



Jaroslav Ovečka S. J.

ÚVOD DO MYSTIKY

ZVLÁŠTĚ SV. JANA OD KŘÍŽE

A SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE

Druhé vydání, doplněné

NAKLADATELSTVÍ  V. KOTRBA V PRAZE



I. SVAZEK NOVÉ ŘADY
ŘÍDÍ UNIV. PROF. DR. JAN MERELL

Zakladatelé

Dr. Ant. Podlaha a Dr. Josef Tumpach



Cesta ducha nadkonaleho

Cesta ducha zbloudileho

Plam.

Úzka stezka
K dokonalosti
úzka je cesta, která vede
K životu. Mat. 7, 14

LXVII, 10. 11.

bejtí verší ty vyvěřelí, jak vytyčovali, stavou na hore, a dávají výhledu, abychom nacházeli doje cestou k životu.

Způsob, jak se dojde všeho.	Způsob, jak lze mít všechno.	Způsob, jak se nepřejmí všechno.	Známka, že se má všechno.
Abys došel toho, čeho nevíš, musíš jít tamtudy, kde nevíš.	Abys došel toho, že budeš vědět všechno, nechtěj vědět o ničem nic.	Když se věnuješ něčemu, jít se nenofíš ve všechno.	V této nahostině najdeš duch k lid a odpočinek. Protože [v ní] totiž po ničem nevědyš, nepodí ho nic směrem vzhůru a nezatěžuje ho nic směrem dolů, je to je v těžišti své pokory.
Abys došel toho, v čem se očekáváš, musíš jít tamtudy, kde se očekáváš.	Abys došel kochání ve všem, nechtěj se kochati z ničeho v ničem.	Nebot abys došel ode všeho ke všemu, musíš úplně zanechati vše.	Abys došel toho, čeho nesvojíš, musíš jít tamtudy, kde nesvojíš.
Abys došel toho, čeho nesvojíš, musíš jít tamtudy, kde nesvojíš.	Abys došel svojení všeho, nechtěj svojiti z ničeho nic.	A až toho dojdeš, že to budeš všechno mít, musíš to mít, aniž co budeš chtít.	Vážyt, když po něčem dýcháš, právě tím se znávuje.
Abys došel toho, co nejsi, musíš jít tamtudy, kde nejsi.	Abys došel toho, že budeš všim, nechtěj být v ničem ničem.	Nebot chceš-li mít [i] jen] oáco z čehokoliv, nemáš číst v Bobu svého pokladu.	

ÚVOD DO MYSTIKY

Imprimi potest.

P. Theophilus Spáčil S. J.,
praep. prov.

Nihil obstat.

P. Paulus Opavský S. J.,
censor.
Nr. 13474

Imprimatur.

Pragae, die 3. Septembris 1941.
Prael. Dr. Theophilus Opatrný,
Vicarius Capitularis.

ÚVODEM K ÚVODU

České literatury mystické přece také znenáhla přibývá, i když — pro potíže způsobené druhou světovou válkou — dosud více v rukopisech než tiskem.

Ze spisů obou předních mystiků nové doby, v titulu této knihy uvedených, vyšly v letech 1911—1930 v českém rouše porůznu téměř všechny větší spisy sv. Terezie od Ježíše. Nyní vycházejí od r. 1940 souborně Spisy sv. Jana od Kříže (Dominikánská Edice Krystal v Olomouci). Souborné vydání Spisů sv. Terezie se připravuje; vyjde, dá-li Pán Bůh, po Spisech sv. Jana. Z jiných důležitých mystiků něco již česky vyšlo, jako *Vlastní životopis sv. Markéty Marie Alacoque* (Praha, Vinice Páně, 1939), něco je jinde hotovo do tisku, jako *Knihla blah. Andělů z Foligna*, anebo se chystá, jako *Vlastní svědectví ctih. Marie od Vtělení*.

O mystice máme — kromě četných drobných prací, od Dra Josefa Kratochvila a od jiných, jež se zabývají mystikou více se stránky psychologické (na př. *Dr. Bohumil Spáčil S. J.*, K psychologii mystického nazírání; *Hlídky* XL 1923, str. 289—294. 337—345) — spisek *Dra Antonína Ondrouška*, *Mystika a její poměr k theologii a filosofii* (Praha, nákl. vlastním, Českosl. akc. tiskárna, 1930), a v překladu P. Emiliána Soukupa O. P. velmi dobré dílo theologické o asketice a mystice: *André-Marie Meynard O. P.*, *Duchovní život* (Praha, Kuncíř, 1927). Je to arci jen první ze dvou svazků spisu P. Meynarda — *Traité de la vie intérieure, ascétique et mystique* (Paris, Lethielleux), znovu vydaného r. 1925 v přepracování, které pořídil P. Régis Gérest O. P. — věnovaný převážně asketice (I. *Théologie ascétique*), kdežto díl II., věnovaný

převážně mystice (II. Théologie mystique), přeložený P. Soukupem r. 1941, je česky dosud v rukopise. Doplněk ke knize P. Meynarda je revue *Na hlubinu*, věnovaná asketice a mystice, již od r. 1926 vydává řád dominikánský (Edice Krystal) v Olomouci. V rukopise je, od r. 1943, připraveno v překladu Dra Antonína Stráže také známé dílo: *Augustin Poulain S. J., Des Grâces d'Oraison* (Paris, Beauchesne; nyní neměněné otisky 10. vydání, prvního to posmrtného, jež pietně s obsáhlým úvodem podal P. Vincent Bainvel S. J. r. 1922), s českým názvem: *Mystická modlitba*.

O školách duchovního života asketického a mystického podle různých řeholních řádů máme sborník: *Reginald Dacik O. P., Školy duchovního života* (Olomouc, Krystal, 1938). Členové různých řeholí tam vykládají duchovní život asketický a mystický, jak na něj ta která řehole pohlíží a jím žije.

Mně bylo o některých otázkách i z mystiky pojednati v knize *Návod k rozjímavé modlitbě* (2. vyd., Praha, Vyšehrad, 1941), kde hl. IX. je o vnitřní modlitbě afektivní a o nazírání získaném, hl. X. o trpné noci smyslu, hl. XI. o vnitřní modlitbě vlité neboli mystické v užším smyslu. K těm hlavám zde odkazují, ježto se v nich vykládají věci pro pokročilejší duchovní život důležité (jsouť k nazírání získanému zvány duše obecně — a trpnou noc smyslu, aspoň ve způsobu neúplném, uděluje Bůh, jak praví sv. Jan od Kříže, velké většině těch, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní a jimž tedy zpravidla dá napřed nazírání získané) obsírněji, než se to může státi v soustavném stručném nástinu mystiky, podaném v první části této knihy. Mohu k nim odkazovati tím snáze, že hl. IX. X. *Návodu* celkem jsou, jak je tam na svém místě řečeno, překlad velmi dobrých výkladů *P. Augustina Poulaina S. J.* z jeho díla *Des Grâces d'Oraison*. Ale také hl. XI. *Návodu* svým jiným podáním snad v něčem osvětlí a doplní výklady této knihy.

O extasi je pojednáno obsírněji v článku *Extase* v Českém slovníku bohovědném, sv. III., str. 995—998.

V úvodu k prvnímu vydání tohoto *Úvodu* jsem slíbil knihu *Studie o mystice, zvláště sv. Jana od Kříže*. Byla

by v řadě kapitol obsahovala rozbor některých jednotlivých otázek z mystiky. Ty kapitoly byly již vypracovány. Ale pak jsem se rozhodl, že něco z nich podám, po přidání hl. IX. X., jakožto hl. XI. XII. tohoto Úvodu a z ostatku že, co je nejdůležitějšího, vložím na vhodná místa v hl. I.-VIII., většinou do poznámek; podle ukazatelů jmenného a věcného se věci podané jak v textu knihy, tak v poznámkách snadno najdou a k sobě přiřadí.

První část této knihy, totiž hl. I.—XII., je úvod do mystiky *samé v sobě*. Jakožto část druhou, úvod do mystiky *v jejích vztazích k oblastem nějak přilehlým*, přidávám v hl. XIII.—XVI. pojednání *Mystika, literatura, metafysika, víra*, uveřejněné ve *Vlasti* LI 1937 a ve zvláštním otisku, zde rovněž místy doplněné. Ono podává aplikací důsledky z toho, co je řečeno v hl. I.—XII., a tak je doceluje — a je svým způsobem také opravdový a potřebný úvod do mystiky, jak se totiž ona namnoze, arci ne ve všem správně, jeví vzdělaným laikům.

V části druhé se ovšem leccos opakuje z toho, co je řečeno v části první. Ale opakujíc se jiným podáním a s jiného hlediska přispěje také k lepšímu porozumění tomu, co bylo pověděno v kapitolách dřívějších.

Psátí o mystice není věc snadná. I sám sv. Jan od Kříže charakterisuje své výklady o ní takto:

„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 jevíti jasnějším a poučení 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“ (Vp Předml., 8).*)

*) Zkratky názvů spisů sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše:

a) sv. Jan od Kříže: Vp = Výstup na horu Karmel; N = Temná noc; Ps = Duchovní píseň, 1. redakce; PS = Duchovní píseň, 2. redakce; Pn = Plamen lásky žhavý, 1. redakce; PN = Plamen, 2. redakce; DsJ = Drobné spisy.

„Nadto, že 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 vyložití, častokrát poznávám, že jsem příliš rozvláčný a překračuji 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“ (Vp II 14, 14).

Nechat jsou obojí tato slova sv. Jana od Kříže pro mne — a to ovšem daleko větší měrou — vysvětlením a omluvou. A na konec stůj i zde to, čím jsem zakončil „Úvod k českému překladu Spisů sv. Jana od Kříže“:

„Nenamlouvám si, že jsem při své práci všecko náležitě vystihl a podal. Končím tedy tento Úvod tím, co praví sv. Jan v Předmluvě k *Výstupu*, k *Duchovní písni* i k *Plameni*: Podrobuji vše čímukoliv správnějším mínění a zúplna soudu svaté Matky Církve, pod jejíž vedením nikdo nepobloudí.“

Sv. Jan od Kříže vede svými mystickými spisy duše na Horu dokonalosti. Přidal její kresbu ke svému *Výstupu na horu Karmel*, odkud ji, z českého překladu toho díla, přejímáme za titulní obrázek k tomuto *Úvodu*. Sv. Jan praví, že

„verše, které stojí psány pod *Výstupem na horu*, totiž pod kresbou na začátku této knihy, jsou poučení, jak na ni vystoupiti, to jest dostoupiti výšin spojení s Bohem“ (Vp I 13, 10).

Verše pod obrázkem a věty v obrázku platí o cestě mystické, ale ukazují cíl a prostředky i horlivé snaze na cestě asketické, bez níž se milostí mystických nedojde.

Ke sv. Janu od Kříže se naukou úplně druží sv. Terezie od Ježíše; spolu jsou vůdčí klasikové novodobé mystiky. Dejž Bůh na jejich přimlovu, aby tato kniha posloužila k uvedení do jejich spisů a tím i poněkud k cíli, který oni při jejich psaní měli.

Na Velehradě na svátek B. Srdce Páně, 20. června 1941, a v Brně na týž svátek dne 13. června l. P. 1947.

Jaroslav Ovečka S. J.

b) sv. *Terezie od Ježíše*: S = Kniha o vlastním životě (Svěživotopis); Zp = Zprávy a Milosti; C = Cesta k dokonalosti; Hd = Hrad v nitru; Po = Pomysly o lásce Boží; Vd = Výlevy duše k Bohu; Zk = Kniha o zakládání klášterů; DsT = Drobné spisy; LT = Listy.

ÚVOD DO MYSTIKY

zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše

ČÁST PRVNÍ

MYSTIKA SAMA V SOBĚ

HLAVA I.

Místo mystiky v soustavě věd filosofických a theologických

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

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

Empiričtí psychologové moderní si všimli i toho, že duševní život náboženský neboli duchovní se, nakolik je přístupný pozorování, ve mnohém zcela podobá jiným,

profánním, stránkám duševního života a řídí se zákony psychologickými podobnými nebo i týmiž jako ony; lecos v duchovním životě že se sice liší od zkušeností získaných ve stránkách profánních (což není divné, protože náboženské kony jsou svérázná a nejvyšší stránka duševního života), ale i v tom odlišném že se jeví pravidelnost, řád, zákonitost. Jala se tedy empirická psychologie svou metodu rozšiřovati a přizpůsobovati na život náboženský a pokoušeti se o to, aby vystihla zákony duševního dění náboženského. Tak vznikla nová větev psychologie empirické, totiž psychologie náboženská¹⁾ (více individuální) a psychologie náboženství (více se zabývající otázkami obecnými).

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

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

Křesťanské zjevení nás skutečně poučuje o zvláštní prozřetelnosti Boží v duchovním životě ospravedlněných

a těch, které Bůh k ospravedlnění vede: o vnitřních milostech skutkových (*gratiae actuales*) předcházejících a doprovázejících, osvěcujících a posilujících. Jsou to kony poznávací a snaživé, zpravidla se s psychologického stanoviska nelišící od konů hříšníka a pohana v podobných okolnostech a dějící se, nakolik poznáváme, podle psychologických zákonů vůbec platných, ale jsou přece v celku, a mnohdy i v jednotlivostech, řízeny zvláštní prozřetelností Boží,²⁾ aby, třebaš nevybočujíce pozorovateli z obyčejného řádu a vývoje duševních konů, svůj úkol plnily jakožto milosti účinné (*gratiae efficaces*). A nadto nás zjevení poučuje, že buď přímým působením Božím skutkovým neboli aktuálním anebo vlivem stálých habitů vlitých jsou ty kony i bytnostně povzneseny do řádu božského, že jsou bytnostně nadpřirozené, jak je bytnostně nadpřirozená milost posvěcující v duši ospravedlněné a nadpřirozený je cíl konečný, ke kterému to vše směřuje, totiž patření na Boha tváří v tvář v nebi.

Tak docházíme k pojmu duševních konů přirozených sice psychologicky neboli co do pozorovatelného způsobu vzniku v duši, ježto se po té stránce neliší od podobných konů i hříšníka a pohana,³⁾ ale bytnostně nadpřirozených.⁴⁾

Někdy se však náboženskému psychologu naskytne, zvláště u osob veliké zbožnosti a dokonalosti v životě duchovním, duševní kon (nebo řada konů) řádu náboženského, o kterém musí, je-li nepředpojatý, uznati, že naprosto vybočuje z psychologického řádu známého u osob obyčejné zbožnosti (ani nemluvě o konech u nevěřících a osob zlého mravního života) a tudíž vlastního lidské přirozenosti. Zda je ten kon při tom *bytnostně* přirozený či *bytnostně nadpřirozený*, toho psychologické pozorování ani při takovém konu nepozná, ale jest mu uznati, že s *psychologického* stanoviska to není kon přirozený. Je to tedy kon *psychologicky nadpřirozený* neboli nadpřirozený co do způsobu vzniku v duši, mající kromě duše, v níž se immanentně neboli vtomně děje, ještě (nad obvyklé obecné spolupůsobení neboli *concur-sus* Boží) příčinu účinnou nadpsychologickou, nadpřirozenou, tedy zásah Boží nebo (se svolením Božím) zásah

ducha nižšího než Bůh, dobrého nebo zlého, ale mocnějšího než je člověk.

Takové kony duševní psychologicky nadpřirozené jsou odedávna zvány mystickými; nejvznešenější z nich, totiž především ty, kterými je duše v přímém, konkrétním a experimentálním styku s Bohem, byly podle Pseudo-Dionysia Areopagity (pisatele z přechodu stol. V. v VI.) ve středověku a ještě i od sv. Terezie od Ježíše (S 10, 1) a od sv. Jana od Kříže (Vp II 8, 6 a j.) nazývány *theologia mystica*, mystická bohověda.⁵⁾

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

Mystické jevy průvodní zevní, jež jsou sice nadpřirozené, ale ne „psychologicky“ nadpřirozené, však můžeme a musíme při hledání definice mystiky v užším smyslu vyloučiti. Jsouť ony totiž (vyjma poněkud poutanost, jež se stupňuje až v extasi) jakožto rozmanité záznaky zevní jen ve volném vztahu, který tuším právem může býti označen jakožto pouhá analogia attributionis extrinsecae,⁶⁾ k psychologicky nadpřirozené modlitbě (v nejširším smyslu), jež je jádro křesťanské mystiky, a k vnitřním průvodním jevům mystickým, jež jsou rovněž vesměs psychologicky nadpřirozené.

A kdo kromě toho, že z mystiky ve vlastním smyslu vylučuje průvodní jevy zevní, ještě i v oblasti duchové neboli psychologické za mystické ve vlastním smyslu uznává jen všecko psychologicky nadpřirozené (a níže, na konci hl. II., ve stati I., uvidíme, že to zúžení pojmu „mystický“ na všecko „psychologicky nadpřirozené“ a „mystiky“ na „psychologické nadpřirozeno“ je ve shodě s intencí sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše), ten může větu „Psychologicky nadpřirozené je mystické“ také obrátiti: „*Mystické je psychologicky nadpřirozené*“.

Docházíme tedy k definici: *Mystické je psychologicky nadpřirozené.*⁷⁾ A když se od konce XIX. stol. vyvinula psychologie náboženská, může býti věda o mystice zařaděna do ní jakožto její větev: *Vědecká mystika je psychologie náboženská jevů psychologicky nadpřirozených.*

Jako psychologie vůbec může býti i mystika v ní pěstov-

vána dvojím způsobem: buď především deskriptivně neboli popisně, na způsob psychologie empirické, anebo především spekulativně, na způsob psychologie racionální. Netřeba ovšem ani velice připomínati, že ještě více než psychologie náboženská jeví psychologicky přirozených bude tato psychologie mystická, jak empirická, tak zvláště spekulativní, aby nepobloudila, vzhlížeti jako k negativní normě k theologii, zvláště ke spekulativní dogmatice a k mravouce.

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

Je tedy mystika především větev theologie, a také jakožto větev theologie může být ovšem zpracovávána buď více popisně (mystika deskriptivní, popisná) anebo více spekulativně (mystika spekulativní). Jakožto větev theologie je mystika nyní zahrnována do mravouky v širším smyslu a je část tak zv. theologie duchovního života (*theologia spiritualis*).⁸⁾

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

V tomto širším smyslu tedy mravouka obsahuje celý mravní život křesťanský; nynější specialisací věd však

se dělí na mravouku v užším smyslu a na theologii duchovního života.

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

O tom, co je nad tuto povinnost a směřuje tedy jednak k většímu zajištění povinné nadpřirozené mravní dobroty života křesťanského, jednak k dosažení nepovinné dokonalosti,⁹⁾ větší nebo menší, jedná *theologie duchovního života*, jež se dělí na asketiku a mystiku.¹⁰⁾

Asketika (theologická) je (ve světle zjevení a rozumu) věda o *ashesi*, t. j. o těch konech lidských, kterými se směřuje i k nepovinné mravní dokonalosti nadpřirozené kony bytnostně sice nadpřirozenými, ale psychologicky přirozenými.¹¹⁾

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

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

stupni v celku již mystickém ustavičné a souvislé, nýbrž se vsouvají do života asketického.

Je na bílé dni, že zásahy Boží psychologicky nadpřirozené neboli milosti mystické můžeme zpravidla očekávatí jen v životě náboženském, duchovním, a u duší milostí posvěcující Bohu milých, u nichž tedy kony rozumu a vůle jsou bytnostně nadpřirozené. Zásahem Božím psychologicky nadpřirozeným se ty kony nadto stanou i mystickými. Ale do pojmu konu mystického nadpřirozenost bytnostná nenáleží, nýbrž jen nadpřirozenost psychologická. Kony smyslů zevních a vnitřních mohou býti psychologicky nadpřirozené neboli mystické, ale co do bytnosti jsou i tehdy vždy jen přirozené. Mystické kony rozumu a vůle jsou u duší ospravedlněných arci bytnostně nadpřirozené, u neospravedlněných, jsou-li jim výjimečně dány, jsou také zpravidla bytnostně nadpřirozené vedoucí k ospravedlnění.

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

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

nitosti i v řádu duševním psychologicky nadpřirozeném neboli mystickém.

Již v samých jednotlivých zásazích Božích psychologicky nadpřirozených jsou, jak později uvidíme, zřetelně odlišné stupně opětovně udělované a tudíž podobnosti a rozdíly druhové a rodové. Rovněž uvidíme takové podobnosti a rozdíly srovnáváním celých souhrnů mystických cest, kterými Bůh vede jak jednotlivé duše, tak skupiny duší. Již to vše umožňuje třídění a obecně platné soudy a vědecké zpracovávání mystických milostí.

Kromě toho však existuje v řádu duševním psychologicky nadpřirozeném neboli mystickém zákonitost ještě ve dvojm. Za prvé, v účincích a důsledcích zásahů mystických (pocházejících ať od Boha, ať od ducha nižšího), neboli ve „vyznívání“ těchto zásahů; za druhé, v činnosti příčin duševních druhotných, které zásahem psychologicky nadpřirozeným jsou uvedeny v činnost. Jak ve vyznívání zásahů, tak v činnosti příčin druhotných vidíme jednak zřejmě uplatňování zákonů již známých z psychologie empirické obecné, jednak rozmanité pravidelnosti, které nejsou sice z obecné empirické psychologie známy, ale zřejmě projevují zákonitost a z nichž indukci a hypotézou skutečně byly nebo ještě budou odvozeny psychologické zákony mystické, jež pak zpětným světlem objasní jednotlivé jevy. Příklad je zákon o tak zv. „uvolňování nebo štěpení mohutností“ při mystických zásazích Božích, obyčejné empirické psychologii ovšem tou měrou u zdravých neznámý. Mystikové pozorují (a naříkají), že jim při mystickém zaujetí vůle spojivou přítomností Boží v „modlitbě v klidu“ mnohdy obrazivost a celá smyslovost téká (Vp I 11, 2) a působí rozumu a vůli obtíže.

Někdy se v modlitbě v klidu rozum a paměť oddají roztržitému těkání (S 14, 3; 15, 1) anebo paměť a obrazivost, chtěje představit to, v čem se vůle kochá, jí škodí (S 14, 3), anebo se rozum někdy oddá zbožnému přemítání psychologicky přirozenému (S 15, 6. 7); v mystické vnitřní modlitbě v klidu poněkud vyšší je někdy rozum zaměstnán kocháním v Bohu, ale při tom někdy paměť, ač je věcně táž mohutnost jako rozum, s obrazivostí působí rozumu a vůli velké zneklidňování (S 17, 5. 6). Sv. Terezie od Ježíše nad takovými roztržitostmi žasne (Hd IV 1, 8); rovněž se diví, že mnohdy ve vnitřní modlitbě ve spojení

prostém je vůle poutána a v klidu a kochá se v Bohu, a „s druhé strany jsou rozum a paměť tak volné, že se mohou zabývatí záležitostmi a hleděti si skutků lásky k bližnímu“ (S 17, 4); že je ve stavu duchovního sňatku v její duši „jaksi rozdělení“ v ducha a duši (Hd VII 1, 10. 11).

Čím to všechno?

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

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

HLAVA II.

Dvojí definice mystiky: theologická a psychologická.

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

Definici mystiky (ale až jejich spojivých stupňů) se stanoviska theologického, a to bytnostní, podává sv. Jan od Kříže, zcela ve shodě s mystiky středověkými, těmito (co do smyslu) slovy: *Mystické poznání*, láskyplný temný poznatek Boha, spojivě nazíraný, *jest víra*. Právě to ve slibu, kterého však bohužel již nesplnil a jenž zní:

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

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

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

A na mnoha jiných místech sv. Jan od Kříže mluví

o víře, míně tím více méně zřejmě mystiku nebo aspoň také mystiku. Jak lze nazývatí mystiku věrou?

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

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

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

Víra mystická, o které sv. Jan především mluví, je přímé, konkrétní a experimentální rozumové poznávání (s přidruženým volním zakoušením) Boha samého jakožto působícího na duši nebo v duši způsobem obdobným tomu způsobu, kterým působí předměty smyslové na ten který z našeho patera smyslů zevnějších. Tato víra mystická je zřejmě poznávání a zakoušení psychologicky nadpřirozené, protože Bůh psychologicky přirozeně je mohutnostem lidským co do poznání přímého, konkrétního a experimentálního naprosto nedostupný (1 Tim. 1, 17; 6, 15. 16), a je to s psychologického stano-

viska, t. j. se stanoviska vzniku konu v duši, kon docela jiného druhu než víra theologická, ať psychologicky přirozená, ať psychologicky nadpřirozená. Vždyť věrou theologickou rozum poznává Boha nepřimo, abstraktivně, ze svědectví — kdežto věrou mystickou jej poznává a zakouší přímo bez prostřednictví čehokoliv jiného (ač ovšem ne tváří v tvář; to bude až v nebi). Ale v hlavním, základně bytnostném rysu se víra mystická shoduje s věrou theologickou: i víra mystická je kon, kterým se rozum (a vůle) přimyká k Bohu — *pro Boha* (arci ne dosvědčujícího, nýbrž přímo se poznávati nebo zakoušeti dávajícího), a proto při fysickém vzniku jejího konu může býti a je účasten svým supernaturalisujícím vlivem vlitý habitus božské ctnosti víry a ona je právem nazývána věrou.²⁾ A také ona je, i když sebe vznešenější, poznaček Boha temný, protože je to poznaček nikoliv Boha tváří v tvář, nýbrž jen Boha jakožto spojivě působícího na duši nebo v duši, nerozlišený, a čím vznešenější, tím oslnivější. Teprve poznávání Boha tváří v tvář v nebi bude poznání opravdu jasné.

Má tedy víra mystická s věrou theologickou theologicky tutéž bytnost, podobá se jí také temností a některými jinými zřeteli, kterých tu netřeba rozebíratí; je tedy mystické nazírání spojivě se stanoviska theologického správně a právem definováno jakožto víra.

To je víra mystická v užším smyslu.

Ale také víra theologická může býti mystická (mystická v širokém smyslu neboli psychologicky nadpřirozená nespojivá, ať vlitá, ať až i jen nevlitá), když totiž, jak bylo výše řečeno, „Bůh přímo zasáhne a buď kon rozumu anebo kon vůle, kterého je k víře theologické třeba, anebo obojí, usnadní nebo posílí nebo prodlouží, anebo po některé stránce dá zvláštní jasnost, které by duše sama ze sebe a s obvyklou pomocí Boží v té chvíli nedospěla, anebo duši přímo zjeví nějakou pravdu“. A tato víra theologická a přitom i mystická neboli psychologicky nadpřirozená, nespojivá, je, více nebo méně zřejmě, nějakým způsobem obsah téměř všech konů modlitby psychologicky nadpřirozené nespojivé. Mohl by tedy někdo navrhnouti i pro mystiku vůbec definici: Mystika je [svěrázná] víra. A kdežto psychologická definice mystiky, „Mystické je psychologicky nadpřirozené“, je pouze definice *případečná*, skrze *příčiny* konu, o který jde, měla by definice mystiky skrze víru — „Mystika je (převzácná, svěrázná) víra“ — tu výhodu, že by to byla definice *bytnostní*, skrze samu theologickou bytnost konu, o který jde.

