neboť na nic z toho se nemůže upamatovati, an se zbaví poznatků a tvárností, jež jsou prostředek k rozpomenutí.

8. Na to odpovídám: Věc se má tak, že, čím více se paměť spojuje s Bohem, tím více pozbývá¹ poznání rozlišených, až jich pozbude úplně, což se stane, když dokonale dojde stavu spojení; a proto se to u ní na začátku, když spojení teprve vzniká, neobejde bez veliké zapomenutosti stran všech věcí, ježto se jí vymazávají tvárnosti a poznatky; a tak člověk upadá do mnoha chyb stran jednání a styku zevnějšího, když si pro pohřížení paměti v Boha [na příklad] nevzpomene na jídlo a na pití, nebo zda něco udělal, zda viděl, zda neviděl, zda mu řekli či neřekli. Ale když již dojde toho, že má habituální spojení,² jež je převznešené dobro, již nemá těchto zapomenutí, tímhle způsobem, ve věcech řádu mravního a přirozeného; naopak má v konech náležitých a potřebných mnohem větší dokonalost, třebas v nich již není činný na základě tvárností a poznatků paměti. Když totiž existuje habituální spojení, jež jest již stav nadpřirozený, ustane úplně paměť a ostatní mohutnosti ve svých přirozených konech a přejdou ze své oblasti přirozené do oblasti Boží, jež jest nadpřirozená; a tudíž se, když je duše přepodobněna v Boha, do ní nemohou vtiskovati tvárnosti nebo poznatky věcí. Proto jsou kony paměti a ostat-

ních mohutností v tomto stavu vesměs a zcela božské. Ježto totiž Bůh již mohutnosti přepodobněním jich v něho svojí jakožto pán jejich již úplný, on sám jimi božsky hýbá a vládne podle svého božského ducha a vůle; a tehdy je tomu tak, že ty kony nejsou rozlišené, nýbrž že ty, které duše koná, jsou Boží a jsou to kony božské, ježto, jak praví svatý Pavel, kdo se spojí s Bohem, jest s ním jeden duch (1 Kor. 6, 17).

9. Z toho plyne, že kony duše spojené jsou kony ducha Božího a jsou božské. A z toho vyplývá, že skutky těch duší jsou pouze jaké náleží a jsou rozumné, a ne jaké nenáleží; neboť duch Boží jim dává věděti, co mají věděti, a nevěděti, co náleží nevěděti, a vzpomněti si, s tvářnostmi i bez tvářností, nač si mají vzpomněti, a zapomněti, nač jest zapomněti, a dává jim milovati, co mají milovati, a nemilovati, co není v Bohu. Jsou tedy všechna první hnutí v mohutnostech těch duší božská, a není divu, že hnutí a kony těchto mohutností jsou božské, když ony samy jsou přepodobněny v bytí božské.

10. Těchto konů uvedu několik příkladů, a jeden budiž tento. Jedna osoba požádá druhou, která je v tomto stavu, aby ji poroučela Bohu. Tato osoba si však na splnění toho nevzpomene nějakou tvářností nebo poznatkem, který by jí po té osobě zůstával v paměti, nýbrž, je-li náležitě, aby ji poroučela Bohu (čemuž tak je, jestliže Bůh chce přijmouti modlitbu za tu osobu), pohne jí Bůh vůlí a dá jí sklon, aby to učinila; jestliže však Bůh té modlitby nechce, nebude se moci za ni modlití, i když se k tomu bude nutiti, a nebude k tomu míti sklonu; kdežto někdy jí dá Bůh sklon, aby se modlila za jiné, kterých nikdy nepoznala ani o nich neslyšela. A to je tím, že Bůh hýbá, jak jsem řekl, mohutnostmi těchto duší pouze k těm skutkům, které jsou podle vůle a ustanovení Božího náležitě, kdežto k jiným se nemohou determinovati; proto také jsou skutky a prosby těchto duší vždy úspěšné. Takové byly skutky a prosby přeslavné Panny, naší Paní, jež, poněvadž byla od prvopočátku povznesena do tohoto vznešeného stavu, nikdy neměla v duši vtisštěnu tvářnost nějakého tvora,¹ a také determinujícího popudu neměla z ní, nýbrž determinující popud v ní byl vždy od Ducha svatého.

11. Jiný příklad. Někdo se má v tu a tu dobu věnovati nějaké nutné záležitosti. Nerozpomene se žádnou tvářností, nýbrž se mu ta věc, aniž bude věděti jak, neomylně představí v duši, kdy a jak bude náležitě aby mu to přišlo na pamět.

12. A nejen o těchto věcech jim dává Duch svatý světlo, nýbrž i o mnoha jiných, které se přiházejí a přihodí, a o mnoha

událostech, i když jsou vzdálené; a třebaš je to někdy skrze formy pomyslové, často je to bez forem vjemových, takže oni ani nevědí, jak to vědí. Ale to jim přichází od Moudrosti Boží. Poněvadž totiž se tyto duše cvičí v nevědění a nevnímání ničeho mohutnostmi, obyčejně dojdou, jak to pravíme ve výkladu *Hory*,¹ toho, že vědí všecko, ve shodě s tím, co praví Mudřec: Všechno umělkyně, Moudrost, mě poučila o všem (Moudr. 7, 21).

13. Řekneš snad, že duše nemůže paměť tak velice vyprázdnit a zbavit všech tvářností a představ, že by ona mohla dojít stavu tak vznešeného, protože je v tom dvojí obtíž, obojí nad sílu a schopnost lidskou, totiž vypuditi přirozené schopnosti přirozenou, což je nemožné, a dojít nadpřirozeného a spojit se s ním, což je ještě mnohem nesnadnější, ba, máme-li říci pravdu, se schopností pouze přirozenou je nemožné. Odpovídám, že je ovšem pravda, že jí musí Bůh uvést do tohoto stavu nadpřirozeného, ale že se také ona musí, nakolik na ní záleží, disponovati; a to může činiti prostředky přirozenými,¹ zvláště s pomocí, kterou Bůh dává. Tou měrou tedy, kterou ona se své strany vstupuje do tohoto odmítání tvářností a prázdna od nich, jí Bůh uvádí ve svojení spojení;² 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 dispoice, konečně habitus³ dokonalého spojení s Bohem.

14. Ale božských účinků, které Bůh působí v duši, když ráčí [ten habitus dokonalého spojení dáti], účinků jak co do rozumu, tak co do paměti a vůle, nevykládáme v této noci a očistě činné,¹ poněvadž pouze touto samou se nedokonává spojení s Bohem; nýbrž je vyložíme² až v noci trpné, kterou dojde ke spojení duše s Bohem. A proto zde pouze vyložím způsob nutný k tomu, aby se paměť, nakolik je na ní, činně uvedla v tuto noc a očistu. A ten záleží v tom, aby duchovní člověk zachovával pravidelně tuto směrnicí: ničeho, co uslyší, uvidí, k čemu přičichne, čeho ochutná nebo čeho se dotkne, ať neukládá a nepodržuje v paměti,³ nýbrž ať to ihned nechá upadnouti v zapomenutí, a snaží se o to, je-li třeba, tak účinně, jak jiní o vzpomnutí, tak aby mu potom nezbyl v paměti žádný poznotek nebo zpodobnění, jako by toho na světě nebylo, a nechá paměť volnou a nezabavenou, nepoutaje jí k žádné úvaze, ať nebeské, ať pozemské, jako by té mohutnosti paměti ani neměl, klidně jí nechává utonouti v zapomenutí, jako věc, která vadí; neboť všecko přirozené, chce-li se toho používat v řádu nadpřirozeném, spíše vadí než napomáhá.

15. A kdyby se vyskytly ony pochybnosti a námitky, které byly výše¹ u rozumu, totiž že se takto nic nedělá a že se maří čas a že se připravují o duchovní statky, kterých se může duši dostati paměti, je tam již odpověděno na všechno, a bude ještě dále v noci trpné; proto se tu nemáme nač zdržovati. Pouze jest upozorniti, že, i když se po nějakou dobu nepostřeheje prospěch z tohoto přetržení poznatků a tvárností, nesmí duchový člověk proto umdlévati, ježto Bůh jistě přispěje, až bude čas; a pro dobro tak veliké se sluší mnoho překonati a snášeti s trpělivostí a nadějí.

16. A třebaž je pravda, že se sotva najde duše, kterou by ve všem ustavičně hýbal Bůh, že by totiž měla tak trvalé spojení s Bohem, že by bez prostřednictví nějaké formy byly její mohutnosti vždy determinovány od Boha, jsou nicméně duše, kterými v jejich konech velmi obyčejně hýbá Bůh a jež se udiž nedeterminují samy - jak to praví svatý Pavel, že synové Boží, to jest tito přepodobnění v Boha a s ním spojení, jsou puzeni duchem Božím, totiž k božským konům ve svých mohutnostech (Řím. 8, 14). A není divu, že ty kony jsou božské, když spojení duše je s Bohem.

HLAVA III.

U níž se uvádí trojí způsob škody, kterou utrpí duše, když se nezatemní stran poznatků a přemítání paměti. - Uvádí se zde škoda první.

1. Trojí škodě a nepřístojnosti je vydán duchový člověk, který nicméně ještě chce k tomu cíli, aby šel k Bohu, nebo k jinému účelu, užívati přirozených poznatků a přemítání paměti. Dvojí je pozitivní a jedna je privativní. První je od věcí tohoto světa; druhá od ďábla; třetí a privativní je překážka a závada, kterou ony činí a mu působí vzhledem ke spojení s Bohem.

2. První, jež jest od světa, záleží v tom, že je těmi poznatky a přemítáními podroben mnoha způsobům škod, jako omylům, nedokonalostem, bažením, posuzováním, maření času, a mnoha jiným věcem, které způsobí v duši mnoho znečištění. A že nezbytně upadne do mnoha omylů, když dá místo těm poznatkům a přemítáním, je zřejmé; vždyť často se bude pravdivé jeviti nesprávným, a jisté pochybným, a naopak, ježto sotva

dovedeme jednu pravdu poznati dokonale. Ode všech těch omylů se osvobodí, zatemní-li paměť co do jakéhokoliv přemítání a poznatku.

3. K nedokonalostem dojde při každém kroku, obrátí-li duchový člověk paměť k tomu, co uslyšel, uviděl, čeho se dotkl, k čemu přičichl a čeho ochutnal. Přichytneť se ho při tom nezbytně nějaké hnutí, buď bolesti, nebo bázně, nebo nenávisť, nebo liché naděje a liché radosti a ješitnosti, atd.; a to jsou vesměs při nejmenším nedokonalosti, a někdy pořádné všední hříchy, a duši nepozorovaně poskvrní s velkým znečištěním, i když ta přemítání a ty poznatky jsou o Bohu. A že v ní vzniknou bažení, jest rovněž zřejmě viděti; vždyť se z řečených poznatků a přemítání přirozeně rodí, a již pouhé chtění míti řečený poznatek a přemítání jest bažení. A že bude míti také mnoho poskvrnek z posuzování, je dobře viděti; vždyť nemůže neklopýtnouti paměti o cizí dobra a zla, mezi nimiž se někdy zlé jeví dobrým a dobré zlým. Všechny těchto škod myslím že se nikdo dobře nechrání leč oslepením a zatemněním paměti vzhledem ke všem věcem.

4. A jestliže mi řekneš, že člověk může zcela dobře přemoci všecky tyto věci, když mu přijdou, odpovídám, že úplně je to zhola nemožné, jestliže on dává na poznatky; neboť při nich se vloudí tisícero nedokonalostí a nepřístojností, a některé jsou tak pronikavé a záludné, že se, aniž to duše postřehne, jí samy sebou přichytí, jako smůla toho, kdo se jí dotkne, a že se lépe přemůže všechno na jednou, když zapřeme paměť co do všeho. Řekneš také, že se duše připraví o mnoho dobrých myšlenek na Boha a úvah o něm, které velice napomáhají duši k tomu, aby jí Bůh prokazoval milosti. Odpovídám, že k tomu více napomáhá čistota duše, která záleží v tom, že se jí nepřichytí žádná náklonnost k nějakému tvoru nebo k něčemu časnému, ani účinná pozornost; ale z toho se tuším zcela jistě mnoho přichytí pro nedokonalost, kterou mohutnosti samy sebou mají ve svých konech. Proto je lépe naučiti se uváděti mohutnosti v ticho a mlčení, aby mluvil Bůh. Neboť, jak jsme řekli,¹ má-li nastati tento stav, musí přirozené kony ustoupiti s dějiště, a to se stane, když, jak praví prorok, přijde duše co do těchto svých mohutností v samotu a Bůh jí mluví k srdci (Oseáš 2, 14).

5. A jestliže ještě dotíráš řka, že duše nebude míti nic dobrého, nebude-li paměť uvažovati a přemítati o Bohu, a že se bude do ní vtírati mnoho roztržitosti a nedbalosti, odpovídám, že je nemožné, aby, když se paměť usebere zároveň vzhledem k věcem nebeským i pozemským, se do ní vetřely zlé věci nebo

roztržitosti nebo jiné nepřístojnosti nebo vady (ty věci se vždy vetrou tĕkáním paměti), protože se nemají kudy nebo odkud vetřítí. Tomu by tak bylo, kdybychom sice zavřeli bránu úvahám a přemítáním o věcech nebeských, ale ji otevřeli pro pozemské; tu však ji zavíráme všemu, odkud to může přijít, tím, že se postaráme, aby paměť ztichla a oněměla a zůstal pouze sluch ducha obrácen v mlčení k Bohu, a řekneme s prorokem: Mluv, Hospodine, neboť slyší služebník tvůj (1 Král. 3, 10). Taková pravil Ženich ve Velepísni že má býti jeho Nevěsta, řka: Má sestra je zahrada zamčená, a pramen zapečetěný, totiž, všem věcem, které by se do ní mohly vetřítí (Velep. 4, 12).

6. Budiž tedy zahrada uzamčená bez starosti a znepokojení, neboť ten, jenž podle těla vešel ke svým učedníkům zavřenými dveřmi a dal jim pokoj (Jan 20, 19), aniž oni věděli nebo si pomyslili, že je to možné nebo jak je to možné, vejde duchovně do duše, aniž ona bude věděti jak, a aniž to ona způsobí, když jen ona bude míti brány mohutností, paměti, rozumu a vůle, zamčeny všem vjemům, a naplní jí je pokojem, zaveda do ní, jak praví prorok, jakoby řeku pokoje, již jí odejme veškerou obavu a nedůvěru, veškeré znepokojení a mrákoty, které v ní budily strach, že je ztracena nebo že zahyne (Isai. 48, 18). Ať jen nepozbude horlivosti v modlitbě a očekává v nahosti a prázdnotě, neboť nebude meškati její blaho (Hab. 2, 3; Žid. 10, 37).

HLAVA IV.

Jež jedná o druhé škodě, která může vzejíti duši od ďábla přirozenými vjemy paměti.

1. Druhá pozitivní škoda, která může vzejíti duši poznatky paměti, je od ďábla, jenž tímto prostředkem může velice zasahovati do duše. Může totiž přidávati tvárností, poznatků a přemítání a jimi naváděti duši k pýše, lakomství, hněvu, závisti, atd., a vnukati nespravedlivou nenávisť, nemístnou lásku, a šáliti mnoha způsoby. A nadto obyčejně zanechá věci v tom způsobu a tak je postaví v obrazivosti, že ty, které jsou nesprávné, se zdají pravdivými a pravdivé nesprávnými. A zkrátka, velká většina šaleb a úhon, které ďábel způsobí duši, se vetře poznatky a přemítáními paměti. Jestliže se tedy

ona zatemní co do nich všech a uvede se v nic zapomenutím. zavře úplně bránu této škodě od ďábla a uchrání se všech těchto věcí, což je veliké dobro. Neboť ďábel nemůže v duši nic leč prostřednictvím konů jejích mohutností, hlavně prostřednictvím poznatků,¹ poněvadž na nich závisí téměř všechny ostatní kony ostatních mohutností. Uvede-li se tedy pamět co do nich v nic, nemůže ďábel nic; nenajdeť nic zač chytiti, a bez něčeho nesvede nic.

2. Rád bych, aby duchovní lidé konečně dobře pochopili. kolik škody jim způsobí ďáblové v duši paměti, když jí velmi užívají, kolik smutku a zármutku a špatných lichých potěšení jim vnuknou, jak stran toho, co myslí na Boha, tak stran věcí světských, a kolik znečištění jim nechají pevně usazeného v duchu a jak je také velice odvádějí od svrchované usebranosti. jež záleží v tom, aby celou duši co do jejích mohutností pohřížili pouze v dobro nepochopitelné a odvrátili ji ode všech věcí pojatelných a vjemových, protože ony nejsou dobro nepochopitelné; a to je (i když by z tohoto prázdna neplynulo tak veliké dobro, jaké je pohřížiti se v Boha) veliké dobro, již i jen tím, že je to příčina uchránění od mnoha starostí, soužení a zármutků, ani nemluvě o nedokonalostech a hříších, kterých se člověk tak uchrání.

HLAVA V.

O třetí škodě, která vyplyne duši z přirozených rozlišených poznatků paměti.

1. Třetí škoda, která vyplyne duši z přirozených vjemů paměti, je privativní; mohouť jí překaziti dobro mravní a zbaviti ji duchového. A abychom napřed vyložili, jak tyto vjemy překazí duši dobro mravní, jest si uvědomiti, že dobro mravní záleží v ovládnání vášní a krocení nezřízených bažení, z čehož vzniká v duši mír, pokoj a klid a ctnosti mravní, což jest dobro mravní. O tomto ovládnání a zkrocení nemůže býti u duše doopravdy řeči, jestliže nezapomene na věci, z kterých jí vznikají hnutí, a od sebe jich nevzdálí; nikdy však nevznikne duši zneklidnění leč z vjemů paměti. Neboť zapomene-li se na všechny věci, není, co by rušilo pokoj nebo co by budilo bažení. ježto, jak se říká, čeho oko nevidí, po tom srdce netouží.

2. A toho máme zkušenost každý okamžik; vždyť vidíme,

že, kdykoliv se duše jme na něco mysliti, zůstane co do toho dotčena a vzrušena, málo nebo hodně, podle toho, jaký je vjem: je-li obtížný a nepříjemný, má z toho smutek; je-li příjemný, zabaží po tom a má z toho radost, atd. Musí tedy pak při změně toho vjemu nezbytně dojíti k vyrušení [z dotavadního afektu]; a tak má hned radost, hned smutek, hned nenávist, hned lásku, a nemůže stále trvati v jedné míře (což je účinek mravního míru), leč když se vynasnaží zapomenouti na všecko. Je tedy zřejmé, že poznatky velice překážejí v duši dobru ctností mravních.

3. A že paměť poznatky zaujatá překazí také dobro duchové,¹ je jasně dokázáno tím, co bylo řečeno; neboť duše vzrušená, jež není pevná v dobru mravním, není, jakožto taková, schopna dobra duchového, jež se nevtiskne leč do duše umírněné a uklidněné. A nadto, jestliže duše utkví na vjemech paměti a dá na ně, není - jelikož duše nemůže věnovati pozornost leč jedné věci - věnuje-li se věcem pojatelným a vjemovým, jak to jsou poznatky paměti, možné, aby byla volná pro to, co je nepochopitelné, to jest pro Boha. Neboť má-li duše jíti k Bohu, musí k němu jíti spíše nechápáním než chápáním;² musí si zaměnití měnivé a pochopitelné za neměnivé a nepochopitelné.

HLAVA VI.

O užitečích, které vyplynou duši ze zapomenutí na všechny myšlenky a poznatky, které může přirozeně míti co do paměti, a z prázdná od nich.

1. Ze škod, které, jak jsme řekli, stihnou duši z vjemů paměti, můžeme také vyrozuměti užitky jim opačné, které jí vyplynou ze zapomenutí na ně a prázdná od nich. Vždyť, jak praví učitelé přírodní filosofie, totéž poučení, které slouží na výklad jedné z protiv, poslouží také na vyložení druhé. Duše se tedy, za prvé, těší z míru a pokoje v srdci; vždyť je prosta zneklidnění a vzrušení, která vznikají z myšlenek a poznatků paměti; a tudíž [se těší] z čistoty svědomí a duše, což jest i více. A tím má velkou disposici k moudrosti lidské i božské a ke ctnostem.

2. Za druhé se osvobodí od mnoha sugescí, pokušení a hnutí ďáblových, která on vnuká duši prostřednictvím myšlenek a

poznatků a tak ji strhuje do mnoha znečištění a hříchů, jak to praví David, když dí: Myslili a mluvili nešlechtnost (Ž. 72, 8). A proto, když se odstraní myšlenky, nemá ďábel čím přirozeně ducha napadati.

3. Za třetí má duše tímto zapomenutím na všechny věci a usebraností od nich v sobě dispoici k tomu, aby jí hýbal Duch svatý a ji poučoval; neboť on se, jak dí Mudřec, vzdaluje od myšlení, která jsou bez rozumu (Moudr. 1, 5). Ale i když by pro člověka nevyplýval jiný prospěch než strasti a zneklidnění, kterých se tímto zapomenutím paměti a prázdňem v ní uchrání, byl by to pro něho veliký zisk a veliké dobro. Vždyť strasti a zneklidnění, která vzniknou v duši z nepříznivých věcí a příhod, nikterak neposlouží a neprospějí k dobrému urovnání právě těch příhod a věcí, nýbrž zpravidla uškodí nejen jim, nýbrž i samé duši. Proto děl David: Vpravdě zbytečně se zneklidňuje každý člověk (Ž. 38, 7). Jeť zřejmé, že zneklidňovati se je vždycky zbytečné, protože nikdy není k žádnému užitku. A proto je, třebaš by byl všemu konec a všechno se hroutilo a všechny věci dopadaly naopak a proti nadání, zbytečné zneklidňovati se; vždyť tím se věcem spíše uškodí, než aby se jim pomohlo. Kdežto snášeti všechno s mírou a pokojnou nejetností nejenže napomáhá duši k mnoha jiným dobrům, nýbrž i k tomu, aby se právě i v těch protiventstvích lépe dovedlo o nich souditi a použití proti nim vhodného prostředku.

4. Proto řekl Šalomoun, dobře znaje škodu i prospěch z toho: Poznal jsem, že není nic lepšího pro člověka nežli se veselit a dobře [si] činit v životě svém (Kazat. 3, 12). Tu vyjadřuje, že se ve všech příhodách, aťsi jsou sebe nepříznivější, máme spíše veseliti než znepokojovati, abychom nepozbyli většího dobra než jest veškerý ten statek, totiž míru v srdci a pokoje ve všech věcech příznivých i nepříznivých, a přijímati je všechny na jeden způsob. Toho míru by člověk nikdy nepozbyl, kdyby nejen zapomínal na poznatky a nechával myšlenek, nýbrž se i, nakolik to na něm záleží, ustraňoval od slyšení a vidění a obcování. Vždyť naše bytost je tak nestálá a nepevná, že se, i když je dobře vycvičena, sotva uvaruje toho, aby paměť opět a opět nezavadila o věci, které zneklidní a vzruší ducha, který byl v pokoji a míru, pokud si nevzpomínal na věci. Vždyť proto děl Jeremiáš: Paměťi pamětliv budu, a bolestí bude ve mně chřadnouti duše má (Pláč Jerem. 3, 20).

HLAVA VII.

U níž se jedná o druhém druhu vjemů paměti, totiž o obrazivých poznatcích nadpřirozených.¹

1. Třebas jsme při prvním druhu, to jest při vjemech přirozených, podali poučení také pro obrazivé, které jsou přirozené,¹ [a tím nějakou měrou i pro tyto obrazivé nadpřirozené], bylo přece záhodné učiniti toto roztrídění z ohledu na jiné formy a poznatky, které paměť v sobě uchovává, totiž formy a poznatky z věcí nadpřirozených, jako z vidění, zjevení, rčení a pocitů vzešlých z vidění nadpřirozené.² Když se totiž ty věci udají v duši, obyčejně po nich zůstane obraz, tvářnost a zpodobnění nebo poznatek vtištěný, ať v duši, ať v paměti nebo obrazivosti, a to někdy velmi živě a účinně. Stran toho je také zapotřebí dáti upozornění, aby se jimi paměť nezanepřazdňovala a nebyly jí překážkou vzhledem ke spojení s Bohem v čisté a dokonalé naději.

2. Pravím tedy, že duše, aby došla tohoto dobra, nikdy nesmí o jasných a rozlišených věcech, které se v ní nadpřirozeně udají, činiti reflexe, aby si jí v sobě uchovala formy a zpodobnění a poznatky těch věcí; neboť vždycky musíme míti na mysli tuto základní pravdu, že, čím více duše utkví na nějakém pojmu přirozeném nebo nadpřirozeném rozlišeném a jasném, tím menší schopnost a disposici má v sobě k tomu, aby vstoupila do hlubiny víry, jež všecko ostatní pohlcuje. Neboť, jak již bylo řečeno,¹ žádné formy nebo poznatky [i] nadpřirozené, s které je paměť, nejsou Bůh;² a ode všeho, co není Bůh, se musí duše vyprázdniti, má-li jíti k Bohu. Musí se tedy také paměť zbaviti všech těchto forem a poznatků, má-li se spojit s Bohem v naději.³ Neboť veškeré svojení je proti naději, jež, jak praví svatý Pavel, jest stran toho, čeho nesvojíme (Žid. 11, 1). Čím více se tedy paměť vzdá svojení, tím více má naděje; a čím více má naděje, tím více má spojení s Bohem; neboť stran Boha, čím více duše doufá, tím více dosáhne. Avšak tehdy více doufá, když se více vzdá svojení; a až se vzdá svojení dokonale, bude dokonale svojiti Boha ve spojení s Bohem.⁴ Ale je mnoho těch, kdo nechtějí býti bez slasti a lahody v paměti z poznatků, a proto nedojdou ke svrchovanému svojení a dokonalé slasti. Neboť kdo se neodřekne všeho, co svojí, nemůže býti jeho učedníkem (Luk. 14, 33).

HLAVA VIII.

O mnohonásobné škodě, kterou mohou duši způsobiti poznatky věcí nadpřirozených, reflektuje-li o nich. — Uykládá, kolikerá ta škoda je.

1. V nebezpečí patera druhů škody se vydá duchovní člověk, jestliže na těchto poznatcích a formách, které se mu vtisknou z věcí, které se v něm nadpřirozeným způsobem udají, utkví a o nich reflektuje.

2. První druh škody je to, že se často zmýlí, maje jedno za druhé. Druhý je to, že je v blízké příležitosti upadnouti do nějaké domýšlivosti nebo ješitnosti. Třetí je to, že ďábel má velkou dovednost klamati prostřednictvím řečených vjemů. Čtvrtý je to, že mu [to utkvění] překazí spojení s Bohem v naději. Pátý je to, že povětšinou soudí nízko o Bohu.

3. Vzhledem k prvnímu druhu je zřejmé, že se duchovní člověk, jestliže utkví na řečených poznatcích a formách a o nich reflektuje, často ve svém soudu zmýlí. Poněvadž totiž nikdo nemůže všestranně poznati ani věci, které se mu přirozeně udají v obrazivosti, nebo je dokonale a bezpečně posouditi, mnohem méně tak bude moci posouditi věci nadpřirozené, jež jsou nad naši přirozenou jímavost a zřídka se přiházejí. Mnohdy si tedy pomyslí, že ty věci jsou od Boha, a nebude to leč jeho fantasie; a mnohdy si o tom, co je od Boha, pomyslí, že je to od ďábla, a co je od ďábla, že je od Boha. A velmi často mu zůstanou velice utkvělé tvářnosti a poznatky o dobrých a zlých věcech cizích, nebo vlastních, a jiná zpodobnění, která se mu představila, a bude je míti za velice jisté a pravdivé, a nebudou, nýbrž velmi veliký omyl. A jiné budou pravdivé, kdežto on je bude míti za mylné; ačkoliv toto mám za bezpečnější, protože to pochází z pokory.

4. A i když se nezmylí co do pravdivosti, může se zmýliti co do kolikosti nebo jakosti, mysle si, že toho, čeho je málo, je mnoho, a čeho je mnoho, že je málo. A stran jakosti tím, že bude to, co má v obrazivosti, míti za tu nebo tu věc, a nebude to leč ta nebo ta [jiná]; bude pokládati, jak praví Isaiáš, tmu za světlo a světlo za tmu, a hořké za sladké a sladké za hořké (Isai. 5, 20). A konečně, třebas uhodne v jednom, bude div, nezmylí-li se v druhém; vždyť i když nepoužije své soudnosti k tomu, aby to posuzoval, postačí, když jí použije tím, že na to dá, a již se ho, aspoň trpně, přichytí nějaká škoda, a když ne

tohoto druhu zde, bude některého z těch ostatních čtyř, o kterých ihned postupně promluvíme.

5. Čeho je duchovnímu člověku třeba, nemá-li upadnouti do této škody, totiž do sebeklamu ve svém soudě, je to, aby nepoužíval své soudnosti k tomu, aby poznal, co že je to, co v sobě má a pocítuje, nebo co asi že je to nebo to vidění, pznatek nebo pocit, a aby neměl ani touhy zvědět to, a nedal na to; nýbrž pouze aby to řekl duchovnímu otci, by ho ten učil vyprazdňovati paměť od těch vjemů.¹ Neboť atsi ony jsou samy v sobě sebe více, nemohou mu býti nápomocny k lásce k Bohu tak velice, jak nejmenší kon živé víry a naděje, který se učiní v prázdnotě a odřeknutí všeho.

HLAVA IX.

O druhém druhu škod, totiž o nebezpečí upadnouti do cenění sebe a liché domýšlivosti.

1. Řečené již nadpřirozené vjemy paměti jsou duchovním lidem také velikou příležitostí k upadnutí do nějaké domýšlivosti nebo ješitnosti, dbají-li jich a dají-li nějak na ně; neboť jak jest velmi vzdálen upadnutí do této chyby ten, kdo toho vůbec nemá, jelikož v sobě nevidí, na čem by si mohl zakládati, tak má naopak ten, kdo to má, po ruce příležitost mysliti si, že již něco je, protože má ta nadpřirozená sdělení. Neboť třebas je pravda, že to mohou připisovati Bohu a vzdávati mu díky, majíce se za nehodné, přes to přese všecko obyčejně zůstane v duchu jakési skryté uspokojení, a cenění toho a sebe samého, a z toho v nich, aniž to pozorují, vznikne nemalá duchovní pýcha.

2. To mohou oni sami hodně jasně viděti z nechuti, kterou v nich budí ten, kdo jim nechválí jejich ducha a neváží si s nimi těch věcí, které mají, a z nepřívětivosti, s kterou se k němu chovají; rovněž z toho, že je zabolí, když si pomyslí nebo se jim řekne, že jiní mají právě tytéž věci nebo ještě lepší. To všecko vzniká z tajného cenění sebe a pýchy, ale oni ne a ne pochopit, že snad v ní vězí až po uši. Myslíl si, že postačí jakés takés poznání své vlastní ubohosti, a jsou současně s tím plni tajné samolibosti a spokojenosti se sebou samými a mají větší zalíbení ve svém duchu a svých duchovních dobrech než v cizích, jako ten farizej, který vzdával

Bohu díky, že není jako ostatní lidé a že má ty a ty ctnosti, a v tom byl samolibý a domýšlivý (Luk. 18, 11—12). A třebaš to neřeknou výslovně jako on, mají to habituálně v duchu. A někteří dokonce dojdou k takové pýše, že jsou horší ďábla. Když totiž u sebe uvidí nějaké zbožné a lahodné vjemy a pocity od Boha, jak za to mají, jsou již tou měrou se sebou spokojeni, že si myslí, že jsou velmi blízko Bohu; a dokonce že ti, kdo toho nemají, jsou velice nízko, a pohrdají jimi jako ten farizej.

3. Aby unikli této zhoubné škodě, ohavné před očima Božíma, jest jim uvažovati dvojí. Za první, že ctnost nezáleží ve vjemech a pocitech o Bohu, aťsi jsou sebe vznešenější, a v ničem toho rázu, co mohou v sobě pocítiti, nýbrž naopak záleží v tom, čeho v sobě nepocítují, totiž ve veliké pokoře a pohrdání sebou samým a vším svým, velmi vyhraněném v duši a jí velice pocíťovaném, a v potěšení z toho, když ostatní o něm smýšlejí právě tak, ježto nechce míti v mínění druhých žádné ceny.

4. Za druhé, musí si uvědomovati, že všeska vidění, zjevení a pocity s nebe, a vše, co by si ještě mohli pomysleti, nemají té ceny, jakou má nejmenší kon pokory; neboť ta má účinky lásky, jež si necení svých věcí ani se po nich neshání a nemyslí zle leč sama o sobě; a o sobě si nemyslí nic dobrého, nýbrž jen o ostatních (1 Kor. 13, 4-5). Vzhledem k tomu je tedy nutné, aby jim tyto nadpřirozené vjemy nezaujímalý srdce, nýbrž aby je hleděli zapomínati, by si zachovávali svobodu.

HLAVA X.

O třetí škodě, totiž od ďábla, která může duši vzejíti skrze obrazivé vjemy paměti.

1. Ze všeho, co bylo výše řečeno, se lehce vyrozumí a pochopí, jak veliká škoda může vzejíti duši skrze tyto nadpřirozené vjemy i od ďábla; vždyť on nejenže může představit v paměti a obrazivosti mnoho poznatků a tvárností nepravdivých, které se zdají pravdivými a dobrými, an je sugescí vtiskne do ducha a smyslu s velikou účinností a velikým ujištěním (takže se duši podobá, že tomu ani nemůže býti jinak, nýbrž že je tomu tak, jak je jí to vnukáno; poněvadž si totiž

dodává tvárnosti anděla světla, zdá se duši světlem); nýbrž také při pravdivých, které jsou od Boha, ji může pokoušeti mnoha způsoby, tím, že jí stran nich způsobí nezřízená bažení a hnutí jednak duchová, jednak smyslová; neboť libuje-li si duše v těch vjemech, je ďáblu velmi snadné posilovati jí bažení a hnutí a strhnouti ji do duchovní nestřídmosti¹ a jiných škod.

2. A aby to lépe provedl, vnukává a vlévává do smyslu libost, lahodu a slast právě vzhledem k těm věcem od Boha, aby se duše, jsouc navnazena a omámena tou lahodou, zaslepovala tou libostí a hleděla více k lahodě než k lásce (nebo aspoň již ne tak velice k lásce) a více dávala na ten vjem než na nahost a prázdnotu, která je ve víře a naději a lásce k Bohu. A s tohoto stupně aby jí znenáhla s velkou snadností šálil a přiváděl k víře v jeho klamy. Neboť duši slepé se klam již nejeví klamem, a zlo se jí nejeví zlem, atd.; neboť tma se jí jeví světlem a světlo tmou, a z toho pochází, že upadá do tisícera pošetilostí jak v řádu přirozeném, tak v mravním a tak také v duchovém; a co bylo víno, se jí již změnilo v ocet. To všecko se jí přihodí, protože si na počátku neodpírala libosti z těch věcí nadpřirozených. Poněvadž je totiž na počátku té libosti jen málo anebo není tak škodná, nemá se duše tak velice na pozoru a nechá ji býti, a ona vzroste jako zrnko hořčičné u veliký strom. Neboť, jak se říká, chyba malá na počátku je veliká na konci.

3. Aby tedy unikla této veliké škodě od ďábla, je duši velice zapotřebí, aby si v těch věcech nelibovala, protože se tou libostí zcela jistě znenáhla zaslepí a upadne. Neboť libost a slast a lahoda již samy sebou, aniž při tom ďábel napomáhá, zaslepují duši. A tak to vyjádřil David, když řekl: Snad mě v mých slastech oslepí tma, a budu míti noc za světlo (Ž. 138, 11).

HLAVA XI.

O čtvrté škodě, která vzejde duši z rozlišených nadpřirozených vjemů paměti, totiž že jsou jí překážkou vzhledem ke spojení.

1. O této čtvrté škodě není mnoho co říci, poněvadž již byla při každém kroku vykládána v této třetí knize, v níž jsme dokázali,¹ že se duše, má-li dojítí spojení s Bohem v naději, musí zřici veškerého svojení paměti; vždyť aby naděje byla

úplně v Boha, nesmí býti v paměti nic, co není Bůh. A poněvadž, jak jsme rovněž řekli,² žádná forma nebo zpodobnění nebo obraz nebo jiný poznatek, s který je pamět, aťsi je nebeský nebo pozemský, přirozený nebo nadpřirozený, není Bůh ani Bohu podobný, jak učí David, řka: Není tobě podobného mezi bohy, Pane (Ž. 85, 8), plyne z toho, že si pamět, chce-li nějak na něčem z toho utkvěti, činí překážku vzhledem ke spojení s Bohem; jednak, protože se zabavuje, a jednak proto, že čím více má spojení, tím méně má naděje.³ Jest tedy pro duši nutné, aby zůstala nahá a zapomněla rozlišené formy a poznatky věcí nadpřirozených, má-li nečiniti překážky spojení s Bohem pamětí v dokonalé naději.

HLAVA XII.

O páté škodě, která může duši vzejíti při nadpřirozených tvárnostech a vjemech obrazivých, totiž že by soudila o Bohu nízce a nepřislušně.

1. Není pro duši menší škoda pátá, která jí vzejde, když si chce udržeti v paměti a obrazivosti řečené tvárnosti a obrazy věcí, které jsou jí nadpřirozeně sděleny, zvláště chce-li si je bráti za prostředek ke spojení s Bohem. Můžeť se velmi snadno státi, že by soudila o bytosti a vznešenosti Boží méně důstojně a vznešeně, než náleží její nepochopitelnosti, protože, i když si rozumem a soudností nevytvoří výslovného ponětí, že Bůh je něčemu z toho podoben, nicméně již samo cenění těch vjemů, jestliže si je přece jen cení, přivodí a způsobí v duši to, že si jaksi necení Boha tak vysoko a nesmýšlí o něm tak vznešeně, jak učí víra, jež nám praví, že je nesrovnatelný a nepochopitelný atd. Neboť kromě toho, že všecko, co tu duše věnuje tvorě, ubírá Bohu, dojde v jejím nitru tím ceněním oněch věcí vjemových přirozeně k jakémusi srovnávání jich s Bohem, které nedá souditi o Bohu tak vznešeně a ceniti si ho tak vysoce, jak duše má. Neboť tvorové, aťsi pozemští nebo nebeští, a všechny rozlišené poznatky a obrazy přirozené i nadpřirozené, kterých se může mohutnostem duše dostat, aťsi jsou sebe vznešenější v tomto životě, nejsou vůbec srovnatelné s bytostí Boží nebo jí nějak úměrné,¹ protože Bůh nespadá pod rod nebo druh, kdežto ony ano, jak praví bohoslovci. Duše však není v tomto životě schopna pojmouti jasně a rozlišeně

leč to, co spadá pod rod a druh. Vždyť proto praví svatý Jan, že Boha nikdy nikdo neviděl (Jan 1, 18). A Isaiáš, že na mysl lidskou nevstoupilo, jaký je Bůh (Isai. 64, 4). A Mojžíšovi řekl Bůh, že ho nemůže viděti v tomto stavu života (2 Mojž. 33, 20). Proto, kdo zabavuje paměť a ostatní mohutnosti duše tím, co ony mohou pojmouti, nemůže ceniti Boha ani o něm smýšleti, jak má.

2. Uvedme si nízké přirovnání. Je zřejmé, že, čím více by kdo věnoval pozornosti služebníkům královým a více si jich všímal, tím méně že by dbal krále a tím méně že by si ho vážil; neboť i když to [nižší] cenění není formálně a rozlišené v rozumu, je formálně a zřetelně ve skutku, protože, čím více ten člověk věnuje služebníkům, tím více uběže jejich pánu; a tudíž nesoudí velice vysoce o králi, když se mu jeho služebníci zdají před králem, svým pánem, něčím znamenitým. Tak je to s duší vůči jejímu Bohu, když dá na řečené tvory. Arci je toto přirovnání velice nízké, protože, jak jsme řekli,¹ Bůh má jiné bytí než jeho tvorové, an je od nich ode všech nekonečně vzdálen. Proto se oni musí vesměs kliditi a žádné jejich formě [tvářnosti] nesmí duše věnovati pozornosti, má-li býti s to, aby ji věrou a nadějí² upírala na Boha.

3. Ti tedy, kdo nejenže dají na řečené obrazivé vjemy, nýbrž si i myslí, že Bůh je některému z nich podoben a že jimi budou moci jíti ke spojení s Bohem, jsou již tím na velikém omylu a stále ještě jim bude znenáhla v rozumu ubývati světla víry,¹ jíž se tato mohutnost spojuje s Bohem, a rovněž neporostou u vznešenosti naděje, jíž se paměť spojuje s Bohem v naději, což se nemůže státi, leč když se odpojí ode všeho obrazivého.²

HLAVA XIII.

O užitcích, kterých získá duše, když ze sebe zapudí poznatky obrazivosti. Také odpovídá na jistou námitku a vykládá rozdíl, který je mezi vjemy obrazivými, přirozenými a nadpřirozenými.

1. Užitky, které jsou při tom, když se obrazivost vyprázdní od tvářností obrazivých, jest dobře viděti z řečené již pateré škody, kterou ony způsobí duši, když je chce podržeti v sobě, jak jsme to také řekli² o formách [n. tvářnostech] přirozených. Ale kromě těch jsou ještě jiné užitky, spojené s velikým odpočinkem a klidem pro ducha. Neboť nadto, že duše má při-

rozeně klid, když je prosta obrazů a tvářností, je rovněž prosta starosti, zda jsou dobré či zlé, a jak se má chovati vůči jednomu a jak vůči druhým, a ušetří námahu a čas, které by jí to stálo u duchovních učitelů, když by je žádala, aby jí je prozkoumali, zda jsou dobré či zlé, nebo zda jsou toho druhu či onoho. Toho totiž nepotřebuje chtít vědět, ježto žádného obrazu a žádné tvářnosti nemá dbáti.³ A tak může duše čas a síly, které by musila vynaložiti na to a na zabývání jimi, věnovati jinému lepšímu a užitečnějšímu zaměstnání, totiž zaměstnávání své vůle Bohem, a snažnému hledání nahosti a chudoby ducha a smyslu, jež záleží v tom, že opravdu chce býti bez veškeré opory z útěch a vjemů, jak vnitřní, tak vnější. To však se provádí dobře, když se ona chce a hledí odtrhnouti od těchto tvářností, ježto jí z toho vzejde tak veliký užitek, jaký je právě to, že se přiblíží k Bohu (jenž nemá obrazu nebo tvářnosti nebo zpodobnění) tím více, čím více se odcizí všem obrazivým tvářnostem, obrazům a zpodobněním.

2. Ale řekneš snad: Proč tedy dávají mnozí duchovní lidé rady, aby duše hleděly využívatí sdělení a pocitů od Boha, a aby rády od něho přijímaly, by mu měly co dávat, ježto, nedá-li on nám, nedáme my mu nic? A svatý Pavel praví: Ducha neuhášejte (1 Thessal. 5, 19). A Ženich Nevěště: Vtiskni si mě za znamení na srdce, za znamení na paži¹ (Velep. 8, 6). To je přece již nějaký vjem. O všechno to se však duše, podle nauky výše vyložené, nejenom nemá snažiti, nýbrž to má, třebas to Bůh sešle, odmítati a odvracet. Ale je zřejmé, že když to dává Bůh, že to dává k dobru a že to způsobí dobrý účinek. Perel nemáme zahazovati.² Ba je to i druh pýchy, když někdo nechce přijímati věci od Boha, jako bychom si mohli stačiti bez nich, sami ze sebe.

3. Abychom vyvrátili tuto námitku, jest si nutno uvědomiti, co jsme řekli v hlavě patnácté a šestnácté druhé knihy,¹ kde je na tuto pochybnost z velké části odpověděno. Neboť tam jsme řekli, že dobro, které přeplýne do duše z nadpřirozených vjemů, když jsou dobrého původu, je v duši trpně způsobeno v témž okamžiku, kdy se ony představí smyslu, aniž mohutnosti mají samy ze svého nějaký kon. Není tedy třeba, aby vůle vykonala [zvláštní] kon, že je přijímá; neboť, jak jsme rovněž řekli,² chce-li duše tehdy býti činná svými mohutnostmi, byla by svou nízkou přirozenou činností spíše na překážku nadpřirozenému dobru, které Bůh tehdy v ní působí těmi vjemy, než že by měla ze své činnosti nějaký prospěch. Naopak, jak se dostane duši ducha³ těch obrazivých představ

trpně, tak se při nich musí duše i chovati trpně a nevěnovati svých konů ani vnitřních ani vnějších ničemu. A to je to, čím si uchrání pocity dané od Boha, protože takto jich nepozbude svým nízkým způsobem činnosti. A to je také neuhášení ducha; uhášelaf by si jej duše, kdyby se chtěla chovati jinak, než ji Bůh vede. To by však činila, kdyby se, když jí Bůh dává ducha trpně, jak to činí při těchto vjemech, tehdy v nich sama chtěla chovati činně a míti kony rozumu⁴ nebo něco při nich [t. těch vjemech] chtítí. A to je zřejmé, neboť, chce-li tehdy duše mermomocí býti činná, nemůže její činnost býti více než přirozená, protože sama ze svého více nedovede, ježto k činnosti nadpřirozené se nedeterminuje sama a ani se k ní determinovati nemůže, nýbrž ji k tomu determinuje a do toho uvádí Bůh. Jestliže tedy duše tehdy chce býti činná, nezbytně (co na ní jest) svým činným konem bude překážkou konu trpnému, který jí Bůh uděluje, to jest duchu, protože se oddává své vlastní činnosti, jež je jiného rodu a nižší než ta, kterou jí uděluje Bůh; neboť ta, která je od Boha, je trpná a nadpřirozená, a ta, která je od duše, je činná a přirozená, a to by bylo uháseti ducha.

4. Že je nižší, je rovněž zřejmé, protože mohutnosti duše nemohou, samy ze svého, učiniti reflexe a konu leč o nějaké formě, zpodobnění a obrazu, to však je jen slupka a případek podstaty a ducha, které jsou pod tou slupkou a tím případkem. Ta podstata a duch se tedy nespojí s mohutnostmi duše v pravém poznání a lásce, leč až když již ustane ta činnost mohutností. Neboť snaha a cíl té jejich činnosti není než o to, aby [teprve] dosáhly toho, že přijmou do duše podstatu pod těmi formami chápanou a milovanou.¹ Je tedy rozdíl mezi konem činným a trpným (a přednost trpného) ten, který je mezi tím, co se dělá, a tím, co je již uděláno, to jest jako mezi tím, čeho se zamýšlí dojíti a dosíci, a tím, čeho je již dosaženo. Z toho též plyne, že, chce-li duše činně zaměstnati své mohutnosti těmi nadpřirozenými vjemy, v nichž jí, jak jsme řekli,² Bůh dává jejich ducha trpně, bylo by to právě tolik jako nechati, co je uděláno, a dělati to znovu, a duše by ani neměla radosti z udělaného, ani by svými kony nesvedla nic, leč že by udělanému působila překážku. Neboť, jak pravíme, nemohou mohutnosti samy ze svého dosíci ducha, kterého Bůh dával duši bez jejich činnosti. Bylo by to tedy přímo uhášení ducha, kterého Bůh vlévá z řečených obrazivých vjemů, kdyby si je duše cenila, a proto je musí nechati a chovati se vůči nim trpně a odmítavě. Neboť tehdy determinuje Bůh duši k něčemu větší-

mu než ona by mohla nebo dovedla. Vždyť proto řekl prorok: Nad stráží svou státi budu a pevně stanu na svém opevnění, a popatřím, co mi bude řečeno (Habak 2, 1). Což jest, jako by děl: Vzpřímen budu státi nad celou stráží ze svých mohutností a neučiním ani kroku vpřed ve svých konech, a tak budu moci patřiti na to, co mi bude řečeno, to jest pochopím, co mi bude nadpřirozeně sděleno, a budu to zakoušeti.

5. A to, co se dále [v námitce] uvádí z úst Ženichových, jest míněno o lásce, které si žádá od nevěsty a jež má mezi milenci za úkol připodobniti jednoho druhému po jejich nejpřednější stránce. A proto jí praví, aby si jej vtiskla do srdce za znamení, kterého nechybí žádný ze šípů z toulce lásky, to jest z konů a pohnutek lásky; aby totiž všechny třefovaly do něho, když on tam bude znamením pro ně, a tak všechny byly pro něho, a tak se mu duše připodobňovala těmi kony a hnutími lásky, až se v něho přepodobní. A praví, aby si jej také vtiskla za znamení v paži, protože paží se projevuje láska, ježto ona podpírá a laská milěného.

6. Vše tedy, oč se jest duši snažiti při kterýchkoli vjemech, které jí shůry přijdou, jak obrazivých, tak kteréhokoliv jiného rodu, právě tak při viděních, jak při rčeních anebo pocitech¹ nebo zjeveních, jest to, aby nedbala litery a slupky (to jest toho, co ten vjem znamená nebo představuje nebo vyjadřuje) a jediné si hleděla míti lásku k Bohu, kterou ony vnitřně duši působí.² A tímto způsobem má dbáti i pocitů, ne [dbajíc jich jakožto pocitů] lahody nebo libosti nebo tvářností, nýbrž dbajíc jen pocitů lásky, které jí ony působí. A pouze k tomu účinku si může ovšem někdy vzpomněti na ten obraz a vjem, který jí způsobil tu lásku, aby totiž předložila duchu pohnutku k lásce. Neboť třeba on nezpůsobí později, když se na něj vzpomene, tak velikého účinku jako po prvé, když byl udělen, nicméně se, když se na něj vzpomene, obnoví láska a mysl se povznese k Bohu, zvláště když je to rozpomenutí na nějaká zpodobnění, obrazy nebo pocity nadpřirozené, které se obyčejně vtisknou jako pečeť do duše a vryjí do ní, takže potrvají dlouho a některé vůbec z duše nevymizují. A ty, které se takto jako pečeť vtisknou do duše, v ní způsobí téměř po každé, když k nim duše obrátí pozornost, božské účinky lásky, libosti, světla, atd., někdy více, někdy méně; neboť na to jí byly vtištěny. Je to tedy velká milost pro toho, komu ji Bůh prokáže, neboť tím má v sobě zlatý důl duchovních dober.

7. Tato zpodobnění, která působí ty účinky, jsou živě vtištěna v duši,¹ takže nejsou jako ostatní obrazy a tvářnosti, které

se uchovávají v obrazivosti. Nepotřebuje si tedy duše pro ně choditi k této mohutnosti, když se chce rozpomenouti; vidíť, že je má sama v sobě, jak vidíme obraz v zrcadle. Když se některé duši dostane toho, že má ta řečená zpodobnění v sobě formálně, může se beze všeho na ně rozpomínati na způsobení lásky, o kterém jsem mluvil, protože jí nebudou rušiti co do láskyplného spojení u víře, když jen se nebude chtít pohřížiti do toho zpodobnění, nýbrž jen míti prospěch láskou a hned pak nechati toho zpodobnění, a tak jí ono bude naopak nápo-
mocné [k tomu spojení].

8. Jest těžko rozpoznati, kdy jsou tyto obrazy vtištěny do duše, a kdy do obrazivosti. Neboť obrazy vtištěné do obrazivosti bývají také velmi časté, ježto některé osoby opět a opět mívají obrazivá vidění v obrazivosti a fantasii, a velmi zhusta se jim [tam] představují jedním a týmž způsobem;¹ buď protože mají ústrojí velmi vnímavé, a aťsi se sebe méně oddají myšlení, hned se jim v obrazivosti představí a vykreslí ono obvyklé zpodobnění, anebo že jim je působí ďábel, anebo také, že jim je působí Bůh, aniž se však vtisknou formálně do duše. Lze je však rozpoznati po účincích; neboť ty, které jsou přirozené nebo od ďábla, nezpůsobí, aťsi se na ně duše sebe více rozpomínají, žádného dobrého účinku nebo duchovní obnovy v duši, nýbrž ony na ně patří s vyprahlostí. Ty arci, které jsou dobré,² přece způsobí, když se na ně duše rozpomene, nějaký dobrý účinek toho rázu, který ten obraz způsobil duši po prvé. Ale formální, které se vtisknou do duše, v ní způsobí nějaký účinek téměř vždy, když k nim obrátí pozornost.

9. Komu se dostane těchto zde, snadno rozpozná jedny i druhé; jeť veliký rozdíl mezi nimi, velice jasný tomu, kdo má zkušenost. Pouze ještě řeknu to, že ty, které se vtisknou formálně do duše s trváním, se vyskytují řídkěji. Ale aťsi jsou to ty nebo ony, je pro duši dobré, aby nechtěla pojímati nic leč Boha věrou v naději. A na to konečně, co praví námitka, že se to zdá pýcha odmítati tyto věci, jsou-li dobré, odpovídám, že je to naopak opatrná pokora využívatí jich způsobem nejlepší, jak bylo řečeno, a držeti se toho, co je bezpečnější.

HLAVA XIV.

U níž se jedná o duchových poznacích, nakolik mohou býti předmět paměti.

1. Poznatky duchové [nadpřirozené] jsme uvedli jakožto třetí druh vjemů paměti, ne že by náležely tělesnému smyslu obrazivosti, jak je tomu u ostatních,¹ any nemají tělesného obrazu a tvárnosti, nýbrž protože také jsou předmět rozpomínání [duchového] a paměti, [arci jen] duchové. Vždyť se duše může, když se jí některého z nich dostane, na něj, když chce. rozpomenouti, ale to ne pomocí podoby a obrazu, který by byl ten vjem zanechal ve smyslu tělesném - protože tento, jsa tělesný, nemá, jak pravíme, jímavosti na formy duchové - nýbrž tak, že se rozumově a duchově na něj rozpomene buď formou, kterou on zanechá po sobě vtisťenu do duše a jež je také forma nebo poznatek nebo obraz duchový neboli formální, jímž se rozpomíná, anebo z účinku, který on způsobí. Vždyť proto uvádím tyto vjemy mezi vjemy paměti, třebaš nepatří ke vjemům fantasie.

2. Jaké jsou tyto poznatky a jak se má při nich duše chovati, aby kráčela ke spojení s Bohem, je dostatečně řečeno v hlavě čtyřiadvacáté¹ druhé knihy, kde jsme o nich pojednali jakožto o vjemech rozumu. Odkazujeme k tomu místu, neboť tam jsme řekli, že jsou dvojího způsobu, jedny [o dokonalosti] nestvořené² a druhé o tvorech. Pouze stran otázky, jak se má paměť vzhledem k nim chovati, aby kráčela ke spojení, pravím ještě, že se - jak jsem to právě řekl v předešlé hlavě o formálních (z jejichž druhu jsou také tyto, nakolik jsou o věcech stvořených) - když jí působí dobrý účinek, smí na ně rozpomínati, ovšem ne aby si je chtěla v sobě uchovati, nýbrž aby oživila lásku k Bohu a poznatek o něm. Jestliže jí však rozpomínání na ně nepůsobí dobrého účinku, ať si jich nikdy nechce vésti paměti. Ale na [poznatky o dokonalosti] nestvořené pravím, aby se hleděla rozpomínati, kdykoliv bude moci, protože jí způsobí veliký účinek; jsou to, jak jsme tam řekli,³ spojivé doteky Boží a pocity spojení s Bohem, k němuž právě duši vedeme. Ale na tyto se paměť nerozpomene pomocí nějaké formy, obrazu nebo zpodobení, které by byly vtiskly do duše, ježto ty spojivé doteky Stvořitelovy a pocity spojení s ním jich nemají;⁴ nýbrž z účinku, totiž z osvětlení, lásky, slasti a duchovní obnovy atd., které v ní způsobily; a po každé, když se na ně rozpomene, se něco z toho obnoví.

HLAVA XV.

U níž se podává poušečně platný způsob, jak se jest duchovému člověku chovati stran tohoto smyslu.

1. Abychom tedy skoncovali tento výklad o paměti, bude dobře, když zde předložíme duchovému čtenáři v jednom rozkladu způsob, který jest mu obecně zachovávatí, má-li se spojití s Bohem co do tohoto smyslu.¹ Neboť i když se tomu dobře porozumělo z toho, co bylo řečeno, nicméně si to snáze osvojí, když mu to zde shrneme. K tomu cíli si tedy musí uvědomiti toto. Ježto nám jde o to, aby se duše spojila s Bohem pamětí v naději, a jelikož to, co se doufá, je něco, co se nesvojí, a jelikož, čím méně se svojí z jiných věcí, tím je více jímavosti a a tím více schopnosti k doufání toho, co se doufá, a tudíž i více naděje;² a jelikož [naopak], čím více věci kdo svojí, tím méně má jímavosti a schopnosti na doufání a tudíž i méně naděje,³ a jelikož důsledkem z toho, čím více duše zbaví pamět forem a věcí pamatovatelných, které nejsou Bůh,⁴ tím více obrátí pamět k Bohu a bude ji míti prázdnější na to, aby od něho doufala naplnění své paměti: pak tedy to, co jest mu činiti, aby žil v dokonalé a čisté naději v Boha, je to, aby po každé, kdy se mu naskytnou poznatky, formy a obrazy rozlišené, ihned, neutkvívaje na nich, obrátil s láskyplným hnutím duši k Bohu v prázdnu ode všeho toho pamatovatelného, nemysle a nepatře na ty věci více, než jak mu vzpomínky na ně postačí, aby pochopil a vykonal, k čemu je zavázán, budou-li totiž ony o něčem takovém.⁵ A to, aniž jim věnuje náklonnost nebo zálibu, aby po sobě nezůstavily účinku⁶ v duši. Nesmí tedy člověk opomínati mysliti a rozpomínati se na to, co má konati a věděti; vždyť když jen při tom nebude sklonů vlastních, nezpůsobí mu ty vzpomínky škody. Prospějí k tomu cíli veršiky z [výkladu] *Hory*, které stojí v [třinácté] hlavě první knihy.

2. Jest si zde však uvědomiti, že v tomto svém poučení proto ještě nesouhlasíme a ani nechceme souhlasiti s naukou oněch zhoubných lidí, kteří, jsouce navedeni pýchou a závistí Satanovou, chtěli vzíti věřícím s očí svaté a nutné používání a veleslavné uctívání obrazů Boha a svatých. Naopak je tato naše nauka velice rozdílná od oné, protože zde nejednáme o tom, aby nebylo obrazů a aby se jim nedostávalo úcty, jak oni učí; nýbrž poukazujeme na rozdíl, který je mezi nimi a Bohem, a na to, aby duše takovým způsobem používaly namalovaného,

by jim obrazy nebyly překážkou na cestě k živému, když by se u nich pozastavovaly více, než co stačí na cestu k tomu, co je duchové. Neboť jak je prostředek dobrý a nutný k cíli, na příklad právě obrazy k tomu, abychom se jimi rozpomínali na Boha a na svaté, tak zase, když si béřeme prostředek za více než za pouhý prostředek a s touto nemírou se jím zabýváme, vadí a překáží svým způsobem, tak velice jako kterákoliv jiná rozdílná věc, zvláště ano to, co já mám především na zřeteli, jsou obrazy nadpřirozené a vidění nadpřirozená, stran nichž dochází ke mnoha klamům a nebezpečím. Neboť stran vzpomínky na obrazy, které nám jakožto látkový předmět předkládá církev katolická a stran jejich uctívání a vážnosti k nim není možný žádný klam ani nebezpečí, ježto se při nich necení nic jiného leč co představují; a vzpomínka na ně jistě způsobí duši prospěch, ježto jí duše nemá leč s láskou k tomu, koho představují, takže [i] duchovému člověku budou, když jen si jich nebude všimati více než k tomu účelu, vždy napomáhati ke spojení s Bohem, jestliže jen nechá duši (když jí Bůh dá tu milost) vzlétnouti od namalovaného k Bohu živému, v zapomenutí na každého tvora a každou věc od tvorů.

HLAVA XVI.

U níž se počíná jednati o temné noci vůle. - Podává se roztrídění sklonů ve vůli.

1. Nebyli bychom nic dokázali očistou rozumu, abychom jej upevnili ve ctnosti víry, a očistou paměti, [abychom ji upevnili] ve ctnosti naděje, kdybychom neočistili také vůli vzhledem ke třetí ctnosti, totiž lásce, skrze niž skutky vykonané u víře jsou živé a mají velikou cenu, kdežto bez ní nemají ceny žádné; vždyť, jak praví svatý Jakub, bez skutků z lásky je víra mrtvá (Jak. 2, 20). Maje tedy nyní jednati o činné noci a nahosti této mohutnosti, abych ji poučil o této ctnosti lásky k Bohu a v ní vytríbil, nenacházím vhodnějšího místa z Písma, než je to, které stojí v páté knize Mojžíšově, v hlavě šesté, kde Mojžíš praví: Milovati budeš Hospodina Boha svého z celého srdce svého a z celé duše své a ze vši síly své (5 Mojž. 6, 5 a j.; viz Mat. 22, 35—38, Mar. 12, 29—30). V tom místě je obsaženo vše, co jest duchovému člověku činiti a o čem já ho zde mám poučiti, aby opravdu dospěl k Bohu spojením vůle

skrze lásku. Neboť na tom místě se člověkovi ukládá, aby všechny mohutnosti a bažení a kony a sklony své duše zaměstnával Bohem, tak aby veškerá schopnost a síla duše nesloužila leč k tomu, jak to také praví David, řka: *Fortitudinem meam ad te custodiam* (Ž. 58, 10): [Sílu svou tobě chrániti budu].

2. Síla duše záleží v jejích mohutnostech, vášních a baženích; a to vše jest ovládáno vůlí. Když tedy duše tyto mohutnosti, vášně a bažení obrátí k Bohu a odvrátí je ode všeho, co není Bůh, tehdy chrání sílu duše pro Boha a tak dojde toho, že miluje Boha vši silou svou. A aby to duše mohla činiti, pojednáme zde o očistě vůle ode všech jejích nespořádaných sklonů, z nichž se rodí nespořádaná bažení, hnutí a kony, a z nichž jí vzchází také to, že nechrání celé své síly Bohu. Tyto sklony nebo vášně jsou čtyři, totiž radost [n. potěšení], naděje, bolest a bázeň.¹ Když jsou ty vášně uvedeny v činnost podle rozumu a tak, že směřují k Bohu, takže se duše neraduje a netěší leč z toho, co je čistě čest a sláva Boží, a nemá naděje na nic jiného a nepocituje bolesti leč z toho, co je tomu na úhonu, a nebojí se leč pouze Boha, je zřejmé, že obracejí sílu duše a její schopnost k Bohu a pro něho ji chrání. Neboť čím více se duše těší z něčeho jiného než z Boha, tím méně silně se může její radost zaměstnávat Bohem; a čím více bude doufati něco jiného, tím méně bude doufati v Boha, a tak je tomu i u ostatních.

3. Ale abychom podali poučení o tom úplněji, pojednáme (jak je to náš obyčej) jednotlivě o každé z těchto čtvera vášní a o [příslušných] baženích vůle. Neboť 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.

4. Tyto čtyři vášně tím více vládnu v duši a tím více na ni útočí, čím méně silná je duše v Bohu a čím závislejší na tvorech. Neboť tehdy se velmi snadno raduje z věcí, které nezasluhují radosti, a doufá, co neprospěje, a má bolest nad tím, z čeho by se snad měla radovati, a bojí se, kde se není čeho báti.

5. Z těchto sklonů se rodí v duši všechny neřesti a nedokonalosti, které má, když ty sklony jsou puštěny s uzdy, a rovněž všechny její ctnosti, když ony jsou spořádány a zřízeny. A jest věděti, že tou měrou, kterou jest jeden z nich pořádan a náležitě usměřován, právě tou měrou se usměřňují i všechny ostatní. Jsouť tyto čtyři vášně v duši mezi sebou tak spojeny a tak sdruženy, že, kam jde jedna aktuálně, tam jdou také ostat-

ní virtuálně, a jestliže jedna ustoupí aktuálně, také ostatní tři virtuálně touž měrou ustoupí. Neboť jestliže se vůle z něčeho těší, bude to důsledkem právě tou měrou také doufati, a virtuálně je tam zahrnuta i bolest a bázeň stran toho; a naopak tou měrou, kterou od toho odvrací libost, jí také ubývá bázeň a bolesti o to a odvrací od toho naději. Jeť vůle s těmito čtyřmi vášněmi zobrazena tím útvarem, který viděl Ezechiel, totiž čtverem živočichů spojených v jedno tělo, jež mělo čtvero tváří a peruti jednoho se dotýkaly perutí druhého, a každý kráčel tváří vpřed, a když šli, neobraceli se (Ezech. 1, 5-9). Tou měrou tedy souvisí [i] křídla každého z těchto sklonů s křídly každého s ostatních, že, kamkoliv jeden aktuálně obrátí tvář, to jest svou činnost, nutně musí ostatní virtuálně kráčet s ním; a když se jedna [vášeň] spustí, jak se tam praví [o perutech], musí se spustiti všechny, a když se povznesou, povznesou se i ostatní (Ezech. 1, 19. 24); kam půjde tvá naděje, tam půjde i tvá radost a bázeň a bolest; a jestliže se obrátí, obrátí se i ony, a tak je tomu i stran ostatních.

6. Zde jest si ti uvědomiti, že, kamkoliv půjde jedna z těchto vášní, tam půjde také celá duše a vůle a ostatní mohutnosti a budou všechny žíti v zajetí v té vášni, a ostatní tři vášně budou živé v té jedné a budou sužovati duši svým vězněním a nenechají ji vzlétnouti ke svobodě a odpočinku, ve slastném nazírání a spojení. Vždyť proto ti řekl Boethius,¹ aby ses, chceš-li v jasném světle chápati pravdu, zbavil i naděje i bázně i bolesti. Pokud a nakolik totiž tyto vášně vládnou, potud a natolik nenechají duši býti v míru a pokoji, kterého je třeba k moudrosti, které se jí může přirozeně a nadpřirozeně dostat.

HLAVA XVII.

U níž se počíná jednati o prvním sklonu ve vůli. - Praví se, co je radost, a rozlišuje se mezi věcmi, z kterých vůle může míti potěšení.

1. První z vášní duše a sklonů ve vůli je radost [n. potěšení], jež, nakolik o ní zamýšlíme mluvit, není nic jiného než uspokojení vůle s ceněním něčeho, co má za vhodné; neboť vůle se nikdy neraduje, leč když něco v ní budí cenění a působí jí uspokojení. To platí¹ o radosti činné, když totiž duše chápe rozlišeně a jasně to, z čeho se raduje, a je v její moci radovati se a neradovati se. Neboť jest také jiná radost, trpná, v níž se může

vůle radovati, aniž chápe jasně a rozlišeně (ale někdy to chápe), z čeho je ta radost, a není v její moci míti ji nebo jí nemíti. Ale o této pojednáme později.² Nyní promluvíme o radosti, nakolik je činná a dobrovolná, z věcí rozlišených a jasných.

2. Radost [n. potěšení] může vzniknouti ze šestera druhů věcí nebo dober, totiž: časných, přirozených, smyslových, mravních, nadpřirozených a duchovních, stran nichž jest nám, s postupem podle tohoto jejich pořadu,¹ vůli spořádati, aby se jimi nezabavovala, nýbrž věnovala sílu své radosti Bohu. Na všechno to však jest nutné předeslati základní pravdu,² jež bude jakoby hůl, o kterou se nám je stále opírat; a je nutné míti ji dobře pochopenu, protože ona je světlo, které nás musí při tomto poučení vésti a nám dávatí pochopení a podle něhož musíme při všech těchto dobrech obracetí radost k Bohu. A ta základní pravda je to, že se vůle nesmí radovati leč pouze z toho, co je čest a sláva Boží, a že nejvyšší čest, kterou můžeme Bohu vzdáti, je sloužiti mu podle evangelické dokonalosti: a co je mimo to, nemá pro člověka žádné ceny a užitku.³

HLAVA XVIII.

Jež jedná o radosti stran dober časných. - Praví, jak jest potěšení z nich obracetí k Bohu.

1. První druh dober, který jsme uvedli, jsou dobra časná. A dobry časnými zde míníme bohatství, postavení, úřady a jiné přednosti, a děti, příbuzné, manželství atd., což jsou ve-směs věci, z kterých se může vůle radovati. Ale jak je to nicotné, když se lidé radují z bohatství, titulů, postavení, úradů a jiných podobných věcí, po kterých bažívají, to je věc zřejmá; neboť kdyby byl člověk tím, že je bohatší, také lepší služebník Boží, měl by se ovšem z bohatství radovati; ale ono je mu spíše příčinou, že jej uráží, jak o tom poučuje Mudřec, řka: Synu, budeš-li bohatý, nebudeš bez hříchu (Sir. 11, 10). Neboť i když je pravda, že dobra časná sama sebou nezavedou nutně do hříchu, nicméně, protože obyčejně srdce lidské se slabošskou náklonností k nim přilne a je nevěrné Bohu (což je hřích, protože hřích je býti nevěrný Bohu), proto praví Mudřec, že nebudeš bez hříchu. Vždyť proto nazval Pán v evangeliu bohatství trním (Mat. 13, 22; Luk. 8, 14), aby vyjádřil, že ten, kdo

se jich vůlí dotkne, bude zraněn nějakým hříchem. A ono zvolání, v které propuká v evangeliu, říká: Jak těžko vejdou do království nebeského ti, kdo mají bohatství, totiž potěšení z něho, dobře vyjadřuje, že člověk nesmí mít potěšení z bohatství, poněvadž se tím vydává v tak veliké nebezpečí (Mat. 19, 23; Luk. 18, 24). Vždyť aby nás od něho oddálil, řekl také David: Budete-li oplývati bohatstvím, nepřilněte k němu srdcem (Ž. 61, 11). A o věci tak zřejmé zde nemíním uváděti více svědectví.

2. Vždyť bych také ani nebyl hotov s uváděním Písma, ba nebyl bych hotov ani s výkladem toho zlého, které o něm praví Šalomoun v Kazateli. On totiž jakožto člověk, který měl mnoho bohatství a dobře věděl, co je, řekl, že všechno, co je pod sluncem, je marnost nad marnost, trápení ducha a marná starost myslí (Kazat. 1, 14). A že, kdo miluje bohatství, nebude z něho mít užitku (Kazat. 5, 9). A že bohatství se schraňuje na neštěstí jeho pána (Kazat. 5, 12), jak je to viděti v evangeliu, kde bylo tomu, jenž se radoval, že má naschráněno mnoho úrody na mnoho let, řečeno s nebe: Pošetilče, této noci požádají duše tvé od tebe, aby přišla vydat počet; a co jsi nashromáždil, čím bude? (Luk. 12, 19. 20). A jak nás konečně David učí téže pravdě, říká, abychom nezáviděli, když náš soused bohatne, protože mu to nic neprospěje pro příští život (Ž. 48, 17. 18); dáváje tam na srozuměnou, že bychom ho spíše mohli litovati.

3. Plyne tedy z toho, že se člověk nemá z bohatství radovati, ani když je má sám, ani když je má jeho bližní, leč jestliže jím slouží Bohu. Neboť je-li kdy dovoleno se z něho radovati, jak se náleží radovati z bohatství, je to [jen] tehdy, když se vydává a vynakládá na službu Boží; neboť jiným způsobem z něho nebudou mít užitku. A stejně je smýšleti o těch ostatních dobrech, titulech, úradech atd.; neboť z čehokoliv z toho se radovati je marnost, jestliže člověk nepoznává, že jimi slouží lépe Bohu a že ho vedou bezpečněji cestou k životu věčnému. A protože nemůže jasně věděti, zda je tomu tak, že lépe slouží Bohu, atd., bylo by marnost radovati se z těchto věcí s určitostí z té nebo z oné, protože ta radost nemůže býti rozumná. Vždyť, jak praví Pán: I když by získal člověk celý svět, může ztratiti svou duši (Mat. 16, 26). Není se tedy z čeho radovati, leč z toho, slouží-li kdo lépe Bohu.

4. Ani z dětí se tedy není co radovati, ani že je jich mnoho, ani že jsou bohaté a ozdobené dary a půvaby přirozenými a statky štěstěny, nýbrž jen z toho, slouží-li Bohu. Vždyť Abso-

lonovi, synu Davidovu, nebyla k ničemu ani jeho krása, ani jeho bohatství, ani jeho původ, ježto nesloužil Bohu (2 Král. 14, 25). Byla to tedy marnost, že se z toho radoval. Proto je rovněž marnost dychtiti míti děti, jak dychtí někteří, již by z touhy po nich převrátili a zbožili svět; vždyť nevědí, budou-li hodné a budou-li sloužiti Bohu, a zda uspokojení, které z nich očekávají, nebude bolest, a odpočinek a útěcha z nich zda nebudou soužení a neútěcha, a čest zda nebude nečest a jen větší urážení Boha jimi, jak to činí mnozí. O těch praví Kristus, že obcházejí moře i zemi, aby je obohatili - a učinili je syny pekla dvojnásobně více než byli sami (Mat. 23, 15).

5. Proto se musí člověk, i když se na něho všecko usmívá a všecko se mu dobře daří, spíše starati než radovati; neboť tím jen přibývá příležitosti a nebezpečí, že zapomene na Boha. Vždyť proto praví Šalomoun, že se sám měl na pozoru, a dí v Kazateli: Smích jsem pokládal za blud, a radosti jsem řekl: Co se darmo klameš? (Kazat. 2, 2). Což jest, jako by děl: Když se na mne věci usmívaly, měl jsem za blud a klam těšiti se z nich; není pochyby, že je to u člověka veliký blud a nerozum, když se těší z toho, co se mu jeví veselým a smavým, ač neví s jistotou, že mu z toho vzejde nějaké dobro věčné. Srdce bláznovo, praví Mudřec, je tam, kde je veselí; ale srdce moudrého tam, kde je zármutek (Kazat. 7, 5). Neboť veselí¹ zaslepí srdce a nenechá je uvážiti a povážiti věci, kdežto zármutek vede k otevření očí a promyšlení prospěchu a škody z nich. A tím to je, že, jak rovněž zase on praví, je lepší mrzeti se než se smáti (Kazat. 7, 4). Proto jest lépe jíti do domu truchlozpěvu než do domu hodování; neboť onen připomíná všech lidí konec, jak rovněž praví Mudřec (Kazat. 7, 3).

6. Proto by bylo potěšení z manželky nebo z manžela, když nevědí jasně, že slouží Bohu lépe svým manželstvím, rovněž marnost. Vždyť by se měli spíše hanbiti, ježto manželství je, jak praví svatý Pavel, příčina, že, poněvadž každý věnuje své srdce druhému, je nemají celé u Boha. Proto praví: Jsi-li prost manželky, nehledej manželky; když však již kdo manželku má, patří se, aby to bylo s takovou svobodou srdce, jako by jí neměl (1 Kor. 7, 27). Tomu nás on, spolu s tím, co jsme řekli o dobrech časných, učí těmito slovy, řka: Toto je jisté, co vám pravím, bratří, že čas je krátký. Co zbývá, je to, aby ti, kdo mají manželky, byli, jako by jich neměli; a kdo pláčí, jako by neplakali; a kdo se radují, jako by se neradovali; a kdo kupují, jako by v držení nebyli; a kdo užívají tohoto světa, jako by ho neužívali (1 Kor. 7, 29. 30). To všecko praví, aby vyjádřil,

že nesmíme skládati své potěšení v něco jiného, než v to, co směřuje ke službě Boží, protože ostatek je marnost a bez užitku; vždyť potěšení, které není podle vůle Boží, mu nemůže prospěti.

HLAVA XIX.

O škodách, které mohou duši vzejíti ze skládání potěšení ve statky časné.

1. Kdybychom měli vyložit škody, které ohrožují duši, když věnuje náklonnost vůle statkům časným, nevystačil by nám na to ani inkoust ani papír, a čas by byl příliš krátký. Můžeš od velmi mála dojít k velikým pohromám, a zničit veliké statky, jak se může od jiskry z ohně, jestliže se neuhasí, vzjmouti veliký požár, že stráví svět. Všecky tyto škody mají kořen a původ v jedné hlavní škodě privativní, která je v tomto potěšení, totiž oddálení od Boha. Neboť jak duši, když se sklonem ve vůli k Bohu přiblíží, z toho vzejdou všechna dobra, tak na ni, když se tímto sklonem k tvorů od něho oddálí, dolehnou všechny škody a pohromy podle míry potěšení a sklonu, kterou se spojí s tvorem; neboť to právě je to oddálení od Boha. Proto může každý podle většího nebo menšího oddálení od Boha, kterého se dopustí, poznati, jak jeho škody jsou větší nebo menší, rozsahem nebo pronikavostí a povětšinou obojím způsobem zároveň.

2. Tato privativní škoda, z níž, jak pravíme, vznikají ostatní škody privativní a pozitivní, má čtvero stupňů, jeden horší druhého. A když duše dojde čtvrtého, dojde tím všech pohrom a škod, které lze v této příčině uvést. Tyto čtyři stupně označuje velmi dobře Mojžíš ve své páté knize těmito slovy, když dí: Miláček ztuchněl a učinil skoky dozadu. Ztuchněl, ztloustl a roztáhl se. Opustil Boha, svého tvůrce, a vzdálil se od Boha, své spásy (5 Mojž. 32, 15).

3. Ztuchnění duše, jež byla milována, než ztuchněla, je pohroužení do tohoto potěšení z tvorů. A z toho vzniká první stupeň této škody, totiž couvání dozadu. To je otupení mysli vzhledem k Bohu, jež jí zatemní dobra od Boha, jako mlha zatemní vzduch, takže není dobře osvětlen světlem slunečním. Neboť duchovní člověk se právě tím, že skládá své potěšení v nějakou věc a popustí bažení uzdu k nepřístojnostem, zatemní vzhledem k Bohu a zastře prosté poznávání soudnosti mra-

kem, jak o tom poučuje Duch svatý v knize Moudrosti, řka: Užívání marnosti a nicotnosti a spojení s ní¹ zatemňuje dobra, a nestálost bažení balamutí a převrací smysl a soudnost bez zloby (Moudr. 4, 12). Tu poučuje Duch svatý, že, i když není zlobou zaujata mysl duše, sama chtivost těchto věcí a potěšení z nich postačí, aby způsobily v duši tento první stupeň této škody, to jest otupení mysli a zatemnění soudnosti na chápání pravdy a náležité posouzení každé věci, jaká jest.

4. Svatost a zdravá soudnost, které člověk snad má, nepostačí, aby se uvaroval pádu do této škody, dá-li místa chtivosti časných věcí nebo potěšení z nich. Vždyť proto řekl Bůh skrze Mojžíše na výstrahu nám tato slova: Nepřijímej darů, poněvadž i moudré lidi zaslepí (2 Mojž. 23, 8). Bylo to, když mluvil zvláště s těmi, kdo měli býti soudci; neboť těm je třeba, aby měli soudnost jasnou a bystrou, jíž však nebudou míti při chtivosti úplatků a potěšení z nich. A proto také přikázal Bůh těmž Mojžíšovi, aby ustanovil za soudce takové, kteří nenávidí lakomství, aby se jim neotupila soudnost lahodou vášní (2 Mojž. 18, 21. 22). Praví tedy, aby mu nejen nebyli oddáni, nýbrž aby je i nenáviděli. Neboť aby se člověk dokonale ubránil sklonu lásky, musí se udržovati v nenávidění, bráně se protivou protivě. Je tedy toho, že prorok Samuel byl vždy tak spravedlivý a osvícený soudce, příčina to, že (jak to sám řekl v knize Královské) nikdy od nikoho nevezal nějakého úplatku (1 Král. 12, 3).