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

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

Dobrá definice musí vyhovovati požadavku: *Definitio conveniat omni et soli* — Definice se hodí na všechno (co má být definováno) a pouze na to. Definice mystiky skrze víru nevyhovuje první části toho požadavku, „*definitio conveniat omni*“. Nepodobá se totiž, že by, na stupni nespojivém nevlitém, každá vnitřní modlitba afektivní a každé nazírání získané, i když je psychologicky nadpřirozené, bylo bytostně theologická víra — a na stupni nespojivém vlitém je zřejmé, že leckteré vlité vidění rozumové (průvodní jev mystický vnitřní, na nějž se správná definice mystiky jakožto nadpřirozena psychologického také musí vztahovati) není theologická víra. A jak již bylo řečeno, na kony smyslové psychologicky nadpřirozené se definice „Mystika je (nějaká) víra“ vůbec nehodí.

Aby se splnila druhá část požadavku na dobrou definici kladeného, totiž „*definitio conveniat soli*“, a byla tedy z definice mystiky skrze víru vyloučena víra theologická psychologicky přirozená, je třeba definici „Mystika je víra“ zúžití, buď s theologického sice stanoviska, ale velmi neurčitě („Mystika je převznešená, svérázná víra“), anebo určitě sice, ale jen s příbráním stanoviska psychologického („Mystika je víra psychologicky nadpřirozená“), jež však je v definici theologické — právě proto, že má být čistě theologická — nepřípustno. A i když bychom je přibráli, zůstává, jak již bylo ukázáno, nesplněna první část požadavku, totiž „*definitio conveniat omni*“, takže definice mystiky věrou je tedy přece i nadále nesprávná.

Za druhé: Hledisko psychologické a definice psychologická, vycházející od *způsobu vzniku* konů mystických v duši, jenž je nám vnitřním vědomím dosti snadno postřehitelný, připouštějí a umožňují bohaté a jasné třídění

a odstupňování milostí mystických, podle toho, jakého druhu a stupně psychologického je nadpřirozený zásah, kterým je ta mystická milost udělována — kdežto definice theologická, vycházejíc od *bytnosti* konů mystických v duši, jež nám není ani vnitřním vědomím ani jinak přímo poznatelná, nepřipouští sama ze sebe, bez přibrání zřetelů psychologických, bohatého a jasného roztržidění a odstupňování, protože theologická *bytnost*, totiž přimknutí rozumem a vůlí *k Bohu* — *pro Boha* je ve všech mystických konech, nakolik se na ně hodí, stejná a nemůže býti s theologického stanoviska tříděna, nýbrž jen s psychologického, jež však jí (právě proto, že jsme tu ex suppositione na stanovisku jen theologickém) zůstává odepřeno, nepřístupno.

Jinak řečeno: s theologického stanoviska náleží mystické kony rozumové a volní do týchž kategorií, do kterých patří kony nemystické s týmž předmětem látkovým a údobovým neboli formálním, a nelze jich theologicky od nemystických jasně a přesně odlišiti a dále roztržiditi: jen lze o rozumových a volních mystických říkati s theologického stanoviska dosti neurčitě, že jsou daleko, nebo i předaleko, jasnější (po příp. temnější), vroucnější, dokonalejší než nemystické. Ale tímto jen povšechným stupňováním a zdůrazňováním je čtenářovu pochopení věci jen velmi málo pomůženo.³⁾

Ovšem může víra (atsi auktoritativní psychologicky nadpřirozená, atsi mystická v užším smyslu neboli spojivá) posloužiti k lepšímu ontologickému osvětlení té které skupiny mystických konů, ale na definování mystiky jakožto mystiky, to jest mystického v celém jeho rozsahu, a k roztržidění a odstupňování mystických milostí se nehodí.⁴⁾

Kromě milostí posvěcujících, vlitých ctností, darů Ducha sv., konů ctností, uplatňování darů, milostí skutkových, kromě tohoto šesteru věcí, jež jsou vesměs již i na stupni asketickém neboli psychologicky přirozeném, není žádných jiných milostí milým činících (*gratiae gratum facientes*), které že by se vyskytovaly jen na stupni mystickém neboli psychologicky nadpřirozeném.

Jakožto milosti, tedy s hlediska theologického, se milosti mystické neliší od milostí asketických (z obojího toho stupně tu máme ovšem na

myslí nikoliv habitů, t. j. milost posvěcující, ctnosti a dary jakožto habitů — nýbrž tu máme na mysli jen *kony* habitů činnostních, t. j. ctností, a *uplatňování* habitů trpnostních, t. j. darů Ducha sv., a za třetí tu máme na mysli milosti *skutkové*) druhově, nýbrž jen *stupněm* uvnitř téhož druhu — a to ještě jen tak, že ta ona milost stupně asketického neboli psychologicky přirozeného je třeba mocnější, účinnější, cennější než ta ona milost mystická neboli psychologicky nadpřirozená.

Rozdíl pouze stupňový, a k tomu ještě tak kolísavý, nestačí na jasné definování mystiky a přesné její rozlišení od asketiky.

Ale *jakožto duševní kony*, tedy s *hlediska psychologického*, se ovšem milosti skutkové a kony ctností (jen o tyto dvojí zde jde, protože uplatňování darů Ducha sv. vnitřním vědomím nepostřehujeme) stupně mystického neboli psychologicky nadpřirozené liší od milostí skutkových a konů ctností asketických neboli psychologicky přirozených více než jen stupněm v témž druhu: liší se jakožto milosti různých *druhů* psychologických, ba spíše jakožto milosti dvou různých *rodů* psychologických, a milosti rodu psychologicky nadpřirozeného neboli mystického se mezi sebou třídí v několik druhů.

Tento rozdíl rodový a další rozdíly druhové stačí i k jasnému definování mystiky a jejímu rozlišení od asketiky a k rozlišení mystických stupňů mezi sebou.

Jako nitka, místy slabší, místy silnější, se sice více pojímání mystiky se stanoviska psychologického celou mystickou literaturou počínaje Pseudo-Dionysiem⁵⁾ na přechodu z V. stol. v VI. až do polovice stol. XVI., ale převážně a celkem vládne až do sv. Terezie od Ježíše a sv. Jana od Kříže z druhé pol. XVI. stol. stanovisko theologické. A tato jeho vláda nám z velké části vysvětluje nejasnost a nemohoucnost ve vyjadřování u mystiků středověkých. Je sice možné a pravděpodobné, že Bůh vznešené mystické milosti rázu spojivého, které uděluje v době nové, počínající oběma řečenými španělskými klasiky mystiky, uděloval v době patristické a scholastické jiným poněkud způsobem a skrovněji, ale když čteme životy svatých a světic středověkých a v nich zprávy o vznešených mystických jevech průvodních, sotva se ubráníme myšlence, že ti velcí služebníci a služebnice Boží měli i mystické milosti spojivé, t. j. přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha různých stupňů popisovaných sv. Terezií a sv. Janem. A přece oni toho nevyjadřují nebo aspoň náležitě nevyjadřují, nýbrž mluví jen o vroucném a převroucném a ještě vroucnějším životě duchovním⁶⁾ slovy, která lze vykládati i o vrouc-

ném duchovním životě nemystickém, anebo mystickém sice, ale nespojivém. Když i sv. Jan od Kříže, ač píše s hlediska převážně psychologického, praví o mnohých vznešených milostech mystických, že těch věcí nelze vyjádřit nebo náležitě vyjádřit, tím méně je mohli vyslovit spisovatelé starší se svého stanoviska převážně theologického. I sv. Jan sám tam, kde podle staršího hlediska theologického mluví o mystických milostech jakožto o víře, chápání svých výkladů velice ztěžuje, ježto není vždy beze všeho jasné, zda mluví o víře theologické či o víře mystické (a o kterém stupni víry mystické) či o obojí zároveň, protože mohou býti současné.

Je sláva sv. Terezie od Ježíše (1515—1582) a sv. Jana od Kříže (1542—1591) — sláva ovšem Bohem daná, protože sv. Terezie opět a opět připomíná, že by nedovedla vypsati toho, co jí Bůh uděluje, kdyby on jí nedával nadto ještě milost správně chápati to, co jí uděluje, a nadto další milost, jak to vypsati (S 17, 5) — že dali v mystice vítězství hledisku psychologickému a tím zavedli do výkladů, v kterých dříve bylo temno a zmatek, relativní jasno. To jasno je ovšem jen relativní, protože jednak mystika, zvláště na vyšších stupních, kde je přímé sice, konkrétní a experimentální poznávání Boha, je poznávání i vznikem i předmětem tajemné, jež nemůže býti slovy úplně vypověděno, jednak sv. Terezie a sv. Jan, třeba jsou klasikové literatury španělské a zvláště sv. Terezie je mistrně v přirozeném, nenuceném slohu, přece mají ve svém podávání mystických věcí vážné slohové nedostatky, které někdy velice ztěžují porozumění a jsou příčinou kontroversí a neshod mezi badateli: na př. že neřeknou o téže věci všechno najednou, nýbrž na různých místech a při tom nejednou s různého hlediska, takže poučení jest shledávati a nadto teprve transponovati do téhož zorného úhlu; že sv. Terezie snadno a často odbočí od věci a později se k ní vrátí, ale leckde tak, že je pak pochybnost, kde a jak se již vrátila k dřívějšímu předmětu a nač tedy jest její výklad vztahovati. O sv. Janu od Kříže se uznává obecně, že je spisovatel nesnadný; sv. Terezie svou nesnadnost zahaluje půvabem svého slohu.

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

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

Sv. Jan kony bytnostně zřejmě nadpřirozené, ale psychologicky přirozené, nazývá prostě přirozenými⁷⁾ (Vp II 15, 1; III 2, 13; N II 16, 4. 5; PN III 31. 45. 49); *nadpřirozené*, t. j. *mystické*, do čehož pojímá stupně a stavy počínaje vnitřní modlitbou afektivní (Vp II 12, 8; PN III 33) a nazíráním tak zv. získaným (Vp II 15, 1; N I 8, 3. 4; PN III 32. 33; totéž mínění u sv. Terezie v Hd IV 3, 1—6) až do stavu duchovního sňatku včetně, je mu pak zřejmě jen to a vše to, co je nějakým způsobem *psychologicky nadpřirozené* (PN III 29. 45), aťsi je to bytnostně přirozené, totiž kony smyslů vnějších a vnitřních (Vp II 10, 3; II 11 nápis; II 16 nápis), anebo bytnostně nadpřirozené, totiž kony rozumu a vůle (Vp II 10, 3; II 24 nápis; II 32 nápis) u duše ospravedlněné. A slova „nadpřirozený“ užívá sv. Jan v mystice právem v širším smyslu, t. j. zahrnuje jím nejen to, co je ve svém psychologickém vzniku striktně neboli v užším smyslu nadpřirozené, nýbrž i to, co je psychologicky pouze mimopřirozené (Vp II 12, 3; II 16, 2. 4; III 37, 1. 2), neboť ani toho ani onoho si duše (aspoň v té chvíli, o kterou právě jde) nezískává nebo neudržuje pouhým svým úsilím nebo pouhou svou péčí a ostatními příčinami řádu pouze psychologicky přirozeného.⁸⁾

Rovněž sv. Terezie má za nadpřirozené, t. j. mystické, zřejmě jen to v dění duševním, co je psychologicky nadpřirozené (S 13, 12 konec; Hd IV 1, 1), čeho si ani nemůžeme sami dáti, jak nemůžeme způsobiti, aby se rozednilo, ani si nemůžeme sami udržeti, jak nemůžeme způsobiti, aby se nesetmělo (C 31, 6; Hd VI 6, 13). Zvláště zřetelně se vyslovuje sv. Terezie o psychologické nadpřirozenosti mystických milostí v druhé zprávě o stavu své duše P. Rodrigu Alvarezovi S. J., napsané z jara r. 1576 v Seville:

„První vnitřní modlitba podle mého mínění nadpřirozená, kterou jsem pocítila — a nadpřirozeným já nazývám to, čeho nelze úsilím nebo péčí získati, i když se duše velice snaží,⁹⁾ ač ovšem disponovati se na to lze,

a [to disponování] je zajisté velice důležité — je jakési vnitřní usebrání,¹⁰⁾ které se počítuje v duši, takže se zdá, že ona tam má druhé smysly, jako zde smysly vnější, jimiž se, podobá se, chce sama v sobě ustraniti od lomození zevnějšího“ (Zp 5, 3; o nemožnosti získání vlastním úsilím nebo péčí viz také tamtéž nn. 15. 21, a ve S 14, 2).

Je zřejmé, že „nadpřirozené“, o kterém tu sv. Terezie mluví, není pouze bytnostně nadpřirozené, protože tuto nadpřirozenost mají obecně kony rozumu a vůle u všech duší ospravedlněných a ony mohou svým úsilím a svou péčí s obvyklou pomocí Boží těch konů dojíti, nýbrž že je tu míněno to, čeho duše svými silami psychologicky přirozenými s konaturální součinností Boží nemůže dovésti (aťsi je to na stupni bytnostně přirozeném nebo bytnostně nadpřirozeném),¹¹⁾ tedy psychologicky nadpřirozené, mystické.¹²⁾

Ještě jest nám tu podati dvojí: (I.) slíbený (v hl. I.) důkaz, že zúžení pojmu „mystický“ na „psychologické nadpřirozeno“ je ve shodě se sv. Janem od Kříže a sv. Terezií od Ježíše; (II.) několik jiných potřebných podotčení.

I. Pojem „mystický“ zřejmě nemá u sv. Jana od Kříže a u sv. Terezie od Ježíše většího rozsahu logického než pojem „psychologicky nadpřirozený“, nýbrž spíše rozsah menší, protože totiž (na př. Vp II 8, 6; II 24, 4; N II 5, 1; Ps 38, 9 — PS 39, 12; S 10, 1) snad u nich obsahuje pouze to, co je v psychologickém nadpřirozenu *nejvyšší*, t. j. přímé, konkrétní a experimentální neboli *spojivé* poznání a zakoušení Boha, vlastní trojí noci sv. Jana od Kříže a u sv. Terezie počínající vnitřní modlitbou v klidu. Ale my můžeme, a to naprosto ve shodě s intencí obojího světce, pojem „mystický“ zcela snadno rozšířiti na — všechno — jiné, co je také psychologicky nadpřirozené (čeho tedy my nemůžeme sami jen svým vlastními psychologickými silami míti, takže o tom všem, třebaš ne na témž stupni a týmž způsobem, opravdu *platí poučky sv. Terezie* o „nadpřirozenosti“, uvedené výše na str. 31 n.) a s tím spojivým nazíráním *souvisí* jako družina nebo disponující příprava, takže pak pojem „mystický“ obsahuje nejen řečené spojivé poznání Boha, nýbrž i to, co ono spojivé poznání buď, jakožto občasný přídavek na vysokém stupni spojivém, *doprovází* (nespojivé vlité nazírání; vnitřní mystické jevy průvodní) anebo je na ně disponující *přípravou* (vnitřní modlitba afektivní; nazírání získané). Ale to je již *všecko* psychologicky nadpřirozené; více nadpřirozena psychologického není. Pak jsou však pojmy „mystický“ a „psychologicky nadpřirozený“ rovnomocné, jak to mají býti podmět a přísudek v definici, mohou tudíž býti přehozeny, a my tedy smíme nejen říci: „Psychologicky nadpřirozené je mystické“, nýbrž, opírajíce se o poučení od sv. Jana od Kříže a sv. Terezie anebo aspoň zcela v jejich intenci, místo těch pojmů ve větě zaměnití a méně jasný pojem „mystický“ definovati pojmem „psychologicky nadpřirozený“, jenž je vnitřní zkušeností a filosofickým propracováním daleko jasnější, takže tedy

i s náboženského stanoviska dostaneme touž — jen sice případečnou, z příčin, s hlediska psychologického, ale stručnou a jasnou — definici, ke které jsme v hl. I. docházeli se stanoviska psychologického: *Mystické je psychologicky nadpřirozené*.¹³⁾

Kdežto definice praktické mystiky zůstane i s náboženského hlediska táž, ke které jsme mohli dojíti již v hl. I. s hlediska psychologického, totiž: „*Mystika je souhrn dění nadpřirozeně psychologického*“, může být i theoretická mystika s náboženského stanoviska, jakožto větev theologie duchovního života (do níž náleží s asketikou a s částí pastýřského bohosloví neboli pastorální theologie) definována taktó: „*Mystika je theologie duchovního života psychologicky nadpřirozeného*“.

II. Poněvadž tu jde jednak o definici mystiky („*Mystické je psychologicky nadpřirozené*“), jež je základ dalších výkladů, jednak o eprávné rozumění tomu, co ve svých spisech praví sv. Jan od Kříže a sv. Terezie, nebude od místa několik poznámek, i povšechnějších.

1. Výrazem „nadpřirozený“ míní sv. Jan jednak to, co je a) jen bytnostně nadpřirozené (to je na př. milost posvěcující; milost skutková nebo kon lítosti u hříšníka před ospravedlněním) — jednak to, co je b) jen psychologicky nadpřirozené (to je na př. vidění obrazivé) — jednak to, co je c) nadpřirozené zároveň bytnostně a psychologicky (to je na př. nazírání spojivé). Věc a souvislost ukáží, který význam je kde míněn.

Na „mystickost“ nestačí nadpřirozenost bytnostní; stačí však i jen sama nadpřirozenost psychologická bez bytnostní.

2. Průvodní jevy mystické vnitřní jsou vesměs psychologicky nadpřirozené (a ty z nich, které jsou rozumové nebo volní, jsou v duši ospravedlněné ovšem i bytnostně nadpřirozené). Průvodní jevy mystické zevnější jsou nadpřirozené nikoliv psychologicky, nýbrž buď jsou nadpřirozené (nebo jen mimopřirozené) organismu (na př. nepotřeba potravy) anebo jsou nadpřirozené (nebo jen mimopřirozené) hmotě (na př. vznášení nad zemí).

Při nadpřirozeném psychologicky (jež nadto, je-li v duchové stránce duše, může být i zároveň i nadpřirozené bytnostně) — nadpřirozeném organismu (dativ) — nadpřirozeném hmotě obsahuje u sv. Jana od Kříže výraz „nadpřirozený“ i nadpřirozené v užším neboli striktním smyslu i nadpřirozené v širším smyslu neboli mimopřirozené. Viz o obojím pozn. 5. k hl. II.

3. Poněvadž sv. Jan mluví ve svých spisech především o mystickém, o mystickosti, není divu, že to, co je nadpřirozené jen bytnostně, ne i psychologicky, jsouc po psychologické stránce přirozené, stručně nazývá „přirozeným“ (t. přirozeným psychologicky), takže je někde třeba úvahy, zda tam míní kon přirozený psychologicky i bytnostně, či přirozený jen psychologicky, ale bytnostně nadpřirozený. Rovněž není divu, že si i při tom, co je nadpřirozené zároveň bytnostně a psychologicky, téměř výhradně všimá jeho stránky psychologicky nadpřirozené.

Máme tu tedy jev, že sv. Jan výraz „nadpřirozený“ převzal ze scholastické dogmatiky, ale že mu v mystice dává význam buď užší (nad-

přirozené ne jen bytnostně, nýbrž zároveň i psychologicky) anebo jinak zabarvený (nadpřirozené jen psychologicky). Podobně je tomu s výrazem „víra“, jenž v dogmatice znamená víru auktoritativní, danou pro svědectví, kdežto v mystice sv. Jana od Kříže sice ten význam také zůstává, ale kromě něho, a mnohdy úplně vedle něho, má sv. Jan i „víru“ mystickou, jež je sice také bytnostně víra, nakolik víra je přimknutí rozumem a vůlí k Bohu pro Boha, ale je to význam jinak zabarvený.

Také jiným výrazům filosofickým a theologickým (jsou to hlavně: smysl, smyslový; duch, duchový; podstata; habitus; vjem; spojení s Bohem; začátečníci — pokročilí — dokonalí; cesta očistná — osvětá — spojná) dává sv. Jan vedle významů, které jinde obvykle mají, i významy užší nebo jinak zabarvené.

Tím vším (a jiným; viz na př. níže hl. IV. 5.) tvoří sv. Jan názvosloví vlastní mystice. Ale poněvadž vedle významů nových ponechává výrazům i významy staré, ve filosofii a theologii běžné, a poněvadž ani není úplně důsledný v názvosloví, ztěžuje tím ovšem porozumění svým spisům a často je teprve z věci, o kterou jde, a ze souvislosti určovati, který význam kde ten který výraz u něho má. Ba sv. Jan si nejednou i na témž místě s mnohostí významů téhož výrazu opravdu hraje (takové hraní tehdy začínalo býti oblíbeno): výraz je mu jako krystal, který se ve světle slunečním třpytí různými barvami, významy.

4. Sv. Terezie sice také není ve svém názvosloví přesná a stálá (na př. slovo „recogimiento — usebrání“ jí znamená někde nazírání získané, tedy nevlité, jinde modlitbu v klidu, tedy vlitou), ale přece není u ní, poněvadž nebyla filosoficky a theologicky vzdělána, takového přetvořování názvosloví, jaké vidíme u sv. Jana.

Výrazu „nadpřirozený“ sv. Terezie neuzívá, nakolik vím, ve významu a) „jen bytnostně nadpřirozené“; snad ho někde užila ve smyslu b) „jen psychologicky nadpřirozené“; jistě a často ho užívá ve smyslu c) „nadpřirozené zároveň bytnostně i psychologicky“, při čemž si, píšíc o mystice, jako sv. Jan téměř výhradně všímá jeho stránky psychologicky nadpřirozené.

HLAVA III.

Rozlišení mystické modlitby a jiných mystických konů a jevů.

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

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

Nadpřirozené mystické po stránce zevnější a vegetativní i psychologické je na př. tak zv. poutanost, sotva postřezitelná při mystické modlitbě stupňů nejnižších, ale zcela zřejmá při vyšších nazíravých milostech mystických a stupňující se až v extasi, jež je ustání vnímavosti smyslů a velmi často i ztrnutí mohutnosti hybné při hlubokém nazírání vlitém.¹⁾ Dále sem náleží na př.

dar slz, necitnost vůči tělesné bolesti, lehkost tělesná, vznášení nad zemí, vnitřní žár, vylévání vůně, záře z tváře nebo kolem těla, stigmata viditelná nebo neviditelná, nepotřeba potravy a j.²⁾ Tyto nadpřirozené věci po stránce zevnější neboli vegetativní jsou zázraky, ježto jsou i smysly poznatelné; u osob, které mají i milosti psychologicky nadpřirozené, jim říkáme, zvláště když se vyskytnou ve spojitosti s vnitřní modlitbou psychologicky nadpřirozenou neboli mystickou, „zevnější průvodní jevy mystické“. Ony totiž nejsou mystické milosti v užším a pravém smyslu, nýbrž doprovázejí někdy, kdy a jak Bůh chce, vysoké milosti mystické, zvláště nazíravé vlité: jednak na jejich dotvrzení a tak uklidnění i omilostněné duše samé, jednak na ověření mystiků u lidí jiných.

Nadpřirozeno vnitřní se dělí v habity a kony. Habity (ať bytnostný, totiž milost posvěcující, ať činnostní, totiž ctnosti vlité, ať receptivní neboli trpné, totiž dary Ducha svatého) jsou trvalé přírůdkové vlastnosti (jakoosti) přistupující ke svému podmětu a zdokonalující jej.³⁾ O habitech nemluvíme jakožto o něčem mystickém, již i z toho důvodu, že slouží i v životě asketickém i v životě mystickém, nýbrž jen o konech, které jsou psychologicky nadpřirozené, a ovšem i o působeních na duši psychologicky nadpřirozených, která jsou těch konů spolupříčina.

Psychologicky nadpřirozené kony (a zásahy Boží) vnitřní se dělí ve dvoji: v milosti, kterým se říká *gratiae gratis datae* (milosti zdarma dané neboli charismatické,⁴⁾ a v milosti, které slují *gratiae gratum facientes* (milosti milým činící).

V nynějším způsobu mluvení míníme milostí zdarma danou neboli charismem, „milodarem“, dar nebo schopnost přírůdkovou a více méně přechodnou (tedy trvalá moc kněžská a její nezrušitelné znamení již i pro tu trvalost a nezrušitelnost nejsou v pravém smyslu charisma), udělenou přímo nikoliv k posvěcování nebo jinému prospěchu osoby omilostněné, nýbrž ku prospěchu duchovnímu nebo časnému jiných a jen v druhé řadě a

nepřímou také osoby charismatem obdařené — ježto charisma je namnoze i jí podnětem ke konům záslužným, kterými se milost posvěcující ovšem rozhojní. Právě protože směřuje přímo ku prospěchu jiných, jest někdy dáno nebo ponecháno i osobám nesvatým (Balaam; Kalfáš v evang. sv. Jana 11, 51). Sem náleží na př. vlité vědění theologické nebo profánní, dar znalosti cizího nitra, dar správného poznávání a hodnocení rozmanitých hnutí v duši, t. j. tak zv. dar rozlišování duchů, mnohé druhy vidění,⁵⁾ dar proroctví, dar zázraků a j. (Viz 1 Kor. 12, 8—10. 28).

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

*Milosti*⁶⁾ *milým činící* jsou udělovány k tomu cíli, aby jakožto prostředek a pomůcka podporovaly (výjimečně, jako u sv. Pavla na cestě do Damašku: aby připravily a způsobily) vnitřní život milosti v duši. Aby byly *mystické*, musí býti ovšem kony, a to psychologicky nadpřirozené; nestačí nadpřirozenost pouze bytnostná. Sem, totiž k milostem milým činícím, náleží na př. rozhojnění a posílení habitu milosti posvěcující a habitů ctností (PS 14, 2; 33, 7) nad to, co odpovídá zásluhám duše a jejímu přičinění; dále sem patří působení od Boha nebo od anděla přímo⁷⁾ na mohutnosti zevnější nebo vnitřní, poznávací nebo snaživé — a ovšem i kony vyplývající z toho působení, především ty kony rozumové a volní, ve kterých záleží vnitřní modlitba. *Mystika* v hlavním smyslu slova je (aspoň zároveň) *vnitřní modlitba* [ve smyslu nejповšechnějším: povznesení mysli a vůle k Bohu] psychologicky nadpřirozená;⁸⁾ v nejužším smyslu to platí o vnitřní modlitbě co do předmětu vlité, spojivé.

Všecko psychologicky nadpřirozené a jenom všecko psychologicky nadpřirozené (tedy modlitbu vnitřní afektivní a nazírání získané jen natolik,

nakolik jsou psychologicky nadpřirozené) nazýváme v pravém smyslu slova mystickým. Ale jak již bylo naznačeno tím, že se o některých jevech mystických užívá výrazu „mystické jevy průvodní“, dělíme „mystické“ podle toho, zda ono úkonně spojuje mysl a vůli s Bohem či nespojuje, na mystické hlavní a na mystické vedlejší neboli průvodní.

Mystické jevy „průvodní“ jsou v mystice jen něco *vedlejšího*, protože — a nakolik — nespojují mysl a vůle úkonně s Bohem. Jestliže, třebaž jakožto předmět vnitřní modlitby, spojují větší nebo menší měrou mohutnosti úkonně s Bohem, přestávají býti mystickým jevy průvodními a jsou, nakolik tak spojují, mystické hlavní. Co — a nakolik — v nadpřirozenou psychologickém spojuje mysl nebo vůli nebo obojí mohutnost úkonně s Bohem, je mystické *hlavní*. Aktuální neboli úkonné spojení mysl a vůle s Bohem je však *modlitba* (v nejširším smyslu: jakékoliv nábožné obcování duše s Bohem, povnesení mysl a vůle k Bohu). Je tedy to, co je v praktické mystice hlavní (a co je tedy hlavní předmět mystiky theoretické), *modlitba psychologicky nadpřirozená* — a z ostatního psychologicky nadpřirozeného jen to a tou měrou, co a jakou měrou přechází v modlitbu nebo k ní napomáhá. Vše ostatní psychologicky nadpřirozené je pouze mystické vedlejší.

Rozumí se téměř samo sebou, že mystické milosti milým činící, t. j. mystické milosti ve hlavním smyslu, a mystické průvodní jevy vnitřní a vnější mohou býti rozmanitě spojeny.⁹⁾

Gratiae gratis datae a vyšší stupně psychologicky nadpřirozených *gratiae gratum facientes*, totiž mystické milosti co do předmětu poznávaného vlité a kony snaživé trpné, poznávacím vlitým odpovídající vznešeností, se shodují v tom, že jsou *gratuitae*, nezasloužené, t. j. že si jich duše nemůže zasloužiti ani *de condigno*, t. j. pravou zásluhou v řádu spravedlnosti, ani *de congruo infalibili*, t. j. jakýmsi zasluhováním v řádu slušnosti, ale neomylně jistým, nýbrž jen *de congruo fallibili*, t. j. v řádu jakési slušnosti, ale ne s jistotou nebo zárukou, že se duši dostane té které — nebo vůbec některé — milosti vlité, ježto Bůh může ctnostné úsilí, kterým se na milosti mystické disponuje, ve své moudrosti a svobodě odměniti jinak. Proč je Bůh jedné duši dává a jiné, stejně se o dokonalost snažící, jich neuděluje, „to ví on sám“ (N I 9, 9).¹⁰⁾ Zázračné je v nich jen to, co je v nich nadpřirozeného smysly vnímatelného.

Po tomto jakoby vyloupení pojmu mystické modlitby z obalu příbuzných a přidružených konů nebo jevů se

můžeme vrátiti, zase pojmouti mystickou modlitbu jakožto něco *psychologicky nadpřirozeného* a rozebrati ten pojem v hlavě IV., a pak navázati na hlavu III. a roztržiti v hlavě V. vnitřní modlitbu psychologicky nadpřirozenou neboli mystickou.

HLAVA VI.

Rozbor pojmu

„nadpřirozena psychologického“

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

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

My však můžeme tyto kony studovati nejen po stránce *bytnostné*, po níž jsou nadpřirozené a dávají nám úměrný vztah k Bohu, nýbrž i po stránce jejich *psychologického vzniku*. Po této stránce jsou u převážné většiny ospravedlněných co do vzniku a průběhu podobné těm, které máme i při úkonech nenáboženských nebo které může mít i člověk v Boha nevěřící. Při konech nenáboženských, a to dokonce u člověka zatvrzelého v těžkém hříchu nebo nevěřícího v Boha, nelze zpravidla předpokládati nějaký neobvyklý zásah od Boha nebo dobrého

anděla,²⁾ vycházejí tedy jen od duševních schopností toho člověka s obyčejnou obecnou součinností Boží, a my je proto nazýváme *psychologicky přirozenými* a jejich příčiny nám slují *příčinami řádu psychologického*. Jsou tedy náboženské kony rozumové a volní u duše ospravedlněné, zbožné, které se však vznikem a průběhem podobají těm, které máme i při všedních úkonech nenáboženských, zcela profánních, anebo které má i hříšník a nevěřící, *bytnostně sice nadpřirozené, ale psychologicky přirozené*.

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

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

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

4. Je nadpřirozené v užším smyslu, co je nade všechny síly stvořené, na př. popatření na milost posvěcující

v duši v tomto životě; je nadpřirozené v širším smyslu neboli mimopřirozené, co je sice nade všechny síly duše, ne však nade všechny síly tvora vůbec, na př. způsobení poznatku v zevnějším smyslu lidském bez působení zevního předmětu.

5. Duše má vůči tomuto působení vyššímu tak zv. *schopnost poslušenskou* (potentia oboedientialis), jež je přirozenost její a jejích mohutností, nakolik je schopná (in potentia) tím působením psychologicky nadpřirozeným býti uvedena v činnost a s ním spolupůsobiti a vykonati immanentní neboli vtomní kon, o který jde.³⁾ Kon ten vychází opravdu i od duše jakožto příčiny a je v ní přijat jakožto v podmětu, takže duše je při něm opravdu i činná i trpná immanentně, vtomně, jako při jiných svých konech. Ale poněvadž hlavnější příčina toho konu je vyšší zásah v mohutnost, s nímž duše při vykonání toho konu spolupůsobí, jakoby se dávajíc vésti a jsouc jakoby nástroj, nemluví mystikové mnoho o jeho činné stránce, nýbrž zpravidla říkají zkráceně, že ten kon je *trpný*, že duše je při něm trpná, že jej trpně přijímá. Ba poněvadž mohutnosti při konu nejsou činné psychologicky přirozeně, nýbrž psychologicky nadpřirozeně, říkají mystikové zkráceným rčením prostě, že mohutnosti při něm „nejsou činné“, že „duše nečiní nic, nýbrž že to v ní působí Bůh a ona se má jako trpící“ (Vp I 13, 1).

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

7. *Příčinu řádu psychologického* neboli stručně příčiny psychologické jsou ty příčiny, které působí obvyklé lidské kony, na př. i u hříšníka a nevěřícího, t. j. jednak mohutnosti lidské, zevní a vnitřní, poznávací a snahové, jednak pomůcky, kterých se jim v obvyklém neboli normálním řádu k jejich konům dostává, totiž předmět normálně předložený, okolnosti obvyklým řádem se nasky-

tující, obyčejná součinnost (concursum) Boží, různé obvyklé kony mohutností lidských, které, předcházejíce nebo doprovázejíce, mají vliv na kon, o který právě jde: vše to tím způsobem, jak se to vyskytuje u lidí obyčejných, dobrých i zlých. Říkáme tomu proto příčiny psychologicky přirozené a jejich účinkům účinky psychologicky přirozené, kony (trpnosti) psychologicky přirozené.

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

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

leccos, co se zdá mystické, psychologicky nadpřirozené, je ve skutečnosti psychologicky přirozené, „vybičované“ mimořádnými okolnostmi, kterých si člověk ani není náležitě vědom. Rovněž je možné, že, co jednou je vykonáno s pomocí psychologicky nadpřirozenou, jindy se stane psychologicky přirozené, a naopak.

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

8. Když pravíme, že mystické je psychologicky nadpřirozené, týká se tato definice, jak níže lépe uvidíme, především konů mohutnosti poznávací, méně konů mohutnosti snaživé. Z poznání totiž — jak nemystického, tak mystického — vzniká kon příslušné mohutnosti snaživé již přirozeně v tom smyslu, že bez poznání vzniknouti nemůže a také se nemůže vztahovati na něco, co není aktuálně poznáváno. Bůh jen může kon mohutnosti snaživé, vzniklý na základě poznatku, svým zásahem psychologicky nadpřirozeným (nespojivým nebo spojivým) posílit nad intensitu odpovídající poznatku anebo jej oslabit pod intensitu odpovídající poznatku. Kon mohutnosti snaživé je sice v tomto obojím případě i přímým zásahem Božím do ní psychologicky nadpřirozený neboli mystický,⁴⁾ ale neliší se bytnostně (a když zásah do vůle není spojivý, ani psychologicky) druhově od konu, který by konaturálně byl vznikl v mohutnosti snaživé na základě poznatku ať nemystického, ať mystického, nýbrž jen co do stupně — kdežto psychologicky nadpřirozené kony poznávací mohou býti buď jen stupňovitě odlišné od poznatku psychologicky přirozeného, totiž když zásah nadpřirozený dá jen posílení nebo prodloužení (nebo obojí) poznatku přirozeně získanému, anebo psychologicky druhově od něho odlišné, totiž psychologicky nadpřirozeným

předložením předmětu, čemuž u mohutnosti snaživé nic takového neodpovídá, an předmět jí vždy musí býti předložen od příslušné mohutnosti poznávací.⁵⁾

V tomto životě, v němž putujeme k Bohu, jsou kony *volní* („láska“ v nejširším smyslu), jimiž právě účinně k Bohu směřujeme jakožto k cíli, prakticky důležitější než kony poznávací; v nebi, kde budeme u cíle, bude záležitosti bytnost naší podstatné blaženosti ve svojivém *rozumovém* nazírání na Boha tváří v tvář, a kochání vůle bude důsledek z toho spojení. Ale ač jsou v tomto životě kony volní prakticky důležitější, záleží i v tomto životě nazírání (nemystické nebo mystické) formálně v poznávání. Ono nepotřebuje lásky za základ nebo předpoklad, a kony lásky (v nejširším smyslu) jsou konaturální důsledek toho poznávání, ovšem důsledek tak důležitý, že je přibírán do definice náboženského duchovního nazírání (jež by bez těch konů lásky bylo jen nějaké filosofické patření) a že se Bůh namnoze nespokojí láskou konaturálně vznikající⁶⁾ ve vůli z poznatku mystického, nýbrž namnoze jak v nazírání získaném (Vp II 14, 12), tak v nazírání vlitém (N II 12, 2. 7) i přímo na vůli působí psychologicky nadpřirozeně, takže i proto je láska přibírána do definice nazírání mystického — a nazírání získané je tedy definováno jakožto „láskyplná pozornost obrácená k Bohu“ (Vp II 13, 4), a nazírání vlité spojivé na nižším stupni, v trpné noci smyslu (v níž spojení s Bohem je napřed zcela latentní a i později jen slabé), „láskyplná a klidná pozornost obrácená k Bohu“ (N I 10, 4), „tajné, pokojné a láskyplné vlévání od Boha“ (N I 10, 6), a na vyšších a nejvyšších stupních „moudrost láskyplná“, vlité „láskyplné světlo“ (N II 12, 2. 7), „věda s láskou, totiž vlitý láskyplný poznatek Boha“ (N II 18, 5).⁷⁾

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

HLAVA V.

Druhy a stupně milostí mystických

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

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

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

2. Kony a trpnosti, kterých si duše sama svou činností psychologicky přirozenou v žádných okolnostech ani sebe menší měrou a ani na sebe kratší dobu nikterak získati nebo udržeti nemůže — jak nemůže, podle pěkného přirovnání sv. Terezie, způsobiti východ slunce nebo

zadržeti jeho západ (C 31, 6). Poněvadž kon snaživý může i v řádu psychologicky nadpřirozeném vzniknouti pouze na základě nějakého poznání (atsi psychologicky přirozeného nebo psychologicky nadpřirozeného) a pak již vznikne konaturálně neboli sám v sobě psychologicky přirozeně a zásahem psychologicky nadpřirozeným může býti jen oslaben nebo posílen (o čemž byla řeč již v hl. IV, 8, str. 44 n.), plyne z toho, že do skupiny uvedené zde v hl. V, 2 náleží přímo jen kony a trpnosti mohutností poznávacích. A poněvadž posilování a prodlužování konů již vzniklých obvyklým způsobem psychologicky přirozeným náleží do skupiny hl. V, 1, zbývá pro skupinu hl. V, 2 jen *způsobení* konů poznávacích způsobem *jiným* než je způsob psychologicky přirozený. Jiného způsobu vzniku jejich si však nedovedeme pomyslití leč tím, že *předmět* poznání je mohutnosti předložen způsobem psychologicky nadpřirozeným. To může býti těmito způsoby: a) způsobení poznání smyslového zevnějšího zásahem v tu mohutnost smyslovou jiným než je zevní předložení smyslového předmětu; b) způsobení poznání smyslového vnitřního (obrazivého) přímým zásahem do obrazivosti; c) způsobení poznání rozumového přímým zásahem v rozum.

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

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

Mystických milostí vlitých duše psychologicky při-

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

V popisu nadpřirozeného neboli mystického od sv. Terezie, který jsme uvedli výše v hl. II. na str. 31, je míněno mystické jen v užším smyslu,¹⁾ kdežto sv. Jan od Kříže, jak viděti z míst, ke kterým tam bylo odkázáno, míní nadpřirozeným neboli mystickým obojí: mystické v širším smyslu i mystické v užším smyslu.

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

A. Milosti mystické nevlité.

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

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

Milosti skutkové předcházející a provázející, nakolik jsou vnitřní a kony našeho rozumu a naší vůle, jsou bytnostně nadpřirozené, téhož řádu jako milost posvěcující a jako naše dobré skutky pro nebe záslužné. Ale my ani u těch milostí skutkových ani u řečených dobrých skutků, k nimž ty milosti jsou udělovány, nepostřehujeme psychologicky rozdilu mezi nimi a podobnými kony rozumu a vůle u člověka, který není v milosti Boží ani k ní svými kony nesměruje: obojí jsou s psychologického hlediska zcela podobné. Milost skutková psychologicky přirozená nezvětší souhrnu sil naší duše aktuálních a potenciálních; ona jen může přeskupiti síly z potenciál-

nosti do aktuálnosti a povznese do řádu bytnostně nadpřirozeného. Milosti tyto, a záslužné skutky jimi umožněné, jsou sice bytnostně nadpřirozené, ale psychologicky přirozené, nemystické.

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

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

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

A. 1. První způsob pouhého podporování psychologicky nadpřirozeného, bez vlití poznatku, záleží v *posilování*, větším nebo menším, psychologicky nadpřirozeném, některé mohutnosti, nebo mohutností několika současně, k dokonalejším konům. To se může státi již i na asketickém stupni duchovního života, jak při modlitbě ústní, tak při modlitbě vnitřní rozjímavé,²⁾ jež tedy tímto způsobem mohou býti opravdu mystické. Takový posilující zásah Boží psychologicky nadpřirozený, třebas i velmi mocný, může ovšem býti dán ke konání kteréhokoliv dobra, kdykoliv, i zcela mimo modlitbu, a může se ovšem přidružití přídavkem i ke kterémukoliv vyššímu stupni nebo druhu

mystických milostí. Zásah Boží může býti trvalý, po celou dobu modlitby nebo jiného konání — anebo intermittentní, občasný, na př. k lepšímu proniknutí toho onoho bodu rozumem, k dokonalejšímu přemožení té oné obtíže vůlí, kdežto v jiných chvílích pracuje duše psychologicky přirozeně.

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

A. 2. Druhý způsob pouhého podporování psychologicky nadpřirozeného, bez vlití poznatku, záleží v *udržování* předmětu v rozumu (a tudíž i ve vůli) proti přirozené těkavosti lidské.³⁾ Také tento způsob může býti dáván i v modlitbě ústní nebo rozjímavé, ale zvláštní měrou je vlastní tak zv. nazírání získanému, k němuž duše, která se snaží o ctnosti, dojde po nějaké době obvyklé rozjímavé modlitby. Opětovným rozjímáním o nějakém předmětu totiž se dojde k jeho ovládnutí jakoby jedním rozumovým pohledem, neboli k nepřemítajícímu, spočívajícímu nazírání (Vp II 14, 2; II 15, 1), jemuž ve vůli odpovídá také kon obsahově nerozmanitý. V tomto zjednodušeném konu obojí mohutnosti by však duše, přirozeně jdoucí po nové látce pro své kony, pro opotřebovanost látky nevytrvala opět a opět dlouho, na př. půlhodinu nebo hodinu každodenní vnitřní modlitby, jak se v řeholích konává, nýbrž by upadala buď v roztržitost anebo v duševní nečinnost, kdyby Bůh aspoň občasným neboli intermittentním zásahem psychologicky nadpřirozeným nepřidržel mysl těkavou a vůli slabou, předmětu dlouho téhož již přirozeně nabaženou, k témuž předmětu (i když ovšem zpravidla s nenáhlým přecházením od zřeteli ke zřeteli, od bodu k bodu, ale bez usuzujícího přemítání) a tak duši neudržel v nazírání i značnou dobu. Podle mínění pisatelů o mystice, podporovaného úvahami psychologickými, postačí udržující zásahy Boží intermittentní, netřeba ustavičného. To je *vnitřní modlitba jednoduchá* neboli *nazírání získané*, jež je tedy opravdu mystické, ale také ještě nevlité a tudíž jen mystické v šir-

ším smyslu, protože Bůh k němu předmětu nepředkládá, nýbrž duše si jej svobodně volí a Bůh jen udržováním předmětu duši zvoleného podporuje její duchovní činnost. Poněvadž však tu působení Boží ne sice vléváním předmětu, ale přece aspoň udržováním jeho v mohutnosti, zasahuje předmět poznání, může se toto nazírání nazvati vlité „per accidens — případečně“.⁴) S podporou skýtanou udržováním předmětu může ovšem býti spojena podpora skýtaná posilováním mohutnosti (nebo mohutností) ke konům dokonalejším než by vznikaly vlivem příčin rádu pouze psychologického právě působících.⁵)

Je to nazírání mystické, t. j. v té chvíli a v těch okolnostech a tou měrou a tím způsobem nikoliv získávané a udržované pouze úsilím nebo péčí duše, nýbrž skýtané především psychologicky nadpřirozeným zásahem Božím, ale mezi mnoha jinými jmény ne neprávem sluje nejobvyklejším názvem také *nazírání získané*, protože si ho každá duše nemající psychologické překážky (z neschopnosti k rozjímavé modlitbě přílišnou mrtvostí obrazivosti a schopnosti kombinační nebo naopak přílišnou těkavostí obrazivosti a mysli — přílišnou hloubavostí rozumu, jenž si u někoho více libuje v jednotlivostech a v analýsi, přemítavě, než v celkových pojetích a v synthesi, nazíravě⁶) — ze zaměstnání nebo okolí příliš únavného, příliš rozptylujícího) a horlivě si hledící ctnosti na stupni asketickém delší dobou rozjímavé modlitby pravidelně konané konaturálně získá od dobroty Boží (Vp II 14, 2; II 15, 1. 2; PN III 32. 33), a to třebas i dříve než by toho vyžadoval vývoj vnitřní modlitby a nemožnou duše⁷) konati ji náležitě bez zásahů Božích psychologicky nadpřirozených (Vp II 14, 2). A lze nazírání získaného řečeným způsobem dojíti⁸) již na stupni duchovního života zřejmě ještě asketickém, t. j. tom, který je po ostatních stránkách, totiž vyjma vnitřní modlitbu, zřejmě ještě asketický, protože milosti, které Bůh na něm duši uděluje, jsou, vyjma právě vnitřní modlitbu, vesměs nebo převahou zřejmě psychologicky přirozené.

Pravíme v A. 1. 2, že to posilování a prodlužování, nespojivé nevlité, uděluje Bůh, psychologicky nadpřirozeně. Tím však není řečeno, že by to ve všech případech činil Bůh sám, svým vlastním bezprostředním

zásahem v rozum nebo vůli, psychologicky nadpřirozeným. Ne, zpravidla to tuším činí prostředně, skrze anděla, psychologicky mimopřirozeně zasahujícího — posílením nebo prodloužením jejich konů — bezprostředně ve vnitřní mohutnosti smyslové, obrazivost a baživost smyslovou, a skrze ty kony mohutností smyslových navádějícího posílení nebo prodloužení (nebo posílení a prodloužení zároveň) konů rozumových a volních. Jen když je milost posilující nebo prodlužující velmi vznešená nebo když jiné okolnosti pro to svědčí, uznáme tuším přímý zásah Boha samého.

Důvod pro to, abychom posilování a prodlužování konů připisovali zpravidla jen zásahu andělskému, je tento dvojí.

1. Za první, nazírání získané se vyskytuje u osob velmi mnohých, je velmi časté, vyžaduje tudíž zásahů (intermittentních) velmi mnoha. Kdyby tedy posilování a prodlužování konů rozumu a vůle, tomuto nazírání vlastní, bylo zpravidla od Boha samého, byly by přímé zásahy Boží psychologicky nadpřirozené v život duševní velmi časté, což, jak dále v hl. X. uvidíme, není pravděpodobné. Mnohem lépe tedy je, abychom to, co v nazírání získaném převyšuje přirozeno psychologické, zpravidla připisovali prozřetelnosti Boží obyčejné, vykonávané — nutno-li, i psychologicky mimopřirozeně, aniž však my tu psychologickou mimopřirozenost postřehujeme — skrze anděly, zvláště snad skrze anděla strážného.

Jinak řečeno: Zásadě, že přímé zázračné zásahy Boží ve svět zevní jsou jen velmi řídké, odpovídá uznávání, že přímé zásahy Boží do dějů duševních psychologicky nadpřirozené, t. j. měnící to, co by v těch kterých okolnostech bylo v duši vzešlo psychologicky přirozeně, jsou jen velmi řídké. Když tedy psychologická úvaha, výše v A. 2 podaná, a auktorita sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše vedou k uznávání intermittentních zásahů Božích psychologicky nadpřirozených v nazírání získané, je na zachování uznávané řídkosti *přímých* zásahů Božích do dějů duševních a na zachování zásady, že Bůh jakožto původce řádu milosti není téměř ustavičný rušitel řádu přirozenosti (viz o tom v hl. X), nutno uznati v nazírání získaném posilující a prodlužující vliv Boží zpravidla nepřímý, jenž je, nakolik je vnitřní, zpravidla dáván skrze anděly, psychologicky sice mimopřirozeně, ale jakožto součástka nynějšího obvyklého řádu prozřetelnosti Boží, v němž si přemnoha psychologicky mimopřirozeného — poněvadž se našemu vědomí neliší od psychologicky přirozeného — vůbec nejsme vědomi jakožto něčeho, co není psychologicky přirozené.⁹⁾

2. Za druhé, obdoba se rčeními a promlouváními Božími u mystiků, jež jsou, jak se uznává, až do povznesení duše k duchovnímu sňatku zpravidla udělována nikoliv přímo od Boha samého, nýbrž skrze anděly (Hd VI 3, 6), svědčí *a fortiori* pro zásahy zpravidla jen andělské při posilování a prodlužování konů v nazírání získaném. Když milost tak řídké a vznešené, jak to jsou rčení Boží, k nimž však síly andělů stačí, jsou udělovány skrze anděly, oč spíše jest udělování skrze anděly uznávati při milostech tak častých a poměrně nevznešených, jak to je posilování mohutností a konů a prodlužování konů v nazírání získaném.

Co Bůh může učiniti skrze příčiny druhotné, to zpravidla i činí skrze příčiny druhotné, nikoliv přímo sám.¹⁰⁾

V tomto tedy smyslu, totiž co do vnitřní modlitby afektivní a nazírání získaného, jsou zajisté všechny duše vzdáleně volány k mystickým milostem nazíravým — a tyto mystické milosti nazíravé nevlité, posilující a prodlužující, dávané rozumu a vůli, uvedené v A. 1. 2, mohou býti i velmi vznešené a účinné a časté a přivésti duši i bez mystických milostí vlitých (nespojivých — spojivých) až i k velmi vysokým stupňům dokonalosti.¹¹⁾

Jinými slovy: Bůh může dáti, v nazírání získaném nebo mimo ně, milostmi psychologicky nadpřirozenými i jen posilujícími mohutnosti v jejich činnosti a zachovávajícími mohutnosti dlouho v zabývání předmětem moraliter týmž, duši tak vysoký stupeň konů rozumu nebo vůle nebo obojí mohutnosti, že žádná duše kony jen bytnostně nadpřirozenými, psychologicky však přirozenými, ani sebe hlubšími a pronikavějšími a vřelejšími toho stupně nikdy nedostoupí,¹²⁾ a milosti psychologicky nadpřirozené nevlité, dané k modlitbě, nebo mimo modlitbu ke konání ctností, mohou býti stejně účinné ke zdokonalení a duchovnímu prospěchu duše jako některé milosti vlité (nespojivé — spojivé), nebo ještě účinnější. Zda si je duše jejich nadpřirozenosti psychologické vědoma či není, na tom nezáleží; na nižším stupni jejich síly si té jejich nadpřirozenosti ani namnoze není vědoma, ale na vysokých jejich stupních mohou býti případy, kdy si je jich duše zcela jasně vědoma, a to i jakožto psychologicky nadpřirozených.

Možnost stejné účinnosti milostí mystických nevlitých a vlitých k dosažení dokonalosti, i heroické, plyne z této úvahy. Dokonalost křesťanská v užším smyslu (nakolik se liší od podstatné svatosti, záležící ve stupni milosti posvěcující), až i heroická, záleží jednak v tom, aby „smyslnost poslouchala rozumu a všechny stránky nižší byly poddanější vyšším“ (Duch. cvič. sv. Ignáce z Loyoly, pozn. 1. po předavcích I. týdne, n. 87), jednak, a hlavně, v úplné srovnalosti vůle naší s vůlí Boží (Zk 5, 10; Hd V 3, 3—5). V praxi tedy dokonalost záleží po stránce záporné ve varování všech hříchů dobrovolných (smrtných

již nikdy; všední velice zřídka, velikou výjimkou) a varování co možná největším hříchů polodobrovolných, po stránce kladné v plnění co možná největším všeho dobra, jak přikázaného, tak i jen radou předkládaného. Není tuším nikterak viděti důvodu, proč by — spolu se zvláštní prozřetelností Boží stran vhodných milostí skutkových — mystické milosti nevlité (v době modlitby posilující a prodlužující kony té modlitby — mimo modlitbu posilující duši ke konání ctností ať v životě nazírávém, ať ve smíšeném nebo činném) nemohly k tomu účelu míti stejnou účinnost jako vlité (nespojivé — spojivé).