5. Druhý stupeň této privativní škody vyplývá z tohoto prvního, a je vyjádřen v tom, co na uvedeném místě následuje, totiž: Ztuchněl, ztloustl a roztáhl se (5 Mojž. 32, 15). Tento druhý stupeň tedy je roztažení vůle větší již svobodou ve věcech časných; záleží to v tom, že duši již na tom tolik nesejde a nepůsobí jí to tolika zneklidnění a již nepokládá za nic tak velikého míti potěšení a libost z dober stvořených. A to u ní vzniklo z toho, že napřed povolila uzdu potěšení; neboť, když mu duše dala místa, ztloustla jím, jak se tam praví, a ta tloušťka z potěšení a bažení způsobila to, že duše roztáhla a více rozpíjala vůli po tvorech. A to má v zápětí veliké škody. Neboť tento druhý stupeň působí, že se člověk odvrací od věcí Božích a svatých cvičení a nemá v nich zalíbení, protože má zalíbení v jiných věcech a oddává se znenáhla mnohým nedokonalostem a nepřístojnostem a potěšením a marným libostem.

6. A když je tento druhý stupeň dovršen, způsobí, že člověk vůbec zanechá pravidelných duchovních cvičení, která míval, a

že se již celá jeho mysl a chtivost obírá tím, co je světské. Kdo tedy jsou na tomto druhém stupni, nejenže již mají soudnost a mysl zatemněnu vzhledem k poznávání pravd a spravedlnosti jako ti, kdo jsou na prvním stupni, nýbrž již mají také mnoho lenivosti a vlačnosti a nedbalosti stran jejich vědění a konání, jak to o nich praví Isaiáš těmito slovy: Všichni milují úplatky a honí se za odměnami, a neujmou se sirotka, a pře vdovy se jich netkne, aby si jí všimli (Isai. 1, 23), což se u nich neděje bez viny, zvláště když je to jejich úřední povinnost. Neboť ti, kdo jsou na tomto stupni, již nejsou beze zloby, jak jsou ještě bez ní ti, kdo jsou na prvním. A tudíž se více odvracejí od spravedlnosti a ctností, ježto více rozpínají vůli ve sklonu ke tvorům. Proto je vlastnost těch, kdo jsou na tomto druhém stupni, veliká vlačnost ve věcech duchovních, a velmi špatné jich plnění, ježto je konají více ze zevní slušnosti nebo z donucení nebo z návyku, který stran nich mají, než z důvodu lásky.

7. Třetí stupeň této privativní škody je to, že člověk opustí Boha úplně, nedbaje plnění jeho zákona, aby se jen nestal nevěrným věcem a statkům světským, a z chtivosti se nevyhne ani pádu do hříchů smrtelných. A tento třetí stupeň je vytčen tím, co následuje na řečeném místě a zní: Opustil Boha, svého tvůrce (5 Mojž. 32, 15). V tomto stupni jsou zahrnuti všichni ti, kdo mají mohutnosti duše tou měrou pohrouženy do věcí světských a bohatství a záležitostí, že jim na tom nic nezáleží, zda splní, k čemu je zavazuje zákon Boží. A jsou velice zapomenutí a tupí stran toho, co se týká jejich spasení, ale tím živější a důvtipnější stran věcí světských. Takže je Kristus v evangeliu nazývá syny tohoto světa a praví o nich, že jsou ve svých záležitostech opatrnější a chytřejší než synové světla ve svých (Luk. 16, 8). Jde-li tedy o Boha, nejsou k ničemu, jde-li však o svět, jsou ke všemu. A to jsou ti praví lakomci, kteří již mají bažení a potěšení tak rozpiaté a rozlité po věcech stvořených, a s takovou chamtivostí, že se nemohou dosytiti, nýbrž jim naopak chuti a žízni tím více přibývá, čím více jsou oddáleni od pramene, který jedině by je mohl ukojiti, od Boha. Neboť o těchto praví Bůh sám u Jeremiáše, řka: Mne opustili, pramen vody živé, a vykopali si cisterny rozpukané, které neudrží vod (Jerem. 2, 13). A to je příčina, proč lakomec nenajde v tvorech čím ukojiti svou žízeň, nýbrž jen čím ji zvětšiti. To jsou ti, kteří pro statky časné upadají do tisícerych hříchů, a jejich škody jsou nesčíslné. A o těchto praví David: *Transierunt in affectum cordis* (Ž. 72, 7): [Unášejí je smyslné pudy].

8. Čtvrtý stupeň této privativní škody je vytyčen koncem našeho místa, jenž zní: A vzdálil se od Boha, své spásy (5 Mojž. 32, 15). K tomu docházejí s třetího stupně, který jsme právě vyložili. Neboť z toho, že duši lakomcově pro statky časné nezáleží na tom, aby věnovala srdce zákonu Božímu, vzejde to, že se velice vzdálí od Boha paměti, rozumem i vůlí, a zapomene na něj, jako by nebyl její Bůh, což je tím, že si udělala boha z peněz a statků časných, jak dí svatý Pavel, řka, že lakota je modloslužba (Kol. 3, 5). Neboť tento čtvrtý stupeň dojde až k zapomenutí na Boha a k tomu, že věnuje srdce, které měl formálně věnovati Bohu, formálně penězům, jako by neměl jiného Boha.

9. S tohoto čtvrtého stupně jsou ti, kdo neváhají podřizovati věci božské a nadpřirozené časným jako svému bohu, [zcela] jak by to měli dělati naopak a, jak se patří, podřizovati je Bohu, kdyby ho měli za svého Boha. Z těchto byl nešlechtný Balaam, jenž prodával milost, kterou mu byl Bůh dal (4 Mojž. 22, 7). A také Šimon čaroděj, jenž se domníval, že se dar Boží hodnotí penězi a chtěl si jej koupiti (Skut. 8, 18, 19). Při čemž si hodnotil výše peníze; bylť toho domnění, že je někdo, kdo si je hodnotí výše a dá dar Boží za peníze. A s tohoto čtvrtého stupně jsou mnoha jinými způsoby za nynější doby mnozí, kteří tu svým rozumem, chtivostí zatemněným co do věcí duchovních, slouží penězům a ne Bohu, a rozhodují se [k tomu neb onomu] pro peníze a ne pro Boha, dávajíce přednost peněžité ceně a ne božské hodnotě a odměně, činíce mnoha způsoby peníze svým hlavním bohem a cílem a stavějíce je nad cíl poslední, nad Boha.

10. S tohoto posledního stupně jsou také všichni ti nešťastníci, kteří jsou tak zamilováni do statků a tak je mají za svého boha, že jim neváhají obětovati svůj život, když vidí, že ten jejich bůh bere nějakou časnou úhonu, a zoufají si a sami si z bídných pohnutek vezmou život a tak sami vlastní rukou ukáží neblahou odměnu, které se od takového boha dojde. Ježto totiž není od něho čeho doufati, dá zoufalství a smrt; a těm, kterých nepronásleduje až v tuto krajní pohromu, smrt, dá umírání za živa trýzní ze starosti a mnoha jiných soužení. Nedopustí, aby jim vstoupila veselost do srdce a aby jim na zemi zasvitlo nějaké dobro, ač oni stále dávají penězům své srdce poplatkem tou měrou, kterou se pro ně souží, a připoutávají je k nim [i] na poslední svou pohromu, totiž na spravedlivé zatracení, jak to připomíná Mudřec, řka, že bohatství se uchovává na neštěstí svého pána (Kazat. 5, 12).

1. A s tohoto čtvrtého stupně jsou [konečně i] ti, o kterých praví svatý Pavel, že *Tradidit illos in reprobum sensum* (Řím. 1, 28), Bůh je vydal ve smysl nevážený. Neboť až v tyto škody zavede člověka potěšení, když se skládá v časné statky jakožto v poslední cíl. Ale i těch, kterým způsobí menší škodu, jest velmi litovati, poněvadž, jak jsme řekli,¹ způsobí, že duše couvne velmi daleko nazpět na cestě k Bohu. Proto se, jak praví David, neboj, když bohatne člověk; to jest, nezavíď mu v myšlence, že je proti tobě ve výhodě; nevezmeť nic s sebou, až skoná, a jeho sláva a potěšení nepůjde s ním dolů (Ž. 48, 17. 18).

HLAVA XX.

O užitečích, které vzejdou duši z toho, když odvrátí potěšení od věcí časných.

1. Musí tedy duchový člověk velice hleděti, aby mu srdce a potěšení nezačaly lnouti k věcem časným, a báti se, aby od mála nedošel k mnohu, rosta od stupně ke stupni. Vždyť od mála se dojde k mnohu, a z malého začátku je na konec věc velká, jako postačí jiskra na spálení lesa, a celého světa. A nikdy ať se nebezpečí tím, že lnutí je jen malé, jestliže ho hned nepřetne, mysle si, že to učiní později. Neboť nemá-li, když je ještě tak malé a v začátku, odvahy skoncovati s ním, jak si myslí a troufá že to dovede, až bude velké a pevněji zakořeněné? Zvláště když Pán náš praví v evangeliu: Kdo je nevěrný v málu, bude nevěrný i ve mnohu (Luk. 16, 10). Neboť kdo se vyhne málu, neupadne do mnoha; ale i při málu je již velká škoda, protože je již proraženo opevnění a hradba srdce, a jak praví přísloví, kdo začne, má již polovici udělanu. Proto nás varuje David, řka, abychom, třeba bychom oplývali bohatstvím, nepřilnuli k němu srdcem (Ž. 61, 11).

2. Ani kdyby toho člověk nečinil pro svého Boha a se zřetelem na to, k čemu jej zavazuje křesťanská dokonalost, musil by už pro výhody, které mu po časné stránce a mimo duchovní prospěch z toho vzejdou, dokonale osvoboditi své srdce od veškerého potěšení z toho, co bylo uvedeno. Neboť nejenže se tím uchrání zhoubných škod, které jsme uvedli v předešlé hlavě, nýbrž nadto ještě, když odvrátí potěšení od statků časných, nabude ctnosti štědrosti, jež jest jedna z předních vlast-

ností Božích a již nižádným způsobem nelze míti spolu s chtivostí. Kromě toho nabude svobody ducha, jasnosti rozumu, klidu, míru a pokojné důvěry v Boha a opravdové oddanosti a poslušnosti vůle vůči Bohu. Dojde větší radosti z tvorů a více jimi pookřeje, když v nich nebude míti vlastnivě záliby; neboť té radosti z nich se těšiti nemůže, patří-li na ně s vlastním lnutím. Vždyť toto je starost, která jako osidlo připoutá ducha k zemi a neponechá mu volnosti srdce. Dále nabude, odpoutá-li se od věcí, jasného poznání o nich, takže dobře porozumí pravdám o nich jak v přirozeném řádu, tak v nadpřirozeném. Proto z nich má radost daleko jinak než ten, kdo k nim lne, a má před ním velikou výhodu a přednost. Neboť on se ve věcech kochá podle jejich pravdy, kdežto ten druhý podle jejich lživého zdání; on podle lepší stránky, ten druhý podle horší stránky; on podle podstaty, ten druhý, jenž k nim lne svým smyslem, podle případku. Neboť smysl nemůže pojmuti více než případek a nelze mu dojíti dále než k případku, kdežto duch očištěný od chmur a představových vtisků případkových pronikne pravdu a cenu věcí, protože to jest jeho předmět. Proto se potěšením zatemní soudnost jako mlhou, protože nemůže býti dobrovolného potěšení z tvora bez dobrovolné vlastnivosti, tak jak nemůže býti potěšení, nakolik je vášeň, aniž je v srdci s ním také habituální vlastnění, kdežto odmítnutí toho potěšení a očista od něho zanechá soudnost jasnou, jako páry, když se rozptýlí, vzduch.

3. Tento člověk nelnoucí se tedy, ježto nemá z věcí potěšení vlastnivého, těší z nich ze všech, jako by je měl všechny; kdežto onen druhý, právě poněvadž na ně hledí se zvláštním lnutím vlastním, pozbude veškeré libosti ze všech vůbec. Tento, právě poněvadž nemá žádnou věc v srdci, má, jak praví svatý Pavel, s velikou svobodou věci všechny (2 Kor. 6, 10); onen druhý, právě poněvadž z nich má něco s vůlí přilnulou, nemá nic a nevládne ničím, nýbrž ony jemu ovládají srdce, pročež on strádá jako zajatec. Kolik tedy chce on míti potěšení z tvorů, tolik musí nezbytně míti i tísně a soužení ve svém přilnulém a ovládaném srdci. Nelnoucího neobtěžují starosti, ani v modlitbě ani mimo ni, a tudíž on bez maření času snadno nabude velikého duchovního majetku, kdežto u onoho druhého obyčejně všecko namáhání padne na to, že se zmítá sem a tam v osidle, do kterého je jeho srdce zapleteno a k němuž vlastnivě lne; a i když se vynasnaží, přece se ještě jen stěží dovede na krátko osvoboditi od tohoto osidla, totiž od myšlenky na to, k čemu jeho srdce lne, a od potěšení z toho. Musí tedy

duchový člověk hned při prvním hnutí, když se mu potěšení obrací k věcem, srážeti je vzpomínkou na základní pravdu, kterou zde máme stanovenou,¹ že není ničeho, z čeho by se měl člověk těšiti, leč z toho, že slouží Bohu, a z toho, že se ve všech věcech snaží o jeho slávu a čest, řídě je jedině k tomu a chrání se při nich marnosti a nehledě při nich na svou libost a útěchu.

4. Ještě jiný velmi veliký a znamenitý užitek je z toho, když člověk odpoutá potěšení od tvorů, totiž že to nechá srdce svobodné pro Boha, což je disponující předpoklad pro všechny milosti, které mu Bůh udělí, a bez kteréžto dispozice jich neuděluje. A jsou ty milosti takové, že mu po stránce časné za jedno potěšení, kterého se z lásky k němu a pro evangelickou dokonalost vzdá, dá stonásobek v tomto životě, jak to právě v evangeliu jeho božská Velebnost slibuje (Mat. 19, 29). Ale i kdyby to nebylo z těchto zájmových důvodů, nýbrž pouze pro nelibost, která se způsobí Bohu tímto potěšením z tvorů, musil by je duchovní člověk ve své duši udušiti. Vidímeť v evangeliu, že, pouze protože se onen bohatec radoval, že má zboží na mnoho let, se Bůh rozhněval tak velice, že mu řekl, že ještě té noci bude jeho duše povolána, aby vydala počet (Luk. 12, 20). Proto jest nám býti přesvědčenu, že se po každé, když se marně těšíme, Bůh dívá a chystá nějaký trest a hořký doušek podle zásluhy, takže někdy je strast, která vyplyne z potěšení, více než stonásobek toho, co se člověk potěšil. Neboť třebas je pravda, co Bůh praví u svatého Jana ve Zjevení o Babylonu těmito slovy: Kolik se radoval a rozkošil, tolik mu dejte muk a zármutku (Zjev. 18, 7), nemíní se tím, že muk a zármutku nebude více než potěšení; vždyť zajisté bude, když přece jsou za krátké rozkoše dávána i věčná muka; nýbrž aby se vyjádřilo, že nic nezůstane bez svého zvláštního trestu, protože ten, jenž potrestá zbytečné slovo, neodpustí marného potěšení.

HLAVA XXI.

U níž se jedná o tom, že je marnost skládati potěšení vůle ve statky přirozené, a jak se jimi má člověk obracet k Bohu.

1. Statky přirozenými zde míníme krásu, vnadu, půvab, tělesnou konstituci a všechny ostatní tělesné dary; a rovněž v duši dobrý rozum, rozvážnost a ostatní věci, které náleží do mysli. V to všecko skládává člověk své potěšení, že totiž on sám, nebo ti, kdo jsou mu blízcí, mají ty přednosti, a nic dále [nečiní] a nevzdá díků Bohu, jenž je dává, aby jimi byl lépe poznáván a pro ně více milován. Pouze pro tohle se radovati je marnost a klam, jak to praví Šalomoun, řka: Klamavá je vnada a marná je krása; žena, která se bojí Hospodina, ta chválena bude (Přísl. 31, 30). Tím se nám dostává poučení, že se při těchto darech přirozených musí člověk spíše obávat, ježto jimi může býti snadno sveden od lásky k Bohu, a jimi jsa zlákan upadnouti v marnost a býti oklamán; vždyť proto praví Mudřec, že tělesná vnada je klamavá, protože člověka na jeho cestě oklame a zláká jej marným potěšením a zalíbením v sobě samém nebo v jiném, kdo tu vnadu má, k tomu, co u něho nemá býti; a že krása je marná, protože strhuje člověka mnoha způsoby k pádu, když si ji cení a z ní se těší, ježto se má těšiti pouze z toho, že slouží Bohu buď v něm samém nebo v jiných pro Boha. Naopak se spíše musí obávat a míti na pozoru, aby snad jeho přirozené dary a vnady nebyly příčinou, že by skrze ně byl Bůh urážen jeho marnivou domýšlivostí nebo nesmírnou zálibou v nich, když by jen na ně hleděl. Proto se musí ten, kdo má ty přednosti, stříci a býti opatrný, aby nikomu nezavdal marnivou schlubností příčiny, že by se mu srdce byl i jen o vlas oddálilo od Boha. Tyto přirozené vnady a dary jsou totiž tak vyzývavé a svůdné jak pro toho, kdo je má, tak pro toho, kdo na ně patří, že je sotva kdo, kdo by unikl i z každého drobného osidla a vějičky, které jsou v nich na jeho srdce nalíceny. Z obavy před tím si tedy, jak víme, mnohé duchovní osoby, které měly některé z těchto předností, vyprosily modlitbami na Bohu toho, že je zohyzdil, aby nebyly sobě nebo jiným osobám příčinou a příležitost k nějaké marné náklonnosti nebo marnému potěšení.

2. Musí tedy duchový člověk očistiti svou vůli od tohoto lichého potěšení a zatemniti ji pro ně uvědomě si, že krása a všechny ostatní přirozené přednosti jsou hlína, že z hlíny pocházejí a v hlínu že se obrátí, a že vnada a půvab je kouř a

pára z té hlíny, a že, aby neupadl v marnost, musí to vše za takové míti a jakožto takové to oceňovati a při těchto věcech obracet srdce k Bohu v radosti a veselí nad tím, že Bůh je sám v sobě veškerá tato krása a vnada převrcholně, nekonečně nade všechny tvory. A že, jak praví David, oni všichni jako roucho zvetšejí a pomínou, jedině on zůstává nezměnitelný na věky (Ž. 101, 27). A proto bude, neobráti-li při všech věcech své potěšení k Bohu, vždy na omylu a v klamu. Neboť o takovém člověku je míněn onen výrok moudrého Šalomouna, jenž, hovoře s potěšením z tvorů, praví a dí: Radosti jsem řekl: Co se darmo klameš? (Kazat. 2, 2). To jest, když se srdce lidské dá zlákat tvory.

HLAVA XXII.

O škodách, které vzejdou duši, když skládá potěšení vůle ve statky přirozené.

1. Mnohé z těchto škod a užitků, které při těchto druhých potěšení vypočítávám, jsou arci společné jim všem, protože vyplývají přímo ze [samého] potěšení a [nebo] jeho nevlastnosti¹ (aťsi to potěšení je kteréhokoliv druhu z těchto šesti tříd, o nichž jednáme); proto uvádím při každé třídě několik škod a užitků, které se vyskytují i při druhé, protože se, jak pravím, druží k [samému] potěšení, jež je společné třídám všem.² Ale můj hlavní úmysl je vyložiti zvláštní škody a užitky, které při té které věci potěšením nebo nepotěšením z ní duši vzejdou. Ty nazývám zvláštními, protože z toho kterého druhu potěšení vznikají tou měrou prvotně a bezprostředně, že z druhého nevznikají leč druhotně a prostředecně. Příklad. Škoda vzházející vlažností ducha vzniká z každého a kteréhokoliv druhu potěšení přímo, a proto je tato škoda obecná všem těmto šesti druhům; ale smilnost je škoda zvláštní, která přímo plyne pouze z potěšení ze statků přirozených, o kterých mluvíme.

2. Škody duchovní a tělesné tedy, které přímo a skutečně vzniknou duši, když skládá své potěšení ve statky přirozené, lze shrnouti v šestero hlavních škod. První jest ješitnost, domýšlivost, pýcha a nevážnost k bližnímu; nemůžeť člověk upříti zrak cenění na jednu věc a neodvrátiti ho při tom od ostatních. Z toho vzejde při nejmenším věcná nevážnost vůči ostatním

věcem; neboť když srdce věnuje své cenění jedné věci, přirozeně se odvrátí od ostatních věcí k té, kterou si cení; a z tohoto pohrdání věcného je velmi snadné upadnouti do úmyslného a dobrovolného pohrdání některými z těchto ostatních věcí, jednotlivě nebo obecně, nejen v srdci, nýbrž i projevem v slovech, když se řekne: Ta nebo ta věc, ta nebo ta osoba není jako ta nebo ona. Druhá škoda je to, že potěšení ze statků přirozených nutká smysl k samolibosti a smyslovému kochání a chlípnosti. Třetí škoda je to, že strhuje k pochlebování a lichým chválám, v nichž je klam a marnost, jak to praví Isaiáš, řka: Lide můj, kdo tě blahoslaví, klame tě (Isai. 3, 12). A to je tím, že, třeba někdy lidé řeknou pravdu, když chválí vnady a krásu, nicméně by byl div, kdyby v tom nebyla zavínuta nějaká škoda, buď tím, že druhého strhnou do marnivé samolibosti a radosti, anebo tím, že sami při tom mají své nedokonalé náklonnosti a záměry. Čtvrtá škoda je obecná, že se velice otupí rozum a také cit ducha tak jako při potěšení z dober časných a dokonce i jaksi mnohem více. Poněvadž totiž statky přirozené jsou s člověkem těsněji spojeny než dobra časná, způsobí potěšení z nich s větší účinností a rychlostí dojem a stopu ve smyslu a utkví v něm a mocněji jej omámí. A tak nezůstanou rozum a soudnost svobodny, nýbrž zachmuřeny tím hnutím potěšení hluboko utkvělého; a z toho vzejde pátá škoda, totiž rozptýlenost mysli na tvory. A z toho vzniká a vyplývá vlašnost a malátnost ducha, což je šestá škoda, rovněž obecná, jež se často stupňuje až do té míry, že člověk má velikou nechuť k věcem Božím a omrzlost z nich, takže se mu až protiví. Tímto potěšením pozbude člověk nejprve neodvratně aspoň čisté duchovnosti.¹ Neboť pocítí-li nějakou duchovnost, bude jen velmi smyslová a hrubá, málo duchová a málo vnitřní a usebraná, záležící více ve smyslové libosti než v síle ducha. Poněvadž tedy je duch tak pokleslý a slabý, že v sobě neumolí habitu toho potěšení (neboť k tomu, aby člověk neměl čisté duchovnosti postačí, aby měl tento nedokonalý habitus, i když třeba při příležitosti, která se naskytne, nepřivolí ke konům potěšení), nutně spíše žije jaksi ve slabosti smyslu než v síle ducha; a není-li [si toho jinak vědom], uvidí to po dokonalosti a statečnosti,² kterou bude mít při příležitostech. Nepopírám sice, že může býti mnoho ctností i při hojných nedokonalostech, ale při těchto neumořených potěšeních nemůže býti ani čisté ani lahodné vnitřní duchovnosti, neboť tu vládne tělo, jež vede válku proti duchu, a třeba duch nepostřehuje škody, aspoň se mu působí skrytá rozptýlenost.

3. Ale, abych se vrátil k výkladu o té druhé škodě, jež obsahuje v sobě škody nesčetné: třebaš jich ani nelze vystihnouti perem ani vyjádřiti slovy, není to věc skrytá ani tajná, až jak daleko ta škoda jde a jak veliký je tento neblahý účinek vzniklý z potěšení skládaného ve vnady a krásu přirozenou; vždyť den co den je z této příčiny viděti tolik lidí mrtvých, tolik zmrhané cti, tolik hrubých urážek učiněných, tolik majetku rozházeného, tolik řevnivosti a sporu, tolik cizoložstev, zprznění a smilstev spáchaných, a tolik svatých kleslých v prach, že je lze přirovnati k třetině hvězd nebeských, které ocas onoho draka smetl na zem (Zjev. 12, 4); je viděti jemné zlato, zbažené své vzácnosti a svého lesku, v blátě; a slavné a vznešené se Sionu, kteří se odívali nejčistším zlatem, jak jsou rovnocenní hliněným nádobám roztlučeným, rozbitým ve střepy (Pláč Jerem. 4, 1-2). Až kam nepronikne jed této škody?

4. A kdo nepije, trochu nebo hojně, z tohoto pozlaceného kalicha ženy babylonské ze Zjevení? (Zjev. 17, 4). Vždyť tím, že sedí na té velké šelmě, která měla sedm hlav a deset korun, ukazuje, že sotva je vznešený nebo nízký, světec nebo hříšník, komu by se nedávala napítí svého vína a poněkud si nepodrobila jeho srdce, ježto, jak se tam o ní praví, všichni králové pozemští byli opojeni jejím smilným vínem (Zjev. 17, 2-3). A všechny stavy až do nejvyššího a přeslavného ve svatyni a Božím kněžství jímá, stavějíc svou ohavnou číši, jak praví Daniel, na místo svaté (Dan. 9, 27), a sotva pomíjejíc siláka (Zjev. 6, 15; 19, 18), aby se mu nedávala trochu nebo hojně napítí vína z tohoto kalicha, to jest tohoto marného potěšení. Vždyť proto praví, že všichni králové pozemští byli opojeni tímto vínem, protože se tak málo najde takových, že jich, aťsi byli sebe světější, trochu neomámil a nespletl tento nápoj potěšení a libosti z krásy a vnad přirozených.

5. Při tom jest si všimnouti výrazu, že se opojili. Neboť aťsi se vypije vína tohoto potěšení sebe méně, ihned a v okamžiku stoupne do srdce, a omámí a způsobí škodu, že zatemní rozum, jako komu stoupne do hlavy víno. A to tou měrou, že, nepoužije-li se ihned nějakého léku proti tomuto jedu a on se jím rychle nevyžene, je v nebezpečí život duše. Neboť rozmůže-li se duchovní slabost, strhne člověka do tak veliké pohromy, že se jako Samson s vyloupanýma očima zraku a ustřiženými vlasy své někdejší síly spatří mlečem ve mlýně jakožto zajatec mezi svými nepřáteli, a pak snad zemře druhou smrtí, jako on [smrtí první] s nimi (Soudc. 16, 21. 30). A všechny tyto škody mu způsobí na duchu to, že se napije tohoto potěšení,

jak je to způsobilo Samsonovi na těle a jak je to působí i nyní mnohým. A konečně mu pak snad budou jeho nepřátelé, ne bez jeho velikého zahanbení, říkati: Jsi to ty ten, jenž trhal dvojnásobná pouta, rozsápával lvy, pobíjel tisíc Filišťanů, vytrhával veřeje a osvobozoval se ode všech nepřátel?

6. Skončeme tedy tím, že podáme potřebné naučení proti tomuto jedu. A budiž toto. Jakmile srdce pocítí, že jím hýbá toto liché potěšení ze statků přirozených, nechať se rozpomene, jaká marnost je těšiti se z něčeho jiného než ze služby Bohu, a jak je to nebezpečné a zhoubné, a nechať uváží, jak veliká to byla škoda pro anděly, že se těšili ze své krásy a svých přirozených statků a v nich si libovali, ježto z té příčiny padli do děsné propasti, a kolik pohrom vzchází lidem den co den právě z této marnosti, a proto nechať se zavčas vzchopí a použijí prostředku, který připomíná básník těm, kterých se k tomu začíná chytati náklonnost: Pospěš si a nyní v začátku použij prostředku: neboť až se zlu již dostane času ke vzrůstu v srdci, je pozdě na prostředek a na lék. Nehleď na víno, praví Mudřec, když se červená a skví se v poháru; vejde přelahodně, ale uštkne jako had a rozstříkne jed jako ještěř¹ (Přísl. 23, 31-32).

HLAVA XXIII.

O užitečích, které uvěřají duši z toho, když neskládá potěšení ve statky přirozené.

1. Mnohonásobný je užitek, který vzejde duši, když odvrátí srdce od takového potěšení; neboť kromě toho, že se tím člověk disponuje k lásce k Bohu a k ostatním ctnostem, dá tím také přímo místo jednak sám pro sebe pokoře, jednak pro své bližní obecné lásce. Když si totiž nikoho neoblíbí pro liché statky přirozené, jež jsou klamně, zůstane mu duše svobodná a jasná, aby je všechny miloval rozumně a duchovně, jak Bůh chce aby byli milováni. A při tom se pozná, že nikdo nezasluhuje zvláštní lásky leč pro ctnost, která v něm je. A když se miluje tímto způsobem, je to milování zcela podle vůle Boží a při tom i s velikou svobodou; a jestliže je se lnutím, je s ještě větším lnutím k Bohu. Neboť čím více tehdy přibude této lásky, tím více přibude lásky k Bohu; a čím více přibude lásky k Bohu, tím více přibude této k bližnímu. Neboť láska v Bohu má tentýž důvod a tentýž původ [jako láska k Bohu].

2. Vzejde jí i jiný znamenitý prospěch, když si odepře tento druh potěšení, totiž že splní a zachová¹ radu Pána našeho, jenž praví u svatého Matouše: Kdo chce jíti za mnou, zapři sám sebe (Mat. 16, 24). To by duše naprosto nemohla učiniti, kdyby skládala potěšení ve své statky přirozené, neboť ten, kdo nějak dá na sebe, se nezapírá a nejde za Kristem.

3. Je ještě jiný veliký zisk z toho, když si člověk odepře tento druh potěšení, totiž že to způsobí v duši veliký mír a vymete roztržitosti a že je usebranost ve smyslech, zvláště ve zraku. Když se totiž člověk z toho nechce těšiti, pak nechce na ty věci ani patřiti ani jim věnovati ostatní smysly, aby jimi nebyl lákán a nebyl do nich zapleten a nemařil jimi času a myšlení, podobaje se v tom opatrné zmiji, která si zacpává uši, aby neslyšela zaklínačů a oni na ni nějak nepůsobili (Ž. 57, 5). Neboť když se střežou brány duše, totiž smysly, je velice střežen mír v ní a její čistota.

4. Je ještě jiný nemenší zisk u těch, kdo jsou již pokročilí v umrtvování tohoto druhu potěšení, totiž že hnusné předměty a poznatky u nich nezpůsobí dojmu a znečištění, které působí u těch, kterým ještě něco z toho přináší uspokojení. A proto vzejde ze zapírání a umrtvování co do tohoto potěšení duchovní čistota duše i těla, to jest ducha i smyslu, a člověk má andělskou podobnost s Bohem a činí si z duše i těla důstojný chrám Ducha svatého. Tomu však nemůže tak býti, těší-li se mu [ještě] srdce ze statků a vnad přirozených.¹ Vždyť k tomu [znečištění] není třeba svolení k něčemu hanebnému nebo [dobrovolné] vzpomínky na to, jelikož to potěšení samo s poznatkem toho postačí na znečištění duše a smyslu.² Pravíť Mudřec, že se Duch svatý vzdálí od myšlení, která jsou bez rozumu, to jest bez vyšší rozumnosti usměrňující k Bohu (Moudr. 1, 5).

5. Ještě jiný obecný zisk vzejde duši, že se totiž kromě toho, že se uchrání úhon a škod výše řečených, také uvaruje marností bez počtu a mnoha jiných škod jak duchovních, tak časných, a zvláště toho, že by upadla v nevážnost, ve které jsou všichni ti, u kterých je viděti, že si zakládají na řečených přirozených přednostech, svých nebo cizích, nebo se z nich těší. Lidé je tedy mají za rozumné a moudré a jakožto takových si jich váží, a vpravdě jsou rozumní a moudří všichni ti, kdo nedají na tyto věci, nýbrž jen na to, co se líbí Bohu.

6. Z řečených užitků plyne konečně poslední; je to vznešený statek duše, velepotřebný ke službě Boží, totiž svoboda ducha, jíž se snadno přemohou pokušení a dobře se přestojí svízele a zdárně vzrůstají ctnosti.

HLAVA XXIV.

Jež pojednává o třetím druhu statků, ve které může vůle skládati sklon potěšení, totiž o statcích smyslových. - Praví, které to jsou a kolikerého jsou druhu a jak se má vůle obracet k Bohu očišťujíc se od tohoto potěšení.

1. Dále jest nám pojednati o potěšení ze statků smyslových, třetího to druhu statků, z kterého se, jak jsme pravili, může vůle těšiti. A jest si všimnouti, že statky smyslovými zde míníme všecko to, co může v tomto životě býti předmětem smyslu zraku, sluchu, čichu, chuti a hmatu a vnitřní dílny obrazivého přemítání. To všecko náleží smyslům tělesným, vnitřním a vnějším.

2. Abychom tedy vůli zatemnili a očistili co do potěšení z těchto smyslových předmětů a uvedli ji jimi na cestu k Bohu, je nám vyjítí od základní pravdy, že totiž, jak jsme to mnohokráte řekli, smyslové poznání nižší části člověka, o němž tu právě jednáme, není a nemůže býti schopno poznati nebo pojmuti Boha, jak Bůh sám v sobě je. Takže ani oko nemůže uviděti jeho nebo něco, co by se mu podobalo; ani ucho nemůže uslyšeti jeho hlasu nebo zvuku, který by se mu podobal; ani čich nemůže čichati vůně tak libé, ani chuti se nedostane lahody tak vznešené a lahodné, ani hmat nemůže pocítiti doteku tak něžného a slastného nebo něčeho, co by mu bylo podobné; a ani nemůže vstoupiti na mysl nebo v obrazivost jeho podoba, nebo nějaké zpodobnění, které by ho člověku představilo. Isaiáš to praví těmito slovy: Ani oko ho nevidělo ani ucho ho neslyšelo ani na srdce lidské nevstoupil (Isai. 64, 4; 1 Kor. 2, 9).

3. A zde jest si všimnouti, že se smyslům může dostati libosti a slasti buď od ducha skrze nějaké sdělení, kterého se mu dostane vnitřně od Boha, anebo od věcí zevnějších sdělených smyslům. Ale podle toho, co bylo řečeno, nemůže stránka smyslová poznati Boha ani prostřednictvím ducha ani prostřednictvím smyslu. Ježto totiž nemá schopnosti, která by byla s něco tak velikého, přijímá duchové i smyslové jen smyslově, a ne jinak. Zastaviti tedy vůli v potěšení z libosti způsobené některým z těchto vjemů, by bylo při nejmenším marnost a překáželo by se tím síle vůle, aby se nevěnovala Bohu, skládajíc svou radost jedině v něho. To však ona nemůže zplna, leč když se očistí a zatemní co do potěšení i z tohoto druhu statků, jako ze všeho ostatního.

4. Řekl jsem s rozmyslem, že, kdyby vůle zastavila své po-

těšení při něčem z toho, co bylo uvedeno, že by to byla mar-nost; neboť když se při tom nezastaví, nýbrž se, jakmile pocítí libost z toho, co slyší, vidí a čím se zabývá, povznese k radosti v Bohu, a je jí to podnětem a posilou k tomu, pak je velice dobře; a tehdy se nejen netřeba vyhýbati těm hnutím, když působí tuto zbožnost a modlitbu, nýbrž duchovní lidé jich mohou, ba mají, využívatí na tak svaté zaměstnání; jsouť duše, které mají veliká hnutí k Bohu právě skrze předměty smyslové. Ale jest při tom míti velice pozor a nespouštěti se zřetele účinků, které jim z toho vyvěrají; neboť mnozí duchovní lidé si často dopřejí řečených potěšení smyslových pod záminkou, že se modlí a oddávají Bohu, a zatím je to takové, že se to může spíše nazvati pobavením než pomodlením a něčím, čím spíše dopřávají libosti sami sobě než aby tím konali něco Bohu libého. Úmysl, který mají, je třebas pro Boha, ale účinek, který jim vyvěrá, je na smyslové pobavení, z něhož jim vzejde více slabosti a nedokonalosti než roznicení vůle a toho, že by ji oddávali Bohu.

5. Proto zde míním dáti ponaučení, z kterého bude viděti, kdy řečené lahody smyslové způsobí užitek a kdy ne. Po každé tedy, když se při poslechu hudby nebo jiných věcí a při pohledu na předměty příjemné a při vnímání libých vůní nebo při okoušení něčeho lahodného a při libosti z něžných doteků poznatek a sklon vůle hned při prvním hnutí obrátí k Bohu, takže duši poskytne větší libost ten poznatek než smyslový podnět, který jí jej působí, a ona má z toho podnětu libost jen z této příčiny, je to známka, že čerpá prospěch z toho, co bylo řečeno, a že u ní ten smyslový předmět napomáhá duchu; a tímto způsobem se smyslových předmětů může používatí, protože tehdy ony slouží k tomu účelu, ke kterému je Bůh stvořil a dal, totiž aby byl skrze ně více milován a lépe poznáván. A zde jest si všimnouti, že ten, komu tyto smyslové předměty působí tento čistý duchový účinek, o němž mluvím, ne že by proto po nich bažil, a skoro mu na nich ani nezáleží, třebas mu, když se mu naskytnou, působí mnoho libosti pro libost z Boha, kterou v něm, jak jsem řekl, vzbuzují. Nepachtí se tedy po nich, a když se mu naskytnou, jak pravím, ihned od nich vůli odbaví a nechá jich a věnuje se Bohu.

6. Příčina, proč mu na těchto podnětech nemnoho záleží, třebas mu napomáhají na cestě k Bohu, je tato. Duch, který má tuto hbitost, že se se vším a skrze vše obrací k Bohu, je tak nasycen a zaujat a uspokojen duchem Božím, že ničeho nepohřešuje a po ničem nebaží; a jestliže po čem zatouží k tomu-

to účelu, [aby se tím obrátil k Bohu], ihned se pak vůle od toho odbaví a zapomene na to a nedbá. Ale tomu, kdo nepocituje této svobody ducha v řečených smyslových věcech a libostech, nýbrž jemuž se vůle v těch libostech zdržuje a jimi se sytí, tomu ony působí škodu a on se musí odvrátiti od jejich užívání. Neboť i když si rozumem jimi chce pomáhati k tomu, aby se ubíral k Bohu, nicméně je, poněvadž si jeho baživost v nich libuje po stránce smyslové a účinek je vždy ve shodě s libostí, jistější, že mu budou spíše na překážku než ku pomoci a více na škodu než k užitku. A když uvidí, že v něm vládne bažení po těch pobaveních, musí je umrtviti; neboť čím je ono silnější, tím více je v něm nedokonalosti a slabosti.

7. Musí tedy duchový člověk kterékoliv libosti, která se mu naskytne se strany smyslu, aťsi je náhodná nebo úmyslná, použiti pouze pro Boha, tím, že k němu povznese potěšení duše, má-li jeho potěšení býti užitečné a prospěšné a dokonalé, a býti si vědom, že každé potěšení, které není s odepřením a zničením kteréhokoliv jiného potěšení, je, i když je z věci zdánlivě velmi vznešené, marné a bez prospěchu, a je závadou vzhledem ke spojení vůle s Bohem.

HLAVA XXV.

Jež jedná o škodách, které vzejdou duši, když dobrovolně skládá potěšení vůle ve statky smyslové.

1. Předně, jestliže duše potěšení, které se v ní může zroditi z věcí smyslových, nezatemní a neumoří tím, že to potěšení obrátí k Bohu, vzejdou jí z tohoto potěšení z věcí smyslových všechny obecné škody, které, jak jsme řekli,¹ vznikají z kteréhokoliv jiného druhu potěšení, jako temnota v rozumu, duchovní vlačnost a nechuf, atd. Ale je i mnoho zvláštních škod, do kterých může upadnouti přímo tímto potěšením, jak duchovních, tak tělesných nebo smyslových.

2. Za prvé, z potěšení z věcí viditelných, když si ho neodpře, aby tak kráčela k Bohu, jí může přímo vzejíti marnivost v duchu a rozptýlenost myslí, nezřízená chtivost, neslušnost, vnitřní a vnější neukázněnost, nedosti čistoty v myšlenkách a závist.

3. Z potěšení z poslouchání věcí neužitečných přímo vzniká

rozptýlenost obrazivosti, mnohomluvnost, závist, nesprávné soudy a změť myšlenek, a z těchto pak mnoho jiných zhoubných škod.

4. Z potěšení z libých vůní u ní vznikne odpor k chudým, jenž je proti nauce Kristově, nechut k sloužení jiným, málo pokornosti v srdci ve věcech nízkých a duchovní necitelnost, aspoň úměrně k jejímu bažení.

5. Z potěšení z chutnosti pokrmů přímo vzniká nestřídmost a opilství, hněv, nesvornost a nedostatek lásky vůči bližním a chudým, jak jej měl vůči Lazarovi onen bohatec, který hodoval každého dne skvostně (Luk. 16, 19). Vzejde z něho rozrušení těla, nemoci, vzniknou z něho zlá hnutí, protože přibude podnětů ke chlípnosti. Přímo vznikne veliká malátnost v duchu, a bažení se odcizí věcem duchovním, takže člověk z nich nedovede mítí libosti, ba ani se jimi zabýváti nebo o nich jednati. Rovněž vzejde z tohoto potěšení rozptýlenost ostatních smyslů a srdce, a nespokojenost v mnoha věcech.

6. Z potěšení z dotýkání věcí libých vyvěrá škod ještě mnohem více a nebezpečnějších a jež v kratší době zvrátí duchu mysl (Moudr. 4, 12) a udusí mu sílu a životnost. Z něho vzejde ohavná neřest sebeprznění nebo podněty k ní, úměrně k potěšení tohoto druhu. Zrodí se chlípnost, duch se stane zženštilým a bázlivým a smyslová stránka lichotnou a lahodnou jako med a disponovanou k hřešení a škodění. Vlívá do srdce lichou veselost a potěšení a vypěstí nevázanost jazyka a svobodu očí a ostatní smysly omamuje a otupuje, podle stupně toho bažení. Ochromí soudnost, udržuje ji v nerozumnosti a duchovní omezenosti, a po mravní stránce vypěstí zbabělost a nestálost; a temnotou v duši a slabostí v srdci způsobí strach i tam, kde se není čeho strachovati. Toto potěšení někdy vypěstí ducha zmatenosti, a necitelnost ve svědomí a duchu, ježto velice oslabí rozum a tak jej dořídí, že ani nedovede přijmouti dobré rady ani jí dáti a zůstane neschopen přijímati statky duchovní a mravní, jsa k ničemu jako rozbitá nádoba.

7. Všecky tyto škody vznikají z tohoto druhu potěšení, u někoho intensivněji, [u jiného méně intensivně], podle intensity toho potěšení a také podle přístupnosti nebo slabosti nebo nestálosti osoby, která je jím zajata. Jsouť přirozenosti, které utrpí při nepatrné příležitosti větší škodu než jiné při velké.

8. Konečně může člověk z tohoto druhu potěšení, totiž hmatového, upadnouti do tolika velikých úhon a škod, jak jsme je uvedli¹ při statcích přirozených. Protože jsou již tam uvedeny, nevykládám jich zde, jako ani neuvádím mnoha jiných škod,

kteřé toto potěšení působí, jako ubírání z duchovních cvičení a tělesných kajícíností a vlažnost a nepobožnost co do přistupování ke svátosti pokání a svátosti oltářní a při něm.

HLAVA XXVI.

O užítcích, které vzejdou duši z odmítání potěšení z věcí smyslových. Jsou duchovní i časné.

1. Podivuhodné jsou užítky, které vyvěrají duši z odmítání tohoto potěšení; jsou jednak duchovní a jednak časné.

2. První je ten, že se duše, když odvrací svoje potěšení od věcí smyslových, zotavuje z rozptýlenosti, do které upadla přílišnou činností smyslů, a usebírání se v Bohu. Zachovávají se duchovnost a ctnosti, kterých nabyla, a vzrůstají a získávají.

3. Druhý duchovní užitek, který člověku vyvěrá z toho, že se nechce těšiti ze smyslového, je převýborný: že totiž můžeme vpravdě říci, že se tím ze smyslového stává duchovým a z živočišného rozumovým, ba i že se z člověčenství ubírá k údělu andělskému a že se z časného a lidského stává božským a nebeským. Neboť jak člověk, který hledá libost z věcí smyslových a v ně skládá své potěšení, nezasluhuje jiného jména než těch, která jsme uvedli, totiž smyslový, živočišný, časný atd., a nepatří mu jiné, tak, když povznese své potěšení od těchto věcí smyslových, zasluhuje všech těchto druhých, totiž: duchový, nebeský, atd.

4. A že je to pravda, je zřejmé. Poněvadž totiž, jak praví apoštol, činnost smyslů a síla smyslovosti je v rozporu se silou a činností ducha (Gal. 5, 17), plyne z toho, že, když ubývá jedněch z těchto sil a zmírají, musí vzrůstati a mohutněti ty druhé síly protivné, jež pro překážku od oněch nevzrůstaly. Když se tedy zdokonaluje duch, jenž jest vyšší stránka duše a má vztah k Bohu a obcuje s ním, zasluhuje si člověk všech řečených přívlastků; vždyť se zdokonaluje ve statcích a darech Božích duchovních a nebeských. Obojí můžeme dokázati ze slov svatého Pavla, jenž člověka smyslového, totiž toho, který činnost své vůle obrací pouze ke smyslovému, nazývá živočišným, protože nepřijímá věcí Božích, kdežto druhého, který povznáší vůli k Bohu, nazývá duchovým, a že tento proniká a posuzuje a oceňuje všechno, i hlubokosti božské (1 Kor. 2, 10—15). Proto zde má duše podivuhodný zisk, totiž velikou

disposici na dostávání a přijímání statků Božích a darů duchovních.

5. Ale třetí užitek je ten, že člověku s velikou přemírou přibude libostí a potěšení ve vůli v řádu časném. Vždyť mu, jak praví Spasitel, v tomto životě bude dáno sto za jedno (Mat. 19, 29). Odepřeš-li si tedy jedno potěšení, dá ti Pán již v tomto životě stokrát tolik v řádu duchovním i časném, jak ti rovněž za jedno potěšení, které máš z těchto věcí smyslových, vzejde stokrát tolik trudu a nepříjemnosti. Neboť z oka již očištěného co do potěšení zrakových vzchází duši potěšení duchovní, obrácené k Bohu při všem, co uvidí, aťsi je to, co vidí, božské nebo světské. Ze sluchu očištěného co do potěšení sluchového vzchází duši stokrát tolik potěšení velmi duchovního a obráceného k Bohu při všem, co uslyší, aťsi je to, co slyší, božské nebo světské; a tak i co do ostatních smyslů již očištěných. Neboť jak přispívalo ve stavu nevinnosti našim prarodičům všechno, co v ráji viděli a mluvili a jedli, také k větší lahodě při nazírání, ježto měli stránku smyslovou dobře podřízenou a podřaděnou rozumu, tak vyvěrá tomu, kdo má smysl očištěný ode všech věcí smyslových a co do nich podřízený duchu, hned od prvního hnutí ze všeho slast působená lahodnou pozorností obrácenou k Bohu a nazíráním na něj.

6. Čistému je tedy všechno vznešené i nízké k většímu dobru a přispěje mu k větší čistotě, tak jak nečistému jeho nečistotou z obojího obyčejně vyvěrá zlo. Ale kdo nepřemůže potěšení ve své baživosti, nebude se těšiti z jasné trvalé radosti z Boha prostřednictvím jeho tvorů a děl. U toho, kdo již nežije podle smyslu, je veškerá činnost jeho smyslů a mohutností obrácena k božskému nazírání. Vždyť podle správné filosofie je pravda, že u každé věci odpovídá její činnost bytnosti, kterou má, nebo životu, kterým žije. Jestliže tedy duše žije životem duchovým a má umrtven život živočišný, pak je také zřejmé, že se bude, ježto již všechny její kony a hnutí jsou duchové ze života duchového, bez rozporu v sobě se všim obracet k Bohu. Z toho vyplývá, že tento člověk, jsa již čistého srdce, nachází ve všech věcech poznatek Boha potěšení dávající a libý, cudný, čistý, duchový, veselý a lásky plný.

7. Z toho, co bylo řečeno, vyvozují toto ponaučení. Dokud nedojde člověk toho, aby měl smysl tak habituálně očištěný od smyslového potěšení, že mu hned z prvního hnutí bude vyvěrati řečený¹ prospěch, totiž že ho věci hned povedou k Bohu, je mu zapotřebí, aby v sobě umořoval potěšení a libost z nich, aby tak vytrhl duši ze života smyslového. Jeť se mu,

ježto není duchový, obávati, aby snad z užívání těch věcí nevytěžil více jarosti a síly pro smysl než pro ducha, ana by v jeho činnosti převládala síla smyslová, která zvyšuje smyslo-
vost a ji udržuje a pěstí. Neboť, jak praví náš Spasitel, co se zrodí z těla, je tělo; a co se zrodí z ducha, je duch (Jan 3, 6). A měj se na to veliký pozor, protože je tomu opravdu tak. Ten tedy, kdo nemá libost z věcí smyslových ještě umrtvenu, ať se neopovazuje velice využívatí síly a činnosti smyslu vzhledem k nim v domnění, že mu pomáhají na duchu, neboť lépe porostou síly duše bez těchto sil smyslových, to jest, když se potěšení a bažení v silách smyslových umožní, než když se ho v nich bude používatí.

8. A o statcích u věčné blaženosti, které ze zapírání co do tohoto potěšení vzdejdou v budoucím životě, není ani třeba mluvití. Neboť kromě toho, že tělesné vlastnosti u věčné blaženosti, jako pohyblivost a jas, budou u takového daleko znamenitější než u těch, kdo se nezaprou, způsobí také přírůstek podstatné blaženosti v duši, jenž bude odpovídati lásce k Bohu, z níž se kdo zapře co do řečených věcí smyslových, za každé pomíjející a lehké potěšení, které si odepře, jak praví svatý Pavel, v něm na věky nesmírný přívažek slávy (2 Kor. 4, 17). A nemíním zde nyní uváděti ostatních užitek, jak mravních, tak časných, a také duchových, které plynou z této noci co do potěšení, ježto jsou to vesměs ty, o kterých bylo promluveno při ostatních, jenže v bytí vrcholnějším, protože tato potěšení, která se tu odpírají, jsou v užším spojení s přirozeností a proto si člověk jejich odpíráním dobude čistoty pronikavější.

HLAVA XXVII.

U níž se počíná jednati o čtvrtém druhu statků, totiž o statcích mravních. - Praví, které to jsou, a jakým způsobem je při nich potěšení ve vůli dovolené.

1. Čtvrtý druh, z kterého se může vůle těšiti, jsou statky mravní. Statky mravními zde rozumíme ctnosti a jejich habitů, nakolik jsou mravní, a kony kterékoliv ctnosti, a kony skutků milosrdenství, zachovávání zákona Božího, a pěkné občanské a společenské chování, a veškerý projev dobré povahy a náklonnosti.¹

2. Tyto statky mravní tedy, když je člověk má a uplatňuje, snad zaslouží více potěšení ve vůli než kterýkoliv z ostatních tří druhů, o kterých jsme již promluvili. Neboť z jedné ze dvou příčin anebo i z obou zároveň se může člověk těšiti ze svých věcí, totiž buď pro to, co ony jsou samy v sobě, anebo pro dobro, které s sebou přinášejí a přivádějí jakožto prostředek a nástroj. Ale podle tohoto obojího měřítká shledáme, že svojení toho trojího druhu statků již uvedených nezasluhuje žádného potěšení ve vůli. Neboť, jak bylo řečeno, samy ze sebe neposkytnou člověku žádného dobra ani ho v sobě nemají, ježto jsou tak pomíjející a křehké; naopak mu, jak jsme rovněž řekli, způsobí a přinesou starost a bolest a zármutek v duši. Vždyť i když si zasluhují nějakého potěšení z příčiny druhé, totiž když jich člověk využívá k tomu, aby krácel k Bohu, je to tak nejisté, že si jimi člověk, jak obvyčejně vidíme, více škodí než prospívá. Ale statky mravní zasluhují nějakého potěšení svého majitele již z první příčiny, totiž pro to, co jsou a kolik hodnoty mají samy v sobě. Přivádějíť s sebou pokoj a mír a správné a pořádané užívání rozumu a činnost dobře rozváženou, takže s lidského stanoviska člověk nemůže míti v tomto životě nic lepšího.

3. Protože tedy ctnosti samy sebou zasluhují lásky a cenění, může se člověk, s lidského stanoviska řečeno, zcela dobře těšiti, že je v sobě má, a konati je pro to, co jsou samy v sobě, a pro to dobré, které s lidského a časného stanoviska člověku vynesou. Neboť tímto způsobem a pro to si jich vážili filosofové a mudrci a vládcové ve starověku a chválili je a hleděli je míti a konati; a třeba to byli pohané a lidé, kteří k nim obračeli zřetel pouze s časného stanoviska, pro statky, které jim, jak poznávali, po časné a tělesné a přirozené stránce z nich vzházely, přece nejenže jimi docházeli po časné stránce statků a jména, o které jim šlo, nýbrž i nadto jim Bůh, jenž miluje všecko dobré (i u divocha a pohana) a nebrání, jak praví Mudřec, ničemu dobrému, aby se neuskutečnilo (Moudr. 7, 22), přidával života, cti a panství a pokoje, jak to učinil u Římanů, protože měli spravedlivé zákony. Vždyť jim podrobil téměř celý svět a tak dal po časné stránce odplatu za mravy těm, kdo pro svou nevěru nebyli schopni odměny věčné. Milujet Bůh tyto statky mravní tak velice, že již jen proto, že ho Šalomoun žádal o modrost, aby mohl učiti svůj národ a spravedlivě mu vládnouti a vésti jej k dobrým mravům, se to tehdy Bohu velice od něho líbilo a řekl mu, že, poněvadž žádal o moudrost k tomu účelu, že mu ji tedy dává, a nadto ještě,

oč ani nežádal, totiž bohatství a čest, takže mu žádný král ani mezi dřívějšími, ani v budoucnosti nebude podoben (3 Král. 3, 11—13).

4. Avšak třebas se má křesťan i tímto prvním způsobem těšiti z mravních statků a dobrých skutků, které koná v řádu časném, že totiž přinášejí časné statky, které jsme uvedli, nesmí se jeho potěšení zastaviti v tomto prvním způsobu (jak jsme to řekli o pohanech, jejichž duševní zrak se nepovznášel nad hlediska tohoto smrtelného života), nýbrž se musí, ježto má světlo víry, v němž doufá v život věčný a ví, že bez toho života mu všecko na tomto i na onom světě nebude nic platné, ze svojení a konání těchto mravních statků těšiti jedině a hlavně druhým způsobem, totiž že mu ty skutky, an je koná z lásky k Bohu, dobudou života věčného. Jest mu tedy obraceti zrak pouze k tomu, aby sloužil Bohu svými dobrými mravy a ctnostmi a jimi ho ctil, a v to skládati své potěšení. Vždyť bez tohoto zřetele nemají ctnosti¹ před Bohem žádné ceny, jak je to viděti na deseti pannách v evangeliu, které byly vesměs zachovávaly panenství a konaly dobré skutky, ale poněvadž jich pět neskládalo potěšení tímto druhým způsobem, to jest neobracelo ho při nich k Bohu, nýbrž naopak je marnivě skládaly způsobem prvním, těšíce se z jejich svojení, byly vyloučeny z nebe bez jakéhokoliv vděku nebo odměny od Ženicha (Mat. 25, 1—12). A tak mnoho starých [pohanů] mělo mnoho ctností a vykonalo dobré skutky, a za naší doby je má mnoho křesťanů a činí velké věci, ale nic jim neprospějí pro život věčný, protože jim jimi nešlo o slávu a čest, která náleží jedině Bohu (1 Tim. 1, 17). Musí se tedy křesťan těšiti ne z toho, že koná dobré skutky a zachovává dobré mravy, nýbrž z toho, že je koná pouze pro Boha, bez jakéhokoliv jiného zřetele.² Neboť čím větší odměny v blaženosti věčné se jim dostane, když jsou vykonány pouze ve službě Boží, k tím většímu zahanbení mu budou před Bohem, čím více podlehne jiným zřetelům.

5. Aby tedy křesťan obracel své potěšení ze statků mravních k Bohu, musí si uvědomovati, že hodnota jeho dobrých skutků, postů, almužen, kajících, atd., že ta se nezakládá tak velice na jejich velikosti a jakosti, nýbrž na lásce k Bohu, kterou on při nich má; a že tehdy jsou tím lepší jakosti, s čím čistší a dokonalejší láskou k Bohu jsou vykonány, a čím méně on chce tu i na onom světě z nich zjištně míti potěšení, libost, útěchu a chválu. Proto tedy nesmí nechati srdce utkvěti na libosti, útěše a lahodě a ostatních ziscích, které s sebou přinášíávají dobré činy a skutky, nýbrž musí soustřediti potěšení v Boha, s touhou

sloužití mu jimi, a očišťovati se od toho druhého potěšení a zůstávati potmě co do něho a chtítí, aby se jedině Bůh z nich těšil a měl v nich zalíbení ve skrytě (Mat. 6, 4), bez jakéhokoliv jiného zřetele a zájmu než o čest a slávu Boží. A tak soustředí v Boha všecku sílu (Ž. 58, 10) vůle co do těchto statků mravních.

HLAVA XXVIII.

O sedmeré škodě, do které se může upadnouti, když se skládá potěšení vůle ve statky mravní.

1. Hlavních škod, do kterých může člověk upadnouti marným potěšením ze svých dobrých skutků a mravů, shledávám že je sedmero, a to velmi zhoubných, protože jsou to škody na duchu.

2. První škoda je marnivost, pýcha, ješitnost a domýšlivost; neboť, když se někdo těší ze svých skutků, nemůže to býti, aniž si je cení. A z toho se rodí vychloubačnost a ostatek, jak se to praví o farizeovi v evangeliu, že se modlil a děkoval Bohu (Luk. 18, 12) s vychloumáním, že se postí a koná jiné dobré skutky.

3. Druhá škoda je obyčejně důsledek této první, totiž že má ostatní proti sobě za špatné a nedokonalé, ježto se mu podobá, že nejednají a nejsou činní tak dobře jako on, a v srdci si jich méně váží, a někdy i slovem. A tuto škodu měl rovněž ten farizej, an pravil ve své modlitbě: Děkuji ti, že nejsem jako ostatní lidé, lupiči, nespravedliví, cizoložníci (Luk. 18, 11). Takže jedním konem upadal do této dvojí škody, ceně si sám sebe a pohrdaje ostatními, jako to i za nynější doby činí mnozí, kteří říkají: Já nejsem jako ten a ten, a nedělám to neb ono, jako tento nebo ten druhý. Ba mnozí z nich jsou ještě horší než ten farizej. Ten arci nejenže pohrdl ostatními, nýbrž jich také část vytkl, řka: Ani nejsem jako tento celník. Ale oni se nespokojí ani tím obojím, nýbrž zacházejí až tak daleko, že se i hněvají a závidí, když vidí, že jiní jsou chváleni nebo že dělají více než oni nebo že jsou výše hodnoceni.

4. Třetí škoda je tato. Poněvadž při skutcích hledí na libost, obyčejně jich nevykonají leč když uvidí, že jim z nich vzejde nějaká libost a chvála. Činí tedy, jak praví Kristus, všecko, *ut videantur ab hominibus*, aby je lidé viděli (Mat. 23, 5), a nekonají svých skutků jedině pro Boha.

5. Čtvrtá škoda plyne z této třetí a je ta, že nedojdou odměny u Boha, ježto jí chtěli dojíti v tomto životě potěšením nebo útěchou ze svých skutků nebo získáním cti z nich nebo jiným způsobem; o tom však praví Spasitel, že tím vzali odplatu svou (Mat. 6, 2). A tak jim zůstala jediné námaha z jejich skutku a zahanbení bez odměny. Mezi syny lidskými je tolik ubohosti co do této škody, že sám pro sebe mám za to, že většina skutků které konají veřejně, je buď zkažených, anebo jim nebudou nic platné, anebo jsou nedokonalé před Bohem, protože oni nejsou oproštěni těchto zájmů a zřetelů lidských. Vždyť což jiného lze souditi o některých dílech, která někteří podnikají, a o památkách, které zřizují, když jich nechtějí podniknouti a zříditi, leč když jsou zavinity do poct a lidských zřetelů, páchnoucích marností tohoto života, anebo leč když jimi zvěční své jméno, rod nebo feudální vznešenost, takže až i do chrámů¹ si toho dávají znaky a erby, jako by se tam sami chtěli umístiti místo obrazu, před kterým všichni klekají, [takže] o oněch dílech některých těch lidí lze říci, že se jimi klanějí více sobě než Bohu? A je to pravda, jestliže je vykonali jen pro to, a nebyti toho by jich nebyli vykonali. Ale i když pomíneme tyto, kteří jsou z nejhorších, kolik je ještě těch, kteří mnoha jinými způsoby upadají do této úhony ve svých skutcích! Jedni z nich chtějí, aby jim byly chváleny, druzí, aby se jim za ně děkovalo, jiní je sami vypravují a vypočítávají a libují si, když to ví ten a onen a ba i celý svět, a někdy chtějí, aby almužna, nebo co jiného činí, prošla rukama třetíma, aby se o ní lépe vědělo; jiní chtějí všechno to pospolu. To je to troubení před sebou, kterého se, jak praví Spasitel v evangeliu, dopouštějí marnivci, kteří proto nedojdou za své skutky odměny od Boha (Mat. 6, 2).

6. Tito tedy musí, aby unikli této škodě, svůj skutek skrývati, aby jej viděl jen Bůh, a nechtíti, aby si ho kdo všimnul. A nejen před ostatními jest jej člověku skrýti, nýbrž i před sebou samým. To jest: aby ani on si v něm nechtěl libovati, tím, že by si jej cenil, jako by to bylo něco, ani vůbec z něho míti potěšení. Tak jest duchovně rozuměti tomu, co praví Pán náš: Ať nezví tvá levice, co činí tvá pravice (Mat. 6, 3). Což jest, jako by děl: Neceň si okem časným a tělesným skutku duchovního, který konáš. Tímto způsobem se tedy soustředí síla vůle v Boha a skutek před ním přinese užitek; člověk ho tudíž nejen nepozbude, nýbrž on mu bude k veliké zásluze. A v tomto smyslu jest rozuměti onomu výroku Jobovu: Líbal-li jsem si ruku ústy, což je nepravost a hřích veliký, a těšilo-li

se mi potají srdce (Job 31 26—28); neboť zde rukou míní skutek a ústy rozumí vůli, která si v něm libuje. A protože je to, jak pravíme, zalíbení v sobě samém, praví: Veselilo-li se mi potají srdce; neboť to je veliká nepravost a zapření Boha. A je to, jako by děl: Ani jsem neměl zalíbení ani se mi srdce potají nezaveselilo.

7. Pátá škoda těchto lidí je ta, že nepostupují na cestě k dokonalosti. Poněvadž totiž při svém konání lnou k libosti a útěše, proto, když ve svých skutcích a konech nenacházejí libosti a útěchy - a tomu je tak zpravidla [právě tehdy], když je Bůh chce přivésti dále a dá jim tedy tvrdého chleba dokonalých a odstaví je od mléka dětí a zkouší jim síly a očisťuje jim nevyspělou chut, aby dovedli přijíti na chut pokrmu dospělých¹ - proto oni obyčejně pozbudou mysli a vytrvalosti, protože nenacházejí ve svých skutcích řečené libosti. O tom lze duchovně rozuměti slovům, která praví Mudřec, totiž: Mrtvé mouchy v masti, a veta je po její vůni (Kazat. 10, 1). Když se totiž těmto lidem naskytne nějaké umrtvení, umrou svým dobrým skutkům, ježto jich zanechají, a je veta po jejich vytrvalosti, v níž je vůně ducha a vnitřní útěcha.

8. Šestá jejich škoda je ta, že se obyčejně klamou, majíce věci a skutky, z kterých mají libost, za lepší než ty, z kterých libosti nemají; a ony chválí a cení si je, kdežto těchto si necení, ačkoliv jsou obyčejně právě ty skutky, ve kterých se člověk sám ze sebe více umrtví (zvláště, když ještě není pokročilý v dokonalosti), pro sebezapření, které v nich člověk projeví, Bohu příjemnější a před ním cennější než ty, ve kterých najde útěchu, v níž velice snadno může hledati sám sebe. A v tomto smyslu praví o nich Micheáš: *Malum manuum suarum dicunt bonum* (Mich. 7, 3). To jest: Co je v jejich skutcích špatného, o tom říkají, že je to dobré; a to u nich pochází z toho, že skládají své zalíbení ve své skutky a ne v to, aby jediné působili zalíbení Bohu. A jak velice vládne tato škoda jak u lidí obyčejných, tak u osob duchovních, to by bylo příliš obšírné vykládati, ježto se najde sotva jeden, který by se k svému konání rozhodoval čistě pro Boha a nebyl veden i nějakým zájmem o útěchu nebo libost nebo jiným zřetelem.

9. Sedmá škoda je tato. Nakolik člověk neumoří lichého potěšení z mravních skutků, natolik je neschopnější přijmouti radu a rozumné poučení stran skutků, které jest mu konati. Neboť habituální slabost, kterou má, že koná své skutky vlastně si je marným potěšením, jej drží v poutech: buď aby neměl cizí rady za lepší, anebo aby se jí, i když jí má za lepší, nepři-

držel, nemá k tomu v sobě odvahy. Tito velice ochabují v lásce k Bohu a k bližnímu, neboť sebeláska, kterou mají vzhledem ke svým skutkům, u nich odnímá teplo ctnosti lásky.

HLAVA XXIX.

O užitečích, které vzejdou duši z toho, když odvrátí potěšení od statků mravních.

1. Velmi veliké jsou užitky, které vzcházejí duši z toho, když neobrací marnivě potěšení vůle k tomuto druhu statků. Neboť se za prvé uchrání toho, že by upadla do mnoha pokušení a šaleb ďábových, které se skrývají v potěšení z těch dobrých statků, jak to můžeme vyrozumět z toho, co se praví v knize Jobově, totiž: Ve stínu spává, ve skrytu rákosí, a na místech vlhkých (Job 40, 16). To praví o ďáblovi, protože ve vlhkosti potěšení a v marnosti rákosí (to jest, marného skutku) šálí duši. A není divu, že je duše v tomto potěšení skrytě šalena ďáblem; vždyť bez čekání na jeho našeptávání je již samo liché potěšení šalba sobě samému, zvláště když je v srdci trochu schlubnosti z těch statků, jak to dobře praví Jeremiáš, řka: *Arrogantia tua decepit te* (Jerem. 49, 16): Nadutost tvá tě ošálila. Vždyť co jest větší šalba než schlubnost? Ale toho se duše uchrání, když se očistí od tohoto potěšení.

2. Druhý užitek je ten, že člověk koná své skutky rozvážněji a důkladněji, čemuž tak býti nemůže, existuje-li vášeň potěšení a libosti z nich; neboť touto vášní potěšení jsou pak stránky popudlivá a baživá tak v převaze, že nedopřejí místa vlivu rozumu, nýbrž že člověk zpravidla těkavě mění skutky a předsevzetí, zanechávaje jedněch a dávaje se do druhých, začínaje a přestávaje, aniž co dokončí. Ježto totiž koná své skutky pro libost, a ta je měnivá, a to u některých povah mnohem více než u jiných, je, když se dostaví konec libosti, také konec konání a předsevzetí, i když jde o věc důležitou. U těchto lidí je potěšení z jejich skutku jeho duše a síla; uhasne-li potěšení, zemře a dokoná i skutek a nevytrvají. Neboť o těchtohle řekl Kristus, že sice přijmou slovo s potěšením, ale ihned jim je odejme ďábel, aby nevytrvali (Luk. 8, 12. 13). A to je tím, že neměli více síly a kořenů než řečené potěšení. Odtrhnouti a odvrátiti jim tedy vůli od tohoto potěšení je podmínka¹ jejich vytrvání a správného jednání. Je tedy ten-

to užitek veliký, jako je také veliká škoda opačná. Moudrý člověk upře zrak na podstatu skutku a na užitek z něho, ne však na lahodu a libost z něho; a proto nebije do vzduchu (1 Kor. 9, 26), nýbrž mu ze skutku vyvěrá potěšení trvalé, bez daně nepříjemnosti.

3. Třetí je prospěch božský a záleží v tom, že se člověk, když umožní liché potěšení z těchto skutků, stane chudým duchem, což jest jedno z blahoslavenství, která uvádí Syn Boží, řka: Blahoslavení chudí duchem, neboť jejich jest království nebeské (Mat. 5, 3).

4. Čtvrtý užitek je ten, že, kdo se zapře co do tohoto potěšení, bude ve svém konání mírný, pokorný a opatrný. Nebude činný prudce a ukvapeně, ježto nebude strkán baživou a popudlivou stránkou v potěšení, ani domýšlivě, an nebude zaujat ceněním svého skutku, kterým by si jej pro potěšení z něho sám cenil, ani neprozřetelně, protože nebude zaslepen potěšením.

5. Pátý užitek je ten, že se stane milým Bohu a lidem a uchrání se duchovní lakoty a nestřídmosti a lenosti, duchovní závisti a tisícera jiných neřestí.

HLAVA XXX.

U níž se počíná jednati o pátém druhu statků, z kterých se může vůle těšiti, to jest o statcích nadpřirozených. - Praví, které to jsou, a jak se liší od duchovních, a jak má býti potěšení z nich obraceno k Bohu.

1. Nyní jest nám pojednati o pátém druhu statků, z kterých se může vůle těšiti, to jest o nadpřirozených. Těmi zde rozumíme všechny dary a milosti dané od Boha, které převyšují schopnost a možnost přirozenou a slují *gratis datae* [zdarma dané], jako na příklad dary moudrosti a vědění, které dal Šalomounovi, a milosti, které uvádí svatý Pavel, totiž víra, dar uzdravování, činění divů, prorokování, poznávání a rozeznávání duchů, vykládání řečí a také dar jazyků (1 Kor. 12, 9. 10).

2. Třebas je pravda, že tyto statky jsou také duchovní, jako statky právě toho druhu, o němž nám bude hned dále jednati,¹ rozhodl jsem se nicméně rozlišiti je, protože je mezi nimi veliký rozdíl. Neboť používání těchto nadpřirozených má přímý vztah ku prospěchu lidí, a k tomuto prospěchu a

účelu je dává Bůh, jak praví svatý Pavel, že se nikomu nedává Duch leč ku prospěchu ostatních (1 Kor. 12, 7), což jest míněno o těchto milostech. Ale používání statků duchovních a styk jimi se děje pouze od duše k Bohu a od Boha k duši, v obcování myslí a vůlí, atd., jak to vyložíme později.² Je tedy rozdíl v předmětu, ježto u duchovních je to pouze Stvořitel a duše, kdežto u nadpřirozených je to tvor;³ a rovněž se liší co do podstaty, a tudíž i co do působení, a proto se tedy také nutně liší co do poučení o nich.

3. Ale abych tedy nyní mluvil o darech a milostech nadpřirozených, jak je zde vymezujeme, pravím, že na očistu od lichého potěšení z nich si je zde všimnouti dvojího užitku, který je z tohoto druhu statků, totiž prospěchu časného a duchovního. Časný je uzdravení z nemocí, návrat zraku slepým, vzkříšení mrtvých, vymítání zlých duchů, prorokování budoucnosti, aby se lidé opatřili, a ostatní toho rázu. Prospěch věčný a duchovní je ten, že je Bůh skrze tyto skutky od toho, kdo je vykoná, anebo od těch, na kterých nebo před kterými se stanou, poznáván a ctěn.

4. Co do prvního užitku, to jest časného, zaslouží skutky a zázraky nadpřirozené mála potěšení od duše nebo žádného; neboť, když se nehledí k druhému prospěchu, jsou pro člověka málo nebo nic, poněvadž samy ze sebe nejsou prostředek ke spojení duše s Bohem, nýbrž je to láska. A tyto skutky a milosti nadpřirozené mohou býti vykonány, aniž je člověk v milosti a lásce, buď že opravdu Bůh dá ty dary a milosti, jak je dal nešlechtnému proroku Balaamovi a Šalomounovi, anebo že je člověk vykoná šalebně s pomocí ďáblou, jako Šimon čarodějník, nebo jinými tajnými prostředky přirozenými. Jestliže by však některé ty skutky a divy měly býti tomu, kdo je koná, k nějakému prospěchu, pak by to byly ty pravé, které jsou dávány od Boha. Ale jakou mají [i] tyto hodnotu bez druhého prospěchu, učí jasně svatý Pavel, řka: Kdybych mluvil jazyky lidskými a andělskými, lásky však neměl, byl bych [jen] jako kov zvučící nebo zvonec znějící. A kdybych měl proroctví a znal všechna tajemství a veškerou vědu, a kdybych měl všechnu víru, takže bych hory přenášel, lásky však kdybych neměl, nic bych nebyl, atd. (1 Kor. 13, 1. 2). Proto řekne Kristus mnohým, kteří si tímto způsobem cení své skutky, až ho budou za ně žádati o věčnou blaženost: Pane, zdali jsme ve jménu tvém neprorokovali a neučinili mnoho zázraků? Řekne jim: Odejděte ode mne, pachatelé nepravosti (Mat. 7, 22. 23).

3. Má se tedy člověk těšiti, ne z toho, že ty milosti má a je uplatňuje, nýbrž [jen] z toho, že z nich váží prospěch druhý, duchovní, totiž že jimi slouží Bohu s pravou láskou, v čemž záleží užitek pro život věčný. Vždyť proto pokáral náš Spasitel své učedníky, kteří se těšili z toho, že vymítají zlé duchy, řka: Z toho se neradujte, že zlí duchové se vám poddávají, nýbrž že vaše jména jsou zapsána v knize života (Luk. 10, 20). To je podle prosté a správné bohovědy, jako by děl: Radujte se, jsou-li vaše jména zapsána v knize života. Z toho vysvítá, že se člověk nemá těšiti leč z toho, že kráčí cestou k tomu životu, to jest, že koná své skutky v lásce; neboť co prospěje a jakou cenu u Boha má to, co není láska k Bohu? Ta však není dokonalá, není-li statečná a rozvážná, takže očistí potěšení ode všech věcí a složí je pouze v konání vůle Boží. A tímto způsobem se spojí vůle s Bohem těmito statky nadpřirozenými.

HLAVA XXXI.

O škodách, které vzejdou duši, když složí potěšení vůle v tento druh statků.

1. Trojí hlavní škoda může, jak mám za to, vzejíti duši, když složí své potěšení ve statky nadpřirozené, totiž že uvede v omyl a upadne v něj, že utrpí na duši úhonu stran víry, a že se do ní vloudí ješitnost nebo nějaká marnivost.

2. Co do prvního, je velmi snadné uvésti jiné v omyl a upadnouti v něj sám, když se někdo těší z tohoto způsobu skutků. A to je tím, že k tomu, aby se o těchto skutcích poznalo, které jsou nepravé a které pravé, a jak a v které době jest je konati, je třeba veliké obezřelosti a mnoha světla od Boha, ale obojímu je potěšení z těchto skutků a jejich cenění velice na překážku. A to z dvojí příčiny: jednak že potěšení otupí a zatemní soudnost, jednak že je člověk, má-li potěšení z těch věcí, nejen váben dychtivostí, aby to chtěl spěšněji [než je vhodné], nýbrž i více puzen, aby se to vykonalo [vůbec] nevčasně. I když tomu dáme, že ctnosti a skutky, které se konají, jsou pravé, přece postačí tato dvojí vada, aby člověk při nich často upadl v omyl, buď tím, že jim neporozumí tak, jak se jim má rozuměti, anebo tím, že jich nevyužije a nepoužije, kdy a jak je to vhodnější. Neboť třebas je pravda, že, když Bůh dá tyto dary a milosti, dá lidem také osvětlení o nich

a hnutí, kdy a jak se mají uplatnit, nicméně mohou oni pro vlastnivou zálibu a nedokonalost, kterou mohou stran nich míti, nemálo poblouditi a nepoužití jich s dokonalostí, kterou Bůh chce, a jak a kdy on chce. Tak se čte že chtěl jednati Balaam, když se proti vůli Boží rozhodl jíti a zločeliti lidu izraelskému, z kteréžto příčiny se Bůh rozhněval a chtěl ho usmrtiti (4 Mojž. 22, 22. 23). A svatý Jakub a svatý Jan chtěli svolati oheň s nebe na Samaritány, protože nepřijali našeho Spasitele; ale on je za to pokáral (Luk. 9, 54. 55).

3. Tu jest jasně viděti, že tyto lidi přiměla k rozhodnutí vykonati tyto skutky, když to přece nebylo na místě, nějaká vášeň a nedokonalost, zahalená do potěšení z nich a cenění jich. Neboť když není takové nedokonalosti, kloní a rozhodnou se konati tyto divy pouze kdy a jak je Bůh k tomu ponouká, a dříve to není na místě. Vždyť proto si stěžoval Bůh skrze Jeremiáše na jisté proroky řka: Neposílal jsem proroků, a oni běhali; nemluvil jsem k nim, a oni prorokovali (Jerem. 23, 21). A dále praví: Svedli můj lid svou lží a svými divy, když jsem jim já přece příkazu o tom nedal aniž je poslal (Jerem. 23, 32). A praví tam o nich také, že vidí vidění svého srdce a ta že vykládají (tamt. 26). To by se nebylo tak dalo, kdyby oni nebyli měli této ohavné vlastnivě záliby v těchto skutcích.

4. Z těchto míst Písma tedy vysvítá, že škoda z tohoto potěšení jde nejen tak daleko, že se těchto milostí, které Bůh dá, použije nešlechtně a zvráceně, jak jich použili Balaam a ti, o kterých se zde praví, že činili divy, kterými šálili lid, nýbrž dokonce až tak daleko, že jich použijí, aniž jim je Bůh dá, jak tito, kteří prorokovali své nápady a rozhlašovali vidění, která si sami skládali nebo která jim představoval ďábel. Když totiž ďábel u nich uvidí sklon k těmto věcem, poskytne jim v tom široké pole a hojně látky a vměšuje se mnoha způsoby, a oni tudíž napnou plachty a nabudou nestydaté troufalosti a pustí se do těchto zázračných skutků.