Tolik *a priori* o možnosti. Co Bůh svrchovaně svobodně činí a dává *de facto*, jest ovšem vyzkoumati *a posteriori* ze spisů klasiků mystiky, ze životů a vyznání služebníků a služebnic Božích kanonisovaných i nekanonisovaných, ze zkušenosti duchovních vůdců duší směřujících k vysoké dokonalosti. Stručně to učiníme níže v hl. VIII. XII. Omezíme-li se však zde na sv. Terezií od Ježíše a sv. Jana od Kříže, kteří píší především o duších života nazíravého a pro ty duše, vidíme, že v nynějších kontroverších je škola karmelitánská toho přesvědčení, že podle sv. Jana (N I 9, 9) i podle sv. Terezie (C 17, 2. 7; Hd III 2, 11) mnoho duší i života nazíravého (na př. právě bosých karmelitek), i když se horlivě snaží na cestě k dokonalosti, z nevyzpytatelné vůle Boží co do milostí mystických nazíravých na stupni *nevlitém*.¹³⁾ *Dokonalosti*, a to i heroické, mohou ovšem dojíti i ony, jak je sv. Terezie v uvedených spisech krásně utěšuje.¹⁴⁾

B. Milosti mystické vlité.

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

Způsob předložení předmětu psychologicky přirozený záleží: a) u smyslů zevnějších ve fysickém působení věci

na příslušný smysl; b) u obrazivosti buď v přijetí konkrétního poznatku od smyslu zevnějšího nebo ve vybavení ze stop zůstálých v obrazivosti z dřívějších jejích konů; c) u rozumu buď v tom, že obrazivost mu předloží svůj poznatek, z něhož pak rozum abstraktivně vytvoří svůj duchový poznatek věci, anebo ve vybavení ze stop zůstálých v rozumu (paměti) z dřívějších jeho poznatků.

Zásahem psychologicky nadpřirozeným tedy může: a) ve smyslu zevním býti navoděno poznání předmětu, aniž on působí na smysl nebo třeba aniž vůbec existuje; b) přímo v obrazivosti býti navoděn vznik obrazu, aniž smysl ústřední co přijímá od smyslů vnějších nebo obrazivost co vybavuje; c) přímo v rozumu býti způsoben poznatek, aniž obrazivost k němu předloží látku nebo paměť rozumová vybaví; d) v mohutnosti snaživé může nadto býti přímým zásahem Božím (nespojivým — spojivým)¹⁵⁾ navoděn kon intensivnější než který by odpovídal poznatku vlitému — anebo naopak kon méně intenzivní než který by odpovídal poznatku, příslušné mohutnosti poznávací.

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

Rozdíl mezi poznatkem (třebas i téže věci) psychologicky přirozeným a psychologicky nadpřirozeným vlitým není s psychologického stanoviska stupňový, jak byl pouze stupňový mezi poznatkem psychologicky přirozeným a obojím poznatkem mystickým A. 1. 2, nýbrž je to s psychologického stanoviska rozdíl bytnostní druhový, protože se způsob předložení předmětu a tudíž psychologický ráz konu úplně mění.¹⁶⁾

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

máním a nějakým usuzováním psychologicky přirozeným. A poněvadž psychologicky nadpřirozené předložení předmětu mohutnosti je „vlití“ poznatku o něm, je poznatek tak udělený *poznatek vlitý*, smyslový nebo rozumový, a nazírání vzházející z toho předložení je *nazírání vlité*.

Nazírání vlité je dvojího stupně: nespojivé a spojivé.

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

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

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

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

Je-li nazírání vlité konkrétní dáno vnitřnímu smyslu (Vp II 16), je *přímo* ve vnitřním smyslu (totožném s obrazivostí), bez prostředkování smyslů zevnějších, způsoben ten přímý, konkrétní a experimentální poznatek smyslový, který tam jindy psychologicky přirozeně vzniká pomocí smyslů vnějších.

Když jde o vlité konkrétní nazírání nespojivé rozumové (Vp II 24), je tomu tak, že rozum poznává duchově ten předmět *přímo*, konkrétně a experimentálně, obdobně tak, jak smysly zevnější přímo poznávají smyslově svůj hmotný předmět (anebo rozum duchově kony duševní jakožto fakta): tedy bez prostředkování smyslů zevnějších a obrazivosti. Je to tudíž poznávání bezprostředním spojením rozumu s předmětem vnímaným, bez usuzování, pojmem vlastním (nikoliv analogickým neboli obdobným), a to nikoliv obecným, nýbrž individuálním nebo jednotlivým, a zahrnujícím i zkušenostní poznání existence toho předmětu; zkrátka: je to poznání přímé, experimentální a konkrétní.

Rozum totiž pro spojení duše s tělem psychologicky přirozeně poznává předměty hmotné i duchové (vyjma kony duše samé jakožto fakta) jen s pomocí smyslů, a to jen abstraktivně, a jejich bytnost jen usuzováním, tedy nepřímou. On však má schopnost poslušenskou (potentiam oboedientialem)¹⁷⁾ poznávati i přímo a konkrétně předměty, hmotné i duchové, které mu Bůh předloží bez prostřednictví smyslů — a ač on je jedna jednoduchá mohutnost poznávací, přece může i při tom přímém předložení předmětu bez jakékoliv pomoci smyslů (ani ne smyslu ústředního, obrazivosti) podle stránky neboli formálního předmětu, podle kterého mu Bůh ten předmět (hmotný nebo duchový) předloží, jej chápati způsobem buď nějak jinak rozumovým — anebo také ovšem rozumovým, ale obdobně odpovídajícím poznávání toho kterého zevnějšího smyslu. Této mnohonásobné schopnosti rozumu, psychologicky nadpřirozené, říkáme *smysly duchové*.¹⁸⁾ Sv. Jan od Kříže mluví o pateru smyslů duchových na př. ve Vp II 23, 2. 3. Také sv. Terezie o nich opět a opět jedná při popisování svých vlitých poznatků, na př. povšechně ve Zp 5, 3 (výše v hl. II, na str. 31).

Mohla by tedy duše, když by Bůh předložil přímo jejímu rozumu nějakou bylinu nebo květinu, tedy předmět smyslový, hmotný, ji chápati, současně nebo postupně, duchovými smysly, podle různých formálních předmětů neboli stránek v té květině (její zelenosti, hebkosti, šeleštění, chuti, vůně) paterým způsobem obdobně poznat-

kům patera smyslů zevnějších. Rovněž tak tomu může býti při přímém předložení předmětu duchového rozumu. takže duše na př. může duchovým smyslem zraku viděti přímo a konkrétně anděla, sama sebe, krásu své milosti posvěcující a svých ctností, když jí to Bůh psychologicky nadpřirozeně dá; při tom třebaš i poznávati duchovým čichem „vůni“ svých ctností, t. j. poznávati své ctnosti přímo, konkrétně a experimentálně rozumem, ale obdobně čichání vůně květiny (Ps 16, 1. 8; 17, 5. 6; 20, 14; S 16, 3; 17, 2. 3); nebo něco duchového, na př. svého anděla strážného, pocítiti duchovým hmatem nebo jej slyšeti duchovým sluchem; nebo duchovou „chutí“ zakoušeti „sladkost“ věcí duchových.

Experimentálně přímé a konkrétní bylo u sv. Terezie rozumové poznávání lidské přirozenosti Spasitelovy jakožto přítomné (S 27, 2—5); experimentálně konkrétní přímo rozumové, ale co do formálních předmětů odpovídající obdobně poznání patera smyslů vnějších, by mohlo býti poznání pekla.¹⁹⁾

Je toto poznávání duchovými smysly rozumové *nazírání*? Ano; je nazírání, a to i jakožto rozumový poznatek vůbec, jsouc rozumové poznávání nepřemítavé, v předmětu spočívající, i jakožto poznatek rozumu ve funkci toho kterého smyslu duchového. Spočívající vidění totiž je nazírání; my však jakékoliv rozumové chápání duše nazýváme také viděním duše (Vp II 23, 2) a každým poznatkem kteréhokoliv smyslu duchového čerpá rozum takové chápání neboli vidění duchové (Vp II 23, 3), a to spočívající v předmětu bez přemítání, tedy *nazírání*. Jinými slovy: V užším smyslu je duchově smyslové vidění, patření, nazírání, ovšem jen to vlité rozumové poznávání věcí (hmotných nebo nehmotných) přímé, konkrétní a experimentální, které obdobně odpovídá vidění, patření, nazírání tělesného smyslu zrakového; ale v širším smyslu je i poznatek kteréhokoliv jiného smyslu duchového vidění, a ježto je spočívající, nepřemítavý, je *nazírání*.

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

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

Toto přímé, konkrétní a experimentální poznání Boha by se mohlo zdáti náležeti do skupiny právě vysvětlené, B. 1. b); odlučujeme je však od přímého, konkrétního a experimentálního poznávání vlitého jiných předmětů, i duchových, ve zvláštní kategorii proto, že jednak Bůh sám je nekonečně povznesen nad ostatní jsoucná, i duchová, jež s ním mají podobnost a příbuznost jen analogickou neboli obdobnou, jednak přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha již v tomto životě má zvláštnosti jen jemu vlastní (jež budou uvedeny níže na str. 62—64).

Rozmanité nazírání vlité nespojivé (v němž není vzestupu stupňového obdobného tomu, který je v nazírání vlitém spojivém, níže v hl. VII, 4—8), abstraktivní nebo konkrétně experimentální, uděluje Bůh mystickým duším na útěchu a posilu (a třeba i na ověření u duchovních vůdců) občas, zpravidla když jsou již vysoko na stupni nazírání vlitého spojivého, tedy v noci ducha, a to v jejím druhém oddíle,²⁰) více osvětleném (kdežto část první je především očištná), a nadále (PN I 31). Dává je také duším, kterým neudělí nazírání spojivého (N I 9, 9), nýbrž v modlitbě jen mystické milosti nazíravé řádu nazírání získaného a mimo modlitbu mystické milosti řádu činného, když ta která duše je v řádu těchto svých milostí a v dokonalosti velmi vysoko. Obojí této skupině duší udělovává na útěchu a posilu a posvěcení jich samých a na ověření u jiných a ku prospěchu jiných také průvodní milosti mystické, a to zpravidla (Vp II 17, 1—4) napřed smyslové a teprve později, až je jich duše očištnou schopnější, i duchové.

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

Opět a opět varuje, aby duše po nich netoužila, jimi se, když jsou dány, ani nezkoumajíc, zda jsou původu božského či ďábelského, neobírala, na př. jich neanalysovala psychologicky, v nich neměla zalíbení nebo dokonce k nim nebo k jiným útěchám a lahodám nelnula,²¹⁾ nýbrž je se své strany pokorně sice, ale rozhodně ihned odmítala, nikoliv jimi se řídila v jednání, nýbrž pravdami a zásadami z víry a rozumu, a vesměs je věrně oznamovala rozumnému a zkušenému duchovnímu vůdci. Jsouť to sice dary a milosti velmi cenné, ale přece jen takové, že nejsou úměrný bezprostřední prostředek ke spojení s Bohem samým (ten prostředek jest jen víra: theologická — mystická), takže již proto duše směřující ke spojení s Bohem se při nich nesmí zastavovati. A zaměstnávatí se jimi nebo dokonce v nich míti zalíbení a lnouti k nim by nadto v duši zabíralo místo náležité Bohu, takže by Bůh ho nemohl zaujmouti. Kromě toho jim snadno lze nepsprávně rozuměti a neopatrností při nich sejíti na nepravou cestu a v duchovní škodu, a to buď pouhou vlastní vinou anebo tím, že do smyslových se i snadno zamíchá ďábel.

Duše si má jen hleděti lásky k Bohu, kterou ty milosti vnitřně působí (Vp III 13, 6; III 14, 2), neboť účinek, který jimi Bůh chce způsobiti, je způsoben v duši trpně, v okamžiku, kdy jsou dány, i když duše je pokorně odmítá, takže odmítati je nikterak nezmaří jejich účinku ani ho nezmenší (Vp II 11, 6), nýbrž naopak jej zvětší (Vp II 11, 8. 9; II 16, 10—12; II 17, 7) a duši ochrání možné škody. Bohu z uvedených příčin není nemilé. Jen na opětné vzbuzení lásky k Bohu se smí na ty poznatky úmyslně rozpomínati (Vp III 13, 6; III 14, 2).

Bůh milosti nazíravé vlité smyslové, ač jsou nebezpečnější než vlité nespojivé duchové, dává zpravidla napřed, protože, obecně řečeno (ač ovšem jsou výjimky), tak toho vyžaduje spořádaný postup vyžadovaný duší samou (Vp II 17, 1. 2), ježto ony odpovídají dotavadní smyslo-

vosti a nedokonalosti duše, již se Bůh přizpůsobuje (Vp II 17, 3. 4).

V milostech nazíravých vlitých *spojivých*, rozumu nebo vůli nebo obojí mohutnosti udělených, ovšem smí a má duše i rozumem (Vp II 26, 10; II 32, 4) a pamětí (Vp III 14, 2) a tudíž i vůlí pokorně spočinouti, arci bez nespořádaného lnutí; jsouť tyto řečené milosti právě to spojení s Bohem, ke kterému mystický vzestup duše směřuje jakožto k cíli (N II 12, 6).

B. 2. Nazírání vlité spojivé.

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

Bůh však může předložití lidskému rozumu již v pozemském životě psychologicky nadpřirozeně duchový předmět stvořený i k nazírání přímému, konkrétnímu a experimentálnímu — a může se mu tímto způsobem dáti poznati i sám. Je to poznání buď způsobem nějak jinak rozumovým přímým, konkrétním a experimentálním, anebo rozumové poznání duchovými smysly, jedním nebo současně několika. Duše tedy pozná Boha rozumově obdobně tomu bezprostřednímu a konkrétnímu poznání, které má o svém hmotném formálním předmětu (a skrze formální předmět o látkovém předmětu) zrak, sluch atd.; daleko nejčastěji se Bůh takto mysticky dává poznati způsobem, který odpovídá zevnějšímu smyslu hmatu, totiž přímým duchovým dotekem.²²⁾ (Vp II 26, 5—10).

Poznání smyslové, zvláště hmatové, nás *spojuje* se svým předmětem; proto sluje i toto vlité přímé, konkrétní a experimentální poznání Boha, které obdobně odpovídá zevnějšímu poznávání smyslovému, *spojivé*.²³⁾ A poněvadž poznatek získaný kterýmkoliv duchovým smyslem je rozumové *nazírání* (viz výše na str. 58), je toto spojivé poznávání Boha, aťsi se děje kterýmkoliv duchovým smyslem a ponejvíce obdobně odpovídá poznatku tělesného smyslu hmatového, vesměs *nazírání, spojivé nazírání*. Toto spojivé poznávání Boha duchovými smysly je bytnostně nejvyšší řád mystických milostí.

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

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

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

2. Kdežto vlité přímé, konkrétní a experimentální poznání jiných duchových předmětů, a též vlité abstraktivní, může býti rozlišené, a i když je nerozlišené, je zpravidla aspoň jasné,²⁵⁾ je spojivé poznání Boha pro svrchovanou jednoduchoť a dokonalost Boží nejen zpravidla bez rozlišení přívlastků Božích (Vp II 26, 5), protože toto nerozlišené poznání zpravidla stačí k účelům, které Bůh při vlitém spojivém nazírání má, nýbrž není ani jasné, jsouc nejasné neboli temné. Tato temnota záleží ve dvojím:

a) Duše Boha poznává spojivě sice, tedy přímo, konkrétně a experimentálně, ale zvláště na nejnižších stupních spojivého poznání jen tak slabě (Vp II 26, 9) a povšechně, že si zprvu ani neuvědomuje, že to poznává *Boha*, nýbrž neví, co to je, a dojde toho vědomí buď až

časem usuzováním z vlastností a účinků této své vnitřní modlitby anebo poučením od jiných, na př. od duchovního vůdce, anebo vlitím toho poučení od Boha.

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

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

3. Při vlitém rozumovém poznání nespojivém, t. j. předmětu jiného než je Bůh, je možné jen působení toho předmětu přímo na rozum. Bůh však může, jak sv. Jan od Kříže opět a opět praví, i *spojivě* působiti nejen na rozum sám, nýbrž také, současně s působením na rozum nebo jediné, na vůli, nebo na samou podstatu duše. Když je spojivý dotek dán pouze v rozum, uvědomí si jej ovšem rozum a jím poznává Boha, a podle poznatku se (N II 12, 2) zpravidla — leč že by Bůh v některém jednotlivém případě nechtěl (N II 12, 7) — rozdílně ve vůli láska (v nejširším smyslu) k Bohu. Když je dotek dán pouze ve vůli nebo v podstatu duše, uvědomí si jej rozum (N II 12, 2), nechce-li Bůh v jednotlivém případě jinak, tak zvaným přelýváním (Vp II 32, 3) v něj (protože totiž rozum je s vůlí a s podstatou spojen v jednu přirozenost duše, a co se děje v kterékoliv oblasti duše, rozum poznává přímo) rovněž přímo a bez usuzování a má jím přímý, konkrétní a experimentální poznatek Boha jakožto působícího. Ale jakožto účinek hlavně zamýšlený působí spojivé doteky ve vůli zpravidla přímo rozdílně lásky nebo jiného hnutí vůle i nad to, co by psychologicky konaturálně odpovídalo poznání Boha,

kteřé duše v tom okamžiku psychologicky přirozeně nebo psychologicky nadpřirozeně má. Ovšem může tento účinek ve vůli býti od Boha způsoben i nespojivým působením na vůli.

Ve vnitřní modlitbě v klidu působí Bůh, jak níže v hl. VII. 5 uvidíme, zpravidla jen na vůli působením spojivým, zcela blízkostním. Na dalších stupních spojivých působí spojivě, dotekově, zpravidla současně na obojí mohutnost (PS 26, 8). Někdy však při tom působí více na vůli než na rozum, nebo naopak více na rozum než na vůli (N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49), takže nepoměr mezi malou jasností nebo malou rozlišeností poznání v rozumu a velikou silou lásky ve vůli (nebo naopak mezi velkou jasností nebo větší rozlišeností poznatku rozumového a malou silou hnutí volního) je třeba velmi značný²⁶⁾ a dal podnět k rozlišování mezi nazíráním cherubínským (velká jasnost — ne tak velký žár) a nazíráním serafínským (menší jasnost — velký žár).

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

1. V trpné noci smyslu sv. Jana od Kříže nikde ještě nemluví o spojivém *doteku* Božím, mluví však již i v ní o nazírání vlitém (N I 10, 6; I 12, 1), zřejmě témž, o kterém mluví v trpné noci ducha (N II 5, 1) a jež tam přisuzuje *spojivým* dotekům Božím. Je tedy i nazírání vlité, které je vlastní trpné noci smyslu, *spojivé*, a třeba nevzchází ze spojivých doteků, vzchází ze *spojivé blízkosti*²⁷⁾ Boží, již můžeme obdobně srovnávat se spojivou blízkostí ohně.

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

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

„Když Bůh chce duši vytrhnouti ze stavu obecného [t. j. asketického] s cestou a činností přirozenou do života duchového a z rozjímání do nazírání, jež je stav spíše nebeský než pozemský, v němž se on sám *sděluje spojením v lásce*, každý [duch], *an se Bůh od té chvíle počíná*

sdělovati duchu, jenž je dotud znečištěný a nedokonalý, trpí podle způsobu a míry své nedokonalosti.“

„Spojením v lásce“ nazývá sv. Jan a opět²⁸⁾ spojivé nazírání v trpné noci ducha, a další podtržená slova jasně ukazují, že již v trpné noci smyslu počíná spojivé sdělování Boží, arci z počátku jen velmi vzdáleně a slabě.²⁹⁾

Spojivé pocity dotekové mohou ovšem býti přerozmanitého rázu a vznešenosti, od pouhého doteku až v ponoření v Boha, proniknutí Bohem (Zp 61), přivnutí a objetí (PS 22, 5) a jeho případečných zvršení (PN Předml. 3).

2. Že spojivé doteky Boží dávají poznatek Boha přímý, konkrétní a experimentální, jak tento pojem byl vyložen při výkladu nazírání vlitého nespojivého konkrétního výše (v hl. V, B. 1. b), str. 56 n.), je zřejmě viděti na př. ze slov:

„že se v tomto vznešeném stavu spojení, o kterém mluvíme, nesděluje Bůh duši v nějakém přestrojení... nýbrž ústy k ústům, to jest v čiré a nahé bytnosti Boží, jež jest ústo Boží v lásce, s čirou a nahou bytností duše, jež jest ústo duše v lásce k Bohu“ (Vp II 16, 9; podobně, velmi jasně, v celém odstavci Vp II 26, 5 rovněž o noci ducha, a v PN II 20. 21 o stavu sňatku);

„moudrost v tomto nazírání je promlouvání Boha k duši, od čirého ducha k čirému duchu“ (N II 17, 4);

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

„je to dotek čirých podstat, totiž duše a Božství“ (PS 19, 4 na stupni zásnubu; tatáž slova v Ps 32, 3 o stupni sňatku).³⁰⁾

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

3. Že spojivé doteky Boží, ač dávají poznatek Boha přímý, konkrétní a experimentální, jak je to viděti z míst právě uvedených, nicméně nedávají poznatku podstaty a bytnosti Boží tváří v tvář (PS 1, 3. 4), nýbrž že poznatku podstaty a bytnosti samé v sobě dochází duše spojivé mystická, i ta, která je až na stupni duchovního sňatku, jen usuzováním, tedy nepřímou a abstraktivně, je viděti na př. ze slov:

„Atsi má duše v tomto životě od Boha sebe vznešenější sdělení a projev jeho přítomnosti a sebe vyšší a výbornější poznatky o něm, přece to není bytnostně Bůh a nezjevuje ho to bytnostně, protože on je dušně stále ještě opravdu skrytý“ (PS 1, 3; viz též PS 11, 3—5);

„Ale nesmí se tomu rozuměti tak, že by toto, co duše chápe, bylo, protože je to, jak jsme řekli, nahá podstata, již dokonalé a jasné kochání jako v nebi; neboť třebaš je nahá případků, není proto [také] jasná,

nýbrž je [přece ještě] temná, protože je to nazírání [a ne patření jako v nebi]" (PS 14, 16);

„Toto je ten tajný žebřík, o kterém tu duše mluví; ač ovšem již na těchto hořejších příčlích není duši velice tajný, protože se jí láska velice odhaluje *velikými účinky*, které v ní působí“ (N II 20, 6).³¹⁾

Sv. Terezie praví, když se snaží vysvětliti rozdíl mezi rozumovým *viděním* člověčenství Krista Pána u spojitvém nazírání na Boha rázu dotekově spojivého a pouhým spojivým nazíráním na Boha rázu dotekově spojitvého:

„To [rozumové vidění člověčenství Kristova] není jako nějaká přítomnost Boží, která se častokráte pocituje, zvláště ti, kdo mají vnitřní modlitbu ve spojení a v klidu, takže se podobá, že, jakmile chceme začít konati vnitřní modlitbu, nacházíme s kým rozmlouvat, a z účinků a duchových pocitů veliké lásky a víry, a jiných hnutí, s něhou, jež pocítujeme, se podobá, že chápeme, že nás slyší. To je veliká milost Boží, a nechat si to ten, komu to udělil, velmi cení, protože je to velmi vznešená vnitřní modlitba, ale není to vidění; neboť to, že je tam Bůh, se [v té vnitřní modlitbě] chápe z *účinků*, které, jak pravím, on působí v duši, ježto tím způsobem se jeho Velebnost ráčí dávat pocítovati; [kdežto] tu [v rozumovém vidění Kristova člověčenství] se vidí [ne obrazivě, nýbrž jen rozumem] jasně, že je zde Ježíš Kristus, Syn Panny [Marie]. V té druhé vnitřní modlitbě se zpřítomňují nějaké *vlivy* Božství; zde se, spolu s nimi, vidí, že nás doprovází a nám chce milosti prokazovati také přsvatě Člověčenství [Kristovo]" (S 27, 4).

Spojivé nazírání na Boha je zpravidla rázu jen dotekově spojivého (t. j. obdobně odpovídajícího jen počátku smyslu hmatu), jenž jest obecný a základní; může se arci k němu přidružití (nebo i místo něho jen samo býti) spojivé poznání Boha odpovídající obdobně počátku jiného smyslu tělesného: zraku, atd. V každém případě a kterékoliv kombinaci řečeným přidružením je to však jen poznatek přímý sice, konkrétní a experimentální, ale, jak již bylo řečeno, jen Boha jakožto působícího na duši nebo v duši³²⁾ způsobem odpovídajícím obdobně působení hmotného předmětu na ten který z patera smyslů zevnějších, to jest poznatek smysly duchovými, obdobnými smyslům zevnějším, jak o něm sv. Jan a sv. Terezie opět a opět mluví. Poznatek bytnosti Boží se získává z poznatku smyslů duchových usuzováním, třebas ovšem mnohdy velmi rychlým a téměř neuvědomělým.

Jak totiž poznání podstaty a bytnosti věcí hmotných

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

Hlubší vysvětlení tohoto spojivého poznání Boha smysly duchovními obdobně poznatkům smyslů našich zevnějších je nám arci nemožné. Smysly zevními my poznáváme přímo, konkrétně a experimentálně zevní *případy věcí* hmotných a z nich usuzujeme o podstatě a bytnosti těch věcí; ale v *Bohu* není *případků* (nýbrž jen v našem rozumu je případečný zásah, případečný kon a trpnost), takže rozum náš by při přímém dotekovém působení Božím měl poznávati podstatu Boží samu v sobě, vždyť jiného v Bohu není, a přece jí nepoznává samé v sobě, nýbrž jen Boha (podstatu Boží, bytnost Boží) jakožto přítomného a na duši nebo v duši působícího, neboli, jinak řečeno, konkrétní působení Boží, Boha pod rouškou, a teprve usuzováním z té roušky poznává, a) že je to Bůh a ne něco jiného, b) přívlastky Boží a bytnost Boží. Co vlastně je ta mystická rouška v Bohu a tudíž Bůh s tou rouškou, je tajemství mystiky, jež tedy právem sluje *mystika* — *tajemné poznání*.³³⁾

Mystické přímé, konkrétní a experimentální poznání Boha, tak zv. spojivé poznání Boha, je druhově (nebo spíše až rodově) rozdílné od psychologicky nadpřirozeného neboli mystického intelektuálního, přímého, konkrétního a experimentálního poznání kteréhokoliv předmětu stvořeného.³⁴⁾

Jen svrchovanou výjimkou snad bylo některému světců již i na tomto světě uděleno popatření na Boha tváří v tvář; někteří církevní pisatelé to myslí, opíraje se o (neprůkazné³⁵⁾ texty z Písma sv. (2 Mojž. 33, 13. 18—23; 34,6; 4 Mojž. 12, 8; 3 Král. 19, 12. 13; 2 Kor. 12, 1—6), o Mojžíšovi, o proroku Eliášovi, o sv. Pavlu.

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

Poněvadž nazírání spojivé svou temností a nerozlišeností a nezměnnou jednotvárností, zvláště když vzchází z působení Božího jen slabého, duši psychologicky neuspokojuje, mnohdy ona k němu připojuje (někdy s užitkem, někdy spíše na závalu) kony své vlastní rozjímavé nebo přemítavé, třebaš o jiném duchovním předmětu; jindy je při tom spojivém nazírání sužována roztržitostí obrazivosti, jež, nejsouc při tomto nazírání

psychologicky nadpřirozeném vlitém nijak zúčastněna, těká.³⁶⁾

5. K nazírání spojivému na Boha Bůh někdy přidá současné nazírání vlité nespojivé (Vp II 26, 5; PS 14, 15; 16, 1; 20, 14; 24, 6), abstraktivní nebo konkrétní. Nazírání vlité nespojivé, zvláště konkrétní (ať udělené jakožto současný přídavek ke spojivému, ať dané samostatně), může ovšem býti rozlišené; průvodní jevy vnitřní (obrazivé — rozumové), podobné nazírání vlitému nespojivému, totiž vidění, zjevení, rčení, duchové pocity, bývají rozlišené a jednotlivostní (Vp II 10, 4).

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

7. Po posledním, již jen jakoby případečném, očištění a zdokonalení duše v období duchovního zásnubu je některá duše povznesena až i k duchovnímu sňatku s Bohem (PS 22, 3). Tento sňatek se uskuteční tím, že spojivý dotek Boží, dotud dávaný rozmanitě buď rozumu nebo vůli nebo obojí této mohutnosti nebo podstatě duše, přestane býti přechodný a stane se trvalým objetím (PS 22, 5; PN IV 14) duše, totiž její podstaty i obou řečených mohutností *jakožto součástí duše*, a dá již nikoliv přechodné připodobnění, nýbrž trvalé přepodobnění podstaty duše a její obojí mohutnosti jakožto součástí celku duše v Boha (Vp II 5, 2; PS 22, 3). Není tedy stav duchovního sňatku prostě pokračování v milostech dosa-

vadních, jak jsou předcházející stupně spojivého nazírání prostě dokonalejší pokračování toho kterého stupně dřívějšího, nýbrž je to pokračování v nich *po spojivé modifikaci* podmětu (podstaty duše, rozumu a vůle), kterému ty spojivé milosti jsou nadále udělovány a jenž si té spojivé modifikace (objetí — přepodobnění) je vědom, a také z ní mu vzhází jakožto z trvalého svérázného doteku Božího trvalé, ale slabé, spojivé nazírání na Boha rozumem a příslušné kochání v něm vůlí. ³⁷⁾

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

9. Podstatně dokonalejšího spojení s Bohem, než je dává stav duchovního snatku, v tomto životě není. Případečně ovšem mohou — jednak trvale, jednak přechodně — i přepodobňující objetí Boží i přechodná spojivá působení Boží přidaná, totiž v mohutnosti jakožto v mohutnosti, býti ještě dokonalejší a dokonalejší; sv. Jan *to líčí v Plameni lásky žhavém*.³⁸⁾

10. Celý spojivě mystický vývoj duše, v začátcích mystické cesty ještě hodně nedokonalé, od trpné noci smyslu do stavu duchovního snatku a jeho případečně dokonalejších stupňů, líčených v *Plameni lásky žhavém*, srovnává sv. Jan od Kříže velmi pěkně a názorně s vývojem působení ohně na vlhké dřevo (N II 10). Když se plamen blíží dřevu, dřevo již pociťuje a na sobě projevuje spojivé účinky plamene, ale zprvu jsou to pro vlhkost dřeva a jeho nesourodost s ohněm účinky nikoliv blahé a na pohled krásné, nýbrž očistné a bolestné, a to napřed více na povrchu (trpná noc smyslu), později až do nejhlubšího nitra (trpná noc ducha). Teprve až je dřevo vysušeno a rozehráto, a tou měrou, kterou je vysušeno a rozehráto, se začíná plně spojovati a dále spojuje s ohněm a nabývá krásných vlastností ohně a projevuje je a ohni se připodobňuje, až se na konec úplně v oheň přepodobní a třebas z něho srší i přežhavé jiskry (PN Předml. 3).

11. Než tedy duše, které si Bůh ve své svobodné štěd-

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

O zásnubu a „třetí noci“ viz též níže v hl. VII. 7. 8.

HLAVA VI.

Trojí noc sv. Jana od Kříže

Sv. Jan nazývá toto spojivé nazírání poučováním Božím (N II 5, 1; II 17, 2), promlouváním Božím v duši k duši (N II 17, 3. 4) a vždy na ně pohlíží jakožto na něco trpně přijímaného, ne činně od duše pocházejícího: „čiré nazírání záleží v přijímání“ (PN III 36).

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

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

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

Je to jedna noc ve třech postupných částech (Vp I 2, 5), vzestupující „přechod duše ke spojení s Bohem“ (Vp I 2, 1), jenž jde od občasného spojivého nazírání blízkostního v noci první neboli noci smyslu přes občasně spojivé nazírání dotekové v noci druhé neboli noci ducha a v první části třetí noci (stavu zasnubu) k trvalému spojivému nazírání v objetí v druhé části třetí noci (stavu duchovního sňatku).

Do mystické noci, tedy nejprve do noci smyslu, uvádí Bůh duše zpravidla jen, až jsou na asketické cestě značně vyspělé jak ve vnitřní modlitbě, tak ve ctnostech. Tu asketickou vyspělost výklady sv. Jana od Kříže zřejmě předpokládají¹⁾ (Vp I 13; III 2, 1).

Poněvadž v první a druhé noci je duše neméně dosud neočištěna od mnoha zbývajících ještě nedokonalostí (N I 2—7; II 2), jsou důsledky spojivého nazírání v obojí této noci téměř výhradně očištné a bolestné; poněvadž v třetí noci je duše již (nakolik to u tvora konečného a křehkého lze) čistá a dokonalá, jsou důsledky spojivého nazírání v ní především blahé.

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

Nazírání vlité spojivé nemívá v počátcích cesty spojné dlouhého nepřetržitého trvání, bývajíc tehdy velmi krátké (Hd IV 3, 13) a nadto ještě třebas i intermittentní. Ale ovšem může velmi brzy opět a opět znovu zavítati; tak lze rozuměti tomu, co praví sv. Terezie o „modlitbě v klidu“, jež je u ní nejnižší stupeň spojivý, že někdy „tento klid je veliký a trvá dlouho... den, nebo dva“ (C 31, 4). Či snad tu sv. Terezie míní i účinek z modlitby v klidu vzešlý — anebo modlitbu v klidu nikoliv v začátcích spojného života duchovního, nýbrž modlitbu v klidu danou Bohem až později, a to třebas intermittentně, anebo občasnou záměnou za stupeň jiný, vyšší, vnitřní modlitby spojivé, na kterém duše tehdy již je? Také nazírání ve spojení trvá v počátcích jen nedlouho, později bývá i dlouhé, ale v úplném nepřetržitěm zaujetí všech mohutností ne delší půlhodiny (S 18, 12. 13; Hd V 2, 7). Je na bíle dni, že i co do trvání závisí nazírání spojivé na kterémkoliv stupni zcela na svobodné vůli Boží, ale zkušenosti mystiků povšechně dosvědčují to, co tu bylo řečeno.

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

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

1. Co do příčiny:

Pro noc smyslu je to občasně spojivé působení Boží *blízkostní*; pro noc ducha a první část třetí noci (období duchovního zasnubu) je to občasně spojivé působení Boží *dotekové*; pro druhou část třetí noci (období duchovního sňatku) je to (aniž občasně spojivé doteky v mohutnosti jakožto mohutnosti pominou; jsou naopak častější a namnoze vznešenější)

spojivé působení Boží *trvalým objetím* duše i s mohutnostmi a úplným *vzájemným odevzdáním*.

2. Co do účinků:

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

Rečencu charakteristickou poutaností a nadto jinými utrpeními jim vlastními [viz níže a) — e)] jsou noc smyslu a noc ducha opravdu *noc*.

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

Charakteristický rys stavu duchovního zasnubu je dotud nebývalá „*stejnost v milování*“ (PS 22, 7) mezi duší a Bohem, vzcházející jakožto důsledek mocných spojivých připodobňujících doteků Božích; charakterisující rys stavu duchovního sňatku (v němž ovšem stejnost v milování nepomíne, nýbrž se jen ještě zdokonalí) je trvalé *přepodobnění* (PS 38, 3; 39, 3.4) podstaty duše a jejích mohutností jakožto integrálních jejích částí v Boha, způsobené trvalým objímajícím dotekem Božím (PS 22, 3).³⁾

Třetí noc, ač ani ona není, jak to sv. Terezie výslovně praví i o stupni sňatkovém, úplně bez utrpení, je *noc* především tím, že duše, ač poznává Boha již velmi vznešeně spojivě, přece ho ještě nevidí tváří v tvář.

Sv. Jan od Kříže ve vzestupu duše k Bohu vidí dvojí současnou stránku: činnou a trpnou. Toto rozlišování dvojí stránky sice vyslovuje (Vp I 13, 1) až o cestě s vnitřní modlitbou spojivou, ale ono ovšem svými způsoby platí i o cestě číře asketické a o stupních vnitřní modlitby afektivní a nazírání získaného. Jeť na každém stupni a v každé době o duchovním životě pravda, že duše jednak od Boha přijímá, jednak se sama snaží. Definuje tedy:

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

Stránka trpná „záleží v tom, že duše [stran vstupu do té které noci a zachování v ní] nečiní nic, nýbrž že to v ní působí Bůh a ona se má jako trpící“ (Vp I 13, 1)⁴⁾

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

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

„První očista neboli noc je hořká a strašná smyslu, jak hned vyložíme. Druhé však ani nelze přirovnávat, ježto je děsná a hrůzná duchu, jak potom vyložíme“ (N I 8, 2), „jen o velmi málo méně než očistec“ (PN I 21), „kousek kopie pekla“ (S 30, 12; Hd VI 1, 9). Třetí noci, obsahující období duchovního zásnubu a stav duchovního sňatku až do smrti, se dostane duši již podstatně očištěné a ctnostmi vyzdobené; proto ona je blahá (PS 15. 23. 30), jako ranní svítání.

Do noci činné jak smyslu, tak ducha vstoupí (duše svým úsilím, podporovaným ovšem milostí a pomocí Boží již vyšší než asketickou, a udržuje se v ní se své strany spolupůsobením s tou pomocí i nadále dávanou, jenže se ta pomoc brzy oděje téměř úplně v roucho milostí vlastních trpné noci smyslu, trpné noci ducha. Sv. Jan o tom praví (maje arci na tom místě hlavně na zřeteli noc ducha, v níž se duše činně zbaví — a spojivým působením Božím trpně pozbude — co do vnitřní modlitby: i rozlišených poznatků rozumových, a co do očisty: svých vad a nedokonalostí až do nejhlubších kořenů; ale platí to svou měrou ovšem i o noci smyslu (Vp I 14, 2), v níž se duše činně zbaví — a spojivým působením Božím trpně pozbude — co do vnitřní modlitby: přemítání obrazivého, a co do očisty: svých vad a nedokonalostí měrou jen značně méně pronikavou):

„Řekneš snad, že duše nemůže paměť tak velice vyprázdniti a zbaviti všech tvárností a představ, že by ona mohla dojíti stavu tak vznešeného, protože je v tom dvojí obtíž, obojí nad sílu a schopnost lidskou, totiž vypuditi přirozené schopnosti přirozenou, což je nemožné, a dojíti nad-

přirozeného a spojití se s ním, což je ještě nesnadnější, ba, máme-li říci pravdu, se schopností pouze přirozenou je nemožné. Odpovídám, že je ovšem pravda, že ji musí Bůh uvést do tohoto stavu nadpřirozeného, ale že se také ona musí, nakolik na ní záleží, disponovati; a to může činiti prostředky přirozenými, zvláště s pomocí, kterou Bůh dává. Tou měrou tedy, kterou ona se své strany vstupuje do tohoto odmítání tvárností a prázdna od nich, ji Bůh uvádí ve svojení spojení; a to Bůh v ní působí trpně, jak to, dá-li Bůh, řekneme v trpné noci duše; a tak jí Bůh, až bude ráčiti, dá, podle míry její dispozice, konečně habitus dokonalého spojení s Bohem“ (Vp III 2, 13; viz též Vp I 1, 5; N II 13, 11).

Hořkost a strašnost noci smyslu — děsnost a hrůznost noci ducha jsou tedy částečně působeny i činnou stránkou těch nocí, totiž úsilím duše samé o očistu a zdokonalování jakožto o disposici k mystickému spojení s Bohem; ale hlavně a především jsou působeny trpnou stránkou, kterou Bůh jednak přímo sám působí svými spojivými doteky, dávajícími spojivé nazírání, jednak připouští. Činnou stránku noci smyslu shrnuje sv. Jan od Kříže ve Vp I 13, činnou stránku noci ducha ve Vp II 7. Proberme stručně hlavní součinitele trpné stránky; sv. Jan o nich mluví především v N I 8, 2; I 10, 14; II 5—8; 9, 3.

a) Když se Bůh napřed spojivou blízkostí (v trpné noci smyslu) a později spojivými doteky (v trpné noci ducha) dává občas poznávatí přímo, konkrétně a experimentálně, zarazí tím na tu chvíli (ba, důsledkem, i na kratší nebo delší nebo i všechny doby mimo to nazírání) menší nebo větší měrou činnost vnitřních mohutností poznávacích psychologicky přirozenou. To je tak zvaná *poutanost* těch mohutností. Jak soumrakem a začátkem noci mizí poznávání věcí smyslových, tak udělením trpné noci smyslu pomine ve vnitřní modlitbě snadnost přechodu k modlitbě ústní, přemítání obrazivosti a činnost rozumová, nakolik se opírá o smysly (Vp I 2, 3. 5; I 3, 1; N I 9, 8; negativní stránka spojivého nazírání v trpné noci smyslu). A jak v době kolem půlnoci není viděti zcela nic, tak udělením trpné noci ducha nadto zmizejí duši ve vnitřní modlitbě a mimo ni i psychologicky přirozené rozlišené poznatky rozumové a snadnost mítí je (Vp I 2, 3; II 1, 1. 3; N II 8, 1. 2; negativní stránka spo-

jivého nazírání v trpné noci ducha). Duše nocí smyslu a nocí ducha „vychází“ ze sebe samé, jak praví první sloha básně sv. Jana *Za temné noci*, opory zevní i vnitřní mizejí, duše má dojem, že jí uniká jakoby půda pod nohama (N II 6, 5; PS 1, 21; 9, 6; PN III 64), jímá ji „úzkost z prázdna“. Tato mystická úzkost z prázdna a sklíčenost z ní vzcházející je často doprovázena morbidní depresí čivovou.

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

b) Nazírání spojivé je sice vznešené a velmi účinné, jak bude brzy řečeno, ale jednak tím, že ochromí obrazivost a rozum co do konů psychologicky přirozených, takže duše již tím je duchovně ve tmě a prázdnu (temnota negativní), jednak svou nerozlišeností a nejasností⁶⁾ (temnota pozitivní) a nezměnností, je brzy nejen psychologicky a obsahově velmi chudé,⁷⁾ nýbrž i velice jednotvárné,⁸⁾ a též touto svou chudostí a jednotvárností časem velice vyprahlé neboli bez jakékoliv duchovní libosti, trapné a souživé. Poněvadž spojivé působení Boží zasahuje přímo jen rozum a obrazivosti neskýtá látky a rozum při spojivém nazírání vůbec nepotřebuje součinnosti obrazivosti (jež však, nezarazí-li jí to Bůh, asi i při vlitém nazírání spojivém jakousi činností svou, téměř nepozorovatelnou, doprovází činnost rozumu), nezaměstnaná obrazivost snadno těká a svádí k roztržitos-

tem (Vp II 13. 3; Hd IV 1, 8. 9), proti nimž je duši bojovati, nejednou marně, a jež tak jsou zdrojem utrpení. A když spojivé působení zasahuje, na př. v tak zv. modlitbě v klidu, především vůli, a rozum jen málo nebo vůbec ne (N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49), je sice vůle spojena s Bohem láskou, ale obrazivost a rozum, jež nejsou zaujaty, snadno těkají roztržitostmi i velmi trapnými, anebo se rozum oddává rozjímavým úvahám vlastním (jež tedy duše nesmí míti za vlité od Boha).

c) Bůh, neskončené světlo v poznání a svrchované teplo v lásce, by mohl ve spojivém nazírání v trpné noci smyslu a ducha duši ukazovati svou krásu a třeba také krásu duše a tím poznáváním a současným působením na vůli v ní vzbuzovati *libá* hnutí radosti, vděčnosti, lásky, atd. Ale on jí na ochranu před samolibostí neukáže darů, které jí udělil, nýbrž jí k účelu očištnému a k solidnější cvičbě ve ctnostech jednak dává pocítovati útrapu a vyprahlost vzcházející z toho, co bylo výše řečeno v bodech a) b), jednak omezí účinek svého světla hlavně na pronikavé poznávání nedokonalostí duše (N II 10, 2; II 13, 10. 11) a převeliké velebnosti Boží (N I 12, 4; II 6, 4), kdežto jinak ponechá duši v nerozlišeném temnu poznávání své svrchované jednoduché dokonalosti stále hlubším a hlubším — a hnutí ve vůli, z toho poznávání vzcházející a působením Božím na vůli ještě posilovaná, obsahují sice jakožto základ lásku, ale ona je oděna v zahanbení duše z nedokonalostí, v lítost a bolest, ve veliký stesk po Bohu a při tom bolestný pocit a bázeň, že neslouží Bohu dobře, že místo pokroku v duchovním životě upadá a couvá, že Bůh jí nemiluje a pro její nehodnost ani nemůže milovati (N II 10, 2). V toto bolestné roucho pronikavého poznávání sebe a své slabosti a jeho důsledků ve vůli⁹⁾ jsou zpravidla oděny všechny milosti, které Bůh této duši ve stavu očisty prokáže (N I 12, 2). Z tohoto spojivého nazírání a jeho důsledků ve vůli vzniká i heroická pokora světců, jež je tedy neméně mystická milost než jiné veliké mystické milosti (N I 12, 7. 8; II 19, 3; S 15, 14 již i o vnitřní modlitbě v klidu).¹⁰⁾

Všecka tato utrpení a) — c) jsou, i když někdy více

vyniká ta stránka, jindy ona, jedno nedílné utrpení, vyvěrající z téhož jednoho zdroje, očistného spojivého nadržání, a zasahující duši ranou nedílnou.

d) Duchovní libosti citelné, které duše dříve snad mívala z jiných duchovních úkonů, psychologicky přirozených, jí Bůh v očistné noci psychologicky přirozeně, nebo i psychologicky nadpřirozeně, také zarazí, ba promění jí je v nelibost a hořkost.¹¹⁾ A poněvadž i ze své vnitřní modlitby psychologicky nadpřirozené má, jak jsme viděli v bodech a)—c), jen útrapy a hořkosti, je úplně ponořena v utrpení, a to z velké části nepřirozené, přirozenosti násilné, a není tedy divu, že se často cítí jímána zkormouceností a sklíčeností, proti níž ovšem jest jí bojovati.

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

V noci smyslu jsou to na př. pokušení nečistá, rouhavá, skrupulosní (N I 14, 1—3); v noci ducha na př. hrozná pokušení proti víře a naději (N II 16, 1; Dějiny duše sv. Terezie od Jezulátka, hl. IX., str. 158—161; hl. XI., str. 211¹²⁾) a lásce, takže je třeba až i heroických konů těch ctností, a rozmanitá děsivá působení ďábelská (N II 23, 4—10).

Nadto dopouští Bůh různá jiná utrpení, duchovní i časná (Vp Předml. 1; PN II 24. 25): jednak rovněž vyplývající z mystické noci, i veliká, jako nepochopení u jiných (Vp Předml. 4. 5; PN III 43; Hd VI 1, 8) a důsledky z něho vzcházející nesoucitem, odvrácením, nepomáháním, pohrdáním (N II 5, 7; II 6, 3; Hd VI 1, 3. 4), ubližováním, pronásledováním, ztrátou cti — jed-

nak s mystickou nocí aspoň zdánlivě nesouvisící, jako neúspěch v podnicích, ztrátu statků časných, nemoci (Hd VI 1, 6).¹³⁾

Utrpení duše, uvedené v bodech a)-c), trvají léta (N I 14, 5. 6; N II 7, 3. 4) a zasahují habituálně všechny doby i mimo nazírání a všechny stránky života. Jsou veliká a namnoze jich postupně přibývá co do rozsahu a hlavně co do intensity. „Tato temná noc [ducha] tak ochromuje mohutnosti a sklony, [že duše] nedovede povznéstí hnutí vůle nebo mysl k Bohu a ani se k němu nedovede modlití“¹⁴⁾ (N II 8, 1; viz i N II 16, 1; S 30, 11—13; Hd VI 1, 9), a tím méně se pozorně věnovati věcem časným¹⁵⁾ (N II 8, 2). Mnohdy je jediná praktická reakce duše v těchto utrpeních prostá pokorná odevzdanost do vůle Boží, protože jakýkoliv jiný kon vůle je jí mnohdy morálně nemožný (Hd VI 1, 10. 13).

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

Spojivé působení Boží je však nejen zdroj očištného utrpení, nýbrž také dává, arci bez citové útěchy (N I 11, 2), do vůle ochotu a sílu a odhodlanost ke všemu tomu, v čem záleží *činná noc*,¹⁶⁾ a přes všecku tu vyprahlost a citelnou neútěchu, kterou duše má, pocituje ona jakési nové uspokojení (N I 9, 3. 4. 6. 7; II 11, 7; II 16, 14). Duše se tedy i sama úsilně snaží nejen o řečené vyprazdňování a očišťování rozumu a vůle, nýbrž i o pozitivní ctnosti a dobré skutky, takže se právem říká, že cesta s mystickými milostmi spojivými je kratší cesta

(Hd V 3, 4) k dokonalosti a svatosti, arci oč kratší, o to strmější.¹⁷⁾

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

Ale Bůh, jenž „jest věrný, jenž nedopustí vás pokoušeti nad to, co můžete snést, nýbrž s pokoušením učiní také úspěch, abyste mohli snést“ (1 Kor. 10, 13), nejenže přizpůsobuje i spojivě očištná utrpení a jiné očištné strasti silám (N I 14, 5), takže ne každá duše zakusí všechny útrapy, které se vyskytují v nocích smyslu a ducha, a ne touž měrou a týmž pořadem, nýbrž i v noci smyslu

„uprostřed těchto vyprahlostí a soužení jí Bůh mnohdy udělí, kdy se ona nejméně nadá, duchovní lahodu“ (N I 13, 10. 12),

a mezi nocí smyslu a nocí ducha dává dlouhé blahé mezidobí na odpočinek a posilu (N II 1, 1; II 3, 1), a také v děsné noci ducha někdy dá duši přerývku v utrpení, kdy

„z milosti Boží toto temné nazírání přestane vpadati do duše způsobem a řádem očištným a vpadá s osvícením a láskyplně“ (viz i S 30, 14; Hd VI 1, 10) — ale

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

To jest tedy „temná noc za výstupu na horu Karmel“¹⁸⁾ (PN I 19—25), připravující duši na trvalé, přímé, konkrétní a experimentální zakoušení Boha v třetí noci. již blahé.

Duše spojivě mystická může, jak spojivé milosti jsou postupně mocnější a vyšší, rostoucím právem o sobě pokorně a vděčně říkati: *Ziji nikoliv já, nýbrž žije ve mně Kristus* (Gal. 2, 20). Ano; a tak se, jednostranně, jako by to žití Krista v duši mystické bylo téměř jen blaho v duši, na mystiky s přáním podobati se jim pohlížívá. Jenže Kristus byl ukřižován, to ukřižování je nedílně s ním spojeno (Mark. 16, 6; 1 Kor. 1, 23; 2 Kor. 2, 2), a také uvedený text z listu ke Galatům zní celý: *S Kristem ukřižován jsem; žiji pak nikoli více já, nýbrž žije ve mně Kristus*. Jak Kristus napřed trpěl až do přebolestné smrti na kříži a teprve potom byl oslaven (Luk. 24, 26), tak musí býti i u mystické duše, s Kristem spojivě sdružené, napřed rostoucí přebolestné

křížování a umírání a *jím* život duše v Kristu ukřížovaném a Krista ukřížovaného v duši, a teprve potom, za léta a léta, přijde — přijde-li vůbec již na zemi, protože tomu tak není ani zdaleka u každé — oslavení, blahé spojení s Beránkem a *jím* život duše v Kristu oslaveném a Krista oslaveného v duši.

Ještě jest nám tu přičinití paterý dodatek: 1. o trpné noci smyslu a trpné noci ducha úplné a neúplné; 2. o askesi na cestě mystické; 3. o toužení po milostech mystických; 4. o kvietismu; 5. o tom, kdy má duše i se své strany, u vědomí, že tak je to vůle a vedení Boží, přejítí od vnitřní modlitby rozjímavé k nazírání získanému, od vnitřní modlitby nespojivé k nazírání spojivému.

1. *Trpné noci úplné — neúplné.*

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

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

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

Neodporuje si sv. Jan? Neodporuje. Vysvětlení je dáno v N I 9, 9, kde vidíme, že mnohým duším (a srovnáním s N I 8, 1. 4 poznáváme, že to je velké většině těch, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní, t. j. velké většině duší horlivých na cestě asketické) Bůh uděluje „na to, aby je poučil a pokořil a napravil jim baživost, aby v nich nevyrostala vadná mlsnost ve věcech duchovních“, trpnou noc smyslu jen *neúplnou*, totiž, u větším nebo men-

ším rozsahu a intenzivněji nebo méně intenzivně, jen bolestné rysy trpné noci smyslu, ale nikoliv také začínající spojivé nazírání, jež jest jádro trpné noci smyslu úplné a z něhož v té noci úplně vzchází většina bolestných rysů trpné noci smyslu. V noci neúplné Bůh ovšem ty rysy bolestné způsobí jinak, nikoliv skrze spojivé nazírání.

Může je způsobiti psychologicky nadpřirozeně neboli mysticky (a tak povznést duši na přípedečně vyšší mystický stupeň než na kterém je, nemá-li psychologicky nadpřirozeného více než pouze nazírání získané) — anebo je ovšem může přivoditi nebo dopustiti psychologicky přirozeně.