5. Ale na tom není dosti, nýbrž potěšení z těchto skutků a dychtivost po nich zavede tak daleko, že způsobí, že se ti lidé, měli-li dříve jen nevyslovenou smlouvu s ďáblem (vždyť mnozí z nich konají tyto věci podle této nevyslovené smlouvy), již opovází vejíti s ním ve smlouvu výslovnou a zjevnou a ujednáním se poddají ďáblu za žáky a příslušníky. Odtud jsou kouzelníci, zaklínači, čarodějníci, hadači a černokněžníci. A tak hluboko do zlého zabředne potěšení těchto lidí z těchto skutků, že si nejenom chtějí koupiti ty dary a milosti

za peníze, jak to chtěl Šimon čarodějník (Skut. 8, 18-19), aby jimi sloužili ďáblu, nýbrž si dokonce hledí opatřiti věci posvátné, ba, což ani nelze říci bez zachvění, věci božské, jak se již skutečně shledalo, že bylo zneužito převelebného těla Pána našeho Ježíše Krista na jejich ničemnosti a ohavnosti. Račiž tu Bůh rozhojnití a ukázati své veliké milosrdenství!

6. A jací zhoubci jsou tito lidé sami sobě a jací škůdci křesťanstvu, může každý zcela jasně pochopiti. A tu jest si všimnouti, že všichni ti čarodějové a hadači, kteří byli mezi syny Izraelovými a jež Saul vyhladil ze země (1 Král. 28, 3. 9), protože chtěli napodobiti pravé proroky Boží, byli upadli v tak veliké ohavnosti a šalby.

7. Musí tedy ten, kdo má tu nadpřirozenou milost a dar, odvrátiti chtivost a potěšení od jeho uplatňování a nemíti starosti o jeho vykonávání; neboť Bůh, jenž mu jej nadpřirozeně dává k užítku své církve nebo jejích údů, mu také nadpřirozeně vnukne, jak a kdy jej má uplatniti. Vždyť když prikazoval svým věrným, aby se nestarali, co mají mluvíti ani jak to mají mluvíti (Mat. 10, 19), protože to je nadpřirozená věc víry, nepochybně také chce (ježto konání těchto skutků není nic menšího), aby člověk vyčkal, až ho Bůh v srdci ponukne a tak bude sám konatelem, ježto jen z jeho moci jest vykonati kterýkoliv div. Vždyť proto se učedníci ve Skutcích apoštolských, třebaš jim byl vlil tyto milosti a dary, modlili k Bohu a prosili jej, aby ráčil vztáhnouti svou ruku k činění zázraků a uzdravování skrze ně, by tím vštípil do srdcí víru v Pána našeho Ježíše Krista (Skut. 4, 29. 30).

8. Druhá škoda může vyplynouti z této první, totiž úhona stran víry, a může býti dvojího způsobu. Za jedno vzhledem k druhým; neboť když někdo chce učiniti zázrak nebo div nevčas a bez nutnosti, je to nejen pokoušení Boha, což je veliký hřích, nýbrž se může nadto i státi, že ho nedokáže a způsobí, že v srdcích ubude vážnosti k víře a pohrdne se jí; neboť i když to někdy dokáží, protože to Bůh chce z jiných příčin a zřetelů, jak to dokázala čarodějnice Saulova (1 Král. 28, 12), (je-li vůbec pravda, že se to tam zjevil Samuel¹⁾), nedokáží to vždy; a když to dokáží, nicméně sami chybí a proviní se, protože užijí těchto milostí, kdy nemají. Druhým způsobem může utrpěti úhonu sám u sebe vzhledem k zásluze z víry. Když totiž mnoho dá na tyto zázraky, pak se nemálo přestane opíratí o podstatný habitus víry, jež jest habitus temný; a tak je tam, kde se střetne více znamení a dosvědčení, menší zásluha z víry. Proto praví svatý Řehoř, že není zásluha ve víře, když se

o ní lidský rozum přesvědčí zkušeností.² A proto nečiní Bůh nikdy těchto divů, leč když jsou dočista nutné k víře.³ Vždyť právě proto, aby jeho učedníci nebyli bez zásluhy, kdyby se o jeho zmrtvýchvstání byli přesvědčili [hned] zkušeností, učinil, než se jim zjevil, mnoho věcí, aby pro ně v něho uvěřili, aniž ho uviděli. Ukázal Marii Magdaleně napřed hrob prázdný, a potom chtěl, aby jí to řekli andělé (Jan 20, 1. 11—13; Luk. 24, 2—7. 10). - neboť víra je ze slyšení, jak praví svatý Pavel (Řím. 10, 17) - aby tedy uslyšíc to uvěřila, než to uvidí. A třebaš ho pak i uviděla, bylo to ještě jen jako obyčejného člověka, aby jí tak teplem své přítomnosti dokonale vzdělal u víře, která jí scházela (Jan 20, 14—16). A učedníkům to napřed vzkázal po ženách, a potom se šli podívat do hrobu. A těm, kteří šli do Emaus, roznítíl srdce u víře, než ho poznali, jda s nimi v jiné podobě (Luk. 24, 15). A na konec je pak všecky pokáral, že neuvěřili těm, kdo jim byli zvěstovali jeho zmrtvýchvstání (Mark. 16, 14). A svatého Tomáše za to, že se chtěl zkušeností přesvědčiti o jeho ranách, [pokáral], když mu řekl, že jsou blahoslavení, kdo ho neviděli a v něho uvěřili (Jan 20, 29).

9. Není tedy u Boha jen tak běžné, aby se děly divy; vždyť, jak se říká, když je učiní, učiní je, protože již ani jinak nemůže. A proto káral farizeje, že nevěří leč pro divy, řka: Neuzříte-li zázraků a divů, neuvěříte (Jan 4, 48). Pozbudou tedy mnoho vzhledem k víře ti, kdo se rádi těší z těchto nadpřirozených skutků.

10. Třetí škoda je ta, že potěšením z těchto skutků obyčejně upadnou do ješitnosti nebo nějaké marnivosti. Neboť i samo potěšení z těchto divů je, není-li, jak jsme řekli,¹ čistě v Bohu a pro Boha, marnost; je to viděti z toho, že Pán náš pokáral učedníky, že se radovali, že se jim poddávají zlí duchové (Luk. 10, 20). Nebýti to potěšení liché, nebyl by ho káral.

HLAVA XXXII.

O dvojím prospěchu, který duši vyplyne, zapře-li se co do potěšení z milostí nadpřirozených.

1. Kromě prospěchu, který duši vzejde tím, že se zřeknutím tohoto potěšení uchrání trojí řečené škody, si jím dobude ještě dvojího znamenitého užítku. První je, že oslaví a vyvýší Bo-

ha; druhý je, že duše vyvýší sama sebe. Jeť Bůh dvojím způsobem vyvýšen v duši. První je ten, že odvrátíme srdce a potěšení vůle ode všeho, co není Bůh, a složíme je pouze v něho. To chtěl vyjádřiti David ve verši, který jsme uvedli na počátku noci této mohutnosti,¹ totiž: Přistoupí člověk k srdci vysokému, a vyvýšen bude Bůh (Ž. 63, 7. 8). Neboť když povznese srdce nade všechny věci, povýší se tím duše nad ně nade všechny.

2. A poněvadž je duše tímto způsobem složí jedině v Boha, je tím vyvýšen a oslaven Bůh, protože při tom zjeví duši svou vznešenost a velikost; neboť při tomto povznesení potěšení v Boha jí dá Bůh právě v něm svědectví o tom, kdo on jest. To se však nestane, nevyprázdni-li se vůle od potěšení a útěchy ze všech věcí, jak to Bůh praví zase skrze Davida, řka: Odprázdňte se a vizte, že já jsem Bůh (Ž. 45, 11). A jindy praví [David sám Bohu]: V zemi pusté, vyprahlé a bez cesty ukázal jsem se před tebou, abych viděl moc tvou a slávu tvou (Ž. 62, 3). Když tedy je Bůh již vpravdě vyvýšen, složíme-li potěšení v to, co je nade všechny věci [obyčejné], je ještě mnohem více vyvýšen, odvrátíme-li je i od těchto věcí podivu hodnějších, abychom je obrátili pouze k němu. Vždyť jsou to věci nadpřirozené a tudíž vyšší bytnosti. Pomineme-li je tedy, abychom složili své potěšení jedině v Boha, přiznáme tím větší slávu a vznešenost Bohu než jim. Neboť čím četnějšími a většími věcmi kdo pohrdne pro druhého, tím více ho oslaví.

3. Kromě toho je Bůh, odvrátíme-li vůli od tohoto druhu skutků, vyvýšen i druhým způsobem; neboť čím více se Bohu věří a slouží bez dosvědčení a divů, tím více je od duše vyvyšován, ježto ona věří o Bohu více, než jí mohou divy a zázraky vyjevití.

4. Druhý užitek, jímž totiž duše povýší sama sebe, je v tom, že se, když duše odvrátí vůli ode všech dosvědčení a znamení v oči bijících, povznese u víře velice čisté, kterou jí Bůh vleje a posílí s mnohem větš intenzitou. A zároveň jí posílí ostatní dvě božské ctnosti, lásku a naději, a jimi se ona skrze temný a nahý habitus víry těší z božských a převznešených poznatků; a skrze ctnost lásky z veliké slasti z lásky, již se vůle netěší z ničeho jiného leč z Boha živého; a skrze naději se těší z uspokojení v paměti. To všechno jest podivuhodný zisk, který bytnostně a přímo přispívá k dokonalému spojení duše s Bohem.

HLAVA XXXIII.

U níž se počíná jednati o šestém druhu statků, z kterých se může vůle těšiti. - Práví, které to jsou, a podává první jejich rozřídění.

1. Úmysl, který máme v tomto svém díle, je vésti ducha duchovními statky až k božskému spojení duše s Bohem. Je tedy, když máme nyní v tomto šestém druhu jednati o statcích duchovních [v užším smyslu], jež právě nejlépe k tomu cíli slouží, na místě, abychom jak já, tak čtenář, tomu věnovali úvahu se zvláštní pozorností. Jeť to pro nedostatečné vědění některých lidí něco tak jistého a obyčejného, že se věci duchovních používá pouze pro smysl a duch se nechá prázdný, že je sotva kdo, komu by smyslový požitek nepoškozoval značným dílem ducha, an si on odpíjí vodu, než ona dojde k duchu, a nechává jej vyprahlého a prázdného.

2. Abych tedy přistoupil k předmětu, pravím, že statky duchovními [v užším smyslu] míním [jednak] všechny ty, které pudí k věcem božským a k obcování duše s Bohem a k nim napomáhají, [jednak] sdělování Boží s duší.

3. Abych je tedy počal tříditi podle nejvyšších druhů, pravím, že statky duchovní jsou dvojího způsobu: jedny jsou libé a druhé trapné. A každý z tohoto dvojího druhu je zase dvojího způsobu, ježto libé jsou jednak¹ z věcí jasných, které duše chápe rozlišeně, jednak z věcí, kterých nechápe jasně a rozlišeně. Trapné jsou rovněž jednak z věcí jasných a rozlišených, jednak z věcí nejasných a temných.

4. Můžeme je také všechny rozlišiti podle mohutností duše. Neboť jedny, ježto jsou poznatky, patří k rozumu; druhé, ježto jsou sklony, patří k vůli; a třetí, ježto jsou obrazivé, patří k paměti.

5. Necháme tedy na později statky trapné (protože patří do noci trpné, kde jest nám o nich mluvití¹) a také ty statky libé, které jsou, jak pravíme, z věcí nejasných a nerozlišených (neboť o těchto pojednáme až na konci,² ježto patří k poznatku povšechnému, nerozlišenému, láskyplnému, v kterém dojde ke spojení duše s Bohem a ježž jsme v knize druhé,³ když jsme třídili vjemy rozumu,⁴ vynechali, totiž odložili, hodlajíce o něm pojednati až na konci), a promluvíme zde nyní o těch statcích libých, které jsou z věcí jasných a rozlišených.

HLAVA XXXIV.

O statcích duchovních, které mohou býti rozlišeně předmětem rozumu a paměti. - Práví, jak se má vůle chovati stran potěšení z nich.

1. Velice by nás zde zaměstnalo množství vjemů paměti a rozumu, když bychom měli poučovati vůli, jak se jí je chovati stran potěšení, které z nich může míti,¹ kdybychom již nebyli o nich obšírně pojednali ve druhé a ve třetí knize.² Poněvadž však tam bylo promluveno o způsobu, kterým se jest těm dvěma mohutnostem stran nich chovati, mají-li se bráti cestou ke spojení s Bohem, a poněvadž týmž způsobem se jest chovati vůli při potěšení z nich, není je zde zapotřebí uváděti; postačíť, když řekneme, že, kdekoliv se tam praví, aby se ty mohutnosti vyprazdňovaly od těch a těch vjemů, jest rovněž rozuměti, že se je také vůli vyprazdňovati od potěšení z nich. A týmž způsobem, kterým se, jak bylo řečeno, mají chovati paměť a rozum stran všech těch vjemů, se jest chovati také vůli. Poněvadž totiž rozum a ostatní mohutnosti nemohou ničeho připustiti ani odmítnouti bez součinnosti vůle,³ je zřejmé, že totéž poučení, které [tam] platí o nich, platí také [zde] o vůli.

2. Nechať se tudíž hledá tam, čeho je třeba v tomto případě. Upadneť duše do všech škod a nebezpečí tam uvedených, nedovede-li při všech těch vjemech obrátiti potěšení vůle k Bohu.

HLAVA XXXV.

O statcích duchovních libých, které mohou býti předmětem vůle rozlišeně. - Práví, kolikerého jsou způsobu.

1. Ve čtyři druhy statků můžeme shrnouti všecky ty [statky duchovní libé], které mohou dáti vůli potěšení rozlišené, totiž v podněcující, povzbuzující, řídící a zdokonalující. O těch tedy pořadem promluvíme, a to nejprve o podněcujících, to jest o sochách a obrazech svatých, o oratořích a o obřadech.

2. Co se tedy týče soch a obrazů,¹ může při nich býti mnoho marnosti a lichého potěšení. Ježto jsou totiž tak důležité pro bohoslužbu a tak potřebné k podněcování vůle ke zbožnosti, jak to ukazuje schvalování naší matky církve. a používání

s její strany (pročež jest nám jich stále užívati, abychom se burcovali ze své vlažnosti), je mnoho lidí, kteří skládají své potěšení spíše v jejich malbu a ozdobnost než v to, co představují.

3. Užívání obrazů¹ nařídila církev k dvojímu hlavnímu účelu, totiž abychom jednak v nich vzdávali úctu svatým, jednak si jimi sami podněcovali vůli a probouzeli jimi v sobě zbožnou oddanost k nim. Nakolik tedy slouží k tomu, jsou prospěšné a jejich užívání je potřebné; proto je tedy voliti ty, které lépe podávají pravou a živou podobu a více podněcují vůli ke zbožnosti, a míti zřetel více k tomu než k jejich ceně a k vzácnosti jejich provedení a k jejich ozdobnosti. Jsouť, jak pravím, někteří lidé, kteří hledí více na vzácnost obrazu a jeho cenu než na to, co představuje; a vnitřní zbožnost, kterou mají duchovně obraceti k neviditelnému světci a hned pak zapomněti na obraz, ježto není více než podnětem, věnují zevnější ozdobnosti a vzácnosti, takže si libuje a se kochá smysl a také láska a potěšení vůle utkví na tom. To však je naprosto na překážku pravému duchu, jenž vyžaduje, aby náklonnost ke všem věcem jednotlivým byla uvedena vniveč.

4. To jest dobře viděti na ohavném zvyku, který mají některé osoby v této naší době. Poněvadž samy pro sebe nemají v ošklivosti marné módy světské, zdobí [i] sochy [a obrazy] podle módy, kterou marniví lidé postupně vymýšlejí na svou kratochvíli a na ukojení své marnivosti, a podle módy, která je na nich samých kárána, šatí sochy [a obrazy], což světci, které ony představují, měli a mají tak v ošklivosti. Tím jen hledí ďábel, a oni s ním, prohlásiti za svaté svoje marnosti, ani je totiž - ne bez veliké urážky svatých - navěsí na svaté. A tímto způsobem u nich záleží počestná a vážná zbožnost duše, která odmítá a odvrhuje veškerou marnost a každou stopu po ní, vlastně v málo více než ve zdobení loutek, a některým nejsou sochy [a obrazy] více než jakýmsi modlami. v něž skládají své potěšení. A tak uvidíte některé lidi, kteří přidávají sochu k soše [a obraz k obrazu] a nikdy jich nemají dost, a nesmějí býti leč toho nebo onoho způsobu a provedení. a nesmějí býti oblečeny leč tak a tak, aby jen působily libost smyslu, kdežto zbožnosti srdce je při tom velmi málo; a tak na tom lpí jak Micha na svých modlách nebo jak Laban na svých: vždyť jeden z nich vyšel ze svého domu a křičel, protože mu je odnášeli (Soudc. 18, 22—24), a druhý vykonal k vůli nim velkou cestu a byl pro ně velice rozhněván a zpře-

vracel Jakobovi, hledaje je, všecko ve stanech (1 Mojž. 31, 33. 34).

5. Člověk opravdu zbožný obrací svou zbožnost hlavně k tomu, co je neviditelné, a mála obrazů potřebuje a mála jich užívá, a to takových, které lépe vystihují to, co je božské, než to, co je lidské, a uvádí ve shodu i je, i sebe samého v nich, s krojem světa onoho a jeho způsobem bytí a ne se světem tímto, nejenom proto, aby mu tvářnost tohoto světa [1 Kor. 7, 31] nepodněcovala bažení, nýbrž i proto, aby mu ho ty obrazy ani neuváděly na pamět, když by totiž měl před očima něco, co by se podobalo jemu anebo něčemu z jeho věcí. A ani na těch obrazech, kterých užívá, nelpí srdcem, ježto ho to velice málo mrzí, jsou-li mu odňaty; vždyť živý obraz hledá ve svém nitru, totiž Krista ukřižovaného, v němž má radost spíše z toho, když se mu všecko vezme a když mu všecko schází. Ba i když se mu vezmou podněty a pomůcky, které ještě více přibližují k Bohu, zůstane klidný. Jeť to u duše větší dokonalost, když je s klidem a radostí bez těchhle podnětů, než když je s bažením po nich a lpěním na nich svojí. Jeť sice dobře, má-li kdo rád ty obrazy, které napomáhají duši k větší zbožnosti (proto jest vždy voliti ten, který ji více k ní podněcuje), ale není to dokonalost, lne-li k nim tak, že je svojí se lpěním, takže se zarmoutí, jsou-li mu vzaty.

6. Nechať má duše za jisté, že, čím více bude lnouti k obrazu nebo podnětu a na něm lpěti, tím méně se bude její zbožnost a modlitba povznášeti k Bohu. Je ovšem pravda, že některé obrazy jsou věrnější než jiné a některé více rozněcují zbožnost než jiné a že tedy sluší - jedině z této příčiny, jak jsem to právě teď řekl¹ - některé míti raději než jiné, ale nesmí to býti se lpěním a lnutím, které jsem vytkl; totiž ne tak, aby si to, co si má duch, letě tamtudy k Bohu, z nich vzíti, a pak na ostatní zapomenouti, všecko pohltil smysl, jsa všecek pohrouzen do potěšení z nástrojů, takže ono, ač mi má jedině posloužiti za pomůcku k tomu vzlétnutí, pro mou nedokonalost mi je naopak závadou, a to ne méně než lnutí a lpění na kterékoliv jiné věci.

7. Ale i když snad máš tuhle stran obrazů nějakou výmluvu, ježto jsi dobře nepochopil nahosti a chudoby ducha, kterých vyžaduje dokonalost, nemůžeš jí míti aspoň stran nedokonalosti, která se u lidí obecně vyskytuje vzhledem k růžencům; vždyť sotva koho najdeš, kdo by vzhledem k nim neměl nějaké slabůstky, an chce, aby jeho byl spíše toho provedení než onoho, nebo spíše té barvy než oné a z toho kovu než

z onoho, nebo s tou ozdobou nebo s onou druhou, kdežto přece nezáleží více na té barvě atd. než na oné, aby Bůh vyslyšel milostivěji to, co se kdo modlí na tom růženci než na onom; naopak vyslyší milostivěji tu duši, která si počíná s prostým a opravdovým srdcem, nehledíc na nic jiného, než aby se líbila Bohu, a již nezáleží nic více na tom růženci než na onom, leda že by byl obdařen odpustky.

8. Naše marná chtivost je toho způsobu a rázu, že by ulpěla na všem; je jako červotoč, který rozvrtná, co je zdravého, a vykoná své dílo v předmětech dobrých i špatných. Neboť co jiného je to, když si libuješ, že máš elegantní růženec, a když chceš, aby byl spíše toho způsobu než onoho, než to, že jsi složil své potěšení v nástroj a chceš si zvoliti spíše tento obraz než onen druhý nehledě na to, zda v tobě lépe probudí lásku k Bohu, nýbrž na to, zda je cennější a zvláštější? Kdybys věnoval bažení a potěšení pouze tomu, abys miloval Boha, nezáleželo by ti na tom na všem nic. Člověkovu je to věru až odporne, když vidí některé duchovní osoby tak lnouti ke způsobu a provedení těchto nástrojů a podnětů a k jejich zvláštnosti a k lichému potěšení z nich; vždyť je nikdy nevidíte uspokojeny, nýbrž vždycky, jak nechávají jedněch pro druhé a zaměňují zbožnost ducha za tyto způsoby viditelné a pro ně na ni zapomínají, k nim lnouce a na nich lpíce, někdy nejinak než na jiných světských špercích, z čehož jim vzchází nemalá škoda.

HLAVA XXXVI.

U níž jedná dále o obrazech a mluví o nevědomosti, ve které jsou vzhledem k nim někteří lidé.

I. Mnoho by bylo říci o nevědomosti, ve které jsou mnozí lidé vzhledem k sochám a obrazům; zacházíť jejich hloupost tak daleko, že někteří skládají větší důvěru v jedny sochy nebo obrazy než ve druhé, míníce, že je Bůh vyslyší spíše skrze ty než skrze ony, i když obojí představují totéž, jako na příklad dva obrazy Krista Pána nebo dva Panny Marie. A to je tím, že mají větší sklon k jednomu tomu provedení než ke druhému; do toho však se halí veliká nevědomost stran obcování s Bohem a stran klanění a úcty, kterými jsme mu povinni, když přece on jedině hledí na víru a na čistotu srdce u toho,

kdo se modlí. Neboť to, že Bůh někdy prokazuje více milosti skrze jeden obraz než skrze druhý právě téhož druhu, není tím, že by byla (i když se velmi liší provedením) vzhledem k tomuto účinku větší moc v jednom než ve druhém, nýbrž tím, že lidé v sobě lépe roznítí zbožnost jedním než druhým. Kdyby totiž měli tutéž zbožnost skrze ten, kterou mají skrze onen (ba i bez obojího), obdrželi by od Boha tytéž milosti.

2. Proto je příčina, proč Bůh činí zázraky a uděluje milosti spíše skrze ty a ty obrazy než skrze jiné, ne ta, aby si lidé více vážili oněch než těchto druhých, nýbrž aby tou novostí byla probuzena usnulá zbožnost věřících a jejich náklonnost k modlitbě. A z toho zase vzejde to, že, ježto se tehdy tím obrazem vznítí v lidech zbožnost a oni proto vytrvávají v modlitbě (vždyť jedno i druhé je prostředek, aby Bůh vyslyšel a udělal, oč je prošen), že tehdy a skrze ten obraz, na tu modlitbu a vroucnost, Bůh u toho obrazu trvale uděluje milosti a činí divy; jeť jisté, že jich Bůh nečiní pro ten obraz, ježto on sám v sobě není více než malba, nýbrž pro zbožnost a důvěru, kterou mají lidé ke světcí, kterého obraz představuje. Proto bys tedy, kdybys měl tutéž zbožnou důvěru k Panně Marii před tímto jejím obrazem, kterou máš před oním, jenž ji rovněž představuje (ba i bez něho, jak jsme řekli), obdržel tytéž milosti. Vždyť je i ze zkušenosti známo, že, udělí-li Bůh nějaké milosti a učiní-li divy, že to zpravidla učiní skrze nějaké sochy nevelice dobře vyřezané nebo obrazy nijak zvláštně vymalované nebo vytvořené, aby věřící z toho něco nepřipisovali tvářnosti nebo malbě.

3. A mnohdy udělovává Pán náš tyto milosti skrze ty obrazy, které jsou dále s cesty a v samotě. Jednak, aby se tím putováním k nim afekt více posílil a kon byl intensivnější. Jednak, aby se věřící k modlitbě ustranili od hluku a lidí, jak to učinil Pán. Proto udělá ten, kdo jde na pout, dobře, když ji vykoná, když nejdou jiní lidé, třeba je to v čas neobvyklý. Když však jde mnoho lidstva, nikdy bych mu to neradil, neboť se zpravidla vrátí rozptýlenější, než vyšli. A mnoho se jich k pouti rozhodne a ji vykoná spíše na pobavení než ze zbožnosti. Je-li tedy zbožnost a víra, postačí kterýkoliv obraz; není-li jí však, nepostačí žádný. Vždyť Pán Ježíš na světě byl obraz nemálo živý, a přesto ti, kdo neměli víry, neprospívali, aťsi sebe více s ním chodili a viděli jeho zázračné skutky. A to byla příčina, proč, jak praví evangelista, ve svém domově nečinil mnoha divů (Mat. 13, 54—58).

4. Také zde uvedu některé nadpřirozené účinky, které někdy

některé obrazy způsobí u jednotlivých osob. Některé obrazy totiž obdaří Bůh zvláštním vlivem na ně, takže postava z obrazu a zbožnost, kterou způsobí, zůstane vtištěna v mysl a ten člověk ji má před duchovním zrakem, jako by byla přítomna; a když se na něj znenadání rozpomene, působí na něho tímž vlivem, kterým působil, když jej viděl, někdy arci méně, někdy však i více; kdežto u jiného obrazu, třebaš je i dokonaleji proveden, toho vlivu nezakusí.

5. Také mají mnozí lidé více zbožnosti při tom provedení než při onom; ale u některých to asi není nic více než přirozený sklon a vkus, tak jak někoho více uspokojí tvář jedné osoby než druhé a přirozeně si ji více oblíbí a bude ji mítí více přítomnu v obrazivosti, třebaš ani není tak krásná jak ostatní, protože jeho přirozenost má sklon k tomu způsobu podoby a tvářnosti. Někteří lidé si tedy pomyslí, že sklon, který mají k tomu nebo onomu obrazu, je zbožnost, a možná to není více než přirozený sklon a vkus. Jindy se přihodí, že, když popatří na nějaký obraz, uvidí, že se hýbá, nebo mění výraz v tváři a dává znamení, a něco projevuje nebo mluví. Ale třebaš je pravda, že tyto zjevy, a nadpřirozené účinky obrazů, které zde uvádíme, jsou ve mnoha případech účinky pravé a dobré, jelikož to působí Bůh, buď aby posílil zbožnost anebo aby duše měla nějakou oporu, které by se držela, poněvadž je trochu slabá, a nerozptylovala se, přece to ve mnoha případech dělá ďábel, aby ošálil a uškodil. Dáme tudíž pro všecko to ponaučení v další hlavě.

HLAVA XXXVII.

O tom, jak se má potěšení vůle skrze předmět obrazů obraceti k Bohu, aby ona skrze ně nechybovala a neměla z nich překážky.

1. Jak jsou obrazy, jestliže jich užíváme obyčejným způsobem, jak se náleží, velmi prospěšné k tomu, abychom se rozpomínali na Boha a na svaté, a na podněcování vůle ke zbožnosti, tak také způsobí mnoho poblouzení, jestliže by se duše, když se vzhledem k nim udají věci nadpřirozené, nedovedla zachovati, jak se náleží, má-li se ubírat k Bohu. Neboť jeden z prostředků, kterými ďábel bez obtíže polapí neopatrné duše a zatarasí jim cestu pravdy duchovní, jsou věci nadpřirozené¹ a neobyčejné, které předvádí skrze obrazy, jednak ty hmotné a

tělesné, kterých užívá církev, jednak ty, které on vtiskává do obrazivosti v podobě toho nebo onoho svatého, nebo i obraz svůj, přepodobně se v anděla světla, aby ošálil (2 Kor. 11, 14). Hledíť se chytrý ďábel skrýti právě v těch pomůckách, které máme k tomu, abychom si jimi odpomáhali a napomáhali, a tak nás polapiti, kdy se toho méně nadějeme. Proto se musí míti dobrá duše vždy více na pozoru při dobrém, protože zlé již samo má s sebou svědectví o sobě.

2. Na uvarování tedy všech škod, které mohou duši v tomto případě stihnouti, totiž že by jí bylo překaženo vzlétnouti k Bohu, nebo že by užívala obrazů způsobem nízkým a s nevědomostí, nebo že by jimi byl člověk přirozeně nebo nadpřirozeně ošálen, což jsou věci, kterých jsme se dotkli výše; a rovněž k tomu cíli, aby člověk očišťoval potěšení vůle z nich a dával jimi duši směr k Bohu, což je účel, který má při jejich užívání církev, zde uvedu jen jednu směrnicí, jež však postačí na všecko, totiž tuto: ježto nám obrazy slouží za podnět k věcem neviditelným, snažme se při nich jedině o podnět a sklon k tomu živému, co představují, a o potěšení vůle jen z toho. Proto dbej věřící toho, aby, když uvidí obraz, nehrouzil do něho dobrovolně smyslu, aťsi je to obraz tělesný nebo obrazivý; aťsi je krásně proveden nebo bohatě okrášlen; aťsi mu působí smyslovou zbožnost nebo duchovou anebo mu dává nadpřirozená znamení. Nechať nedbá na nic z těchto případků a nevěnuje mu dále pozornosti, nýbrž¹ hned od něho povzne se mysl k tomu, co představuje, a obrátí vroucnost a potěšení vůle s modlitbou a zbožností ducha k Bohu nebo ke světcí, kterého vzývá; aby si toho, co si mají odnésti živé a duch, nesebraly namalované a smysl. Takto jednaje nebude ošálen, protože nedá na to, co mu snad obraz řekne, a nezaměstná smyslu ani ducha tak, že by se nemohl svobodně ubírat k Bohu, a nebude skládati více důvěry v jeden obraz než v druhý. A ten, který mu snad dá zbožnost nadpřirozeně, mu ji tak dá ještě hojnější měrou, ježto se hnutím vůle ihned obrátí k Bohu. Neboť kdykoliv Bůh udělí tyto a jiné milosti, udělí je tak, že při tom nakloní hnutí potěšení ve vůli k neviditelnému, a tak chce abychom to činili i my sami, totiž v nic uváděli sílu a mízu mohutností vzhledem ke všem věcem viditelným a smyslovým.

HLAVA XXXVIII.

Pojednává dále o stalcích podněcujících. - Mluví o oratořích a místech zasvěcených modlitbě.

1. Myslím, že je již [dostatečně] vyloženo, že duchovní člověk může mítí stran těchto případků obrazů, když v ně složí své zalíbení a potěšení, tak velikou nedokonalost jak stran ostatních věcí tělesných a časných, a možná nebezpečnější. A pravím, že možná nebezpečnější, protože lidé si řeknou: jsou to věci svaté, a oddají se větší bezpečnosti a nebojí se přirozeného lpění a lnutí. Upadnou tudíž někdy v omyl nemalý, ani si myslí, že jsou již plni zbožnosti, protože pociťují, že mají zalíbení v těchto svatých věcech, kdežto možná to není více než letora a přirozená záliba, kterou oni, jak ji mají v jiných věcech, mají také v tom.

2. Tím to je (abychom již začali jednat o oratořích), že někteří lidé přidávají do svých oratoří obraz za obrazem a sochu za sochou a nikdy jich tam nemají dost, a libují si v pořádku a v okrasách, s kterými je rozvěšují a rozestavují, aby jejich oratoř byla jen hezky vyzdobena a hezky vypadala; kdežto Boha při tom nemilují více, než kdyby toho nečinili, ba spíše méně, ježto zalíbení, které skládají v ty ozdoby malované, ubírají, jak jsme řekli,¹ předmětu živému. Vždyť i když je pravda, že veškerá výzdoba a okrasa a účta, která se může obrazům vzdáti, je [vlastně jen] velmi málo (a proto zasluhují ti, kdo je chovají v málo slušném stavu a v malé účtě, přísného pokárání, spolu s těmi, kdo zhotovují některé tak hrubě, že spíše odejmou zbožnost než aby jí přidaly, z kteréžto příčiny by se měla učiniti přítrž činnosti některých řemeslníků, kteří jsou v tomto umění nedovední a neohrabaní); ale co má to společného se lpěním a lnutím a zálibou, kterou ty máš v těchto vnějších ozdobách a okrasách, když ti ony tou měrou zaujímají smysl, že velice překážejí tvému srdci na cestě k Bohu a v lásce k němu a v zapomenutí na všechny věci pro něho? Vždyť pochybí-li ti tohoto pro to druhé, nejenže se mu tím nezavděčíš, nýbrž tě naopak potrestá, protože jsi nevyhledával ve všem více jeho zalíbení než svého. To můžeš dobře pochopiti z té oslavy, kterou učinili jeho božské Velebnosti, když vjela do Jerusalema, a oni jej vítali s tolikerým prozpěvováním a s ratolestmi, kdežto Pán plakal (Mat. 21, 9); poněvadž totiž měli srdce velmi daleko od něho, odbývali ho těmi vnějšími znameními a výzdobami. Tím, můžeme říci,

oslavovali více sami sebe než Boha, jak tomu bývá u mnohých za naší doby, že se, když je někde nějaký slavný svátek, namnoze více radují z toho, čeho sami o něm užijí, buď že něco uvidí, nebo že budou viděni, nebo že něco dobrého snědí, nebo že se po jiné stránce dobře pomějí, než z toho, že se zalíbí Bohu. Těmi náklonnostmi a úmysly nezpůsobí Bohu žádné radosti, zvláště právě ti, kdo pořádají ty slavnosti, když vymýšlejí na vložky do nich věci směšné a nepobožné,² aby jimi lid rozesmáli, čímž se on ještě více rozptýlí; a jiní předvádějí věci, které aspoň způsobí lidu více pouhé libosti než hnutí ke zbožnosti.

3. Co mám dále říci o jiných sobeckých záměrech, které mají někteří při slavnostech, které slaví? Oni sami vědí, zda nemají zrak a chtivost více upřeny na ty záměry než na službu Bohu, a ví to Bůh, jenž to vidí; ale aťsi je tomu co do jejich záměrů tak nebo onak, nechať si jsou vědomi, že, když si tak počínají, více oslavují sami sebe než Boha. Neboť toho, co učiní k libosti sobě nebo lidem, nevezme Bůh na svůj účet: naopak, mnozí se asi radují z těch, kdo se účastní slavnosti k počtě Boží, kdežto Bůh se na ně hněvá, jak se rozhněval na syny Izraelovy, když zpěvem a tancem oslavovali svou modlu a myslili si, že oslavují Boha, a on jich usmrtil mnoho tisíc (2 Mojž. 32, 7-28). Anebo na kněze Nadaba a Abiu, syny Aronovy, jež Bůh usmrtil s kadidelnicemi v ruku, protože přinášeli k oběti jiný oheň, než byl přikázán (3 Mojž. 10. 1—2). Nebo na toho, jenž přišel na svatbu špatně ozdoben a oděn, jemuž král poručil svázati ruce i nohy a uvrci jej do temnosti vnější (Mat. 22, 12—13). Z toho jest poznati, jak nelibě přijímá Bůh při shromážděních, která se dějí k jeho službě, tyto neuctivosti. Vždyť, Bože můj, kolik slavností ti strojí synové lidští, z kterých má ďábel více než ty! Ďábel z nich má radost, protože při nich má jako obchodník dobré obchody. Kdežto kolikrát řekneš ty při nich: Lid tento mě ctí jen ústy, ale jejich srdce je daleko ode mne, ježto mi slouží bez příčiny (Isai. 29, 13 Septuag.; Mat. 15, 8. 9). Jeť příčina,¹ proč máme sloužiti Bohu, jedině to, že je ten, jenž jest, bez přimíšení jiných cílů. Nesloužiti mu tedy jedině pro to, co on jest, je sloužiti mu bez Boha jakožto účelové příčiny.²

4. Abych se tedy vrátil k oratořím, pravím, že je některé osoby kráslí více pro své zalíbení než pro zalíbení Boží; a některým tak málo záleží na tom, aby vzbuzovaly zbožnost,¹ že si jich neváží více než svých pokojů světských, ba někteří ani ne tolik, ježto mají větší zalíbení ve světském než v božském.

5. Ale toho nyní nechejme a mluvmе ještě o těch, kdo předou jemněji,¹ to jest [zde] o těch, kdo se považují za lidi pobožné. Neboť mnozí z nich tou měrou zabřednou do toho, že jejich bažení a zalíbení lpí na jejich oratoři a její výzdobě, že všechno, co by měli věnovati na modlitbu k Bohu a na vnitřní usebranost, u nich padne na to. A nevidí, že, když toho neřídí k vnitřní usebranosti a k pokoji v duši, že se tím rozptylují tak velice jak ostatními věcmi a že budou z toho zalíbení pocíťovati nepokoj při každém kroku, a zvláště kdyby jim to někdo chtěl bráti.

HLAVA XXXIX.

Jak se má užívati oratoři a chrámů, aby se dal duchu směr k Bohu.

1. Má-li býti duch tímto druhem [statků náležitě] veden k Bohu, jest si všimnouti, že je u začátečníků zcela dovoleno. ba že je u nich třeba, aby měli nějakou smyslovou libost a posilu z obrazů, oratoří a jiných náboženských věcí viditelných. jelikož ještě nemají chut odstavenou a odvrácenu od věcí světských, aby tak s tou libostí zanechali této druhé. Jak se to dělá dítěti, kterému, aby pustilo z ručky jednu věc, ji zaměstnají něčím jiným, aby neplakalo, když by mu nechali ruce prázdné. Ale má-li kráčet vpřed, musí se duchovní člověk obnažiti také ode všech těchto libostí a bažení, z kterých může míti vůle potěšení, neboť čistý duch se velice málo váže na cokoliv z těchto předmětů, nýbrž se soustředí jedině ve vnitřní usebranosti a pomyslovém obcování s Bohem. Vždyť i když používá obrazů a oratoří, je to jen velice mimochodem a ihned mu duch spočine v Bohu a zapomene na všechno smyslové.

2. Třebas je tedy lepší modliti se tam, kde je místo slušnější, jest si přesto nicméně voliti to místo, kde bude smysl a duch méně zabavován na své cestě k Bohu. Jest nám v té věci míti na zřeteli to, co odpovídá náš Spasitel ženě samaritánské. jíž, když se ho otázala, které že je vhodnější místo k modlitbě, zda chrám či hora, odpověděl, že opravdová modlitba není připoutána ani k hoře ani k chrámu; nýbrž že ctitelé, v kterých má Otec zalíbení, jsou ti, kdo se mu klanějí v duchu a v pravdě (Jan 4, 23—24). A proto se má, třebas jsou tichá místa a chrámy [celé] určeny k modlitbě a k ní vhodné (vždyť chrámu se vůbec nemá užívati k ničemu jinému), nicméně k obco-

vání tak vnitřnímu, jako je toto, jež se obrací k Bohu, voliti to místo, které smysl méně zaměstná a zaujme. Nemá to tedy býti místo půvabné a smyslu libé (jak si je někteří vybírají), aby, místo aby usebralo ducha v Bohu, vše na něm neskončilo v pobavení a libosti a lahodě smyslové. Z té příčiny je tedy dobré místo osamělé, ba i drsné, aby duch opravdově a přímo vystupoval k Bohu, nejsa poután nebo zdržován věcmi viditelnými. Ony arci někdy napomáhají k povznesení ducha, ale to jen tehdy, když se pak hned na ně zapomene a zůstane se v Bohu. Proto si náš Spasitel (aby nám dal příklad) volil k modlitbě místa osamělá a taková, která by nezaujímalá velice smysly, nýbrž povznášela duši k Bohu, jako hory, jež se týčily od země a zpravidla jsou holé, bez látky ke smyslovému pobavení.

3. Proto se člověk opravdu duchovní nikdy neváže a nehledí na to, aby místo k modlitbě mělo to nebo to pohodlí, neboť to by byl ještě připoután k tomu, co je smyslové; nýbrž hledí jedině na vnitřní usebranost se zapomenutím na vše ostatní, a volí si k tomu cíli místo co nejvíce prosté předmětů a požitků smyslových a odvrací pozornost ode všeho toho, aby se mohl u větší samoty od tvorů těšiti se svým Bohem. Jeť to divná věc, když člověk vidí u některých duchovních lidí, jak všecko u nich padne na upravování oratoří a zařizování míst příjemných jejich letoře nebo náklonnosti, kdežto na vnitřní usebranosti, na které přece záleží, jim sejde méně a mají jí velmi málo; vždyť kdyby ji měli, nemohli by míti zalíbení v těch vnějškostech, nýbrž by se jim znechucovaly.

HLAVA XI.

Jež dále navádí ducha k vnitřní usebranosti stran toho, co bylo řečeno.

1. Příčina tedy, proč někteří duchovní lidé nikdy zcela nevejdu v pravá potěšení duchová, je ta, že sami nikdy úplně nepovznesou svého bažení od potěšení z těchto věcí vnějších a viditelných. Ti nechať si uvědomí, že, i když místo slušné a zasvěcené modlitbě je chrám a oratorium viditelné a obraz slouží za podnět [k ní], že to nesmí býti takovým způsobem, aby se potěšení a zalíbení duše věnovalo chrámu viditelnému a podnětu, a ona se zapomínala modliti v chrámě živém, to jest u vnitřní usebranosti duše. Vždyť aby nás na to upozornil,

řekl apoštol: Považte, že vaše těla jsou živé chrámy Ducha svatého, jenž přebývá ve vás (1 Kor. 3, 16). A k této úvaze nás ponouká i výrok Kristův, který jsme uvedli, totiž že praví ctitelé se mají klaněti v duchu a v pravdě (Jan 4, 24). Dáť Bůh velmi málo na tvoje oratoře a upravená místa, jestliže bažením a zalíbením lneš k nim a proto máš [i jen] trochu méně vnitřní nahosti, to jest duchovní chudoby v zapírání všeho, co můžeš svojiti.

2. Musíš tedy, abys očistil vůli od marného potěšení z toho a marného bažení po tom a obracel je ve své modlitbě k Bohu, hleděti pouze na to, aby tvé svědomí bylo čisté a tvá vůle celá u Boha a mysl opravdu k němu obrácena; a jak jsem řekl,¹ vyvoliti si místo jak jen možná stranou a co nejosamělejší a věnovati všecko potěšení vůle vzývání a oslavování Boha; a na tyhle druhé malicherné libosti z věcí zevnějších nedávej, nýbrž se hleď co do nich zapírati. Navykne-liť si duše na lahodu zbožnosti smyslové, nikdy se jí nepodaří přejíti k síle slasti duchové, které se dojde v duchovní nahosti vnitřní usebraností.

HLAVA XLI.

O některých škodách, do kterých upadají ti, kdo se řečeným způsobem oddávají smyslové libosti z věcí a míst pobožných.

1. Mnohonásobná škoda jak v nitru, tak po stránce zevnější vzejde duchovnímu člověku z toho, když přilne ke smyslové lahodě z řečených věcí. Neboť co se týče ducha, nedojde nikdy k vnitřní usebranosti ducha, jež záleží v tom, že se člověk nad to všecko povznese a přivede duši k tomu, aby zapomněla na všechny ty lahody smyslové a vstoupila do hlubin usebranosti duše a snažila se nabývatí solidních ctností. Co do stránky zevnější mu to způsobí, že si nezvykne modliti se na každém místě, nýbrž jen na těch, která jsou mu po chuti. Mnohdy tedy opomene modlitbu, protože jak se říká, nedovede čísti leč z knihy ze své vsi.

2. Nadto jim toto bažení způsobí mnoho nestálosti, ježto k těmto lidem patří ti, kdo nikdy nevytrvají na jednom místě, ba někdy ani ne v jednom stavu, nýbrž je uvidíte hned na jednom místě a hned na druhém; jak si volí hned tu poustku a hned druhou; jak upravují hned tu oratoř a hned onu.

A k těmto patří také ti, kterým míjí život v měnění stavů a způsobů života. Ježto totiž mají ve věcech duchovních pouze onu horlivost smyslovou a potěšení smyslové a nikdy se nevynasnažili, aby došli duchovní usebranosti zapřením své vůle a pokornou trpělivostí se sebou samými v nepohodlnostech, jdou, kdykoliv uvidí nějaké místo, které, jak se jim zdá, budí zbožnost, nebo nějaký způsob života nebo stavu, který se shoduje s jejich letorou a náklonností, ihned za ním a nechají toho, který měli. A poněvadž se rozhodnou pro onu smyslovou libost, právě proto brzy hledají něco jiného, protože smyslová libost není stálá, ana velice brzy pomine.

HLAVA XLII.

O trojím druhu zbožných míst, a jak se má vůle stran nich chovati.

1. Míst, skrze která Bůh vnukává vůli zbožnost, jsou, jak shledávám, tři třídy. V první jsou některé útvary krajinné a místní, které příjemným dojmem rozmanitosti buď v útvaru půdy nebo co do stromového porostu nebo co do osamělé tichosti přirozeně probouzejí zbožnost. A těch používati je s užitkem, když hned dají vůli směr k Bohu a ihned se zapomené na řečená místa, právě jak se, máme-li se bráti k cíli, nesmíme zdržeti u prostředku a podnětu více, než co postačí. Neboť hledí-li si lidé na těch místech pobaviti svou baživost a navážiti osvěžení smyslového, najdou tam naopak vyprahlost ducha a duchovní rozptýlenost; neboť duchovního uspokojení a duchovního osvěžení se nedojde leč ve vnitřní usebranosti.

2. Musí tedy, když jsou na tom místě, zapomněti na místo a hleděti, aby byli ve svém nitru u Boha, jako kdyby ani na tom místě nebyli. Neboť lnou-li k lahodě a libosti z místa, jak jsme řekli,¹ [a chodí] sem tam, je to spíše vyhledávání smyslového pobavení a nestálost ducha než duchovní uklidnění. Tak² to činili anachoreti a jiní svatí poustevníci, kteří si v široších a velepůvabných samotách volili nejmenší místečko, které jim ještě mohlo postačiti, budující si tam přetěsné poustky a jeskyně a uzavírajíce se v nich. Svatý Benedikt tam pobyl tři léta, a jiný, totiž svatý Simeon,³ se přivázal provazem, aby nezabral více místa a nechodil dále, než kam provaz dosáhne; a tak ještě mnozí jiní, že bychom nikdy ne-

byli hotovi s vypočítáváním. Chápaliť ti svĕtci velmi dobře, že neumořili bažení a chtivosti najítí duchovní libost a lahodu, nikterak nedojdou toho, aby byli lidé duchovní.

3. Druhá třída má něco zvláštějšího; jsouť v ní ta která místa (nezáleží, zda ty pustiny či kterákoliv jiná místa), kde Bůh udĕlovává některým jednotlivým osobám nějaké duchovní milosti velmi lahodné; takže zpravidla zůstane v srdci té osoby, které se tam dostalo té milosti, příchyllost k tomu místu, kde ji dostala. a někdy je jata jakousi velikou touhou a tesknotou jítí na to místo; arci. když si tam zajde, jí tam již není jako tehdy dříve, protože to není v její moci. Neboť tyto milosti Bůh udĕluje, kdy a jak a kde chce, a neváže se na místo nebo na čas, ani na vůli toho, komu je udĕluje. Nicméně je dobře jítí tam někdy, když jen člověk jde bez jakéhokoliv bažení vlastního, a pomodlití se tam, a to z trojího důvodu: za první, protože se, třebaš, jak pravíme, není Bůh vázán na místo, podobá, že tam Bůh chtěl býti od té duše veleben, když jí tam tu milost prokázal; za druhé, protože se tam duše lépe rozpomene na povinnost děkovati Bohu za to, čeho se jí tam dostalo; za třetí, protože se tam zbožnost tou vzpomínkou probudí ještě mnohem lépe.

4. Z těchto důvodů tam má člověk jítí, ne však proto, že by si myslil, že Bůh je vázán udĕlovati mu tam milosti, takže by to nemohl, kde by chtěl; jeť Bohu duše místem slušnějším a vhodnějším než kterékoliv místo hmotné. Takto vystavěl Abraham, jak čteme v Písmě svatém, oltář právě na tom místě, kde se mu zjevil Hospodin, a vzýval tam jeho svaté jméno, a později, když přicházel z Egypta, se vrátil právě tamtudy, kde se mu byl zjevil Hospodin, a opět tam vzýval Hospodina u téhož oltáře, který byl vystavěl (1 Mojž. 12, 7. 8; 13, 3. 4). Také Jakob označil místo, kde se mu zjevil Hospodin stoje nad oním žebříkem, tím, že tam vztyčil kámen a polil jej olejem (1 Mojž. 28, 13—18). A Agar dala jméno místu, kde se jí zjevil anděl, a vážila si toho místa velice, řkouc: Jistě jsem tu viděla zezadu toho, jenž mě vidí (1 Mojž. 16, 13. 14).

5. V třetí třídě jsou některá jednotlivá místa, která si Bůh volí, aby tam byl vzýván a sloužilo se mu tam, jako horu Sinai, kde dal Bůh zákon Mojžíšovi (2 Mojž. 24, 12—18). A místo, které označil Abrahamovi, aby tam obětoval svého syna (1 Mojž. 22, 2). A rovněž horu Horeb, kde se zjevil našemu Otcí Eliášovi (3 Král. 19, 8. 9).

6. Příčinu, proč si Bůh volí spíše tato místa k tomu, aby na nich byl veleben, než jiná, zná jedině on sám. Nám sluší

věděti pouze to, že všechno je k našemu prospěchu a k tomu cíli, aby vyslyšel naše modlitby na těch místech a kdekoliv jej s upřímnou věrou vzýváme. Ovšem je na těch místech, která jsou zasvěcena jeho službě, mnohem větší čaka, že budeme na nich vyslyšeni, protože je církev k tomu určila a zasvětila.

HLAVA XLIII.

Jež pojednává o jiných podnětech k modlitbě, kterých mnoho lidí používá, totiž o velké rozmanitosti v obřadnostech.

1. Liché potěšení a nedokonalé vlastnivé lnutí, jež se co do věcí, které jsme vyložili, u mnoha lidí vyskytá, je snad ještě jakž takž snesitelné, protože si v tom počínají ještě jen jakž takž prostomyslně. Ale veliké spoléhání na mnohonásobné obřadnosti zavedené lidmi málo osvícenými a nedostatečnými v prostotě víry, které se u některých jeví, je nesnesitelné. Pomíňme nyní ty, které obsahují nějaká neobyčejná jména nebo výrazy, které nic neznamenají, a jiné věci nesvaté, které lidé poštelí a zaostali a podezřelí vkládávají do svých modliteb; neboť o těch zde nepojednávám, protože jsou zřejmě špatné a hříšné, a v mnohých z nich je nevyslovená úmluva s ďáblem, takže jimi popouzejí Boha k hněvu a ne k milosrdenství.

2. Nýbrž tu míním promluvití pouze o těch, kterých, poněvadž nejsou znešvařeny vložkami toho podezřelého rázu, za naší doby mnoho lidí s nesoudnou zbožností používá, a připisují těm způsobům a manýrám, s kterými chtějí konati své pobožnosti a modlitby, takovou účinnost a mají v ně takovou víru, že jsou přesvědčeni, že, i když jen maličkost bude scházeti nebo z těch mezí vybočí, modlitba jim neprospěje a Bůh jí nevyslyší; takže mají větší důvěru v ty způsoby a manýry než ve vroucnost modlitby, ne bez veliké neuctivosti vůči Bohu a jeho urážky: jako na příklad, že při mši musí hořeti tolik a tolik svíček, ne více a ne méně; a že ji musí sloužiti kněz takový nebo onaký; a že to musí býti v tu nebo tu hodinu, ne dříve a ne později; a že to musí býti po tom a tom dni, ne dříve a ne později; že modliteb a zastavení musí býti tolik a tolik a takových a takových a v ty a ty doby a s takovými a takovými obřady, a ne dříve ani později a ani jiným způsobem; a že osoba, která je bude konati, musí míti takové a

takové přednosti nebo vlastnosti. A myslí si, že, chybí-li něco z toho, co mají předsevzato, že se nepořídí nic.

3. Ale ještě horší a prostě nesnesitelné je to, že někteří v sobě chtějí pocítiti nějaký účinek, buď [projevující], že se [již] plní, oč žádají, anebo [dávající] věděti, že se účel těch jejich obřadných modliteb [aspoň později] splní. Tím však nečiní nic menšího než že pokoušejí Boha a těžce jej hněvají, takže on někdy dá ďáblu dovolení, aby je ošálil tím, že jim dá pocítiti a chápati věci velmi vzdálené prospěchu jejich duše, jelikož toho zasluhují sobectvím ve svých modlitbách, protože netouží, aby se stalo raději to, co Bůh chce, než to, oč jim jde. Poněvadž tedy neskládají celé své důvěry v Boha, nemají v ničem úspěchu.

HLAVA XLIV.

Jak se má těmito pobožnými úkony obraceti k Bohu potěšení a síla vůle.

1. Nechaf tedy tito lidé vědí, že, čím více spoléhají na tyto věci a obřadnosti, tím menší důvěru že mají v Boha a že nedojdou od Boha toho, po čem touží. Jsou někteří, kteří se více modlí o to, oč jim jde, než o oslavu Boží; neboť i když vycházejí od zásady, aby se to stalo, bude-li to Bůh ráčiti, a nebude-li, tedy ne, nicméně, protože na tom lpí a pro liché potěšení, které z toho mají, mnohonásobí upřílišené prosby o to, kdežto by bylo lépe obrátiti je na věci větší důležitosti pro ně, jako na příklad aby opravdu očistili své svědomí a vskutku si hleděli svého spasení, a všechny tyto své ostatní žádosti, ve kterých nejde o to, odsunuli hodně dozadu. A tímto způsobem, když by došli tohoto, co má pro ně větší důležitost, by došli (i když by o to Boha neprosili) také všeho, co by z toho ostatního bylo pro ně dobré, a to mnohem lépe a dříve, než kdyby všechno své úsilí věnovali jen tomu. Neboť tak to slíbil Pán skrze evangelistu, řka: Hledejte nejprve a především království Božího a spravedlnosti jeho, a všechno toto ostatní vám bude přidáno (Mat. 6, 33).

2. Vždyť toto jest snaha a prosba, která je mu nejlibější; a abychom došli splnění proseb, které máme v srdci, není lepšího prostředku, než abychom vynaložili úsilí své modlitby na tu věc, která je Bohu nejlibější; neboť tehdy nejenže dá to, oč ho žádáme, totiž spasení, nýbrž i to, co on sám vidí že

je pro nás vhodné a dobré, i když ho o to nežádáme, jak to dobře vyjadřuje David v jednom žalmu, řka: Blízko jest Pán těm, kdož vzývají ho v pravdě (Ž. 144, 18), kdož ho žádají o věci, které jsou nejvznešeněji věčné, jako to jsou ty, které se vztahují ke spasení, neboť o těch lidech praví ihned dále: Vůli těch, kdo se ho bojí, splní, a jejich prosby vyslyší, a spásí je. Jeť Bůh ochránce těch, kdož opravdu milují ho (Ž. 144. 19. 20). Toto „býti tak blízko“ tedy, o němž zde David mluví, není nic jiného než býti pohotovu, aby je uspokojil a udělil jim i to, oč prositi jim ani na mysl nepřijde. Neboť tak čteme, že, poněvadž Šalomoun správně poprosil Boha o jednu věc, která se mu líbila, totiž o moudrost, aby dovedl spravedlivě vládnouti jeho lidu, odpověděl mu Bůh, řka: Protože se ti více než cokoliv jiného zalíbila moudrost a nežádals o vítězství nad svými nepřáteli a o jejich smrt ani o dlouhý věk, dávám ti nejen moudrost, o niž žádáš, abys spravedlivě vládl mému lidu, nýbrž ti dám i to, oč jsi mne nežádal, totiž bohatství, statky a slávu, takže ani před tebou ani po tobě nebude krále tobě rovného (2 Paral. 1, 10—12). A tak to učinil, a rovněž mu uklidnil jeho nepřátele, takže mu všichni kolem platili poplatek a nerušili ho. Totéž čteme v první knize Mojžíšově, kde Bůh, přislíbiv Abrahamovi, že rozmnoží potomstvo jeho zákonitého syna jako hvězdy nebeské, jak ho on byl o to žádal, řekl mu: Také syna otrokyně rozmnožím, protože je to syn tvůj (1 Mojž. 21, 13).

3. Tímto způsobem tedy se mají v prosbách obraceti k Bohu síly vůle a její potěšení, bez snahy opírat se o vynálezy v obřadnostech, kterých církev katolická neužívá ani jich neschválila, ponechajíc způsob a řád, jak sloužiti mši, knězi, jenž tam zastupuje církev, neboť on má od ní nařízení, jak to má činiti. A sami také nechať nepoužívají způsobů nových, jako by věděli více než Duch svatý a jeho církev. Vždyť nevyslyší-li jich Bůh v této prostotě, nechať jsou přesvědčeni, že jich nevyslyší, aťsi vynaleznu vynálezů sebe více. Jeť Bůh takový, že jednájí-li s ním lidé pěkně a podle jeho povahy, dostanou od něho, co jen chtějí; ale jde-li se za svým zájmem, není s ním řeči.¹

4. A co do ostatních obřadů při ústním modlení a jiných pobožnostech, ať se nepřimykají vůlí k jiným obřadům a způsobům modlitby, odlišným od těch, kterým nás naučil Kristus¹ (Mat. 6, 5—8. 9—13). Jeť zřejmé, že když ho učedníci poprosili, aby se je naučil modliti, že jim řekl všecko, čeho je třeba, aby nás Otec věčný vyslyšel, ježto tak dobře znal jeho pova-

hu; on je však naučil pouze těm sedmi prosbám Otčenáše, v nichž jsou shrnuty všechny naše potřeby duchovní i časné, a nepodal jim jiných mnohonásobných způsobů slov a obřadů. Naopak jim jinde řekl, aby, když se modlí, nemluvili mnoho, ježto náš Otec v nebi dobře ví, čeho je nám potřebí (Mat. 6, 7. 8). Pouze uložil velmi důtklivě, abychom vytrvávali v modlitbě, totiž v modlitbě Otčenáše, řka jinde, že jest potřebí vždycky se modliti a nikdy neustávati (Luk. 18, 1). Ale neučil rozmanitosti v prosbách, nýbrž aby se tyto opakovaly často, a to s vroucností a pozorností a snažností. Neboť, jak pravím, v těchto je obsaženo všechno, co je vůle Boží, a všechno, čeho je nám třeba. Vždyť proto se, když se jeho božská Velebnost třikrát obrátila k Otci věčnému, po prvé i po druhé i po třetí modlil, jak vypravují evangelisté, právě slovy Otčenáše, řka: Otče, není-li možné jinak, leč že musím vypít tento kalich, staň se vůle tvá (Mat. 26, 39. 42. 44). A obřad, s kterým se nás učil modliti, je pouze jeden ze dvou: buď aby to bylo ve skrytosti našeho pokojíku, kde to můžeme nerušeně, a aniž jest nám komu vydávati počet, učiniti se srdcem upřímnějším a čistším, jak on sám to děl, řka: Když ty se modlíš, vejdi do pokojíka svého, zavři dveře a pomodli se (Mat. 6, 6); anebo, ne-li to, v opuštěných samotách, jak on to činil, a v nejlepším a nejklidnějším čase nočním. A proto není proč určovati vymezenou dobu, ani vymezené dni, ani určovati na naše pobožnosti spíše ty doby a dny než ony, ani není proč užívatí jiných způsobů, nebo umělých hříček ve slovech a v modlitbách, nýbrž pouze těch, kterých církev užívá a jak jich ona užívá; neboť všechny se redukují v ty, o kterých jsme mluvili, totiž v prosby Otčenáše.

5. Ale tím neodsuzuji, nýbrž naopak schvaluji, některé dni, které si někdy někteří lidé stanoví ke konání pobožností, na příklad že se budou postiti a jiné podobné pobožnosti konati; nýbrž odsuzuji jen metodu, kterou mají, totiž omezené [a úzkoprsé] způsoby a obřadnosti, s kterými je konají; jak je odsoudila Judita u Betulských, když je pokárala, že omezili Bohu dobu, ve které očekávali od Boha smilování, řkouc: Vy stanovíte Bohu dobu na jeho slitování? To, pravila, není řeč, která by mohla přiměti Boha k milostivosti, nýbrž která je spíše s to, aby probudila jeho hněv (Judit 8, 11. 12).

HLAVA XLV.

U níž se pojednává o druhém druhu statků rozlišených, z kterých se může vůle marně těšiti.

1. Druhá třída rozlišených statků libých, z kterých se může vůle marně těšiti, jsou ty, které povzbuzují nebo nabádají ke službě Boží a jež jsme nazvali povzbuzujícími. To jsou kazatelé, o nichž bychom mohli mluvit s dvojího hlediska, totiž jednak se zřetelem k tomu, co se týká kazatelů samých, jednak se zřetelem k posluchačům. Nescházíť co uvéstí na mysl obojím, jak mají stran této činnosti jak jedni, tak druzí vésti potěšení své vůle k Bohu.

2. Co se týče prvního, totiž kazatele, jest si mu, aby prospíval lidu a nepůsobil sám sobě závad marným potěšením a domýšlivostí, uvědomiti, že jeho činnost je více duchovní než ústní; neboť třeba se vykonává zevnějšími slovy, nemá síly a účinnosti leč od ducha uvnitř. Aťsi je tudíž obsah toho, co káže, sebe vznešenější, a sebe pečlivější je řečnické vypracování a sebe povznesenější sloh, v které je ten obsah oděn, nezpůsobí sám sebou zpravidla více užitku, než je v něm ducha. Jeť arci pravda, že slovo Boží je samo sebou účinné, jak to praví David, jenž dí: Hle, dá hlasu svému zvuk mocnosti (Ž. 64, 34); ale také oheň má moc páliť, a nespálí, když není v podmětu dispozice.

3. Aby tedy obsah uplatnil svou sílu, je nutná dvojí dispozice: jedna u toho, kdo káže, a druhá u toho, kdo poslouchá: neboť užitek je zpravidla takový, jaká je dispozice u toho, kdo učí. Vždyť proto se říká, že, jaký je učitel, takový bývá žák. Neboť když ve Skutcích apoštolských oněch sedm svnů onoho židovského velekněze mělo ve zvyku zaklínati zlé duchy týmž způsobem jako svatý Pavel, rozlítíl se na ně zlý duch, řka: Ježíše vyznávám a Pavla znám; ale kdo jste vy? A vrhnuv se na ně strhal s nich šaty a zranil je (Skut. 19, 14—16). To nebylo než proto, že oni neměli náležité dispozice, ne však proto, že by Kristus byl nechtěl, aby to činili v jeho jménu. Našliť apoštolové jednou kohosi, kdo nebyl učedníkem, jak vymítá zlého ducha ve jménu Kristovu, a bránili mu v tom, ale Kristus je za to pokáral, řka: Nebraňte mu v tom, neboť nikdo nemůže, učiní-li ve jménu mém nějaké divy, brzy potom zle mluvití o mně (Mark. 9, 38). Ale má nevoli proti těm, kdo, ač sami zákonu Božimu učí, ho nezachovávají, a ač sami

káží dobrého ducha, ho nemají. Neboť proto praví u svatého Pavla: Ty učíš jiné a sám sebe neučíš. Ty, jenž kážeš, že se nemá krásti, kradeš (Řím. 2, 21). A skrze Davida praví Duch svatý: Hříšníkovi řekl Bůh: Proč přikázání má odřikáváš a můj zákon do úst bereš, a nenávidíš mou kázeň a slova moje za hřbet házíš? (Ž. 49, 16. 17). Tím je vyjádřeno, že jim ani nedá ducha, aby působili užitek.

4. Vždyť obyčejně vidíme, že - nakolik zde [na tomto světě] můžeme souditi - čím lepšího života je kazatel, tím větší je užitek, který působí, aťsi je jeho sloh sebe prostší a jeho řečnické umění sebe menší a obsah jeho kázání sebe obyčejnější. Neboť od ducha žhavého se rozzáří teplo; kdežto ten druhý způsobí velmi málo užitku, aťsi je u něho sloh a obsah sebe povznesenější. Neboť třeba je pravda, že dobrý sloh a vhodné akce a vznešený obsah a dobré vyjadřování, když jsou sdruženy s dobrým duchem, uchvátí a způsobí účinek větší, nicméně, není-li toho dobrého ducha, pak kázání, i když skýtá lahodu a libost smyslu i rozumu, velmi málo nebo žádné posily nedodá vůli. Zůstaneť ona obyčejně tak malátná a liknavá ke konání dobra jako dřívě, i když kazatel řekne věci podivuhodné a podivuhodně je přednese. Ty poslouží jen k tomu, aby polahodily sluchu, jako pěkná hudba nebo hlahol zvonů; ale duch, jak pravím, nevyjde ze svých vyježděných kolejí o nic více než dřívě, ježto ten hlas nemá moci, aby vzbudil mrtvého z jeho hrobu.

. Málo je z toho, když uslyším, jak ta hudba zní lépe než ona, jestliže mne jedna nepřiměje ke konání dobrých skutků účinněji než druhá. Neboť i když takoví kazatelé řeknou divy, ty se hned zapomenou, ježto nezapálí ve vůli. Vždyť kromě toho, že to kázání již samo sebou nezpůsobí velkého užitku, je také to zaujetí smyslu libostí z něho překážkou, že ono nepřejde do ducha. Posлуhač se zastaví při pouhém cenění způsobu a případků, s kterými je kázání předneseno, pochválí kazatele za to nebo za ono, a půjde za ním více pro to než pro polepšení, které z toho kázání vzejde. Toto poučení velmi dobře podává svatý Pavel Korinťanům, když dí: Já, bratří, když jsem přišel k vám, nepřišel jsem hlásaje Krista se vznešeností nauky a moudrosti, a má slova a mé kázání nebyla s řečnickým uměním moudrosti lidské, nýbrž s dokazováním Ducha a pravdy (1 Kor. 2, 1—4).

6. Úmysl apoštolův a můj zde ovšem není odsuzovati dobrou metodu a řečnické umění a pěkné vystupování, ježto jsou na-

opak velice na prospěch jak kazateli, tak i ve všech ostatních záležitostech; vždyť pěkné vystupování a dobrá metoda vytrhnou a spraví i věci již prohrané a pokažené, jako zase nepěkné vystupování i dobré pokazí a zmaří . . .¹



POZNÁMKY

I.

POZNÁMKY K ÚVODU KE SPISŮM

¹ Nebyla to obžaloba hlavní, ale byla to jedna ze žalob. Fray Luis byl zatčen 27. března 1572 a vyšel ze žaláře inkvisice valladolidské až 7. prosince 1576, když ho zcela zprošťující rozsudek Nejvyššího tribunálu Inkvisice prohlásil nevinným a vrátil mu všechna práva a hodnosti. Když se v lednu 1577 znovu ujal přednášek na universitě v Salamance, počal prý výklad slovy *Decíamos ayer . . . - Pravili jsme včera . . .* (Viz Hurtado-Serna-Palencia, *Historia de la Literatura española*, 3. vyd., Madrid 1932, str. 306—309.)

² *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*. Edición crítica del P. Gerardo de San Juan de la Cruz, C. D. Tomo I—III. Toledo, Pe-láez, 1912—1914.

³ *Obras de Santa Teresa de Jesús*, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C. D. Tomo I—IX (Biblioteca Mística Carmelitana I—IX), Burgos, El Monte Carmelo, 1915—1924. Svazky 18—20 též sbírky podávají beatifikační a kanonizační procesy sv. Terezie od Ježíše: *Procesos de Beatificación y Canonización de Santa Teresa de Jesús*, editados y anotados por el P. Silverio de Santa Teresa, C. D. (Biblioteca Mística Carmelitana XVIII—XX), Burgos, El Monte Carmelo, 1934—1935. Kromě toho vydal P. Silverio v menším jednozvazkovém vydání *Vybrané spisy sv. Terezie* pod názvem: *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Edición y notas del P. Silverio de Santa Teresa, C. D. (Edición breviario). Burgos, El Monte Carmelo, 1922.

⁴ *Obraz de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia*, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C. D. Tomo I—V (Biblioteca Mística Carmelitana X—XIV), Burgos, El Monte Carmelo, 1929—1931. Svazek I. je úvodní, sv. II.—IV. podávají *Spisy*, sv. V. obsahuje část procesů beatifikačních a kanonizačních. Kromě toho vydal P. Silverio všechny spisy sv. Jana (*Píseň a Plamen* ovšem jen v druhé redakci) v menším jednozvazkovém vydání téhož způsobu jako u *Spisů sv. Terezie*: *Obras de San Juan de la Cruz*. Edición y notas del P. Silverio de Santa Teresa, C. D. (Edición breviario). Burgos, El Monte Carmelo, 1931, kde kromě několika drobných zlepšení textu podává o jeden list světcův více než ve velkém vydání.

Mimo sbírku *Biblioteca Mística Carmelitana* vydává P. Silverio své *Dějiny řádu bosých karmelitánů*, rozpočtené na 13 svazků, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América* por el P. Silverio de Santa Teresa, O. C. D. (Burgos, El Monte Carmelo, 1935 nn.). Svazky I.—IV. jsou věnovány sv. Terezii od Ježíše (1515—1582), sv. V. sv. Janu od Kříže (1542—1591), sv. VI. současníkům sv. Jana, kteří první spravovali osamostatněnou větev bosých karmelitánů a světce i přežili, totiž P. Jarolímu Graciánovi (1545—1614), prvnímu provinciálovi, a P. Mikuláši Doriovi (1539—1594), druhému provinciálovi, pak generálnímu vikáři a posléze prvnímu generálovi bosých karmelitánů.

P. Silverio de Sta. Teresa, vlastním jménem Julián Gómez Fernández, se narodil 8. března 1878 v Escóbados u Burgos, vstoupil po gymnasijských studiích, vykonaných v Burgos, do řádu bosých karmelitánů a dne 5. července 1896 v něm složil řeholní sliby. Po filosofických a theologických studiích ve Španělsku a v Římě a po vědeckých cestách se věnoval od r. 1905 přípravě prací pro Biblioteca Mística Carmelitana a pro svou *Historia del Carmen Descalzo* a vydávání obojího. Od jara 1933 do jara 1936 byl provinciálem burgoské provincie bosých karmelitánů; v dubnu 1937 byl generální kapitulou řádovou, která se dne 14. t. m. shromáždila v Benátkách k volbě generálního představeného a generálních definitorů na nové šestiletí, zvolen prvním ze (čtyř) generálních definitorů řádových, jenž je v případě potřeby - jak tomu bylo i u sv. Jana od Kříže - i zástupcem generálního představeného.

⁵ Jen na několika místech se přidržuji textu P. Gerarda nebo se uchyluji ke konjektuře; ale to je vždy řečeno v poznámce. Vydání P. Gerarda má i po vydání P. Silveria stále velkou cenu, jednak pro historický materiál, který podává v Úvodech a Přídavcích a jehož P. Silverio ve svém vydání proto namnoze neopakuje, jednak proto, že jen jím lze místy bezpečně opravit (nečetné) tiskové chyby u P. Silveria nebo dojít (na četných místech) jistoty, že v textu sv. Jana, stilisticky třebas divném, není tiskové chyby, jednak i proto, že někdy jinou interpunkcí (a třebas poněkud i jiným textem) ukazuje cestu k pochopení nebo k alternativnímu pochopení nesnadných míst.

Interpunkce se v těchto dvou moderních vydáních někde zcela zřejmě opírá o nějaké vydání staré (a to zase možná o rukopis nebo o rukopisy), jinde se zdá modernisována a není pak v nich vždy stejná. Vyjma tam, kde textová souvislost jiné interpunkce nepřipouští, není nikde záruky, že interpunkce toho kterého vydání je od sv. Jana od Kříže nebo vyjadřuje jeho pojetí. Jsou místa, kde je možná (třebas i pravděpodobnější) i jiná interpunkce, dávající poněkud jiný smysl, a je to a ono místo, kde je interpunkce moderních španělských vydání, která mám po ruce, zřejmě nesprávná. Ale i když je správná, nelze jí úplně následovati, protože se značně liší od nynější české.

⁶ Příklad na objasnění. Předložky jsou v každém jazyce mnohознаčné. Nicméně ta mnohознаčnost, kde jde o předmět čtenáři známý, nepůsobí obtíží; způsobí je však, kde jde o věc nebo oblast dosud neznámou, jak to většinou jsou milosti psychologicky nadpřirozené spojivé, t. j. mystické v užším slova smyslu. Namátkou třebas španělské předložky *de, en, por*, jichž svatý Jan nadto leckde ještě užívá svérázně. Mnohdy není snadné říci, který významový odstín takové předložkové vazby sv. Jan míní. A český překladatel stojí ještě před touto obtíží, že náš jazyk je po této stránce mnohem přesnější než jazyky románské a angličtina (nebo i němčina, jež nadto tímž složeným slovem zahrne i několik odstínů ve významu) a namnoze prostě vylučuje překlad, který by mnohознаčností frase zakrýval rozpaky stran přesného smyslu rčení v originále. Tato nutnost, aby se překladatel téměř vždy rozhodl pro jeden ze dvou (nebo snad i více než dvou) možných překladů vazby, kterou má před sebou, někde ovšem i ochuzuje překlad o bohatost smyslu textu původního. Lze se tomu ochuzování arci vyhýbatí tím, že se tam, kde je neurčitost působena bohatost, v překladě přidá (v hranaté závorce nebo bez ní, podle okolností) i odstín druhý.

Podobně jako s vazbami předložkovými a skladbou vůbec, je tomu

u mystického pisatele i s některými mnohoznačnými slovy podstatnými nebo přídavnými a často se slovesnými vidy. I stran těch mnohdy není snadné říci, který významový odstín sv. Jan míní. Kolikrát je českému překladateli přemýšletí na př. o prostičkém slově *espiritual*, zda je má vyjádřit překladem „*duchovní*“ či „*duchový*“, nebo zda má při překladu toho nebo onoho slovesa užítí českého slovesného tvaru trvacího či skonavého, a na konec se třeba rozhodne pro ten nebo onen překlad hlavně z toho důvodu, že se pro jeden rozhodnouti musí. Mám za to, že si snad ani sv. Jan sám, když toho slova *espiritual*, nebo jiného v podobných okolnostech, a mnoha slovesných výrazů, užil, ne vždycky při tom jasně uvědomil, v kterém odstínu významu je tam klade, zvláště když obojí odstín na tom místě dává dobrý smysl. Překladatel však někde musí, co nemusel spisovatel.

Mnoho nejistoty působené touto mnohovýznamností slov a vazeb ovšem pomine, i když není praktické zkušenosti vlastní, theoretickým studiem mystiky a zapracováním do jazyka mystického spisovatele, o kterého jde. Přesto však zůstane nejistého ještě dosti a tím se vysvětlí nejen jeden rozdíl v pojetí a překladu téhož místa u různých překladatelů.

⁷ Co se týká poměru mystické nauky sv. Terezie od Ježíše k mystické nauce sv. Jana od Kříže, nemohu tuším učiniti nic lepšího než uvésti zde, částečně doslovně, částečně v přehledu to, co na shrnutí vzniklé kontroverse a na její zakončení napsal o něm P. Reginald Garrigou-Lagrange O. P. v *La Vie Spirituelle* (Supplément, Mai 1936, str. [107]—[115]). Práví:

SHODA A ROZDÍLY MEZI SV. TEREZIÍ A SV. JANEM OD KŘÍŽE

„Hned při prvním čtení spisů sv. Terezie a sv. Jana od Kříže snadno zpozorujeme rozdíly: byly také často vytčeny. Především je třeba poukázati k jejich původu.

1. Základ těch rozdílů.

„Pocházejí z rozdílu v hledisku. Sv. Terezie mluví mnoho podle své vlastní zkušenosti a popisujíc „sedmeré komnaty“ v hradu nitra zmiňuje se o mimořádných milostech, kterých se dostalo jí samé (poutanost, extase, vidění), aniž zvláště pečuje o to, aby odlišovala tyto zjevny, jaksi zevnější a případečně, od toho, co je fond mystického života, od toho, co je v každých ze sedmerých komnat *bytnostného*. Tím je sv. Terezie vedena k tomu, že dává více důležitosti než jiní pisatelé zjevům řádu smyslového, které někdy doprovázejí vlité nazírání a mystické spojení; také s důrazem vytýká uvažování o lidské přirozenosti Spasitelově. Zkrátka věnuje méně pozornosti než jiní odlišování toho, co je v sedmeru komnat na normální cestě k svatosti [a mystické dokonalosti], a zvláště méně pečuje o to, aby odlišovala trpné očisty, které tato svatost [a mystická dokonalost] předpokládá.

„Sv. Jan od Kříže ovšem také mluví podle zkušenosti své vlastní a podle zkušeností duší, které vedl, ale nezmiňuje se o ní, protože hledá především to, co je na pouťi duše k těsnému spojení s Bohem *bytnostně*. On tyto věci theologicky prostudoval, kdežto sv. Terezie ne; a přece je to theologické prostudování důležité, má-li se to, co je normální, odlišiti

od přídavků nebo od případků. On prohloubil, se zřetelem k vnitřnímu životu [mystickému] to, čemu učí theologie o třech božských ctnostech a o darech, které je doprovázejí. Z toho plyne, že se snaží vysvětlovati stavy v modlitbě duší nazíravých z *příčin*, které je působí; tak odlišuje lépe, jaký má zpravidla býtí rozvoj lásky k Bohu v kterékoliv duši nazíravé opravdu velkodušné. Zaujímaje toto stanovisko všímá si zvláště toho, co je na normální cestě k svatosti [a mystické dokonalosti], a studuje hlouběji, než se to stalo před ním, trpné očisty smyslů a ducha, nutné k dokonalé čistotě lásky k Bohu. Tím je přiveden k tomu, že méně vytýká mimořádné milosti, které někdy doprovázejí vlité nazírání a u něho se jeví více jakožto zjevy průvodní, jaksí zevnější a případčné. Mluví také méně o uvažování o lidské přirozenosti Spasitelově, protože obrací svou pozornost k prvnímu předmětu vlitého nazírání, jenž je skýtán [mystickou] věrou se zvláštní pomocí darů Ducha sv. Ten předmět je Bůh sám, v nás přítomný a zakoušený v temnotě víry poznáváním quasi-experimentálním, jež on sám vzbuzuje.

„Na tyto rozdíly jsme často upozornili a mnoho jiných učinilo nejinak. Je z toho viděti, že pisatel *Temné noci* nemalou měrou doplňuje, co čteme u sv. Terezie, a usnadňuje pochopení toho theologovi, který se snaží vysvětliti stavy, popsané od mystiků, z jejich přímého zdroje.