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

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

b) Také trpná noc ducha je podobným způsobem dvojí:

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

2. Askese na cestě mystické.

Jak bylo řečeno již v hl. I. (str. 20 n.), mystika nezprošťuje duši askese, naopak ji při svém vzestupu měrou stále větší u duše předpokládá — a ovšem pravá mystika více a více puďí k askesi.

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

3. Toužení po milostech mystických.

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

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

a) Po milostech mystických nazíravých nespojivých (tedy až i nazírání získané v to počítaje), jež Bůh dává každé duši dobré vůle a schopné (Vp II 14, 2; II 15, 1),

jest ovšem dovoleno i zbožně toužiti a hleděti delší dobou pravidelné vnitřní modlitby rozjímavé dojiti toho ovládnání duchovní látky, při kterém je Bůh již uděluje.

b) Po milostech nazíravých spojivých noci smyslu je duši života nazíravého, jež tedy celým svým způsobem duchovního života pozitivně směřuje i k vysokým milostem nazíravým jakožto k cíli (kterého si ovšem nelze opravdu zasloužiti ani *de congruo infallibili* a jenž skutečně není ani všem horlivým duším dán: N I 9, 9), dovoleno pokorně toužiti (N I 1, 1; C 17, 7). Duše, které se již dostalo nějaké milosti spojivé, smí toužiti po jejím opětování (N II 23, 12), může si nové milosti spojivé *de congruo fallibili*, t. j. jakýmsi zasluhovááním v řádu slušnosti, ale nikoliv neomylně jistým, zasloužiti (PS 10, 9), smí pokorně prahnouti po vzestoupení na stupeň vyšší (N II 20, 2).

c) Poněvadž nazíravé milosti spojivé jsou veliké dobro duchovní a veliká pomůcka¹⁹⁾ k dokonalosti a svatosti (Vp II 26, 6), smí i duše života smíšeného nebo činného, náležitě již vyspělá v životě duchovním stupně celkem asketického (t. j. až i milosti rázu nazírání získaného v to počítaje) pokorně po nich toužiti, ovšem s výhradou: nakolik jsou podle prozřetelnosti Boží ony a jejich podmínky (mezi jiným zpravidla i mnoho vnitřní modlitby) a jejich bolestné důsledky (uvedené výše) slučitelné s jejími životními povinnostmi. Sv. Jan a sv. Terezie nepiši pro tyto duše a tudíž na tuto otázku přímo neodpovídají; rovněž ne na otázku další.

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

e) Po mystických jevech průvodních, ať vnitřních nebo vnějších, se nesmí toužiti, protože by se tím duše vydávala u veliké nebezpečí sebeklamu a mamu ďábelského a nepokory. Pro toto nebezpečí a z jiných důvodů sv. Jan důtklivě přikazuje, jak bylo výše (hl. V, B. 1,

str. 60) řečeno, odmítati je ze všech sil, i když samy přijdou. Tím méně se tedy smí po nich toužiti.

f) Touha po mystických milostech, jak byla uvedena v bodech a) — d), může býti velkou pomůckou a vzpruhou v duchovním životě, i když třeba nebude od Boha, jenž chce tu duši vésti jinou cestou, vyslyšena. Ale ovšem může býti i kamenem úrazu, když vede k ochabování v horlivém životě asketickém a ke snění. Proto nechať se duše toužící po dokonalosti a svatosti stále na předním místě snaží o to, co je naprosto nutný předpoklad k mystickým milostem,²⁰⁾ totiž o život co nejctnostnější s těmi milostmi, které jí Bůh dává, a ostatek nechať ponechá s důvěrou jemu, aby ji k další dokonalosti a svatosti vedl cestou, kterou on chce: aťsi to budou milosti mystické spojivé anebo milosti jiné. Bůh se nikdy nedá překonati velkodušností; za věrnost s milostmi dosavadními vždy dá milosti nové, a to celkem větší a větší, vedoucí tedy k větší a větší dokonalosti a svatosti. Ale o rázu těch milostí rozhoduje jeho prozřetelnost se svrchovanou svobodou: „proč, to ví on sám“ (N I 9, 9). Sv. Terezie praví:

„Lze totiž s pomocí Pána našeho zcela dobře nabýti pravého spojení, jestliže se jen my vynasnažíme získati si ho tím, že nebudeme míti vůli leč spoutanou tím, co je vůle Boží. . . Nuže, já vám pravím, a řeknu to opět a opět, že, když tomu tak bude [co do spoutání vůle vaší vůli Boží], to že jste již nabyly od Pána této milosti [spojení s Bohem], a nic se nestarejte o to druhé spojení blahé, o kterém byla řeč [t. o spojení nazíravé neboli nazírání spojivé], ježto, co je v něm nejčennějšího, má tu svou cenu proto, že vychází z tohoto [spojení vůle s vůlí Boží], o kterém nyní mluvím, a protože se nemůže dojítu toho, co bylo řečeno [t. j. spojení nazíravého neboli nazírání spojivého], není-li velice opravdové to spojení, které záleží v odevzdanosti naší vůle do vůle Boží. . . Já vám přiznávám, že to, [aby přirozenost odumřela bez pomoci milostí mystických spojivých], bude s mnohem větší strastí, ale ona si má svou cenu; bude tedy, dobudete-li vítězství, odměna větší. O tom však, že je to možné, není pochybnosti, když jen bude doopravdy spojení s vůlí Boží. To je to spojení, po kterém jsem celý svůj život toužila; to je to spojení, o které Pána našeho ustavičně prosím, to, které je také nejzřejmější a nejbezpečnější“ (Hd V 3, 3. 5; viz též Zk 5, 13).

Také sv. Jan od Kříže mluví nejinak:

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

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

„K tomuto [spojení s Bohem v podobnosti] dojde, když je obojí vůle, totiž vůle duše a vůle Boží, shodná v jedno, takže není v jedné, co by se protivilo druhé. Když tedy duše ze sebe úplně odstraní, co se protiví vůli Boží a není s ní ve shodě, přepodobní se láskou v Boha“ (Vp II 5, 3; viz též Vp I 11, 2. 3).

Úplně to ovšem může odstraniti, co do konu a sklonu, jen s psychologicky nadpřirozenou neboli mystickou pomocí Boží, a jen s tou může také konati, co přísluší činným nocím co do pozitivního konání ctností (Vp III 2, 13). Ale, jak již bylo řečeno výše (hl. V, A. 2, str. 53—54), není třeba, aby to byly i milosti nazíravé vlité, a jsou-li i nazíravé vlité, není třeba, aby byly i nazíravé spojivé.

Obšírně o tom níže v hl. XII. *Volání Boží k milostem mystickým.*

B. Je dobře, aby se duše, které se — ať po vědomém toužení a disponování, ať bez něho — podobá, že jí Bůh prokazuje nějaké vyšší milosti v modlitbě, anebo která u sebe vidí přelom a převrat ve vnitřní modlitbě, snažila dojítí, nakolik to podle věci samé a podle okolností lze, přesného poznání, co že to jest?

Sv. Terezie dává na tuto otázku s rozhodností odpověď kladnou (S 10, 4—6; 14, 7; 15, 2. 3; 17, 5), a nejiná odpověď zřejmě plyne ze slov sv. Jana od Kříže i sv. Terezie o škodlivých následcích nevědomosti po té stránce (Vp Předml. 3—7; II 12, 6—9; N I 9, 1; S 23, 2). Jen správné poznání toho, čeho se jí od Boha dostává, že vyvede duši ze škodlivých bludů nebo aspoň úzkostí, ukáže jí způsob vnitřní modlitby tehdy náležitý, probudí v ní patřičnou vděčnost, lásku, pokoru, srdnatost a velkodušnost ve službě Bohu.

Nechat tedy taková duše — jež si v začátcích mystické modlitby zpravidla sama nerozumí nebo málo rozumí (S 14, 7) — podá o tom, co ve vnitřní modlitbě zakouší, a (aby mohl náležitě posouditi a ji poučiti) vůbec o svém duchovním životě a snažení zprávu duchovnímu vůdci, který je muž zdravého rozumu, v těch věcech zkušený a, lze-li, i odborně vzdělaný (S 13, 14. 16. 17; 34, 11. 12), a čte si vhodné knihy o stavech a milostech ve vnitřní modlitbě, zejména tedy příslušné části ze spisů sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše.

Duchovní vůdce, který nemá ani zkušenosti ani aspoň potřebného vzdělání, může ovšem způsobiti nazíravé duši mnoho utrpení a rušiti její duchovní prospívání; rovněž si to vše může způsobiti nepoučená duše sama (Vp Předml. 3—7; S 13, 14).

Mystické duši praví sv. Terezie:

Raději zatím žádného duchovního vůdce než nemajícího potřebných vlastností; duši pokorné a při opatrném hledání náležitého vůdce plně dobré vůle Bůh jej dá (S 13, 19; 40, 8).

A jejímu duchovnímu vůdci:

„Má-li pokoru, nechať nemá strachu, že Pán dopustí, že kterýkoliv z nich dvou upadne v blud“ (S 34, 12).

Neměl by arci pokory, kdyby se, když by musil vésti duši dařenou mystickými milostmi, nesnažil, nemá-li jich ještě, aspoň tehdy si získati, co nejlépe může, příslušné odborné vědomosti.

Věc je i vzdělanému a zkušenému duchovnímu rádci nezřídka pochybná. Je tomu tak, když se charakteristické známky spojivého stupně ještě nejeví vyhraněně, anebo když osoba, o kterou jde, popisuje nebo na zkoumající otázku odpovídá zmateně. Pak ať duchovní vůdce nebo rádce nesouží jí a sebe dalším dotazováním, nýbrž jest klidně vyčkati, a to někdy i velmi dlouho.

Jedině o jednom bodu — dosti však snadném — jest dojíti jasnosti: Postoupila ta duše nad cestu rozjímavou? Ne-li, jest se jí totiž ještě dále vnitřně modliti rozjímavě a není právě pravděpodobné, že by měla mystické milosti spojivé; jestliže ano, nesmí býti nucena ani se nesmí sama nutiti ke způsobu rozjímavému. Ale věděti více — zda totiž ta duše je na stupni nazírání získaného, jež je nespojivé, či na stupni vnitřní modlitby v klidu, jež je spojivá — by sice bylo užitečné, není však nutné. Vždyť chování duše na obojím tom stupni (jde o vnitřní modlitbu v klidu ještě slabou) je prakticky stejné, a také poutanost (na niž duchovní vůdce nebo rádce smí a má míti zřeteli a proto má takové zbožné duši dobré vůle, která si stýská na něco, v čem on rozpozná poutanost, říci, aby si v modlitbách ústních a vůbec v zevních pobožnostech nečinila násilí) je na stupni nazírání získaného a v slabé vnitřní modlitbě v klidu prakticky stejná.

Ba i kdyby duše byla již na vyhraněném stupni vnitřní modlitby v klidu nebo dokonce na stupni mystického spojení prostého, a ona nebo její duchovní rádce nebo oba byli toho mínění, že je na stupni nižším (místo stupně ve spojení prostém se dohadující vnitřní modlitby v klidu, anebo místo modlitby v klidu, třebaš již vyhraněné, nebo místo stupně ve spojení prostém rozpoznávající jen tolik, že ta duše co do vnitřní modlitby již postoupila nad modlitbu rozjímavou), nebylo by pro praxi duchovního života neštěstí. Rovněž by ho pro tu praxi nebylo, kdyby se mylně domnívali, že duše byla povznesena na vyšší stupeň nazírání než na kterém ve skutečnosti teprve je. Vždyť aťsi je duše na kterémkoliv stupni mystickém, vždy platí opatrnostní pravidlo (viz na konci této hl. odpověď na otázku B.), že jest jí vnitřní modlitbu začínati způsobem rozjímavým, a teprve až pozná (což může býti i velmi brzy, třebaš hned po započetí vnitřní modlitby), že jí Bůh uděluje nazírání, s po-

kornou vděčností se mu oddati, takovému, jaké on udělí, i když ho nedovede theoreticky rozpoznati; a poutanost se na různých stupních mystických liší jen co do stupně, a na všech stupních mystických platí co do ní pravidlo, aby si duše stran ústních modliteb a zevnějších úkonů pobožnosti nečinila násilí, a co z těch věcí nemůže vhodně vykonati, to že smí bez obavy opomíjeti.

4. *Kvietismus.*

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

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

a) Sv. Jan dovoluje zanechati činnosti mohutností přirozené neboli asketické 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 výstup duše u sv. Jana stránku činnou, v níž se duše co nejlépe snaží umrtvováním všeho nespořádaného a horlivým konáním ctností disponovati na milosti stránky trpné. Jen si přečtíme Vp I 13, 3—12 a Vp II 7, a zvíme, co je činná noc smyslu a činná noc ducha!

Jakoby vodítkem při vzestupu duše ke spojení s Mileným jsou sv. Janu tři božské ctnosti: víra, naděje a láska (Vp I 2, 1; II 6, 1. 6; N II 21, 3); ty se uplatňují vnitřně i zevně a vedou také jednak k očistě rozumu, paměti a vůle od chyb a nedokonalostí, jednak i k pozitivnímu uplatňování ctností mravních kony vnitřními i zevními.

To všecko je diametrální protiva kvietismu.²¹⁾

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

Sv. Jan podává ve Vp II 12, 6—15, 5 známky, kdy duše z vnitřní modlitby rozjímavé, psychologicky přirozené, může a má přestoupiti do mystické vnitřní modlitby nazíravé nespojivé, t. zv. nazírání získaného, a návod, jak si má v něm počínati — a v N I 9. 10 podává známky, podle kterých duše pozná a konstatuje, že Bůh ji převádí do mystické vnitřní modlitby nazíravě spojivé,²²) a návod, jak si má v ní počínati.

Pro praxi tu vyvstává dvojí otázka:

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

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

b) přestup z vnitřní modlitby nespojivé poměrně blahé (zpravidla tedy z nazírání získaného) do vnitřní modlitby nazíravé strastné buď spojivé (trpnou nocí smyslu úplnou) nebo nespojivé (trpnou nocí smyslu neúplnou: N I 8, 3. 4; I 9, 9)?

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

B. Poněvadž, jak uvidíme, nelze na otázky uvedené v A. dáti odpovědi přesných, a poněvadž Bůh i duši, které již udělil nazírání spojivé, nejednou de facto ponechá v jednotlivých případech na stupni nazírání získaného (Hd VI 7, 7—13) nebo třebaž až na stupni vnitřní modlitby rozjímavé, již se jest i duši, která je habituálně na stupni nazírání získaného, de facto nejednou spokojiti — jak tedy jest duši již pokročilé v duchovním životě vstupovati do vnitřní modlitby, aby nepochybila očekáváním něčeho vyššího, než de facto v tom kterém případě dostane, a neúspěšným snažením o to: zvláště když jde o vnitřní modlitbu pravidelně vykonávanou?

Pokusme se odpověděti na otázky bodu A.

a) K nenáhlému (Vp II 15, 1. 2) přestupování do nazírání získaného dochází u duše, hledící si i jinak ctností, až již nabývá „habitu“ (Vp II 14, 2), t. j. až již po nějakém období vnitřní modlitby rozjímavé více a více zvládá látku prorozjímanou jedním pohledem a rozhledem bez usuzujícího přemítání. Kdy skutečně k tomu dojde, je ovšem různé

u různých osob podle jejich horlivosti ve ctnosti a v duchovním životě, podle toho, kolik mohou pravidelně věnovati času rozjímavé modlitbě, podle schopností, okolností příznivých a nepříznivých (o nepříznivých viz výše na str. 51), a podle vůle Boží, ježto Bůh může přestup do vnitřní modlitby jednoduché uspišiti i bez přirozeného získání příslušného „habitu“ (Vp II 14, 2).

Není tedy divu, že sv. Jan nepraví o době faktického přestupu do nazírání získaného přímo nic určitého. Ale z toho, že, jak hned v b) uvidíme, duše je z „rozjímání a vnitřní modlitby“ uvedena do trpné noci smyslu úplně nebo aspoň neúplně po „nějaké době“, „zpravidla ne mnoho času“ (N I 8, 4), a osoby usebrané, zvláště řeholní, „v kratší době“, ba „v době velmi krátké“ (N I 8, 4; PN III 32), plyne, že k přechodu do nazírání získaného, jež je stupeň nižší než trpná noc smyslu i neúplná, dojde ještě dříve. Jak však nelze té „kratší doby“, ba „doby velmi krátké“ stran trpné noci smyslu vymeziti přesněji, tak také nelze určití přesněji tohoto ještě dřívějšího termínu stran nazírání získaného. S psychologického hlediska však lze tuším říci toto. Bůh arci může dáti jednoduchou vnitřní modlitbu nespojivou neboli nazírání získané i dříve než odpovídá psychologickému vývoji co do zvládnání látky (Vp II 14, 2); jeli však (což je tuším daleko obyčejnější) zachován normální psychologický vývoj, myslím, že lze říci, že po roce svědomitého každodenního rozjímání aspoň půlhodinového, spojeného se ctnostným životem, jsou dobrotou Boží zpravidla začátky „habitu“, t. j. začátky zvládnání prozřímáné látky jedním pohledem, již získány, že se tedy již občas a na nějakou chvíli (Vp II 15, 1. 2) jevívá nazírání získané, jež se pak čím dále tím více rozšiřuje a upevňuje a v několika letech se stává obvyklou vnitřní modlitbou té duše.²³⁾ U řeholních osob života nazíravého k tomu ovšem může dojíti v době mnohem kratší (C 29, 8; viz i N I 8, 4).

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

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

Přesně tedy doby tohoto přechodu určití nelze; ale jak bylo výše vy-

sloveno mínění, že po roce rozjímavé modlitby se normálně začínávají jeviti nějaké začátky nazírání získaného, tak bych zde dohadem, salvo meliore iudicio, myslil, že „nějaká doba“ (N I 8, 3), nutná k tomu nastřádání nějakých sil duchovních v Bohu není kratší než aspoň rok dobře již vyvinutého nazírání získaného a současného horlivě ctnostného duchovního života, že tedy terminus post quem přechodu do nazírání strastného noci smyslu úplné nebo neúplné je i u lidí usebraných a u osob řeholních doba, kterou lze jen relativně nazývati „kratší“ nebo „velmi krátkou“.

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

Zbývá, abychom dali odpověď na otázku B.

Poněvadž ani stran doby faktického přestupování do nazírání získaného ani stran chvíle faktického převedení do noci smyslu úplné nebo neúplné nelze dáti přesné odpovědi — a poněvadž ti, kdo jsou na stupni nazírání získaného nebo vnitřní modlitby v noci smyslu (nebo ducha) úplné nebo neúplné, nevědí, zda v tom kterém případě, kdy se právě chtějí oddati vnitřní modlitbě, jim Bůh skutečně dá vnitřní modlitbu stupně u nich tehdy více méně obvyklého, ba vůbec vnitřní modlitbu nějak mysticky nazíravou, je i u duše již pokročilé ve vnitřní modlitbě — i u takové, která mívá již i vnitřní modlitbu spojivou, třeba i vyšší než je modlitba v klidu — nejbezpečnější počínání toto.

Nechat se, když vstoupí do vnitřní modlitby, začne zabývati nějakým duchovním předmětem (když jde o pravidelnou vnitřní modlitbu, již připraveným) *rozjímavě*, a teprve jestliže upozoruje, že rozjímati nemůže, protože jí Bůh, aniž se sama o to snaží (Vp II 13, 2; N I 9, 8; S 12, 4. 5. 7), dává modlitbu vyšší (nazírání získané — vnitřní modlitbu nazíravou spojivou toho onoho stupně a rázu — snad nazírání vlité nespojivé), nechat pokorně spočíne v té modlitbě, kterou jí Bůh tehdy dává, a spočíne v ní ovšem způsobem odpovídajícím modlitbě davané, jak sv. Jan a sv. Terezie při tom kterém stupni popisovaném i ten způsob líčí.²⁴⁾

Tak to žádají rozum a pokora; tak je to podle nauky sv. Jana od Kříže a sv. Terezie; tak to jí samé radil sv. František Borgia (S 24, 3).

Duši pokornou, plnou dobré vůle sloužiti Bohu i vnitřní modlitbou co nejlépe tak, jak on chce, včas náležitě poučenou o stupních vnitřní modlitby, a vedenou pokorně zbožným, rozumným, zkušeným a vzdělaným

(S 13, 16) duchovním vůdcem (nakolik ovšem to poučení a vedení může ve svých okolnostech míti) — tu, a jejího vůdce, nenechá Bůh upadnouti do vážnějšího praktického omylu stran její vnitřní modlitby a vůbec jejího duchovního života (PN III 46; S 12, 7; 13, 18; 34, 12; 40, 8).

HLAVA VII.

Mystické stupně

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

Sv. Jan od Kříže ve svých čtyřech velkých spisech Vp. N, PS, PN přejímá do svého vedení duši již asketicky vyspělou, která je Bohem právě vzata na cestu mystickou nazíravou spojivou, a doprovází ji na ní až na stupeň nejvyšší, totiž do stavu duchovního sňatku. Návodů k rozjímavé modlitbě tedy nepodává, a také o milostech mystických nazíravých nespojivých nevlitých, t. j. o vnitřní modlitbě afektivní neboli výlevové a o nazírání získaném, mluví jen příležitostně (Vp II 12, 6—15, 5; PN III 33). Na cestě nazíravě spojivé rozlišuje méně stupňů než sv. Terezie, totiž jen trpnou noc smyslu, mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha, stav duchovního zasnubů, stav duchovního sňatku. Sv. Terezie z milostí nazíravých nespojivých má oba způsoby vnitřní modlitby mystické nevlité, totiž i vnitřní modlitbu afektivní (S 13. 11; C 28, 3), třebas jí jména nedává, i nazírání získané, jež rozlišuje od modlitby v klidu (S 10, 2; Zp 5, 25) a nazývá modlitbou v usebrání (C 28, 4; 29; Hd IV 3, 1—6; VI 7, 7—12), ale nemluví ani zdaleka tak jasně o jeho vzniku a známkách jako sv. Jan (Vp II 12, 6—15. 5). Trpné noci smyslu sv. Terezie sice nemá,¹⁾ ale zato daleko lépe než sv. Jan popisuje mezidobí mezi obojí nocí a spojivému nazírání vlastnímu tomu mezidobí dává jméno *modlitby v klidu* (S 14, 1; Hd IV 2, 2).²⁾ Je to táž „modlitba v klidu ve vůli“, o které se jednou zmiňuje sv. Jan (Vp I 11, 2). Co je sv. Janu, jakoby

spěchajícimu k cíli, jedna jediná trpná noc ducha (v níž však i on³) jaksi rozlišuje [N II 17, 3; PN III 18] část první, více očištnou, a část druhou, více osvětlnou), to rozděluje svatá Terezie výslovně na stupně dva, jež lze nazvat „nazírání ve spojení prostém“ a „nazírání ve spojení úplném“. Do období nazírání ve spojení úplném sv. Terezie pojímá nadto i to, co u sv. Jana od Kříže je období duchovního zásnubu po noci ducha, až po duchovní sňatek exclusive.⁴)

Sv. Terezie nemluví o duchovním zásnubu jakožto o charakteristickém rysu období modlitby ve spojení úplném, nýbrž ten třetí svůj mystický stupeň spojivý, jež popisuje v Komnatách šestých svého Hradu v nitru, charakterisuje zevní známkou: extasemi (Hd VI 4. 5), a ovšem velikými milostmi, klenoty danými při zásnubu (Hd VI 5, 11; PS 14, 2). Extase však doprovázejí vnitřní modlitbu spojujovou již na konci trpné noci ducha (N II 1, 2) a v období duchovního zásnubu (PS 13, 2—6. 7). Pojímá tedy sv. Terezie do jednoho svého období přilehlé části dvou různých období sv. Jana.

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

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

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

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

O nazírání získaném bylo promluveno výše (hl. V, A. 2., str. 50—51); o všech těchto třech stupních vnitřní modlitby je obsírné poučení v knize: *Návod k rozjímavé modlitbě*, hl. I.—VIII. IX.

Pak následují stupně vnitřní modlitby nazíravé vlité spojivé, při čemž se nesmí ovšem zapomínati, že modlitbu spojujovou dává Bůh, když ji již jednou udělil, nikoliv po každé, kdy se duše chce oddati vnitřní modlitbě.

nýbrž že je to (i ve stavu duchovního sňatku co do tak zv. nazírání přidaného, o němž níže v bodu 9.) vždy jeho nový svobodný dar, a když ho nedá, že se duše musí spokojiti nižším stupněm (S 11, 8), ke kterému jí uděluje svou pomoc, tedy třeba nazíráním získaným — vnitřní modlitbou afektivní — rozjímáním. Modlitba ústní nepomine na žádném duchovním stupni, ba řeholní řády jí mají v církevních Hodinkách a jiných společných a soukromých úkonech duchovních vždy mnoho. Máme tedy dále tyto stupně:

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

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

5. *Vnitřní modlitba nazíravá spojivá vlastní mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha* (N II 1). S jistotou můžeme ji (a její období) ztotožňovati s vnitřní modlitbou v klidu, kterou sv. Jan od Kříže jinde jednou tím jménem uvádí (Vp I 11, 2), ale nikde pak již o ní pod tím jménem nemluví, a která je u sv. Terezie, jež noci smyslu s jejím slabým spojivým působením Božím na rozum a na vůli a z toho vzcházejícím spojivým nazíráním ve svých spisech nemá, „první vnitřní modlitba podle mého mínění nadpřirozená, kterou jsem pocítila“ (Zp 5, 3), totiž, u sv. Terezie, první stupeň vnitřní modlitby spojivé.

Poněvadž je ve vnitřní modlitbě v klidu spojivým působením Božím přímo zasažena jen vůle, má tato modlitba po stránce rozumové dvojí tvářnost, spojivou a nespojivou.

Po stránce spojivé je ona nazírání, dané působením Božím spojivým zcela blízkostním (S 14, 2. 5; C 31, 2. 3; Hd IV 2, 6), dosti zřejmým, ale zpravidla jen na vůli (Vp I 11, 2; S 14, 2; 15, 1; C 31, 3. 4. 5. 8; Hd IV 2, 8; IV 3, 7), a ne tak silným, že by rozum, jenž ovšem to spojivé působení na vůli postřehuje a jeho přeplýváním v mohutnost

poznávací (Vp II 32, 3) má poznání Boha přímé, konkrétní a experimentální neboli spojivé, byl tímto svým nazíráním vltým spojivým stále úplně zaujat (S 14, 3); nýbrž on i sám pracuje, ač jen velice zvolna a bez unavování (S 14, 4). Tak někdy buď i, vedle toho spojivého nazírání a současně s ním, koná nazírání psychologicky nadpřirozené nespojivé jaksi vlastní tomuto stupni, o němž bude řečeno v následujícím odstavci, anebo se někdy i, rovněž tak současně, oddává nějakému přemítání, psychologicky přirozenému, o tom, co o přeplyvajícím působení Božím a jeho rozmanitých okolnostech spojivě i nespojivě poznává, anebo se oddává nazírání získanému obyčejnému nebo zbožnému přemítání psychologicky přirozenému (S 15, 6. 7), anebo je arci někdy spolu s pamětí i, rovněž tak současně, soužen roztržitostí (S 14, 3; 15, 1; C 31, 8; Hd IV 1, 8; IV 3, 8), pocházejícími třebas i od obrazivosti a od nedobrovolných bažení ve stránce smyslové (S 17, 5; Vp I 11, 2). Ale vůle, jež se po celou dobu modlitby v klidu stále spojivě kochá v Bohu (S 14, 2; 15, 1), což ovšem předpokládá v rozumu přeplyváním stále, aspoň slabé, poznávání spojivého působení Božského na vůli (leč že by snad Bůh někdy nedal přeplyvati z vůle v rozum a jen spojivě posiloval kochání vzházející z poznání jiného, psychologicky přirozeného — nebo nadpřirozeného, ale ani ne přeplyváním spojivého⁵), opět a opět ušebírá rozum a paměť ode všech těch jiných předmětů a způsobů zaměstnávání ke svému předmětu spojivému (S 14, 3; 15, 1), takže se v modlitbě v klidu ty řečené vedlejší předměty a způsoby poznávání jen připlétají a se proplétají spojivým poznáváním Boha vzházejícím ze spojivého působení Božského na vůli a vytrvale se vracejícím jakožto předmět základní a hlavní.

Někdy však udělí Bůh ve vnitřní modlitbě v klidu (čimž ji učiní případečně vyšší) spojivý dotek nejen vůli, nýbrž vůli i rozumu (ale i jemu tuším jen spojivě zcela blízkostně, jako vůli), a rozum tedy pak nepřemítá, nýbrž se kochá v Bohu, zatím co paměť roztržitě těká spolu s obrazivostí (S 17, 5. 6), ba někdy jej dodatečně udělí i paměti (S 17, 7), takže pak jsou s Bohem spojeny v modlitbě v klidu všechny tři mohutnosti. O místě S 17, 5—7 viz níže pozn. 10 k této hl. VII. a pozn. k S 17, 5 v českém překladu.

Po stránce nespojivé mívá rozum v období modlitby v klidu namnoze mystické poznávání značně podobné nazírání získanému, ale vyšší. Ono se totiž omezuje na poznatky získané dřívější, psychologicky přirozené, které třebas byly již předmětem nazírání získaného, zvláště o přívlastcích Božích;⁶ duše však na ty poznatky teď patří pod větším pořádajícím, prohlubujícím vlivem Božím, psychologicky nadpřirozeným, ale nespojivým.⁷ Nedá-li Bůh ve vnitřní modlitbě v klidu přidavkem ke spojivému působení na vůli tohoto nazírání získaného vyššího, zabývá se v ní rozum ovšem nazíráním získaným obyčejným anebo i vnitřní modlitbou přemítavou (anebo je, jak jsme viděli, soužen roztržitostí); a ovšem ne vždy, když duše vysílá již z období noci smyslu koná vnitřní modlitbu, dá Bůh i působení spojivé charakterisující vnitřní modlitbu v klidu nebo, později, jiné působení spojivé, jehož stupně duše již došla, takže duše v takovém případě pak koná vnitřní modlitbu nižší, třebas až i jen zcela

nespojivou, totiž buď nazírání získané (vyšší, výše v tomto odstavci popsané — nižší, obyčejné) anebo i jen vnitřní modlitbu přemítavou.

Ve vnitřní modlitbě v klidu se pociťuje jakési jakoby zasnění, opojení (Hd V 1, 3. 5; VI 2, 2); podobné zasnění, opojení, však může být i přirozené, chorobné (Hd IV 3, 11) a ovšem může být i při nazírání získaném.

Mezi modlitbou v klidu, je-li i co do spojivého působení na vůli i co do pořadajícího a prohlubujícího vlivu na rozum slabá, a nazíráním získaným (zvl. záporným) je podobnost, a proto zůstává někdy třeba i zkušenému odborníkovi dlouho nejisté, zda duše je již na stupni modlitby v klidu či ještě není; ale jakmile v modlitbě v klidu působení na vůli nebo vliv na rozum zesílí, jeví se zřejmě rozdíl. A zvláště se ten rozdíl, zda totiž duše opravdu má modlitbu mystickou či ne, časem, a to dosti brzy, pozná „po účincích [v rozvinu a vzrůstu ctností] a potomních skutcích; není lepšího [tavícího a zlato od strusky dělicího] kelímku na prozkoušení [vnitřní modlitby]“ (Hd IV 2, 8; viz i C 4, 3. 4).

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

Jak je za nazíráním získaným při přechodu do trpné noci smyslu úplné bytnostní přelom, totiž to, že trpnou nocí smyslu úplnou se duši kromě mystických milostí nevlitých, jež v ní nemusí pominouti, začne dostávat i mystických milostí vlitých spojivých (pro rozum a vůli) a že se za stupněm pouhého nazírání získaného cesta duši mystických, které dobrotou Boží vystoupí nad pouhé prosté nazírání získané, rozdělí ve dvojí: v cestu bez milostí spojivých (cesta většiny) a cestu s milostmi spojivými (cesta menšiny), tak je také za modlitbou v klidu jakoby hluboký zářez, jevíci se jednak rázem mystického působení Božího, jednak počtem duší přijatých.

V období modlitby v klidu spojivé působení Boží přímo zasahuje zpravidla jen vůli; v dalších stupních zasahuje přímo zpravidla obojí mohutnost. Modlitby v klidu se dostane všem duším, které úspěšně projdou úplnou nocí smyslu, ba může se jí dostat i bez trpné noci smyslu.⁸⁾ Ale jak se úplné trpné noci smyslu nedostane ani polovici duší horlivých na cestě asketické (N I 9, 9), tak je do stupňů vyšších než je modlitba v klidu, t. j. do těch, které odpovídají úplné trpné noci sv. Jana od Kříže a jeho noci třetí, přijata i z duší, kterým se dostalo modlitby v klidu, jen velmi malá část (N I 8, 1; S 15, 2; viz o těchto místech níže v hl. XII. § VII.).

Ve jméně „modlitby v klidu“ (oración de quietud, oratio quietis) máme tuším i odlesk mínění středověku, [jenž neznal některých zákonů

fysických, zvl. gravitačních] o tnutí každé věci do svého střediska (PN I 11), v němž po jeho dosažení spočine (quiescit). Středisko duše je Bůh (N II 20, 6; PN I 12), jak to krásně vyjadřuje již sv. Augustin slovy: „Stvořil jsi nás pro sebe, a neklidná je srdce naše, dokud nespočine (donec requiescat) v tobě“ (Vyzn. I 1). Milující duše tudíž tíhne ke spočinutí v Bohu, i k většímu než je spočinutí psychologicky přirozené.

Když tedy Bůh udělí duši první stupeň vnitřní modlitby spojivé (a ten první stupeň byla sv. Terezií a jiným tak zv. modlitba v klidu, protože „noc smyslu“, jež je spojivý stupeň před modlitbou v klidu, ale velmi slabý, objevil a popsal až sv. Jan od Kříže; a ostatně noc smyslu dává Boha jen blízkostně a především s utrpením, ne ještě pravým spočinutím v něm), duše opravdu spočine (quiescit) v Bohu: takže je snad také odtud název *oración de quietud*, jež by se tudíž po této stránce měl do češtiny snad lépe převéstí výrazem „vnitřní modlitba ve spočinutí“. Ale i obvyklý výraz „modlitba v klidu“ dosti dobře vyjadřuje, že duše po toužebném a neuspokojujícím hledáním Boha poznáváním z tvorů nerozumných i rozumných (PŠ 4—7) spojivým spočinutím v Bohu se v něm *uklidní*.⁹) Netřeba tedy výrazu „modlitba v klidu“ měnití.

Po tomto vysvětlení jména modlitby v klidu jakožto modlitby ve spočinutí v Bohu středisku duše porozumíme lépe i názvům mystických stupňů dalších. Modlitba ve spojení prostém a pak úplném je modlitba ve spočinutí hlouběji ve středisku, takže je to až spojení, buď méně dokonalé (prosté) anebo dokonalejší (úplné), a duchovní sňatek je stav spočinutí ještě hlouběji ve středisku, Bohu, takže je to spočinutí a spojení přepodobňující a duše je, nakolik je to možné v životě pozemském, v nejhlubší hloubi svého střediska (PN I 11—13), i když ovšem i v tom jsou ještě stupně přípedečně zdokonalující (PN Předml. 3).

Tím ovšem není tvrzeno, že i názvy „spojení (prosté, úplné)“ a „přepodobnění“ byly skutečně vytvořeny s toho hlediska, že Bůh je středisko duše. Byly vytvořeny spíše podle obdoby toho, jak při životním procesu vegetativním organismus přijímající přijatou látku se sebou *spojuje* a ji v sebe *přepodobňuje*, anebo jak oheň dřevo se sebou *spojuje* a je v sebe *přepodobní* (N II 10), anebo podle obdoby toho, jak při životním procesu poznávacím (myslovém, rozumovém) předmět poznávaný naši možnost se sebou *spojuje*, ji v sebe *přepodobňuje*.

Obdobně Bůh duši se sebou *spojuje* a ji v sebe *přepodobňuje*.

Obdoby z přitahování hmotné věci jejím „střediskem“, a ze životního procesu poznávacího, také dobře osvětlují i *trpnost* duše ve stavech mystických spojivých, i to, že duše je zároveň immanentně *činná*, tím vznešeněji *činná*, čím více se s Bohem *spojuje*.

A nejenže je immanentně *činná*, nýbrž přes rostoucí trpnost jsou její vlité kony i natolik svobodné, že jsou i *záslužné*. Viz pozn. 18 k hl. XV.

6. *Nazírání ve spojení prostém* je nazírání dané spojivým působením Božím dotekovým na rozum a vůli, a to již tak silným, že duše je úplně zaujata božským předmětem, jehož poznatek přímý, konkrétní a experimentální

je jí vléván, takže již není roztržitostí,¹⁰) an je to „spánek [všech] mohutností“ (S 16, 1), „velmi zřejmé spojení celé duše s Bohem“ (S 17, 3). Ač to „není úplně [t. j. plně] spojení všemi mohutnostmi“ (S 16, 2), přece mohutnosti jsou „téměř úplně [t. j. plně] ve spojení, ale ne tak pohrouzeny, že by nebyly [i] činné“ [a ne pouze trpné] (S 16, 2), mají tu však „schopnost jen k tomu, aby se zcela zabývaly Bohem“ (S 16, 3; 17, 3) nebo — když je spojení pouze vůli — i záležitostmi nebo skutky lásky k bližnímu (S 17, 4) bez roztržitostí. Smysly jsou ještě více méně činné (S 16, 2 fin. 3).

Spojivé působení Boží je tedy v nazírání ve spojení prostém po dvojí stránce vznešenější než v modlitbě v klidu:

a) není pouze na vůli, jako v modlitbě v klidu, nýbrž je na bytnost duše, celou duší, na trojí duchovou mohutnost, vůli i rozum a paměť (Hd V 1, 5; C 31, 10), a ani obrazivost nemůže škodit (Hd V 1, 5).

[Rozum a paměť jsou sice věcně táž jedna mohutnost, ale v mystice jsou „štěpením mohutností“ (viz výše v hl. I. na konci) dvojí mohutnost, na př. v modlitbě v klidu rozdílně pracující, takže paměť nespojená s Bohem překáží roztržitostmi rozumu, který Bůh milostivě přijal také do spojení (S 17, 6. 7).]

b) není pouze zcela blízkostní, jako v modlitbě v klidu, nýbrž je dotekové — a to buď dotekem přímo v řečenou dvojí-trojí mohutnost, anebo dotekem přímo jen v podstatu duše s přeplyváním v rozum a vůli, nebo dotekem přímo jen ve vůli s přeplyváním v rozum (Vp II 32, 3), a „Bůh tu sám sebe vtiskne v nitro té duše tak, aby ona, až přijde k sobě, nemohla nížádným způsobem pochybovati, že to byla v Bohu a Bůh v ní“ (Hd V 1, 9).

Bodem a) je dána první charakteristická známka spojení prostého, totiž suspense všech tří vyšších mohutností v Bohu; z ní plyne, že v nazírání ve spojení prostém již není roztržitostí, ana duše „ani nevidí ani neslyší ani nechápe v době, kdy je v tom stavu“ (Hd V 1, 9); bodem b) je dána druhá charakteristická jeho známka, absolutní jistota duše, až zase je při sobě, že to byla spojena s Bohem.

Poněvadž spojení prosté a spojení úplné „je téměř jedno a totéž, [jen] síla účinků je velice rozdílná“ (Hd V 2, 7), je zřejmé, že obojí charakteristická známka nazírání ve spojení prostém doprovází tím větší měrou nazírání ve spojení úplném. Tam však se k tomu druží jakožto charakteristická známka spojení úplného to, že ve spojení úplném je i činnost smyslů úplně nebo téměř úplně zastavena.

Jak se sv. Terezii od Ježíše podobá, nepotrvá, nepřetržené nazírání ve spojení, ať prostém, ať úplném, nikdy více než půl hodiny (S 18, 12. 13; Hd V 2, 7). S přetrženými může potrvati několik hodin (S 18, 13).

Mnohdy je nazírání ve spojení prostém neplné, ježto někdy je spojena jen vůle (S 17, 4; Zp 5, 5; N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49),

ovšemže s libostí i v rozumu a v paměti, do nichž sice spojivé Boží působení, vůli udělované, přeplyvá, jež však, ač tím jsou odloučeny od roztržitostí, jsou nicméně ještě volné k tomu, aby se svým způsobem a svým přičiněním zabývaly Bohem anebo náležitými záležitostmi nebo skutky lásky k bližnímu (S 17, 4). To je to, že jsou i „činné“ (S 16, 2), na pouze trpné oním přeplyváním.

Také „spánek mohutností“ neboli „duchový spánek“ (S 14, 2; 16, 1; Hd IV 3, 11; Zp 5, 5) je nazírání ve spojení prostém více méně neplném.

7. *Nazírání ve spojení úplném* je nazírání dané spojivým působením Božím dotekovým na rozum a na vůli tak silným, že nejen mohutnosti duchové jsou úplně zaujaty, nýbrž že i činnost smyslů je úplně (nebo téměř úplně) zastavena (S 18, 1; Zp 5, 6).

Na případečně vyšším (S 18, 7; 20, 1) stupni nazírání ve spojení úplném dojde k vytržení neboli extasi, jež se liší od pouhého nazírání ve spojení úplném tím, že pouhé spojení úplné má účinky sice i zevně postřehitelné (S 18, 10, 14), ale přece převážně vnitřní, kdežto spojení u vytržení má obojí účinky mnohem větší, takže i vnější jsou veliké (S 20, 1. 7). Vytržení má ještě i své stupně, případečně se od sebe lišící (S 20, 1; Zp 5, 5—20; Hd VI 4. 5).

Vidíme tedy, že modlitba v klidu — nazírání ve spojení prostém — nazírání ve spojení úplném jsou tři stupně vnitřní modlitby spojivé, jež jsou dány a rozlišeny a charakterisovány [v modlitbě v klidu je ovšem nepravdělnost tím, že spojivé působení Boží zasahuje téměř výhradně jen vůli] vzrůstající silou spojivého působení Božího, namnoze na rozum a na vůli současně: slabého (při němž jest ještě mnoho roztržitostí, i v rozumu) — prostředního (při němž již není roztržitostí) — silného (při němž nejenže již není roztržitostí, nýbrž i činnost smyslů zevních je zaražena: S 18, 1).

Samá sv. Terezie upozorňuje, že stupeň spojení prostého (v komnatách pátých) a stupeň spojení úplného (v komnatách šestých) „je téměř jedno a totéž; [jen] síla účinků je velice rozdílná“ (Hd V 2, 7).

Nesmíme zde ovšem zapomínati, že období nazírání ve spojení prostém a období nazírání ve spojení úplném odpovídají trpné noci ducha sv. Jana od Kříže, že jsou tedy zpravidla plná utrpení popsaných výše (hl. VI, a)—e), str. 75—78).

V období nazírání ve spojení úplném dojde k *duchovnímu zásnubu*, jímž se skončí bolestné období stupně na-

zírání ve spojení úplném a začne po něm období toho stupně blahé, neboli jímž se skončí noc ducha (PS 22, 3) a končí se i cesta osvětná; začne totiž po duchovním zasnubě „třetí noc“ sv. Jana od Kříže, cesta spojná (PS 22, 3), dělicí se na stupeň neboli období duchovního zasnubě a stupeň neboli období duchovního sňatku. Při duchovním zasnubě (*jak* se vykoná, nepraví ani sv. Jan ani sv. Terezie; snad sv. Terezie ani nezakusila výslovného duchovního zasnubě,¹¹) nýbrž až duchovní sňatek) se dostane duši od Boha veliké výzdoby jednak rozmnožením milosti posvěcující, daným zdarma (t. j. aniž tomu rozmnožení odpovídají záslužné skutky duše, za něž že by to rozmnožení bylo uděleno), a příslušným stupněm posílení vlitých ctností a darů Ducha sv., jednak jinými duchovními ozdobami (PS 14, 2; Hd V 4, 4; VI 5, 10. 11), a tuším jí (obdobně jak je tomu při pozemském zasnubě) Bůh zasnubem udělí i nějaký nárok jednak na duchovní sňatek, jednak i na předzvěsti sňatku, totiž na časté návštěvy jakožto snoubence (PS 16, 1; PN III 25), občasně to spojivé doteky, častější než před zasnubem a (ne-li i jaksi *de iure*, totiž z postavení, které duše má jakožto snoubenka) *de facto* tak mocné, že připodobňují mohutnosti duše Bohu tak, že je mezi Bohem a duší již jakási stejnost ve vzájemném milování (PS 22, 7); ta stejnost ovšem nepomine duchovním sňatkem, nýbrž je v období duchovního sňatku jednak pro základní trvalé přepodobnění celé duše i s mohutnostmi v Boha, jednak, a hlavně, pro přidávané velmi mocné přechodné spojivé doteky v mohutnosti jakožto v mohutnosti daleko dokonalejší.

Sv. Terezie praví o svých komnatách šestých, mystickém to spojení úplném, v nichž na stupni případečně vyšším, totiž v období extázi, dojde k duchovnímu zasnubě, a o komnatách sedmých, do nichž se vstoupí a v nich setrvá duchovním sňatkem, že „by se tyto [šesté] a poslední [sedmé] mohly docela dobře spojit, protože není mezi jedněmi a druhými brány zavřené, [ana duše snoubenka má jakýsi nárok na duchovní sňatek]. Poněvadž však jsou v posledních věci, které nejsou vyjeveny těm, kdo ještě do nich nevstoupili [t. j. především trvalé spojení přepodobňující a objetí Boží u sv. Jana od Kříže nebo vidění Nejsv. Trojice — viz níže v hl. VIII., odd. III. 2, e) — u sv. Terezie, ale i jiné milosti a účinky], uznala jsem za vhodné rozdělit je“ (Hd VI 4, 4).

8. *Duchovní sňatek* mezi duší a Synem Božím „je nezměrně více než duchovní zásnub; jeť to úplné přepodobnění v Mileného, v němž se obě strany oddají jedna druhé úplným vzájemným svojením, s jistým dovršením spojení v lásce, jímž se duše stane, nakolik to lze v tomto životě, božskou a Bohem účastenstvím“ (PS 22, 3; Vp II 5, 7). Milený duši oznámí, že ji povznáší k důstojnosti své opravdové choti (Zp 35. 38; Hd VII 2, 1), a trvalým dotekem, jenž je jakoby objetí (PS 20, 1; 22, 5; PN IV 14) zasahující podstatu duše i obojí vyšší mohutnost, rozum a vůli, jakožto integrální součástky duše (kdežto na předchozích stupních spojivých byly tyto dvě mohutnosti spojivými doteky Božími zasahovány jen jakožto mohutnosti duše, a to jen přechodně), ji sobě tak připodobní, že ji v sebe přepodobní. Duše si je toho objetí a přepodobnění trvale (vyjma ovšem ve spánku nebo když je pohřížena v nějaké zaujímavější zaměstnání) rozumem vědoma a kochá se v něm vůli; je to spojivé poznávání a kochání *základní*, slabé, povšechné, srovnatelné s povšechným vědomím a libostí, že žiji a jsem zdráv. Trvalého silného, jaké přechodně vzchází z přechodných doteků přidaných (o nichž níže), by přirozenost lidská v tomto životě dlouho nevydržela (Vp II 5, 2; PS 26, 11; PN III 79).

Charakteristické známky stavu duchovního sňatku jsou tedy tyto tři:

a) trvalé spojivé přepodobnění (PS 22, 3; Vp II 5, 7; Hd VII 2, 3. 4) podstaty duše i s mohutnostmi duchovými jakožto částmi duše v Boha;

b) jejich (t. podstaty a mohutností) zvláštní trvalé reální fyzické (ovšem i právní, ale ne pouze jen právní) konkrétní a experimentální spojení s Bohem (u jedněch duší, jako u sv. Jana od Kříže: s Božstvím, bytností Boží, — u jiných duší, jako u sv. Terezie: s Nejsv. Trojicí, — u jiných: s osobou Ježíše Krista, Boha člověka; viz o tom více v českém překladu Vp v pozn. 3 k Vp II 5, 3);

c) to, že v duchovním sňatku již není suspense mohutností jako na dvou stupních předchozích, spojení prostém a spojení úplném, nýbrž že mohutnosti — ač jsou svrchovaně spojeny s Bohem a v něho přepodobněny — mají *uvědomělé*, jakoby volné, poznávání Boha a kochání v něm (Hd VII 1, 5. 6) a „divnou jistotu“ (Zp 5, 21) o spojení duše s Bohem, a zároveň jsou při svém intenzivním životě nazíravém zcela volné pro život činný (Hd VII 1, 10. 11; VII 4, 11. 12).

To jsou tedy charakteristické známky. V první z nich je řečeno: „bezprostřední reální, konkrétní a experimentální spojení s Bohem“, totiž

obdobné poznatku některého smyslu zevního. U sv. Jana je obdobné poznatku smyslu hmatového, jsouc „objeti“ (PS 20, 1; 22, 5; PN IV 14); u sv. Terezie je obdobné poznatku smyslu zrakového, jsouc vidění Nejsv. Trojice (Hd VII 1, 6. 9; Zp 5, 21).

Ve stavu sňatku není pouze mravní srovnání a spojení duše s Bohem (PS 38, 3), a to trvalé, až do konce pozemského života (PS 22, 3; Hd VII 2, 9), nýbrž ten stav je především a nade vše i *fysicky* jakoby přerod v Boha. Ovšem to není přechod v Boha, ježto obě podstaty, podstata Boží a podstata duše, zůstanou — jak je křesťanu samozřejmé a sv. Jan od Kříže výslovně připomíná — i nadále věčně naprosto rozlišné (Vp II 5, 7); ani to není nějaké snad jakoby hypostatické spojení duše s Bohem; nýbrž je to spojení s Bohem jakoby objetím (PS 22, 5), jakoby přivnutím, a účast v Bohu svrchovanou podobností i fysickou, ana duše je „zbožštěna a Bůh účastí“ (PS 22, 3; 39, 4), účastí i v jeho vnitřním životě (PS 38, 3; 39, 3. 4), nakolik to vše arci může být na pozemské pouti a mezi tvorem (ens ab alio) a Tvůrcem (ens a se). Vše to je podobně, obdobně, jako když dřevo je na vrcholu hoření úplně spojeno s ohněm a je i samo oheň, jsouc v něj přepodobněno (N II 10, 1; PN Předml. 3), nebo jako když čisté sklo je úplně prozářeno zářícími paprsky slunečními a též samo září (Vp II 5, 6. 7; II 15, 4; PN III 46).

Ve spojení přechodném vlastním první a druhé a třetí noci a v přepodobnění trvalém charakterisujícím třetí noc jsou ovšem stupně, jak u téže duše v různých dobách, tak u různých duší, „jak to Pán chce té které dáti“ (Vp II 5, 10. 11).

Objetí od Mileného je tím vroucnější a vnitřnější a těsnější, čím je duše čistší všeho jiného, co není Bůh; ono se tedy může zvyšovati a zdokonalovati. Duše Mileného objímajícího pocituje a v něm se kochá, ale pocituje jej, povšechně řečeno, jen jako spícího jí na prsou, v hrudi, takže jí v té době nesděluje poznatků a projevů lásky přidávaných k základním milostem sňatkovým (PN IV 14. 15). Avšak on velmi zhusta tím neb oním přerozmanitým způsobem jakoby procítá (PN IV 4) a přídavkem ke sňatkovému spojení a přepodobnění a spojivému poznávání a kochání základním a trvalým uděluje duši choti přerozmanité vznešené spojivé milosti přidané přechodné.

Nad slabé *základní* trvalé neboli habituální spojivé nazírání a kochání, které vzchází z doteku objímajícího a k Bohu vinoucího a jež se časem a cvičbou ještě zvyšuje (PN Předml. 3), totiž Bůh ve stavu neboli období duchovního sňatku velmi zhusta (PS 26, 11) mocnými spojivými doteky udělovanými rozumu a vůli (buď přímo, anebo někdy skrze podstatu duše, z níž pak přeplývají

v rozum a vůli: Vp II 32, 3; PS 26, 5) jakožto mohutností dává duši přechodné spojení (a tudíž poznávání rozumu a kochání vůle) *přidané*, až i velmi mocné a vznešené, jímž duše mnohem dokonaleji než ve stavu zásnubu aktuálně neboli přechodně (PS 26, 11) svojí Boha a jeho poznání a lásku a v ně je přepodobněna (PS 25, 5. 7; PN III 2—8; IV 4). Ba — aspoň některé duše — na stupni duchovního sňatku Bůh také velmi zhusta (PS 39, 4) povznáší jiným přidaným aktuálním přechodným povznesením mohutností až i k účasti ve vnitřním troj osobním životě Božím, zejména v dýchání Ducha sv., Ducha lásky, takže pak duše, vracejíc Bohu jeho vlastní lásku jakožto statek i opravdu svůj, miluje Boha opravdovou stejností v milování, nakolik je to možné tvorou a v tomto životě (PS 38, 3. 4; 39, 3. 4).

Odtud má duše na stupni sňatkovém převelikou sílu k snášení utrpení pro Boha a k činnosti pro Boha (Hd VI 1, 2). Spojivé působení Boží a jeho účinky ovšem působí to obojí obdobně i na nižších stupních spojivých (Hd VI 2, 6 a j.).