2. *Není pod těmi rozdíly společný fond?*

„Ano, je. V poslední době“ [zde shrnuji několik řádků P. Garrigou-Lagrange] „to několik theologů ukázalo. I když sv. Terezie mluví podle své zkušenosti, zná přece dostatečně zkušenosti svých duchovních dcer a míní tedy v popise sedmerých komnat vyložití to, čeho se *zpravidla* dostane duším, které jimi procházejí. S pomocí údajů, které poskytuje na různých místech [a jež ovšem nutno sbíratí, zvážiti a vyložití], lze dojiti [i u ní] lepšího rozlišení toho, co je v mystickém životě, ba i v každých ze sedmerých komnat, bytnostného, a co je průvodní jev, jako extase nebo počátek extase.“

A nyní P. Garrigou-Lagrange, sbíraje s různých míst sv. Terezie úda-
je, poskytnuté od ní o té oné věci v mystickém životě, stran které je mezi ní a sv. Janem od Kříže rozdíl a prý dokonce rozpor, dobře ukazuje, že rozpor mezi nimi není, nýbrž že buď oba světci praví věcně totéž anebo že se, majíce různá hlediska, sice liší, ale jen tak, že se navzájem doplňují. Příklady: stran uvažování o lidské přirozenosti Kristově v nauce sv. Jana a sv. Terezie (stran něhož prý je mezi oběma světci rozdíl, ba rozpor, a to prý největší) podávám sám výklad v poznámce k Vp III 2, 14; jak nejsou v rozporu stran charakteru nazírání v trpné noci smyslu, nýbrž se doplňují, uvedu z tohoto pojednání P. Garrigou-Lagrange v poznámce k N I 9, 8. P. Garrigou-Lagrange končí tento oddíl 2. řka:

„Z těchto několika poznámek vidíme pod rozdíly, které mezi sv. Terezií a sv. Janem od Kříže jsou, společný fond. Jak by tomu i mohlo býti jinak, když přece oba popisují [touž] cestu k dokonalému spojení a významné chvíle v tom výstupu?“

3. *Závěr.*

„Skončíme připomenutím, že, i když jsou mezi oběma velikými mystiky řádu karmelitánského nějaké rozdíly snadno viditelné a často vytčené, jež se velmi snadno vysvětlí tím, že sv. Jan od Kříže je bohoslovec, kdežto sv. Terezie bohoslovka není, je přece u nich nepopíratelný spo-

lečný fond, [totožné] základní pojetí vlitého nazírání, mystického spojení s Bohem, jež z něho vzhází, a trpných očist nutných k tomu, aby se dospělo k dokonalému spojení.

„Je-li na místě upozorniti na rozdíly mezi nimi, je ještě mnohem důležitější vytknouti jejich základní souhlas. A aby se [náležitě] uvidělo, v čem záleží, nesmí se nedbatí pomoci, kterou může hlubší studium theologie poskytnouti v těchto nesnadných otázkách. Je nemálo důležité, aby se v mystickém životě, ba v každých ze „sedmerych komnat“ rozlišovalo, co je v nich bytnostného a normálního a co je zjev přidaný a průvodní.“

Tolik P. Garrigou-Lagrange. Mně jest jen ještě přidati malou poznámku týkající se názvosloví. Já pravím ve svých výkladech všude, že duše ve spojivém nazírání poznává Boha jakožto působícího v ní a poznává jej přímo, konkrétně. *experimentálně*; P. Garrigou-Lagrange praví výše na konci předposledního odstavce oddílu 1., že Bůh je „zakoušen v temnotě víry poznáváním *quasi-experimentálním* (jakoby-experimentálním)“.

Rozdíl je jen zdánlivý, způsobený růzností hlediska; věcně pravíme totéž, jak hned bude viděti. Já mluvím o poznávání *Boha jakožto působícího* v duši, a v tom smyslu a po té stránce pravím, že je poznáván od duše ve spojivém nazírání přímo a *experimentálně*, kdežto sám v sobě je od ní arci i v tom mystickém spojení poznáván jen z toho působení, tedy z účinku, analogicky a usuzováním, arci velmi rychlým a dokonalým, ale přece jen nepřímou a nikoliv experimentálně (viz pozn. k N II 20, 6); P. Garrigou-Lagrange a zcela tak P. Hugueny O. P. mají na mysli poznávání *Boha samého v sobě*, a proto praví na pf. P. Hugueny, že v mystickém spojení duše o něm má „poznání... *quasi-experimentální* [nepřímé a usuzováním získané]... Neříkáme prostě experimentální, protože Bůh není poznáván sám v sobě, nýbrž pouze ve svém nadpřirozeném účinku“ [ale z toho účinku tak snadno a dokonale a rychle, že je to opravdu jakoby-experimentální poznávání Boha samého v sobě] (*La Vie Spirituelle*, Supplément, Décembre 1933, str. [132]).

Anebo bylo stran výrazu „*quasi-experimentální*“ řečeno toto: „To *quasi* tam stojí na vyjádření výsad transcendence Boží, neubírajíc nic z toho, co je pro nás v nazírání vlitém opravdu experimentálního. Rozumí se, že poznávání Boha *naprosto* přímé a tedy *dokonale* experimentální je vyhazeno až blaženosti nebeské. Ale již před dosažením toho cíle může zde na zemi začít poznávání opravdu přímé, ač nedokonale přímé“ (Maritain, *Les Degrés du Savoir*, 2. vyd., Paris, Desclée, 1935, str. 489 pozn.).

Po uvedeném výkladě P. Garrigou-Lagrange o shodě a rozdílech mezi sv. Terezií a sv. Janem se snadno pochopí a uzná poznámka, kterou P. Michel Labourdette O. P. přidává na jednom místě svého pojednání „La foi théologique et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix“ (Theologická víra a mystické poznávání podle sv. Jana od Kříže) v *Revue Thomiste* (XLI 1936—XLII 1937). Praví:

„Zdržujeme se v této práci běžného srovnávání se sv. Terezií, protože to srovnávání předpokládá prohloubené studium spisů té světice a velikou obezřelost při uznávání paralel. Je to pro theologa pokušení, přidávati „auctoritu“ k „auctoritě“; aby se to však dělo oprávněně, musí každá z nich býti ověřena samostatně. Je však známo, jak velice si sv. Jan a sv. Terezie jsou zároveň blízcí a vzdáleni; jejich díla se rozvíjejí v perspektivách velmi odlišných, k nimž je naprosto nutné míti zřetel“ (*Revue Thomiste* XLII 1937, str. 30, pozn. 37).

⁸ Pozorný čtenář Spisů sv. Jana najde k tomu nebo onomu dokladu v poznámkách uvedenému třeba i jiná paralelní místa dokazující nebo osvětlující tutéž věc, ale v poznámce neuvedená, protože úplnost v tolika skupinách citátů je věc nemožná a nám zde jen ve velmi řídkých případech jde o vyčerpávající uvedení příslušných dokladů. Doklady, které budou uvedeny, ve Spisech ovšem jsou, ale při těch a těch míst není vyloučeno přepsání nebo tisková chyba nezpozorovaná.

II.

POZNÁMKY K ÚVODU K VÝSTUPU
NA HORU KARMEL

¹ Zkratky: Vp = *Ústup na horu Karmel*; N = *Temná noc*; Ps = *Duchovní píseň*, první redakce; PS = *Duchovní píseň*, druhá redakce; Pn = *Plamen lásky žhavý*, první redakce; PN = *Plamen lásky žhavý*, druhá redakce; BMC = *Biblioteca Mistica Carmelitana* (dosud sv. 1.—9. Spisy sv. Terezie od Ježíše; sv. 10.—14. Spisy sv. Jana od Kříže; sv. 15.—17. Spisy P. Jarolima Graciana od Matky Boží; sv. 18.—20. Procesy beatifikační a kanonizační sv. Terezie od Ježíše); E. p. = *Editio princeps*, t. j. první vydání Spisů sv. Jana od Kříže (v Alcalá r. 1618); MC = *El Monte Carmelo*, měsíčník vydávaný bosými karmelitány v Burgos. - V odkazech ke sv. Janu od Kříže znamená římská číslice knihu díla, první arabská kapitulu, arabská na konci odstavce. Čísla kapitol a odstavců jsou v dřívějších vydáních poněkud jiná; naše číslování a odkazy k sv. Janu a k sv. Terezii (co od ní je v řečeném menším vydání) budou vesměs podle P. Silveria, *Edición breviarario* Spisů toho kterého z těchto dvou světců.

² Známe duše, které se básni *Za temné noci* téměř pohoršily, a musím tedy o ní něco říci. Odpověď na jejich pochybnost je jednak to, že již sama svatost spisovatelova je záruka, že v básni není nic pohoršlivého, jednak to, že je to báseň mysticky alegorická, líčící zcela legitimní a oprávněné setkání milenců za příčinou tajného sňatku, jejich naprosto legitimní spojení tajným sňatkem, uzavřeným v druhé polovině 5. slohy nebo mezi slohami 5. a 6. básně, a po něm oprávněné projevy lásky a něžnosti mezi chotí a chotěm. Alegorie sv. Jana má na zřeteli právní stav před církevním sněmem Tridentským, dokončeným r. 1563 a ve Španělsku prohlášeným po 19. červenci 1564 (Pastor, *Geschichte der Päpste VII*, 550 n.); i tehdy, když sv. Jan svou báseň napsal, r. 1578, byl totiž každému ten dřívější právní stav docela dobře znám a básni se tedy dobře rozumělo. Ještě v první části *Dona Quijota* (vyšlé r. 1605) má Cervantes dvě taková tajná manželství uzavřená úplně soukromě bez kněze a svědků jen vzájemným prohlášením milenců mezi sebou, totiž mezi Fernandem a Doroteou a Cardeniem a Luscindou, a poněvadž nic nevyvětluje, musíme mít za to, že i tehdy ještě čtenáři dobře znali, co platilo stran uzavření sňatku před Tridentinem. [Mimoходом řečeno, osudy tohoto dvojího tajného manželství, jež tam v románě arci dojdou v kap. 36 šťastného konce, jsou - aniž to snad Cervantes zamýšlel - skvělé odůvodnění zákazu daného dekretem *Tametsi*.] Sňatek byl totiž, až do prohlášení dekretu *Tametsi* sněmu Tridentského (Sess. XXIV c. 1) v té které jednotlivé farnosti, platný - a podle okolností, na př. jestliže veřejnému sňatku hrozilo znemožnění od nepřátel domácích nebo cizích nebo od obojích, i zcela dovolený - i když byl uzavřen úplně soukromě a bez svědků, jako právě v této básni, pouhým vzájemným prohlášením

obou osob. Není se tedy co pohoršovati básni sv. Jana od Kříže, jak se ani nikdo nemá proč pohoršiti *Uelepísni* (jež ovšem není četba pro děti) v Písmě sv. Báseň *Za temné noci* a zvláště *Duchovní píseň* jsou jen ohlas *Uelepísně*. Reholníci sv. Jana báseň *Za temné noci* zpívali v rekreacích; i nyní bývá ve Španělsku přednášena na duchovních slavnostních akemiích. Ostatně nezapomínejme, že tato alegorie sv. Jana nevystihuje, jako žádné přirovnání, všech stránek skutečnosti. V básni *Za temné noci* to není vlastně setkání milenky s milým, nýbrž schůzka pravoplatně vznešené choti s chotěm (vždyť duše je, jak i sv. Jan připomíná v PS 23, milostí posvěcující již vznešená choť Boží) jen k většímu spojení a větším projevům lásky, schůzka arci v mystickém smyslu tajná v noci a v přestrojení a v odlehle části paláce, protože pro protivníky jinak nelze.

„Je pozoruhodné, že, čím je která duše nevinnější, tím méně že váhá, jak se podobá, užívatí na vyjádření věcí božských mluvy symbolické, o níž nemá v řádu lidském žádné zkušenosti“ (Jacques Maritain, *Les Degrés du Savoir*, 2. vyd., Paris, Desclée, 1935, str. 561).

³ Marie od sv. Josefa praví ve svědectví, které r. 1627 vydala v Segovii v beatifikačním procesu světčově, k otázce 21., „že sama slyšela ctihodného Otce fray Jana od Kříže, jak pravil, že řečené slohy o *Temné noci* napsal v době, kdy ho drželi ve vězení v Toledu“ (BMC 10, 134 n.; 14, 442). Zpráva tato není pravdě nepodobná, a předmětem se ty slohy zcela hodí do oné doby.

⁴ BMC 10, 325n. - Slovem *Uyklady* je tu gramaticky arci možné rozuměti jen výklady sloh *Duchovní píseň* „*Kde jsi se skryl, Milený*“, o níž je bezprostředně předtím řeč, ale další slova M. Magdaleny a faktum, že zachovanou částčku těch Výkladů a zápisů nacházíme ve *Uýstupu*, je dovolují vztahovati i na báseň *Za temné noci*.

⁵ BMC 10, 136.

⁶ Vp I 13, 10. - *Hora dokonalosti* se rozšířila i po jiných kláštorech karmelitek a karmelitánů a dostala se i ke zbožným osobám ve světě. Sv. Jan jí používal i za základ k duchovním promluvám a rozmlouvám.

Slovo „dokonalost“ má ovšem u asketiků a mystiků trojí význam: a) dokonalost podstatná, totiž svatost milostí posvěcující; b) dokonalost asketická, kterou „smyslnost poslouchá rozumu a všechny části nižší jsou poddanější vyšším“ a celý člověk vůli Boží, jevíci se příkázáními a radami; c) dokonalost mystická, jež je mystické spojení s Bohem. V té trojici je ovšem souvislost: b) i c) jsou pomůcky k a); c) může býti a je prostředkem k a) i b); a) i b) jsou pomůcky k c) (Viz: Ovečka, *Návod k rozjímavé modlitbě* [Sv. Hostýn na Moravě, nákl. Hlasů Svatohostýnských], str. 539n.).

Dokonalostí jsou v *Hoře dokonalosti* svým způsobem a řádem míněny a) i b) i c), na předním místě ovšem c), ježto *Uýstup* a *Noc* líčí cestu především k ní.

⁷ BMC 10, 136n.

⁸ Myslím, že po umělecké stránce kresbu samu zdokonalil i rytec, který ji ryl pro vydání Spisů z r. 1618. Předkládáme *Horu dokonalosti* s českým textem, ale jinak co nejdříveji podle [fotomechanické, jak viděti] reprodukce rytiny z r. 1618, podané ve vydání P. Silveria před

Uýstupem v BMC 11. V té reprodukci jsou v levém hořejším rohu pod slovem *coagulatus* slova: „Diego de Astos Fecit“ - Diego de Astos ryl. Toto české vydání *Hory* kreslil Pavel Šneberger.

⁹ Vp I 13, 10. - Zde nazývá výkres *Uýstupem na horu*.

¹⁰ V první úpravě výkresu stojí nad horou výslovně slova „*Monte Carmelo*“ - Hora Karmel. V druhé úpravě těch slov není, ale jako věnec se nad horou vine místo z Jerem. 2, 7: *Introduxi vos in terram Carmeli* . . . - [Uvedl jsem vás do země Karmelu . . .]. Hejčl ovšem překládá: „Uvedl jsem vás do rajske země . . .“.

¹¹ BMC 10, 285—289; 13, 449. - Napsal je, jsa prokurátorem konventu v Granadě (BMC 13, 449). Sv. Jan přivedl 20. ledna 1582 bosé karmelitky do Granady, ale úřadu převora v konventě granadském, založeném 13. května 1573, ujal se až někdy později r. 1582. Pobyl v Granadě v různých úřadech do polovice června r. 1588. P. Jan Evangelista praví o sobě v dopise ze dne 18. II. 1630 z Granady, že tam obdržel řádové roucho o vánocích 1582, když byl světec převorem konventu u sv. Mučedníků v Granadě; do jeho rukou složil profesi v téměř konventě o rok později (BMC 10, 285. 344n.). V dopise ze dne 12. III. 1630 arci praví: „Co se týká našeho svatého Otce, není pochyby, že byl převorem tohoto domu (granadského), když přivedl řeholnice, protože, jak jsem řekl v minulém psaní, jsem přijal řeholní roucho zde, když měl náš svatý Otec půl druhého roku převorství, a řeholnice sem přišly o rok a 23 dní dříve než jsem přijal řeholní roucho, takže, když přivedl karmelitky, byl již přes pět měsíců převorem“ (BMC 10, 346). - Z této spleti je mi jasné to, že P. Jan Evangelista počítá priorát sv. Jana v Granadě hned od 15. VI. 1581, - kdy že, jak P. Evangelista nesprávně myslil, sv. Jan skončil rektorát v Baeze (de iure jej tehdy měl skončiti, ale de facto jej vidíme, nevíme z kterých příčin, rektorem v Baeze ještě v zachovaném dokumentu ze dne 13. listop. 1581) - a že on sám dostal řádové roucho (snad po kandidatuře, kterou začal o vánocích 1582) až někdy 12. II. 1583. Snad i to lze nazvat: „por el año de 82, por Navidad“. Noviciát trval rok od obláčky. Prokurátorem sotva mohl býti v roce noviciátu a asi se jím nestal ani hned po noviciátě. Když tedy opisoval *Uýstup*, bylo to, co z něho máme, již dosti dávno sv. Janem napsáno, takže nám nelze usuzovati, zda P. Jan Evangelista opisoval z původního rukopisu sv. Jana, jak jej tento po kusech napsal, či již z nějakého opisu. Ale aťsi je tomuto poslednímu jakkoliv, „pozorná četba tohoto opisu [zhotoveného od P. Jana Evangelisty] - praví a ukazuje P. Silverio (BMC 10, 287; a dokazuje to kritický aparát Výstupu v BMC 11) - ihned přesvědčí, že je zhotoven s přesností.“ Proto jej P. Silverio, jenž jej znovu objevil, právem vzal za základ svého kritického vydání *Uýstupu*; podle karmelitánského kláštera v Alcaudete (v prov. Jaén v Andalusii), kde byl v XVIII. stol. a dále až do zničení kláštera v protináboženské bouři r. 1835, sluje rukopis z Alcaudete. Možná, že P. Jan Evangelista zhotovil opisy i ostatních spisů světcových, ale máme jen jeho opis *Uýstupu* a jen o tomto opisu zprávu.

¹² Napřed, totiž před *Plamenem*. - Pořád velkých spisů sv. Jana od Kříže jest, jak na svých místech uvidíme, tento: Vp - N - Ps (první redakce) - Pn (první redakce) - PS (druhá redakce) - PN (druhá redakce). Slova týkající se *Duchovní písně* zní španělsky: „A dónde te escon-

diste" fué el primero que escribió y fué también aquí; mohlo by se jim rozuměti i tak, že *Duchovní píseň* byla vůbec první spis, který sv. Jan od Kříže napsal, ale tento výklad by odporoval svědectví z dopisu ze dne 18. II. 1630, které hned dále v textu podáváme.

¹³ Španělsky: „cuando vine a tomar el hábito, que fué año y medio después de los principios de esta casa, la primera vez“. Toto časové určení není jasné a tuším zcela odporuje časovým údajům uvedeným v poznámce 11. A co znamenají slova „po prvé“? Ale na těchto časových podrobnostech zde konečně nesejde. Oč tu běží, to je z obojího místa z dopisů P. Jana Evangelisty jasné: *Úýstup* byl napsán nebo spíše dopsán v Granadě a je nejstarší z velkých spisů světcových.

¹⁴ BMC 10, 140n. 340n. 343n.

¹⁵ BMC 10, 141. - Spis, o kterém P. Inocenc mluví, může být *Úýstup* nebo *Noc*, anebo tu snad míní oba, ježto ve skutečnosti jsou, jak uvidíme, části téhož jednoho spisu.

¹⁶ Ale myslím, že sv. Jan psal *Úýstup* a *Noc* nějakou měrou i současně. Toto mínění neodporuje tomu, co praví P. Jan Evangelista, a vysvětlí se tak nejlépe velký počet odkazů v jednom spise ke druhému. - P. Eugenius de San José C. D. míní, že sv. Jan dokončil *Úýstup* v Granadě, „antes del año 1584 - před r. 1584“ (El Monte Carmelo XXXIII 1929, str. 538).

¹⁷ BMC 12, str. VIII; str. 3.

¹⁸ Vp Předml., 9.

¹⁹ Vp Předml., 8.

²⁰ Vp I 1, 2. - *Knihou* zde nazývá celé dílo, *částmi* to, co jsou „knihy“ v něm.

²¹ Poněvadž je na cestě k dokonalému spojení s Bohem projítí napřed nocí smyslu a pak nocí ducha a obojí ta noc se dělí ve stránku činnou a trpnou, jest celkem čtverá očista a nejpřirozenější by bylo bývalo věnovati každé z nich jednu „část“ neboli knihu slibovaného díla, napsati tedy celkem čtyři knihy a dáti z nich *Úýstupu* dvě (činnou noc smyslu - činnou noc ducha) a *Noci* dvě (trpnou noc smyslu - trpnou noc ducha). Ve skutečnosti porušil sv. Jan tuto souměrnost jen tím, že činnou noc ducha pro množství látky rozdělil na dvě části neboli knihy (*Úýstup* II jedná o rozumu - *Úýstup* III o paměti a o vůli, o nichž obou mohl býti po pojednání o rozumu již stručnější, jak praví ve Vp III 1. 1).

²² Vp I 13, 1.

²³ Sounáležitost *Úýstupu* a *Noci* plyne též z jiných menších odkazů. Tak již ve Vp Předml., 5 slova „jak dále řekneme“ odkazují k N I 12, 2; N II 6, 4. Ve Vp I 1, 3 slova „druhá noc... je, jak bude později řečeno, očista temnější a chmurnější a hroznější“ odkazují k N I 8,2; II 1, 1 a zvláště k N II 5—8. Ve Vp II 2, 3 praví, že o trpné stránce noci ducha promluví „až tam na svém místě, což bude tuším v třetí knize“. Je to N II. Ve Vp II 6, 8 odkazuje stran vlastností začátečnicků k výkladu o nich „v knize druhé“, čímž míní *Noc*, a to opět N I 2—7, k nimž

odkazyval ve Vp I 1, 3. Ve Vp II 11, 7 praví: „O tom pojednáme s pomocí Boží později, v knize třetí, v hlavě o duchovní nestřídmosti“. Míni N I 6. K týmž kapitolám N I 2—7 odkazuje ve Vp II 18, 4 slovy: „Toho nyní nechejme, dokud nedojdeme k pojednání o neřesti duchovní nestřídmosti a o ostatních šesti.“ Konečně když v PN I 25 odkazuje k dřívějším výkladům, praví: „O intenzitě této očisty a o tom... zde nemluví, protože jsme o tom pojednali v *Temné noci za výstupu na horu Karmel* a nyní to nenáleží k našemu předmětu.“

Je tedy zřejmé, že *Noc a Výstup* jsou části téhož spisu; mimochodem již i z těchto dokladů vidíme (a ve spisech samých ještě opětně najdeme), že sv. Jan čísla knih a kapitol uvádí ve spěchu někdy nepřesně nebo nesprávně. Leckdy také slíbí na později výklad o něčem, ale v tom, co z jeho spisů máme, ho není. Na př. slib o důležité věci stran mystického poznávání učiněný ve Vp II 14, 6; II 14. 14; II 24, 4 a opakovaný ve Vp III 33. 5 zůstal ve *Výstupu* a *Noci* přece nesplněn, na konec snad proto, že obojí spis je nedokončen. Ve PS 12 sv. Jan o té věci, nazírání věrou, sice něco řekl, ale ne s tou obsírností, která by odpovídala slibům učiněným v dřívějších spisech a důležitosti věci.

Sv. Jan své odkazy k jiným místům svých spisů jen velmi zřídka dává číslem kapitoly, a když, tedy jsou číselné údaje mnohdy nesprávné. Identifikace je tedy ponechána dohadu vydavatele nebo čtenáře a ze čtvera důvodů není vždy jistá. Totiž: 1. Sv. Jan se o mnoha věcech opakuje; které z podobných míst je tedy míněno? - 2. Míni vůbec některé určité místo, či jen povšechně dřívější nebo budoucí výklady? - 3. Splnil vůbec (aspoň částečně, a třebaš nevědomky) slib, tím kterým odkazem do budoucnosti daný? - 4. Nemýlí se v odkaze do minulosti mysl, že o něčem již promluvil, kdežto ve skutečnosti ještě nepromluvil?

Největší práci si s identifikací odkazů dal mezi předchůdci mně známými anglický překladatel spisů sv. Jana David Lewis; od něho jsem přejal to nemnohé, co jsem považoval za správné, a doplnil to velmi mnohé, co scházelo. Ostatní poznámky k českému vydání spisů převzaly na prvním místě, co bylo vhodného v nečetných vysvětlujících poznámkách španělských vydání P. Gerarda od sv. Jana od Kříže a P. Silveria od sv. Terezie, a rozhojnily to jednak ze studia sv. Jana samého, jednak z jiného studia a z rozmanité četby.

Snadnější je s dobrou biblickou konkordancí identifikování míst z Písma sv., která sv. Jan uvádí nebo na která naráží. Po této stránce již téměř všecko vykonali dosavadní vydavatelé spisů sv. Jana; něco bylo možné přidati nebo opravit. Aby drobných poznámek k textu spisů nebylo příliš mnoho, uvádíme číslice míst z Písma hned v textu v závorce.

V prvním vydání Spisů (Vp - N - Pn) sv. Jana od Kříže, upraveném od P. Diega od Ježíše a vydaném v Alcalá de Henares r. 1618, a rovněž ve vydání madridském z r. 1630 (Vp - N - Pn - Ps), upraveném od P. Jarolima od sv. Josefa, vydavatelé z důvodné obavy před útoky a zneužitím (mohlť se na př. sem tam ve výrazech a větách sv. Jana viděti nauka kacífských osvícenců, *alumbados*, ač právě sv. Jan všemi těmi spisy proti ní bojuje) nebo z důvodů slohových některá místa vynechali, některá upravili, někde něco přidali. Ve vydáních P. Gerarda a P. Silveria jsou ovšem i ta místa všeměs podána věrně podle rukopisů. P. Silverio uvádí odchylky toho dvojího vydání od pravého textu sv. Jana v kritickém aparátu vydání svého. Mnohé z těch odchylek učiněných P. Diegem a P. Jarolímem jsou již samy sebou dobrý komentář ke slovům sv. Jana; kde tomu tak je, uvádím je ve svých poznámkách.

24 Vp Předml., 3—7.

25 N Předml., za básní.

26 Vp I 1, 2.

27 Vp I 13, 1; N I Sloha 1, výklad, 1.

28 Vp I 1, 2.

29 N II 3, 3; II 4, 1.

30 N II 25. - Co do trpné noci podává druhá sloha, jak praví sv. Jan, „ještě několik vlastností tmy v této noci“ (N II 15, 1), a třetí sloha, jejíž podrobného výkladu sv. Jan již nepodal, „ještě opěvuje a vynáší dobra jí vlastní“ (N II 25, 1). Podstata trpné noci ducha je vyložena na první sloze básně.

31 Vp I 1, 2.

32 PS Předmět 1. 2; 14, 1. 2; 22, 3. 4.

33 N Předml., před básní.

34 Vp III 17, 2.

35 Vp III 33, 3.5.

36 Vp III 35, 1.

37 BMC 10, 274.

38 Po povšechném výkladu první slohy ve Vp I 1 věnoval téměř celou první knihu Výstupu (hl. 2—13) prvnímu verši první slohy, druhému jen kapitolku (hl. 14), a třem ostatním také kapitolku (hl. 15). Druhouslohu básně položil před druhou knihu *Úýstupu*, ale pak se již o slohu nestará a ve dvou dlouhých knihách soustavně probírá se stanoviska očisty kony rozumu, paměti a vůle a nelze se dohlédnouti konce výkladu o vůli. Zda by byl po dokončení toho povšechného výkladu druhé slohy ještě vysvětloval i jednotlivé verše druhé slohy, je pochybné, ač ovšem ne nemožné.

V *Noci* je také veliká nestejnomyernost. V první knize věnuje po povšechném výkladu první slohy prvnímu verši jejímu hl. 1—10, verši druhému až čtvrtému hl. 11—13, verši pátému hl. 14. V druhé knize *Noci* bychom podle Vp I 1, 2 a podle nápisu druhé knihy *Úýstupu* čekali hned výklad druhé slohy básně, ale sv. Jan nás na konci třech úvodních kapitol překvapuje prohlášením, že bude i slohu první vykládati o trpné noci ducha. (Arci ve N I sl. 1. 1. 2 neomezoval slohy první na trpnou noc smyslu, nýbrž mluvil povšechně o „očistném nazírání“, jež může znamenati obojí trpnou noc.)

Povšechnému výkladu první slohy v trpné noci ducha je tedy věnována hl. 4. prvnímu jejímu verši hl. 5—10, druhému verši hl. 11—13, posledním třem veršům hl. 14. Po povšechném výkladu druhé slohy v hl. 15 věnuje jejímu prvnímu verši hl. 16, druhému hl. 17—21, třetímu

hl. 22, čtvrtému hl. 23, pátému hl. 24. Hlava 25 podává povšechný výklad slohy třetí a jím se končí *Noc*, jak ji máme.

Tato nesouměrnost tedy nedopouští bezpečného dohadu o obsahu a rozsahu jak toho, co bylo na různých místech *Úýstupu* slíbeno a zůstalo nespíněno, tak toho, co schází k výkladu dalších sloh a veršů básně.

³⁰ Jak rádi bychom se vzdali výkladu o statcích podněcujících a statcích povzbuzujících ve Vp III 35—45 za stejně dlouhý výklad třetí noci, činné i trpné!

⁴⁰ BMC 10, 141.

⁴¹ BMC 10, 197n. - O dokončení výkladu *Pisně* žádala M. Anna od Ježíše, někdejší převorka v Beas a tehdy převorka v Granadě.

⁴² PS 1, 14.

⁴³ PN Předml. 3.

⁴⁴ Na př. mezi slohou osmou básně *Za temné noci* a sl. 22 *Duchovní písně* je značná podobnost.

⁴⁵ PS Předml. 1. 2.

⁴⁶ Rukopis z Alcaudete, opis to *Úýstupu* napsaný od P. Jana Evangelisty v Granadě, když tam byl sv. Jan, byl buď zhotoven přímo podle rukopisu, jak jej sv. Jan napsal, anebo, byl-li napsán již podle opisu, mohl P. Jan Evangelista přece snadno sehnati vše, co tehdy z *Úýstupu* existovalo. Byl by nám tedy rukopis alcaudetský bezpečnějším svědkem o rozsahu toho, co sv. Jan z *Úýstupu* napsal, než jiné rukopisy - kdyby se byl zachoval celý. Ale již v XVIII. stol. končil jen posledním slovem Vp III 43, 5; P. Ondřej od Vtělení tehdy doplnil, jednak co scházelo tu na konci, jednak dřívější mezeru Vp III 22, 4—26, 4, z jiného velmi starého rukopisu z Duruela, nyní ztraceného. Po tomto doplnění končí rukopis alcaudetský zcela jako ostatní rukopisy *Úýstupu* uprostřed věty ve Vp III 45, 6. Zda ty poslední listy rukopisu, které pocházejí od P. Jana Evangelisty, jeví, odříznutím nebo nějak jinak, že P. Jan Evangelista napsal ještě více, a kolik asi, to nevím, protože P. Silverio, jenž jej šťastnou náhodou našel a získal u antikváře, o tom ve své zprávě o něm (BMC 10, 285—289) nic nepraví.

Některé rukopisy, mezi nimi také alcaudetský doplněk přidaný od P. Ondřeje, mají za Vp III 45, 6 ještě dva kusy, jež P. Gerardo (Obras de S. Juan de la Cruz I 402—407) otiskl jakožto dvě kapitoly prý pravděpodobně náležící, jak že jejich látka a sloh ukazují, do pojednání o očištění vůle ve *Úýstupu*, snad že do scházejícího pojednání „o baženích vůle“, které (myslím zcela neprávem) považuje za slíbeno ve Vp III 16, 3.

Ale P. Silverio správně praví, že ty dva kusy jsou jen něčí soukromé výtahy ze zachovaného listu XI sv. Jana od Kříže, v některých rukopisech připsané za *Úýstup*. Tím je otázka, která se rozvířila, skoncována, a rukopisy opravdového *Výstupu* končí všecy stejně ve Vp III 45, 6.

⁴⁷ BMC 10, 197.

⁴⁸ „A vějíř cedrů vánek skýtal. Vánek z cimbuří...“ (Sl. 6—7). Slova

el ventalle de cedros by gramaticky mohla ovšem znamenati i *vějíř z cedrů*, ale souvislost tento překlad tuším vylučuje.

⁴⁹ Také po mystickém žebříku dostoupí duše osmým příčlem stavu spojení s Mileným (N II 20, 3), to jest duchovního sňatku v třetí noci, ale v tom spojení pak ještě může vystoupiti na příčel devátý, poslední a nejvyšší v tomto životě (N II 20, 4).

⁵⁰ N II 22, 2.

⁵¹ Nynější vědecké zpracovávání mystiky se opírá hlavně o sv. Terezii a sv. Jana od Kříže a jejich nauka je tudíž obecný majetek, jehož ceny my si ani nejsme dobře vědomi. Stýskáme si na temnost sv. Jana. Ale jeho současníci byli plni nadšené radosti a chvály nad jasností a přesností a přístupností, které vnesl tam, kde do té doby byly přibližné, povšechné výroků a leckde téměř nesrozumitelnost.

⁵² Na př. když slohu první může bez násilnosti, jen vstoupuje se stupně na stupeň, vyložití o noci smyslu činné a trpné a o noci ducha trpné. Celý spis, jak jej máme, je vlastně jen výklad prvních dvou sloh! Někde arci, jako zvláště ve Vp II. III, ustoupí verše básně do pozadí a sv. Jan se rozepíše o věcech, ke kterým je verš nebo sloha jen vzdálenou příležitostí.

⁵³ Na př. celá kniha Vp II; ve Vp II 12, 6—15, 5 (spolu s N I 9. 10) podává proslavené poučení o přechodu od rozjímavé modlitby k nazírání: ve Vp k nazírání získanému, v N I k nazírání vlitému spojivému. V *Noci* jsou zvláště skvělé, i slohové, N II 11-13 (BMC 10, 296). Zato Vp III, o paměti a vůli, obsahuje, zvláště v části věnované vůli, mnoho méně důležitého.

⁵⁴ Žil 1482-1540; jeho *Subida* vyšla po prvé v Seville r. 1535, značně přepracované druhé vydání vyšlo tamtéž r. 1538 a bylo pak v dalších vydáních otiskováno. V obojím vydání má spis tři knihy: a) poznání naší nicoty; b) rozjímání o tajemstvích člověčenství Kristova a následování Krista, c) nazírání na jeho Božství (Revue d'Ascétique et de Mystique XX 1939, str. 265, pozn. 2; str. 285). I sv. Terezie použila ve svých strastných duchovních temnotách Laredovy *Subidy* (Svěživotopis, hl. 23, 12).

Nápis knihy, *Subida del Monte Sión*, byl spisovatelé dán žalmem 83, 6-8, kde se mluví o vystupování poutníků na Sion, ale není zmínky o stupních. Také u Bernardina de Laredo není stupňů, nýbrž jeho kniha je rozdělena v *jornadas*, denní pochody nebo cesty. Sv. Jan toto místo ve žalmu 83 uvádí v N II 18, 1, ale u něho se v básni *Ze temné noci* a v jejím výkladu děje výstup k Bohu po příčlech žebříku na plochou střechu hradu nebo paláce. A ten žebřík má z vidění Jakobova v 1 Mojž. 28, 12, 13.

Na posílení své posice řekl učený augustinián P. Basilio Ponce de León r. 1622 ve své obraně nauky sv. Jana od Kříže, že „veškerá nauka knihy O. fray Jana od Kříže, anebo to, co je nejhlavnější, je v té knize“ (BMC 10, 399), totiž v *Subida del Monte Sión*; ale snad nemínil literární závislosti. Mínil-li ji, nikdo ho již v tom mínění nenásleduje.

V Revue d'Ascétique et de Mystique XV 1934, str. 374n. (viz též XX 1939, str. 284n.) praví P. Fidèle de Ros O. Min. Cap. napřed, že sv. Jan od Kříže velmi pravděpodobně znal a přečetl spisy františkána Františka

de Osuna (1492? - 1540?), ale že lze vytknouti jen málo styčných bodů, a pak dodává: „Bylo by tuším snadnější ukázati drobné shody (établissement des rapprochements) mezi Bernardinem de Laredo a mystikem s Karmelu.“ Nato uvádí několik drobností, jež ukazují s větší nebo menší pravděpodobností, že sv. Jan znal dílo Laredovo a snad převzal tu nebo onu drobnou myšlenku nebo způsob vyjádření nebo přirovnání. O literární závislosti celého díla není řeči.

⁵⁵ O tom na svém místě v Úvodě do mystiky sv. Jana od Kříže.

III.

POZNÁMKY K VÝSTUPU NA HORU

KARMEL

1. POZNÁMKY K NADPISU

*Nadpis*¹. — Vysvětlivky k výkresu „Hory dokonalosti“, jenž je podán před *Ústupem na horu Karmel*, a k textům pod ním a v něm viz jednak výše v *Úvodě k Ústupu na horu Karmel, I.*, jednak níže v poznámkách k Vp I 13, 10—12; II 29, 6.

Grafické schema výstupu duše na horu Karmel, od duchovního života asketického až k přepodobňujícímu spojení s Bohem, viz v pozn. k N I 1, 2. Také v pozn. k PS 22, 3 je tento vzestup vyložen.

*Nadpis*². — Každá nauka má své názvosloví, stručně vyjadřující, oč jde, a leckterému slovu dávající význam jiný nebo užší než ono má v jiném oboru nebo v obecné mluvě. Tak je tomu i v mystice, a proto se ona co do významu téhož odborného výrazu nejdnou liší od asketiky. Nadto pak ovšem má skoro každý spisovatel i nějaké osobní zvláštnosti v názvosloví. Tak je tomu i u sv. Jana od Kříže.

Výraz „*spojení s Bohem*“ má v asketice význam sice několikerý (spojení s Bohem milostí posvěcující - milostmi aktuálními - kony rozumu a vůle, na př. uvědomělým dlením v přítomnosti Boží - pomocí a součinností Boží při lidských konech - snad ještě jinými způsoby), ale vždy se jím v asketice míní spojení, i když bytostně neboli entitativně nadpřirozené, přece jen nepřesahující řád psychologicky přirozený. V oblasti mystické se však slovem „*spojení s Bohem*“ míní spojení, které je řádu nejen entitativně nadpřirozeného, nýbrž i psychologicky nadpřirozeného, a ani v tom řádu nemíní sv. Jan od Kříže tím výrazem spojení jakékoliv, nýbrž zpravidla to, které je dáno přímým, experimentální a konkrétním poznáváním neboli zakoušením Boha jakožto v duši přítomného a v ni působícího. Tato přítomnost Boha působícího řečeným způsobem na duši začíná v tak zv. trpné noci smyslu jakožto přechodné neboli občasně přímé, experimentální a konkrétní zakoušení této přítomnosti a působení ještě jako z povzdálěcí; v trpné noci ducha a ve stavu duchovního zasnubou přejde v přechodné neboli občasně spojivé „*doteky*“, t. j. experimentální a konkrétní zakoušení působení Boha jakožto přítomného u duše samé nebo v ní, ana ho duše rozumově poznává a zakouší způsobem podobným vnímání patera smyslů zevnějších; konečně ve stavu duchovního sňatku nastoupí na místo dotavadních přechodných spojivých doteků trvalé přepodobňující spojení, obdobné objetí, t. j. přímé, experimentální a konkrétní poznávání a zakoušení Boha způsobem podobným vzájemnému objetí, k čemuž se ještě druzí přechodné neboli občasně spojivé doteky v mohutnosti jakožto v mohutnosti, řečeným způsobem podobným vnímání patera smyslů zevnějších.

Toto postupně větší a vznešenější spojení s Bohem je duši zdroj

velikých milostí a velikého zdokonalování; ale v obdobích noci smyslu a noci ducha je ovšem (protože ono duši očišťuje od nedokonalostí a Bohu ji připodobňuje - a očišťování a připodobňování jinému se zanecháváním své vlastní přirozenosti je strastné) také zdroj velikých utrpení.

Sv. Jan tu výslovně praví, že na to spojení se může duše svým úsilím (podporovaným milostí Boží) činnou nocí smyslu a činnou nocí ducha jen „disponovati“, nikoliv si toho spojení zasloužiti. Ani de condigno, ani de congruo infallibili si ho nemůže zasloužiti, nýbrž Bůh je udělí pouze ze své svobodné dobroty a štědrosti.

A poměrně „zakrátko“ může duše asketicky již vyspělá sice dojíti dobrotou a štědrostí Boží začátků tohoto spojení v trpné noci smyslu, ale vyšších stupňů dojde i duše horlivá, dojde-li jich vůbec, jen za dlouhá léta činná a trpná očisty a činného a trpného zdokonalování.

Budiž hned zde již podotčeno, že sv. Jan od Kříže i kony, které jsou bytnostně nadpřirozené, ale psychologicky přirozené, nazývá (vzhledem k oblasti psychologicky nadpřirozené, v níž v mystice mešká) leckdy stručně prostě „přirozenými“ (na př. Vp III 2, 13), a slovo „nadpřirozený“ tedy vyhrazuje těm konům a dějům, které jsou i psychologicky nadpřirozené.

A výrazu „nadpřirozený“ nejednou užívá v širším smyslu místo přesnějšího „mimopřirozený“ (na př. Vp II 16, 2). Nadpřirozené v přesném smyslu slova je to, co je nad veškerou přirozenost stvořenou a její síly, takže jen Bůh to může učiniti; mimopřirozené je vzhledem k člověku to, co je sice nad přirozenost a sílu jeho, aspoň co do způsobu, kterým se to v určitém případě stalo, ne však nad veškerou přirozenost a sílu anděla dobrého nebo zlého.

K názvosloví a vyjadřování mystiků náleží také užívání *nadsázek* neboli *hyperbol*. Nemá-li vyjadřování býti nelibě rozvláčné, jsou hyperboly nutný prostředek k vyjádření *zkušenosti* psychologicky *nadpřirozených* a proto obvyklými lidskými výrazy, jež se opírají o zkušenosti psychologicky přirozené, namnoze téměř nevysslovitelných. Tak mluví sv. Jan na př. o „oslepování“ věrou (Vp II 2, 2), o „ustávání v činnosti“ u mohutnosti (Vp II 14, 11). Viz pozn. k těm místům. Vždyť i v Písmě sv. jsou hyperboly na důrazné vyjádření důležitých pravd. „Jestliže oko tvé pravé pohoršuje tebe, vylop je a vrhni od sebe... A jestliže pravá ruka tvá pohoršuje tebe, utni ji a vrhni od sebe...“ (Mat. 5, 29. 30). „Jde-li kdo ke mně a nemá v nenávisti otce svého a matky své... ano i života svého, nemůže býti mým učedníkem“ (Luk. 14, 26). Hyperboly Písma sv. ovšem musí býti náležitě vykládány; hyperboly mystiků rovněž.

Jiné zvláštnosti mystického názvosloví sv. Jana od Kříže budou vyčteny a vysvětleny na svých místech. Jen tu budiž ještě podotčeno, že sv. Jan ve svém vyjadřování málo dbá odborné přesnosti filosofické, jež hledí týmž slovem stále vyjadřovati týž pojem. Na př. význam výrazů „mysl - duch“, „myslový - duchový“, „přirozený - nadpřirozený“, „podstata“, „vůla“ je velmi často nutně určovati až ze souvislosti toho kterého místa, ba na témž místě přechází některý výraz z jednoho významu v druhý, aniž je to výslovně podotčeno. Tím se ovšem porozumění ztěžuje.

2. POZNÁMKY K BÁSNĚ ZA TEMNÉ NOCI

*Nadpis*¹. — Viz pozn. k nadpisu Vp II.

¹. — Toto příslovečné určení času ovšem věcně náleží jak ke slovesu „roznícena“, tak ke slovesu „jsem vyšla“; ale jak je spojovatí mluvnický? V barramedském rukopise *Duchovní písně a Básně*, prohlédnutém a popraveném od sv. Jana samého, jehož facsimile vydal P. Silverio, nejdůležitějším to rukopise básní světcových, není za slovy „Za temné noci“ čárky; ale on je vůbec velice skoupý na čárky v této básni, i kde by měly být, takže jeho negativní svědectví pozbývá váhy. P. Silverio a P. Gerardo ve svých vydáních zde a ve sbírce básní nemají čárky za slovy „Za temné noci“ a kladou ji za „roznícena“; spojují tu tedy příslovečné určení mluvnický se slovem „roznícena“, a podobně spojují ve Vp I 1, 4 na začátku. Ale ve sloze, jak ji otiskují před N II 4, mají čárku i za prvním veršem; spojují tam tedy příslovečné určení mluvnický až se slovesem „vyšla jsem“.

Sv. Jan sám ve výkladu Vp I 1, 4 (na konci) spojuje s „vyšla“, an dříve: „salió de noche - vyšla v noci“; a v celém díle často spojuje výslovně pout s noci, kdežto sotva kde tak spojuje s noci stesk a lásku. Proto se kloním k mínění, že sv. Jan (aspoň v myšlence) udělal zde za prvním veršem čárku. Slova „jsouc roznícena“ pak jsou příčinná a způsobová určení ke slovům „vyšla za temné noci“.

Jiná otázka. Když časové určení „en una noche oscura“ náleží až ke slovesu „vyšla jsem“, jest je překládati „za temné noci (v noci)“ či „do temné noci“?

Odpověď je tato. V básni samé jest rozuměti a překládati „za noci“, jak ukazuje uvedené místo Vp I 1, 4 na konci: „salió de noche - vyšla v noci“; v prosaických částech Vp a N jest podle souvislosti zvoliti ten nebo onen překlad. Vp I 1, 5; I 14, 2; N I 1, 1, entrar en esta noche je ovšem jen „vstoupiti do této noci. Někde je arci místo samo sebou nejisté, jako ve Vp I 1, 4 na začátku: salió . . . en una noche oscura. Ale lze se právem držeti autentického výkladu daného ve Vp I 1, 4 na konci a překládati: za temné noci, v temné noci. Viz o tom ještě pozn. k Vp I 1, 4.

Duše pronáší báseň *Za temné noci* již ve stavu dokonalosti, t. j. ve spojení s Bohem duchovním sňatkem a v přepodobnění v něho, v radosti nad tím, že prošla strastmi obojí očistné noci, z níž jí vzešlo tolik blaha (N. Odstavec mezi básní a knihou I.).

². — Slova „se steskem“ jsou způsobová určení k slovesu „roznícena“ a znamenají neukojenou touhu po spojení Boha - temnotu a strast, v které duše je - obavu z toho vzniklou, zda Bůh se ni nehněvá, zda ona není na nesprávné cestě (Vp I 14, 2; N I 11, 1, 2; II 11, 5, 6; II 13, 5). Množné číslo ve španělském textu (ansias = stesky - amores = lásky) značí mnohonásobnost a sílu stesku a lásky (N II 11, 6).

³. — Poněvadž sv. Jan nedošel ve výkladu básně *Za temné noci* dále než k povšechnému vysvětlení této třetí slohy v N II 25, nevíme o leckterém rčení v dalších slohách, co v mystickém smyslu sv. Janu znamená. Zde „světlo, které v srdci plálo“ je mystické nazírání, a to především spojivé, jímž - když je Bůh udělí - duše přímo, konkrétně a experimentálně poznává Boha jakožto působícího v duši. Ono vede osamocující temnou nocí smyslu a ducha až do úplné duchovní samoty v třetí noci, v níž duchovním

sňatkem vzejde trvalé mystické spojení duše s Bohem, jímž duše je tou měrou sjednocena s Bohem a jemu tou měrou připodobněna, že se o ní právem dí, že je v Boha připodobněna. To je smysl sloh čtvrté a páté.

61. — Z *Duchovní písně* vidíme, že kvítí jsou ctnosti a dary a dokonalosti v duši (PS 16, 1; 17, 20; 18, 5), další obohacování duše (PS 16, 2), její lásky plné kochání v Mileném (PS 16, 3). Viz též v PS 24, 1-3 výklad verše „Naše lože v kvítí“.

62. — Přepodobňující spojení duše, a jejich mohutností jakožto součástek duše, s Bohem ve stavu duchovního sňatku, nad nímž duše zajásala ve sloze páté, dává jí trvalé přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha, ovšem rozumové, obdobné tomu smyslovému, které vzhází z přímého doteku trvalým objetím (PS 22, 5); ale jen povšechné, nerozlišené, temné, slabé. Ve PN IV 14. 15 přirovnává sv. Jan toto spojení k pocitu, jako by Milený ve vzájemném objetí na prsou své choti spal a ona jej tak pocívala a v něm se tak kochala. To míní i zde.

K tomuto trvalému neboli habituálnímu přepodobňujícímu spojení Boha s duší a s jejími mohutnostmi jakožto součástkami duše se však velmi zhusta přidružují přechodné neboli aktuální spojivé působení neboli „dotek“ Boží v mohutnosti duše, rozum a vůli, jakožto v mohutnosti, z něhož vzhází nové, přidané poznání Boha jakožto působícího v duši, poznání přímé, konkrétní a experimentální, obdobné poznatku některého z patera smyslů tělesných. jasnější a intenzivnější než ono poznávání habituální. a toto aktuální působení dává daleko větší slast než ono habituální objetí, takže duše je až u vytržení. Tyto „doteky“ jsou velmi rozmanité; jeden z nich je „zranění vánkem“, líčené dále ve sloze sedmé a osmé.

63. — „Laskání“ jsou kony ctností, zvláště rozmanité projevy lásky. Co je „vějíř cedrů“, totiž cedry kolem rostoucí, v nichž choť duše vidí jeden obrovský vějíř (sotva „vějíř z cedrů“; arci lze slova *el ventalle de cedros* překládati obojím způsobem) a jeho „vánek“, nevíme, ježto sv. Jan nikde jinde ve spisech tohoto obrazného rčení nemá; rovněž není ze slov básně zřejmé, zda „vánek vějíře“ na konci slohy šesté je totéž či něco jiného než „vánek z cimbuří“ na počátku slohy sedmé. Je-li ovšem „vánek z cimbuří“ mystické „dýchání Ducha svatého“, pak myslím že „vánek vějíře cedrů“ je něco jiného, méně vznešeného.

71. — Tento „vánek z cimbuří“ (*el aire de la almena*) je tuším totéž, co „dýchání větrku“ (*el aspirar del aire*) v *Duchovní písní*, sloze 39. 1. totiž mystické „dýchání Ducha svatého od Boha k duši a od duše k Bohu“ (PS 39, 2. 3), jež je jeden z důsledků přepodobnění. Jestliže je toto ztotožnění správné, pak snad „cimbuří“, rozdělené a přece spojené, z něhož vánek přichází, tu znamená první dvě božské osoby. Otce a Syna, od nichž Duch sv. vychází.

72. — Tři důležitější rukopisy, mezi nimi barramedský, sv. Janem samým prohlédnutý a místy poopravený, zde mají *cuando yo* (když já); jiné dva a první tištěné vydání z r. 1618 *cuando ya* (když již). Při čtení *cuando ya* by byl nejpřirozenější překlad: „Vánek z cimbuří, když mu již vlasy čechral, svou rukou jasnou mě v šíji zraňoval.“ Tím by sloha ovšem pozbyla přeněžného projevu lásky, čechrání vlasů Milenému, jímž se podle čtení *cuando yo* choť duše zabývá, když ji vánek z cimbuří zasáhne v šíji a přenese u vytržení.

73. Špan. *con su mano serena*. Je tu nasnadě překlad: svou rukou něžnou - hladivou. Ale verš Duchovní písně 39, 4 *en la noche serena* (za noci bez mráčku) s výkladem v Ps 38, 10: „Duše nejenže nazývá toto nazírání nocí, nýbrž je také nazývá nazíráním bez mráčku (serena) . . . všech oblak tvárností a představ a poznatků jednotlivostních . . . a . . . jakýchkoli výparů hnutí a bažení“ - mě vedou k tomu, abych zde slovy *mano serena* vánku z cimbuří (jenž je, jak bylo řečeno v poznámce k prvnímu verši této slohy, asi Duch svatý) rozuměl ruku Ducha svatého, jež činí sereno, jasno, tedy „ruku jasivou“, jež na tomto stupni mystického spojení a nazírání zaplašuje všechna oblaka tvárností atd. a jakékoli výpary hnutí a bažení a téměř již dává jasné nazírání blažených v nebi a tak uvádí u vytržení. Jsme tu již v třetí části mystické noci, ve „svítání, v samém sousedství světla denního“ (Vp I 2, 5; II 2, 1).

81. — Jako ozvěna tohoto verše zní slova: [Spojivé] božské doteky v podstatě duše [skloněné] v láskyplnou podstatu Boží“ (N II 23, 12). Rozdíl mezi tímto veršem a uvedeným místem z N je v tom, že zde na konci básně je duše již ve stavu duchovního sňatku a tudíž má již trvalé základní přepodobňující spojení s Bohem, k němuž se přechodné spojení dotekem Božím v mohutnosti jakožto v mohutnosti přidruží - kdežto v N II 23, 12 je duše teprve v temné noci ducha a tudíž nemá ještě onoho trvalého spojení s Mileným, nýbrž pouze občasná přechodná spojení doteky Božími. Viz o tom v úvodě k PS výklad k PS 26, a pozn. k PS 26, 11.

82. — Špan.: *y dejéme*. Dejarse znamená v obyčejné mluvě: zapomněti sám na sebe, t. j. zanechat starostí, jako v *Listě XVIII.* paní Janě de Pedraza: *Déjese* - zanechejte starostí. Ale zde na nejvyšším mystickém stupni je slovesem *dejarse* tuším míněno daleko více.

Je to vrcholné svojení Bohem a spojení s ním u vytržení v duchovním sňatku, vytržení způsobeném zraněním od „vánku z cimbuří“. Duše se v něm úplně pohřbíží v Boha, „ponechá“ se Bohu, jakoby „znevládne“ (*dejase*) v Bohu.

Sv. Jan tu užívá o vrcholném mystickém stavu slovesa *dejarse*, *ponechati* se, kterého zneužívali kacíři *alumbrados* (osvícenci) neboli *dejados* (ponechanci) v XVI. stol. ve Španělsku, a proti nimž i sv. Jan od Kříže vlastně také bojuje všemi svými čtyřmi velkými spisy, ač je jmenuje, a to jen zcela mimochodem, pouze jednou ve PN III 43.

Mezi různými jejich skupinami byly ovšem naukové odstíny, ale nezávažné; dobrá představitelka je ta, na kterou se přišlo r. 1529 v Toledu a již charakterizuje Menéndez y Pelayo mezi jiným taktó: „Tvrdili, že v „*ponechání*“ (dejamiento) neboli vytržení se dojde takové dokonalosti, že lidé již nemohou zhrěšiti smrtelně a ani ne všedně, a že *ponechaný* neboli *osvícený* není poddán a nepodléhá žádné moci a že není za své činy odpovědný ani samému Bohu, protože se *ponechává* neboli odevzdává jemu. Z toho dovozovali absolutní kvietismus, neúčinnost vlastních zásluh, ústní modlitby, postů a zdrženlivosti, skutků milosrdenství, veškerých zevních úkonů klanění. . . Za svrchovaný triumf měli uvedení vlastní vůle vniveč, a ve vytržení neboli *ponechání* odporovali všem myšlenkám dobrým a kochali se ve zlých“ (Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles* - Dějiny nepravověrců španělských, 2. vyd., Madrid, svaz. V. (1928), str. 211n.). Monografii o *Alumbrados* podal Bernardino Llorca S. J., *Die Spanische Inquisition und die „Alumbrados“* (1509

-1667) nach den Originalakten in Madrid und in anderen Archiven (Berlin, Dümmler, 1934).

Uvidíme brzy, na př. ve Vp I 11, 2, jak docela jinak míní sv. Jan „ponechání“ mohutností, zvláště rozumu a vůle, Bohu a uvedení jich vníveč nocí smyslu a ducha.

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

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

Toto obojí je diametrální protiva kvietismu.

83. — „Starost“ zde sv. Jan asi míní touhu po patření na Boha tváří v tvář. Jen tu touhu (ovšem mírně a klidně, zcela ve spojení s vůlí Boží) má ještě duše zde ve stavu duchovního sňatku, a ta pomine, dokud toto vytržení potrvá.

Zda „lilie“ zde jsou totéž co „kvítí“ ve sloze šesté, zde tedy snad kochání duše v Mileném (PS 16, 3), je těžko říci.

84. — O alegorii v této básni a o právně historickém základu té alegorie viz pozn. 2 k Úvodu k *Ústupu na horu Karmel*.

3. POZNÁMKY K PŘEDMLUVĚ

21. — Písmo sv. podává sice mnoho fakt, která nyní nazýváme průvodními zjevy mystickými, vnitřními nebo zevními, ale o bytnosti vnitřní modlitby mystické a o tom, v čem bytnostně záleží rozdíl mezi jejími stupni, nás nepoučuje. Po této dvojí stránce nelze používatí textů z něho k dokazování, nýbrž jen, až důkaz je učiněn (nebo předpokládán), použití i textů z Písma ve smyslu přizpůsobeném (sensus accomodaticius) k tomu cíli, aby tatáž věc byla řečena ještě jiným způsobem nebo osvětlena s nového hlediska.

Jen pokora vede sv. Jana k mínění, že se bude ve výkladech o mystice opíratí více o Písmo sv. než o zkušenost a vědu.

31. — Bůh ve své všemohoucnosti může zajisté, chce-li, zlomiti a vyméstí všechny překážky a obdržeti co do milostí, které podává, od kterékoliv duše, cokoliv chce. Ale ve skutečnosti chtívá zpravidla, aby duše a její duchovní vůdce rozpoznali ráz milostí podávaných a s nimi spolupůsobili. A proto lze právem říci, že bývají duše opravdu povolane k nazírání, které však k němu nedojdou nevědomostí nebo chybou svou vlastní nebo svého duchovního vůdce (de Guibert, *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, str. 202, pozn. 10).

41. — Srov. PN III 43. 53.

42. — Slovem „melancholie“ označuje sv. Jan i morbidní depresi (N I 4, 3; 9, 3). U mystických duší v noci smyslu a v noci ducha bývá skutečně často kromě bolestného mystického stavu i morbidní deprese živová se svými následky (N I 9, 3). Ale tito „těšitelé Jobovi“ vidí jen morbidní stav a nenapadne jich, že kromě něho je v té duši snad i bolestný stav mystický se svými důsledky.

51. — N I 12, 2; II 6, 4.

52. — To není nadsázka. Prof. Laignel-Lavastine z francouzské Académie de Médecine praví: „Ač lékaři, zvláště neurologové, vědí, jak je důležité počínati si vůči deprimovaným a úzkostným s neskončenou mírností, shovívavostí a dobrotou, zpovědníci [t. j. duchovní vůdcové] snad někdy mají za to, že je s užtkem „zatřásti“ kajícími trpícími vyprahlostí. Přesto, ba i když snad jde o stav způsobený, jak to sv. Jan praví (N I 9, 2), hříchy nebo nedokonalostmi nedávno spáchanými, mám za to, že se úzkostným nesmějí nikdy činiti výtky, ať jsou, jací jsou. Znam duši deprimovanou, ve spárech úzkosti z prázdna, u které se její stav vystupňoval v paroxysmus, protože jí zpovědník řekl: „*Snad* jste nebyla vždy věrná milosti?“ (Études Carmélitaines XXII 1937, vol. II., str. 161).

Dokud duchovní vůdce neví s jistotou dvojí věc: 1. že osoba stížená vyprahlostí a úzkostmi je fyzicky úplně zdráva; 2. že její vyprahlost a úzkosti nejsou nadpřirozeného původu a že to Bůh ani přirozených nepoužívá k duchovním účelům, je povinen činiti to, co praví sv. Jan na konci tohoto odstavce: „těšiti a dodávati myslí“, a raditi i přirozené prostředky k překonání té deprese.

Viz pozn. k N I 9, 3.

61. — Poněvadž se zde po prvé vyskytá protiva „mysl - duch“, budiž

hned zde vyložen různý smysl, který sv. Jan dává výrazům „*mysl, smyslový - duch, duchový*“, nakolik je staví proti sobě.

1. *Smysl, smyslový (sentido - sensual ve smyslu: sensitivo, sensible)* znamená:

a) v nižší stránce člověka smysly zevnější; smysl vnitřní neboli obrazivost; baživost stránky smyslové - a to vše jednak, nakolik jsou to mohutnosti bez konu, jednak, nakolik přecházejí v kon, zvláště v kon libosti z věcí a lnutí k nim nebo zbytečného zaměstnávání jimi;

b) ve vyšší, rozumové a volní, stránce duše to, co se psychologicky přirozeně vztahuje k většemu smyslovým a jimi se zabývá;

c) co je v rozumové a volní stránce duše sice duchovní a dobré v náboženském smyslu, ale ještě nějak nedokonalé přirozeným oceňováním, lnutím, bažením, zbytečným zaměstnáváním, podle příjemnosti a libosti přirozené, kterou věci - především hmotné, ale i nehmotné - poskytují;

d) konečně snad i vyšší mohutnosti duše, rozum a vůli, a jejich kony, prostě nakolik nejsou povzneseny do řádu psychologicky nadpřirozeného.

Významy a), b), c) mohou býti a bývají sv. Janem též míněny - v různém seskupení - současně, na př. významy b) a c), nebo z a) obrazivost a baživost a k tomu b) a c). Jak sv. Jan užívá výrazů „*mysl - smyslový*“, ponechává je čtenáři, aby si uvědomil, že nejsou snad míněny smysly vnější, nýbrž třeba rozum a vůle (Vp II 7, 2), atd., tak tomu musí býti zpravidla i v tomto překladu.

II. *Duch, duchový (espíritu - espiritual ve smyslu: duchový)* znamená u sv. Jana:

a) mohutnosti vyšší stránky člověka, totiž rozum, paměť a vůli, prostě po stránce bytostně duchové - a to jednak bez konu, jednak nakolik přecházejí v kon;

b) to ve vyšší, rozumové a volní, stránce člověka, co větší nebo menší měrou ještě je smyslové ve významu c) výše uvedeném a tudíž je psychologicky přirozené, s nedokonalostmi a mnohonásobnostmi našeho psychologického života (takže tedy totéž lze nazvat i s různých hledisk smyslovým i duchovým);

c) tytéž mohutnosti a kony stránky vyšší, ale na stupni psychologicky nadpřirozeném, kde tedy naprosto nejsou smyslové ve významu c) a mají za psychologicky nadpřirozený předmět svých konů, ovšem bez nedokonalostí a mnohonásobnosti našeho psychologického života, ponějvíce Boha samého;

d) zvláštní pojetí protivy „*smyslový - duchový*“ máme konečně v těchto slovech: „Mohutnostmi smyslovými může [duše] přemítati a hledati a vytvářeti poznatky předmětů: a mohutnostmi duchovými se může kochati v poznacích již přijatých do řečených těchto mohutností, aniž jsou mohutnosti již dále činné“ (Vp II 14, 6), kde se mluví nazírání „bez úvahy jednotlivostní. . . bez konů přemítavých“ (Vp II 13, 4), které duše s psychologicky nadpřirozenou pomocí Boží má jakožto výsledek „habitu“ získaného rozjímavou modlitbou. Jde tu o tytéž mohutnosti, rozum a vůli, jež v rozjímání jsou činné s pomocí obrazivosti a s pomocí Boží psychologicky přirozenou, kdežto v nazírání téměř bez součinnosti obrazivosti s pomocí Boží psychologicky nadpřirozenou.

Všecky uvedené významy slov „*smyslový - duchový*“ se také přenášejí s mohutností a konu na předmět, cíl a pod.

Španělské *espiritual* znamená též prostě *duchovní* (ne všechno, co je *duchovní*, lze nazvat také *duchovým*); *sensual* znamená též *smyslný* ve významu mravně káravém. Někdy ovšem může býti stran volby správného

překlada slova *espiritual* - *sensual* na tom kterém místě pochybnost (a podobně je tomu leckde i u jiných výrazů nebo frází).

Svou názvoslovnou protivu *sensual* - *espiritual* opírá sv. Jan asi o místa Písma sv. jako 1 Kor. 2, 13-3. 2 a Jud. 19, kde se mluví o *homo carnalis* - *animalis* - *spiritualis*, ale dal jí význam poněkud jiný.

81. — Nebude jednati o dobrech snadných a prostých řádu jen asketicky mravního (Vp III 27, 1), jako o asketickém snažení o jakýs takýs stupeň ctnosti a příslušném boji proti neřestem a chybám, což bohobojní lidé vždy rádi čítávají a konají, zvláště když je to spojeno s duchovními útechami, nýbrž podá poučení stran snahy o silné habity ctností a stran oproštění od nedokonalostí až do úplného obnažení duše, čehož se nabude jen „cvičeními s těžkým bojem“ a „temnou nocí“ (N I 1, 3), bez útech.

91. — Omezení jen zdánlivé, mající důvod psychologický, totiž bolestné vědění světcovo. že bude jen málo těch, kdo opravdu půjdou cestou, kterou ukáže (Vp Předml. 8). Ve skutečnosti píše pro „mnoho duší“ jsoucích u „veliké potřebě“ (Vp Předml. 3), a „každá duše, která to bude čistí, bude moci nějak rozpoznati cestu, kterou se ubírá, a kterou se jí náleží ubírat, míní-li dojíti vrcholu této Hory“ (Vp Předml. 7).

Jak evangelium je pro všechny, ale ne všechno v něm pro všechny (Mat. 19, 12), protože obsahuje i přikázání, vztahující se na všechny, i rady více méně partikulární, k jejichž zachovávání nevolá Bůh každého, tak je i nauka sv. Jana pro všechny, ale ne všechno v ní je pro všechny.

Lze tu aplikovati, co praví sv. Jan o mystických milostech v duchovním zánubu:

„Jest si všimnouti, že v těchto dvou slohách je obsažen souhrn a vrchol toho, co Bůh v této době duši udělovává; nesmí se však míti za to, že by všem, které dojdou tohoto stavu, bylo uděleno vše, co se vykládá v těchto dvou slohách, nebo tímž způsobem . . . , protože jedněm duším je dááno více a druhým méně a jedněm tím způsobem a druhým oním . . .“ (PS 14, 2; viz i N I 9).

4. POZNÁMKY K VÝSTUPU KNIZE I.

HLAVA I.

11. — Dvakrát dvojným způsobem, tedy celkem čtyřnásobně, duše ve Vp a N na cestě ke spojení s Bohem postupně vstupuje - prochází - vychází, ana napřed vstoupí do noci smyslu, jež má dvojí stránku, totiž činnou noc smyslu a trpnou noc smyslu, a až projde nocí smyslu, vstoupí po nějaké době do noci ducha, jež má rovněž dvojí stránku, činnou noc ducha a trpnou noc ducha. Činná a trpná stránka obojí noci nezačínají nutně současně, ale současně končí. Z noci ducha konečně vyjde duše do třetí noci, v níž již zůstane. Bude dobře, když hned zde na začátku podáme (třebas jsme podali před Vp obsah toho spisu a podobně před N podáme obsah *Noci*) jakoby podélný průsek pouti duše tím, že stručně vyložíme, odkud to vstupuje - čím prochází - kam vychází.

Duše pronáší báseň *Za temné noci* retrospektivně u cíle, totiž v přebledném stavu duchovního sňatku s Mileným, Bohem (N na začátku, odstavec mezi básní a N I). O činné noci smyslu (Vp I) vykládá sv. Jan, jak vidíme z Vp I 1, první slohu básně; o trpné noci smyslu (N I), jak je vidět z výkladu před N I 1, rovněž tutéž slohu, ale ovšem po jiné stránce; o činné noci ducha (Vp II. III) míní, jak ve Vp II 1, 1 ukazuje, vykládati přímo druhou slohu básně a nepřímou ovšem zase i slohu první, protože ty dvě slohy mají společné přísudkové sloveso a společný třetí a pátý verš a společnou temnotu a nepozorovanost neboli skrytost; o trpné noci ducha (N II) vykládá zase po jiné stránce slohu první v N II 4-14 a slohu druhou v N II 15-24 a míní o ní vykládati i slohu třetí, nedostane se však přes povšechný její výklad v N II 25. Sloha první tedy platí o čtveré noci, totiž o činné smyslu a trpné smyslu - o činné ducha a trpné ducha, a duše tedy v té sloze čtyřikrát (nebo snad třikrát, jak uvidíme níže na počátku výkladu o vstupu do trpné noci ducha) míní něco jiného místem, odkud vyšla, čtyřikrát něco jiného místem, kam vstoupila a kudy procházela a odkud tedy vyšla a jak vyšla, a dvakrát (poněvadž noc činná a trpná jak smyslu, tak ducha spolu a současně končí) něco jiného místem, kam vyšla.

I. Ve Vp I nejprve vyšla duše (když jí to Bůh svou milostí a pomocí, větší než dosud na stupni asketickém, snad tedy i psychologicky nadpřirozenou, ale v činné noci nikoliv vlitou spojivou, dal) z horlivého stavu asketického a vstoupila do činné noci smyslu. Také o tomto vyjítí a vstoupení by bylo lze nenuceně rozumětí všem veršům první slohy básně. Ale sv. Jan jí na ten první přechod a vstup neaplikuje výslovně, nýbrž jen až na to, že duše prošla činnou nocí smyslu činným přemáháním všech smyslové stránky (Vp I 13. 1. 2) a poněkud již i duchové stránky (Vp I 1. 3) neboli umrtvováním žádostivosti těla, žádostivosti očí a pýchy života (Vp I 13. 8), a na to, že vyšla (nakolik je duše na tomto stupni činné s to) „ze všech věcí vnějších a z bažení a nedokonalostí, které jsou ve smyslové stránce člověka“ (Vp I 1, 1), a tudíž i „z útrap a úzkostí“, které ty vášně a bažení a nedokonalosti mohutností stránky smyslové působí (Vp I 1, 4). Duše vyšla z jejich sevření a poddanství a zajetí nepozorována, t. j. aniž jí to kdo z nich překazil nebo ji zadržel (Vp I 15, 1. 2) nebo jí to vůbec překaziť mohl (Vp I 1. 4), poněvadž byly tou činnou nocí smyslu, nakolik byla duše činně s to, uspány, t. j. umrtveny a spořádány.

Kam duše takto projítím činnou nocí smyslu vyšla, sv. Jan ve Vp I nepraví. Poněvadž se totiž k činné noci smyslu brzy přidruží trpná noc

smyslu a z obojí se vyjde společně a současně, odpoví sv. Jan na tuto otázku až po výkladu o trpné noci smyslu.

II. V N I vyšla duše z počátků činné noci smyslu (N I 1, 2. 3; I 8, 3) i do trpné stránky noci smyslu (a poněkud již i ducha: Vp I 1, 3; N II 3, 1), takže pak již byla v obojí stránce noci smyslu současně, a prošla trpnou nocí smyslu, totiž jednak bolestivým očistným a zdokonalujícím působením vyprahlého, spojivého nazírání a jeho důsledků (N II 10), jednak pokusenými a útrapami, které jsou druhá součástka této trpné noci smyslu (N I 14), a obojí tato součástka působila trpné umrtvování toho, co duše současně sama činně umrtvovala činnou nocí smyslu. Duše touto trpnou nocí smyslu vyšla „z osidel a poddanství smyslných bažení a sklonů“ (N I 13, 14) a „z poddanství, ve kterém byla duše vůči stránce smyslové, ana hledala Boha kony tak slabými, tak omezenými a tak nebezpečím vydávanými, jak to jsou kony této nižší stránky“ (N I 11. 4). Vyšla z toho všeho nepozorována, t. j. aniž jí to trojí nepřítel, totiž ďábel, svět a tělo, mohl překaziti, jelikož ta bažení a sklony, skrze něž jedině to mohou překaziti, jsou již ustavičným umrtvováním uspaný (N I 13, 14. 15), nakolik to odpovídá noci smyslu. A vyšla „na svobodu lásky k Bohu“ (N I 13. 14), totiž do značně dokonalého, celkem blahého stavu mezi nocí smyslu a nocí ducha.

Občasné spojivé nazírání, jakým stupněm bylo vlastní trpné noci smyslu, v tom mezidobí duši zůstane, ale celkem tehdy není (protože očista, které se mělo nocí smyslu dosíci, je vykonána) ani bolestivého působení od spojivého nazírání ani ostatních soužení trpné noci smyslu. Co duše konala v činné noci smyslu na očišťování mohutností a sklonů a na umrtvování vadných bažení, to ovšem koná v tomto stavu po noci smyslu celkem dále, ale již to koná bez velkých obtíží, protože vadná bažení jsou již značně umrtvena a nahrazena dobrými habitý. Nekoná to arci tou měrou na umrtvování a pořádání vášní a sklonů a bažení jako dříve (ale přece také ještě k tomu účelu, protože smyslová stránka bude úplně umrtvena a spořádána teprve až spolu s duchovou stránkou v trpné noci ducha, jak to praví sv. Jan v N II 3, 1. 2), ale koná to dále jakožto askesi jednak na zachování očisty a spořádanosti a zdokonalení, kterých již došla, jednak proto, že je to samo v sobě dobré a záslužné a odpovídá mohutnostem a sklonům, nakolik jsou očišťeny nocí smyslu, a tak je nutný předpoklad ke spojení s Bohem, k němuž duše putuje. „Askese nezmizí, když se v duši zrodí mystické nazírání; ona zůstane jeho nerozlučnou družkou a její přítomnost je nadto i zkušební znak, který zaručuje jeho původ opravdu božský“ (Gabriel de S. Marie-Madeleine, C. D., École thérésienne et problèmes mystiques contemporains, Paris, Desclée, 1936, str. 152). To platí až do nejvyšších stupňů mystických, až do smrti.

III. Ve Vp II. III duše vyšla novou velkou pomocí milostí Božích (asi psychologicky nadpřirozených, ale ne vlitě spojivých) přidáných k dosažitelným, mezi nimiž je ovšem i spojivé nazírání, jaké bylo v mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha, z blahého stavu mezidobního a vstoupila do činné stránky noci ducha (s nímž očisťuje, teď až do kořene, i smysl: N II 3, 1) a prošla jí činným obnažováním jak duchové stránky své, totiž rozumu (Vp II), paměti (Vp III 1-15) a vůle (Vp III 16-45) „ode všech nedokonalostí duchových a svojivých bažení v řádu duchovém“ (Vp II 1, 1), tak své smyslové stránky od kořenů nedokonalostí a svojivých bažení (N II 3, 1. 2; Vp II 1, 1). Toto obnažování bylo arci mnohem obtížnější než obnažování v činné noci smyslu, a tudíž noc temnější než činná

noc smyslu. Tak tedy duše v „duchovní nahosti ode všeho jak smyslového, tak duchového“ a v trojí božské ctnosti, rozumem (Vp II), pamětí a vůlí (Vp III) uplatňované na stupni heroickém, kráčela potmě sice, ale bezpečně, až jednak umrtvováním vyšla a vzešla, nakolik to činnou nocí ducha lze, ze všech nedokonalostí a svojivých bažení smyslových i duchových (a ze služebnosti vůči nim a jejich předmětům a z útrap a úzkostí, které působí), jednak trojí božskou ctností vyšla a vystoupila, nakolik to činnou nocí ducha lze, ze všech mezi přirozenosti a rozumování - směrem ke spojení s Bohem (Vp II 1, 1).

Vyšla tajně neboli nepozorována, ježto jednak celý její dům neboli obojí její stránka, totiž co do stránky duchové její mohutnosti duchové a jejích sklony a bažení, a co do stránky smyslové i kořeny hnutí a stesků smyslových, již umrtvením v spánku odpočivaly (Vp II 1, 2), jednak tři božské ctnosti, hrdinně uplatňované, způsobily, že nebyla na své pouti zadržena nebo ošálena ani od ničeho časného ani od ničeho rozumového ani od ďábla (Vp II 1, 1), t. j. ani od světa ani od sebe samé ani od zlého ducha, trojího to stálého nepřítel.

Sv. Jan výkladu o činné noci ducha nedokončil; po povšechném úvodním výkladu druhé slohy básně ve Vp II 1 je celý zbytek, Vp II 2 - Vp III 45, jen výklad, a to nedokončený, prvního slova prvního verše druhé slohy, „potmě“. Kdyby byl sv. Jan výklad dokončil a všechny verše druhé slohy jednotlivě vyložil, měli bychom přesnější výklad o tom, kudy duše v činné noci ducha prochází a jak z ní vychází, než jej máme ve Vp II 1. Jinak řečeno, schází nám o činné noci ducha obdoba toho, co o trpné noci ducha sv. Jan pověděl jednak výkladem první slohy básně v N II 4-14, jednak po povšechném výkladě druhé slohy podaném v N II 15 praví o jednotlivých verších druhé slohy v N II 16-24.

Kam duše vyšla z činné noci ducha, uvidíme až při východu z trpné noci ducha, ježto obě jsou současné a spolu končí.

IV. Kdežto o trpné noci smyslu sv. Jan praví, že ona se po nějaké době pouhé činné noci smyslu k ní přidruží, takže noc smyslu začne napřed a je nějaký čas sama, není z jeho výkladů vidět, zda trpná noc ducha začne současně s činnou nocí ducha či se k ní až o něco později přidruží. Vstoupila tedy duše v N II do trpné noci ducha buď přímo z blahého mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha anebo do ní vstoupila někdy po počátku činné noci ducha, ale od vstupu duše do trpné stránky noci ducha byly obě stránky již současné.

Duše pak procházela i trpnou nocí ducha, totiž (podobně jako v trpné noci smyslu) jednak bolestivým očistným a zdokonalujícím působením vyprahlého spojivého nazírání a jeho důsledků (N II 10), jednak pokušeními a útrapami, které jsou druhá součástka trpné noci ducha (N I 14, 3). Ovšem je obojí tato součástka daleko bolestnější než v trpné noci ducha, ježto očistné nazírání proniká až ke kořenům nedokonalostí a skoro úplně je vymýtí, a útrapy jsou také daleko děsnější. Obojí tato součástka působí v úplné tmě mohutností (N II 16, 1) trpné umrtvování toho, co duše sama umrtvuje činně činnou stránkou noci ducha. Duše tak „pozbyla jedné za druhou u vysokém stupni duchových vášní a bažení“ (N II 23, 14) a kořenů nedokonalostí stránky smyslové. Kromě toho se duši v trpné noci ducha dostávalo psychologicky nadpřirozené, arci způsobem téměř vždy temným, bolestným a bez útěch, velikého posilování a zdokonalování tří božských ctností (N II 21) a o ně se na své pouti opírala.

Poněvadž tedy spojivým temným nazíráním a třemi božskými ctnostmi

„jsou všechna bažení a síly a mohutnosti duše usebrány ode všech ostatních věcí a vynakládají svou snahu a úsilí jedině na službu svému Bohu, vychází duše tímto způsobem sama ze sebe a ze všeho stvořeného k blahému a slastnému spojení s Bohem v lásce“ (N II 16, 14).

A vyšla tajně neboli nepozorována a bezpečně. Jednak totiž mohutnosti a vášně a bažení stránky smyslové i duchové byly již, nakolik to trpnou nocí ducha lze, až do kořenů umrtveny a spořádány neboli uspány (N II 24, 1) a nemohly tedy ani ony samy ani svět skrze ně zdržovati a zbraňovati, jednak ďábel, nemaje následkem toho umrtvení a spořádání již ve stránce smyslové téměř čeho se chytati jako prostředku k útokům na duši, také téměř již nemohl útočiti (N II 16, 2), a nemaje (protože na konci noci ducha sdělování Boží jsou téměř již číže duchová) ve stránce smyslové, která jediná je mu přístupná, namnoze pomůcky k vypátrání toho, co se děje ve stránce duchové, nemohl to téměř rušiti (N II 23, 2), a také trojí božská ctnost byla jako přestrojení, ve kterém duše potmě a nepozorována a bezpečně unikala trojmu nepříteli, tělu, světu a ďáblu (N II 21, 3).

Z trpné noci ducha vycházela duše ještě pravdivěji „na svobodu lásky k Bohu“ (N I 13, 14) než z trpné noci smyslu, protože jí vyšla jednak na úplnou téměř svobodu i od kořenů vášní a bažení, jednak mnohem dokonaleji než trpnou nocí smyslu „ze svého nízkého způsobu chápání a ze svého chabého rázu milování a ze svého chudého a skrovného řádu zakoušení Boha“ (N II 4, 1; II 23, 2) na svobodu od překážky, kterou jí mohutnosti stránky smyslové dotud byly svou přirozenou slabostí co do přeplyvajících sdělování duchových, takže počínaje východem z trpné noci ducha sdělování Boží mohou býti číže duchová (N II 1, 2).

Kam vyšla duše (současně z činné i z trpné noci ducha)? Na „svobodu ducha“ (N II 22, 1), „z obcování a konání svého lidského ke konání a obcování Božímu“ (N II 4, 2). Vyšla totiž duchovním zasnubem, jenž je, jakmile je duše náležitě očištěna, závěr noci ducha, do stavu duchovního zásnubu.

O stavu duchovního zásnubu sv. Jan ve Vp a v N, nedokončených, nepojednal; vložil jej však v *Duchovní písní*, arci tam bez rozlišování stránky činné a stránky trpné, jak je od sebe třídí ve *Ústupu* a v *Noci*.

V. Spojivé nazírání, jaké bylo zvláště v druhé části trpné noci ducha, t. zv. období osvětěném, zůstane duši ve stavu zásnubu a stane se ještě častějším, ale již nemá bolestivého působení jako v trpné noci smyslu a ducha a duše ve stavu zásnubu má jen občasná menší soužení od smyslové stránky a od ďábla (PS 15, 30). I ta však pominou, nakolik je to v tomto životě možné, ježto se ve stavu duchovního zásnubu vykoná poslední drobné očišťování duše spojivým nazíráním a právě i těmi souženími, a její poslední veliké zdokonalení a vyzdobení milostmi a dary Božími. Pak duše vyjde i z tohoto stavu zásnubu, ana je duchovním sňatkem povznesena „k dokonalému spojení v lásce s Bohem, svým milovaným blahem“ (N II 21, 10), jímž se co do své podstaty i co do mohutností duchových jakožto částek duše v Boha předpodobní (N II 4, 2).

Tím je duše co do pouti pozemské u cíle, ježto ve stavu duchovního sňatku jsou jen stupně případečné (PN Předml. 3) a bytnostně vyšší stupeň je již jen přímé patření na Boha v nebi s dokonalým připodobněním jemu a předpodobněním v něho (N II 20, 5).

Ovšem ani duchovním sňatkem nevyjde duše z domu své přirozenosti tak, že by byly sklony a bažení a nedokonalosti umrtveny naprosto dokonale a uspány úplně. Duše je na stupni duchovního sňatku sice utvrzena

v milosti neboli pomocí a ochranou Boží, s níž spolupůsobí, zabezpečena před hříchem smrtelným (PS 22, 3), ale je i na tom stupni schopna všedního hříchu nebo se všední vinou spojené nedokonalosti, a jen málokterá nevstoupí vůbec do očiště (N II 20, 5). Až v nebi pomine veškerá nedokonalost.

Jak vystoupením z noci smyslu do blahého mezidobí před nocí ducha nepřestalo to, co duše konala v činné noci smyslu na svou očistu a své zdokonalování a ovšem i na prosté plnění příkázání a povinností, tak ani vystoupením z noci ducha nepomine to, co duše k týmž účelům konala v činné noci ducha. Jenže to duše ve stavu zasnubu a ve stavu sňatku ovšem činí již jen malou měrou na očišťování a umrtvování, nýbrž to koná - zpravidla bez vnitřní obtíže; ale i ta může přijíti od stránky smyslové, a jejím prostřednictvím od ostatních dvou nepřátel, světa a ďábla, když mohutnosti a sklony nejsou spojivým nazíráním „opojeny“ (PS 26) - jakožto askesi dále, jednak na zachování očisty a dokonalosti již získané, jež je stále nutný předpoklad předpodobujícího spojení s Bohem, jednak, a hlavně, proto, že je to Milenému milé a k jeho oslavě. Pro sebe již přání nemá, jen po dokonalém spojení s Mileným skrze přímé patření a dokonalé předpodobnění v nebi libě a slastně kvílí (PS 40; PN I 27. 28).

21. — Vp I; co do trpné stránky N I (srov. Vp I 13, 1).

22. — Vp II. III.

23. — N II. Rukopisy podávají *Noc* v jedné knize, takže celá *Noc* je pak po třech knihách *Ústupu* kniha čtvrtá. - Ze slov: „vzhledem k tomu, co je v ní činného (cuanto a lo activo) - vzhledem k tomu, co je v ní trpného (cuanto a lo pasivo)“ a z podobných slov ve Vp II 2, 3 je dostatečně zřejmé, že trpná noc ducha je současná s činnou nocí ducha. Viděti to i ve Vp III 2, 13: „Tou měrou kterou se své strany vstupuje (va entrada) . . ., ji Bůh uvádí (la va Dios poniendo).“ Rovněž tak je tomu stran trpné a činné noci smyslu a stran trpné a činné (Vp I 13, 1) stránky třetí noci. Je však zřejmé viděti, že činná noc smyslu začne dříve než trpná (NI 1, 2. 3; I 8, 3. 4), a rovněž činná noc ducha asi začne dříve než trpná (Vp III 2, 13).

Ale ačkoliv je obojí noc trpná současná s příslušnou nocí činnou, není tím řečeno, že se noc činná a trpná uplatňují stále stejnou měrou. Někdy může převládat stránka činná, jindy trpná, jindy mohou býti v jakési rovnováze. - Viz též pozn. k N I 1, 3.

31. — Cesta k dokonalosti až i nejvyšší je sv. Janu od Kříže ovšem jedna nepřetržitá, jedna noc (Vp I 2, 5), ale duše se na ní vyvíjí, a podle rázu, který v té které době vývoje jejího převládá, mluví i sv. Jan o trojí části cesty nebo noci a o začátečnických, prospívajících, dokonalých.

Jméno začátečnicků - na cestě očištné - dává sv. Jan někde těm, kdo ještě nevstoupili do trpné noci smyslu a proto (jak se stručně vyjadřuje) ještě rozjímají, ale ovšem jsou v činné noci smyslu, a jmenno prospívajících a pokročilých - na cestě osvětlné neboli nazíravé - tudíž těm, kdo jsou v trpné noci smyslu a dále až v trpné noci ducha do duchovního zasnubu včetně (Vp II 12, 6; II 15, 1; III 2, 1; N I 1, 1; I 7, 5; I 8, 1. 3; PS Předmět 2; 22, 3; PN III 31. 32). Jinde však nazývá začátečníky - na cestě očištné - ty, kdo jsou v trpné noci smyslu, a prospívajícími a pokročilými - na cestě osvětlné neboli nazíravé - tudíž ty, kdo jsou aspoň venku z trpné noci smyslu (N II 1, 1) nebo jsou již v trpné noci ducha (Vp I 1, 3; I 13, 1;

II 6, 8; N I 14, 1). Jméno dokonalých - na cestě spojné - dává vždy jen těm, kdo jsou již v třetí noci (NI 1, 1), tedy po duchovním zasnubení, aťsi ještě před stavem duchovního sňatku nebo ve stavu duchovního sňatku (PS Předmět 2; 22, 3).

Jen v PN I 19 nazývá celý vývoj v trpné noci smyslu a trpné noci ducha cestou očištění; v PS 13, 6 nazývá počátek stavu duchovního zasnubení stavem pokročilých; v PS 14, 21 stav dokonalých po duchovním zasnubení stavem osvícení; v PS 25, 7 ty, kdo jsou v duchovním sňatku, jednou pokročilými a jednou dokonalými. V N II 20, 3, 4 dává jméno dokonalých až teprve těm, kdo ve stavu duchovního sňatku jsou až na případečně vyšším stupni, který sv. Jan později popsal v *Plameni lásky žhavém*.

Je to kolísání a nedůslednost v názvosloví jako u jiných velkých spisovatelů a jako i u sv. Jana samého ještě v té a oné jiné podrobnosti.

32. — N II 1, 1; 3, 1. 2.

33. — N I 8, 2; II 1, 1; II 5-8. - Tato temná a hrozná očista nocí smyslu a nocí ducha není trestání, dokonce snad libovolně od Boha dávané; je to záření svatosti Boží, sdělované z Božího milosrdenství. Tento rys sv. Jan velmi šťastně ve svém díle vytýká (Jules Lebreton S. J. v *Revue d'Ascétique et de Mystique* IX 1928, 10).

41. — S interpunkcí poněkud jinou překládá P. Andreas a Iesu: že vyšla - jen z lásky k němu, a jsouc láskou k němu roznicena. *do* temné noci. Neodvažují se proti souhlasné interpunkci PP. Gerarda a Silveria následovati vábivého příkladu. Španělské *salio . . . en una noche oscura* ovšem může znamenati *za* noci, *v* noci (kdy?) i *do* noci, *v* noc (kam?). Prvému překladu přeje *salio de noche (v noci)* na konci tohoto odstavce, ale to nerozhoduje o smyslu vazby na počátku odstavce; druhému dvojnásobně *en esta noche . . . en la cual (do této noci . . . do ní)* v odstavci dalším, a věc sama vábí k překladu *do* temné noci, protože vstoupením *do* ní ta noc duši začíná a duše přece zde má vypravovati ten začátek.

42. — Vývoj je tento. Duše roznicená láskou na stupni asketickém má dotavadní askesí již bažení tak uspána, t. j. umrtvena, že ona jí nebrání vyjítí (s pomocí milosti Boží, již je tím větší měrou třeba, o oč vyšší stupeň tu jde) z jejich středu a ze sebe *do* činné noci smyslu, a až tou je posílena, i *do* trpné noci smyslu, v níž má počátky přímého, experimentálního spojování s Bohem. Obojí tato noc smyslu je působením lásky činné (třebas i psychologicky nadpřirozeně posilované) i trpné ještě další uspávání bažení, t. j. ještě další jich umrtvování a očišťování, takže ona již jsou překážkou úplnému spojení s Bohem jen menší měrou, čímž tedy duše vyšla *za* temné noci ještě více z nich a ze sebe *vstříc* tomu úplnému spojení.

Další vývoj je tento. Nocí smyslu a přechodnou dobou, která je po ní, jsou bažení tak uspána, t. j. tak umrtvena a očištěna, že duše může vejítí *do* činné noci ducha, a až se tou dále posílí, i *do* trpné noci ducha, jež je již daleko větší měrou striktně mystická, t. j. přímo a experimentálně spojuje než trpná noc smyslu. Obojí nocí ducha a obdobím třetí noci ve stavu zasnubení bažení úplně usnou, t. j. úplně se umrtví a očistí, takže duše vyjde *za* temné noci z nich a ze sebe *do* úplného mystického spojení s Bohem duchovním sňatkem, do něhož Bůh duši po dokonání úplné očištění ihned přijme.

Ze duší, které se dostanou do trpné noci smyslu, je málo, a tím méně těch, které dostoupí stupňů ještě vyšších, a proč to, poví sv. Jan na svých místech.

61. — V *Předmětu* před básní, jenž je část *Předmluvy*.

HLAVA II.

11. — V tomto odstavci tedy míní sv. Jan *jednu noc* neboli pout v noci mající od začátku do konce *trojí stránku*; ale již v odstavci druhém až čtvrtém míní spíše jednu noc mající *tři postupné části*, a zcela zřejmě to tak míní v odstavci pátém.

12. — O významech slova „víra“ u sv. Jana od Kříže, totiž o víře theologické a víře mystické, viz pozn. k Vp II, Nápisu. Poněvadž již v noci smyslu, t. j. první časové části, začíná (N I 10, 6; I 12, 1) nazírání spojivé (jež je mystická víra), které je zdroj a původ trpné noci smyslu a trpné noci ducha i třetí noci po její trpné stránce, je zřejmé, že zde sv. Jan tu víru přivlastňuje, jakožto stránku celé pouti, i noci smyslu. Později v odstavci třetím a čtvrtém připisuje tu mystickou víru arci ve zvláštním smyslu noci ducha, poněvadž se totiž ona v noci ducha svými očištnými a bolestnými účinky projevuje daleko zřetelněji a mocněji než v noci smyslu nebo v noci třetí. Ze ta mystická víra je i v třetí části pouti, je zřejmé z odstavce čtvrtého, kde se praví, že v třetím období se dokoná sdělování Boha v duchu“, totiž sdělování „věrou“, o kterém mluvil na počátku čtvrtého odstavce.

13. — Bůh je duši temná noc právě proto, že v pozemském životě není poznáván tváří v tvář, nýbrž věrou, theologickou a mystickou, jež obojí je, jak sv. Jan řekl, rozumu temná jako noc. Víra theologická je temná v tom smyslu, že se opírá nikoliv o vnitřní zřejmost pravdy přirozeným světlem rozumu pochopenou, nýbrž o auktoritu Boží. Víra mystická neboli přímé, konkrétní a experimentální poznání Boha jakožto působícího na duši nebo v duši je poznatek sám sebou nejasný (ve filosofickém smyslu slova) neboli temný, a na nižších stupních jen slabý; na vyšších stupních však ona je poznatek až i tak mocný, že svou mocností rozum oslňuje a tím v temnotu hází.

Výklad výrazů u sv. Jana od Kříže častých: *Poznatek jasný* některého předmětu je ten, který v sobě zahrnuje (nerozlišeně nebo rozlišeně) tolik a takových znaků, že ony postačí mysli k rozlišení toho předmětu od kteréhokoliv jiného; tak na př. poznatek *člověka* obsahující v sobě (rozlišeně nebo nerozlišeně) znaky zahrnuté v pojmech „živočicha - rozumného“ je jasný pojem člověka.

Poznatek nejasný neboli temný některého předmětu je ten, který v sobě zahrnuje (nerozlišeně nebo rozlišeně) jen tolik a takových znaků, že ony nepostačí mysli k rozlišení toho předmětu od kteréhokoliv jiného; tak na př. poznatek *člověka* obsahující v sobě (rozlišeně nebo nerozlišeně) jen znaky zahrnuté v pojmu „živočicha“ je nejasný neboli temný pojem člověka.

Pojem nebo poznatek jasný (i nejasný) může býti buď rozlišený nebo nerozlišený. Rozlišený je ovšem dokonalejší než nerozlišený.

Pojem jasný rozlišený je ten pojem jasný, kterým nejen rozlišíme předmět od každého jiného, nýbrž i v předmětu samém rozeznáváme

mezi sebou aspoň některé znaky; tak je „živočich - rozumový“ pojem *člověka* nejen jasný, nýbrž i rozlišený, protože v něm rozeznáváme od sebe aspoň ty dva znaky.

Pojem jasný nerozlišený je ten pojem jasný, kterým sice předmět rozlišíme od každého jiného, ale v předmětu samém nerozeznáváme znaků mezi sebou.

21. — E. p.: lpěním na libostech z věcí.

31. — Vp II 1, 1. 3; N II 8, 2.

41. — Souvětí toto je temné. Poslední jeho část („ježto se *řečené* sdělování děje . . . , jak později řekneme“) jest tuším syntakticky vztahovati na druhou noc, protože o té bylo právě užito slova „sděluje“. Pak by slova „tato druhá (estótras)“, t. sdělování, znamenala asi noc první a noc třetí, a slova „jak později řekneme“ by platila o větší temnotě noci druhé a mohla by býti odkaz k výkladům v N II 5-8; II 16, 1. A smysl celého souvětí by mohl býti: Po první noci, temné, a po druhé noci, temnější, takže je to nová (otra) noc, přijde noc třetí, také sice temná, ale přece již ne tak velice jako noc první a zvláště druhá, takže tato třetí noc je osvobození, „požehnání“. Viz též Vp II 2, 1.

42. — Vp II 5, 7; II 15, 4; N II 24, 3. - V tomto souvětí a ve Vp II 2, 1 praví sv. Jan, že až po uplynutí třetí noci dojde k mystickému spojení neboli duchovnímu sňatku duše s Moudrostí Boží, Slovem Božím, a to spojení je mu jasný den. Jinde však (PS 22, 3) rozděluje tak, že druhá noc končí vykonáním duchovního zasnubu a do třetí noci náleží období stavu duchovního zasnubu, vykonání duchovního sňatku, a období stavu duchovního sňatku, jež potrvá až do pozemské smrti a přechodu do stavu blaženčů, jenž je jasný den po trojí mystické noci.

Sdělování Boží se i po uplynutí druhé noci děje „u veliké temnotě“ v tom smyslu, že se Bůh po uplynutí druhé noci mystické duši dává spojivě poznávati se vzrůstající mocností, jež duši jakoby oslepuje.

51. — Vp II 2, 1; N II 20, 6; PS 15, 23. 30; 39, 12. 13. I tehdy bude duše poznávati Boha samého v sobě jen z účinků; viz pozn. k N II 20, 6.

HLAVA III.

51. — Vp I 12, 1; 13, 1; 14, 1.

52. — Vp I 1, 2.

HLAVA IV.

11. — Spojení s Bohem všudypřítomností Boží, zachováváním a Boží součinností (concursum) při jednání nevyžaduje od tvora žádné mravní dokonalosti; spojení s Bohem milostí posvěcující vyžaduje čistoty od hříchu smrtelného; spojení s Bohem, o kterém zde sv. Jan mluví, totiž mystické spojení t. zv. spojivé, jež zvláštním novým způsobem přepodobní duši v Boha, vyžaduje pro svou vznešenost čistoty i ode všech nedokonalostí v mohutnostech, sklonech, baženích.

A ještě s jině stránky. Naše cesta k Bohu je Kristus. Spojení s Bohem

milostí posvěčující se získá a zachová následováním Krista, a to následováním jeho v zapírání sebe a nesení kříže; vrcholného spojení s Bohem přepodobněním se tedy dojde zapíráním vrcholným až jakoby do ztráty přirozenosti a cestou za Kristem do duševní agonie na hoře Olivetské a do opuštěnosti na kříži (Vp II 7, 4-11).

31. — E. p.: něco miluje mimo Boha. - Míneho: mimo řád stanovený Bohem.

32. — Argumentace sv. Jana stran nutnosti „umrtvení bažení a odeprání libosti ze všech věcí“ (Vp I 4, 1), má-li dojít k mystickému spojení duše s Bohem, se opírá o věty vyjádřené ve Vp I 4, 2. 3: 1. *Dvě protivy*, t. j. dvě protivné formy neboli údoby, *nemohou být spolu v témž podmětu*; 2. *Láska zpodobňuje milujícího milovanému*, a o jejich souvislost. Počneme větou 2.

2. Láska je forma neboli údoba duše, dávající jí údobu milovaného předmětu. Jak totiž kon rozumu je informován pomyslovým obrazem vtištěným a dostává tak jakoby údobu poznávaného předmětu, již je poznávanému předmětu zpodobněn, tak je i kon vůle, směřující k té věci, na př. láska, informován tímž předmětem, takže láska je až i jakési údobové přepodobnění náklonnosti ve věc milovanou, a láskou je tak přepodobněna duše. Všecko totiž, co se stane něčí formou neboli údobou, sjednotí se s ním, a proto láskou se milované stane jedním s milujícím, protože ono se stalo údobou jeho vůle a tím údobou jeho duše. Tak se stane přítel naším druhým já, a ten, kdo lne k Pánu, jest s ním jeden duch (I Kor. 6, 17).

1. Lásky však mohou být navzájem protivné, nemohou tedy, jsouce údoby vůle a tím i duše, být pak současně v témž podmětu, t. j. v téže vůli, v téže duši. Láska k Bohu v duši až do jejího nejjemnějšího záhybu - a v témž záhybu ještě nespořádaná láska k tvoru, t. j. láska protivná lásce k Bohu a lásce Boží, jsou takové protivy, nemohou tedy být v duši pospolu. Jen tou měrou, kterou vymizí z duše údoba nespořádané lásky k věcem, může do ní vejít údoba lásky k Bohu (a lásky Boží, jež se na stupni mystického spojení duše s Bohem duchovním sňatkem stane i láskou duše k Bohu: PS 38, 3. 4).

Odtud požadavek sv. Jana, že je naprosto nutné bojovati i proti sebe menším nespořádaným hnutím a lnutím. V tomto požadavku theoreticky zdůvodněném naukou o nemožné současnosti dvou protivných údob v témž podmětu ho utvrzuje zkušenost z vedení duší, že chyby začátečnicků v mystické životě (N I 2-7), jež vadí na cestě k mystickému spojení a musí být odstraněny, mají kořen ve vášních, sklonech, jež tedy musí být vymýceny, nakolik je v nich něco přímo nebo nepřímě dobrovolného.

Prostředky podává ve Vp I 13: 1. následování nauky a příkladů Kristových (I 13, 3. 4); 2. přímé umrtvování čtvera hlavních vášní (I 13, 5-7); 3. umrtvování žádostivosti těla, žádostivosti očí a pýchy života, kořenů to všech ostatních bažení (I 13, 8. 9); souhrn a závěr svých poučení podává ve Vp I 13, 10-13. Všemi těmito prostředky je ovšem jen různě vyjádřeno následování Krista, jenž je cesta, pravda a život.

Ale tyto prostředky činné noci smyslu a ducha by na to, aby duše došla mystického spojení s Bohem, nepostačily bez trpné noci smyslu a ducha, v níž Bůh sám svým přímým spojivým působením na rozum a vůli duši očisťuje a zdokonaluje a na její vlastní činné snažení o očistu a zdokonalování osvěcuje a posiluje.

HLAVA V.

11. — Vp I 4, 3.

12. — „Miser ego! quando poterit obliquitas mea tuae rectitudini adaequari? ... Quid plura, Domine? Tu vere bonus, ego malus; tu pius, ego impius; tu sanctus, ego miser; tu iustus, ego iniustus; tu lux, ego caecus; tu vita, ego mortuus; tu medicina, ego aeger; tu gaudium, ego tristitia; tu summa veritas, ego universa vanitas, ut omnis homo vivens“ (Soliloquiorum animae ad Deum liber [Kniha rozmluv duše o samotě s Bohem] c. 2, Migne PL 40, p. 866).

Od pravých Soliloquiorum libri duo sv. Augustina (Migne PL 32, 869-904) jest rozlišovati nepravý Soliloquiorum animae ad Deum liber unus (Migne PL 40, 863-898), vzniklý ve středověku, ale pod jménem Augustinovým velmi rozšířený. Z něho zde sv. Jan uvádí toto místo. Viz Admonitio v MPL 40, 863 a Bardenhewer, Patrologie³, 1910, str. 416; týž, Geschichte der altchristlichen Literatur IV., 1924, str. 454.

21. — E. p. dodává na vysvětlení: „nakolik mohou býti sebeláskou od něho spojeny“. Nejen k věcem přirozeným, nýbrž i k nadpřirozeným (hlavně jsou tu míněny milosti a dary mystické) lze nespořádaně lnouti nebo jich nepoužívatí náležitě a tak působiti překážku stavu spojení s Bohem. To zde míní sv. Jan a to dokazuje ve Vp II. III.

22. — Vp II. III.

71. — E. p. opravuje na shodu s Písmem: na kterém se měly konati oběti.

HLAVA VI.

11. — Vp I 4, 2.

71. — Slova v závorce doplnila již E. p.

HLAVA VII.

11. — V Písmě sv. jsou tato slova řečena o Samsonovi, zvaném žadoněním Dalilíným.

HLAVA VIII.

31. — Toto druhé „světlo“ je jednak bažení samo, poznávané rozumem a vábíci jej (quod volumus, credimus libenter), jednak světélko obrazivosti, které svítí bažení smyslovému a je ovšem poznávané rozumem, jednak myšlenky rozumu vlastní, které vznikají na základě bažení a obrazivosti. Ruší tedy nespořádaná bažení nazírání (o něž sv. Janu všude zde jde jakožto o nejhlavnější prostředek ke spojení s Bohem) nejen zevně, tím, že překážejí prostému upření mysli na věci božské, bez něhož není nazírání, nýbrž i vnitřně v oblasti samého poznávání, protože proti světlu rozumu a zvláště proti světlu víry stavějí jiné světlo a tak maří nebo

zmenšují účinnost oněch, takže nazírání je mařeno. Chápeme tu lépe slova Kristova: Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou (Mat. 5, 8).

71. — Totiž jako děti, které ještě nedorostly do rozumu.

HLAVA IX.

21. — Sv. Jan tu srovnává nazirejské, t. j. [zasvěcením] oddělené, s vlasy, buď proto, že byli na těle obce izraelské totéž, co vlasy na člověku, totiž přední ozdoba (Lechner), anebo proto, že si po dobu nazireátu nechávali růsti vlasy (4 Mojž. 6. 5. 6).

31. — Vp I 11, 3; N II 9, 1.

HLAVA X.

31. — Tehdejší přírodopisná bajka, jako níže ve Vp I 11, 4 o držalce.

HLAVA XI.

21. — Viz pozn. k Vp II 13, 3 a k N I 14, 1.

31. — E. p. přidává: úplně.

32. — Vp I 11, 2.

33. — V Písmě sv. ovšem není slov „za den“: ale tak bývá toto místo uváděno.

34. — Vp II 5, 4. - Poněvadž se slova *habitus* - *habituální* ještě často vyskytnou, a to v různých odstínech významových, je záhodné, aby bylo stručně vysvětleno, jak je sv. Jan od Kříže pojímá.

I. *Habitus* - řecky *hexis* (náleží ke kategorii jakosti a je něco docela jiného než desátá kategorie Aristotelova, nazývaná latinsky také *habitus*, ale řecky *echein*) od slovesa *echo*, zde ve dvojím nepřechodném významu: 1. mám se nějak, jest mi nějak; 2. dovedu něco, jsem s něco - je ve vlastním a pravém smyslu trvalá případečná vlastnost (jakost) přístupující ke svému podmětu a zdokonalující jej buď v bytí bez přímého zřetele k nějaké činnosti (*habitus entitativus*: *habitus bytní*; toto slovo znamená něco jiného než bytnostní, *essentialis*) anebo vzhledem ke konání (*h. operativus*: *h. činnostní*) a přijímání (*h. receptivus*: *h. trpný*, na př. dary Ducha sv., o nichž viz pozn. k Vp II 29, 6).

Habity činnostní jsou v mohutnostech jakožto v bezprostředním podmětu. *H. činnostní* je buď od Boha vlitý (*h. infusus*), dávající zpravidla jen možnost nějakého konu (nadpřirozeného), ne však snadnost, zručnost - nebo je opětovnými kony získaný (*h. acquisitus*), dávající snadnost, zručnost, mnohdy i silný sklon, k příslušným konům. Vůbec pocházejí cvikem získané snadnosti zpravidla od získaných *habitu*.

Rekli jsme, že habity činnostní jsou případečné vlastnosti, jež jsou

v mohutnostech jakožto v bezprostředním podmětu. Nevhodně tedy, jelikož to působí nejasnost a zmatek, se někdy užívá slov habitus, habituální (na př.: habitus poznávací, habituální poznávání) o samé mohutnosti (potentia), na př. tedy o mohutnosti poznávací a její schopnosti přejíti v kon. Habitus bytní je milost posvěcující (je-li věcně různá, jak sv. Tomáš Aquinský učí a obecně se má za to, od božské ctnosti lásky); habity činnostní jsou mravně jednak dobré, na př. ctnosti (definice ctnosti je: ctnost je habitus činnostní dobrý); jednak indiferentní neboli nejetné, jako mnohé zručnosti a dovednosti; jednak zlé, totiž hříšné návyky a nečesti, jako na př. nečest kléní.

Obvyklé vlité habity, na př. božské ctnosti víry, naděje a lásky, udělené na křtu, dávají, jak bylo řečeno, jen možnost příslušných nadpřirozených konů. Opětovně jejich kony jednak získají vlitým habitům samým (a tudíž i dalším jejich konům) vyšší stupeň síly a dokonalosti, jednak vedle toho vytvoří, podle svých různých formálních předmětů, různé získané habity, bytnostně přirozené, které dají snadnost v dalších konech těch vlitých habitů, podobných oněm konům předešlým, a mají, vedle habitů vlitých, také vliv na ty další podobné kony.

Vyšším stupněm síly a dokonalosti habitu božské ctnosti víry, získaným opětovným rozjímáním, vysvětlují někteří spisovatelé přechod od modlitby rozjímavé k nazírání t. zv. získanému, o němž mluví i sv. Jan od Kříže ve Vp II 14, 2 a jež bude, i s tímto svým jménem, vyloženo v poznámce k tomu místu.

Není pochybnosti, že habitus víry, častým rozjímáním po delší dobu posilovaný, má vliv na kony modlitby nazíravé, až duše od rozjímavé modlitby k nazíravé nestačí. Ve vysvětlování nazírání t. zv. získaného jen z vyššího stupně vlitého habitu víry zůstává totiž obtíž. Je-li ten vlitý habitus, tak posílený a zdokonalený sám (ovšem s milostmi aktuálními) prvoč nazírání získaného, proč přivodí nazírání jen na předmět (nebo předměty), stran kterého bylo opětovným rozjímáním vzešlo v rozumu psychologické ovládnutí, a proč nedá nazírání na kterýkoliv zbožný předmět, duši dotud nepředloženy? Nazírání je tedy patrně působeno kromě habitu víry a milostí aktuálních ještě i čímsi jiným, co se opětovným rozjímáním o tom kterém předmětu k habitu víry přidružilo a má k tomu předmětu zvláštní vztah.

Proto jiní, mezi nimi právě i sv. Jan od Kříže, vysvětlují nazírání získané jinak. Podle nich vlitý habitus víry (posílený a zdokonalený) a milosti aktuální předcházející a doprovázející jsou arci princip bytnostně nadpřirozenosti a větší nebo menší mravní dokonalosti toho nazírání získaného, ale že je to nepřemítavé *nazírání* a nikoliv přemítavé rozjímání, to že je způsobeno jednak získaným „habitem“ bytnostně přirozeným v rozumu, vzniklým opětovnými kony rozjímavými o tom kterém zbožném předmětu a dávajícím snadnost, zběhlost o něm, jež se projevuje nepřemítavým, intuitivním patřením na něj a spočínutím vůle v něm, které z toho pohledu vzhází - jednak mocnějšími milostmi pomocnými, psychologicky nadpřirozenými. To nazírání je tedy podle nich po jedné stránce, totiž co do předmětu, psychologicky přirozené, protože si duše sama vybrala a předložila předmět k tomu svému nazírání - po druhé stránce, totiž co do posílení mohutností a konů a zachovávání téhož předmětu dlouhou dobu v mohutnostech, psychologicky nadpřirozené, mystické. A poněvadž bez této mystické součástky by toho nazírání nebylo, lze je právem prostě nazývatí mystickým - arci v nižším smyslu než jiná nazí-

rání také od Boha dávaná, v kterých však je i předmět předložen od Boha duši psychologicky nadpřirozeně.

O tomto nazírání tak zv. získaném - o jeho vzniku, bytnosti a jménu - viz výklad v pozn. k Vp II 14, 2. Zde, kde mluvíme v habitech, se stala o něm zmínka jen proto, že sv. Jan je ve Vp II 14, 2 a II 15, 1 vysvětluje *habitem* vzešlým z rozjímání, ana totiž duše o tom kterém předmětu častěji rozjímala. Ale v pozn. k Vp II 14, 2 se pokusím objasnit, že princip toho nazírání není získaný „*habitus*“ ve vlastním smyslu slova, jak jsme jej zde na počátku popisovali, totiž fyzický případek, vzniklý opětným rozjímáním, nýbrž rozumové a psychologické *zvládnutí obsahu* dotavadních rozjímání rozumem a pamětí. Je to zvládnutí psychologicky přirozené, opětným probíráním předložené látky, ale Bůh je ovšem může, jak to i sv. Jan připomíná ve Vp II 14, 2, dáti psychologicky nadpřirozeně i bez konů rozjímání nebo aspoň bez mnoha konů rozjímání. To zvládnutí, podporované aktuálními milostmi psychologicky nadpřirozenými, umožní víře a lásce spočinutí v předmětu kony prostými, nerozmanitými, i když třebaš zvolna od jednoho zřetelce v předmětu k druhému zřeteli přecházejícími, to jest, nazírání.

Nenáleží tedy, přesně řečeno, nazírání ani získané do nauky o habitech. Proč je sv. Jan. mluvě se stanoviska psychologického, připsuje *habitu*, uvidíme ve výkladu v poznámce k Vp II 14, 2.

II. Od habitu se liší *disposice* k němu formálním předmětem příslušná, tím, že *habitus* je pevněji usazen v podmětu a tře se změní nebo z podmětu odstraní. Při habitech získaných je *disposice* počáteční stupeň, *habitus* stupeň vyšší, jenž se ovšem může co do intensity a stálosti dále více a více zdokonalovati.

Ale slov *disposice*, *disponování*, *disponovati* se užívá (na př. i u sv. Jana od Kříže velmi často) i ve významu *trvale* a značně *dokonale* připraviti nebo uzpůsobiti k přijetí nebo vykonání něčeho, a to buď odstraněním překážek (*disponování* negativní) anebo opatřením toho, co je potřebné (*disponování* pozitivní): tedy leckde ve významu slova *habitus*.

III. Kromě toho se užívá (na př. právě zde ve Vp I 11, 3. 4) slova *habitus* o *přirozeném* bytnostním (*essentiálním*, tedy ne přidaném jakožto něco případečného, věcně různého) *sklonu mohutnosti* (h. *naturalis*: h. *přirozený*) ke konům dobrým nebo nedobrym (jako zde k nedokonalostem, chybám, pokleskům), jenž tedy není získán opětovnými kony, ale ovšem může býti opětovnými kony posílen.

V tomto hlavně smyslu, totiž jakožto o přirozených sklonech k nedokonalostem, mluví sv. Jan v N I 2-7 o habitech sedmera hlavních největší v duši ještě nedokonalé.

IV. Konečně užívá sv. Jan od Kříže slova „*habitus*“ k vyjádření trvalého stavu nebo trvalé trpnosti, daných nějakým trvalým děním. V tomto smyslu mluví (Vp II 5, 2; III 2. 13; PN I 4) o *habitu* dokonalého temného spojení s Bohem ve stavu duchovního sňatku, méně tím trvalý *stav* duše daný nejvznešenějším způsobem, kterým se Bůh v tomto životě mysticky s duší spojuje, an ji k sobě trvale jakoby objetím vine (PS 22, 5).

V. „*Habituální*“ je přídavné jméno, odvozené od habitu a může tedy míti všechny významy slova *habitus* již uvedené. Mnohdy se ho (a podstatného jména *habitus*) užívá prostě ve významu *trvalý*, nebo aspoň

opětovný, ale přece i tehdy zpravidla jaksi s příděchem, že ta trvalost nebo opětování pochází z nějakého návyku nebo sklonu (Vp I 11, 3. 4).

35. — Srov. N II 9, 1.

41. — Viz pozn. k Vp I 10, 3. Bajky o držalce zachoval Plinius, *Naturalis Historiae* lib. XXXII 1. Míněna je rybka *Echeneis remora*, štítonoš lodní, dlouhá 25 cm, jež je i v moři Středozemním. Štítonoši, jichž je asi deset druhů, mají první ploutev hřbetní proměněnu ve vejčitou přisavnou desku, pokrývající hlavu přímo za nozdrami, šíjí a přední část hřbetu. Přisavnou deskou se zavěšují nejen na spodek lodí, nýbrž i na větší ryby, na mečouny, tuňáky a zvláště žraloky; děje se tak asi jen proto, aby se pohodlně a rychle dostali s místa na místo a tak se dopídili hojnější potrav. Živí se drobnými korýši a měkkýši.

61. — Nemíní těmito slovy nedokonalých hnutí v přirozenosti, která úplně předcházejí činnost rozumu; ani všedních hříchů a nedokonalostí, do kterých, aniž si to uvědomí, často upadají, jak praví Duch svatý, i dokonalí. To je zřejmé, protože jak o oněch, tak o těchto nám řekl na počátku této kapitoly (a řekne to znovu na konci příští), že nejsou překážkou spojení s Bohem. Mám tedy za to, že těmi slovy míní nedokonalosti, kterých se duše dopustí vědomě, třebaš ne s vědomím plným a rozváženým (P. Gerardo).

62. — Vp II 5, 3. 4.

HLAVA XII.

31. — Všedními hřichy nechabuje přímo milost posvěcující, ani milost posvěcující sama jimi nezvlažní, nýbrž zvlažní a ochabne duše ve spolupůsobení se skutkovými milostmi, kterých se jí dostává, a třebaš i Bůh za trest za ty všední hřichy uběře skutkových milostí co do počtu a síly, takže milost posvěcující je důsledkem všeho toho již méně chráněna před ztrátou. To je ochabnutí a zvlažnění, které tu míní sv. Jan.

HLAVA XIII.

11. — E. p. přidává: s pomocí milosti [t. psychologicky přirozené]. Viz Vp II 6, 6. - O činném očišťování stránky smyslové viz též *Meynard O. P.*, *Duchovní život* (Praha, Kuncíř. 1927), čl. 96-109; o činném očišťování stránky duchové tamt., čl. 110-122.

12. — E. p. pozměňuje: A trpný záleží v tom, že duše nečiní nic jako ze svého nebo svým přičiněním, nýbrž Bůh to v ní působí zvláštnější pomocí, a ona se má jako trpící, svobodně svolujíc.

13. — N I.

14. — O smyslu slova „začátečníci“ viz pozn. k Vp I 1, 3.

15. — N I 2-7.

10. — V druhé části neboli noci (činné) splnil tento slib, že na konci stručně shrne poučení, jen stran paměti ve Vp III 15, 1; stran rozumu na konci jen odkazuje ve Vp II 32, 5 k obšírným výkladům dřívějším; stran vůle toho slibu nesplnil vůbec, protože pojednání o ní v druhé, větší, polovici Vp III je nedokončeno. Třetí části neboli noci (ať činné, ať trpné) sv. Jan ani nezačal.

51. — Slovo vášně (lat. *passio*, špan. *pasión*) zde a v podobné souvislosti i na mnoha místech dále neznamená „emoce tak velké intensity, že znepravidelňují až znemožňují činnost duševní i tělesnou vůbec“ (Krejčí, *Psychologie*), nýbrž čtyři (nedobrovolné i dobrovolné) hlavní sklony a kony ve smyslové baživosti a ve vůli člověka. Viz Vp II 21, 8; III 16, 2. 6; N I 13, 15; PS 20, 9-15.

Radost neboli potěšení vzniká z dobra přítomného; naděje je na dobro nepřítomné dosažitelné; bázeň je před zlem nepřítomným hrozcím; bolest neboli zármutek vzbízí ze zla přítomného.

Dobře upozorňuje sv. Tomáš Aquinský: „Je to ve vlastnějším smyslu vášně, když hnutí vzniká ze škodlivého, než když vzniká z prospěšného, protože vášně (*passio*, vlastně „trpnost“) znamená jakousi změnu vášně majícího (*patientis*, vl. „trpícího“) z jeho přirozeného stavu ve stav protivný. Proto bolest a zármutek a bázeň a jiné takovéto vášně (*passiones*), které se vztahují ke zlu, jsou ve vlastnějším smyslu vášně než radost a láska a jiné takovéto, které se vztahují k dobru“ (*De veritate* q. 26, a. 8, c.).

A také je to v méně úplném smyslu vášně, když hnutí je pouze v baživosti smyslové, než když je i ve vůli; rovněž je to dokonalejší vášně (*passio* - „trpnost“), když je vzbuzena zvenčí vzrušením smyslů, než když vzejde z principu vnitřního, vůle (tamtéž).

61. — Podobně v noci ducha, Vp. II 7, 5, a v Drobných spisech v Radách řeholníkovi 6.

91. — Srov. N I 2, 6.

101. — Smysl věty: Vrchol hory je vrchol mystického spojení, a verše pod horou učí cestě na ten vrchol. Proto jsou tam míněny především o čistě nejpronikavější a o zdokonalení jí příslušném, jichž se dojde až nocí ducha, a po té stránce ovšem nenáleží ty verše sem do pojednání o noci smyslu, nýbrž až do pozdějšího výkladu o noci ducha. Ale hora (jak je viděti z cesty po její pravé straně, označené slovy: Statky pozemské) a verše pod ní učí také tomu, čeho je třeba k počáteční čistě méně pronikavé a ke zdokonalení nižšímu, jichž se dojde nocí smyslu, a po té stránce tedy náleží ty verše i sem, do pojednání o činné noci smyslu.

102. — Sv. Jan se v tom, co z druhé noci máme, o těchto verších již nezmiňuje, ale látku jejich v ní ovšem podává. Pořádek veršů (čtvrtý oddíl je próza) zde ve Vp I 13, 11-13 je poněkud jiný než vpředu pod Horou a také ve slovech jsou místy malé rozdíly.

Základ poučení v těchto verších obsaženého a trest nauky sv. Jana je protiva mezi *todo* (vše) a *nada* (nic). *Uše* je Bůh, jehož má duše vrcholně dojíti spojením a přepodobněním v třetí noci, a částečný - negativní - prostředek nebo spíše podmínka k tomu je *nic*, nahost mohutnosti ode všeho, co není Bůh, již se dojde očišťováním v noci smyslu (kterou co do její činné stránky právě vyložil a shrnuje), a očišťováním v noci ducha, jejíž činnou stránku co do vůle shrnuje ve Vp II 7, 5 jakožto uvedení

vniveč a co do rozumu a paměti stanoví pro ni dále požadavek nahosti ode všech poznatků jasných a nelnutí k poznatku žádnému (Vp II 9, 1; II 23, 4; III 15, 1). Positivní prostředek ke splnění požadavků první a druhé noci a tím získání potřebné dispoice na třetí noc je láskyplná víra, ale temná, oslepující (Vp II 1, 3; II 2, 2), a láskyplná naděje, k ničemu na tomto světě nelnoucí (Vp III 15, 1), tedy pro přirozenost zase *nada*, nic.

Ale tím velkým *nic* ve smyslech, v rozumu a ve vůli se dojde již v tomto životě k vědění a svojení *Ušeho*, Boha.

111. — Krásně praví Maritain:

„Pohrdání tvory“ u světců! Světec vidí prakticky, že tvorové nejsou nic proti Tomu, jehož miluje, a proti Cíli, který si zvolil; nejsou mu k ničemu, a nemají pro něho ceny, měl-li by za ně dáti svou lásku. Je to pohrdání milujícího vůči tomu, co není bytost jím milovaná, to jest, zde, Lásky sama. Není to nic, dá-li „všecek majetek“ (Velep. 8. 7) za ni. „Všecko jsem obětoval a pokládám za smetl, abych získal Krista“ (Filip. 3, 8).

Ale podivuhodnou změnou, čím více světec pohrdá tvory, nakolik jsou soupeřové Boží nebo předmět možné volby proti Bohu, tím více je má rád v Tom a pro Toho, jehož miluje, poněvadž jsou milováni od něho, a jeho láskou, jež ve všech věcech tvoří dobrotu a ji v ně vlévá, se stali dobrými a milování hodnými. Vždyť milovati nějakou bytost v Bohu a pro Boha - mluvím zde o lásce přátelské, ne o lásce baživé - to není jednati s ní jako s pouhým prostředkem k milování Boha nebo s pouhou příležitostí k milování Boha a odpouštěti si tedy milování jí samé (a zároveň přestati opravdu milovati Boha, jež není od nás opravdu milován, leč když milujeme i jeho viditelné obrazy); nýbrž je to milovati tu bytost i jakožto cíl a jednati s ní i jakožto s cílem a chtítí její dobro, protože ona i v sobě a pro sebe zasluhuje býti milována, ovšem *nakolik i to její zasluhování a ta důstojnost cíle* v ní pramení ze svrchované Lásky a ze svrchované láskyplnosti Boží. Právě tím to zasluhování a ta důstojnost zároveň nabývají základu v Bohu, stávají se nespornými a nezměnnými. Nezastavovati se u tvora jest mu dáti záruku, že bude milován bez ochabnutí, jsa šípem lásky, který jím proniká, zpevněn v základu své láskyhodnosti.

Tak se vysvětlí ten zvláštní zjev, že na konec světec objímá obecnou láskou přátelskou a pietní - neskonale svobodnější, ale také něžnější a šťastnější, než je baživá láska rozkošníka nebo lakomce - všecko, co se děje v čase, a všecku slabost a krásu věcí, všecko to, co zanechal. (Jacques Maritain, *Les Degrés du Savoir*, 2. vyd., Paris, Desclée, 1935, str. 665n.).

Viz též Vp III 26, 5 a pozn., a v *Drobných spisech* sv. Jana od Kříže, v *Přípomínkách a myšlenkách*, „*Modlitbu duše lásky uzřaté*“.

112. — Smysl tohoto verše a dalších: Abys došel mystického spojení s Bohem v třetí noci, v němž se (ještě) nekocháš - jehož nevíš a neznáš - jehož nesvojíš - abys přepodobněním v Boha došel toho, co nejsi: musíš jítí temnou nocí (smyslu a později ducha), v níž činně se vzdáš a psychologicky nadpřirozeným působením Božím trpně pobudeš přirozeného kochání v čemkoliv (a nadto tam ani z Boha nebudeš mítí citelného kochání, nýbrž psychologicky nadpřirozeně pravý opak) - přirozeného vědění čehokoliv (a nadto ti i Bůh tam bude psychologicky nadpřirozeným působením přehluboká tma) - přirozeného svojení čehokoliv - v níž budeš tak zkrušen, že ti bude, jako bys nebyl.

121. — Špan. *del todo*, což lze překládati i „ode všeho“, jako výraz *de todo* na odpovídajícím místě veršiků pod obrázkem Hory. Poněvadž však zde ve dvou dalších verších *del todo* zřejmě znamená „úplně“, překládám i tu „úplně“.

122. — Kromě překladu: [i jen] něco *ze všeho* má toto místo (tener algo *en todo*) podle fraseologie sv. Jana též význam: [i jen] něco z čokoliv, a jen tento překlad vyhovuje souvislosti tohoto místa a nauce sv. Jana vůbec.

131. — Špan. *en el centro*: ve středisku, v bodu klidu. Viz o středisku duše PN I 9-17.

132. — Ve Vp I 13 je vyjádřen až i vrchol odříkání a umrtvování. Pohnutka ke snaze o plnění těchto předpisů, přirozenosti hrozných, je láska k Bohu, touha po následování Krista (I 13, 3, 6) v dokonalosti co největší, touha po spojení s Bohem až i mystickým. Jest si při tom plnění „počinati spořádaně a rozvázně (I 13, 7), a k vyšší míře toho plnění je třeba milostí mystických (Vp III 2, 13; N II 13, 11).

„Ne že by v protivě ke svobodě hláсанé sv. Pavlem: *omnia mihi licent, všechno jest mi dovoleno* (1 Kor. 6, 12), zde byla zakazována radost z čokoliv a ze všeho, nýbrž se tu ukazuje, jak daleká je cesta k oné svobodě sv. Pavlem hláсанé, a které podmínky musí napřed býti splněny“, aby, jak sv. Pavel dodává, duch nebyl v té své radosti z věci žádně z nich podmaněn (Friedrich Wessely, Johannes vom Kreuz, der Lehrer des vollkommenen Lebens, Wien, Mayer u. Comp., 1938, str. 179).

HLAVA XIV.

11. — Srov. N I 12-13; II 13, 1; II 15, 1; II 25, 1.

12. — V *Předmětu* před básní, jenž je část *Předmluvy*. Tak již ve Vp I 1, 6.

13. — Vp II. III., jež jednají o činné noci ducha.

21. — V činné noci ducha je tomu po této stránce jinak; viz Vp II 1. 2. - Ač duše je zde teprve v činné noci smyslu a do duchovního zásnubu (dojde-li ho) má ještě velmi daleko., je tu Milený nazýván Ženichem, protože v řádu nemystickém je vykoupením a křtem, totiž milostí posvěcující, každá duše snoubenka a choť Boží (PS 23, 2-6).

5. POZNÁMKY K VÝSTUPU KNIZE II.

*Nadpis*¹. — Na počátku druhé knihy *Úýstupu* jest si uvědomiti, že k činné noci smyslu, vykládané v knize první, se brzy přidružila trpná noc smyslu, jejíž výklad sv. Jan odsunul až do první knihy *Temné noci*. Až je účelu noci smyslu dosaženo, skončí ona po stránce jak činné, tak trpné, a po nějaké době jakéhosi odpočinku pak počne noc ducha, jejíž stránku činnou sv. Jan vykládá ve *Úýstupu* kn. II. III.

Ale i když sv. Jan odsunul výklad trpné noci smyslu až na dobu pozdější, je stupeň a stav, kterého duše tou trpnou nocí smyslu došla, ovšem základ noci ducha, tedy i činné noci ducha zde vykládané, a to jest nám stále míti na mysli při četbě druhé knihy *Výstupu*. Již v trpné noci smyslu (Vp I 2) totiž dostává duše počátky spojivého mystického poznávání Boha, jež sv. Jan - opíraje se, arci jen ve smyslu přizpůsobeném, o slova v Písmě: *Sponsabo te mihi in fide* (Osc. 2, 20), jež vykládá o spojivých mystických milostech nazíravých (N II 2, 5; PS 12, 2) - obdobou podle božské ctnosti víry auktoritativní (víry „theologické“) také nazývá věrou („věrou“ mystickou), a této víry mystické se duši dostává i dále, v činné noci ducha, a k činné noci ducha se brzy přidruží trpná noc ducha, v níž je mystická víra, t. j. spojivě nazíraná, i dokonalejší než v trpné noci smyslu. Sv. Janu se vše to zde rozumí samo sebou a čtenáři o tom nikde nepodává ex professo vysvětlení, čímž ovšem porozumění svému pojednání místy ztěžuje.

Až tedy sv. Jan druhou knihou *Výstupu věčně* navazuje na trpnou noc smyslu, *literárně* zde navazuje na činnou noc smyslu (Vp I 2; viz pozn. k Vp I 2, 1). I v první noci byly víra theologická a víra mystická a budou i v třetí noci, ale druhá noc je proti první noci nazývána *nocí víry* per antonomasian, po výte. Důvody jsou tyto. V první noci se bylo duši zbavovati poznatků přirozených smyslových (Vp I 2, 2; II 1, 3), ale zůstávaly jí přirozené duchové, tedy přece nějaké přirozené světlo. V druhé noci se však musí zbavovati i poznatků přirozených duchových, takže je co do poznatků bez přirozené opory a její jediná opora je víra, theologická a mystická (Vp I 2, 3; II 1, 1. 3). Je to tedy *noc víry*. Druhý důvod. Očista smyslové stránky vykonaná v činné noci smyslu je jen prostředek vzdálený (medium remotum) nebo spíše jen počáteční dispoice k vystupování ke spojení s Bohem (N I 11, 3; II 3, 1); prostředek přímý neboli bezprostřední (medium proximum) je víra ve spojení s nadějí a láskou, protože jen víra podává Boha, jak on sám v sobě jest (Vp II 9, 1), a jen nadějí a láskou duše směřuje k Bohu, jak on sám v sobě jest (Vp II 6, 1). O tento prostředek bezprostřední, víru theologickou a mystickou, se však duše výhradně opírá v druhé noci; právem ji tedy lze nazývati *nocí víry*. V třetí noci arci zůstane víra i theologická i mystická, ale víra mystická bude v ní již tak světlá, že to období ani již nebude *noc*, nýbrž svítání (Vp I 2, 5; N II 20, 6; PS 15, 23). Zůstává tedy jméno „noc víry“ per antonomasian skutečně noci druhé, t. j. noci ducha.

Ovšemže se duše i v činné noci smyslu cvičila ve třech božských ctnostech, ale cvičba v nich není charakteristická známka noci smyslu, jež se obrací především k očistě stránky smyslové, a proto sv. Jan v první knize *Úýstupu* o nich nemluvil. Trpnou nocí smyslu, současnou, se duši dostávalo uplatňování těchto ctností i trpně - a „víry“ nadto ještě i v jiném smyslu slova, mystickém, již poněkud vyloženém.

Obojí věrou, theologickou i mystickou, se duše spojuje s Bohem v lásce;

jiné cesty ke spojení s ním není. Tím to je, že myšlenky o víře a o její svrchované důležitosti jak pro pout ke spojení s Bohem (Vp II 9, 1), tak pro spojení samo (N II 2, 5; PS 12, 2; srov. N II 21, 4) ovládají celou mystiku sv. Jana od Kříže.

Slovo „víra“ tedy má u sv. Jana od Kříže dvojitý význam:

a) víra „theologická“, neboli božská ctnost víry se svými kony, přísvedčujícími k pravdám pro auktoritu Boží;

b) „víra“ mystická, totiž spojivé temné přímé, experimentální a konkrétní láskyplné poznávání Boha jakožto působícího v duši, davané spjivými doteky Božími v rozum (nebo ve vůli nebo v podstatu duše, z nichž pak poznatek přeplyvá v rozum). Tato mystická víra počíná již v trpné noci smyslu občasným spjivým pocítováním blízkosti Boží, povznáší se k občasným bezprostředním dotekům v trpné noci ducha a ve stavu zásnub po ní, a je dovršena trvalým objetím (s přidáváním občasných zvláštních doteků) v duchovním sňatku.

Že slovo „víra“ znamená u sv. Jana i tuto „víru“ mystickou, je jasně viděti ze slov: „Až budeme jednati o mystickém a nejasném neboli temném poznání, o kterém zbývá promluvíti a kde nám bude pojednati o tom, jak se tímto láskyplným a temným poznatkem Bůh na vznešeném a božském stupni spojuje s duší; neboť tento temný láskyplný poznatek, *to jest víra*, jaksí 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). Ve PS 14, 14 praví o „poznávání podstatném“ neboli „chápání podstatném“, že Eliáš jím viděl Boha, totiž přímo konkrétně a experimentálně - a ve PS 14, 15 to „poznávání podstatné“ ztotožňuje s „věrou“ nebo s tím, co nám praví „víra“. A v PN III 80 nazývá velevznesené láskyplné poznání na stupni duchovního sňatku „*věrou* svrchovaně osvěcenou“.

Když tedy jen víra theologická nám podává Boha pojmově, jak on sám v sobě jest, a jen víra mystická s ním duši v tomto životě i přímo a experimentálně může spojit, je ovšem zcela přirozené, že všechny výklady a požadavky sv. Jana při výstupu ke spojení s Bohem směřují k rozvinu a posílení „víry“ v obojím tom smyslu.

„Véra“ mystická je dávána jen mystikům; víru theologickou mají všichni věřící, nemystikové i mystikové, tito poslední arci namnoze i způsobem psychologicky nadpřirozeným. Že ji mají i mystikové, je zřejmé; vždyť, co Bůh zjevil a církev k věření předkládá, věří i mystikové pro svědectví Boží, tedy věrou theologickou, a tato víra theologická, skutky živá, láskou dovršená, je základ, na kterém teprve Bůh, podle svobodného úradku své dobroty, dá víru mystickou.

Jak však tato „víra“ mystická, to jest temné, psychologicky nadpřirozené přímé a experimentální a konkrétní poznávání Boha, jímž se duše postupně více a více s Bohem spojuje, je *víra*, to je „látka . . . temná“ (Vp II 14, 14), a sv. Jan bohužel nesplnil slibu, že to vyloží (viz pozn. k Vp II 14, 6). Není to víra ve vlastním smyslu, t. j. přísvedčení pro svědectví jiného, zde pro svědectví Boží, ale se stanoviska theologického lze to spjivě nazírání přece právem nazývati *věrou*.

Vsunu zde kus dopisu, který napsal o „mystické víře“, P. Maurice de la Taille S. J. vydavatelí 10. vydání spisu P. Poulaina S. J., Des Grâces d'Oraison, P. Bainveloví S. J., a jež tento v Úvodě knihy uveřejnil. V hranaté závorce sem tam přidám slovo na objasnění. Praví tedy P. de la Taille:

„Na otázku, kterou mi činíte, bych odpověděl toto. Nazírání [spjivě] je podle mého mínění opravdový kon božské ctnosti víry. Jeť v něm:

přimknuti k poslednímu cíli [Bohu], *pro svědectví*, které sám sobě dává poslední cíl, a z *lásky* k poslednímu cíli. Ne, že by to nazírání pouze náleželo do toho řádu, jehož částka je víra, jak tomu je normálně stran intelektuálních vidění, [těch, která nejsou přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha obdobně poznatku smyslu zrakového; viz o tom v pozn. k N II 20, 6], jež nejsou kony víry, ale zpravidla jsou podmíněna přítomností víry. Nazírání je tedy, in rigore, kon víry, protože je v něm právě to, co je podstata božské víry. Jestliže by však někdo konem víry mínil to, co se obecně nazývá konem víry, totiž něco opírajícího se o obrazivost a podmíněného znalostí historických motivů věřitelnosti a abstraktivního, pak by se ovšem nesmělo říci, že nazírání [spojivé] je kon víry. Ale všechny tyto okolnosti obyčejné víry nejsou vnitřně nutné k tomu, aby se mohl uplatnit *instinctus fidei*. On se bez nich obejde, když se božský předmět víry učiní přítomným v daru té nadměrné lásky, té lásky kořenící v Bohu, kterou se bezpečně prozradí. To právě jsem se pokusil [ve spisku: L'Oraison contemplative, Paris, Beauchesne, 1921, str. 13] vysvětliti rozlišováním mezi hlediskem theologa a hlediskem filosofa. Podle mého mínění není pochybnosti, že v této věci je nauka sv. Jana od Kříže naprosto nekolísavá. A právě proto on vynáší nazírání [spojivé] nade všechny ostatní zjevy nazývané mystickými (nevyjímaje ani intelektuálních vidění nebo intelektuálních zjevení): všechny tyto milosti „*gratis datae*“ mohou, jsouce víře zevní, víře uškoditi; nazírání neboli trpná vnitřní modlitba nemůže, protože ona je uplatňování víry. Dlužno ji pěstiti [disponováním na její udělování; nerušením, když je udělena] tou měrou, kterou naopak je nutné se opožďovati [prcháním, nelnutím, nezabýváním] od těch ostatních“ (Poulain, Des Grâces, 10. vyd., 1922, str. LXXXVn.).

O hledisku theologa a hledisku filosofa vůči mystické víře neboli spojivému nazírání praví P. de la Taille v uvedeném spisku, na str. 13, toto: „Tato víra [mystická] není v témž stavu jako víra věřícího nenazíravého. [...] *Filosof*, jenž hledí na psychologická fakta podle jejich vztahu k vnitřnímu vědomí, prohlásí, že mezi věrou obyčejnou a nazíraním je rozdíl druhový, protože jedna běže svou látku od rozumu abstraktivního, druhá však ne [nýbrž od rozumového poznání přímého, konkrétního a experimentálního, jehož předmět je Bůh jakožto působící na duši nebo v duši psychologicky nadpřirozeně]. Kdežto naopak *theolog*, jenž patří na věci podle jejich bytnosti theologické, nemůže viděti v nazíraní [spojivé] poznávání, které by vybočovalo z řádu víry theologické.“

Tolik z P. de la Taille. Jeho upozornění na rozdíl mezi hlediskem filosofa (psychologa) a theologa je důležité. Platí i o jiných ctnostech a věcech než o „víře“ mystické. Tímto rozdílem v hledisku se vysvětlí aspoň po jedné stránce, proč někteří duchovní pisatelé, patrně posuzující věci více s hlediska theologického než s hlediska filosofického, neuznávají ani vůbec mezi asketikou a mystikou rozdíl *druhového*, nýbrž jen nepřetržitý vývoj *stupňový*.

Pisatelé o mystice starokřesťanští a středověcí zpracovávali především theologickou stránku mystiky a používali názvosloví novoplatonického (tohoto vlivem Pseudo-Dionysia Areopagity) a scholastického. Škola španělská, totiž sv. Terezie od Ježíše se sv. Janem od Kříže a jejich následovníci, zavedli do mystické literatury hledisko převážně psychologické. Psychologická stránka mystických konů a stavů je nám daleko snáze poznatelná a tříditelná než stránka theologická; tím to je, že počínaje sv. Terezií a sv. Janem se jeví přehledné, jasně odůvodněné rozdělení a daleko větší srozumitelnost v mystických výkladech než u pisatelů starších, a

že směr psychologický v mystické literatuře úplně převládá. On si ovšem také vytvořil nové, svému hledisku odpovídající mystické názvosloví; i to má arci u jednotlivých spisovatelů své odstíny a osobité zvláštnosti.

Naskýtá se ovšem nadto ještě otázka, zda Bůh, jenž ve staletém vývoji církev opět a opět obohacuje novými prostředky a pomůckami nebo dotavadní prostředky zdokonaluje (vzpomeňme jen v mystice na stigmatizaci, po prvé dosvědčenou až r. 1224 v případě sv. Františka z Assisi, a v asketické oblasti na úctu k b. Srdci Páně, již ve středověku známou a tehdejšími světcům milou, kterou však Kristus Pán až ve zjeveních učiněných sv. Markétě Marii Alacoque povznesl na pobožnost smírnou, sobě zvláště milou, a obohatil velikými přípovědmi), nepřidal v novém období mystiky, jež počíná právě školou španělskou s jejími velikými dvěma svěťci, ještě nějaké mystické milosti, kterých starším mystikům nedával (nebo aspoň tou měrou a v tom ražení nedával), a zda právě ony nezpůsobily přechod ke stanovisku psychologickému v mystice. O této otázce ještě nebylo náležitě badáno. Cím to, že si mystika španělská jala tou měrou všimati stránky psychologické milostí udělovaných?

Ale vraťme se k „víře“ mystické. Protože s theologického stanoviska ona je kon tétoho druhu jako víra theologická auktoritativní, náleží jí právem jméno víra. Kromě tohoto bytnostního důvodu jsou ovšem ještě jiné podružné podobnosti nebo obdoby její s věrou theologickou, dotvzující to rozšíření jména „víra“ i na ni. Jak víra theologická je temné poznání Boha, protože nepoznává objektivní totožnosti podmětu s přísudkem z věci samé, nýbrž z auktority Boží - tak spojivě nazírání je rovněž temné poznání Boha, protože jím mystik poznává Boha jen jakožto působícího na duši nebo v duši, ne však tváří v tvář přímo jeho bytnost (srov. *Poulain, Des Grâces d'Oraison* XV 43. 44), a my používáme k jeho výkladu pojmů a pravd, které máme z víry theologické.

Dále to může býti obdobně nazýváno věrou proto, že i víra theologická i toto poznání mystické jsou, každá ve svém řádu a svým způsobem, nadpřirozené, vlité. Konečně i proto, že, jak víra theologická, když je živá, je dovršena (informována) láskou a osvědčuje se skutky, tak toto temné mystické nazírání je láskyplné (N II 18, 5) a plodí ctnosti, je tedy „živá víra“ (N II 15, 1).

Jest si všimati, kterou z této obojí víry s rysy podobnými a z nichž jedna je předpoklad druhé a mnohdy i současná její družka, sv. Jan na tom kterém místě svých výkladů míní. Volně a bez upozornění přechází od jednoho významu k druhému a leckde míní oba, každý svým dílem a způsobem a na svém stupni.

Pro svrchovanou důležitost a výlučnost temné víry theologické a mystické jakožto způsobů poznávání v mystickém životě sv. Ján dále ve svém pojednání s takovou neúprosnou důsledností odtrhuje duši ode všech poznatků přirozených jasných rozlišených (Vp II 9, 1; N II 9, 2; PN III 47-49) a též ode všech jiných poznatků psychologicky nadpřirozených a tudíž Bohem samým daných, které nejsou ani ta ani ona „víra“, jako na př. vidění, zjevení a j., a nedovoluje k nim přilnouti nebo se jimi i jen zbytečně obírat, nýbrž se káže opírat jen o čistou temnou víru.

Proti poznávání věrou theologickou (ať psychologicky nadpřirozenou nebo psychologicky přirozenou) a věrou mystickou úplně ustupuje u mystiků poznávání Boha přirozené (aťsi psychologicky nadpřirozené podporované nebo ne) z tvorů na základě příčinnosti a analogií: *kladem* (všech dokonalostí stvořených a možných) - *záporem* (všech nedokonalostí a všech omezení v dokonalostech) - *vyrcholením* (dokonalostí tak očiště-

ných). „Jediné víra jest bezprostřední a úměrný prostředek ke spojení duše s Bohem“ (Vp II 9, 1); tvorové a krása přírody, vůči níž sv. Jan byl velmi vnímavý, ho téměř jen povznášejí k nazírání věrou, theologickou i mystickou, na dokonalost a krásu Boží. Rovněž ustupuje poznávání Boha vznešené mystické sice, ale nespojivé, z pravd o Bohu, Bohem přímo duši zjevených nebo objasněných.

A v samém poznávání mystickou věrou ustupuje ve spisech (více než v životě) sv. Jana poznávání Boha z lidské přirozenosti Syna Božího. Jeho spisy jednají téměř jen o poznávání Boha temným poznatkem experimentálním samé bytnosti Boží. Viz pozn. k Vp III 1, 1.

Jest nutno uznati, praví bosý karmelitán P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny, že vyjadřování [a tudíž i pojmání věci a vztahů] u sv. Jana od Kříže není vždy čistě tomistické; to se jeví právě i v jeho analýze nazírání „věrou“. P. Gabriel v tom tuší vliv karmelitského filosofa a teologa Baconthorpa z první polovice XIV. stol.; otázka není dosud náležitě prostudována. Viz pozn. k Vp III 1, 1.

„Nazírání věrou“ tedy znamená u sv. Jana od Kříže trojí: a) nazírání psychologicky přirozené, ke kterému byl předmět vzat ze skladu víry theologické; b) mystické nazírání t. zv. získané (mající zpravidla předmět z víry theologické), částečně vlité (viz o něm v pozn. k Vp II 14, 2); c) mystické nazírání s předmětem uděleným „věrou“ mystickou, zcela vlité, spojivé. Jak již bylo řečeno výše o výrazu „víra“, tak jest si i při rčení „nazírání věrou“ všimati, v kterém z tohoto trojího významu kde sv. Jan toho rčení užívá a zda nepřechází od jednoho významu k druhému nebo nemíní současně více než jeden z nich. A poněvadž i víra theologická i víra mystická podávají svůj předmět poznáním pouze temným, náleží i název „temné nazírání věrou“ nebo „nazírání temnou věrou“ všem těm třem významům rčení „nazírání věrou“.

*Nadpis*². — Činnou noc ducha rozdělil sv. Jan ve dvě knihy: Vp II. je o rozumu, Vp III. je o paměti a o vůli. Proti Vp I. je ve Vp II. zřejmá změna v postupu. Kdežto tam, v činné noci smyslu, sv. Jan jednal napřed o prostředcích negativních a teprve ve hl. 13. o pozitivních, zde v činné noci ducha od počátku staví do popředí prostředek pozitivní, víru, o níž přímo praví: „Tato noc ducha, to jest víra“ (Vp II 1, 3). Důvod k tomuto obrácení pořádku a vyzvednutí víry je snad ten, že, kdežto nic z toho, co charakterisuje činnou noc smyslu, neslouží přímo ke spojení s Bohem, nýbrž jen nepřímou, odstraňováním překážek, v noci ducha víra (s nadějí a láskou) spojuje s Bohem jakožto charakteristická součástka druhé noci, zvláště „víra“ mystická, která přešla z trpné noci smyslu již i do činné noci ducha.

HLAVA I.

¹. — Viz Vp I 1, 2. - Na činnou noc smyslu (Vp I) i na trpnou noc smyslu (N I) aplikoval sv. Jan první slohu básně *Za temné noci*; na trpnou noc ducha aplikoval první její slohu (N II 4-14) i druhou slohu (N II 15-24) i třetí slohu (N II 25). Proč na činnou noc ducha aplikuje, aspoň výslovně, až druhou slohu (první sloha je na ni nepřímou a zavinitě arci aplikována také, protože obě slohy mají společné přísudkové sloveso, dva úplně stejné verše a tutéž myšlenku o temnotě a tajnosti), je těžko říci. První sloha, aplikovaná dříve na činnou noc smyslu, by se byla

tuším stejně dobře hodila k aplikaci i na činnou noc ducha, jak se tatáž sloha, v N I aplikovaná na trpnou noc smyslu, hned dále v N II hodí na trpnou noc ducha.

12. — Toto „obnažování ducha“ odpovídá prvnímu slovu druhé slohy: „potmě“, jak to sv. Jan hned dále praví slovy: „vnitřní temnoty, to jest duchovní nahosti . . .“. A celé Vp II 2 - III 45 je pouze výklad (ani nedokončený) tohoto jednoho slova „potmě“ neboli duchového obnažování; dále ve výkladu druhé slohy se sv. Jan v činné noci ducha nedostal. Vložil ji, arci s hlediska trpné noci ducha, celou až v N II 15-24.

21. — N II 21, 23.

22. — Teprve v noci ducha se duše činně i trpně očišťuje i od kořenů zlých sklonů a habitů stránky smyslové (N II 3, 1). Sv. Jan, zdá se, i zde vyslovuje to, co jasněji praví v N II 3, 1, že totiž i všechny nedokonalosti a nespořádanosti a zlé habitus stránky smyslové mají svou sílu a svůj kořen ve stránce duchové. O leckterém je to pravda, ale o leckterém my nyní naopak říkáme, že zlý habitus nebo nedokonalost nebo nespořádanost stránky duchové má kořen ve stránce smyslové. Viz N II 3, 1 a pozn.

23. — N II 13, 4.

24. — Vp I 14, 2.

25. — Neodporuje si sv. Jan poněkud? Zde praví, že na činnou noc smyslu bylo třeba stesku lásky; v trpné noci smyslu, současně s činnou nocí smyslu, je stesk lásky (N I 11, 1); v trpné noci ducha je též stesk lásky (N II 4, 1; II 11, 1. 6). Že by jen činná stránka noci ducha, současná s trpnou stránkou téže noci, byla bez stesku lásky?

HLAVA II.

11. — Vp I 2, 1-5.

12. — Vp I 2, 5; PS 15, 23.

13. — Viz pozn. k Vp I 2, 4.

Smysl místa: To prozáření světlem Božím v duchovním sňatku a poznávání Boha v něm je již den; tedy třetí noc, t. j. Bůh mysticky poznávaný v třetí noci, ač sám sebou je temný rozumu jako noc, přece *pro to souseďství se dnem, tmou mírníci*, může býti nazýván přededním, svítáním.

21. — Sv. Jan těmito slovy nemíní, že víra ničí přirozenost nebo zhází světlo lidského rozumu. Smysl, který toto „osleповání“ věrou v jeho výkladech má, je tento:

a) Prísvědčení víry (jak theologické, zvláště když je psychologicky nadpřirozeně od Boha podporována, tak především mystické), ač je obsahem přebohaté, podávajíc Boha samého (Vp II 9, 1), a svrchovaně jisté a tudíž svrchovaně jasné světlo („nadměrné světlo“: Vp II 3, 1; II 9, 1); takže proti němu mizí světlo kterékoliv jistoty přirozené, nás až úplně oslňuje a oslepuje a tudíž je nám jakoby tma;

b) Božská ctnost víry nedává poznání z důvodu pravdě věrou poznávané vnitřního (v tomto smyslu „nedává znalosti a vědění“: Vp II 3, 4), nýbrž jen z důvodu zevního, totiž z auktority svědka Boha, takže rozum zůstává co do poznání z důvodů vnitřních ve tmě;

c) Přisvědčení z víry (mystické), vznešenější a odlišné, vylučuje současnost prisvědčení z důvodu přirozeného neboli světla rozumového (v tomto smyslu „zbavuje kterýchkoliv jiných znalostí a vědění a oslepuje stran nich“: Vp II 3, 4) a je tedy i v tomto smyslu tma.

Víra (jak theologická, tak mystická) tedy „oslepuje“ rozum po nejedné stránce a sv. Jan staví do popředí někdy tu víru nebo stránku, někdy onu. Již v příští kapitole osvětlí smysl svých zdejších slov s dostatečnou jasností.

Proti tomuto „oslepování“ věrou, zvláště mystickou, úplně ustupuje do pozadí „oslepování“ (o kterém se také někdy obrazně mluví) svrchovanou dokonalostí Boží, nakolik je přirozeně poznatelná, arci ne sama v sobě, nýbrž povznesením z tvorů. Viz pozn. k Nápisi Vp II.

31. — Vp II 3.

32. — Vp II 8? II 11-32 co do rozumu; III 1-15 co do paměti; III 16-45 co do vůle.

33. — Viz táž místa, která v pozn. předešlé.

34. — N II.

HLAVA III.

11. — E. p.: schopnost poslušenskou.

21. — E. p. přesněji: cestou přirozenou, jež počíná smysly. - Sv. Jan zde vykládá zásadu filosofie scholastické: *Nic není v rozumu, co není předtím ve smyslu*. Ovšemže se tou zásadou nemíní, že by smyslové poznání bylo jediný zdroj našeho poznání rozumového, nýbrž jen to, že o žádné věci mimo nás nemůžeme přirozeně mítí pojmu vlastního (conceptus proprius) než o té, o které napřed máme vjem smyslový, a že ostatní naše pojmy o věcech mimo nás jsou obdobné (conceptus analogicus), opírající se nějak o pojmy vlastní získané z vjemů smyslových. Co se děje v rozumu samém nebo ve vůli, o tom má rozum ovšem poznání přímé (Vp II 10, 2), bez prostřednictví smyslů, ale jen poznání faktu, nikoliv bytnosti a přirozenosti těch konů, a mohutností, od nichž ty kony pocházejí.

31. — E. p.: „Tak (ač ne zcela podobně)“. - Je totiž ovšem rozdíl. Slepec nemá ani pojmy analogických z řádu barev, kterými by vůbec nějak mohl pochopiti barvu bílou nebo žlutou, o nichž se mu mluví, a se jmény barev, která slyší, nespojuje žádného pojmu barevného. Ale ten, kdo věří tajemství zjevená od Boha, má odpovídající pojmy analogické neboli obdobné z řádu věcí stvořených a v těch pojmech obdobných je mu předmět víry předkládan - a on dojde náležitým pochopením pojmů a soudů překládaných a *kladem - záporem - vyvrcholením* (viz pozn. k Vp II Nápisi) ke správnému pochopení tajemství zjevených, i když ovšem stále jen obdobnému a tudíž i proto nedokonalému, a pro svědectví Boží uzná-

vá, že (i když to sám nevidí přímo zkušeností) to, co mu bylo tak předloženo, odpovídá skutečnosti, t. j. věfi.

41. — Vp II 2, 2. Viz pozn. k tomu místu.

42. — Dokonalé poznání a porozumění se děje přisvědčujícím soudem, a to jistým. Ale některé takové soudy (ba, zvláště co do víry mystické, i samé pojmy, z kterých se ty soudy skládají) jsou duši dostupné jen věrou (theologickou nebo mystickou); bez té víry duše tedy neporozumí.

A kdyby ve chvíli víry mystické duše chtěla býti o tom, co je jí podáváno, činná svým světlem vlastním, a tak předmět božský jaksi redukovati na svou vlastní úroveň přirozenou, rušila by touto činností přirozenou nadpřirozené působení Boží a tak by vědění z víry překazila, nebo aspoň oslabila, „zatemnila“. Viz o tom též Vp II 29, 7.

Slova „Neuvěříte-li, neporozumíte“ mají i jiný veliký smysl, jehož ovšem sv. Jan zde nemíní. Víra v pravdy zjevené Bohem nám teprve dává pravé poznání a ocenění světa a dějů v něm; nevěřícím je svět a život lidský z velké části nerozřešená hádanka.

HLAVA IV.

11. — E. p. přidává: přirozeného.

2. — Smysl této věty a dalšího důkazu: Aby duše mohla dojíti přepodobnění, které je nadpřirozené bytnostně i psychologicky, a tedy vyšší, musí se, nelutím, vyprázdniti i ode všech milostí bytnostně sice nadpřirozených, ale psychologicky přirozených a tudíž nižších. Neboť lnutím k nim, nižším, by bylo zataraseno místo a vstup oněm milostem vyšším. Stačí však vyprázdnění „co do náklonnosti a vůle, nakolik na duši záleží“, neboť co do skutečnosti Bůh právě takovou a od vlastního lnutí obnaženou duši obohatí milostmi bytnostně nadpřirozenými.

31. — Ve Španělsku byl tehdy - ve skutečnosti i v literatuře - častý zjev slepec vedený hochem.

51. — Dokonale, vrcholně. E. p. má: *con eminencia*, s vrcholností. Také na některých dalších místech (na př. Vp II 14, 2) má slovo „podstata, podstatný“ též význam jako zde. Viz též pozn. k Vp II 31, 1.

Též slova „duch“ užívá sv. Jan někdy v přeneseném smyslu: to co je ve věci nejlepší, její „jádro“ proti její „slupce“ (na př. V II 14, 2: „má ducha rozjímání“; Vp III 13, 3. 4).

61. — Vp II 11. 12. 16. 18. 26-32.

81. — Přepodobňující spojení duše s Bohem je cíl očisty, o které sv. Jan ve spise jedná; pozná-li se tedy lépe cíl očisty, bude se i moci užívatí prostředků s lepším poznáním, tedy vhodnějších a lépe.

82. — Enthymema je úsudek dvojčlenný, vzniklý zkrácením sylogismu buď o jednu návěst nebo o závěr. Zde je enthymema toto: Na přepodobňující spojení s Bohem musí duše býti potmě a obnažena (hlava IV.) - tedy musí býti trojí mohutnost duše potmě a obnažena třemi božskými ctnostmi (hlava VI., rozvedená pak celým ostatkem *Uýstupu*). Mezi oba

členy entymematu vkládá sv. Jan (v hlavě V.) zatímní výklad o tom, co je to přepodobňující spojení duše s Bohem, jež je cíl všeho toho zatemňování a obnažování.

HLAVA V.

21. — Slova „Nyní pouze jedním o tomto spojení“ jsou odkaz k Vp II 4, 8, kde bylo slíbeno vysvětlení „spojení duše s Bohem“; slovy „úplným a trvalém...“ začíná definice toho „spojení duše s Bohem“. Mohla by znít takto: „Spojení duše s Bohem (ke kterému duše směřuje činnou i trpnou stránkou svého očišťování a zdokonalování jakožto ke vrcholnému cíli) je spojení úplné a trvalé podstatou duše a jejími mohutnostmi co do temného habitu spojení.“ Další slova: „neboť co do konu... nýbrž jen přechodné“ nenáleží k definici, nýbrž odůvodňují omezení vyslovené slovy „co do temného habitu spojení“.

21a. — PS 26, 5. 8. 11 a pozn. k PS 26, 11.

22. — Vp III 2, 13; PN I 3. 4. — Viz pozn. k PS 26, 11 a o habitu vůbec pozn. k Vp I 11, 3.

23. — N II 20, 3; PS 26, 11; PN I 3. 4; III 79.

24. — Bylo míněno, že sv. Jan v této kapitole mluví o spojení s Bohem „činném neboli získaném našimi vlastními silami a obyčejnou pomocí milosti“ (P. Silverio de Santa Teresa v pozn. k nápisu Vp II 5). Jinými slovy: že tu ve Vp II 5, 2 sv. Jan míní: stran podstaty duše její spojení s Bohem milostí posvěčující, vlitou v podstatu duše, a stran mohutností duše jejich spojení s Bohem habity ctností v ně vlitými; toto řečené spojení podstaty a mohutností že je ten „temný habitus [neboli stav] spojení“ s Bohem, o kterém tu mluví sv. Jan; že „dokonalé nadpřirozené spojení, o kterém pojednává sv. Jan od Kříže ve *Ústupu na horu Karmel* je to, v kterém záleží obyčejný [t. j. nemystický] stav dokonalosti, k němuž jsou nejen volány, nýbrž i podle svého stavu [zvl. řeholního], svou měrou zavázány - aspoň co do směřování k němu - všechny duše“ (P. Eugenio de San José C. D. v *El Monte Carmelo XXXIV* 1930, str. 201n.).

Uvádím zde mínění (nebo obojí mínění, je-li v obojím vyslovení věcný rozdíl) těchto dvou znalců sv. Jana od Kříže, ale mám za to, že je mylné, i když ovšem některá místa ve Vp II 5 (a v celém Vp) se vztahují na život asketický nebo je lze také na něj vztahovati. Sv. Jan si neobral ani ve *Ústupu* za předmět spojení s Bohem „získané... obyčejnou pomocí milosti“, nevede ani ve *Ústupu* ke „spojení prostě dokonalému neboli asketickému“ (P. Eugenio na uved. m., str. 201), nýbrž jeho přímý cíl je i ve *Ústupu* spojení mystické a podává ve Vp *činnou stránku cesty ke spojení mystickému*, kdežto v N podává té cesty stránku trpnou. Že podává ve Vp cestu k cíli mystickému, je zřejmě viděti na př. z toho, že ve Vp II 11. 16-32 mluví o milostech zřejmě mystických, dávaných trpnou nocí ducha počínaje - a mluví o nich ve Vp, t. j. ve výkladu činné noci ducha, protože právě poučuje duši, jak se ona má co do činné stránky svého duchového života k těm trpným milostem chovati.

Já mám za to, že sv. Jan - jenž ve Vp II 4, 8 ohlásil, že v další kapitole vysvětlí, „co je to, co nazýváme spojení duše s Bohem“, a slibuje si od toho vysvětlení hojného světla pro další výklady - zde podává definici

mystického spojení, a to nejvyššího, t. j. toho, kterého dojde duše v třetí noci neboli stavu duchovního sňatku, trvalým předpodobujícím spojením skrze duchovní sňatek.

Spojení podstatou duše a jejími mohutnostmi (unión . . . según la sustancia del alma y sus potencias), o kterém tu sv. Jan mluví, je podle mého názoru předpodobnění podstaty duše a jejích mohutností jakožto součástí duše, působené trvalým spojivým objetím (PS 22, 5) Božím neboli trvalým pitím Boha (PS 26) ve stavu duchovního sňatku, úkonem toho sňatku počínaje; to je „spojení úplné a trvalé“ duše a jejích mohutností s Bohem, jež bez přerušení potrvá až do smrti, kdežto přechodné spojivé doteky Boží, dávané v trpné noci ducha a zvláště častěji a mocněji ve stavu zasnubu rozumu jakožto mohutnosti nebo vůli jakožto mohutnosti nebo dávané podstatě duše k tomu cíli, aby z ní „přeplyvaly“ do rozumu a vůle, nedávají spojení ani úplného ani trvalého.

Spojení sňatkové právě vyložené, jsouc trvalé, je „habitus [neboli stav] . . . spojení“; a toto spojení je habitus „temný“, protože z něho vzhází poznání Boha a tohoto spojení s ním jen slabé, povšechné, temné, a kon lásky z něho vyplývající je rovněž jen slabá a povšechná, takže to poznávání a kon vůle mu odpovídající mohou pominouti, když je pozornost zaujata něčím jiným.

Toto trvalé mystické předpodobující spojení s Bohem podstatou duše a jejími dvěma mohutnostmi, rozumem a vůlí, jakožto součástkami duše je spojení *základní* (základní pití v PS 26); jakožto trvalé sluje také *habituální*. K němu se u duše choti velmi zhusta druží spojení *přidané* (přidané napití v PS 26), vznikající spojivým dotekem Božím v mohutnosti, rozum a vůli, jakožto v mohutnosti, takže ony působením toho doteku jsou předpodobněny jakožto mohutnosti a mají tedy mnohem silnější a vznešenější kon poznávání Boha a mnohem mocnější a vznešenější kon lásky k Bohu. Toto spojení mohutností „co do konu“ „nemůže býti v tomto životě trvalé, nýbrž jen přechodné“, protože vzniká doteky jen přechodnými a protože i s jině stránky trvalé není v tomto životě možné jednak pro spánek a jiné potřeby, jednak jelikož by slabá přirozenost lidská trvalému velmi brzy podlehla. Trvalé co do konů mohutností bude spojení a předpodobnění až v nebi.

Protože toto přechodné spojení vzhází z „aktivování“ mohutností spojivým dotekem Božím a záleží v konech (actus), sluje také *aktuální*.

Podstata duše má ve stavu duchovního sňatku spojení habituální s Bohem; mohutnosti, rozum a vůle, mají v tom sňatku spojení s Bohem jednak habituální, jakožto součástky duše, jednak občas aktuální, jakožto mohutnosti konající svůj kon pod vlivem spojivého doteku Božího, dávající jim buď přímo, dotekem v ně samé, anebo nepřímo, spojivým dotekem v podstatu duše, jenž „přeplyvá“ v mohutnosti. O tomto přeplyvání viz pozn. k PS Předml. 3.

Dokud duše nedojde duchovního sňatku, nemá mystického spojení s Bohem habituálního, jež ve vlastní stavu sňatku, nýbrž jen občas spojení aktuální, jež ve stavu zasnubu je již tak vznešené, že dává duši „stejnost lásky“ mezi ní a Bohem (PS 22, 7 a pozn.).

Tím je definice daná ve Vp II 5, 2 úplná a co do každého slova aplikována na mystické spojení v duchovním sňatku, jak je líčeno porůznu jinde ve spisech sv. Jana tou neb onou narážkou a zvláště úplně v PS 26. Že tuto aplikaci lze provést tak snadno, bez sebe menšího zbytku nevysvětleného nebo bez sebe menší obtíže, je snad také jakési indicium, že se tato definice ve Vp II 5, 2 skutečně vztahuje na spojení mystické, a to

vrcholné, a nikoliv na spojení asketické, jak míní PP. Silverio a Eugenio.

I když bychom tomu dali, že zde ve Vp II 5, 2 sv. Jan míní spojení asketické, přece by definice spojení mystického v duchovním sňatku, jak je líčeno porůznu jinde ve spisech a zvláště v PS 26, nemohla znít co do věci jinak než ji máme ve Vp II 5, 2.

Ale názor, že je zde ve Vp II 5, 2 definováno spojení, kterého duše dojde trvalým přepodobňujícím objetím Božím v duchovním sňatku, vidím potvrzen hned v dalším odstavci Vp II 5, 3 slovy: „Když tedy mluvíme o spojení duše s Bohem... [mluvíme] o spojení a *přepodobnění* duše v Boha“, a vysvětluje to přepodobnění ve Vp II 5, 7 tak, že je zřejmé, že míní nejvyšší stupeň mystického spojení: ten, o kterém mluví v N II 20, 3 a v N II 24, 3 jakožto o spojení „trvalém“ (de asiento) a jakožto o „božském sňatku mezi duší a Synem Božím“. Srov. též, co praví o spojení ve Vp II 16, 9: „V tomto vznešeném stavu spojení se... sděluje Bůh duši... v čiré a nahé bytnosti Boží... s čirou a nahou bytností duše“ - a ve Vp II 24, 4: „K nim [t. k duchovým pocitům], to jest k božskému semknutí a spojení duše s podstatou Boží směřuje a se obrací naše pero“. A ve Vp II 26, 5, mluvě o spojivých poznátcích Boha, praví, že jich „nemůže mít leč duše, která dojde spojení s Bohem, protože ony samy jsou právě to spojení“ (Vp II 26, 5)... „část spojení“ (Vp II 26, 10). Vidíme tedy, že sv. Jan i ve Vp má za hlavní předmět a cíl spojivé mystické milosti a že i ty vyjadřuje prostým slovem *spojení*.

Sám P. Eugenio uznává později: Sv. Jan od Kříže „jak dává název *spojení* jen *spojení dokonalému* [t. j. striktně mystickému, spojivému], třeba každá duše v milosti je spojena s Bohem, tak nazývá *zbožštěnou* jen duši *přepodobněnou*, to jest duši, ve které se dokonale vyvinuly zárodky zbožštění... nazývá spojením jen spojení nejdokonalejší; rovněž... zbožštěním nazývá jen nejdokonalejší. zbožštění *přepodobňující*“ (El Monte Carmelo, t. XXXV 1931, str. 172)... „Nadpřirozené dokonalé spojení duše s Bohem je... *cíl*, ke kterému, jak světce prohlašuje, se obrací jeho pero“ (El Monte Carmelo XXXV 1931, str. 207).

Ale není to zde ve Vp II 5, 2 příliš brzy na definování vrcholu spojivých milostí mystických? Neří. Jsmet tu již v noci ducha činné, doprovázené trpnou, tedy - protože sv. Jan neprobírá ve Vp II. III činnou noc ducha geneticky, podle dlouhého jejího vývoje, nýbrž systematicky (Vp II 10), podle věcných hledisek bez zřetele k časové posloupnosti a k dělce vývoje - již v sousedství třetí noci, v níž je napřed stav zasnubu a pak vrchol, úkon sňatku a stav duchovního sňatku. Jakmile je vykonán úkol příslušící noci ducha a pak stavu zasnubu, ihned je duše přijata na ten vrchol (N II 24, 3), a ten trvalý vrchol, jenž jest trvalé *objetí* (PS 22, 5) a to, co z toho objetí vzhází, se, jak dále ve spise uvidíme, již dávno napřed ohlašuje, trpnou nocí ducha počínaje, občasnými přechodnými spojivými *doteky* Božími v mohutnosti a v podstatu duše a sám je, jak řečeno, trvalé spojení Boží s podstatou duše a s mohutnostmi duše jakožto součástkami duše.

Skutečně se tedy tím, že sv. Jan zde podává definici vrcholu mystického spojení, „dostane hojného (ač ne hned plně chápaného) světla tomu, co budeme od tohoto místa počínaje vykládati“ (Vp II 4, 8) - a tato definice již zde podaná nám svým dletem nahrazuje to, co sv. Jan, nedokončiv Vp a N, dále již nemá o třetí noci. Je to odstavec svrchované ceny. Plně se mu porozumí teprve až po studiu *Duchovní písně*, protože ve *Ústupu* a v *Noci*, nedokončených, sv. Jan o duchovním sňatku nejedná. Viz v Úvodě k *Duchovní písní* výklad PS 26; dále pak pozn. k PS 26, 11.

Slovo „habitus“ v této definici neznamená nějakou *jakost* v duši (habitus v užším smyslu, podřaděný kategorii *jakosti*), nýbrž *trvalou trpnost* (kategorie trpnosti: *passio*) působenou trvalým spojným působením (objektív) Božím. Podobně ve Vp III 2, 13. Viz pozn. o habitu k Vp I 11, 3, oddíl IV.

31. — Srov. PS 11, 3. - O věci viz sv. Tomáše v *Summē theol.* I 8, 3: Zda Bůh je všude bytností, přítomností a mocí.

32. — E. p. přidává: neboli přítomnosti (kterou můžeme nazvatí řádu přirozeného).

33. — U sv. Jana není stálosti ve vyjadřování o tom, zda duchovní sňatek je mezi duší a trojjediným Bohem, či mezi duší a Synem Slovem, či mezi duší a Kristem člověkem. U jiných pisatelů mystických je řeč i o duchovním sňatku mezi duší a Duchem svatým; kdežto u sv. Jana ve PS 20, 2 Duch sv. zprostředkuje a k místu přivede duchovní sňatek mezi duší a Synem, a podobně ve PS 22, 2. Vůbec není mezi mystickými pisateli o této věci shody. Snad tomu bylo a je u různých duší různě; snad duchovní sňatek, t. j. přepodobnění, je sice sám v sobě vztah k přirozenosti Boží (srov. Vp II 16, 9: se sděluje Bůh duši... v čiré a nahé bytnosti Boží... s čirou a nahou bytností duše), tedy k Bohu trojjedinému, ale může se *projevovati* odděleně jakožto spojení s jen jednou božskou Osobou nebo jakožto spojení s Kristem člověkem.

Je-li duchovní sňatek mezi duší a trojjediným Bohem, pak je to vztah mezi přirozeností a přirozeností (bytností a bytností); jestliže je mezi duší a jednou božskou osobou nebo mezi duší a Kristem člověkem, pak je to vztah nejen mezi přirozeností a přirozeností, nýbrž i mezi osobou a osobou. Vztah mezi přirozeností a přirozeností ovšem je ne pouhé spojení myslí a vůlí, intencionální, nýbrž - jak to sv. Jan několikrát výslovně praví i o přechodných spojeních na stupni zasnubu (PS 14, 16; 19, 4) i o trvalém spojení na stupni sňatku (PS 22, 7; PN II 21; také Vp II 16, 9 asi je míněn stupeň sňatku) - i spojení samých podstat. Viz Poulain, *Des Grâces d'Oraison* XIX 18-21.

34. — Totéž milující a nemilující co on, takže, jak praví dále, obojí vůle je shodná a není v jedné, co by se protivilo druhé.

35. — V PS 11, 3 uvádí sv. Jan trojí Boží přítomnost neboli spojení: bytností - milostí - duchovým působením. Obvyklé rozdělení přítomnosti Boží odpovídá prvním dvěma členům sv. Jana, rozlišujíc přítomnost (ve všech tvorech) bytností neboli nesmírností (t. j. vsudypřítomností, zachovávaním, součinností v konání) a přítomnost (ve spravedlivých) milostí, jež se druží k první u těch, kdo mají milost posvěcující, i když třeba jsou ještě velmi nedokonalí. Tohoto členu zde sv. Jan neuvádí, snad prostě proto, že zde nenáleží k předmětu jeho pojednání, nýbrž uvádí hned něco, k čemu je přítomnost milostí nutný základní předpoklad a co se, dále-li to Bůh některé duši, k přítomnosti Boží přidruží jakožto spojení vrcholné, totiž trvalé přepodobňující spojení s Bohem ve stavu duchovního sňatku. K tomuto spojení je arci třeba ne pouze jen čistoty od hříchu smrtelného jako k přítomnosti milostí, nýbrž úplné čistoty duše, kterou sv. Jan hned dále líčí. Toto přepodobňující spojení se nekryje s přítomností duchovým působením, nýbrž je jen jeden z mnoha druhů a způsobů duchového působení Božího, arci bytnostně nejvyšší z nich. - Viz též pozn. k PS 11, 3.

36. — Ovšem nemusí toto spojení s Bohem a přepodobnění v něho býti právě to, které vzhází z přímého působení Boha na duši, dávajícího nazírání vlité spojivé (N I 9, 9) .

41. — Vp I 11, 3.

51. — Nyní bychom řekli: z přirozené letory. Tu totiž staří připisovali různému smíšení šťáv v těle.

71. — N II 24, 3. - Myšlenka, že k disponování na mystické přepodobnění stačí očištění od poskvrn. a že se, jakmile duše je takto čistá, Bůh ihned do ní vleje effusi nezadržitelnou a jakoby přirozenou (Vp II 15, 4), je pseudo-dionysiovská, novoplatonovská, a kdo by se jí jednostranně držel, došel by nesprávných důsledků, na př. co do gratuity a nadpřirozenosti mystických milostí. Ale sv. Jan jinde důrazně vytýká jiné stránky toho disponování: nutnost pomocných milostí Božích při něm (Vp III 2, 13) - skutečnost, že to disponování není jen negativní očišťování odstraňováním, nýbrž i pozitivní zdobením ctnostmi a nabývání sil - svobodnou volbu Boží stran těch, komu on dá ty pomocné milosti a po nich mystické spojení.

101. — E. p. dodává: podle své větší nebo menší zásluhy.

111. — E. p. mění poslední vedlejší větu v tato slova: každá podle své dispozice a poznání, které má o Bohu.

112. — E. p.: k čistotě, jakou se podobá že vyžadují osvěcování a volání Boží.

HLAVA VI.

11. — Vp II 5, 8.

12. — E. p. mění: nadějí, jež se může (třebas je ve vůli) přidělití paměti vzhledem k prázdnu a zapomenutí, které co do kterékoliv věci pomíjivé a časné působí, takže se celá duše uchovává pro svrchované dobro, jež doufá.

21. — E. p. přidává: co do jeho soudnosti a světla přirozeného.

61. — Vp I 13, 1.

81. — T. j. jsou aspoň v počátcích trpné noci ducha. Viz též Vp II 7, 13. Nazírání začalo v trpné noci smyslu (N I), jež je současná s činnou nocí smyslu; zde ve Vp II jsme již v noci ducha, jež má rovněž stránku činnou (Vp II. III) a stránku trpnou (N II).

82. — Kdo jsou ještě v trpné noci smyslu. Viz pozn. k Vp I 1, 3.

83. — N I 2-7.

HLAVA VII.

21. — Branou rozumí sv. Jan noc smyslu a cestou noc ducha. Viz zde další odstavec Vp II 7, 3 a N I 11, 4; II 2, 1.

31. — Vp II 11, 10.

32. — N I 11, 4.

51. — Srov. Vp I 13, 6.

52. — Totiž čistá láska k Bohu.

71. — PS 36, 13.

131. — Vp II 6, 8.

HLAVA VIII.

31. — E. p. přidává: dokonale.

32. — E. p. přidává: dokonalému.

41. — Vp II 8, 3.

42. — Sv. Jan tu vyjímá případy naprosto mimořádné, jako snad u Mojžíše, Eliáše a sv. Pavla, o nichž mnozí bohoslovci míní, že již v tomto životě absolutní všemohoucností Boží uviděli (v těle nebo mimo tělo) Boha jasně, t. j. tváří v tvář.

51. — Zde se tuším po prvé vyskytuje u sv. Jana slovo *vjem*, špan. *aprensión*, jímž on vyjadřuje kony mohutnosti nejen poznávacích, nižších a vyšších, nýbrž i snaživých, a jejich obsahy.

52. — Podobně Vp II 14, 4; II 14, 11; III 2, 3; III 5, 3; N II 17, 7. Je to jedna z nejoblíbenějších myšlenek sv. Jana.

Vp II 26, 11: K Bohu musí duše kráčetí více věrou než chápáním; Vp II 32, 4: Nemůže pojmuti konavě, nýbrž pouze přijímově. Viz též pozn. k Vp III 2, 3.

61. — Týž výraz je kromě zde Vp II 8, 6 také v N II 5, 1; N II 17, 2; PS Předml. 3; PS 27, 5; PS 39, 12. Je jím míněno poznávání Boha psychologicky nadpřirozené, především vlité nazírání spojivé. Jméno *mystica theologia* (tajemná bohověda), jehož o tom nazírání užívá sv. Jan i sv. Terezie, je vzato z názvu jednoho ze spisů Pseudo-Dionysia Areopagity *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* (De *mystica theologia*, O tajemné bohovědě), jenž jedná o nepochopitelnosti a nevýslovnosti bytnosti Boží.

Sv. Terezie od Ježíše praví: Přiházelo se mi... že mi přišlo znenadání pocítění přítomnosti Boží, že jsem nikterak nemohla pochybovat, že je uvnitř mne, nebo já zcela pohroužena v něho. Nebylo to na způsob vidění; myslím, že se tomu říká mystická [t. j. tajemná] bohověda" (Svéživot. 10, 1).

62. — *Πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκοτόντος ἀκτίνα... ἀναχθῆση* · ad supernaturalem illum caliginis divinae radium... eveheris - k nadpodstatnému paprsku božské tmy... budeš povznesen (Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Mystica theologia*, c. 1, § 3, Migne PG 3, 1000A). Toto místo uvádí sv. Jan od Kříže v každém ze svých čtyř velkých spisů: Vp II 8, 6; N II 5, 3; PS 14, 16; PN III 49.

Spisy dlouho téměř obecně připisované sv. Diviši Areopagitovi, jenž se po kázání sv. Pavla na Areopagu v Athénách jeho přidržel a uvěřil v Krista (Skut. 17, 34), jsou však ve skutečnosti od jednoho sice pisatele, ale ne z doby apoštolské nebo poapoštolské, nýbrž až z přechodu pátého v šesté stol. po Kr. Pisatel se arci staví, jako by byl mladší současník apoštolů, a na př. praví, že byl s apoštoly Jakubem a Petrem na pohřbu P. Marie (De divin. nomin., c. 3, § 2). Viz o něm na př. Bardenhewer, *Patrologie*, 3. vyd., str. 462-467; *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. III., s. Dionysius Areopagita.

Sv. Jan tu ztotožňuje své psychologicky nadpřirozené nazírání spojivé s temným poznáváním Boha, o kterém mluví Pseudo-Dionysios. Podobá se však, že se Pseudo-Dionysios ve svých výkladech neopírá o nějaké své vlastní zkušenosti mystické spojivé, jak se o ně opírá sv. Jan od Kříže, nýbrž že podává jen filosoficko-dogmatickou spekulaci o vzestupu k mystickému poznání Boha v tomto životě: zřejmě k tomu poznání, které je v nazírání získaném záporném (Vp II 13, 4 a pozn.) - a možná má na mysli i přímé experimentální temné poznání Boha, t. j. spojivé nazírání sv. Jana od Kříže.

V tom, co ve svých výkladech o tomto temném poznání Boha praví o chmuře a temnotě, v které tam duše poznává Boha, alegoricky a symbolicky používá toho, co praví Písmo sv. o výstupech Mojžíšových k Hospodinu do mraku a temna na hoře Sinai (2 Mojž. hl. 19. 20. 24. 34) a o přebývání Božím v temnotách a mraku (Ž. 17, 12), zachováváje tak i literární tradici patristickou (H. - Ch. Puech, *la ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, *Études Carmélitaines*, XXIII, 1938, vol. II, str. 33-53).

Pseudo-Dionysios přejal do své theologické spekulace mnoho z filosofie novoplatonické. V mystice v užším smyslu se zabývá, ve shodě s celkovou tendencí té filosofie, téměř výhradně nejdůležitějším mystickým koncem poznávacím, temným poznáváním Boha, a je hluboce proniknut pravdou o absolutní nedostupnosti a nevyhoptitelnosti Boží.

Vliv jeho ve středověku byl (zvláště protože se mysli, že jde o současníka a učedníka apoštolů) velmi veliký. U sv. Jana od Kříže jsou v theoretickém výkladu mystických věcí zřejmě mnohonásobné stopy Pseudo-Dionysia a jeho středověkých rozvinovatelů (P. G. Théry, O. P., *Denys au Moyen Age*, *Études Carmélitaines*, XXIII, 1938, vol. II, str. 68-74) a převzetí jejich hledisk.

63. — *Ωσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων* (Aristoteles, *Metaphys. A el. c. I*, 993 b, 9-11 Bekker): Jak se totiž mají oči netopýrů k dennímu světlu, tak se má i rozum náš duše k tomu, co je svou přirozeností ze všeho nejjasnější. Viz také S. Thomae Aq. *Summa theol. I*, q. 12, a. 1. Resp.

64. — Tohoto textu v Novém Zákoně není, aspoň ne doslovně. Snad se tu sv. Jan mylí, anebo mu tane na mysli celkový smysl slov sv. Pavla k Řím. 11, 33-35.

HLAVA IX.

11. — Sv. Jan vylučuje u mystika, kde toho nežádá povinnost, pojmy jasné o věcech přirozených, t. j., jak z jiných míst viděti, pojmy *jasné rozlišené*, protože rozptylují a odvádějí od víry. Pojem *jasný* je ten, který se skládá z tolika a takových znaků, že ony myslí postačí k rozlišení předmětu od každého jiného. Pojem *nejasný* je ten, který se skládá ze znaků, které nestačí k rozlišení předmětu od každého jiného. Pojem *jasný* rozlišený jen ten pojem jasný, kterým nejen rozlišíme věc od každé jiné, nýbrž i ve věci samé aspoň několik znaků mezi sebou. Pojmů *jasných* potřebuje i mystik stále v životě, ale pojmy *jasné rozlišené*, nakolik jich nevyžaduje plnění povinností (Vp III 15, 1), považuje sv. Jan za škodlivé mystikovi, když by se o ně snažil anebo, přijdou-li mu (přirozeně nebo nadpřirozeně) samy, jimi se rozlišeně obíral.

Ze se to zamítání vztahuje na pojmy *jasné rozlišené*, jež také nazývá jednotlivostními (poněvadž v nich rozum rozeznává jednotlivé znaky), je viděti z toho, že užívá slova *nejasný* zřejmě ve smyslu nerozlišený (na př. Vp II 14, 2 na konci) a z disputace o poznatku jednotlivostním neboli rozlišeném, jež tam sv. Jan zamítá, v PN III 47-49.

12. — O dvojím významu slova „víra“ u sv. Jana od Kříže a o „oslepnutí“, které působí víra, viz pozn. k Vp II Nápisu a k Vp II 2, 2.

13. — Tento rozdíl co do *způsobu* poznávání (i když *předmět* poznávaný je zcela týž) je ovšem bytnostní a převeliký. Věrou theologickou poznáváme Boha a tajemství jeho a vlastnosti jeho abstraktivně a analogicky a temně, kdežto patřením v nebi jej budeme poznávati konkrétně a přímo v něm samém a jasně. A věrou mystickou neboli spojivým nazíráním poznává duše sice Boha přímo, konkrétně a experimentálně, ale ne jak je sám v sobě, nýbrž jen jakožto působícího na duši nebo v duši. Jaký je Bůh sám v sobě neboli podstatu Boží poznává i ta duše, i ve stavu duchovního sňatku, jen diskursivně a abstraktivně, nepřímo a analogicky a temně, z toho, co poznala přímo, konkrétně a experimentálně spojivým nazíráním.

14. — Vp II 4, 4.

21. — Jméno cherub nelze vyložití z hebrejštiny (nakolik je nám zachována). Někteří asyriologové tvrdí, že asyrské slovo *karubu* znamená: vznešený, veliký, požehnaný; ty pojmy se ovšem dobře hodí na přední anděly, jací z Písma vidíme že cherubové jsou (Hagen, Lexicon Biblicum I. s. Cherubim).

Mystikům jsou cherubíni duchové nazíraví, serafíni duchové láskou roznicení.

HLAVA X.

21. — Úhrnným názvem se všechny tyto poznatky nadpřirozené, ať kterýmkoliv smyslem vnějším nebo vnitřním, ať rozumem, nazývají *viděním* (Sv. Tomáš Aqu., Summa th. I 67, 1, c.).

Soustavný výklad o nich podává Meynard-Gérest O. P., Traité de la vie intérieure (Paris, Lethielleux), sv. II., čl. 308-337.

31. — Míněno zjevení (*apparitio*), t. j. „mimopřirozené ukázání předmětu, jenž se zdá přítomný, učiněné buď smyslným zevnějším anebo obrazivostí“ (*Dictionnaire de Spiritualité* I s. Apparitions, sl. 805).

V češtině odpovídá dvěma slovům: *apparitio-revelatio* (Vp II 10, 4) jedno slovo: A. zjevení (osob nebo věcí) - B. zjevení (pravd). Nemohlo by se na uvarování dvojsmyslu, kde je toho třeba, říkati místo B. *zjevení* (pravd): *vyjevení*?

Rozdil mezi zjevením a vyjevením je za prvé ten, že zjevení se obrací ke smyslu, vyjevení k rozumu; za druhé, že zjevení je ukázání předmětu, kdežto vyjevení, ač se může státi u příležitosti nějakého zjevení (předmětu), je projevení nějaké pravdy, ne ukázání předmětu. „Vyjevení není nic jiného než odhalení nějaké skryté pravdy nebo oznámení nějaké tajnosti nebo nějakého tajemství“ (Vp II 25, 1).

O zjeveních skrze smysly zevnější mluví sv. Jan ve Vp II 11; o zjeveních skrze obrazivost ve Vp II 12, a po digressi o přechodu od vnitřní modlitby rozjímavé k nazíravé (Vp II 12, 6 - 15, 5) mluví zase o nich a o jiných příbuzných věcech až do Vp II 22 včetně.

41. — Míněno tu zjevení (*revelatio*) neboli vyjevení, jak ukazuje zde souvislost a níže Vp II 25, 1. 2.

42. — O těchto čtveru mluví ve Vp II 23, 1 nn.

43. — Vp II 14, 6 a pozn.

44. — Známy zkušený asketik, anglický oratorián Frederick William Faber (1814-1863), praví: „Je málo lidí, pro které se onen nedocenitelný poklad církve, Cvičba v dokonalosti od Rodrigueza, nehodí, a málo těch, pro které se Surin nebo sv. Jan od Kříže nebo blahoslavený Jindřich Suso hodí, a ještě méně těch, kdo by mohli bez nebezpečí čísti Guilloře (François Guilloře S. J., 1615-1684) nebo Taulera nebo Kassiana nebo Bakerovu Sancta Sophia nebo i některé části z Gersona“ (F. W. Faber, *Essay on the Interest and the Characteristics of the Lives of the Saints*; uvedeno v *Zeitschr. f. Aszese u. Mystik* 9, 1934, str. 296). A mně samému řekl jednou někdo znalý mystického života a ne bez zkušenosti u vedení duší toužících po dokonalosti, že „sv. Jan od Kříže je nebezpečnější než sv. Terezie od Ježíše“.

Sv. Jan skutečně může býti některé nevyspělé duši nebezpečný místy svou přísně logickou filosofičností, při které lze zapomenouti, co arci jinde praví, že mystické milosti jsou čirý dar Boží, a místy svou systematickostí, která uvádí, jako právě zde ve Vp II 11-32 nebo N II 19, 20, v přehledu na krátkém místě a zdánlivě jako zadarmo vznešené mystické poznatky a jiné milosti, které ve skutečnosti, přijdou-li vůbec, přijdou až velmi pozdě a velmi draze a ne tak seskupeny.

Ani tedy není divu, když některou duši, ana po krátké knize Vp I o činné noci smyslu, o níž si třebaš pomyslí, že to vše již aspoň co do podstaty koná, a po prvních deseti kapitolách Vp II o činné noci ducha dojde k četbě Vp II 11-32 o vznešených poznatcích mystických, pojme závrať. To všechno? Tak brzy? A jako by se to samo sebou rozumělo?

Ale ve skutečnosti je kromě činné noci smyslu a vedle ní ještě dlouhá trpná noc smyslu (o níž sv. Jan bude arci jednati až později), „hořká a hrozná smyslu“ (N I 8. 2); po ní uplynou léta ve stavu zatímním, a pak přijde (přijde-li vůbec) činná noc ducha a kromě ní a vedle ní dlouhá trpná noc ducha, již nelze k noci smyslu „ani přirovnati, ježto je děsná

a hrůzná duchu“ (N I 8, 2), a touto dvojí nocí musí býti ty milosti uvedené ve Vp II 11-32, jež patří až do trpné noci ducha, vykoupeny, a to „utrpením bez nároku na jakoukoliv odměnu“ (Vp II 26, 10) - a jen velmi málo duší vydrží hrozné a děsné noci trpné, i když je Bůh do nich vezme (N I 11, 4).

Kdo to vše uváží, tomu ta opojná závrať, která se může dostavit při čtení Vp II 11-32, pomine. Sv. Jan ty vznešené milosti probírá jen z čistě technického důvodu, protože ho *systematika* (jak to sám praví ve Vp II 9, 5) k tomu přivádí, již zde skoro na počátku spisu, kdežto ony *geneticky* přijdou (přijdou-li vůbec) až ke konci mystické cesty - sv. Terezie o nich v *Hradu nitra* mluví až v Komnatách šestých, předposledních - a sám již ve Vp II 9, 5 upozorňuje, že mohou způsobiti překážku a škodu, a ve výkladě o nich téměř při každé výslovně varuje před jakýmkoliv toužením po nich nebo lnutím k nim jakožto před věcí velice nebezpečnou, a zde ve Vp II 10, 4 (a podobně ve Vp II 23, 4; II 26, 18; II 28, 1) praví, že duši jimi jen *provede*, t. j. rychle o nich poučí, a od nich *obnaží*.

HLAVA XI.

11. — Srov. Vp II 17, 9.

12. — E. p.: k představám a předmětům nadpřirozeně představeným a předloženým. - Důvod, proč tu v noci činné pojednává o těchto poznacích nadpřirozených a tudíž trpných, viz v pozn. k Vp 16, 1.

21. — Viz o těchto omylech a o dalších, před kterými varuje ve Vp II 16, 13; II 18, 8, 9; II 19, 1-14, poznámku k N II 20, 6.

31. — E. p.: velikou.

32. — Vp II 8.

51. — „totiž duch zbožnosti“ (Vp II 17, 9). Srov. Vp II 19, 5.

61. — Totiž, jak souhlasně učí bohoslovci a sv. Jan jinde zřetelně vyjadřuje, nepřímo, působením na smysly: na zevnější, na obrazivost, na baživost smyslovou, na něž může působiti přímo a bezprostředně. V řádu obyčejné prozřetelnosti Boží na mohutnosti duchové, rozum a vůli, přímo a bezprostředně působiti nemůže, nýbrž jen prostřednictvím smyslů.

71. — E. p.: ubývá dokonalosti ve spravování se věrou.

72. — „Jistě jí dovoluje, co později také jiným ženám dovolil (Mat. 28, 9: A ony přistoupivše chopily se nohou jeho a klaněly se mu); ale když chvilkou toho objetí nohou došla útěchy a odměny za svou lásku a touhu, káže jí, aby blahou zvěst o něm donesla i jiným: „Jdi k bratrům mým a pověz jim““ (Knabenbauer, *Commentarius in Evang. sec. Ioan-nem*, ed. 2., in 20, 17).

73. — Viz pozn. k V II 11, 5.

74. — E. p. se snaží dáti místu jasnost touto změnou: „... a ne-

využívá jich dobře. Nevyužívati jich je totéž co chtít si je brát i zdržovati se v nich; ale Bůh jí jich nedává na to, a duše se nesmí *snadno* rozhodnouti pro mínění, že jsou od Boha.“

Ale sv. Jan praví, že se duše *nikdy* nesmí rozhodnouti, totiž *sama a svým vlastním úsudkem* ubezpečiti, že tato zjevení (a totéž platí o ostatních nadpřirozených poznacích) jsou od Boha. Musí rozhodnutí a vedení svěťiti vzdělanému, opatrnému a zkušenému duchovnímu vůdci, jak to sv. Jan na mnoha místech výslovně dí, jako hned níže v odst. 13. této hlavy.

75. — N I 6.

81. — I když Bůh nabízí milost a pomoc, neodhodlá se mnohá duše vytrhati, co je v duši hluboce zakořeněno, a tak se nedovede vrátit.

91. — Zde a v následujícím odstavci má sv. Jan s hlediska bojů rozdělení lásky v sedmero stupňů; v N II 18, 5-19, 1 ji dělí s hlediska účinků v desatero stupňů; v PS 26, 3 má sedmero stupňů lásky podle sedmera darů Ducha sv.

Sedmero stupňů lásky s bojem spojených nezahrnuje v sobě „vinného sklepa dokonalé lásky“, neboť třetí noc je „stav klidný“ (N II 18, 3. 4).

121. — O Magdaleně viz pozn. k Vp II 11, 7. O sv. Tomáši (Jan 20, 27-29) mají starší vykladatelé obecně za to, že se dotkl, ale Kna-benbauer (na uved. místě, in Joa. 20, 27-29) s některými jinými míní, že Tomáš se nedotkl, ježto se, pln jsa víry, ani již nežádal dotknouti a Kristus ve v. 27 nedává příkazu, nýbrž jakoby příkazem jen kárá nevěření Tomášovo a jeho opovážlivou podmínku a ve v. 29 připisuje uvěření Tomášovo jen tomu, že Krista uviděl.

122.— Vp. II 11, 7.

HLAVA XII.

11. — Vp II 16.

12. — Sv. Jan jedná o vjemech obrazivých ovšem ne k vůli nim samým a ne o nich samých o sobě, nýbrž pro jejich spojení s kony rozumu.

31. — Paměť smyslová, obrazivost a fantasmie neboli obrazotvornost jsou věcně též smysl, ale paměť reprodukuje se vztahem k minulosti, obrazivost reprodukuje prostě, obrazotvornost z toho, co je dáno obrazivostí, reprodukuje něco více méně nového, jako právě ty „vjemy obrazivé přirozené“, o nichž sv. Jan v této kapitole jedná. Sv. Tomáš praví: „Fantasmie neboli obrazivost, jež jsou totéž; jeť fantasmie neboli obrazivost jakoby nějaké skladiště tvárnosti skrze smysl přijatých“ (Summa th. I, q. 78, a. 4, c.). Níže v hl. 16, 2 praví i sv. Jan podle sv. Tomáše o fantasmii n. obrazotvornosti: „Tento smysl fantasmie je, spolu s paměť, jakoby archiv a skladiště rozumu, do kterého se ukládají všechny tvárnosti a obrazy pomyslné.“ — O rozlišování sv. Jana mezi obrazivostí a fantasií viz také pozn. k Vp III 1, 1: má-li je, jak se

podobá, za *věcně* rozdílné, není to nauka sv. Tomáše, nýbrž asi Baconthorpovala.

32. — Vp II 16.

41. — Smyslové vjemy věcí a obrazy, které z těch vjemů vznikají hned v obrazivosti, ústředním to smyslu, totiž podávají i fyzickou existenci věcí, kdežto představy jen vybavené nebo obrazotvorností sestavené jí nepodávají.

42. — Vp II 8.

43. — „Odůvodnění originální. Někdo možná z té teorie odvodí tento závěr: pak tedy k účelu, o který jde, ještě méně poslouží obraz pomyslový, protože on je ještě méně účasten fyzické bytnosti věcí, jsa pouhá abstrakce. Ale v noetickém systému přijímaném od sv. Jana tento závěr není správný, ani ne co do předmětů hmotných. Přidrží se totiž, jak se podobá, Jana Baconthorpa, sv. Jan předpokládá skutečné a přímé rozumové poznávání věcí. Smysly na nich poznávají jejich případy; rozum poznává jejich vnitřní podstatu, která jim dává bytnost“ (Eugenio de San José C. D. v El Monte Carmelo XXXVIII 1934, str. 70).

51. — Vp II 15.

52. — Kdy jich má duše nechat, je vyloženo ve Vp II 13.

61. — O chování vůči poznatkům trpné duši dávaným též Vp III 13, 3. - Zde v pojednání o obrazivosti je při výkladu o její přirozené činnosti ve Vp II 12, 6-15, 5 slavná vložka o přechodu od vnitřní modlitby rozjímavé (obrazivé a přemítavé) k nazíravé, především k tak zv. nazírání získanému (o němž viz i v pozn. k Vp I 11, 3, v části I.). O téže věci mluví v PN III 31-61, kdežto v N I 9. 10 mluví o přechodu k nazírání vlitému spojivému.

P. Silverio praví: Ne že by ty známky stran přechodu od vnitřní modlitby nejednoduché k jednoduché byly bývaly úplně neznámé dřívějším mystikům. Ale nikdo z nich nepromluvil o této choulostivé věci tak přesně a spolehlivě. Je tu viděti zkušenost dokonalého vůdce duchovního (BMC 10, 270).

Stručně odkazuje sv. Jan k tomuto výkladu Vp II 12, 6-15, 5 ve Vp II 17, 7.

62. — Vp I 5, 3. 4? - Zde na začátku tohoto odstavce.

81. — Vp II 15, 2? Zdá se, že slibu nesplnil. Zmínku má až v PN III 33. — Mám za to, že slovy „a jestliže někdy mají kony . . . než samou schopností duše“ a odpovídající zmínkou v PN III 33 je stručně popsána tak zv. vnitřní modlitba afektivní neboli výlevová. Viz o ní v knize: *Jar. Ovečka S. J.*, Návod k rozjímavé modlitbě (Svatý Hostýn, 1922), hl. IX.

91. Vp II 12, 7.

HLAVA XIII.

11. Kdežto sv. Terezie od Ježíše užívá jména „nazírání“ ve smyslu zcela úzkém, dávají je pouze té vnitřní modlitbě nepřemítavé, která je psychologicky nadpřirozená tím, že je co do předmětu v ní poznávaného od Boha *vlitá* (spojivá nebo nespojivá), sv. Jan od Kříže zahrnuje jménem „nazírání“ *také* tu vnitřní modlitbu nepřemítavou, která je co do obsahu *nevlitá* a je psychologicky nadpřirozená jen tím, že Bůh dlouho udržuje *týž* předmět, od duše samé ke vnitřní modlitbě zvolený, v rozumu a ve vůli: tak zv. nazírání získané. O tomto mluví ve Vp II 12, 6-15, 5.

12. — Špan. meditar *por las dichas imaginaciones*; doslovně: rozjímání řečenými představami. - Sv. Jan zde a na mnoha dalších místech volnějším způsobem vyjadřování, srozumitelným každému, kdo zná filosofii tomistickou, shrnuje v jeden celek přemítání rozumové a představy obrazivosti, jež jsou tomu přemítání oporou. Přemítání rozumové se opírá o představy v obrazivosti a je od nich neodlučitelné - ale myšlenka rozumu ovšem není totožná s představou obrazivosti.

31. I u toho, kdo náležitě koná modlitbu rozjímavou, se namnoze dostaví po nějaké době zcela přirozeně nemožnost nebo spíše veliká obtížnost rozjímati, ač ještě není (jak to viděti právě z toho, že mu obrazivost a smysl ochotně a rády spočinou v jiných věcech jednotlivých, vnějších nebo vnitřních) na stupni nazírání získaného. Jeho obtíž stran rozjímání je přirozený důsledek toho, že rozumová zajímavost a citová působivost příslušných myšlenek a představ se v rozjímání po nějakou dobu konaném opotřebuje. Duše již ty věci a jejich vztahy vesměs zná a znovu o nich rozjímati, t. j. hledavě přemítati, by bylo konati práci již vykonanou, tedy nezajímavou, nepoutající. Vznikne tudíž přirozeně roztržitost a vyprahlost a nesnadnost rozjímavé modlitby - a Bůh těch přirozených důsledků používá ke zkoušení věrnosti.

Má tedy z rozjímání dojít k psychologicky přirozenému nazírání, t. j. souhrnnému prostému patření na poznanou složitou pravdu (sv. Tomáše Aq. Summa th., 2. II. q. 180, a. 3, Resp. et ad 1) s psychologickým uspokojením z toho patření. Vyprahlost v rozjímání, ztěžující přemítání a rozmanitost konů vůle, také sama sebou vede k souhrnným pohledům na předmět (na př. událost), o kterém duše hodlala konati rozjímání nebo o kterém je již konala a teď se je rozhodne celkově opakovati, nebo na skupiny takových předmětů, t. j. vede k nazírání psychologicky přirozenému. Jednou nebo několikrát se při tomto souhrnném patření dostaví psychologické uspokojení a nazírání psychologicky přirozené se tedy zdaří; ale i ono se brzy opotřebuje a zase vznikne vyprahlost a roztržitost. Avšak osvědčí-li duše věrnost, je již na cestě k nazírání konanému se zvláštní pomocí Boží, psychologicky i nadpřirozenou, již Bůh předmět déle v mohutnostech udržuje a roztržitosti brání, tedy k mystickému nazírání, jež se obyčejně nazývá nazíráním získaným. Viz pozn. k Vp II 14, 2.

Jak si má i duše touto přirozenou nemohoucností rozjímati stížená podle okolností počínati, totiž trpělivě se chvilkami snažíc rozjímati, chvilkami zkoušejíc pohledy nazíravé, a vždy pokorně prosíc, praví sv. Jan ve Vp II 15, 1.

Nebezpečnější než u těch, kdo náležitě konali rozjímavou modlitbu, je řečená přirozeně se dostavující nemohoucnost nebo spíše velká obtíž rozjímati u toho, komu rozjímání bylo spíše jen přemítání o náboženském

předmětě s libými, mělkými hnutími ve vůli, jak se podle předmětu právě naskytla, a ne dobou, kdy, vycházejí od poznatků daných přemítáním a pokorně prose, prohluboval svou víru a posiloval ostatní ctnosti a tak se i připravoval na tuto krizi z vyprahlosti a nesnadnosti rozjímání. U takové duše je tato nesnadnost rozjímání sice tím méně známka, že přišla doba k přechodu do nazírání získaného, ale ona, nemajíc z dosavadní rozjímavé modlitby pevných habitů, snadno podlehne a zanechá opravdového rozjímání ještě větší měrou než dotud - a poněvadž nazírání získaného také nemá, tráví dobu vnitřní modlitby tčkáním a roztržitostmi.

32. — Toto „uvolňování“ a „dělení“ mohutností je něco psychologicky snadno vysvětlitelného. Rozum, pohřížený v nazírání získané (zvláště když je to nazírání získané záporné, o němž viz v pozn. k Vp II 13, 4), nepotřebuje součinnosti obrazivosti; ona je tedy ponechána sama sobě a tčká. Rozum a vůle ovšem tomu tčkání nejsou rády (Vp II 14, 5), jsouce jím sváděny k roztržitostem, a brání mu, ač nejednou bez úspěchu. Toto jakoby roztržení přirozenosti a boj z toho vznikající je ovšem zdroj utrpení, ale i větší zásluhy a větší síly duše.

Z téhož důvodu, že rozum jí nepotřebuje, tčkává obrazivost i v nazírání vlitém spojivém. Ba na stupni nazírání spojivého dojde nejednou i k tomu, že spojivého působení Božího se dostane především vůli, a rozumu ne nebo méně (N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49), takže vůle je spojena s Bohem láskou, kdežto obrazivost a rozum třebaš při tom tčkají roztržitostmi (proti nimž jest vůle bojovati, nejednou bez úspěchu) anebo se (někdy bezděčně, někdy i z obavy duše, že je nečinná) modlí něco ústního nebo se oddávají rozjímavým úvahám psychologicky přirozeným, anebo dokonce je nižší stránka (a rozum, jenž to všecko poznává) třebaš plna odboje a pokušení přirozených bažení (Vp I 11, 2; viz i N I 14, 1-3), arci nedobrovolných a svolení nedocházejících. Někdy ovšem Bůh sám působí ty kony modlitby přidané.

Jestliže obrazivost a nižší snaživost a rozum při řečených příležitostech netčkají, může to býti z nějaké příčiny tehdy psychologicky konaturální, anebo je to důsledek přidaného zásahu Božího v ně, psychologicky nadpřirozeného.

O sv. Janě Františce de Chantal máme zprávu: „Poněvadž měla mysl hbitou a plodnou, měly nižší stránky její duše veliké obtíže stran přidružení k tomuto klidnému spočívání a přesvaté nečinnosti, *chtíce stále něco dělati a býti činné*, ačkoliv ona vpravdě byla vnitřně zvána a vedena k tomu, aby byla úplně trpná“ (Mère de Chaugy, Vzpomínky na sv. Janu Františku de Chantal, I. sv. souborného francouz. vyd. Spisů svěťice, str. 499; uvedeno spolu s jinými místy v Abrégé de toute la doctrine mystique de Saint Jean de la Croix, par. C. H., Saint Maximin, Editions de La Vie Spirituelle. 1925, str. 32).

P. Poulain upozorňuje o tak zv. poutanosti mohutností v mystickém spojení: Je pozoruhodné, že v modlitbě v klidu je tomu jinak stran myšlenek dobrovolných než stran nedobrovolných. Dobrovolné (rozjímání, ústní modlitba, jež se přece zdají býti užitečné) jsou ztíženy; nedobrovolné (roztržitosti, jež jsou jistě škodné) se nesetkávají s překážkou (Des Grâces, XIV 8).

41. — Totiž vlivem toho povšechného neboli nazíravého poznatku, v kterém záleží nazírání získané. Toho poznatku v rozumu (a jeho vlivu na vůli - vše to je ovšem s milostí Boží) si duše arci mnohdy ani neuvědomuje; že však ten poznatek v rozumu přece je, plyne zpětným důkazem

z tohoto konu vůle, jenž by ve vůli nebyl, kdyby nebylo v rozumu příslušného poznatku.

42. — Z těchto slov se nesmí míti za to, že nazírání získané je vždy útěšné. Ne; ono je někdy i vyprahlé a bez útěchy. P. Pierre de Clorivière S. J. (1735-1820) má o tom jednou ve svých duchovních zápiscích: „Moje vnitřní modlitba byla klidná (*douce*) a milující pozornost obrácená k Pánu Ježíši v Nejsvětější Svátosti. Tato pozornost *nebyla málo trapná* (n'a pas été peu pénible) přirozenosti; ale byla utěšující pro ducha (*consolante pour l'esprit*)“ (Henri Monier-Vinard S. J., Pierre de Clorivière d'après ses notes intimes, Paris, Spes, 1936, dva svaz.; svaz. I., str. 323). Je tomu tedy v nazírání získaném i po této stránce podobně jako v nazírání vlitém spojivém, s nímž má získané mnoho podobnosti (i když základ je ovšem zcela rozdílný; získané: zvládnutí látky - spojivé: spojivé působení Boží). O síle a odhodlanosti a jakémisi útěšném uspokojení z vyprahlého nazírání spojivého viz N I 9, 3. 6. 7 a pozn. k N I 8, 3.

43. — I v nazírání (i v získaném i při vlitém) náš duch zvolna přechází bez usuzování od myšlenky k myšlence, od zřetele ke zřeteli; sem tam do toho přecházení arci vpojí více méně zřejmě i úsudky (paměti nebo i novým postřehem), aniž proto celková činnost přestane býti nazírání (v širším smyslu).

44. — Slovy „bez chápání, čím...“ má sv. Jan na mysli nazírání získané tak zv. záporné. Jest nám je tedy vysvětliti.

Ve Vp II 14, 2 (viz i pozn. k tomu odstavec) vykládá sv. Jan vznik nazírání získaného: rozumovým a pamětním zvládnutím předmětu poznávaného, takže mysl pak v něm již spočine téměř bez přemítání. Ten předmět může býti buď nějaká jednotlivostní a rozlišená událost, nebo pravda, nebo vlastnost Boží, v níž pak duše, po mnohonásobném usuzování a přemítání v modlitbě rozjímavé, nakonec spočine nazíráním získaným, poznávajíc jako jedním pohledem nejen jádro události nebo pravdy, nebo vlastnosti, nýbrž i množství jednotlivostí a podrobností v ní nebo stran ní (nazírání získané kladné); anebo může ten zvládnutý předmět býti nerozlišená svrchovaná dokonalost Boží, k jejímuž jakémusi zvládnutí rozumovému a pamětnímu duše dojde mnohonásobným rozjímavým usuzováním a analogickým vzestupem (klad - zápor - zvršení) z projevů Boha a dokonalostí Božích, takže pak na konec se duše jako jedním pohledem patřivým nohí do svrchované dokonalosti Boží jednotné, bez jednotlivostí a bez rozlišení temně poznávané (nazírání získané záporné).

Nazírání získané záporné je obsahově jednodušší než nazírání získané kladné, ale cesta k němu je nesnadnější, může býti zpravidla jen krátké, je více vydáno nebezpečí, že se duši zdá, že má opravdové usebrání v nazírání, popsané ve Vp II 13, 4, kdežto ve skutečnosti je v duševní nečinnosti. O tom, jak si jest počínati v praxi, viz pozn. k Vp II 15, 1.

Sv. Jan od Kříže, jenž píše pro duše života nazíravého, mluví ve Vp II 12, 6-15, 5 především o nazírání získaném záporném. Neboť nazírání vlité spojivé, jež je hlavní předmět jeho spisů, je také jaksi záporné, majíc za předmět dokonalost Boží poznávanou ze spojivého působení Božího bez rozlišení přívlastků, a jeho předobraz na nižším stupni je nazírání získané záporné, nikoliv nazírání získané kladné - proto má sv. Jan ve výkladech ve Vp II 12, 6-15, 5 na mysli především nazírání záporné. Ale cesta k obojímu, totiž delší doba vnitřní modlitby rozjímavé o tom

kterém předmětu, a známky, že Bůh dává již milost k nazírání, jsou stejné.

Viz *Meynard-Gerest O. P.*, *Traité de la vie intérieure* I. (Duchovní život, Praha, Kuncíř, 1927), čl. 209-210 o nazírání cestou kladnou a zápornou, a v dílu II. (o theologii mystické, dosud do češtiny nepřeloženém) čl. 168-173.

Poněvadž nazírání získané jak kladné, tak záporné, je *nespojivé*, není ani toto nazírání získané záporné nazíráním *na* Boha (přímo, konkrétně a experimentálně), nýbrž jen nazíráním *o* Bohu (nepřímo, diskursivně a abstraktivně).

P. Louis Lallemant S. J. († 1635) líčí dokonalé záporné nazírání získané takto:

„Vnitřní modlitba v mlčení je prosté a uctivé patření na Boha, láskyplná pozornost obrácená k přítomnosti Boží, a libé spočinutí duše v Bohu.

„Duše při patření na Boha, na něhož ona pohlíží jakožto na jediné jsoucno na světě, ježto všechno ostatní není nic, zapomené na všechno a zprostí se, nakolik může, vzpomínky na všechny tvory a náklonnosti k nim. Dlí před Bohem v mlčení a přetrhne kony všech svých mohutností vůči kterémukoliv předmětu. Rozum nečiní nic jiného než že pohlíží na Boha čirou věrou bez jakéhokoliv usuzování; vůle nemá jiného zaměstnání než prosté spočívání v Bohu. V tom záleží celá tato vnitřní modlitba.

„Toto patření na Boha nepodává rozlišené žádné poznatky jednotlivostního. Je to poznávání nerozlišené a povšechné svrchovaného Jsoucna, jež je však představuje lépe než všechny rozlišené pojmy, které si o něm lze vytvořiti. To prosté spočívání je ve shodě s tímto nerozlišeným poznáváním. Není formálně ani důkůčinnění, ani obětování sebe, ani prosba, ani žádný jiný rozlišený kon některé jednotlivé ctnosti; ale je vše to, jak se říká, vrcholně (eminenter). Duch a srdce jsou v klidném odpočinku, aniž mají co rozlišeného, a aniž mohou náležitě říci, kdo je zaměstnává. Duše však dobře postřehuje, že jí to svojí Bůh, a spokojuje se tím, že dává souhlas k tomu, co on v ní působí, aniž ona to poznává nebo to chce poznávati“ (Uvedeno v *Revue d'Ascétique et de Mystique* XVII 1936, str. 153).

Tento popis nazírání získaného záporného se hodí i na počátečné nazírání vlité spojivé v trpné noci smyslu; jenže příčina je rozdílná. V získaném je příčina psychologicky přirozené zvládnutí předmětu prorozjímavého a psychologicky nadpřirozený intermitentní zásah Boží udržující ten předmět v rozumu a tak chránící před tčkaním nebo duševní nečinností, a třebas i psychologicky nadpřirozené posilování rozumu a vůle ke konům dokonalejším; v nazírání vlitém spojivém v trpné noci smyslu je příčina psychologicky nadpřirozená spojivá blízkost Boží, působící na duši a jí spojivě poznávaná a zakoušená. Viz. pozn. k N I 9, 6.

51. — Smysl má v rozjímání velký úkol jakožto pomocník rozumu; proto sv. Jan rozjímavý stupeň vnitřní modlitby nazývá „rozjímavým a smyslovým“. Nazírání, čím je vyšší, tím méně je spojeno s činností smyslů, byť i jen doprovázející a již ne pomocnou, a je v něm činný více duch; proto sv. Jan spojuje výrazy „nazíravý a duchový“.

Slovy „stav rozjímavý a smyslový“ - „stav nazíravý a duchový“ se ovšem nemíní, že by duše, když se jí jednou dostane nazírání, již pak nikdy neměla rozjímání. Bude je mít (Vp II 15, 1). *Stavem* se tu míní *častost*, jestliže ovšem Bůh dá milost k nazírání.

Po jiné stránce se slovy: duše je (třebas v životě vůbec po prvé) *ve stavu* nazírání: míní to, že nazírání *trvá* nějakou dobu.

61. — „Některé duševní choroby nebo psychické poruchy mají účinky velmi podobné duchovní vyprahlosti nebo s ní totožné (R. Daeschler v Dictionnaire de Spiritualité, Paris. Beauchesne, sv. I. s. Aridité, sl. 848).

„My dnes *melancholii* myslíme duševní náladu. Šestnácté století tímto slovem naznačovalo skutečnou nemoc tělesného ústrojí, provázenou poruchami v trávení, zvracením, horečkami a bolestmi hlavy. Byli i slavní lékaři odborníci, kteří se zabývali léčením *melancholie*; vedle polyhistora Benedikta Aria Montana mezi ně patřil zejména slavný Nizozemec Ondřej Vesalius. Snad šlo skutečně o nějaké nervové neurastenické poruchy, které se značně projevovaly i na ostatním ústrojí... Jestliže mnoho lidí v okolí Filipa II. *melancholii* podléhalo, on sám jí nepodléhal“ (Dr. Bohdan Chudoba, Španělé na Bílé hoře, hl. II.).

Vysvětlování letor a chorob šfavami a jejich míšením a porušením, platné za doby sv. Jana od Kříže, ovšem doznalo vývojem lékařské vědy velkých korektur.

71. — E. p.: jež jest smyslovější. Sv. Jan ovšem nemíní slovem „úplně smyslové“ to, že by v něm byl činný jen smysl, nýbrž to, že všecko rozumové a volní v něm předpokládá činnost smyslovou představováním místa, osob, činů atd. a jest jí doprovázeno, čemuž v nazírání, jak bylo vysvětleno výše v poznámce k II 13, 5, tak není.

Rozjímání méně smyslové je ovšem o mnohých *pravdách* ze zjevení nebo i z přirozeného rozumu, na př. když se duše od tvorů povznáší k poznání Boha a jeho dokonalosti (PS 4. 5).

HLAVA XIV.

11. — Sv. Jan často rozlišuje mezi duší a duchem. Mluví o „duši“, když do své úvahy zahrnuje i její funkce „smyslové“ v nejširším smyslu slova anebo do ní zahrnuje vliv smyslové stránky na rozumovou a volní, závislost této vyšší stránky na stránce smyslové. Mluví o „duchu“, když mluví o vyšší stránce duše, rozumové a volní, zproštěné již vlivu stránky smyslové a závislosti na ní.

12. — Zcela podobně praví sv. Jan v N I 10, 1; ale kdežto zde ve Vp II 14. 15 pak mluví *de facto* o přechodu do nazírání „činného“, „získaného“, mluví v N I 9. 10 o přechodu do nazírání „trpného“, spojivého. Mezi nazíráním získaným a počátky nazírání spojivého je velká zevní podobnost.

21. — Slovo „duch“ znamená sv. Janu někdy „to, co je ve věci nejlepšího; jádro, trest“. Tak zde a ve Vp III 13, 3. 4.

22. — T. j. dokonale. Viz pozn. ke Vp II 4, 5 a k Vp II 31, 1.

23. — V tomto odstavci máme před sebou základ karmelitánské nauky o t. zv. nazírání získaném. Bosý karmelitán P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny o tom praví:

„Ochotně uznáváme, že až do doby sv. Jana od Kříže nebylo nazírání výslovně rozlišováno v získané a vlité, ale z toho se dlužno přímo dosuzovati nikoliv, jak se to mnohdy stalo, že staří znali jen nazírání vlité, nýbrž že *ve smyslu toho výrazu [nazírání] byla jakási neurčitost*, takže toto slovo mohlo znamenati buď nazírání úplně vlité anebo nazírání, ve kterém se větší nebo menší měrou uplatňuje vlastní činnost duše. Tato

činnost duše ovšem nikterak nevyklučuje intermitentní zásah božského osvícení [rozumu a posílení vůle], fekněme, zvláštního hnutí od Ducha svatého, ale toto hnutí nemá za účinek, že by ta modlitba ve svém souhrnu nebyla plod osobního úsilí.

„Právě o takovémto nazírání mluvili sv. Jan od Kříže a svědkové [o nejstarší nauce a praxi bosých karmelitánů], P. Aravalles, P. Gracián a spisek *Instrucción de los novicios* (Naučení novicům).

„Toto nazírání se nám tedy jeví jakožto pravý plod rozjímání, ale shledáváme v něm, aspoň v některých okamžicích, zásah Ducha sv., jenž uděluje duši svého světla [a své síly]. V té chvíli se ten zásah [zpravidla] nejeví vnitřnímu vědomí přímo, nýbrž je skryt pod zjednodušenou činností vlastní, jež jediná je od duše postřehována. Ale proto není ten zásah méně skutečný, a milost udělená tu duši náleží do řádu hnutí vlitých...

„Svou naukou o nazírání vlastním začátečníkům podali pisatelé karmelitánské první generace první vytyčení nauky o *nazírání získaném*, jež se brzy stala jedním z význačných rysů školy karmelitánské. Učí, že existuje nazírání, které přijde po rozjímání, které vzchází z rozjímání. ač v něm ovšem snadno najdeme nějaké vlité světlo [a posilu] s nebes. Nezasluhuje nazírání, které je plod naší činnosti rozjímavé [bytnostně nadpřirozené, psychologicky přirozené], pojmenování „získaným?“ (P. Gabriel de S. Marie-Madeleine, O. C. D., *École thérésienne et problèmes mystiques contemporains*, Paris, Desclée, 1936, str. 78-79).

Než přistoupíme k rozboru nauky sv. Jana od Kříže, jest nám vysvětliti výrazy „*psychologicky přirozený*“ a „*psychologicky nadpřirozený*“, jež se v dalším výkladu často vyskytnou.

Vnitřní modlitba křesťanova a jiné mravně dobré kony jeho rozumu a vůle jsou, jak z víry víme, kony a úkony nadpřirozené, jež se dějí s pomocí milostí pro poznání a vůli, které ten kon jednak v jeho nadpřirozenosti umožňují, jednak jej usnadňují. Nadpřirozenosti svých konů si vůbec nejsme vědomi (leč zvláštní, velikou milostí Boží, jen na vysokých mystických stupních dávanou), takže ve vnitřní modlitbě duše, která je v duchovním životě na stupni čífe asketickém, jsou kony její entitativně neboli bytnostně sice nadpřirozené (čehož však si ona psychologickým vědomím vědoma není), ale se stanoviska psychologického jsou přirozené, totiž vznikem a průběhem podobné těm, které máme i při úkonech nenáboženských nebo které může mít i člověk nevěfící. Milost tedy, která jen pozvznáší a probouzí mravní síly naší přirozenosti, ale jich, když hledíme k tomu, co v tom kterém okamžiku máme (na příklad co by měl i nevěfící člověk v podobných okolnostech) sil aktuálně, neboli zjevně i potenciálně (neboli skrytě, latentně, ještě kdesi v hlubině duše utajeně), nezvětšuje, je *milost psychologicky přirozená* a kon s její pomocí vykonaný je *kon psychologicky přirozený*.

Když však působení Boží v duši je takové, že činnost mohutností převyšuje nejen entitativně neboli co do bytnosti konů (nadpřirozených), nýbrž také co do souhrnu sil, které duše tehdy, v tom daném okamžiku, má aktuálně i potenciálně, to, co by psychologické příčiny právě činné a působící samy (na př. u nevěfícího člověka v podobných okolnostech) dovedly, nebo dokonce třebaš vůbec vše, co lidské mohutnosti v obyčejném řádu dovedou nebo dověsti mohou, pak je to působení Boží *milost psychologicky nadpřirozená* a kon s její pomocí vykonaný je *kon psychologicky nadpřirozený*.

Milosti psychologicky nadpřirozené a kony s jejich pomocí vykonané jsou různých stupňů dokonalosti, o nichž také bude dále řeč.

Poněvadž milost psychologicky nadpřirozená převyšuje souhrn sil aktuálních a potenciálních, které se v tom kterém okamžiku uplatní, a my dosahu svých duchovních sil, zvláště té jejich stránky, která je in potentia, přesně neznáme, je v nejednom případě nejisté, zda milost, a kon s její pomocí vykonané, byly ještě psychologicky přirozené, či zda měla vliv milost již psychologicky nadpřirozená sice, ale nějakého stupně a způsobu ještě podobného přirozenému (Viz: Ovečka, Návod k rozjímavé modlitbě, hl. XI., str. 520-523.).

Po této vysvětlivce můžeme přejít k rozboru nauky sv. Jana od Kříže o nazírání získaném.

Že sv. Jan od Kříže míní ve Vp II 14, 2 nadpřirozené nazírání, t. j. nadpřirozené „patření na prostou pravdu“ (S. Thomas Aq., Summa th. 2. II. q. 180, a. 3 Resp., i ve smyslu: „prosté patření na pravdu“), je zřejmé ze souvislosti místa a z tohoto popisu a z líčení rozdílu mezi rozjímavým a tímto stavem ve Vp II 14, 6. 7; že přes nadpřirozenost tohoto nazírání je sv. Jan považuje po nějaké stránce za získané psychologicky přirozené, plyne zase z výkladu ve Vp II 14, 2 a II 15, 1. Na tomto druhém místě sám sv. Jan o něm užívá slov: „hasta que vengan en ella a *adquirir* el hábito - dokud v něm nedojdou, *nezískají*, habitu“.

S naukou karmelitánské školy, jak jsme ji výše uvedli z knihy P. Gabriela (do jehož výkladu jsem na větší jasnost na několika místech vložil nějaké slovo v hranaté závorce), souhlasí jak skupina odborníků dominikánských sdružených v revui pro mystiku *La Vie Spirituelle*, tak skupina odborníků jezuitských při *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Rozdíly jsou v některých bodech teprve až v podrobném theoretickém a spekulativním vysvětlování, do něhož my zde nemůžeme zacházeti; a i tam jsou ty rozdíly spíše jen zdánlivé, způsobené jednak oprávněnou rozmanitostí hledisk a vedlejšími zřeteli, jednak odlišným názvoslovím a vyjadřováním, než opravdu věcné.

Před lety jsem pojal z díla P. Augustina Poulaina S. J., *Des Grâces d'Oraison*, obsírné poučení o nazírání získaném a o přípravném stupni k němu, t. zv. vnitřní modlitbě afektivní, do knížky *Návod k rozjímavé modlitbě* (na Sv. Hostýně, nákl. Administrace Hlasů Svatohostýnských, 1922), hl. IX., a zde k němu odkazuji. Ale jednu větší věc tamního theoretického výkladu jest mi zde opravit. Nyní uznávám, že vnitřní modlitba jednoduchá *mystická*, vznikající Božím posilováním konů rozumu a vůle (a dlouhým zachováváním téhož předmětu v mohutnostech, jež jsou samy sebou těkavé), o níž v *Návodě*, hl. XI., str. 526-528, mluvím spíše jakožto o výjimce, je jakožto nazírání získané, zpravidla mystické, na příslušném stupni duchovního života *normální* a obyčejná. Na praktické stránce výkladu v hl. IX. *Návodu*, zvláště stran toho, co jest duši samé činiti. se ovšem touto theoretickou opravou docela nic nemění.

V *Návodu* jsem totiž byl s P. Poulainem toho mínění, že nazírání získané je nejen theoreticky, nýbrž i v praxi zpravidla psychologicky přirozené; nyní však, jak ze zevního důvodu auktoritativního, tak z vnitřního důvodu psychologického soudím, že nazírání získané je (i když by theoreticky snad mohlo býti vnitřní modlitba zpravidla psychologicky přirozená) v praxi zpravidla modlitba psychologicky nadpřirozená, jak to bylo výše uvedeno ze spisu P. Gabriela od sv. Maří Magdaleny. Důvod zevní je auktorita sv. Jana od Kříže, jenž i nazírání získané (PN III 32. 33) zřejmě řadí k nazírání mystickému a rovněž tak tuším i vnitřní modlitbu afektivní (Vp II 12, 8). O těchto věcech bude obsírněji pojednáno v *Nástinu* mystiky sv. Jana. A důvod vnitřní je chabost přirozenosti lidské, jež vy-

žaduje k nazírání získanému pomoci zpravidla větší než jsou milosti v té které chvíli psychologicky jen přirozené. Dojdeť sice k nazírání získanému jakožto k obvyklému, obyčejnému způsobu vnitřní modlitby zpravidla, až v duši delší dobou rozjímavé modlitby vzejde ovládnání látky a tudíž snadnost ponoří se do globálního, souhrnného patření na ten onen předmět již prorozjímaný a do příslušných nerozmanitých konů vůle. Ale tato snadnost je v praxi paralysována tím, že předměty již mohutnostem častým zabýváním psychologicky zevšedněly, takže přes pomocné milosti psychologicky přirozené vzniká roztržitost a vyprahlost (viz pozn. k Vp 13, 3). Aby tedy duše přece setrvala v nazíravém patření a v příslušných nerozmanitých konech vůle delší dobu (na př. půl hodiny nebo déle), a to pravidelně, den co den (nebo i dvakrát za den, jak se v některých řeholích koná vnitřní modlitba), a měla z něho náležitý duchovní prospěch, podobá se, že je, ne-li nutné, tedy aspoň velmi žádoucí a dobrotě Boží zcela odpovídající, aby zpravidla Bůh zasahoval aspoň intermitentně, t. j. chvílemi, většími milostmi než jsou ty, které jsou v dané chvíli psychologicky přirozené, tedy psychologicky nadpřirozenými, jak v rozumu, tak ve vůli: osvěcováním mysli a jejího předmětu - posilováním vůle a jejích konů - a zvláště upoutáváním obojí mohutnosti po té stránce, aby rozum těkavý a vůle již nabažená svými nerozmanitými kony vydržely dlouho a s užitekem při téměř jednom předmětu, který jim neskýtá již nic nového, a tudíž psychologicky přirozeně poutajícího. Přemůže-li tedy duše s milostmi psychologicky přirozenými nebo téměř jen přirozenými první roztržitosti a vyprahlosti, které se přirozeně dostaví po nějaké době modlitby rozjímavé, bude Bůh udělovati více a více milostí psychologicky nadpřirozených, takže na konec bude duše habituálně obvykle místo modlitby rozjímavé konati vnitřní modlitbu nazíravou (Vp II 15, 1). Psychologické nadpřirozenosti těch milostí ovšem duše zpravidla přímo nepostřehuje, takže se vnitřní modlitba s nimi konaná může snadno zdáti psychologicky přirozená, zvláště když o mnoha jiných věcech máme v příslušných okolnostech nazírání zřejmě psychologicky přirozené (*Návod*, str. 423 n.); odtud mé dřívější nesprávné mínění.

Je tedy nazírání získané tímto psychologicky nadpřirozeným posilováním mohutností a udržováním předmětu v nich *zpravidla* psychologicky nadpřirozené, *mystické*. Pravím „zpravidla“; jeť zcela dobře možné a myslím, že se to i přihází, že někdy v okolnostech poněkud zvláštních, když je duše rozzechvělá nějakou událostí zevní nebo vnitřní, mohutnosti setravají v nazírání získaném i dlouho (a ovšem s užitekem) bez milostí, které by byly v té chvíli psychologicky nadpřirozené, jen s tehdejšími milostmi (čiťe vnitřními nebo zevnější popud majícími) daleko sice většími než jindy, ale v těch okolnostech jen psychologicky přirozenými. Tím snáze ovšem může - a proto bylo o udělování milostí psychologicky nadpřirozených řečeno: „*intermitentně*“ - nazírání získané nějakou krátkou chvílkou býti psychologicky přirozené. Vždyť i v modlitbě rozjímavé může duše, třebaš a začátečnice v té modlitbě, jakožto důsledek svého vlastního úsilí a rozechřátí láskou, psychologicky přirozeného, míti, na př. ke konci rozjímaní, chvílky vnitřní modlitby, která je úplně podobná tomuto nazírání získanému, vyjma to, že u této duše taková nazíravá modlitba trvá jen krátce, u začátečnice „ne déle než minutu nebo dvě“ (P. Étienne Hugueny, O. P., v *La Vie Spirituelle*, Supplément, Avril 1934, str. [1]). Ovšem může Bůh i duši začátečnici v kterémkoliv rozjímaní, nebo i u příležitosti ústní modlitby, dáti milostí psychologicky nadpřirozenou i dlouhou chvíli nazíravé modlitby, an tu milost udělí buď rozumu, jenž se její pomocí v před-

mět pohříží a vůli upoutá, anebo ji udělí přímo vůli, jež pak v předmětu spočine a rozum k němu připoutá. Ani netřeba připomínati, že nazírání nepřestane býti nazírání, i když třebaš zvolna přechází od jedné stránky předmětu ke druhé nebo od jednoho zřetele k druhému.

Proti názoru, že sv. Jan od Kříže ve Vp II 14, 2 a II 15, 1 míní a vykládá nazírání částečně psychologicky nadpřirozené, částečně psychologicky přirozené, k němuž praxí rozjímavé modlitby normálně dojde u kterékoliv duše, která se věrně umrtvuje a usebírá a nemá psychologických zřad, na př. přílišnou těkavost mohutností, a jemuž proto škola karmelitická dala jméno „*nazírání získané*“, lze vznést námitku jednak theoretickou, jednak praktickou.

Praktická by záležela v popření existence takového nazírání; pak by ovšem sv. Jan, muž nad jiné zkušený života duchovního, zajisté o něm nemluvil. Námitka tato byla skutečně učiněna. Ale vyvrací ji skutečnost upřímně přiznávaná a vysvětlovaná. Je mnoho duší, které mají vnitřní modlitbu zřejmě nazíravou, ale takovou, *ke které si samy zvolí libovolný duchovní předmět* (Bossuet, uvedený u Poulaina, Grâces II 8, pozn. 1; Hugueny O. P. v La Vie Spirituelle, Supplément, Avril 1934, str. [2]) a do něho se pak pohříží a v něm s milostí Boží trvají, a je to *předmět psychologicky přirozený*. A co do způsobu jejich nazíravé modlitby je tomu skutečně tak, jak praví P. Gabriel, že „*zásah Ducha sv.*, jenž uděluje duši svého světla a své síly, *se v té chvíli nejeví vnitřnímu vědomí přímo, nýbrž je skryt pod zjednodušenou činností vlastní, jež jediná je od duše postřehována*“.

Naopak jsou nečetné duše, u kterých je modlitba nazíravá odlišná od té, která byla právě vyložena. I když se na nejnižším stupni velmi podobá této právě vyložené, liší se od ní podstatně tím, že předmět její není libovolný, nýbrž že je to výhradně Bůh poznávaný s tesknou láskou a s úzkostlivostí a bolestnou starostí, s myšlenkou, že duše neslouží Bohu (N I 9, 3), a čím vyšších stupňů ta modlitba dostupuje, *tím více si je v ní duše vědoma* přímého, konkrétního, experimentálního poznávání Boha jakožto působícího na ni nebo v ní. V této mystické modlitbě Bůh nejen posiluje mohutnosti a udržuje předmět v nich, *nýbrž on sám ten předmět předkládá, a i ten předmět je zřejmě psychologicky naprosto nadpřirozený*.

Tuto dvojí nazíravou modlitbu konstatuje zkušenost. K první dojde, jak zkušenost rovněž ukazuje, normálně po nějaké době praxe rozjímavé, spojené s životem horlivým a umrtvovaným, jakého vyžaduje opravdové snažení o stálý pokrok v duchovním životě; druhá je naprosto nezískatelná naším úsilím, nýbrž je vždy jen čirý dar Boží (na nějž se ovšem může duše s pomocí nižších milostí disponovati), pro nějž není stanovené doby. První tedy míní sv. Jan ve Vp II 14, 2 a II 15, 1 a v PN III 31-61; přechod k druhé míní v N I 9, a tuto druhou míní vůbec ve svých čtyřech velkých písech.

Námitka theoretická je tato. V exkursu Vp II 12, 6 - II 15, 5, ježž věnuje známkám, které duši ukáží, kdy má přejíti od rozjímání k nazírání a ježž škola karmelitánská vykládá o přechodu k řečenému nazírání získanému, mluví sv. Jan místy tak, že je nesnadné nebo vůbec nemožné vykládati tam jeho slova než o nazírání spojivě vlitém, tom druhém, které jsme viděli v námitce praktické. Nemluví tedy ve Vp II 12, 6 - II 15, 5 vůbec všude o nazírání spojivě vlitém?

Že sv. Jan v exkursu Vp II 14, 2 - II 15, 5 místy (na př. ve Vp II 14, 10; asi i ve Vp 15, 2; leckteré jiné místo lze ovšem vykládati i o vlitém spojivém i o získaném) skutečně mluví o nazírání spojivém, a že je tedy

jen pravda, že ve Vp II 12, 6 - II 15, 5 sv. Jan *jen více* mluví o nazírání získaném, pravil již znamenitý P. Josef od Duchy svatého, C. D., a připouštějí i nynější dobří znatelé sv. Jana, P. Eugenio de San José, C. D. (El Monte Carmelo XXXVI 1932, str. 218) a P. Gabriel de S. Marie-Madeleine, C. D. (École thérésienne, str. 93 n., 99). Ale že by sv. Jan i ve Vp II 14, 2 a II 15, 1 mluvil o nazírání spojivém a nikoliv jedině o získaném, to nelze připustiti vzhledem k tomu, jak tam vykládá vznik toho nazírání: vznikem habitu a snadnosti, zcela jak vznikají jiné habitus a snadnosti *opětovnými kony*. To o nazírání spojivém říkati nelze (N II 16, 5), protože ono se ani sebe častějším opětováním nikdy nestane snadnějším a duši možnějším, nýbrž musí býti vždy stejně jen od Boha vliito. Právem tedy praví P. Eugenio de San José, že mezi známkami nazírání ve Vp II 13. 14 (t. j. nazírání získaného) a známkami nazírání v N I 9 (t. j. nazírání vlitého spojivého) je „diversidad fundamental - rozdíl od základů“ (El Monte Carmelo XXXII 1928, str. 10.538).

Nazírání získané má vedle bytnostního rozdílu od nazírání vlitého spojivého arci nemalé podobnosti s vlitým spojivým; proto není divu, že sv. Jan, jenž i ve *Ústupu* píše spis vlastně o vlitém spojivém, snadno přešel místy od získaného ke spojivému.

Zbývá, abychom přidali ještě několik poznámek jednak o vzniku nazírání získaného, jednak o některých jeho rysech.

1. Nazírání získané má dvojí princip: jednak činnost rozumovou a afektivní velmi zjednodušenou, plod to praxe rozjímavé, více méně dlouhé - jednak, vedle stálého vlivu vlitých nadpřirozených habitů víry, naděje a lásky a darů Duchy svatého a aktuálních milostí Božích psychologicky přirozených, též intermittentní vliv aktuálních milostí psychologicky nadpřirozených. Jen první princip je získaný - druhý není získaný. S hlediska ontologického jest tedy toto nazírání (jež je s hlediska psychologického i získané, protože pomoci psychologicky nadpřirozené, k němu udělované, se normálně dostane téměř každé duši disponované) přiřaditi k vlitému. Ale je-li duše příslušně disponována horlivým a umrtvovaným životem duchovním, přidružují se u duše nemající psychologických závad (vyjma když Bůh na zkoušku duše a její zásluhu nebo z jiných příčin, třeba i pro poklesky duše, těch milostí neudělí a připustí vyprahlost; dále vyjma případy, kdy milosti psychologicky přirozené, jak bylo výše uvedeno, postačí) i ty milosti psychologicky nadpřirozené více méně pravidelně a normálně ke zjednodušené činnosti duše, když se ona jme ve vnitřní modlitbě zabývati předmětem, který již častým rozjímáním obsahově úplně ovládá. Je tedy tehdy toto nazírání jakožto celek ovšem sice nadpřirozené bytnostně i psychologicky (a jsouc psychologicky nadpřirozené, je mystické, trpné), ale při tom zároveň je, aspoň ve většině případů, *prakticky* v naší moci, kdykoliv se mu chceme oddati, jakožto důsledek našich dřívějších rozjímání o tom předmětu. S psychologického stanoviska získání snadnosti je zcela podobné v naší moci jako získané čtnosti nebo jako jiné snadnosti získané delší činností rozumovou nebo volní (Vp II 14, 2). A jak vnitřní zkušeností postřehujeme, se toto nazírání zpravidla také vyvíjí i co do nenáhlého odlučování od rozjímání (Vp II 15, 1) i co do ostatních stránek vývoje je uplatňování zcela jako jiné snadnosti získané psychologicky přirozené.

Není tedy jméno „*nazírání získané*“ nevhodné, a nyní se ho také obecně užívá.

Sv. Jan sám mu arci ještě nedává výslovně jména „*získané*“, nýbrž užívá opisu: modlitba „*s láskyplnou pozorností obrácenou k Bohu, bez*

úvahy jednotlivostní. . . bez konů . . . přemítavých, to jest těch, kterými se přechází od jednoho k druhému" (Vp II 13, 4; viz i Vp II 14, 6). Ve Vp II 15, 1 ovšem mluví aspoň o *ziskávání* habitu tohoto nazírání.

Po sv. Janu od Kříže jednalo (ať v závislosti na něm nebo na škole karmelitánské, ať bez závislosti) o nazírání získaném mnoho duchovních pisatelů a dávalo mu různá jména (viz je u Poulaina, Graces II 7-9). Z výkladů dosud zde podaných snadno porozumíme dobrým názvům navrhovaným v posledních letech: „*nazírání činné-trpné*“ (P. Ezechiel od Nejsv. Srdce, C. D.; uvedeno u P. Gabriela od sv. Maří Magd., École, str. 95), ježto jednak duše je v tom nazírání i sama *činná* psychologicky přirozeně, jednak to nazírání se děje v duši i milostmi psychologicky nadpřirozenými (a co se tak děje, sluje u mystiků *trpné*); „*nazírání nadpřirozené částečně získané*“ (P. Étienne Hugueny, O. P., v La Vie Spirituelle, Supplément, Novembre 1933, str. [74]); „*nazírání smíšené*“, kterýžto název by se nejlépe líbil P. Gabrielovi (École thérésienne, str. 97, 101, 110). Návrhy ovšem neprorazily; jméno „*nazírání získané*“, již na konci XVII. stol. u bosých karmelitánů obvyklé, se již pevně vžilo a zobecnělo.

Sv. Terezie od Ježíše nazývá (Cesta 28, 29; Hrad IV 3) tuto vnitřní modlitbu „*vnitřní modlitbou v usebrání*“ a, jak viděti, rozlišuje v ní dva stupně, případečně se lišící, z nichž nižší, na němž psychologicky nadpřirozené působení Boží je slabší (Cesta 29, 4, 7, 8; Hrad III 2, 9, 10; IV 1, 4) pisatelé nazývají *usebráním činným*, kdežto vyšší stupeň, na němž to působení Boží je mocnější (Hrad IV 3, 1, 3), *usebráním trpným*.

Toto usebrání činné je to nazírání získané, ve kterém lze dojiti habitu (Vp II 14, 2; 15, 1) a jež je dostupné všem duším dobré vůle, nemajícím zvláštní překážky. Usebrání se může i podobati slabé *vnitřní modlitbě v klidu* a sv. Terezie praví, že ono k ní vede (Cesta 28, 4; Hrad IV 3, 8), a někdy modlitbu v klidu nazývá usebráním (Svěživot, 15, 1; Druhá zpráva P. Alvarezovi, 3, 4).

Ale sv. Terezie mluví jen letmo a nedostatečně jasnými narážkami o psychologické stránce vzniku této vnitřní modlitby v usebrání a neuvádí známek, kdy se jí duše může a má oddati; výklad o obojí této věci je vlastní sv. Janu od Kříže ve Vp II 12, 6-15, 5.

2. Nazírání získané by, poněvadž je posilováním mohutností a konů a udržováním předmětů v nich psychologicky nadpřirozené, mystické, trpné, mohlo býti nazýváno *vlitým*. Každá modlitba psychologicky nadpřirozená neboli mystická neboli trpná (tedy i ústní modlitba nebo rozjímaní, když k nim Bůh dá pomoc psychologicky nadpřirozenou) může totiž právem býti nazývána po té stránce vlitou, po které je tak psychologicky nadpřirozená. Ale pro přehlednost se jméno „*vlitá*“ dává jen té mystické neboli trpné modlitbě, při které Bůh ne jen posiluje kony nebo mohutnosti nebo udržuje týž předmět dlouho v mohutnosti (toto činí právě i v nazírání získaném), nýbrž ke které i *předmět* předkládá psychologicky nadpřirozené. Toho však při nazírání získaném nečiní, nýbrž tam je předmět dán volbou a cvikem duše samé a duše pak (nedopustí-li Bůh právě nezdar a vyprahlost buď neudělením milostí psychologicky nadpřirozených z nějaké příčiny, anebo tím, že nezabrání nějaké hativé příčině přirozené) spočine, spočinutím nejen psychologicky uspokojujícím, nýbrž zpravidla i duchovně účelným, t. j. duchovní útěchu skýtajícím, ve zvoleném předmětu jednoduchým patřením souhrnným a příslušnými nerozmanitými kony vůle. To souhrnné patření se, aspoň na vyšším stupni tohoto nazírání získaného, namnoze obsahově zjednoduší až ve velmi prostinké a jednoduché láskyplné patření na některou vlastnost nebo dokonalost Boží, která

se zračí v události ze života Krista Pána nebo náboženské pravdě nebo jiné kterékoliv duchovní věci zvolené za předmět té vnitřní modlitby - anebo se zjednoduší v nazírání získané záporné (viz pozn. k Vp II 13. 4).

Proto tedy, jen z praktického důvodu, totiž na rozlišování od jiných nazírání, která toho jména více zasluhují, nedáváme nazírání získanému jména „vlité“. Je vlité, ale jen „per accidens“, totiž řečeným posilováním mohutností a konů a udržováním předmětu v nich, ale není vlité „per se“, totiž tak, že by k němu Bůh psychologicky nadpřirozeně také předkládal předmět.

Nazírání vlité „per se“ se zase ještě dělí ve *vlité nespojivé*, ke kterému Bůh sice předkládá psychologicky nadpřirozeně předmět, ale jiný než ve spojivém - a *vlité spojivé*, k němuž poskytuje za předmět sebe samého tak, že dává poznávati přímo, konkrétně a experimentálně sebe samého jakožto působícího na duši nebo v duši, a to různými způsoby a stupni toho působení, od blízkosti (v trpné noci smyslu) až k doteku (v trpné noci ducha a na stupni duchovního zásnubu) a přivnutí (na stupni duchovního sňatku). Nad tento předmět vyniká vznešeností již jen Bůh poznávaný „světlem blažených“ bytnostně tváří v tvář v nebi - anebo dostalo-li se snad některému světci naprosto zvláštní milostí a posilou Boží takového popatření bytnostního tváří v tvář přechodně a na krátko již v pozemském životě.

Z hlavního a základního rozdílu mezi nazíráním získaným, vlastním již i životu jinak ještě asketickému, a nazíráním vlitým spojivým, vlastním jenou mystickému v užším smyslu, jenž počíná trpnou nocí smyslu sv. Jana od Kříže, plyne tento dvojí rozdíl následný:

a) Nazírání získaného si lze, ač je (nižším stupněm) mystické, s pomocí obyčejných milostí Božích horlivým, umrtvovaným životem a pravidelnou delší rozjímavou praxí dobytí (Vp II 14. 2), a to i značně dokonalého a stálého (Vp II 15. 1). A (což je na tomto místě důležitý rozdíl) na kratičkou dobu lze i psychologicky zcela přirozeně míti (na př. po chvíli vřelého rozjímání) vnitřní modlitbu, co do patřivého spočinutí s prostým, nerozmanitým afektem ve vůli druhově úplně podobnou nazírání získanému psychologicky nadpřirozenému.

Co do nazírání vlitého spojivého však nedojde žádnými vlastními kony duše a ani opětovným udělením toho nazírání od Boha nikdy k žádné snadnosti v něm a duše s milostmi psychologicky přirozenými ho nemůže nikdy a nijak a v žádných okolnostech míti ani na okamžik, ani na stupni nejnižším, nejslabším. Má je, jen když jí je Bůh udělí, a jen tou měrou a tím způsobem je má, kterými jí je udělí. Jdeť o nazírání na Boha samého jakožto na předmět přímo, konkrétně a experimentálně poznávaný; Bůh takto poznávaný je však předmět celým druhem neskončeně vznešenější než kterýkoliv jiný předmět a on je naprosto svobodný ve sdělení sebe duši za takový předmět a „přebývá ve světle nepřístupném“ (1 Tim. 6, 16) naší schopnosti psychologicky přirozené.

V nazírání získaném je činnost duše rozumová a volní od ní samé vzbuzována a dirigována a od Boha psychologicky nadpřirozeně jen posilována a udržována (PN III 34), a ta vlastní činnost duše je stále naprosto nutná, nemá-li v duši vzniknouti nečinnost a prázdno (Vp II 14, 6). V nazírání spojivém však duše ovšem také má immanentní kony rozumu a vůle, jež tedy v tomto smyslu od ní vycházejí, ale ona jich nevzbuzuje sama ze sebe, ani jich nediriguje, nýbrž jimi jen trpně přijímá, co Bůh uděluje.

Proto někteří nazývají nazírání před trpnou nocí smyslu (t. j. nazírání

získané a vnitřní modlitby jemu druhově podobné tím, že jsou mystické buď jen psychologicky nadpřirozeným posilováním mohutností a konů, anebo i udržováním předmětu dlouhou dobu tímž způsobem v mohutnostech nazíráním „činným“, kdežto nazírání charakterisující trpnou noc smyslu a další vyšší stupně mystického vývoje (t. j. nazírání vlité spojivé) jmenují nazíráním „trpným“ (v užším smyslu). Rozumí-li se tomu tak, že ovšem i nazírání před trpnou nocí smyslu je sice také i s psychologického stanoviska opravdu trpné (a ne pouze se stanoviska bytnostního, jakožto úkon bytnostně nadpřirozený), ale není trpné i spojivým zakoušením Boha jako v trpné noci smyslu a na dalších stupních, kteréžto spojivé zakoušení právě činí tu noc a její nazírání trpným v užším smyslu, netřeba věčně nic namítati. Nanejvýše bude jen diskuse o vhodnosti tohoto pojmenování, jak bylo i tolik diskuse (nyní již dosti zmlklé) stran jména nazírání „získané“. Když je stran věci shoda, málo záleží na jménu; ale mnohost jmen arci snadno vede k nedorozumění.

Již byla výše zmínka o dvojnásobném stupni *vnitřní modlitby v usebranosti* podle sv. Terezie, *usebranosti činné a usebranosti trpné*, a je tuším i a priori zřejmé, že 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 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 vícejšími toho stupně nikdy nedostoupí (de Guibert v La Vie Spirituelle. Supplément, Janvier 1931, str. [53]), a milosti psychologicky nadpřirozené nespojivé dané v nazírání získaném nebo i v nižších způsobech modlitby, v ústní nebo ve vnitřní, ke zdokonalení modlitby nebo ke konání ctností, a mimo modlitbu rovněž ke konání ctností a k činnému životu, se mohou svým rázem a účinností třebas i zřejmě projevovati jakožto psychologicky nadpřirozené neboli mystické (Hrad IV 3. 3) a mohou býti stejně účinné ke zdokonalení a duchovnímu prospěchu duše jako některé milosti spojivé, nebo ještě účinnější. Třebas si totiž duše v nazírání získaném zpravidla není psychologicky přímo vědoma milostí Božích psychologicky nadpřirozených jen posilujících, mohou býti při vysokých stupních těchto milostí případy, kdy si je jich duše zcela jasně vědoma, a to i jakožto psychologicky nadpřirozených. Ale tím vším duše nevystoupí z *druhu* modlitby mystické nespojivé, jen per accidens vlité.

Přes všechny podobnosti, a přes všecku možnou stupňovou dokonalost nazírání nespojivého o Bohu (nevlitého neboli získaného i vlitého), arci psychologicky nadpřirozeného, je nazírání *na* Boha vlité spojivé vždy celým *druhem* od něho rozdílné a nad ně vyšší, protože, přes všechny podobnosti se získaným nebo vlitým nespojivým, obsahuje prvek zcela nový, který není ani inchoativně neboli počátečně obsažen v sebe vyšším stupni nazírání pouze psychologicky nadpřirozeného nespojivého nevlitého, ať kladného, ať záporného, i vlitého: přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha jakožto přítomného a působícího na duši nebo v duši, kdežto nazírání získané mající za předmět Boha je poznaček abstraktivní, opírající se co do obsahu o předešlá přemítání a usuzování a tudíž diskursivní, nepřímý, nazírání jen o Bohu, ne *na* Boha - a nazírání vlité nespojivé mající za předmět Boha dává poznaček Boha jakožto přítomného a působícího také jen diskursivní a tudíž abstraktivní, nepřímý a je tedy také jen nazírání *o* Bohu, nikoliv nazírání *na* Boha.

Nazírání získané ovšem, jako každý jiný dobrý skutek duše nebo dar

Boží, disponuje odstraňováním nedokonalostí a získáváním dokonalosti duši k milostem dalším; tedy svou měrou i k nazírání spojivému, bude-li Bůh ve své svobodné dobrotě duši chtít to nazírání udělit. Ale v pravém smyslu si nazírání spojivého zasloužiti, to nelze, ani ne *de congruo fallibili* (vhodnostně ne neomylně).

b) Nazírání charakterisující trpnou noc smyslu a další vzestupný mystický vývoj je sv. Janu od Kříže *spojivé*, protože řečeným působením Božím v duši, v němž duše Boha přímo, konkrétně a experimentálně poznává, se duše s Bohem opravdu spojuje, zvláště když to působení je, jak tomu bývá nejčastěji, analogicky podobné působení na náš tělesný smysl hmatu. Nazírání však, které je před trpnou nocí smyslu, je sice psychologicky nadpřirozené neboli mystické řečeným posilováním mohutnosti a konů nebo i udržováním předmětu nazírání v mohutnostech, ale není řečeným způsobem spojivé. Ovšem povznáší k Bohu intencionálně a v tom smyslu také „spojuje“ s Bohem, ale ne tak, že by tím spojením duše poznávala Boha přímo konkrétně a experimentálně jakožto v ní nebo v ní působícího.

Jiné ještě rozdíly projeví pečlivé srovnání míst u sv. Jana od Kříže: Vp II 12, 6 - II 15, 5 a PN III 31-61 s jedné strany (nazírání „získané“) a N I 9, 10 s druhé strany (nazírání spojivé), a vůbec studium čtyř velkých spisů sv. Jana. Zevně, co do psychologického postřehování, je mezi slabým nazíráním spojivým a nazíráním (zvláště záporným) získaným, zvláště když se náhodou také toto nějak teskně obrací k Bohu, arci velká podobnost.

4. Když sv. Jan nazírání získané připisuje získanému „habitu“ (Vp II 14, 2; II 15, 1; o habitu viz pozn. k Vp I 11, 3), je to rčení stručně sice a psychologicky vysvětlitelné, ale ontologicky tuším nesprávné. Habitus získaný dává snadnost ke konům podobným těm konům, z kterých sám vznikl; zde však opětovaným rozjímáním vznikne snadnost k něčemu jinému, velmi odlišnému, totiž k nerozjímavému nazírání. Jest nám tedy říci, že nazírání získané nevychází z nějakého *habitu* získaného rozjímáním (i když se ovšem při častém rozjímání vytvoří v rozumu a ve vůli rozmanité opravdové habity), a musíme je vysvětlovati jinak. Nazírání je snadné globální, souhrnné patření na skupinu poznatků k sobě náležitých, již rozumem jak co do smyslu poznatků jednotlivých, tak co do vzájemných jejich vztahů dobře zvládnutých a paměti dobře osvojených vtištěním a asociacemi v paměti rozumové i v obrazivosti. Tak je ta skupina poznatků i jakožto celek již dobře ovládána mohutnostmi již uklidněnými, nepotřebujícími již hledati, a duše tedy může v té skupině poznatků s psychologickým uspokojením jediným přehledným pohledem a patřením a příslušným jednoduchým konem vůle spočinouti. To *psychologické ovládnání* větší látky, nikoliv nějaký ontologický *habitus* je tedy vedle milostí Božích psychologicky nadpřirozených příčina nazírání získaného; k tomu psychologickému ovládnání dojde arci zpravidla mnohonasobným probráním příslušné látky v rozjímáních (sv. Tomáš Aq., Summa th. 2. II, q. 180, a. 3).

Sv. Jana od Kříže asi přiměla k použití slova „habitus“ o vzniku nazírání z rozjímání kromě stručnosti výrazu ta psychologická podobnost, že, jak pravý získaný habitus činnostní dává *snadnost* ke konům, tak toto obsahové ovládnání nějaké větší látky rozumem a paměti dává *snadnost* k přehlednému spočívajícímu patření na ni, t. j. k nazírání.

5. K nazírání získanému neboli obvyklému dojde zpravidla delším konáním modlitby rozjímavé (Vp II 14, 2; II 15, 1). Bůh ovšem

může habituální nazírání takové (jež pak arci nebude úplně v téměř smyslu „získané“ jako u jiné duše, která ho došla cestou obyčejnou) na čas nebo trvale udělit, jak to sv. Jan ve Vp II 14, 2 výslovně praví, i po zcela krátkém období modlitby rozjímavé, an tak nebo onak doplní, co schází duši psychologicky přirozené v ovládání látek nutném k souhrnnému patření na ně. A ovšem může Bůh to nazírání udělit i úplně začátečníci v modlitbě rozjímavé, v kterémkoliv jednotlivém rozjímání; vždyť k tomu stačí, aby psychologicky nadpřirozené po dlouhou dobu udržel v mysli a vůli též předmět bez přemítání a bez rozmanitosti konů vůle. Stačí Boží působení na mohutnost jednu (ovšem může být uděleno i současně oběma), protože rozum zaujatý předmětem připoutá k němu vůli, a vůle jatá předmětem upoutá k němu rozum.

Rozdíl mezi takovým nazíráním psychologicky nadpřirozeným nespojivým nevltým, jež není získáno delší praxí rozjímavou, a tím, které je získáno delší praxí rozjímavou, se týká jen prvku podřaděného, jakoby materiálního, kdežto prvek nadřaděný, formální, jenž činí kterékoli z těchto nazírání nazíráním, totiž posilování a udržování milostmi psychologicky nadpřirozenými, je druhově stejný u všech. Proto není mezi těmito variantami rozdílu druhového, nýbrž jen rozdílu co do vzniku a třebas co do stupně (de Guibert v La Vie Spirituelle, Supplément, Janvier 1931, str. [53]).

Milosti psychologicky nadpřirozené udělované k nazírání získanému a v nazírání získaném jsou ovšem i u různých duší i u těže duše v různých okolnostech různé co do intenzity a jiných stránek, takže se nazírání získané může co do trvání, vznešenosti, účinnosti atd. velmi lišiti.

Konečně je nutno uvést i toto. Obyčejný vzestup je: rozjímání (bytnostně nadpřirozené, ale psychologicky přirozené) - nazírání získané (i psychologicky nadpřirozené, tedy mystické, ale nespojivé nevlté) - nazírání vltité spojivé. Ale Bůh, praví sv. Jan, mnohé duše bez rozjímání (tedy třebas i se stupně modlitby převážně jen ústní), anebo aspoň bez mnoha rozjímání, převede hned v nazírání (Vp II 14, 2). Je možné, že ta ona duše psychologicky přirozené ani není schopna modlitby rozjímavé, a tím méně nějakého nazíravého soustředění, nýbrž se musí držeti modlitby převážně ústní (sv. Terezie od Ježíše, Cesta k dokonalosti 17, 3; 19, 2), a přece má při tom opravdovou modlitbu psychologicky nadpřirozenou, ba nazíravou. Sv. Jan nepraví, v které nazírání Bůh některé duše tak převede bez rozjímání, zda v získané, t. j. nespojivé nevlté, či ve vltité spojivé. Obojí je (třebas i v rozmanitých kombinacích) všemožnou svobodně dobrotě Boží stejně možné.

„Secundum divitias gratiae eius - podle přebohaté milosti jeho“ (Efes. 1, 7).

Viz také pozn. k N I 1, 2; I 8, 3; I 9, 3. 8, týkající se především přechodu z rozjímání nebo nazírání získaného do nazírání vltitého spojivého, jenž je co do symptomů v lecčems podobný, ač ovšem základní příčinou, totiž spojivým působením Božím, dávacím přímé, konkrétní a experimentální nazíravé poznávání Boha, se naprosto liší od přechodu z rozjímání k nazírání získanému.

K přechodu do nazírání vltitého spojivého dojde až v noci smyslu, tedy zpravidla u duše asketicky již vyspělé a značně dokonalé - kdežto k nazírání získanému dává Bůh svou pomoc i duši ještě nevyspělé a nedokonalé, ale opravdu se snažící o asketické zdokonalování a pěstující vnitřní modlitbu (dotud rozjímavou nebo afektivní).

Viz též *Meynard O. P.*, *Duchovní život* (Praha, Kuncř, 1927), čl. 207

(str. 318-320), čl. 253-271 (str. 397-426) o vnitřní modlitbě citů neboli afektivní, a čl. 207 (str. 320-325), čl. 272-291 str. (427-461) o vnitřní modlitbě v sebranosti neboli nazírání získaném.

41. — Abych i v překladě zachoval opakování téhož slova, překládám sloveso „se pierden“, třikrát se tu vyskytující, po každé „scházejí s cesty“. Ale sloveso „se pierden“ má trojí smysl: „scházejí s cesty - upadají v záhubu - ztrácejí se“ a sv. Jan si touto trojmyslností hraje a na posledním místě míní: „ztrácejí se svým vlastním smyslům a svému dřívějšímu způsobu poznávání“. Slova „lo cual es irse ganando al espíritu“ mohou sice být (jak to v textu pro lepší plynlost překladu činím) přeložena „tím si však nacházejí ducha“ - ale se zřetelem k N II 16, 8 a PS 29, 11 jest irse považovati za čtvrtý pád a *al* spirituu za třetí pád a překládati doslovně: „tím se však získávají pro ducha (duchu), jenž je jim dáván“.

Tak jsou v originále zdánlivá *ztráta sebe* a skutečné *získání sebe* (Mat. 16, 26) mystickým nazíráním pěkně postaveny proti sobě.

Ps 29 ovšem jedná o jiné stránce tohoto ztracení sebe a nalezení sebe v mystickém životě.

51. — Vp II 12, 5?

52. — Vp II 14, 3. - Jinými slovy: Je jasné, že, jestliže duše „z příčin již řečených“ (totiž vyschnutí zdroje rozjímavého) nemá libosti z věcí vztahujících se na Boha, jemuž je oddána, tím méně bude mít libost z věcí tohoto světa, jež si oškliví. Obrazivost, neklidný motýlek, arcí v tomto stavu leckdy zaletí třebas i k věcem světským, ale ne se zalíbením duše a ne z její vůle (Eugenio de S. José, El Monte Carmelo XXXII 1928, 16).

53. — Vp II 13, 3.

61. — Zmínka je již ve Vp II 10, 4 při třídění poznatků duchových; další sliby jsou ve Vp II 14, 14; II 24, 4; III 33, 5. Ale sv. Jan těchto slibů o věci, o které sám praví, že je součástíka toho, k čemu jakožto k vrcholu a cíli směřuje a se obrací jeho pero (Vp II 24, 4), nesplnil. Podle slibu zde ve Vp II 14, 6 daného bychom čekali splnění na konci Vp II za Vp II 32; slib dáváný ve Vp II 24, 4 a ve Vp III 33, 5 asi mnil splnění někde ve výkladech k posledním slohám básně, jichž však již nepodal. Ve Vp III 33, 5 je viděti, že již na dřívější sliby zapomněl; má tam za to, že to slíbil ve Vp II 10, 4. Skrovné příležitostné zmínky, které sem tam ve *Ústupu* a v *Noci* najdeme, neodpovídají obsaženosti těchto slibů a důležitosti věci. Co sv. Jan napsal v PS 12 o nazírání věrou mystickou, také neodpovídá těmto slibům plně.

62. — Viz pozn. k Vp Předml., 6, část II., d).

63. — E. p. přidává: nebo v něm setrvati.

64. — Vp II 12, 3.

65. — E. p.: kochati se v předmětech poznatků již přijatých.

66. — E. p. přidává: s námahou, badáním nebo přemítáním.

81. — Gerardo i Silverio mají zde: „no las siente“, „jich nepostřehuje“, totiž „jiných jednotlivostních pojmů a poznatků“. Ale to nedává v souvislosti tohoto odstavce náležitýho smyslu. Uchyluji se tedy ke konjektuře „no la siente“, „ho nepostřehuje“, totiž „povšechného poznatku“, o němž bylo již na počátku tohoto odstavce řečeno „ho . . . ani nepostřehuje“ a o němž je v celém odstavci řeč.

Vztahují-li se náměstky jinak, jest překládati: „Poněvadž totiž on, [ten povšechný spojivý poznatek, tehdy] nemá těchto [jiných jednotlivostních pojmů a poznatků], kterými právě má rozum a smysl schopnost a obyčej se zabývat, [duše] ho nepostřehuje, poněvadž jí scházejí její obvyklé smyslové předměty.“

82. — E. p. vynechává slova: nebo smysl. -

Čistší a dokonalejší a prostší, a tudíž méně postřehovaný a temnější je především poznatek v nazírání získaném *záporném* (Vp II 13, 4), kdežto poznatek v nazírání získaném *kladném* je více méně zahalen do nějakých tvárností, nebo pojmů jednotlivostních, o které může obrazivost nebo rozum zaváditi.

Ale nauka tohoto odstavce platí i o nazírání vlitým spojivém: i ono může býti čistší a tudíž méně postřehováno a temnější, když se k němu nedruží vlité poznatky nespojivé jednotlivostní, a méně čisté a tudíž rozumu jasnější a obsažnější, když se k němu druží vlité poznatky nespojivé jednotlivostní (Vp II 26, 5; PS 14, 15; PN IV 5).

91. — N II 8, 3.

101. — E. p.: úměrný předmět.

102. — Působí rozumu mrákotu jednak svým nadměrným jasem, jednak pro slabost a znečištěnost rozumu.

111. — To ovšem není míněno doslova. Neboť jednotlivé kony rozumu a vůle jsou, ať mimo nazírání, ať v nazírání, trvání jen kratinkého a musí tedy býti opětovány, což vše se děje v čase a trvá nějaký čas. Ale kdežto omezeného trvání a postupného vystředání v čase jsme si u svých konů smyslových (a skrze ně pak i u konů mohutností duchových) více vědomi, nejsme si jich tou měrou vědomi u konů mohutností duchových samých, když totiž - jak právě v mystickém nazírání - jsou činné skoro jen mohutnosti duchové. Nadto se v mystickém nazírání kony, jsouce psychologicky nadpřirozené, dějí mnohem méně (nebo i vůbec ne) z našeho vlastního popudu a s našimi vlastními přechody od jednoho k druhému, takže duše pozbývá obvyklých pomůcek k poznávání toho, že začínají a míjejí, že tedy čas plyne. Je tomu poněkud jako při smyslovém klamu, když, necítíce v sobě konů spojených s pohybem, máme za to, že se nepohybujeme (ba že se pohybuje v opačném směru předmet poblíž nás). Konečně i úplné zaujetí předmětem působí (jako při zaujetí předmětem poznání zcela přirozeného), že duše zapomene na všechno ostatní a je „bez času, mimo čas“.

112. — Sv. Jan zde má na mysli Sirach. 35, 21 *Oratio humiliantis se nubes penetrabit* - Modlitba poníženého oblaky proniká. Ale buď zněl text v jeho neopravené bibli jinak než v naší *Vulgátě* anebo cituje zpaměti a mýlí se, maje za to, že tam je *oratio brevis* - modlitba *krátká*.

V PN I 33 uvádí týž výrok o krátké modlitbě jakožto „to, co se obecně říká“. Také *The Cloud of Unknowing* (Mrak nevědění), mystický spis od neznámého anglického pisatele z druhé pol. XIV. stol. končí výklad o modlitbě krátké, ale převroucné, slovy: „A proto je psáno, že *modlitba krátká nebe proniká*“ (hl. 37).

113. — Vp II 14, 4.

114. — Když tedy sv. Jan nebo jiní mystikové užijí o mohutnostech duchových v nazírání, jež tehdy jsou činné psychologicky nadpřirozeně, výrazů *ustání od činnosti, nečinnost, klid, uvedení univeč, spánek*, a jiných podobných, nesmí se tomu, jak zde vidíme, rozuměti tak, že by rozum a vůle pozbyly v nazírání konů vtomných (immanentních), opravdu svých, že by opravdu „jen přijímaly“ (Vp II 15, 2). Jsou i tehdy opravdu immanentně činné, ale na stupni vyšším, poslušenském: rozum poznáváním, ke kterému jej Bůh povznáší pomocí psychologicky nadpřirozenou. vůle láskou z toho poznání vzházející (jež může býti i psychologicky nadpřirozeně od Boha posilována). Poněvadž však při této jejich povznesené činnosti, dávané zasažením Božím, není třeba úsilí a není číše vlastního přechodu v činnost, užívají o ní mystikové výrazů *ustání v činnosti* a pod. Vždyť co se koná vyšším způsobem a bez námahy a obtíže, naopak s velikou libostí, je právem nazýváno *ustáním od činnosti* a pod., totiž od obvyčejné činnosti dřívější.

Druhý důvod, proč mystikové užívají těchto výrazů, je ten, že duše, čím vznešenější jsou tyto kony rozumu a vůle, tím méně si je jich vědoma (výše II 14, 8), jsouc až i v zapomenutí a jaksi mimo čas (II 14, 10. 11).

Konečně se také proto, že při temném nerozlišeném spojivém nazírání na Boha duše poznává Boha spíše záporně, co Bůh není, než kladně, co Bůh jest (viz výše II 8, 5 a pozn.), může právem říci, že duše v nazírání „neví“. Tak začíná sv. Jan svou báseň IV. „O vytržení u vznešeném nazírání“: Vstoupil jsem, kde jsem nevěděl [t. v místo nevědění], - a zůstal jsem nevědoucí, - [a přece] veškeré vědění překonávající.

A když se praví, že duše v mystickém nazírání *patitur divina, trpí věci božské*, je tomu tak v trojím smyslu:

a) Poněvadž kon mystického nazírání je psychologicky nadpřirozený, musí duše býti k němu, an on předčí její přirozenou schopnost, od Boha uschopněna: to uschopnění ona přijímá a „trpí“.

b) Bůh v mystickém nazírání působí na mohutnosti, aby byly immanentně činné, způsobem psychologicky nadpřirozeným; duše to působení přijímá a „trpí“.

c) Psychologicky nadpřirozené kony duše v mystickém nazírání jsou, ač opravdu od ní a immanentní, bez úměrného vlastního popudu duše a bez pouze jejího vlastního přechodu v činnost, takže se sebevědomí duše zdají spíše „trpné“ než činné.

Kony nadpřirozeného nazírání roznítí duši láskou a jsou jí tak pružinou k přemáhání vášní a k hojným konům ctností. Tedy ani v tom smyslu nepůsobí mystické nazírání *ustání od činnosti, nečinnost, klid, uvedení univeč, spánek* a pod. v doslovném smyslu, nýbrž pravý opak.

Viz také pozn. k NI 9, 6.

121. — Vp II 13, 3.

131. — Vp II 14, 9

132. — Vp II 8, 6 a pozn. o mrákové k Vp II 14, 10.

141. — Viz Vp II 14, 6 a pozn.

HLAVA XV.

11. — Viz pozn. k Vp I 1, 3.

12. — Vp II 14, 2.

13. — Vp II 13, 2. 3. - Kteréhokoliv habitu získaného, aspoň dokonalého, můžeme užívatí, kdykoliv chceme, vyjma ovšem případ nějaké překážky jemu zevní.

14. — Jest nám tu míti na paměti, že Vp II jedná o činné noci ducha, jež je současná s trpnou nocí ducha, že tedy jedná o duši na vysokém již stupni mystickém, daleko výše, než je přechod od rozjímání k nazírání nejen získanému (o němž je výklad ve Vp II 14, 2 a II 15, 1), nýbrž i přechod k nazírání vlitému spojivému, jehož se duši dostávalo již v době noci smyslu. Vp II 12, 6 - II 15, 5 je exkurs (vločka), způsobený látkovými souvislostmi, jednajícím poučením o přechodu od rozjímání do nazírání získaného o období zpravidla kdysi před nocí smyslu, v životě duchovním ještě číře asketickém, kdy duše po delším období opravdového rozjímání a horlivého asketického života dospívá psychologicky přirozeně k přechodu od rozjímání jakožto obvyklého způsobu vnitřní modlitby k nazírání jakožto k obvyklému způsobu její. Dokud v době toho přechodu ještě nebude míti dokonalého „habitu“ stran nazírání získaného, bude podle okolností někdy nazíratí, jindy rozjímátí. Ale i až bude míti ten dokonalý „habitus“ co do nazírání získaného, ba i až bude v trpné noci smyslu s jejím občasným nazíráním spojivým a v trpné noci ducha s jejím častým nazíráním spojivým, nebude leckdy, vlivem okolností a z dopuštění Božího, míti vyšší modlitby než rozjímání. Viz pozn. k N II 1, 1.

Pro praxi platí toto. Když duše (obyčejně po nějaké době obtíží, pochybností a obav stran nové tvárnosti své vnitřní modlitby) bezpečně podle známek sv. Janem podávaných ve Vp II 13. 14 pozná u sebe (nejlépe dobrozdáním duchovního vůdce těchto věcí znalého; není-li ho, tedy podle knih a usuzováním o vlastních zkušenostech), že jí Bůh povznesl k nazírání získanému, jest si jí nicméně býti stále vědomu, že Bůh nedává nazírání vždy, nýbrž že mnohdy ponechá duši na stupni vnitřní modlitby přemítavé, t. j. rozjímavé nebo afektivní. Jest si jí tedy vždy připraviti určitou látku k vnitřní modlitbě (viz: Poulain, Des Grâces, hl. II 64 = Ovečka, Návod k rozjímavé modlitbě, hl. IX 71), a jest jí začínati vnitřní modlitbu přemítavě. Bude-li míti úspěch ve způsobu přemítavém, bude to známka, že jí Bůh v té chvíli neuděluje nazírání získaného; nechat tedy setrvá ve způsobu přemítavém, který se jí daří (Vp II 13, 2). Ale dobře učiní, když se v přemítání občas poněkud odmlčí, zastaví, a v pokorné usebranosti dá pozor, zda jí Bůh sklonem k setrvání v té oné myšlence, v tom onom hnutí vůle, nezve a nepřevádí aspoň na chvíli do nazírání: „Poslechnu, co mi řekne Hospodin Bůh...“ (Ž. 84, 9). Zkušenost dosvědčuje, že Bůh někdy tímto způsobem převede z modlitby přemítavé v nazírání; ovšemže ne vždy a jistě, neboť v řádu mystickém jedná se svrchovanou a nevyzpytatelnou svobodou.

Nebude-li hned od začátku přes poctivou snahu o vnitřní modlitbu přemítavou míti v ní úspěchu a bude-li současně míti i ostatní dvě známky (Vp II 13, 3. 4), pak může míti bezpečně za to, že jí to Bůh v té chvíli povznáší k nazírání získanému; nechať se mu tedy uctivě a s touhou po slávě Boží a zdokonalení duše oddá a setrvá v něm, dokud jí (v době určené ke vnitřní modlitbě) bude udělováno, zůstávajíc v láskyplném patření (buď nazíráním získaným kladným anebo nazíráním získaným záporným; viz o tom rozdíle pozn. k Vp II 13, 4). Ustane-li Bůh dávatí milost k nazírání, vrátí se duše k vnitřní modlitbě přemítavé (afektivní; třeba-li, k rozjímavé). Viz *Meynard O. P.*, Duchovní život, čl. 251.284.

Rozlišování psychologicky nadpřirozené *usebranosti* v nazírání získaném, zvláště záporném - a přirozené *nečinnosti* mohutností v době určené k vnitřní modlitbě je důležitou vědci nejednou ovesnadné, protože v nazírání získaném (zvláště v záporném) je ta nadpřirozená činnost duše mnohdy téměř nepostřežitelná (v přirozené nečinnosti je ovšem žádná, a tudíž také nepostřežitelná) a protože i ustání činnosti obrazivosti se vyskytuje nejen v nazírání získaném (zvláště v záporném), nýbrž často i v přirozené duchovní nečinnosti.

Ale po nějaké době pozorování se podle známek daných sv. Janem dojde mravní jistoty. A zvláště také „po ovoci jejich poznáte je“ (Mat. 7, 16. 20). Duchovní nečinnost nemůže vydávatí ovoce ctností. Jestliže se tedy u duše, mající ve vnitřní modlitbě známky nazírání získaného, jeví i náležitý pokrok v solidních ctnostech, lze jeho spolupříčinu právem viděti v tom, že vnitřní modlitba její je, i když se podobá nečinnosti, opravdu psychologicky nadpřirozené nazírání získané; není-li náležitěho pokroku ve ctnostech, bude třeba to, co se zdá známkami nazírání získaného, pečlivěji prozkoumati.

Ba i při jednotlivé vnitřní modlitbě, která snad má a snad nemá opravdu známky nazírání získaného, jsou rozhodné sudidlo účinky:

„Z opravdového usebrání vyjde duše jsouc plná nové síly, kterou načerpala ve své vnitřní modlitbě, kdežto nečinnost ji nechá na konec právě tak slabou, tak mdlou, jak byla předtím,“ praví P. de Clorivière S. J. (Henri Monier-Vinard S. J., Pierre de Clorivière d'après ses notes intimes, sv. II., str. 213).

„K tomuto sudidlu, totiž k „ovoci“ a „účinkům“ vnitřní modlitby se P. de Clorivière neustále vrací, aby uklidnil duši šlechetnou a upřímnou (viz sv. II., str. 189, 197, 203, 207...),“ dodává P. M. Olphe-Gaillard S. J. (Études Carmélitaines XXII 1937, vol. II., str. 236).

21. — Trpně, t. j. ana je uváděna v kon immanentní ne svým úsilím, nýbrž působením Boha, jenž tu je nejen předmět poznání, nýbrž zvláštním působením i jeho příčina účinná.

31. — Přijímá svobodně (*librement*), protože na tomto stupni není působení Boží tak silné, že by ho duše nemohla jiným svým zaměstnáváním mohutností nebo snažením o to zaměstnání oslabovati nebo i úplně mařiti. Jiná působení Boží na rozum nebo vůli jsou ovšem taková, že „nezáleží na chtění nebo nechtění duše, zda to bude či nebude“... : že „duše nemůže odporovati, i když by chtěla“ (Vp II 11, 6).

Předvěti: „Třebas tu vůle... svobodně“ se nehodí dobře k závěti; máme tu asi nějaký anakolut. Souvislost se vyžaduje předvěti asi toto: „*Poněvadž* tu vůle... svobodně a *trpně*, je k tomu, aby...“

32. — Viz pozn. k Vp I 8, 3.

4¹. — E. p. opravuje: je stále připraveno sdělit se duši. - Ale slovům sv. Jana lze rozumět i tak: Nikdy neschází v duši, protože Bůh je v duši přítomen celou svou podstatou, tedy i s tímto světlem, ale ono se pro tvárnosti a závoje z tvorů do ní nevlévá. Srov. N II 24, 3.

4². — N II 24, 3.

4³. — Srov. N II 24, 3 a pozn. k Vp II 5, 3.

4⁴. — *Nadpřirozeně*, protože je vyššího řádu; *přirozeně* ovšem ne ve vlastním smyslu „nýbrž „konaturalně“, ana duše je se své strany na to vlití již disponována vyprázdněním a očištěním od přirozena a to vlití je tedy *congruum*, ježto i v řadě nadpřirozeném platí, arci jen ze svobodné dobroty Boží a v tomto případě jen *de congruo fallibili*. „horror vacui“ (hrůza před prázdňem, již tehdejší fysika uznávala). Ani ne tak naše nepatrnost a naše analogické poznávání Boha nás dělí od Boha svrchované velikého a vznešeného, jak naše poskvrněnost od Boha svrchované svatého. Tou měrou, kterou se duše vyprázdní a očistí, tou měrou to čisté prázdno „přirozeně“ co do dispozice v duši a „přirozeně“ co do své dobroty naplní Bůh poznáváním u víře a láskou. - Viz však Vp III 2, 13 a pozn. k Vp II 5, 7.

E. p. poznamenává poslední slova odstavce: „ihned jest jí nadpřirozeně vlitto to, co jest božské; neboť Bůh nenechá prázdna nenaplněného.“

5¹. — Vp II 14, 4. 11.

HLAVA XVI.

11. — Proč pojednává sv. Jan ve *Ústupu*, jenž líčí činnou stránku vstupu duše k mystickému spojení s Bohem, ve Vp II 16-32 o mystických milostech *trpných*, jež tedy spíše patří do výkladů v *Noci*? Odpověď: Poučuje zde duši, jak se ona má co do činné stránky svého duchového života chovati k těmto milostem trpným.

Tím, že tyto trpné milosti vylóží zde, ve *Ústupu*, ovšem získá to, že o nich nebude musiti pojednávat v *Noci*.

21. — Sv. Jan někdy, jako zde a níže v odstavci 4., užívá slova nadpřirozený (*supernaturalis*) ve významu mimopřirozený (*praeternaturalis*). Jen Bůh může býti činný nadpřirozeně v plném smyslu slova; anděl zlý může učiniti něco nad přirozenost, ale ne nad svou (a tudíž ne nad přirozenost vůbec), tedy jen mimopřirozeně. Tak i ve Vp III 37, 1. 2.

31. — „Ze starých i novějších má většina za to, že ten sen byl dán od Boha... někteří však to soužení ve snu připisovali ďáblu, protože prý na konec již poznal, že smrtí Kristovou pozbude své říše, a tudíž skrze ženu [manželku Pilátovu] chtěl Ježíše vytrhnouti z rukou Židů (Knabenbauer-Merk, Commentarius in Evangelium sec. Matthaeum. ed. 3., I., in Mt. 27, 19). Ke kterému mínění se sv. Jan přidává, není jasně viděti,

Lagrange praví: „V myšlence sv. Matouše je ten sen pravděpodobně původu nadpřirozeného, ne aby vytrhl Ježíše ze smrti, nýbrž aby jasněji ukázal zatvrzelost Židů, jak to pochopily apokryfy“ (Lagrange, Évangile selon Saint Matthieu, 3. éd., in Mt. 27, 19).

32. — E. p.: ježto jsou zároveň.

33. — E. p.: jsou vnitřnější.

41. — Vp II 16, 2.

51. — Sv. Jan, poněvadž jakožto theolog přesněji než sv. Terezie rozlišuje to, co je v mystickém životě podstatné, a co je případečné a jen jaksi zevnější, je ve Vp II 16-32 v opatrnostním stanovisku vůči viděním a jiným podobným milostem (pro něž je prakticky jedno, zda jsou to věci pravé či nepravé) jen ještě důraznější a přísnější než sv. Terezie.

Toto opatrnostní stanovisko obojího svěťce (a ovšem poslušnost jejich duchovních synů a dcer) způsobilo, že u bosých karmelitánů a karmelitek za staletí jejich trvání bylo jen velmi málo případů poblouzení na mystické cestě.

Nedbati, ovšem uctivě, jakýchkoliv případečných zjevů mystických (ježto ony, jsou-li od Boha, již samy sebou způsobí duchovní účinek, který on chce), nýbrž si hleděti dokonalého asketického života (Vp II 17, 9) a opíratí se jen o víru (Vp II 16, 14, 15) - a všechny mystické zkušenosti naprosto upřímně vyjevovati opatrnému duchovnímu vůdci (Vp II 22, 16-19), toť jádro všech opětovných poučení a příkazů a výstrah ve Vp II 16-32.

101. — P. Silverio tu má záporku: „i když ne současně“; P. Gerardo záporky nemá a já ji též vynechávám. Záporka mi nedává smyslu. Místu bez záporky rozumím takto: Ta obrazivá vidění jsou jakožto popud a předmět spolu s mohutnostmi a současně s nimi příčina vznešeného poznání a lásky, a to příčina hlavnější než mohutnosti, jak to viděti z toho, že mohutnosti ani si toho velkého poznání lásky nedovedly samy získati, když ho nebylo, ani mu nemohly zabrániti, když přišlo.

102. — Srov. Vp II 17, 7.

103. — E. p. opatrně opravuje: i když předtím pracovala o tom, aby se disponovala.

104. — Vp II 17, 7.

111. E. p.: na přijetí podstaty.

121. — „Podstata, podstatný“ často, jako právě zde a ve Vp II 16, 13, znamená u sv. Jana to, co je ve věci nejlepšího, jádro proti slupce.

122. — E. p.: jednotlivostně pomyslového. Sám sv. Jan praví níže v odst. 15: „poznání jasně a jednotlivostní.“

123. — Vp II 11, 7.

141. — Špan. admitir las unas y reprobar las otras, čemuž lze v souvislosti rozuměti buď: připouštěti vidění a zavrhovati věci světské - anebo: připouštěti vidění pravá a zavrhovati nepravá.

HLAVA XVII.

31. — Sv. Jan mluví v této kapitole o tom, čeho si žádá „způsob duše samé“ co do vzestupu milostí udělovaných v oblasti mystické, psychologicky nadpřirozené. Ale i v oblasti nemystické, zpravidla psychologicky přirozené, je tomu zcela podobně. Mluvě o milostech skutkových léčivých neboli posilujících (*gratiae actuales medicinales seu fortificantes*) praví P. de Guibert pěkně:

„Zprvu ony budou řádu především smyslového, působíce na obrazivost, na smyslovou stránku člověka, a především skrze tu dostihující rozumu a vůle: Bohu jde o to, aby jal duši tam, kde ona jest, jsouc zcela pohrouzena ve smyslovo, a znenáhla ji pak oprošťoval, nejprve od smyslova hříšného, pak od smyslova vůbec. Později, naopak, bude posilující milost Boží působiti především na rozum a vůli“ (de Guibert, *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, str. 169).

41. — Vp II 16, 10, a zde v předešlé větě.

42. — „Oněmi“ se tuším vztahuje na „úvahy, rozjímání a svatá přemítání“, „přirozené to školení“; „těmito na „nějaká vidění nadpřirozená“.

Když sv. Jan nazývá „úvahy, rozjímání a svatá přemítání“ školením „přirozeným“, míní stručně: kony bytnostně nadpřirozené, ale psychologicky přirozené. Příslušné „nadpřirozený“ pak míní: kon i bytnostně i psychologicky nadpřirozený. Také mystika má své stručné názvosloví.

43. — Že vzestup popsáný v tomto odstavci zachovává Bůh jen zpravidla, nikoliv bez výjimek, je viděti ze života sv. Terezie od Ježíše, jež ve svém mystickém vývoji nikdy neměla sdělení zrakových zevnějších a z vnitřních měla napřed vidění intelektuální a teprve potom vidění obrazivá (Poulain, *Des Grâces*, 10. vyd., hl. XX, 16. 34).

51. — E. p. vsouvá: zpravidla.

52. — Vp II 17, 4.

53. — E. p.: žádná z libostí nebo cest smyslových.

71. — Správně: třinácté (Vp II 12, 6-15, 5)

72. — Vp II 16, 10.

73. E. p. zkracuje a opravuje: i když je poněkud s to, aby zabránila způsobu vidění.

73^a. — Špan. *mucho más se le comunica en sustancia*, což lze též překládati: se jí sdělil mnohem podstatněji, t. j. dokonaleji, vznešeněji. Smysl: Když duše z opatrnosti zabrání počínajícímu vidění, Bůh ten účinek, který ono vidění mělo způsobiti, přece duši udělí, a to dokonaleji, vznešeněji, hojněji, než by byl býval způsoben oním viděním, kdyby mu duše nebyla zabránila.

74. — Vp II 16, 10.

75. — E. p. přidává: nýbrž naopak nezištnost a prázdno, což je lepší dispozice na spojení s Bohem.

76. — Vp II 11.

77. — Vp II 18-22.

81. — E. p.: jímavost jakoby nekonečnou. - Je „nekonečná“, ježto jí duše může pojmuti Boha nekonečného, ač ovšem ne nekonečné.

91. — Viz Vp II 16, 11.

92. — Srov. Vp II 11, 1.

93. — E. p.: obrazivá vnitřní.

94. — Srov. Vp II 19, 5. - Kromě tohoto hlavního účelu může mít a mívá Bůh při těchto průvodních mystických zjevech i jiné účely, na př. větší vážnost osoby tak omilostněné, různé duchovní nebo i časné dobro jiných lidí.

95. — Vp II 17, 3.

HLAVA XVIII.

11. — E. p.: přidává: stran nich.

41. — N I 2-7.

61. — E. p.: zcela totéž zalíbení a cenění.

71. — E. p. přidává: leč z nějaké naléhavé nutnosti, jak bylo řečeno. - Odkazem asi míní Vp II 11, 3.

91. — Pěkný příklad je v životě sv. Alfonsa Rodrigueza S. J. (1531-1617). Od r. 1572 byl v koleji Tovaryšstva v Palmě na ostrově Mallorce. Rektor koleje zamýšlel jednou poslati tři řádové kleriky do Barcelony. Věc však nebyla bez nebezpečí, protože moře bylo nejisté africkými loupežníky. P. rektor tedy uložil bratru Alfonsovi, jehož svatost a mystické milosti mu byly známy, aby se v modlitbě otázel Pána Boha, zda je má vypraviti či ne. Sv. Alfons obdržel odpověď: „Será una navegación de oro - Bude to plavba zlatá.“ P. rektor byl tak potěšen, že řekl, že po takové odpovědi by poslal i celou kolej, kdyby bylo třeba, a ty tři vypravil. Ale oni byli zajati africkými piráty, odvezeni do Afriky, kde mnoho vytrpěli, a jejich výkupné bylo zlaté a značné. Když si sv. Alfons Pánu Bohu posteskl, bylo mu odpověděno, že to byla opravdu plavba zlatá, ač ovšem v jiném smyslu, než on s P. rektorem pochopil, protože za jedno stála zlaté výkupné a za druhé tři zajatí scholastikové (jež mu i u vidění ukázal) byli v útrapách zajetí jako zlato v ohni očištěni a velice jimi prospěli v duchovním životě. Jeden měl dokonce býti po příjezdu na pevninu pro nedbalost v duchovním životě propuštěn z řádu, ale zajetím se z něho stal horlivý řeholník a později veliký pracovník na vinici Páně.

92. — Vp II 21.

HLAVA XIX.

*Nápis kapitoly*¹. — E. p. přidává: sama v sobě.

11. — Měnivá je vůle lidská, jež může svobodně od hřichu přejíti k lítosti nebo od dobra ke zlému nebo místo jednoho zvoliti druhé. A poněvadž hrozby a sliby Boží jsou často podmíněny vůlí lidskou, nejsou v těch případech absolutní, a snadno by se zmýlil a zklamal, kdo by je považoval za absolutní, jako na př. prorok Jonáš hrozbu Boží Ninivítanům, jež se nesplnila, protože oni se obrátili. Viz Vp II 20, 1. 2.

21. — Tato poslední věta: „Byl tedy Abraham . . . nepravé“ je zde přeložena podle textu P. Gerarda.

51. — Vp II 17, 9.

71. — Slova „a zejména“ má E. p. a přejal jsem je z ní do závorky.

131. — E. p.: jest jisté.

141. — Vp II 16, 15.

HLAVA XX.

61. — Vp II 19, 6. 7.

81. — E. p. přidává: že se splní, jak zní.

HLAVA XXI.

11. — Vp II 18, 7. 8.

12. — E. p.: slušné (conveniente); táž změna je ještě dvakrát v dalších řádcích tohoto odstavce.

21. — Vp II 17, 2.

22. — E. p.: je slušné chtít si nabíratí.

81. — Sv. Jan tu uvádí o příčinách moru mínění nyní již dávno překonané. Ale příklad jím uvedený má přece platnost, protože ďábel může ovšem poznati i skutečné příčiny moru a z nich předvídati a předpověděti mor. A podobně je tomu stran jiných takových předpovědí.

82. — Verše Boethiovy zní: Tu quoque si vis - lumine claro - cernere verum, - tramite recto - carpere callem: - Gaudia pelle, - pelle timorem - spemque fugato - nec dolor adsit. - Nubila mens est - vinctaque frenis, - haec ubi regnant (Boethius, De consolatione philosophiae, lib. I. fin. Migne PL 63, 656A - 658A); česky: Ty také, chceš-li - v zářivém světle - na pravdu zřítí, - pěšinou přímou - brátí se k cíli: - radosti zaplaš, - zaplaš i bázeň - nadějí vypuď - bolu též neměj! - V mlhách je mysl - držena pouty, - tyto kde vládnou.

Také ve Vp III 16, 6 sv. Jan poukazuje k těmto veršům.

11¹. — „Privativně“; t. j. odepřením [světla o tom, do čeho se neměli plést]. - E. p.: „permisivně“; t. j. dopuštěním [jejich prohloupení].

13¹. — E. p.: neomylně.

14¹. — P. Gerardo, asi z některého rukopisu: temnoty, totiž ta vidění.

HLAVA XXII.

7¹. — Vp II 22, 5. 6.

8¹. — V nynějším textu Vulgáty nestojí v 1. Král. 23, 9 *Applica ad me ephod* - Přines *mi* efod, nýbrž jen *Applica ephod* - Přines efod. Chtěje se dotázati Boha, poroučí tam David veleknězi Abiatarovi, aby se oděl v efod a skrze Urim a Thummim na efodu žádal Hospodina o odpověď, které David potřeboval.

9¹. — E. p. přidává: kterého Bůh postavil na své místo.

11¹. — E. p.: bez rady a řízení církve.

15¹. — Vzhledem ke skladbě sv. Jana lze tu také překládati: „v ostatku, v němž [sami] věděli, co mají činiti.“

17¹. — Tak E. p. a P. Gerardo, majíce špan. *enrudeciendo*, kdežto P. Silverio tu má (podle rukopisu alcaudetského a ještě jednoho *endureciendo* (stávala se tvrdou, zatvrzovala se). Dávám přednost čtení *enrudeciendo*, protože dává lepší smysl a vyskytuje se, u obou těchto vydavatelů, ve Vp II 23, 4 na místě téhož smyslu jako je toto. Rovněž opak, *desenrudeciendo* (zjemňuje), je ve Vp II 17, 4 u obojího vydavatele.

19¹. — Vp II 17, 9.

19². — Vp II 18, 7.

HLAVA XXIII.

1¹. — Vp II 10, 4.

1¹. — E. p.: aspoň činně a jako ze svého.

3¹. — Stručně řečeno: všechny ty čtyři způsoby rozumového poznání bez prostřednictví smyslů vnějších i vnitřních jsou intelektuální *vidění v širším smyslu*, ježto rozumění, chápání, nazýváme i viděním; ale jen jeden z nich je intelektuální *vidění v užším a vlastním smyslu*, totiž ten, při kterém duše má dojem - správně řečeno pojem, přesvědčení rozumu - místní blízkosti předmětu poznávaného jakožto jsoucího na určitém místě a jenž je obdobný tomu poznatku, který v oblasti smyslů zevnějších máme smyslem zrakovým. Tak „viděla“ sv. Terezie od Ježíše stále po

své pravici Krista, ale ne očima tělesnými ani viděním obrazivým, a bylo jí ovšem velice nesnadné vyložit milost, které se jí dostávalo (Svěživotpis 27, 2. 3).

32. — Viz pozn. k Vp II 32, 2. - O duchových pocitech, které zde sv. Jan míní, totiž o spojivě dotekových temných a nerozlišených rozumových poznatků Boha na způsob poznatků zevních smyslů čichu, chuti a hmatu (hmatu zde neuvádí výslovně, ač právě on je tu nejdůležitější, ale mluví o dotecích ve Vp II 26, 5-10), může mnohem snáze platiti, co praví P. Maréchal o některých rozumových viděních Boha, temných a nerozlišených, že jsou spíše „*afektivní*“ než „*spekulativní*“, nejsouce sice formálně kony vůle nebo afektu, ale jsouce *nezřetelně zahalený ve stav afektivní* (jež působí), s nímž tvoří nerozlučně jedno bezprostřední zakoušení božského předmětu (Joseph Maréchal S. J., *Etudes sur la psychologie des mystiques*, svaz. II., Bruges, Desclée De Brouwer, 1937, str. 351).

O rozdílu mezi spojivým „viděním“ a spojivým „dotekem“ viz pozn. předch. a pozn. k N II 20, 6.

33. — E. p. přidává: z nichž by je [t. to duchové poznání nebo vidění] čerpal. - Viz Vp III 14, 2; N II 17, 3. 4.

41. — E. p. přidává: a ze svého.

HLAVA XXIV.

11. — Sicut post ipse narravit, omnis etiam mundus velut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est... Animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est: ... Vir ergo Dei... haec procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. Quid itaque mirum si mundum ante se collectum vidit, qui sublevatus in mentis lumine extra mundum fuit. Quod autem collectus mundus ante eius oculos dicitur, non coelum et terra contracta est, sed videntis animus est dilatatus, qui in Deo raptus videre sine difficultate potuit omne quod infra Deum est (Gregorius Magnus, *Dialog. lib. II. c. 35: Migne PL 66, 198 B. 200 A. B*).

12. — Byla nadhozena otázka, zda sv. Benedikt při vidění celého světa, o kterém vypravuje sv. Rehoř Vel. v *Dial. II 35*, uviděl bytnost Boží. Používá sv. Rehoř některých slov, z kterých by se to mohlo souditi. Ale z okolnosti vypravované tam sv. Rehořem, že totiž sv. Benedikt jsa v tom vidění volal jáhna Servanda, aby také něco uviděl (totiž duši kapuánského biskupa Germana, jež byla právě od andělů nesena do nebe), usuzuje sv. Tomáš s určitostí, že sv. Benedikt tehdy ani nebyl mrtev pozemskému životu ani mimo sebe (nec huic vitae funditus mortuus, nec a corporeis sensibus alienatus); že je tedy zřejmé, že při tom vidění neviděl bytnosti Boží. A ty dva důvody čerpané ze slov sv. Rehoře: a) „*Animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura*“; b) „*In Dei lumine... mundum ante se collectum vidit*“ vyvrací. K vyvrácení tohoto druhého důvodu zde odkazuje sv. Jan od Kříže. Sv. Tomáš tam praví:

„Ad secundum dicendum quod lumen Dei quandoque dicitur ipse Deus, quandoque vero aliud lumen derivatum ab ipso, secundum illud Psalm.

XXXV 10: *In lumine tuo videbimus lumen. Hic autem accipitur pro lumine derivato a Deo (Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia, vol. XV, Parisiis, Vivès, 1875, Quodlibetum primum, quaest. I., art. 1, ad secundum, str. 357. 358).*

A podobně lze odpověděti na důvod a) „*Duši vidoucí Stvořitele skrovné jest veškeré tvorstvo*“, že totiž sv. Benedikt viděl v tom vidění Boha nepřímou, ne však přímo jeho bytnost. Viz o tom také v *Summě theol. Ila Ilae*, q. 180, art. 5, ad 3.

21. — Psychologicky nadpřirozené předložení předmětu ovšem nevylučuje, nýbrž naopak aspoň v některých případech může zcela vyžadovati, zvláštního posílení mohutnosti poznávací.

Poněvadž vidění, o kterých sv. Jan mluví, jsou různé vznešenosti, je i to posílení asi různé. Sv. Jan buď měl opravdu za to, že na ně na všechna je třeba světla blažených (lumen gloriae), anebo to posílení nazývá tímto jménem jen pro nějakou podobnost, kterou má se světlem blažených. Viz o tom, libo-li, obšírnou poznámku P. Gerarda k tomuto místu.

Sv. Jan od Kříže (Vp II 24, 3) míní, že s vyšším posílením lze duši i v tomto životě viděti rozumem psychologicky nadpřirozeně anděly a duše bytnostně, jak sami v sobě jsou, ačkoliv že se to stává zřídka; ba že již i v tomto životě může býti naprosto zvláštní a výjimečnou milostí a posílením dáno duši popatřiti, ať v těle, ať nějak zázračně mimo tělo, arci jen přechodně a temně, tváří v tvář na samou podstatu a bytnost Boží, a má za to, že k této naprosto zvláštní výjimce došlo u Mojžíše, Eliáše a sv. Pavla. Poněvadž v těchto věcech není vnitřního rozporu, není pochybnosti, že Boží všemohoucnost, absolutně řečeno, je může uděliti; zda je může uděliti v řádu, který si svobodně stanovila a tudíž zachovává, a zda, i jestliže tak mohla, řečeným třem velikým světcům udělila opravdu to, že již v pozemském životě přechodně popatřili na Boha tváří v tvář, či neudělila, o tom bude tuším spor až do soudného dne. Zdáť se některým bohoslovcům, že přirozený smysl textů Písma sv. jak vůbec stran vidění Boha, tak stran toho, co uviděli ti tři světci, je pro mínění záporné.

22. — P. Gerardo: jako bytnosti Boha, andělů a duší. - Slova „bytnosti Boha“ sice nejsou v rukopisech (P. Gerardo se omylem, jak viděti z jeho a P. Silveria poznámky k tomuto místu, domníval, že je P. Ondřej od Vtělení v některých rukopisech našel), ale souvislost neodporuje jejich přidání, protože sv. Jan mluví uprostřed odstavce o patření na Boha.

31. — Moderní exegeté uznávají, že texty Písma sv. o Mojžíšovi (2 Mojž. 33, 13. 18-23; 34, 6; 4 Mojž. 12, 8), o Eliášovi (3 Král. 19, 12. 13) a apoštolu Pavlovi (2 Kor. 12, 1-6) samy o sobě nedokazují, že by tito světci byli, byť i jen přechodně, v pozemském životě spatřili bytnost Boží světlem blažených tváří v tvář, týmž způsobem jako blažení v nebi, a jsou pisatelé, kteří to pro slova řečená Mojžíšovi (2 Mojž. 33, 20. 23) a pro výrok sv. Pavla (1 Tim. 6, 16) a slova sv. Jana (Jan. 1, 18) vůbec popírají. Mnozí exegeté středověcí, zvláště sv. Tomáš Akvinský, to však mínili pro autoritu sv. Augustina, jenž byl nějakou dobu toho domnění stran Mojžíše a sv. Pavla; jich se zde přidržuje sv. Jan od Kříže.

V *Duchovní písni* však vysvětluje místo o Mojžíšovi, že uviděl Boha z týlu (2 Mojž. 33, 23) nikoliv o poznání bytnosti Boží tváří v tvář, nýbrž o „poznávání Boha z jeho účinků a děl“ (PS 19, 4) - o poznání Božích tajemství v dílech Božích, zvláště tajemství ve Vtělení Syna Božího (Ps 36, 3) - o poznání tajemství Božích v člověčenství Kristovo (PS 37, 4).

O mínění sv. Augustina viz *Ephraem Hendrikx* O. E. S. A., *Augustins Verhältnis zur Mystik* (Würzburg, Rita-Verlag, 1936), str. 178-181.

41. — Vydání z r. 1630: zpravidla nemohou.

42. — Vydání z r. 1630 přidává: láskyplným poznatkem.

43. — Vp II 32.

44. — Viz Vp II 14, 6 a pozn.

45. — N II 2, 5; PS 12, 2. Viz pozn. k Nápisu Vp II.

51. — Vp II 24, 1.

52. — Vyd. z r. 1630 přidává: s osvícením Božím.

71. — Vyd. z r. 1630: způsobiti nebo napodobiti.

72. — E. p. přidává: přibera na pomoc obrazivost.

73. — Knabenbauer-Merk (*Commentarius in Evang. sec. Matthaem*, edit. 3., I., in Mt 4, 8) podávají různá mínění, pronášená již od starověku o tom, jakým způsobem ďábel ukázal Kristu Pánu „všecka království světa a slávu jejich“ a rozhodují se pro přeludy představené zevně očím Kristovým. Jiní, jak vidíme z tohoto místa sv. Jana, jsou toho mínění, že to bylo „duševní sugescí“ neboli obrazivým viděním způsobeným přímo ve smyslové stránce duše Spasitelovy. Lagrange (*Évangile selon Saint Matthieu*, 3. vyd., in Mt 4, 8) uvádí obojí mínění, aniž se jasně rozhoduje. Stran mínění sv. Tomáše viz Summu th., III. p., q. 41, a. 2, ad tert. a tamtéž a. 4, ad sept.

HLAVA XXV.

11. — E. p.: z nich některá.

12. — Místo čtení P. Silveria „el dicho: řečený (totiž Bůh)“ překládám čtení P. Gerarda „él hizo: on učinil“. Také ve Vp II 26, 2 je trojí čas: „o věcech, které jsou, byly a budou“. Sv. Jan nikde jinde neoznačuje Boha odkazem „el dicho - řečený“.

HLAVA XXVI.

11. — Špan. *verdades desnudas*, doslovně: pravd nahých. - Jest nutné upozorniti, že sv. Jan mluví v této kapitole o dvojích poznacích Boha velice různých: v odstavcích 26, 1-4 mluví tak, že zahrnuje i poznatky abstraktivní pravd o *Bohu*, ba mluví hlavně (nebo snad výhradně) o nich; kdežto v odstavcích 26, 5-10 mluví o poznacích přímých, konkrétních a experimentálních *Boha*. V odstavcích 26, 11-13, 15 mluví podobně o dvojích poznacích věcí stvořených: o abstraktivních poznacích *pravd o věcech* stvořených, a o přímých, konkrétních a experimentálních poznacích *věcí samých*.

21. — Tyto „poznatky pravd bez roušky ... o Bohu, ... o Stvořiteli“ (Vp II 26, 2. 3) sv. Terezie zahrnuje do „vidění intelektuálních“; sv. Jan z nich, „lépe řečeno“, činí třídu zvláštní.

22. — Nevyložil obšírně. Zmínka je níže ve Vp II 26, 11.

31. — Vp II 26, 2.

51. — Ale své vlastnosti a dokonalosti někdy Bůh duši ve spojivém nazírání v duchovním sňatku dá poznati rozlišeně (PN III 2. 83). Rovněž božské Osoby jednotlivě nebo celou božskou Trojici rozlišeně.

52. — PS 14, 15; PN IV 5.

53. — Správněji níže Vp II 26, 10: „část spojení“. Tyto spojivé doteky v rozum, o nichž zde mluví, a spojivé doteky ve vůli a v podstatu duše, o nichž níže (Vp II 32, 2-4), jsou způsoby spojení přechodného a nepřepodobujícího, udělovaného občas v trpné noci ducha a velmi zhusta na stupni duchovního zasnubu v třetí noci; ve stavu duchovního sňatku se tyto přechodné doteky přidružují k trvalému spojení a přepodobnění podstaty a mohutnosti duše.

54. — PN II 20. 21.

61. — E. p.: vznešeně. E. p. má čtení „subidamente - vznešeně“, místo „súbitamente - znenadání“, jež je i níže v odstavci 8. této hlavy a je dotvrzeno v odstavci 9. slovem „de repente - náhle.“

81. — E. p.: A jsou tak účinné.

82. — Tak rukopis z Alcaudete (súbito); jiné mají „vznešeným“ (subido). Pro čtení „nenadálým“ svědčí slovo „náhle“ (de repente) v odst. 9. Viz pozn. k Vp II 26, 6.

101. — Vp II 26, 5.

111. — E. p.: neboť duch poznává něco jiného v tom, co se mu duchově představilo.

Smysl místa: duše omilostněná zjevením nemůže dáti souhlasu k tvrzení opačnému (řící B místo zjeveného A), neboť její duch tím působením Božím, které mu činí tu zjevenou věc přítomnu, poznává v ní něco docela jiného než B, totiž A, a poznává to A tak jasně, jako by to viděl před sebou, takže vnitřní souhlas s B je nemožný.

121. — E. p. přidává: jednotlivostního.

122. — E. p.: vlité dary.

123. — „Přirozeně“: je to kon nebo trvalý dar psychologicky sice nadpřirozený, ale bytnostně přirozený; „nadpřirozeně“: nadpřirozenost je i psychologická i bytnostní.

131. — E. p.: poznávají světlem, které dostávají do ducha již osvíceného a očištěného.

171. — E. p. přidává: používaje smyslů tělesných.

HLAVA XXVII.

21. — E. p. přidává: se zvláštním světlem a proniknutím.

61. — E. p.: že mám téměř za nemožné.

HLAVA XXVIII.

21. — Vp II 23, 1.

22. — Jsou to poznatky rozumové, dané na způsob rčení, ale beze slov a tudíž bez použití určitého jazyka, způsobené Bohem samým přímo v rozumu bez prostřednictví smyslů vnějších nebo obrazivostí. Dobří nebo zlí andělé mohou mluvit k duši lidské rozumově, svolí-li Bůh a dá-li duši, aspoň na ten okamžik, schopnost rozuměti jim. Ne-li, tedy nemohou v tomto životě působiti lež na tělo nebo na obrazivost.

Zpravidla nejsou vidění a nadpřirozená rčení řádu vyššího udělována, aspoň nějak častěji, než až duše více méně dojde do období extase (Poullain, des Grâces d'Oraison, 10. vyd., XX 5. 15; XXII 17 pozn.). Ovšemže může duše míti spojivé nazírání a nikdy nedostati těchto nebo jiných tak zv. průvodních jevů mystických - a naopak „jsou duše, které někdy v životě měly vnitřní slova původu, jak se podobalo, božského, a přece se jim nedostalo milosti vlitého [t. j. spojivého] nazírání: všechny rady sv. Jana od Kříže předpokládají možnost tohoto případu“ (de Guibert, Études de théologie mystique, str. 208).

Jak jsou vidění nadpřirozená trojí, totiž zraková, obrazivá, rozumová, tak rčení psychologicky nadpřirozená mohou býti kromě rozumových, na něž sv. Jan omezuje svůj výklad, také sluchová a obrazivá. Sluchová jsou ta, která, an Bůh nebo anděl způsobí zevní zvuk, zasáhnou zevnější smysl sluchový; obrazivá jsou ta, která jsou od Boha nebo od anděla způsobena bez zevního zvuku a bez prostřednictví smyslu zevnějšího přímo ve smyslu ústředním neboli obrazivosti. Také nadpřirozená rčení sluchová a obrazivá lze, jak to sv. Jan dále má pouze o rozumových, dělit na postupná, formální a podstatná. - Soustavný výklad o rčeních nadpřirozených podává Meynard-Gérest O. P., Traité de la vie intérieure, sv. II., čl. 338-356.

23. — Nejsou tedy tato „slova postupná“ opravdová slova, totiž od jiného; nejsou nic více než plod subtilního rozjímání (Vp II 29, 1) typu vyhraněně intelektuálního, stupněm vyššího než obyčejné rozjímání asketické, jež se velmi opírá o představy obrazivosti, takže sv. Jan o něm praví, že „jest úplně smyslové“ (Vp II 13, 7). Toto rozjímání, tvořící „slova postupná“, může býti (Vp II 29, 11) psychologicky nadpřirozené nebo psychologicky přirozené (nebo míti v různých svých částech obojí ráz); může ovšem býti správné logicky nebo logicky nesprávné. Viz sv. Ignáce z Loyoly *Duchovní cvičení*, Pravidla k rozlišování duchů II 8.

24. — E. p.: v nejhlubším nitru duše.

25. — „Podstata“ tu znamená „dokonalost“. Tak již ve Vp II 4, 5; II 14, 2. Viz pozn. k Vp II 31, 1.

HLAVA XXIX.

11. — Anebo které zapomněl (Poulain, Grâces XX 6; XXII 10 bis, pozn.).

12. — Tato postupná slova jsou tedy vždy co do stránky původové sebeklam, protože duše si je tvoří (buď poté, když se jí dostane slov formálních [Vp II 30] nebo jindy) sama a nicméně se jí podobá, že je v ní tvoří Bůh. Mnohdy jsou po té stránce sebeklam jen částečný, když totiž Bůh při jejich tvoření, jak sv. Jan právě podotkl, pomáhá; jindy však jsou po té stránce sebeklam úplný, když si je totiž zcela vytvoří duše sama - ale vždy je v nich po té stránce nějaký sebeklam a duše neví, jak daleko on jde. I zlý duch se do toho sebeklamu může zamíchat. Musí tedy duše být velice opatrná.

Sv. Jan nazývá tato slova „postupnými“, protože vznikají postupným usuzováním. Ale jméno „slova postupná“ není šťastně zvoleno pro tato zdánlivá slova, ježto jednak nevyjadřuje, že tu nejde o pravá slova, nýbrž o sebeklam, jednak i nadpřirozená slova formální, jež jsou slova, „jsou někdy jedno slovo, někdy dvě nebo více; někdy jsou postupná, jako předešlá, protože mívají trvání, poučující duši nebo s ní o něčem jednáje, ale vesměs tak, že duch nepřičiní nic ze svého“ (Vp II 30, 2).

Slovo „formální“ tu neznámá to, co ve Vp II 30, 1, totiž „skutečně řečený od jiné osoby“, nýbrž tu znamená: „úplně vytvořený“ rozumem, protivou k „virtuálnímu“, to jest danému jakoby v zárodku „tím světlem, kterého se tu rozumu dostane a jež je velice jemné a duchové“.

32. — Výstrahu danou v tomto odstavci vyjadřuje takto pravidlo sv. Ignáce z Loyoly v Duchovních cvičeních: „Když je útěcha bez [předchozí] přfčiny, není v ní sice šalby, ježto není od Boha, Pána našeho, jak bylo řečeno [v pravidle 2. téže řady pravidel], přece však si musí duchovní osoba, které Bůh dává tu útěchu, s velkou bdělostí a opatrností všimati vlastní doby té skutečné [n. aktuální] útěchy a rozlišovati ji od doby následující, v které duše [ještě] zůstává rozehřáta a oblažena přízvi [Boží projevenou] v uplynulé útěše a pozůstatky té útěchy; neboť mnohdy si v této druhé době vytváří svým vlastním přemítáním o vztazích a důsledcích pojmů a soudů [kterých buď v útěše právě minulé nabyla nebo jež, ať zčásti, ať zcela, od dřívějšíka měla - kromě vlastního přemítání třebaš i] vlivem buď dobrého ducha nebo zlého, různá předsevzetí a mínění, která nejsou dávana přímo od Boha, Pána našeho, a proto potřebují, aby byla velmi dobře přezkoumána, než se jim dá úplná víra a než se provedou“ (Sv. Ignác z Loyoly, Duchovní cvičení, Pravidla k rozlišování duchů II 8).

41. — O významu tohoto slova viz pozn. k Vp II 4, 5 a k Vp II 31, 1.

61. — Sv. Jan od Kříže mluví ve svých spisech jen velmi málo o darech Ducha svatého. Je arci možné, že by o nich byl pojednal - a přesně vložil, co tím názvem míní - mezi statky zdokonalujícími, o nichž ve Vp III 35. I slibuje pojednání níže, k němuž však již nedošel, ježto *Ustup* zůstal nedokončen.

V popravené *Hoře dokonalosti* má sedmero darů Ducha sv. (Isai. II, 2) naproti plodům ducha nad ctnostmi stěžejními, nebo snad spíše jsou ty tři skupiny prostě vedle sebe, ježto poslední z darů, bázeň Hospo-

dina, a podobně poslední z plodů, čistota, jsou ve výkresu úplně na téže úrovni jako ctnosti stěžejní; zmiňuje se pak o týchž darech zde ve Vp II 29, 6 a ve Ps 17, 2 = PS 26, 3, ale nedefinuje jimi mystických milostí. Často sice mluví o moudrosti, ale není viděti, že by tím výrazem mínil jeden z darů Ducha sv., nýbrž tím slovem mínívá vlité spojivé nazírání (N II 17, 2; PS 26, 5. 6) nebo ovšem druhou božskou Osobu (N II 24, 3).

Když na vrcholu Hory stojí hesla „Božské mlčení - Božská moudrost - Ustavičná hostina“, neznamená tam ovšem heslo „Božská moudrost“ první ze sedmera darů Ducha sv., uvedených bokem o něco níže, nýbrž znamená mystické nazírání, jako na př. v PS 26, 5. 6, kde „rozum pije moudrost“. Smysl těch tří hesel o hostině - z božské moudrosti - v božském mlčení, vepsaných na vrchol Hory, je dobře vyloženo v PN III 40;

„Ale *statky*, které toto *mlčící* obcování a *nazírání* zanechá vtištěny v duši, aniž to ona tehdy postřehne, jsou, jak pravím, nedocenitelné; jsouť to pomazání od Ducha svatého přetajná a tudíž přejemná a přeněžná, jež tajně plní duši bohatstvím, dary to a milostmi duchovými, protože, an to činí Bůh, činí to ovšem jako Bůh.“

„*Božským mlčením*“ míní sv. Jan „nečinnost“ mohutností, t. j. že nejsou činné svým způsobem psychologicky přirozeným, nýbrž jen trpně, jakoby mlčící, přijímají schopností poslušenskou poznatky, které Bůh přímým předložením předmětu, především trvalým neboli habituálními spojitým vlivem přivinitím duše k sobě v duchovním sňatku a přechodnými neboli aktuálními spojivými doteky přidávanými, vlévá rozumu, a kony a hnutí, které působí ve vůli. Tyto poznatky rozumu jsou „*božská moudrost*“ a spolu s kony vůle z nich vzházejícími nebo i přímo od Boha působeními jsou „*hostina*“. A jsou „*hostina ustavičná*“, protože jednak ve stavu duchovního sňatku je základní přepodobňující spojení duše a jejích mohutností jakožto součástek duše s Bohem (a kony rozumu a vůle, které z toho trvalého spojení vzházejí) trvalé, ustavičné, jednak se k tomu základnímu spojení velmi zhusta druží ještě aktuální doteky Boží v mohutnosti jakožto v mohutnosti a vzniká tedy přidáné aktuální nazírání rozumu s kony vůle, sytící duši a ji obohacující.

Dary Ducha sv. jsou podle konečného výkladu sv. Tomáše Aquinského trpné neboli receptivní habity (viz pozn. k Vp I 11, 3), odlišné od ctností, habitů to činných, zdokonalujících rozum a vůli duše ospravedlněné k tomu, aby ty dvě mohutnosti hbitě a dobře přijímaly hnutí a vlivy Boží, působící v nich a s nimi kony bytnostně nadpřirozené, nesvobodné i svobodné (Summa theol. I. II. q. 68, a. 1). Ze stručného vyjádření sněmu tridentského: *Iustificatio... per voluntariam susceptionem gratiae et donorum* (Sessio VI. De iustificatione, c. VII.) není viděti, co tam církevní sněm slovem „donorum“ přesně míní, a proto jsou i po Tridentinu různá mínění o bytnosti darů Ducha sv. Podle převážného mínění boshoslovců, přidržujících se jím sv. Tomáše Aq., dostane duše sedmero darů Ducha sv. spolu s milostí posvěcující a vlitými ctnostmi při ospravedlnění (svátostí bifmování jsou snad i nějak zvláště posíleny); jsou neodlučné od milostí posvěcující a ctností lásky, s nimiž rostou, s nimiž mizejí těžkým hříchem, s nimiž zůstanou duši i v nebi. Uplatňuje se ten dar neb onen, nebo možná i několik pospolu, jak milost právě dávaná vyžaduje.

Ovšem nevíme s jistotou, zda se všech těch sedm darů Ducha sv. věčně od sebe liší, či zda nejsou snad věčně rozlišené třeba jen dva, jeden v rozumu a jeden ve vůli - ba zda snad nejsou vesměs věčně totožné s habitem milosti posvěcující. Ale tato naše nevědomost theologické diskusi nevádí. Jsou-li některé (nebo snad i všechny) dary mezi sebou věčně totožné,

nastoupí v theologickém vysvětlování a přidělování na místo rozdílnosti věcné vícestránkovitost pojmová.

Poněvadž je mezi dary Ducha sv. s jedné strany a milostí posvěcující a láskou s druhé strany řečený vztah, praví sv. Jan od Kříže, že láska je na nejvyšším stupni, když duše má dary Ducha sv. dokonale (PS 26, 3) - a že, čím více má duše vlité lásky Boží, tím více že Bůh ji osvěcuje a jí uděluje dary Ducha sv. (Vp II 29, 6). Je tedy i podle sv. Jana stupeň darů zpravidla (Summa th. 2. II. q. 45, a. 5) úměrný stupni božské ctnosti lásky v duši; síla a způsob uplatňování darů, t. j. *disposic* k přijímání vlivů Božích, ovšem záleží jednak na stupni darů samých, jednak na druhu a stupni a síle milostí, i při sebe vyšším stupni vývoje darů vždy naprosto svobodně od Boha volených, které se o ty dary opírají (na př. zda jsou to milosti ke konům psychologicky přirozeným či psychologicky nadpřirozeným) a jež jsou různé podle letory a povahy, zaměstnání a povinností a jiných potřeb a okolností, a konečně ovšem i na eventuálním mimořádném zásahu Božím, jenž snad v některém případě zvláště posílí uplatnění některého daru. Ne u všech duší se nutně uplatňují stále všechny dary nebo všechny dary stejně. Na př. jiné jsou milosti potřebné duši života nazíravého, jiné duši života činného; jiné tedy bude u obojí duše, podle milostí udělovaných, tak uplatňování darů. Ale některý z darů (nebo, jak bylo již řečeno, třeba s i několik jich současně) se uplatní při každé aktuální milosti neboli nadpřirozené vnitřní pomoci, které se duši ospravedlněné dostane, ať jde o pomoc psychologicky přirozenou nebo o pomoc psychologicky nadpřirozenou, ke konu řádu psychologicky přirozeného nebo psychologicky nadpřirozeného, o milost nízkou nebo vysokou, náležící do směru nazíravého nebo do směru činného.

Zda se dary Ducha sv. uplatní při milosti psychologicky nadpřirozené neboli mystické (anebo aspoň při vyšších stupních milostí mystických) způsobem *bytnostně* vyšším či pouze způsobem *stupňově* vyšším než při milostech psychologicky přirozených, a *u čem* ten rozdíl v uplatnění záleží, nedovedeme blíže říci.

Sv. Jan byl, i když se v některých méně závažných věcech eklekticky přidržel jiných škol, zvláště asi nauky vynikajících mistrů karmelitánských, tomista (Rég. Garrigou-Lagrange O. P. v *La Vie Spirituelle*, Supplément, Octobre 1930, str. [23]; o odchylkách, spíše zdánlivých než skutečných viz v pozn. k Vp III 1, 1), a ani z výkresu *Hory* ani z těch malých zmínek, které de facto v jeho spisech nacházíme o darech Ducha sv., nelze souditi, že by se byl stran těch darů uchýlil od nauky sv. Tomáše.

Z toho, že ve výkresu *Hory* vykázal darům Ducha sv. místo až značně vysoko, nic neplyne. Za prvé ani není zřejmé, zda je tam staví výše než ctnosti stěžejní či spíše stejně vysoko. Za druhé, i jestliže je snad klade ve výkresu výše než ctnosti stěžejní, nic z toho nelze usuzovati, protože božské ctnosti víry, naděje a lásky tam klade ještě výše, a přece nikoho nenapadne mysliti, že by sv. Jan tím chtěl nějak popírati, že tři božské ctnosti jsou vlitý na křtu svatém a že se celý duchovní život asketický i mystický musí o ně opírati. A totéž platí svou měrou a svým způsobem i o ctnostech stěžejních, jež jsou ve výkresu *Hory* také až značně vysoko. Mohou se tedy i dary Ducha sv., i když jsou ve výkresu *Hory* vysoko, podle myšlenky sv. Jana také uplatňovati již od počátku duchovního života, i když na stupni asketickém, třeba jinak než na stupni mystickém, a jinak na stupni mystickém spojivém než na nižším stupni mystickém nespojivém.

Textům rozestým po Hoře dokonalosti není ve světle nauky sv. Jana

nesnadno porozuměti. - Když vysoko na hoře praví, že „tudy již není cesty, ježto pro spravedlivého není zákona“, má na mysli výroky Písma jako: „Kde jest duch Páně, tam jest svoboda“ (2. Kor. 3, 17); Jste-li však vedeni duchem, nejste pod zákonem (Gal. 5, 18).

Soustavně vědecké pojednání o darech Ducha sv. podává v české bohoslovědné literatuře: Prokop Švach O. P., Dary Ducha svatého, podklad křesťanské mystiky, v Písmě - v podání - v theologii (Edice Krystal, Olomouc, 1937; 80, 156 str.).

Ovšem, jak i Dr. Švach vykládá, je ve skladu víry obsaženo jen málo o darech Ducha sv., takže větší díl učení o nich jsou konstrukce theologické, ne stejné ve všech školách. Také ne všechny školy berou výklad o darech Ducha sv. za podklad výkladů o mystice.

71. — Podobně v N I 9, 7. - Ve Velepísní 6, 4 praví Ženich Nevěstě: „Oči svoje ode mne odvrát, neboť ty mě děš!“ (Hejčl!); totiž svou krásou mě uvádějí u vytržení a omračují. Jako v moravské písni: „Co to máš, děvečko, co to máš za krásu? Když na tě pohlednu, všecek sa zatřasu.“ - Zcela jinak užívá sv. Jan slov Velep. 6, 4, arci neodvolává se na ně, v PS 13, 2-7, kde je vkládá do úst Nevěstě.

72. — E. p. zkracuje: a tak se nezbytně vydá v nebezpečí, že se bude mýliti a vytvářeti soudy ze svého, což již nebude nadpřirozené.

111. — E. p.: rovněž nepocítí.

HLAVA XXX.

11. — Mohli bychom i překládati: „Nazývám je *skutečnými*, protože je *skutečně* říká duchu třetí osoba“ (vlastně: druhá osoba, jiná osoba). „Formální“ zde znamená: opravdový, skutečný.

Mohou býti od Boha nebo od anděla dobrého anebo zlého.

21. Viz pozn. k Vp II 29, 1.

22. — Správně: proroku Zachariášovi. Sv. Jan tu směřuje místa ze dvou proroků.

31. — Totiž když nejsou formální a zároveň i podstatná. Viz Vp II 31, 1 a pozn.

51. — E. p.: citelnější účinnost.

HLAVA XXXI.

11. — „Zdá se, že sv. Jan je ztotožňuje s milostí spojení“ (de Guibert, Études, 195). P. de Guibert tím „ztotožňováním“ ovšem míní asi jen to, že jsou dávana teprve až na stupni nazírání ve spojení (prostém - úplném; o tomto dvojím stupni mluví sv. Terezie v Hradu nitra v komnatách V. VI.) a ovšem i na stupni duchovního sňatku (v komnatách VII.). Své mínění P. de Guibert asi opírá o slova ve Vp II 31, 2 ke konci: „Tato podstatná slova tedy velice napomáhají ke spojení (sirven mucho para la unión) duše s Bohem“.

Tato slova slují sv. Janu podstatná ne proto, že by snad ona sama byla nějaká podstata nebo se dělá v podstatě duše (dějí se v rozumu a plní se tam, o čem jsou řečena), nýbrž pro jejich výtečnost a dokonalost, totiž jejich svrchovanou účinnost.

Tak pravil sv. Jan již ve Vp II 14, 2 o duši, která již dlouho rozjímala, že má ducha (t. j. jádro, třešť) rozjímání již „podstatně“, t. j. dokonale; ve Vp II 28, 2 praví: způsobí tu „podstatu a ctnost“ ve smyslu: způsobí tu dokonalost a ctnost, tu dokonalou ctnost; a zde ve Vp II 31, 1 praví hned dále, že slovo podstatné způsobí v duši účinek živý a „podstatný“, t. j. dokonale; mluví o tom, že „podstatně“, t. j. dokonale, vtiskne do duše to, co znamená, a že „podstatně“ způsobí v duši to, co praví; v témž smyslu tu mluví o duši „podstatně“ dobré, o „podstatě“, t. j. dokonalosti, lásky k Bohu. A v dalším odstavci praví v témž smyslu, že účinek těch slov je účinek „podstatný“ a zůstane „zpodstatněn“ v duši, t. j. dokonale v ní uskutečněn, ježto ona duši vtisknou, t. j. všemohoucnost Boží duši současně dá, habitus toho, co znamenají, totiž dokonalost a snadnost v tom.

12. — E. p.: opravdu vtiskne.

13. — Vyd. z r. 1630: podstatu lásky k Bohu, to jest, opravdovou lásku k Bohu.

14. — E. p.: možná způsobí.

15. — Taková podstatná slova, ovšem zevně pronesená, tedy jsou v Písmě sv. na př. slova Krista Pána k apoštolům v lodičce: „Buďte dobré myslí; jáť to jsem; nebojte se“ (Mat. 14, 27), nebo ke třem apoštolům po proměnění: „Vstaňte, nebojte se“ (Mat. 17, 7), nebo k ženám po vzkříšení: „Nebojte se. Jděte, zvěstujte“ (Mat. 28, 10) - nebo když řekl ochrnulému: „Doufej, synu, odpouštějí se tobě hříchové tvoji“ (Mat. 9, 2); a mnoho jiných takových případů.

21. — Poněvadž tato podstatná slova jsou dávana psychologicky nadpřirozeně od Boha, je duše při nich pouze „trpná“, t. j. pouze je přijímá. Přijímá je však konem immanentním a v tom smyslu je při nich ovšem i činná.

K tomu, aby Bůh tato slova udělil, není, jak praví sv. Jan (a platí to také o mnoha jiných mystických milostech), třeba nějakého chtění duše; ba chtěním a toužením by snadno projevila „vlastní“ a způsobila tak té které mystické milosti jen překážku.

22. — Neboť ani jeden ani druhý nemůže způsobiti účinku tak dokonalého, a nadto podle obecného mínění scholastické bohovědy nemůže ďábel bez zvláštního svolení Božího působiti přímo na duchové mohutnosti, rozum a vůli, nýbrž jen nepřímou, prostřednictvím smyslů vnějších nebo obrazivosti. Viz pozn. k Vp II 28, 2.

HLAVA XXXII.

11. — Vp II 10, 4; II 24, 4.

12. — Vp II 10, 4. - Jinde mívá sv. Jan na myslí spojivé působení Boží na rozum, z poznatků v němž vzniklých pak již psychologicky ko-

naturálně bez přímého působení Božího na vůli vzejdou účinky ve vůli, nebo spojivé působení Boží současně, a více méně stejně, přímo na obojí mohutnost, rozum a vůli; v této kapitole pojednává o spojivém působení Božím a) přímo na vůli bez současného přímého zasažení rozumu, b) přímo na podstatu duše bez přímého současného zasažení rozumu a vůle. V případě a) je rozum zpravidla zasažen také spojivě nepřímou přeplyváním z vůle; v případě b) jsou rozum i vůle zpravidla zasaženy také spojivě nepřímou přeplyváním z podstaty duše. Viz Vp II 32, 3 a pozn. k Vp II 32, 2; PS Předml. 3.

21. — E. p.: „Druhého jsou pocity, které, ač jsou také ve vůli, poněvadž jsou veintensivní, převznešené, přehluboké a přetajně. nezasahují, podobá se, [přímo] vůle, nýbrž se dějí v podstatě duše.“ - Viz Vp II 24, 4.

Ve Vp II 23, 3 bylo jméno „duchové pocity“ dáno poznatkům na způsob ostatních smyslů (tedy čichu, chuti, hmatu), dávaných rozumu; zde sv. Jan výklad o duchových pocitech omezuje na doteky Boží ve vůli nebo v podstatu duše a na poznatky, které z těch doteků do rozumu teprve přeplyvají (Vp II 32, 2. 3). Také andělé mohou, ovšem jen se svolením Božím a jeho zvláštním uschopněním duše k tomu, působiti takové duchové pocity (Vp II 24, 4).

22. — Jsou nade všecko lidské zasloužení *de condigno*, t. j. není na ně nároku ze spravedlnosti Boží, a rovněž nad zasloužení *de congruo infallibili*, t. j. není na ně ani jakéhos takéhos „nároku“ z titulu slušnosti, vhodnosti za to, co duše vykonala. Bůh je ze své svrchované dobroty udělí, kdy a komu chce. Svátý život a snaha o dokonalost jsou arci dispoice k nim, ale ne více. Obecněji to praví sv. Jan o nazírání vlitém spojivém vůbec, i o jeho nejnižším stupni, v N I 9, 9.

23. — Jedny doteky jsou rozlišené, totiž vzcházejí z nich ve vůli hnutí „rozlišená“, t. j. mající určitý, dosti přesně ohraničený předmět formální, jsouce na př. láskyplné klanění; jiné doteky nejsou tak rozlišené, t. j. vzcházejí z nich hnutí více povšechná, na př. povšechné, co do formálního předmětu nevyhraněné hnutí lásky, jež jaksí obsahuje kony mnoha jiných ctností. Tato hnutí, ať rozlišená, ať nerozlišená, vyžadují ovšem natura prius příslušný poznatek rozlišený nebo nerozlišený v rozumu. Buď ten poznatek je v rozumu již odjinud, anebo je, jak sv. Jan praví v dalším odstavci Vp II 32, 3, v rozumu způsoben přeplyváním z tohoto doteku uděleného vůli nebo podstatě duše.

31. — Snad mýnil o nich pojednati mezi statky zdokonalujícími, jež uvádí v rozdělení ve Vp III 35, 1. Ale k pojednání o statcích zdokonalujících již nedošel. Ani nikde jinde nepodal pojednání zde slíbeného.

32. — Viz pozn. k PS Předml. 3.

33. — Z doteků - ve vůli nebo v podstatu - „rozlišených“ (Vp II 32, 2 a pozn.) přeplyvají poznatky jasnější; z méně rozlišených poznatky méně jasné. O tomto přeplyvání a o tom, že láska jakoby otvírá rozumu oči, viz pozn. k PS Předml. 3. - Poznatek Boha, který vzejde z doteku uděleného přímo v rozum, je zpravidla nerozlišený temný (Vp II 24, 4; II 26, 5), jen někdy jím duše pozná rozlišené přívlastky Boží (PN III 2); ale k tomuto nerozlišenému poznatku Boha se mnohdy druží rozlišený poznatek věcí nižších Boha (N II 26, 5; PS 14, 15; PN IV 5).

41. — E. p.: aniž on co učiní jako ze svého.

42. — E. p.: trpně, s nakloňováním vůle ke svobodnému souhlasu a děkování.

43. — Vp II 29, 10.

44. — Vydání z r. 1630 přidává: činiti v duši, když se oddá těmto poznatkům.

45. — E. p. vynechává poslední slova „anebo těch, které . . . poznatkům“, a místo nich přidává: používaje smyslů tělesných.

51. — Maritain pěkně shrnuje kapitoly Vp II 16-32 těmito slovy:

„An odsuzuje touhu po zvláštních zjeveních a po všem *mimořádném* v životě duchovním, an předpisuje duši, aby se nikdy reflexivně neobracela k věcem jasným a rozlišeným, poznání kterých se jí dostane cestou nadpřirozenou, aby si jich nikdy nevlastnila, aby se při charismatických sděleních, i sebe vyšších, vzdávala jak toho, co je smyslové, tak toho, co je pomyslové jednotlivostní, a odvracela se k čistě podstatě víry a nechávala to, co je čistě duchové, aby ono samo sebou působilo v duši: an to všechno činí, sv. Jan od Kříže jen aplikuje své obecné zásady, svou pevnou vůli, aby se duše nikdy nezastavovala u ničeho menšího než je Bůh sám. Ale současně a právě tím uchovává mystické nazírání v absolutní čistotě od veškeré příživné zvědavosti, od veškeré tužby čiře lidské a od veškerých konů rozumových čiře lidských - v úplné svobodě od výzbroje a vyšňoření moudrostí lidskou. *Quoniam non cognovi litteraturam.*

„Tato nejvznešenější moudrost [na cestě] je moudrost chudých, sama v sobě i v řádu vědění jsouc naprostá chudoba a nahost ducha. Moudrost nahá, radost božská, moudrost a radost ukřížované“ (Jacques Maritain, *Les Degrés du Savoir*, 2. vyd., Paris, Desclée, 1935, str. 692n.).

Tato chudá moudrost cesty však vede k přebohaté božské moudrosti u cíle: k „ustavičné hostině“ z „božské moudrosti“ v „božském mlčení“. Viz pozn. k Vp II 29, 6.

6. POZNÁMKY K VÝSTUPU KNIZE III.

HLAVA I.

11. — Aby nabyl trojice duchových mohutností, totiž rozumu, paměti a vůle, odpovídající trojici božských ctností, víře, naději a lásce, má sv. Jan paměť, jež je totožná s rozumem, za zvláštní mohutnost a přiděluje jí naději, jež ve skutečnosti je ctnost vůle. Ale asketickému a mystickému výkladu to nevádí.

„Bylo toto rozlišování, běžné u augustinovců, přijato od sv. Jana od Kříže jakožto *ontologické rozlišení* třech mohutností věcně rozdílných, čímž by se stavěl proti sv. Tomáši, či prostě jakožto *psychologický popis* se stanoviska vnitřní zkušenosti o našem vnitřním životě? Podobá se, že se staví na toto druhé, poslednější stanovisko; jeť jeho cíl spíše praktický než spekulativní. To je též mínění J. Maritaina v Předmluvě k životopisu *Saint Jean de la Croix* od P. Bruno de Jésus-Marie. Rovněž když mluví o hlubině duše a jejích nejnivnějších konech, se podobá, že nemíní tvrditi proti sv. Tomáši, že podstata duše je činná bezprostředně sama sebou, bez používání mohutností. Má za to, že duše poznává jen rozumem a smyslem, že chce jen vůli; ale mluví způsobem popisným až o hlubině a kořenu vyšších mohutností, jež vyvěrají z podstaty duše.

„Rovněž je nesnadné říci, jakým to rozlišováním sem tam rozlišuje mezi obrazivostí a fantasií, jež někdy znamená přechodnou zálibu nemající jiného vodítka než obrazivost“ (Réginald Garrigou-Lagrange O. P. v *La Vie Spirituelle*, Supplément, Octobre 1930, str. [23] n.).

Více odchylek sv. Jana od sv. Tomáše P. Garrigou-Lagrange v této své epikrisi poznámek P. Hugueny O. P. neuvádí. Jen se ještě zmiňuje o nepřesném vyjádření sv. Jana o tom, v které mohutnosti je blaženost a v které je kochání. Viz o tom pozn. k PS 14, 14.

Myslím, že je nutné jakožto odchylku od nauky sv. Tomáše Aq. (ale také asi jen jakožto *psychologický* popis se stanoviska vnitřní zkušenosti, ne jakožto *ontologické přidělení* do třídy skutečných habitů) uvésti ještě to, že sv. Jan ve Vp II 14, 2; II 15, 1 připisuje nazírání t. zv. získané „habitu“ vzešlému z častého rozjímání. Nazírání získané je globální, souhrnné patření vzniklé z toho, že rozum a paměť častým rozjímáním (nebo jinak) došly toho, že již ovládají rozsáhlý předmět, takže v něm mohou jedním přehledným, patřivým pohledem spočinouti. Viz o tom pozn. k Vp II 14, 2. Netomistický je také ústřední smysl duchový (PN III 69), v duchové stránce obdobný ústřednímu smyslu stránky smyslové.

P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D. upozorňuje, že sv. Jan „řád klade důraz na př. na trpnost rozumu vůči předmětu, kterého bylo rozumovým badáním úplně dosaženo, a že „jeho slovník nemá vždy zabarvení (saveur) čistě tomistické“, a znovu připomíná vliv, dosud náležitě neprozkoumaný, který měl na vědecký vývoj sv. Jana anglický karmelitánský filosof a theolog John Baconthorpe, Doctor resolutus, ze XIV. stol. a (dodávám) jiní starší filosofičtí a theologičtí spisovatelé karmelitánské, jejichž studium a následování bylo od řádových kapitol a představených opět a opět doporučováno. Viz o tom na př., co píše P. Marcelo del Niño Jesús C. D. v *El Monte Carmelo* XXXI 1927, str. 549-551, a P. Redento del S. Sacramento C. D. tamtéž XXXVI 1932, str. 448-459, 504-514. „Toto faktum [t. vlivu Baconthorpova] by mohlo míti důležitost při výkladu některých výrazů, kterých užil sv. Jan od Kříže ve své analýsi nazírání

věrou“ (Gabriel de S. Marie-Madeleine, C. D., École thérésienne, Paris, Desclée 1936, str. 93n.).

Úhrnem lze říci, že sv. Jan od Kříže, i když je celkem tomista, přibírá eklekticky odjinud. Je to ve shodě s prostředím v Salamance, ve kterém studoval. Na universitě sice vládl sv. Tomáš Aq., ale byly i katedry pro nauku Durandovu a Skotovu, a on snad aspoň přiležitostně i tam něco slyšel nebo si soukromě z těch autorů prostudoval, a doma v karmelitánském klášteře u sv. Ondřeje měli býti ve vážnosti filozofičtí a theologičtí pisatelé karmelitánští. Viz o tom všem Bruno de Jesús-Marie, St. Jean de la Croix (Paris, Plon), hl. IV; o starších autechorech karmelitánských nyní dílo: Barthol. Xiberta, O. Carm., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum* (Louvain, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Eclésiastique, 1931). Crisógono de Jesús Sacramentado, C. D., *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria* (dva sv., Madrid a Avila, 1929), tomo I, su obra científica, věnuje hl. II. filosofii sv. Jana od Kříže. hl. III. jeho theologii; ve své menší pozdější knize *San Juan de la Cruz. El hombre - el Doctor - el Poeta* (Barcelona-Madrid, Editorial Labor, 1935) odkazuje v seznamu literatury ke své práci: *Maitre Jean Baconthorp. - Les sources - la doctrine - les disciples*, v *Revue Néoscholastique de Philosophie* (Louvain), srpen 1932. Ještě bude o filozofické škole karmelitánské třeba mnoha studií.

21. — E. p.: musíme zde pojednati o konech té které mohutnosti.

22. — Vydání z r. 1630: přirozené a nadpřirozené. - Přídavek tento se opírá o to, co sv. Jan praví o dva řádky níže.

23. — P. Silverio tu praví v poznámce: „Jak viděti z výkladu, který sv. Jan podává v dalších kapitolách, jsou členy roztřídění jen poznatky přirozené, obrazivé a duchové. Nadpřirozené se vztahují na všechny tři (asi chtěl říci: na poslední dva) členy toho roztřídění.“

Snad lze vyjádřiti myšlenku sv. Jana, podanou v dalších kapitolách, takto:

1. První třída, vzpomínky „přirozené“ (Vp III 2, 4; III 7, 1), jsou vzpomínky paměti obrazivé i paměti rozumové, které vznikají, buď pouhou reprodukcí nebo kombinací, ze stop po poznacích získaných (s úsluhou smyslů vnějších a smyslu vnitřního ať přirozenou, ať nadpřirozenou) s *přirozenou činností rozumu*. Jsou to vzpomínky na čtveré poznatky, o kterých sv. Jan pojednal ve Vp II 11-22.

2. Druhá třída, vzpomínky „nadpřirozené obrazivé“ (Vp III 7, 1), jsou vzpomínky, které vznikají ze stop zbylých v rozumu z poznatků, kterých se mu dostalo způsobem jemu nadpřirozeným přímo bez prostřednictví kteréhokoliv smyslu viděními, zjeveními, rčeními, pocity duchovými. Jsou to vzpomínky na čtveré poznatky, o kterých sv. Jan pojednal ve Vp II 23-32, s výjimkou těch zjevení, o kterých mluvil ve Vp II 26.

O jméně „nadpřirozené obrazivé“ viz pozn. k Vp III 7, 1.

3. Třetí třída, vzpomínky „nadpřirozené duchové“ (Vp III 14, 1. 2), jsou ty vzpomínky, kterými si duše vzpomíná na psychologicky nadpřirozená či rozumová zjevení nehmotných (a tudíž smyslu vnitřního neboli obrazivosti naprosto nepřístupných: v tom je rozdíl od poznatků, které jsou základ vzpomínek nadpřirozených obrazivých) pravd o Bohu nebo o tvorech, nazvaná od sv. Jana dříve (Vp II 26) poznáním pravd bez roušky. Poznání o Bohu sem náležející je nerozlišené, jsouc spojivý dotek Boží v rozum, jenž po sobě nezanechá žádné vtištěné stopy, a proto se

duše na tento poznatek nerozpomíná pomocí stopy v rozumu, nýbrž z účinku toho doteku, totiž z osvícení, lásky, slasti a duchovní obnovy atd. Poznatzky o tvorech sem náležející zanechávají vtištěnou formu neboli stopu v rozumu, a proto se duše na ně rozpomíná buď pomocí té stopy anebo z účinku původního poznatzku.

HLAVA II.

11. — Viz pozn. k Vp I 1, 3.

31. — Srov. Vp II 8, 5 a pozn.; Vp III 5, 3; N II 17, 7. - Boží dokonalost poznáváme, jak učí filosofie, z věcí stvořených trojím stupněm: per affirmationem: kladem dokonalosti poznané v tvorech; per negationem: záparem nedokonalosti poznané v tvorech; per elationem: zmocněním toho, k čemu jsme došli prvými dvěma stupni, do nekonečna. Nedokonalost v tvorech je proti dokonalosti Boží, již z tvorů poznáváme, tak veliká, že sv. Jan praví, že Boha poznáváme více záparem než kladem; poznatzky naše nespojivé, nakolik jsou kladné, nejsou tedy (vyjma poznatzky z víry) úměrné a bezprostřední prostředek ke spojení s Bohem a duše, má-li dojítí spojení s Bohem, musí mohutnosti od nich vyprázdniti.

41. — Toto obnažování a vyprázdnování paměti se děje, jak z dalšího výkladu v této kapitole viděti, hlavně trpně, psychologicky nadpřirozeným spojením s Bohem v současné trpné noci ducha; to spojení skrze poznatzky, které působí, vyšším způsobem nahradí ty přirozené vzpomínky jím z paměti vymazané. Duše se však musí, nakolik se své strany může, s pomocí Boží na to spojení a jeho účinky činně disponovati nechtěním pamatovati si věci poznané a odmítáním vzpomínek.

Je tu paralela. Jak v rozumu dojde k zanechání psychologicky přirozeného obrazivého a přemítajícího rozjímání a k přechodu v nazírání psychologicky nadpřirozeným působením Božím dávajícím to nazírání, tak dojde psychologicky nadpřirozeným působením Božím na tomto stupni k vymazání přirozených vzpomínek z paměti. Rozum a rozumová paměť jsou ovšem táž mohutnost. A jak trpné nazírání, zvláště v začátcích, není stálé (Vp II 15, 1. 2), tak také toto trpné zapomenutí v paměti není stálé (Vp III 2, 16).

42. — Viz místa uvedená v pozn. k odstavci předešlému a Vp II 26, 5.

43. — E. p.: dokonale spojena.

61. — Špan.: ni por pensamiento, t. j. že ta která věc neexistuje ani sebe menší měrou. Pak jsou ovšem další španělská slova: „porque no le hay - protože [bez obrazivosti ani] toho není“ zbytečná, jen myšlenková hříčka způsobená slovem „pomyšlení“. Tak, zdá se, rozuměl karmelitán Andreas a Iesu, jenž překládá: absque imaginatione enim nullum datur vestigium sensus, quia revera non est.

Arci mohou slova „ni por pensamiento“ také znamenati: „není pocitu, ani ne vzniklého skrze myšlenku, protože [bez obrazivosti ani] té není“. Tak rozumí anglický překladatel E. Allison Peers v překladě z r. 1934.

81. — Dávám zde pro překlad přednost textu P. Gerarda: „más va

perdiendo“, před textem P. Silveria: „más va perfeccionando“ (tím více zdokonaluje). Smysl je ovšem týž: zdokonalování poznání rozlišených zde záleží v ubývání rozlišenosti, až duše nakonec úplně pozbude poznání rozlišených. Ale další slova „hasta perderlas del todo“ (až jich pozbude úplně) mi činí pravděpodobnějším, že o řádek výše sv. Jan napsal „perdiendo“, ne „perfeccionando“.

82. — Vp II 5. 2.

101. — Vyd. z r. 1630 přidává: která by ji odvracela od Boha.

121. — Míni nákras *Hory dokonalosti* před *Uýstupem na horu Karmel* a první dvojverší druhé rubriky pod ním (ve Vp I 13, 11 dvojverší čtvrté).

131. — Totiž psychologicky přirozenými.

132. — PN III 32. 46.

133. — Viz Vp II 5, 2.

141. — Výklad těchto účinků nenáleží sem do noci činné, nýbrž až do trpné, poněvadž i spojení s Bohem, z něhož vzházejí, je psychologicky nadpřirozené a děje se v noci trpné.

142. — Asi míněn výklad sloh třetí až páté v básni *Za temné noci*, jen začatý co do slohy třetí v N II 25. Zůstal tedy tento slib nesplněn.

143. — E. p. pozměňuje tento odstavec a na tomto místě přidává: „nýbrž ať je nechá minouti a zůstane ve svatém zapomenutí bez reflexe o nich, vyjma když by to bylo potřebné na nějaký dobrý rozhovor nebo rozjímání. Ale tato snaha zapomínati poznatky a tvárnosti a nechávati jich není nikdy míněna o Kristu a jeho lidské přirozenosti . . . neboť patření na ni a láskyplné rozjímání o ní bude napomáhati ke všemu dobrému a jím se snáze vystoupí k převznešenému spojení. A je zřejmé, že, i když se jiné věci viditelné a tělesné musí zapomínati a ruší, nesmí býti mezi ně zařazován ten, jenž se stal člověkem pro naše spasení, jenž jest pravda, brána, cesta a vůdce ke všem statkům.“

Bylo to přidáno na objasnění dosahu nauky sv. Jana, aby se vidělo, že on není toho mínění, značně rozšířeného v té době, že na některých stupních mystických má duše nejen v době spojivého nazírání na Boha (tehdy je to zanechání dáno prostě tím, že má spojivé nazírání na Boha, čirého ducha), nýbrž i mimo dobu spojivého nazírání zanechati jakéhokoliv předmětu tělesného, nevyjímaje ani lidské přirozenosti Kristovy, t. j. úvah a nazírání o vlastnostech a přednostech Kristových, o tajemstvích a událostech z jeho života smrtelného i oslaveného. Přidávky těchto smyslu jsou i jinde, na př. v Editio princeps z r. 1618 ve Vp III 15, 1; N I 10, 6, a ve vydání z r. 1630 na konci Vp II 32, 5.

Ovšemže sv. Jan, praví P. Gerardo k tomuto místu, toho mínění (zavrhujícího nazírání t. zv. kladné neboli afirmativní) nebyl; ale na podání důkazu o tom se nebylo třeba utíkati k fingování přidáváním. Místa Vp I 13, 3; II 22, 3—6; PS 36, 4 ten důkaz podávají velmi jasně. A podává jej i životopis sv. Jana. Obzvláštní zbožnost, kterou měl k lidské přirozenosti Kristově a ustavičná vzpomínka na jeho umučení, v niž se stále hřížil, třebas byl dostoupil velmi vysokého stupně nazírání, více než

dostačovaly na úplné vyvrácení těch pošetilých lidí a na důkaz, že sv. Jan nebyl jejich mínění (viz v životopise od P. Bruno de Jésus-Marie, Saint Jean de la Croix, nouvelle édition, Paris, Plon, na př. v hl. XIX. na str. 327. 329. 330). A nyní můžeme nadto poukázat i k jeho *Úýrokům*, jichž vydavatel prvního vydání Spisů sv. Jana ještě neznal, kde *Úýrok sedmý* zní: „Říkal, že dvě věci jsou duši perutmi aby se povznášela ke spojení s Bohem, totiž srdečný soucit se smrtí Kristovou a srdečný soucit s bližními; a že, když duše prodlévá v soucitu s křížem a umučením Páně, nechať se rozpomene, že je na vykonání našeho vykoupení podstoupil sám, jak je to psáno: *Torcular calcavi solus* (Isai. 63, 3): V lisu šlapal jsem samojediný. Z toho se načerpají a naskytou se jí veleprospěšné úvahy a myšlenky“ (BMC 13, 351n.; v tomto vydání Spisů sv. Jana později ve svazku Drobných spisů).

Tehdejší literární zvyklosti arci připouštěly bez závady úpravu míst ve spisovatelí vydávaném podle opatrných zřetelů vydavatelových; tak jednal i slavný fray Luis de León, když byl pověřen vydáním Spisů sv. Terezie od Ježíše. Mnohdy ovšem takové úpravy nebyly šťastné.

Přesvědčení sv. Jana v této věci je tuším jasné i z rozhorleně důrazné obrany užívání obrazů Boha a svatých ve Vp III 15, 2; III 35, 2. Sv. Jan arci mluví ve svých velkých spisech jen málo (hlavně v *Duchovní písni*) o nazírání t. zv. kladném neboli afirmativním, t. j. tom, které se povznáší k Bohu od tvorů nebo od skutků Božích, na př. od událostí v životě Kristově, nýbrž - pro jeho temnost a daleko větší potřebu vysvětlení - převážnou většinou o tak zv. záporném, které se přímo povznáší k temnému poznávání Boha samého; ale tím kladného nevylučuje.

Také sv. Terezie v krásné kapitole XXII. *Svěživotopisu* jedná o tom, „že lidská přirozenost Kristova musí býti prostředkem [i] k nejvznešenějšímu nazírání“, a důrazně to opakuje v *Hradu nitra* (Komnaty šesté VII 5, 6), zcela odmítajíc mínění opačné.

Mezi Bohem a námi je propast; most přes ni je přesvatá lidská přirozenost Krista Spasitele. - O kontroverzi stran prý rozporu mezi sv. Terezií a sv. Janem viz Elisée de la Nativité, Saint Jean de la Croix et l'Humanité du Christ v *Études Carmélitaines* Paris, XIX 1934, vol. I (Avril), str. 186--192, a stručně výše v těchto Poznámkách na str. 294.

15¹. — Vp II 12, 7; II 15, 5.

HLAVA III.

4¹. — Vp II 2, 2.

HLAVA IV.

1¹. — E. p. tvářností a vtištěných obrazů.

HLAVA V.

3¹. — Vyd. z r. 1630: dobro mystické neboli duchové.

3². — Viz Vp II 8, 5 a místa tam v poznámce uvedená.

HLAVA VI.

21. — Vp III 4.

HLAVA VII.

*Nápis*¹. — Doslova: V níž se jedná o druhém druhu vjemů paměti, [totiž o těch], které jsou obrazivé a [při tom] poznatky nadpřirozené.

1¹. — Souvětí by plynulo daleko lépe, kdyby zde místo slova „přirozené“ stálo slovo „nadpřirozené“. Pak by nebylo třeba přídávku v hranaté závorce.

1². Srovnáme-li vyjadřování ve Vp II 10, 4 a Vp II 23, 1 s jedné strany a zde ve Vp III 7, 1. 2 s druhé strany, není pochybnosti, že sv. Jan mluví na všech těch místech o týchž sděleních. Na prvních dvou místech však nazývá ty poznatky *čiře duchovými* a dějí se nadpřirozeně v rozumu bez prostřednictví kteréhokoliv smyslu, kdežto zde vzpomínky na ně, vznikající přece ze zbylých stop (zbylých patrně jen v rozumu, v němž se udály poznatky), nazývá nadpřirozeně *obrazivými*. Proč to?

Nutno přiznati, že je to nedůslednost. Ale snad ji lze omluviti a vysvětliti trojím:

a) tím, že, i když vidění, zjevení, rčení je *čiře duchové*, přece jeho předmět je namnoze takový, že by mohl býti sdělen (a někdy opravdu je sdělen) také obrazivosti (Vp III 13, 8), takže i v obrazivosti může zůstat (a v případě sdělení skutečně zůstane) po něm stopa poznatková, z níž pak vzejde vzpomínka „nadpřirozeně“ obrazivá;

b) tím, že (s výjimkou spojitě dotekových zjevení o Bohu samém, vzpomínky na něž jsou „nadpřirozeně duchové“, tedy z třídy třetí [Vp III 14, 2], a nedějí se ze stopy v rozumu, ježto té stopy nezanechávají, nýbrž se dějí z účinků těch zjevení) vzpomínky na tato vidění, zjevení, rčení a duchové pocity, poznatky to *čiře duchové*, se vybavují v paměti rozumové stejným způsobem ze stopy zanechané jimi v rozumu jako vzpomínky na předměty poznatků, které vstoupily do rozumu prostřednictvím obrazivosti. Když tedy tyto poslednější nazývá [obrazivými] přirozenými, jaksi může ony nazývati obrazivými „nadpřirozenými“.

c) tím, že „je těžko rozpoznati, kdy jsou tyto obrazy vtištěny do duše [t. j. do rozumu], a kdy do obrazivosti“ (Vp III 13, 8).

21. — Vp II 8; III 2.

22. — E. p. přidává: a nemají úměrnosti s Bohem a nemohou býti bezprostředním prostředkem ke spojení s ním.

23. — E. p.: spojití se s Bohem způsobem naděje dokonalým a mystickým.

24. — N II 21, 8. Básnický vyjadřuje sv. Jan tyto myšlenky v básni VI, sl. 3. 4.

HLAVA VIII.

5¹. — E. p. přidává: nebo učiniti, co je v tom neb onom případě bez úhony té nahosti vhodnější.

HLAVA X.

1¹. — N I 6.

HLAVA XI.

1¹. — Na př. ve Vp III 2, 4.

1². — Vp III 7, 2.

1³. — E. p.: tím méně má dokonalosti v naději.

HLAVA XII.

1¹. — Vp II 8; III 2; III 7, 2.

2¹. — Vp III 12, 1.

2². — E. p. přidává: dokonalou.

3¹. — E. p.: a nevyužívají náležitě světla víry.

3². — Vp II 6, 1. 3.

HLAVA XIII.

1¹. — Vp III 8-12.

1². — Vp II 12; III 3-5.

1³. — Vp II 16, 12-19, 11.

2¹. — Podle výkladu na př. Hejčlova jsou to ve skutečnosti slova Nevěstina k Ženichovi. V N II 19, 4 je také sv. Jan připisuje Nevěstě.

2². — P. Gerardo praví k této větě: „Asi nějaké slovo schází nebo je tu přepsání.“

Ale netřeba této domněnky. Smysl tuším je tento: Když Bůh ten dar dá, bude on mít i dobrý účinek, sice by Bůh sám jednal proti svému výroku, že nemáme perel zahazovati.

3¹. — Správně: Vp II 16. 17.

3². — Vp II 16, 11.

33. — Viz. pozn. k Vp II 14, 2. „Duch“ tu znamená: trest, jádro.

34. — E. p.: a mlti kony rozumu jako ze svého.

41. — „Podstata a duch“ těch forem, t. j. co je v těch formách dokonalého, jejich trest a jádro, se nemohou spojit s mohutnostmi, dokud mohutnosti jsou činné, protože činnost mohutností je teprve *snaha* o spojení, obracející se nadto, poznáním a láskou, nikoliv přímo k té podstatě, nýbrž jen nepřímou, prostřednictvím formy, zpodobnění, obrazu. Dokud tedy trvá ta *snaha*, obracející se ke *slupce*, nemůže dojít ke *splnění* vzhledem k *jádru*, takže ta *snaha* je opravdu překážkou spojení. - O významu slova „podstata“ viz pozn. k Vp II 4, 5; II 31, 1.

42. — Vp II 16, 10; III 13, 3.

61. — Míni zde pocity v tom smyslu, v kterém o nich mluví ve Vp II 10, 4; II 11, 1; II 23, 3 - ne v tom smyslu, v kterém mluví ve Vp II 32, 2. 3. Viz pozn. k Vp II 32, 2.

62. — V té větě má slovo „pocity“ obojí smysl: a) působení Boží v rozum, z něhož vychází hnutí ve vůli; b) doteky ve vůli a v podstatu duše, z nichž přeplývá poznání v rozum.

71. E. p. přidává: co do její paměti rozumové.

81. — Smysl: Obrazy vtištěné do duše jsou při vzpomínce vždy stejné - ale také obrazy vtištěné jen v obrazivost se velmi často představují (z příčin, které hned uvádí) vždy stejně; proto je nesnadné rozeznání od sebe ty dva druhy vtištěných obrazů. Viz Vp III 13, 8.

82. — Totiž vtištěné v obrazivost, ale od Boha.

HLAVA XIV.

11. — „Přirozené“ vznikají ze stopy v rozumu, jehož poznatek zanechávající tu stopu se opíral o smysl vnitřní neboli obrazivost; „nadpřirozené obrazivé“ se aspoň podobají těmto přirozeným, ba některé z nich jsou v obrazivosti. Viz o tom pozn. k Vp III 7, 1.

21. — Vp II 26.

22. — E. p.: jedny o věcech nestvořených.

23. — Vp II 26, 5. 10; II 32, 4.

24. — Vp II 23, 3; N II 17, 3. 4.

HLAVA XV.

11. — E. p.: co do této mohutnosti.

12. — E. p.: dokonalejší naději.

13. — E. p.: méně dokonalou naději.

14. — E. p.: které nejsou Božství nebo Bůh vtělený, vzpomínka na něbož vždy napomáhá k cíli, ježto on jest pravá cesta a vůdce a původce všeho dobra. - Viz pozn. ke Vp III 2, 14.

15. — Viz v Drobných spisech: Rady řeholníkův, 9.

16. — E. p.: účinku nebo[li] závady.

HLAVA XVI.

21. — Srov. Vp I 13, 5; II 21, 8. - Sv. Tomáš (Summa theol., 1a 2ae, q. 25, a. 4) uvádí místo z Boethia, které sv. Jan také má poněkud obšírněji ve Vp II 21, 8 a k němuž odkazuje zde níže v odstavci 6., a praví: „Tyto čtyři vášně se obecně uvádějí jakožto hlavní... Všecky jiné vášně, které se týkají dobra nebo zla přítomného nebo budoucího, se k nim doplňkově redukuje.“ Ovšem základ radosti neboli potěšení a naděje jest láska, a základ bázně a bolesti jest nenávisť (tamt. a ve q. 26, a. 2).

Španělské *gozo, gozar* (lat. *gaudium, gaudere*) je podle souvislosti někdy vhodnější překládati slovy *radost, radovati se*, jindy slovy *potěšení, těšiti se*.

61. — Vp II 21, 8 a pozn.

HLAVA XVII.

11. — Srov. Vp III 33, 3. 5.

12. N II 11, 2; II 13? Myslím, že tohoto slibu v rozsahu zde míněném nesplnil.

21. — P. Silverio praví: Rozbor statků, z kterých se vůle může těšiti, je pěkný, půvabně důvtipný v hojných aplikacích a velmi snadno pochopitelný. Přemnoho je aplikací prostě jen asketických, zcela běžných. Některé věci, zdá se, až příliš zdůrazňuje, ba někdy se podobá, že až káravě nadšazuje, jako kde mluví o sochách a obrazech, růžencích, medailkách, pouťích a jiných podobných pobožnostech. Ale snad náboženská nevědomost a při tom živá víra a citovost a obrazivost prostého lidu v Andalusii, kde světec prožil nejlepší a nejplodnější část svého života a také toto dílo napsal, *tehdy* k takovému psaní opravňovaly (BMC 10, 273).

22. — Viz též Vp III 20, 3.

23. — Sv. Jan tu vyslovuje požadavek cesty mystické, mnohem přísnější než je to, co stačí na cestě asketické. Musí se mu ovšem správně rozuměti.

Nejvyšší dobro, cíl, důvod k jednání, důvod a předmět radosti duše je Bůh (a spása vlastní), dobro atd. *prvotné*; ale kromě tohoto dobra atd. prvotného je i mnoho dober, cílů, důvodů k jednání, důvodů a předmětů radosti *druhotných*, jež mají sice svou dobrotu od Boha a jsou mu podřízeny a snaha o něž nás i zdokonaluje na cestě k Bohu, ale jež nejsou

pouhé prostředky k cíli prvotnému, nýbrž jsou opravdové cíle druhotné, opravdová dobra i v sobě samých. Ze tomu tak je, poznáváme z toho, že se mnohdy o ně snažíme, aniž si vysloveně vzpomínáme na cíl prvotný a dobro prvotné, Boha (buď podřazením jako prostředku k dosažení Boha anebo podřazením skrze rozkaz od lásky k Bohu: *actus elicitus* ab alia virtute, *imperatus* a caritate Dei). Tak nevzpomínati bychom nemohli, kdyby to byly *pouhé* prostředky v naší snaze o poslední cíl. O přemnohé takové druhotné cíle nejen smíme, nýbrž jsme i pod hříchem povinni se snažiti, ale nejsme povinni vysloveně si je při tom podřadovati cíli a dobru prvotnému, dokonce ne jakožto *pouhé* prostředky k němu.

Oč však se smíme nebo i máme snažiti, z toho se smíme nebo i máme radovati a těšiti, a zase platí, že nejsme povinni tu radost a potěšení vysloveně podřadovati cíli a dobru prvotnému a radosti z něho. A totéž jest říci i o radosti a potěšení z těch přemnohých dober druhotných, od Boha člověku nějak daných, která ani nejsou předmět jeho snahy získávací nebo účinné, jako krásy přírodní, mnoho dober přirozených i nadpřirozených, která u bližních poznáváme, atd.

Někdy, nebo i často, se však naskytnou okolnosti, že mravouka a askese vyžadují, že se o nějaký cíl druhotný, sám v sobě dobrý, nesmíme snažiti, protože snaha o něj je v tom případě v protivě se snahou o cíl prvotný, dobro prvotné, a tudíž by byla hřích. Ba naskytnou se i okolnosti, že se i *pouhé* radosti a potěšení z nějaké věci, která je sama v sobě dobrá, musíme vzdáti a jí se vyhýbati, protože ta radost by byla nebezpečím ke hříchu.

To postačí na cestě asketické. Na cestě mystické platí ovšem všecko, co bylo dosud řečeno, ale stran nutnosti vzdáti se někdy dobra druhotného nebo i radosti z něho k vůli dobru prvotnému je na cestě mystické třeba daleko více. Duše na cestě mystické bude mnohem častěji než na cestě asketické i výslovně (většinou arci zcela konaturálně, bez zvláštního veličiho konu vůle) podřadovati dobru prvotnému a radosti z něho dobra druhotná a radost z nich, a hlavně bude se těmi dobru druhotnými a radostmi z nich, ač opravdu dobrými a mravně naprosto bezúhonnými a záslužnými zabývati (jestliže zabývání jimi není přikázáno povinností nebo láskou k bližnímu) mnohem méně a zběžněji než na cestě asketické a jen tak, jak to odpovídá poznatku nerozlišenému (Vp II 9. 1; PN III 47-49), aby mohutnosti „jimi nebyly zabavovány“ ve svém výstupu k mystickému spojení. Neboť tyto věci a radosti z nich, i když mravně dobré a záslužné, nejsou úměrný a bezprostřední prostředek k vrcholnému spojení s Bohem, a vším takovým tedy chce sv. Jan právem aby duše jen rychle prošla a spočinula jen v „názírání, které je dáváno u víře“ (Vp II 10. 4).

Bude tedy i duše mystická míti sice radost ze všeho dobrého, co při svém výstupu na horu dokonalosti u cesty uvidí (vždyť mystika není přirozeností, nýbrž ji povznáší a zdokonaluje), ale ona v tom dobrém nespočine, nýbrž se hned od něho povznese k Bohu, jak to dělali svatí, na př. vděčností za to, a hlavně radostí z Boha, nekonečně dokonalejšího předobrazu toho dobra stvořeného, a touhou po Bohu tak poznaném, a jinak, jak to praví sv. Jan, kde mluví o užívání obrazů svatých (Vp III 37. 2).

HLAVA XVIII.

51. — E. p.: liché veselí.

HLAVA XIX.

31. — Tak překládá sv. Jan slova Vulgáty: *fascinatio nugacitatis* (kouzlo nicotnosti). Patrně spojoval slovo *fascinatio* s *fascis* (svazek), kdežto ono souvisí s *fascinare* (očarovati, uhranouti).

111. — Vp III 19, 3.

HLAVA XX.

31. — Vp III 17, 2.

HLAVA XXII.

11. — Tato nevlastnivost potěšení (t. j. potěšení není vlastnívé. Inoucí) u duchového člověka je uvedena na začátku Vp III 20, 3.

12. — Podle textu a interpunkce u P. Silveria (a P. Gerarda) zní toto místo takto:

„Mnohé z těchto ... společně jim všem; nicméně, protože přímo vyplývají z potěšení a jeho nevlastnosti (aťsi ... jedná), proto uvádím ... třídám všem.“

Mám za to, že slovo „nicméně (con todo)“ stojí na svém nynějším místě jen nějakým anakolutem nebo hyperbatem, jehož nelze v překladu napodobiti. Celkový smysl místa je jasný; nejsnadnější úprava v překladu je vynechati slovo „nicméně“ a středník před ním, a po závorce udělati před „proto“ z čárky středník.

Jiná možná úprava by záležela v tom, že středník a slovo „nicméně“ by se dalo na místo slova „proto“, jež by se pak vynechalo:

„Mnohé z těchto ... společně jim všem, protože vyplývají přímo ... (aťsi to ... o nichž jedná). [a mohlo by se tedy o nich všech pojednati na jednou na jednom místě]; nicméně [raději] uvádím [místo všech na jednou na jednom místě jen postupně] při každé třídě po několika škodách a užitečích, jež se [ovšem] vyskytují i ... společně třídám všem.“

21. — Jak z další věty viděti, znamená tu „espíritu - duchovnost“ asi horlivost.

22. — Pozná to z malé své dokonalosti a statečnosti.

61. — Bazilišek, bájný ještěr, jemuž bývalo kromě otravného jedu přisováváno i to, že může usmrtiti pohledem.

HLAVA XXIII.

21. — E. p. přidává: dokonale.

41. — E. p.: dává-li se mu srdce [ještěr] poněkud uněsti potěšením ze statků a vnaď přirozených.

42. — I nedobrovolnými představami nebo vzpomínkami nečistými a

nedobrovolným potěšením z nich se cítí zbožná duše jakoby znečištěna (a proto někdy post factum má pochybnosti a obavy, zda k něčemu nesvolila). Jen těm, kdo jsou již pokročilí v umrtvování potěšení ze statků přirozených, nepůsobí ty nedobrovolné kony baživé a poznávací, směřující k něčemu nečistému, pocitu znečištění duše.

HLAVA XXV.

11. — Viz Vp III 22, 1.

81. — Vp III 22.

HLAVA XXVI.

51. — Vykládáje slova Spasitelova u sv. Marka 10, 30, doplňuje krásně a pravdivě P. Jules Lebreton S. J. (*Revue des Sciences Religieuses* XX, 1930, str. 42-44) s odkazem k tomuto místu sv. Jana od Kříže dosavadní výklady exegetů, řka:

Připomeňme si slova v evangeliu: Kdo ztratí život svůj pro mne, nalezne jej (Mat. 10, 39; 16, 25; Marek 8, 35; Luk. 9, 24). Tak je tomu se všemi statky pozemskými. Kdo si je žárlivě hromadí a chrání, stane se jejich otrokem; kdo se od nich odtrhne, je jejich pán. A tím dojde nejen svobody, nýbrž zároveň i té náboženské intuice, která objevuje v tvorech přítomnost a působení Boží a naopak v Bohu vidí a má všechny tvory. A tím pak i nejskromnější věc poskytuje duši radost, které žádný lakomec nikdy nebude mít. Duše již nemá nic, a má všechno. „Nic nemajíc, ale všemi věcmi vládnouc“ (2. Kor. 6, 10), protože ve všem vidí Boha, jenž jest její, protože všechno patří Bohu a je vrcholně v Bohu, jenž jest její. A to myslím jest nehlubší smysl slov Páně v evangeliu: „Amen pravím vám: Není nikoho, jenž by opustil dům nebo bratry nebo sestry nebo otce nebo matku nebo dívky nebo pole pro mne a pro evangelium, aby neobdržel stokrát tolik: nyní v tomto věku domy a bratry i sestry a matky i dcery a pole, a to i přes pronásledování, a v budoucím věku život věčný“ (Marek 10, 29, 30; srov. Mat. 19, 29; Luk. 18, 29, 30).

Příklad ze života svatých potvrzuje tento výklad příslibení Páně. Kdo byl chudší co do věcí časných než sv. František z Assisi? A kdo se v nich kochal čistěji a vznešeněji než on? (PS 14, 5).

Viz v *Připomínkách a myšlenkách* sv. Jana (v jeho Drobných spisech) *Modlitbu duše láskou vzňaté*: „Moje jsou nebesa a má je země...“; také ona je tímto výkladem o tvorech v Bohu a Bohu v tvorech objasněna. Viz i pozn. k Vp I 13, 11; PS 14, 5 s pozn.; PN II 23.

71. — Vp III 20, 3.

HLAVA XXVII.

11. — Míni tu tedy sv. Jan především ctnosti přirozené, ať dané vrozeným sklonem a dobrou povahou, ať získané, a jejich uplatňování.

41. — Míni ctnosti přirozené, jež tedy nemají samy sebou vztahu k nadpřirozenému cíli. Ne že by ony a jejich kony byly bezcenné samy v sobě,

nýbrž že, zůstanou-li jen přirozené, bez doprovodu a povznesení ctnostmi nadpřirozenými, nemají ceny pro spojení duše s Bohem a pro život věčný.

42. — Vrchol této nezištné lásky k Bohu viz v Připomínkách a myšlenkách I 20; III 1.

HLAVA XXVIII.

51. — Ve španělských kostelech je dosud po stěnách, i v kněžišti u samého oltáře, mnoho šlechtických znaků do zdi vtesaných nebo zasazených. Snad tam nebyly ve mnoha případech dány z pohnutek zcela čistých, ale nelze upříti, že jsou namnoze pěkná ozdoba stěn.

71. — N I 8, 3.

HLAVA XXIX.

21. — E. p.: je výborná dispozice k vytrvání a správnému jednání.

HLAVA XXX.

21. — Vp III 33-45.

22. — Již nesplnil.

23. — E. p.: „Je tedy rozdíl v předmětu, ježto duchovní jsou mezi Bohem a duší, kdežto ostatní nadpřirozené, které jsme uváděli, směřují k jiným tvorům k jejich prospěchu.“

HLAVA XXXI.

81. — O této věci, mezi vykladateli Písma sporné, viz na př. co praví Hejčl v pozn. ke svému překladu Písma k 1 Král. 28, 25.

82. — Sed sciendum nobis est quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis; nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum (S. Gregorius M., Homilia 26. in Evang. Migne PL 76, 1197 C).

83. — E. p. přidává: a k jiným účelům k jeho slávě a oslavě jeho svatých.

101. — Vp III 30, 5.

HLAVA XXXII.

11. — Výklad o noci této mohutnosti, totiž vůle, začíná ve Vp III 16; ale tam tato slova nejsou uvedena.

HLAVA XXXIII.

3¹. — Srov. Vp III 17, 1.

5¹. — N II 5-8.

5². — Tohoto slibu nesplnil. N II 13 ovšem jedná „o jiných libých účincích, které způsobí v duši tato temná noc nazíravá“, ale sv. Jan asi mýnil slib zde učiněný splnit až v pojednání o spojení, tedy ve výkladu o třetí noci, k němuž však nedošel.

5³. — O slovech: „jejž jsme v knize druhé . . . pojednati až na konci“ viz pozn. k Vp II 14, 6. Sv. Jan tohoto úmyslu již nesplnil.

5⁴. — Vp II 10, 4; II 23, 1.

HLAVA XXXIV.

1¹. — Vp III 33, 4.

1². — Vp II 8. 10 nn. o rozumu; Vp III 1, 2 nn. o paměti.

1³. — Mohl říci také naopak: Poněvadž se totiž vůle nemůže ničím zabývat nebo mít z toho potěšení, leč co je jí předloženo rozumem nebo pamětí, je zřejmé . . .

HLAVA XXXV.

2¹. — Špan. *imágenes y retratos*. Dále užívá sv. Jan namnoze jen slova *imagen* ve významu obojím; my zde budeme takto v obojím významu užívati slova *obraz*.

3¹. — Viz pozn. k odstavci předešlému.

6¹. — Vp III 35, 3. ¹⁵.

HLAVA XXXVII.

1¹. — Viz pozn. k Vp II 16, 22. Také v následujícím odstavci užívá slova *nadpřirozeně* v téměř významu.

2¹. — E. p. zde vsouvá: nýbrž nechať, vzdaje obrazu úctu, kterou předpisuje církev, hned . . .

HLAVA XXXVIII.

2¹. — Vp III 35, 3; III 37, 2.

2². — Narážka na *gigantes* (obry) a *cabezudos* (hlaváče, trpaslíky s velkou hlavou), kteří chodívali v čele průvodů (Hoornaert), a asi i na jiné nešvary.

Pastor (Geschichte der Päpste VIII, 1.-4. vyd. z r. 1920, str. IX.) má v obsahu svého líčení pontifikátu sv. Pia V. (1566-1572) mezi jiným jakožto na str. 163-165 slíbeno také stať o opatřeních tohoto papeže „proti zlořádům při procesích ve Španělsku“, ale v textu pak na uvedeném místě o nich není leč to, že v diecési calahorrské docházelo pro spory o přední místo při procesích k hádkám a bitkám.

Ještě P. José Francisco Isla S. J. zasahuje ve svém satirickém románu Fray Gerundio (I. část, kn. I.-III. vyšla r. 1758; II. část, kn. IV.-VI. r. 1768) jedním šlehem dvojí průvody a při obojích nešvar. Právě o průvodech kajcníků, kteří se při nich bičovali: „Zda nemají vytříbený vkus děvce, které se táhnou za těmito kajcníky jako kluci za obry a za drakem na Boží tělo?“ (I 3, 2; Historie proslulého kazatele Fray Gerundia de Campazas, alias Zotes, kniha I., přel. B. Kyselý, v Praze, 1927, str. 36; tam i o jiných nepřístojnostech).

31. — E. p.: Jeť hlavní příčina.

32. — Místo u Isaiáše a sv. Matouše zní podle řeckého: „Lid tento . . . ode mne; a *nadarmo* (*matén*; v lat. překladě Vulgáty: *sine causa*) mě ctí, učíce naukám a stanovám lidským“.

Nadarmo mě ctí, t. j. bez užitku, tak, že nemá z toho žádného prospěchu pro duši svou, a to proto, poněvadž učí stanovám lidským a nikoli vůli Boží a ustanovením Božím (Sýkora k Mat. 15, 7).

Sv. Jan od Kříže překládá „*sine causa*“ doslovně: „*bez příčiny*“ a vykládá to: slouží mi z *nesprávné* účelové příčiny. Ti lidé slouží totiž Bohu, ale k účelu danému jejich vlastními sobeckými zájmy, takže mu ovšem, nakolik ty zájmy mají převahu nad Bohem jakožto účelovou příčinou, vpravdě neslouží.

41. — Špan. algunos hacen tan poco caso de la devoción de ellos, což lze také překládati: některým tak málo záleží na jejich posvátnosti (doslova: na zbožnosti, kterou vzbuzují).

51. — „Přísti jemné“ je „uvažovati nebo si počínati se svrchovanou pečlivostí a přesností nebo důvtipečností“ (Slovník Akademie špan.). Zde sv. Jan „předení hrubé“ připisuje těm nepobožným, o kterých mluvil na konci odstavce předešlého, a „předení jemné“ tedy těm, kdo se považují za pobožné, ale jsou namnoze pobožní nesprávným způsobem, který pak popisuje.

HLAVA XL.

21. — Vp III 39, 2.

HLAVA XLII.

21. — Vp III 41, 2.

22. — Totiž tak, jak je to řečeno v první větě tohoto odstavce.

23. — Simeon Stylita (nar. kolem r. 390, zemř. r. 459).

HLAVA XLIV.

3¹. — PS 1, 13; 32, 1.

4¹. — E. p. přidává: a jeho církev.

HLAVA XLV.

6¹. — Tak končí to, co máme z *Uýstupu na horu Karmel*. O tom, co schází, viz v Úvodě, hl. II. III.

OBSAH

<i>Úvod k českému překladu Spisů sv. Jana od Kříže</i>	9
<i>Úvod k výstupu na horu Karmel</i>	21
HLAVA I. Vznik Výstupu na horu Karmel a Temné noci; jejich sounáležitost	21
HLAVA II. Obsahové vztahy Výstupu a Noci	26
HLAVA III. Obsah Výstupu na horu Karmel	32

VÝSTUP NA HORU KARMEL

Hora dokonalosti	46
Předmět	47
Slohy	47
Předmluva	49

KNIHA PRVNÍ

HLAVA I. Předkládá první slohu. - Rozlišuje dvojí noc, kterou pro- cházejí duchovní osoby, podle dvojí stránky v člověku, nižší a vyšší, a vykládá slohu, která zde následuje	53
HLAVA II. Vykládá, jaká je to temná noc, kterou duše praví že prošla ke spojení	55
HLAVA III. Mluví o první příčině této noci, totiž o odnětí bažení po kterékoli věci, a podává důvod, proč se nazývá noc	56
HLAVA IV. V níž se jedná o tom, jak nutné jest pro duši, aby doopravdy prošla touto temnou nocí smyslu, jež jest umrtvení bažení, má-li kráčet ke spojení s Bohem	58
HLAVA V. V níž se dále pojednává o tom, co bylo řečeno, a doka- zuje doklady a předobrazy z Písma svatého, jak nutné jest duši jít k Bohu touto temnou nocí umrtvení bažení po všech věcech	62
HLAVA VI. V níž se jedná o dvojí hlavní škodě, kterou bažení působí v duši, jedné privativní a druhé pozitivní	65
HLAVA VII. V níž se jedná o tom, jak bažení mučí duši. Dokazuje to rovněž přirovnáními a doklady	68
HLAVA VIII. V níž se jedná o tom, jak bažení zatemňuje a zaslepu- je duši	70

HLAVA IX. V níž se jedná o tom, jak bažení špiní duši. Dokazuje to přirovnáními a doklady z Písma svatého	73
HLAVA X. V níž se jedná o tom, jak bažení zvlažňují a oslabují duši ve ctnosti	76
HLAVA XI. V níž se dokazuje, že k tomu, aby duše dospěla ke spo- jení s Bohem, je nutné, aby byla prosta všech bažení, aťsi jsou sebe nepatrnější	77
HLAVA XII. V níž se jedná o tom, jak se odpoví na jinou otázku, a tudíž se vykládá, která to jsou bažení, jež postačí, aby způsobila v duši řečené škody	81
HLAVA XIII. V níž se jedná o způsobu a řádu, který jest zacho- vávat, má-li se vstoupiti do této noci smyslu	83
HLAVA XIV. V níž se vykládá druhý verš první slohy	86
HLAVA XV. V níž se vykládají ostatní verše řečené slohy	87

KNIHA DRUHÁ

HLAVA I.	89
HLAVA II. V níž se počíná jednati o druhé části nebo příčině této noci, to jest o víře. - Dokazuje dvěma důvody, že je temnější než první a třetí	91
HLAVA III. Jak je víra duši temná noc. - Dokazuje to důvody a doklady a obrazy z Písma	92
HLAVA IV. Jedná povšechně o tom, jak také duše musí býti se své strany potmě, aby byla věrou dobře vedena k vrcholnému nazírání	94
HLAVA V. V níž se vysvětluje, co je spojení duše s Bohem. - Uvádí přirovnání	98
HLAVA VI. V níž se jedná o tom, že tři božské ctnosti musí přivésti k dokonalosti tři mohutnosti duše, a že řečené ctnosti v nich pů- sobí prázdno a temnotu	101
HLAVA VII. V níž se jedná o tom, jak úzká je stezka, která vede k životu věčnému, a jak nazí a oprostění musí býti ti, kdo jí mají kráčet. - Počíná mluvit o nahosti rozumu	104
HLAVA VIII. Jež jedná povšechně o tom, že žádný tvor a žádný poznatek, který je v dosahu rozumu, mu nemůže býti nejbližším [n. bezprostředním] prostředkem k božskému spojení s Bohem	109
HLAVA IX. Že víra jest rozum nejbližší [n. bezprostřední] a úměrný prostředek k tomu, aby duše mohla dojíti k božskému spojení v lásce. - Dokazuje to výroky a obrazy z Písma svatého	112
HLAVA X. V níž se rozřídí všechny vjemy a poznání, kterých se může rozumu dostati	114
HLAVA XI. O překážce a škodě, která může vzejíti ze vjemů rozumu	

získaných z toho, co se nadpřirozeně představí smyslným vnějším, a jak se má duše při nich chovati	115
HLAVA XII. V níž se jedná o vjemech obrazivých přirozených. - Práví, co jsou, a dokazuje, že nemohou býti úměrným prostředkem k tomu, aby se došlo ke spojení s Bohem, a škodu, kterou to působí, když se někdo nedovede od nich odtrhnouti	120
HLAVA XIII. V níž se uvádějí známky, které musí v sobě míti duchovní člověk, aby se z nich poznalo, kdy mu náleží zanechatí rozjímání a přemítání a přejítí do stavu nazírání	124
HLAVA XIV. V níž se dokazuje vhodnost těchto známek a odůvodňuje se nutnost toho, co bylo o nich řečeno, k dalšímu pokroku	126
HLAVA XV. V níž se vysvětluje, že prospívající, kteří začínají vstupovati do tohoto povšechného poznávání nazíravého, musí někdy používatí přirozeného přemítání a činnosti přirozených mohutností	132
HLAVA XVI. V níž se jedná o vjemech obrazivých, které se nadpřirozeně představují v obrazivosti - Práví, že nemohou býti duši nejbližším prostředkem ke spojení s Bohem	134
HLAVA XVII. V níž se vykládá cíl a metoda, které má Bůh, když uděluje duši duchové statky prostřednictvím smyslů, čímž se odpovídá na pochybnost, která byla nadhozena	140
HLAVA XVIII. V níž jedná o škodě, kterou mohou někteří duchovní vůdcové způsobiti duším tím, že jich nevedou s dobrou metodou vzhledem k řečeným viděním. - A práví také, že, i když jsou od Boha, se mohou v nich zmýlití.	145
HLAVA XIX. V níž se vykládá a dokazuje, že ačkoliv vidění a rčení, která jsou od Boha, jsou pravdivá, my se můžeme vzhledem k nim mýlití. - Dokazuje se to místy z Písma svatého	148
HLAVA XX. V níž se dokazuje místy z Písma, že výroky a slova Boží, ačkoliv jsou vždy pravdivá, nejsou vždycky jistá ve svých vlastních příčinách	155
HLAVA XXI. V níž se vykládá, že Bůh, i když někdy odpoví na předloženou otázku, nemá rád, aby se používalo takového prostředku. - A dokazuje, že, i když ráčí odpověděti, často se rozhněvá	159
HLAVA XXII. V níž se řeší pochybnost, proč že není nyní v Zákoně milosti dovoleno dotazovati se Boha způsobem nadpřirozeným, jak to bylo dovoleno v Zákoně starém. - Dokazuje se to místem ze svatého Pavla	165
HLAVA XXIII. V níž se začíná jednati o vjemech rozumových, které jsou původu číře duchového. - Práví, co jsou	174
HLAVA XXIV. V níž se jedná o dvojím způsobu vidění duchových nadpřirozených, který existuje	176
HLAVA XXV. V níž se jedná o zjeveních. - Práví, co jsou, a rozlišuje	180

- HLAVA XXVI. V níž se jedná o poznáních pravd bez roušky v rozumu. - A praví, že jsou dvojího způsobu, a jak se má duše stran nich chovati 181
- HLAVA XXVII. V níž se jedná o druhém druhu zjevení, totiž o odhalení skrytých tajností. - Vykládá, kterým způsobem mohou přispěti ke spojení s Bohem, a kterým mu býti závadou, a jak může ďábel po této stránce velice šáliti 188
- HLAVA XXVIII. V níž se jedná o vnitřních rčeních, kterých se může duchu nadpřirozeně dostat. - Praví, kolikerého způsobu jsou 191
- HLAVA XXIX. V níž se jedná o prvním druhu slov, která usebraný duch někdy v sobě vytvoří. - Vykládá se jejich příčina, a prospěch a škoda, které z nich mohou býti 192
- HLAVA XXX. V níž se jedná o vnitřních slovech, kterých se formálně dostane duchu způsobem nadpřirozeným. - Upozorňuje na škodu, kterou mohou způsobiti, a na nutnou opatrnost, aby chom jimi nebyli ošáleni 196
- HLAVA XXXI. V níž se jedná o slovech podstatných, kterých se vnitřně dostane duchu. - Vykládá se rozdíl, který je mezi nimi a formálními, prospěch, který z nich je, a odevzdaný odstup a uctivost, jež duše při nich musí míti 199
- HLAVA XXXII. V níž se jedná o vjemech, které má rozum z vnitřních pocitů, které jsou způsobeny nadpřirozeně v duši. - Vykládá příčinu těch pocitů, a jak se jest duši chovati, aby při těch vjemech nečinila překážky pouti ke spojení s Bohem 200

KNIHA TŘETÍ

- HLAVA I. 203
- HLAVA II. V níž se jedná o přirozených vjemech paměti a praví se, že se musí od nich vyprázdniti, aby se duše mohla co do této mohutnosti spojit s Bohem 204
- HLAVA III. V níž se uvádí trojí způsob škody, kterou utrpí duše, když se nezatemní stran poznatků a přemítání paměti. - Uvádí se zde škoda první 209
- HLAVA IV. Jež jedná o druhé škodě, která může vzejíti duši od ďábla přirozenými vjemy paměti 211
- HLAVA V. O třetí škodě, která vyplyne duši z přirozených rozlišených poznatků paměti 212
- HLAVA VI. O užitečích, které vyplynou duši ze zapomenutí na všechny myšlenky a poznatky, které může přirozeně míti co do paměti, a z prázdna od nich 213

HLAVA VII. V níž se jedná o druhém druhu vjemů paměti, totiž o obrazivých poznacích nadpřirozených	215
HLAVA VIII. O mnohonásobné škodě, kterou mohou duši způsobiti poznatky věcí nadpřirozených, reflektuje-li o nich. - Vykládá, kolikerá ta škoda je	216
HLAVA IX. O druhém druhu škod, totiž o nebezpečí upadnutí do cenění sebe a liché domýšlivosti	217
HLAVA X. O třetí škodě, totiž od ďábla, která může duši vzejíti skrze obrazivé vjemy paměti	218
HLAVA XI. O čtvrté škodě, která vzejde duši z rozlišených nadpřirozených vjemů paměti, totiž že jsou jí překážkou vzhledem ke spojení	219
HLAVA XII. O páté škodě, která může duši vzejíti při nadpřirozených tvářnostech a vjemech obrazivých, totiž že by soudila o Bohu nízce a nepřislušně	220
HLAVA XIII. O užitecích, kterých získá duše, když ze sebe zapudí poznatky obrazivosti. Také odpovídá na jistou námitku a vykládá rozdíl, který je mezi vjemy obrazivými, přirozenými a nadpřirozenými	221
HLAVA XIV. V níž se jedná o duchových poznacích, nakolik mohou býti předmět paměti	226
HLAVA XV. V níž se podává povšechně platný způsob, jak se jest duchovému člověku chovati stran tohoto smyslu	227
HLAVA XVI. V níž se počíná jednati o temné noci vůle. - Podává se rozřídění sklonů ve vůli	228
HLAVA XVII. V níž se počíná jednati o prvním sklonu ve vůli. - Praví se, co je radost, a rozlišuje se mezi věcmi, z kterých vůle může míti potěšení	230
HLAVA XVIII. Jež jedná o radosti stran dober časných. - Praví, jak jest potěšení z nich obraceti k Bohu	231
HLAVA XIX. O škodách, které mohou duši vzejíti ze skládání potěšení ve statky časné	234
HLAVA XX. O užitecích, které vzejdou duši z toho, když odvrátí potěšení od věcí časných	238
HLAVA XXI. V níž se jedná o tom, že je marnost skládati potěšení vůle ve statky přirozené, a jak se jimi má člověk obraceti k Bohu	241
HLAVA XXII. O škodách, které vzejdou duši, když skládá potěšení vůle ve statky přirozené	242
HLAVA XXIII. O užitecích, které vyvěrají duši z toho, když neskládá potěšení ve statky přirozené	245
HLAVA XXIV. Jež pojednává o třetím druhu statků, ve které může vůle skládati sklon potěšení, totiž o statcích smyslových. - Praví,	

které to jsou a kolikerého jsou druhu a jak se má vůle obracet k Bohu, očišťujíc se od tohoto potěšení	247
HLAVA XXV. Jež jedná o škodách, které vzejdou duši, když dobrovolně skládá potěšení vůle ve statky smyslové	249
HLAVA XXVI. O užitcích, které vzejdou duši z odmítání potěšení z věcí smyslových. Jsou duchovní i časné	257
HLAVA XXVII. V níž se počíná jednati o čtvrtém druhu statků, totiž o statcích mravních. - Práví, které to jsou, a jakým způsobem je při nich potěšení ve vůli dovolené	253
HLAVA XXVIII. O sedmeré škodě, do které se může upadnouti, když se skládá potěšení vůle ve statky mravní	256
HLAVA XXIX. O užitcích, které vzejdou duši z toho, když odvrátí potěšení od statků mravních	259
HLAVA XXX. V níž se počíná jednati o pátém druhu statků, z kterých se může vůle těšiti, to jest o statcích nadpřirozených. - Práví, které to jsou, a jak se liší od duchovních, a jak má býti potěšení z nich obraceno k Bohu	260
HLAVA XXXI. O škodách, které vzejdou duši, když složí potěšení vůle v tento druh statků	262
HLAVA XXXII. O dvojím prospěchu, který duši vylpne, zapře-li se co do potěšení z milostí nadpřirozených	265
HLAVA XXXIII. V níž se počíná jednati o šestém druhu statků, z kterých se může vůle těšiti. - Práví, které to jsou, a podává první jejich rozřídění	267
HLAVA XXXIV. O statcích duchovních, které mohou býti rozlišeně předmětem rozumu a paměti. - Práví, jak se má vůle chovati stran potěšení z nich	268
HLAVA XXXV. O statcích duchovních libých, které mohou býti předmětem vůle rozlišeně. - Práví, kolikerého jsou způsobu	268
HLAVA XXXVI. V níž jedná dále o obrazech a mluví o nevědomosti, ve které jsou vzhledem k nim někteří lidé	271
HLAVA XXXVII. O tom, jak se má potěšení vůle skrze předmět obrazů obracet k Bohu, aby ona skrze ně nechybovala a neměla z nich překážky	273
HLAVA XXXVIII. Pojednává dále o statcích podněcujících. - Mluví o oratořích a místech zasvěcených modlitbě	275
HLAVA XXXIX. Jak se má užívati oratoří a chrámů, aby se dal duchu směr k Bohu	277
HLAVA XL. Jež dále navádí ducha k vnitřní usebranosti stran toho, co bylo řečeno	278
HLAVA XLI. O některých škodách, do kterých upadají ti, kdo se řečeným způsobem oddávají smyslové libosti z věcí a míst pobozných	279

HLAVA XLII. O trojím druhu zbožných míst, a jak se má vůle stran nich chovati	280
HLAVA XLIII. Jež pojednává o jiných podnětech k modlitbě, kterých mnoho lidí používá, totiž o velké rozmanitosti v obřadnostech	282
HLAVA XLIV. Jak se má těmito pobožnými úkony obracet k Bohu potěšení a síla vůle	283
HLAVA XLV. V níž se pojednává o druhém druhu statků rozlišených, z kterých se může vůle marně těšiti	286

POZNÁMKY

I. Poznámky k Úvodu ke Spisům	291
II. Poznámky k Úvodu k <i>Úýstupu na horu Karmel</i>	297
III. Poznámky k <i>Úýstupu na horu Karmel</i> :	
1. Poznámky k Nadpisu	306
2. Poznámky k básni <i>Za temné noci</i>	308
3. Poznámky k Předmluvě	312
4. Poznámky k <i>Úýstupu</i> knize I.	315
5. Poznámky k <i>Úýstupu</i> knize II.	332
6. Poznámky k <i>Úýstupu</i> knize III.	390

OBSAH	407
-----------------	-----



Dominikánská Edice Krystal v Olomouci · Svazek 52.

SPISY SV. JANA OD KŘÍŽE, UČITELE CÍRKEVNÍHO
SV. I. VÝSTUP NA HÖRU KARMEL

V českém překladě s úvodem a poznámkami podává Jaroslav Ovečka S. J.

V úpravě Antonína Medka vytiskly Lidové závody tiskařské a nakladatelské, společnost s ručením obmezeným v Olomouci. - Léta Páně 1940.

Imprimi potest. P. Josephus Vraštil S. J., praep. provinc. . - *Nihil obstat.*

P. Franciscus Kubíček S. J., censor. - *Imprimatur.* Pragae, die 10. Februarii 1937. Prael. Dr. Theophilus Opatrný, Vicarius Generalis. - Nr. 1907.