Přepodobňujícím přijetím do stavu duchovního sňatku je duše, jak sv. Jan od Kříže má za to, utvrzena v milosti posvěcující (PS 22, 3; jak jest tomu rozuměti, opatrně vysvětlila sv. Terezie v Hd VII 2, 9; věčného rozdílu v té věci mezi ní a sv. Janem není), takže již neupadne do smrtelného hříchu. A jak manželství dovršené je nerozlučitelné, tak je i tento duchovní sňatek vzájemné odevzdání s dovršujícím přepodobněním duše v Boha a proto nebude nikdy rozloučen (PS 22, 3).

Do nějakých hříchů všedních, více méně jen polodobrovolných, ovšem upadnouti může a někdy upadne i duše ve stavu sňatku (Hd VII 4, 3); je to viděti i z toho, že sv. Jan připomíná, že i ona může přijíti do očiště (N II 20, 5).

K takovým všedním hříchům u ní může dojiti nikoliv když se jí dostane řečeného velmi častého (PS 26, 11) spojení přidaného, jímž je na nějakou dobu tak pohřížena v Boha a s ním spojena, že „již nic [zlého] neví (PS 26, 14. 15) a pozbude bravu [nedokonalostí], za kterým předtím chodila“ (PS 26, 18. 19; 28, 7; viz též PS 40), nýbrž k nim může dojiti v dobách mezi těmito přidanými spojeními, kdy sice trvá spojení základní a jeho blahý vliv, ale ten vliv a důsledky z uplynulých spojení přidaných nejsou tak mocné, že by přemáhaly i každé drobné vadné hnutí sklonů přirozenosti a tak zamezily každý všední hřích, i polodobrovolný.

Podobně je tomu na mystických stupních nižších. Dokud má duše mystickou milost nebo je pod dostatečně mocným vlivem jejích důsledků,

nedopustí se hříchu; až z toho vlivu vyjde, může se dopustiti hříchu, i smrtelného.

Z pouhého toho, že některá duše přijde do očištěnce a jiná ne, však nikterak neplyne, že by ta první byla bývala méně dokonalá a svatá než tato druhá. Plyne jen to, že ta první souhrou okolností a dopuštěním Božím odešla se světa s nějakou poskvrnou ne zcela očištěnou nebo odpykanou, kdežto tato druhá souhrou jiných okolností a řízením Božím všecko očistila a odpykala již na tomto světě.

Jak se duši při duchovním zásnubu dostalo z pouhé štědrosti Boží veliké výzdoby dary a milostmi (PS 14, 2), tak také v duchovním sňatku Bůh, „jsa jat láskou k její kráse, stále jí — skrze její kony a dobré skutky anebo i bez nich — uděluje více lásky a milostí, a an ji takto více a více ctí zahrnuje a povznáší, je také jímán láskou k ní stále větší a něžnější“ (PS 33, 7; 34, 1).

Spojení a přepodobnění a poznávání a milování bytnostně dokonalejší než to, které je v duchovním sňatku, není v tomto životě možné; je tedy stav duchovního sňatku bytnostně nejvyšší stupeň mystický, nad nějž bytnostně vyšší jest již jen sláva nebeská. Stupně, které líčí sv. Jan od Kříže v *Plameni lásky zhavém*, jsou jen případečná zdokonalení dokonalosti ve stavu duchovního sňatku (PN Předml. 3; N II 20, 5), způsobená jednak ustavičným vzestupem duše choti ve ctnostech a v milosti Boží, za nějž je někdy odměňována doteky mocnějšími, jednak někdy zvláštním převznešeným rázem těch doteků, od Boha svobodně voleným.

O duchovním zásnubu a o duchovním sňatku viz též výše v hl. V. 6.-9.

HLAVA VIII.

Rozdíly mezi cestami mystickými.

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

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

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

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

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

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

Božská ctnost lásky (tak lze shrnouti jeho výklad) je jedna, ale v duchovním životě, nemystickém i mystickém, se jeví dvěma stránkami, jež ovšem jsou spojeny a navzájem se prolínají, ale z nichž přece mívá v praxi ta neb ona jaksi převahu a dává duchovní nauce pisatele nebo školy, duchovnímu životu světce nebo řádu, jejich ráz. V nebi ovšem, ale teprve až v nebi, se ty dvě stránky úplně spojí a splynou (jak se také v nebi, ale rovněž teprve až v nebi, úplně spojí a splyne v jeden kon

nynější trojí kon lásky, kterým chceme svrchované dobro předně Bohu samému a pak sobě i bližnímu).

Jedna stránka lásky směřuje ke *spojení s milovaným*, s Bohem, poznáním a kocháním, k *zakoušení* stále dokonalejšímu na zemi a dovršenému v nebi patřením na Boha, tedy k *cíli*. Život pozemský je této stránce lásky především příprava a cesta ke spojení a jeho začátek; vrchol lásky a svatosti na zemi je této stránce především vrchol tohoto spojení, jaký je na zemi možný, až i spojením přepodobňujícím v duchovním sňatku mystickém. Tato stránka lásky vede k *nazíravé modlitbě*, poněvadž v ní duše vidí nejlepší příležitost a prostředek ke spojení s Bohem poznáváním a láskou již na zemi; všecko ostatní v duchovním životě pak buď směřuje k nazíravé modlitbě jakožto disponující příprava na ni anebo z ní vyvěrá a vyzaruje jakožto důsledek lásky v ní rozdmýchané.

V evangeliu dává tato stránka lásky přednost formulaci lásky slovy Kristovými: „Aby všichni jedno byli, jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni v nás jedno byli... já v nich a ty ve mně... aby, kde jsem já, byli se mnou i ti, které jsi mi dal, by viděli slávu mou, kterou jsi mi dal“ (Jan 17, 21—24); její nejmilejší tajemství je Vtělení, tajemství to spojení.

Druhá stránka lásky směřuje k *osvědčování* lásky milovanému, Bohu, ke službě jemu a oslavě jeho, tedy k *prostředkům, k životu smíšenému*. Život pozemský jí ani tak není příprava a cesta ke spojení a jeho začátek, jak příležitost k osvědčování lásky tomu, jenž nás dříve miloval až do obětování sebe; vrchol lásky a svatosti na zemi je této stránce především trpění a konání velkých věcí pro Boha, „napodobiti Krista v snášení veškerých křivd a veškeré potupy a veškeré chudoby, jak skutečné, tak duchovní“, a „všem hleděti pomáhati“²⁾ na cestě k poslednímu cíli po příkladu Spasitelovu.

V evangeliu je tato stránka lásky vyjádřena slovy Kristovými: „Větší lásky nemá nikdo nad tu, aby kdo položil život svůj za své přátele“ (Jan 15, 13); její nejmilejší tajemství je Kalvarie.

Po první stránce se hnutí lásky zhušťuje ve formuli *„s Bohem“*: s ním býti, s ním se spojovati, z něho žít; po druhé stránce ve formuli *„pro Boha“*: pro něho se dávat, pro něho na sebe zapomínati, pro něho se obětovati.

Smíme-li se, přes spojení a prolínání obojí stránky, odvážit a sdružit s obojí stránkou některá jména duchovních učitelů podle toho, co, jak se podobá, má v jejich nauce převahu, uvedli bychom s jedné strany sv. Augustina, sv. Tomáše Aquinského a veliké mystiky dominikánské s jejich žáky, francouzskou školou XVII. století, jejíž představitelé jsou Bérulle, Olier, sv. Jan Eudes — a s druhé strany sv. Řehoře Velikého, sv. Bernarda, sv. Františka z Assisi a směr františkánský, sv. Ignáce z Loyoly, tuším také sv. Františka Saleského, a jistě sv. Markétu Marii Alacoque.³⁾

O mystickém životě sv. Ignáce z Loyoly nám podávají poučení jeho *Paměti*, které na sklonku života vypravoval

P. Gonzalesovi, dosti hojně zprávy jeho současníků, kteří ho více méně důvěrně znali, a konečně zachovaný zlomek jeho vlastnoručních *duchovních zápisků*, obsahující dny 2. února 1544 — 27. února 1545.⁴⁾ P. de Guibert praví o tomto zlomku:

„I zběžné přečtení úplného textu vydaného od P. Codiny dává hned pocit intensivního života mystického, který nezůstává pozadu ani za nejznamenitějšími důvěrnými svěřenými, která nám světci zanechali v tomto druhu písemnictví; ale s druhé strany, kdo se dá do čtení těchto zápisků po četbě *Plamene žhavého* nebo *Písně* sv. Jana od Kříže, ten bude hodně pravděpodobně úplně zmaten: tak veliké rozdíly se jeví mezi těmito stránkami [duchovních zápisků sv. Ignáce] a klasickými líčeními mystického učitele církevního.“⁵⁾

Mystika sv. Ignáce je (shrnujeme výklad druhé části pojednání P. Guiberta) zřejmě spojivě nazíravá, a to na vysokém stupni; je podstatně trinitářská a eucharistická. Téměř úplně však v ní schází to, co charakterisuje mystiky intelektuální, k nimž náleží sv. Jan od Kříže, a charakterisuje zvláště právě jeho a jeho školu, totiž „sňatkový“ rys mystického spojení; rovněž se nemluví o spojení „přepodobňujícím“. Není tu introverse neboli obrácení do nitra odpoutáním ode všeho smyslového a přemítavého a od skutečností denního života soustředěním celého života duše v hřížení v nazírání na Boha nejvyšším jejím „zahrocením“ (sommet, pointe — scintilla animae) — neboli (jinak pojato) „v nejhlubším jejím středu“ (PN I 13. 14), t. j. činností co nejvzdálenější od stránky smyslové.⁶⁾

Rys, který ovládá vztahy sv. Ignáce k Nejsv. Trojici, je oddaná láska služebníka; je to zkrátka mystika služby Bohu z horoucné lásky ke Kristu Vůdci, orientace více ke službě než ke spojení. Mezi asketikou sv. Ignáce, jak se jeví v jeho spisech, především v *Duchovních cvičeních* [jejíž svéráz lze snad vyjádřit slovy: *Christo, Duci belli sacri, venite, militemus* — *Kristu, Vůdci ve svatém boji, pojďte, bojujeme jemu*], a jeho mystikou je úplný soulad.⁸⁾

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

Jsou totiž mystikové *intelektuální*, u nichž vlité milosti zasahují hojněji a příměji rozum k poznávání, jež u nich převládá (na př. sv. Jan od Kříže) — mystikové *volní afektivní*, u nichž vlité milosti zasahují hojněji a příměji vůli k lásce afektivní, jež u nich převládá (na př. sv. František z Assisi) — a mystikové (jak to vyjadřuje Mgr. Saudreau⁹) *pamětní*, u nichž vlité milosti zasahují hojněji a příměji rozum s hlediska paměti a obrazivosti, mohutnosti to zabývající se konkrétnem a prováděním, jež u nich převládá: a sem patří sv. Ignác z Loyoly. „U něho služba Bohu, jež ovšem neschází ani u intelektuálních (cherubínských) ani u volních afektivních (se-rafínských), není jen prostě následek a důsledek vlitého světla nebo vlité afektivní lásky, nýbrž ona je sám ten předmět, ke kterému směřují a na který se soustřeďují všechny vlité dary, kterými je dařen“ (str. 137).¹⁰)

Tolik, ve stručném výtahu, P. de Guibert.

Máme tedy již ve vlité spojivé mystice trojí větev, totiž a) intelektuální — b) volní afektivní¹¹) — c) pamětní neboli, chce-li ji kdo tak nazývat, volní činnou. Sv. Jan od Kříže se sv. Terezií od Ježíše náleží k větvi a).

Ale, jak jsme viděli výše (hl. V, A. 2, str. 53n.), je také d) mystika nespojivá nevlitá, rázu toho, který jsme poznali při nazírání získaném, jejíž milosti jen posilují a prodlužují kony rozumu a vůle (nebo i mohutností smyslových), a mohou se účinností vyrovnati i velmi vznešeným milostem spojivým. Že jen takových mystických milostí nazíravých nespojivých, arci i velmi vznešených a účinných, se dostávalo sv. Augustinovi, dobře a přesvědčivě dokazuje z jeho spisů Dr. Ephraem Hendriks O. E. S. A. Ve shrnutí praví:

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

„II. Na těch nemnoha místech spisů Augustinových, která by mohla býti na první pohled vysvětlována ve smyslu nazírání vlitého, má toto nazírání ve skutečnosti při přesnějším zkoumání *vždy ráz získaný*.“¹²)

I k tomuto nazírání nespojivému rázu získaného může Bůh ovšem přidávati (a mnohým duším skutečně přidává) na poučení a pokoření a napravení baživosti, t. j. na očištu a zdokonalování, větší nebo menší měrou utrpení

trpné noci smyslu, a tak jim dávati trpnou noc smyslu neúplnou (N I 9, 9; viz i výše, v hl. VI. ke konci, první z patera dodatků, na str. 81n.). A světcům i k tomuto nazírání nespojivému nevlitému přidává mystické jevy průvodní, zevní i vnitřní, i velmi vznešené, jak to bylo podotčeno výše (hl. V, B. 1, str. 59), a může jim ovšem přidati i opravdové nazírání vlité nespojivé.

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

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

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

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

1. Od sv. Terezie se liší sv. Jan formálně tím, že, jsa dobře filosoficky vzdělán, společné hledisko ve výkladu mystických milostí, psychologické, uplatnil nejen experimentálně a popisně jako sv. Terezie, nýbrž i spekulativně, takže sv. Terezii prohlubuje. Je (po prostudování nějaké dobré příručky mystiky) lepší napřed studovati spekulativního systematika sv. Jana od Kříže a pak te-

prve přejíti k sv. Terezii od Ježíše. Formální (ale jen formální; věc je tatáž) rozdíl mezi oběma je také v tom, že tytéž veliké požadavky co do činné stránky života na cestě mystické sv. Terezie obaluje do ženské slohové gracie, kdežto sv. Jan je vyslovuje s mužskou přímocností až strohou. Požadavek věcně týž nazývá sv. Terezie úplným srovnáním vůle s vůlí Boží, sv. Jan úplným obnažením ode všeho pro Boha.

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

Sv. Jan měl hojně mystických zkušeností z vlastního nitra i z vedení jiných duší, zvláště i bosých karmelitek. I nitro sv. Terezie dosti dobře znal jakožto dlouholetý zpovědník, arci spíše jen příležitostný, a rádce, zvláště v letech 1572—1577, kdy byli oba v Avile. O sv. Terezii víme, že ve svých spisech popisuje především duchovní zkušenosti své vlastní (S 22, 2 a často jinde), ale že má ovšem zřetel (na př. v C 17) k poznatkům získaným u svých duchovních dcer, bosých karmelitek, pro něž hlavně píše; nitro a nauku sv. Jana od Kříže také dosti dobře znala z osobního styku a z hojné korespondence (z níž bohužel není ani s jeho strany ani s její nic zachováno). Oba výslovně upozorňují a uznávají, že vývoj mystických milostí není u všech duší týž (N I 14, 5; PS Předml. 4; PS 14, 2; C 17). Mohlo by se tedy souditi, že těži jeden z poznatků druhého a že se tedy věcně shodují i v malých věcech. Ale není tomu úplně tak.

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

b) Podobá se, že mystická utrpení a temnoty, přímo a nepřímou působená *spojivým nazíráním*, nejsou u sv. Terezie celkem ani zdaleka tak hrozná jak ta, která líčí sv. Jan.¹³⁾ Arci zato trpěla téměř po celý život velikými nemocemi a churavostmi a (nejsouc theologicky vzdělána a nemajíc v počátcích vždy náležitě vzdělaných a

zkušených duchovních vůdců) dlouho a velice obavami svými a svého okolí, že její mystické stavy jsou sebeklam a ďábelský mam (viz na př. S 25, 10—20; Hd VI 1), kdežto sv. Jan, theologicky vzdělaný, si v té věci ví lépe radu a dává hlavně opatrná poučení a výstrahy profylaktické.

c) Další jakýsi rozdíl a doplňování mezi oběma svěťci je v tom, že sv. Jan, jenž neosobně dává pravidla s obecnou platností, důrazně varuje, jak bylo řečeno výše (hl. V, B. 1, str. 60), před zabýváním kterýmikoliv poznatky psychologicky nadpřirozenými, které nejsou spojivé, kdežto sv. Terezie, jež líčí především svůj vlastní duchovní život a zkušenosti z jeho vývoje získané, dovoluje zabývat se těmi poznatky psychologicky nadpřirozenými, o kterých ze zkušenosti, z účinků (na př. S 32, 12), poznala, že jsou od Boha a duši prospívají. Proti tomu by sv. Jan v jednotlivých případech ovšem nic nenamítal (Vp II 11, 13; III 13, 6. 7. 9; III 14, 2; III 15, 1. 2; III 24, 4; III 27, 4; III 30, 3; III 39. 40; viz výše v hl. V. B. 1 na konci). Vždyť i jemu je účinek způsobený jimi v duši kriteriem božského původu poznatků psychologicky nadpřirozených, jak již při nazírání získaném a počínajícím vlitým spojivém, tak při dalších poznacích vlitých nespojivých i spojivých (Vp II 24, 7; 29, 11; 30, 5; 31, 1. 2; III 13, 6—8); ba při těchto dalších sv. Jan neuvádí žádného jiného kriteria na „rozlišování duchů“.

Co do vidění praví sv. Jan od Kříže, že „pravidelný řád“ je ten, že Bůh napřed uděluje vidění (a jiné poznatky, odpovídající jiným smyslům) napřed tělesná, pak obrazivá, posléze rozumová (Vp II 17, 4). Sv. Terezie od Ježíše ve svém mystickém vývoji nikdy neměla vidění tělesných (S 28, 4; Hd VI 9, 4), a z vnitřních měla napřed rozumová (S 27, 2) a teprve potom obrazivá (S 28, 1).

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

o stupni duchovního sňatku poněkud jinak; téměř tak, jak sv. Jan o období zasnubu v PS 15, 30:

„Abych se tedy vrátila k tomu, co jsem pravila, nerozuměj se tomu tak, že mohutnosti a smysly a vášně jsou stále v tomto míru; duše [ve svém středu, neboli duch, ovšem] ano. Ale v těchhle ostatních komnatách [této sedmé skupiny] to není bez dob zápolení a strastí a svízely; jsou však takového rázu, že se [duše] nepohne ze svého míru a místa; to je to, co je zpravidla“ (Hd VII 2, 10).

„Je arci pravda, že to nepotrvá dlouho; nanejvýše den, anebo o málo více... [je duše] v tomto velikém rozrušení, jež zpravidla vzejde z nějakého náhodného podnětu... Jak pravím, je to málokdy, [jen] že Pán náš chce, jednak aby nezapomínala na svou přirozenost, by byla stále pokorná, jednak, aby lépe chápala, zač je dlužnicí jeho božské Velebnosti, a velikost milosti, které se jí dostává, a jej chválila“ (Hd VII 4, 2).¹⁴

e) U sv. Jana od Kříže základní přímé, konkrétní a experimentální spojivé sňatkové poznání Boha záleží v rozumovém poznatku, obdobném smyslovému poznatku hmatovému, totiž v poznání objetí Božího (PS 22, 5; 40, 3), bez poznávání Nejsv. Trojice měrou zjevnou a zřejmou (PS 39, 3. 4); u sv. Terezie je sice v duchovním sňatku také trvalé, přepodobňující sjednocení s Bohem jako u sv. Jana (Hd VII 2, 3; PS 22, 3), ale poznání sňatkové u ní záleží v rozumovém poznatku, obdobném smyslovému patření zrakovému, totiž v intelektuálním uvidění Nejsv. Trojice, a to s rozlišováním Osob (Hd VII 1, 6. 8. 9). V obojím případě ovšem je to, tím neb oním způsobem, sdělení Nejsv. Trojice (PS 38, 3; 39, 3. 4 — Hd VII 1, 6).

U sv. Jana od Kříže po prvním objetí sňatkovém, jež je ovšem více méně mocné a v té počáteční síle potrvá nějakou dobu, následuje až do smrti období sňatkové, kdy se sice duši občas, ba „velmi zhusta“, zase (buď posílením spojení základního anebo udělením doteků přidaných) dostane mocného spojení, ale zpravidla, habituálně, se pocituje jen objetí slabé (viz výše v hl. V. 7—9; v hl. VII. 8) — mezi jinými důvody také proto, že by účinků trvalého mocného objetí přirozenost lidská v tomto životě dlouho nevydržela. U sv. Terezie je, jak bylo právě řečeno, místo prvního, mocného objetí sňatkového, které máme u sv. Jana, neexteriorisované rozumové (Hd VII 1, 6. 7) rozlišené spojivé uvidění Nejsv. Trojice, s rozlišeným poznáním tří božských Osob, u převeliké jasnosti a účinnosti; o dalším, habituálním poznávání Nejsv. Trojice v období sňatkovém, které u ní odpovídá dalšímu slabému habituálnímu pocitování objetí Božího u sv. Jana, praví:

„Rozumí se, že [další, habituální] svojení této přítomnosti není tak dokonalé, to jest tak jasné, jak se ona duši projeví po prvé a někdy,

jindy, když jí Bůh ráčí prokázati toto oblažení; vždyť kdyby tomu tak bylo, bylo by nemožné, aby se zabývala čím jiným nebo ba i jen žila mezi lidmi; ale třebaš to není s tím tak jasným světlem, je si ona stále vědoma, že je v této společnosti [tří Osob Nejsv. Trojice]. Vyjádřeme to nyní tak, [že je v ní] jako osoba, která by byla s jinými ve velmi světlé místnosti, a okna by byla zavřena a ona by zůstala potmě; ačkoliv pominulo světlo, kterým by přítomné viděla, a třebaš jich, dokud není zase světlo, nevidí, je si [z jiných účinků] neustále vědoma, že tam jsou“ (Hd VII 1, 9).

Tak si je i duše sv. Terezie v období duchovního sňatku z přímého působení Božího přímým, konkrétním a experimentálním poznáváním vnitřní přítomnosti Nejsv. Trojice jakožto tak působící habituálně vědoma toho, že je v její společnosti. Viz o tom Hd VII 1, 7 („Tato duše žasne den ze dne více, protože se jí jeví, že [ty tři božské Osoby] již nikdy více od ní neodešly, nýbrž že zřejmě vidí, způsobem, který byl řečen, že jsou v nitru její duše“); Zp 47 („... bylo mi, nedovedu říci jak, dáno pochopiti, ... jak tři Osoby Nejsv. Trojice, jež já mám vtisněny do duše, jsou jedna [bytnost a podstata]“); Zp 54 („Jednou jsem byla usebrána v této společnosti [Nejsv. Trojice], kterou mám stále v duši, a podobalo se mi, ...“); Zp 56 („Když jsem jednou byla v této přítomnosti tří [božských] Osob, již mám v duši, bylo to s tak velikým světlem, že není možná pochybovati, že by tam nebyl živý a pravý Bůh, a tam mi bylo dáváno poznání věcí, kterých nedovedu potom vypověděti.“).

3. Ještě více útrap na stupni duchovního sňatku (a jiné rozdělení mystických milostí a stupňů než u sv. Terezie a sv. Jana od Kříže) vidíme u ctih. Marie od Vtělení (1599—1672), voršilky z Toursu, od r. 1639 v Quebecu v Kanadě. Dom Albert Jamet O. S. B., nynější vydavatel nového vydání jejích spisů, jež také z nich velmi dobře sestavil knihu¹⁵⁾ podávající vlastními líčeními ctihodné řeholnice její mystický život a vývoj, uvádí tam na str. XXVII n. ve „*Stručném časovém přehledu duchovního života Marie od Vtělení*“ mezi jiným, co se odchyluje od schematu známého nám ze sv. Jana od Kříže a sv. Terezie, i toto:

„R. 1627. Mystický sňatek se Slovem věčným. 1627—1628. Mučednicví láskou. 1628. Spojení předobňující. ... 1631—1633 nebo 1634. Léta vyprahlostí a pokušení. ... 1639—1647. Druhé období nových nocí v duši. ... 1650—1672. Dověšení láskou ve spojení s Bohem. 1672, 30. dubna. Blažená smrt.“¹⁶⁾

Rozdílí tedy Bůh skutečně „podle přebohaté milosti své“ (Efes. 1, 7) rozmanitě na rozmanitých cestách asketických a mystických, po kterých vede všecky duše k témuž jednomu cíli, k dokonalému předobňujícímu spo-

jení a duchovnímu sňatku v nebi: *ad coenam nuptiarum Agni* — k svatební hostině Beránkově (Zjev. 19, 9). Spojivými mystickými milostmi jen dává některým duším zvláštní, velmi působivou očišťující a zdobící přípravu na tu hostinu a předchuť jí. Plyne z toho všeho, že i duchovní vůdce pozemský musí toto rozmanité individuální vedení Boží po cestách asketických a mystických znáti již i ze studia, dbáti ho při svém vedení duší, jemu se přizpůsobovati (PN III 31. 42—46. 53—62).

HLAVA IX.

Ospravedlnění a mystika

§ I. *Rození Syna Božího a dýchání Ducha sv. v duši ospravedlněné.*

Poněvadž hlavní pravdy křesťanské jsou tajemství nadpřirozená, jež my dovedeme chápatí a vyslovovati jen analogiemi a jejichž hloubky se nikdy nedobereme, užívají po příkladu samého Písma sv. církevní Otcové a po nich spisovatelé všech dob k jejich vyjadřování mnoha rčení obrazných a tropických, hlavně metaforických a metonymických,¹⁾ jež pak je nám někdy třeba rozbíratí a objasňovati.

„Od počátků patristické theologie je snaha vyjádřiti nauku o milosti posvěcující, jak byla dána ve zjevení, také takto: Milostí dané zvláštní bydlení Kristovo v srdci věřících, v církvi v jedno tělo spojených, je tajemné napodobení a pokračování věčného rození Slova z Otce a časného zrození z Panny. Křestní milostí se nám Kristus zrodí v srdci a ve vzrůstu milostného ctnostného života se toto zrození Boží stále opakuje.“

„Nauka o zrození Kristovu v srdci věřícího... je základní důležitosti pro porozumění dějinám katolické mystiky.“²⁾

Ta nauka se opírá o trojí pravdu obsaženou ve zjevení:
a) *Příchod Syna Božího (a ovšem celé Nejsv. Trojice) do duše ospravedlněné a jeho přebývání v ní:*

Miluje-li kdo mne, slovo mé zachovávatí bude, a Otec můj ho bude milovati, i přijdeme k němu a příbytek si u něho učiníme (Jan 14, 23);

Je-li Kristus ve vás, ... a přebývá-li ve vás Duch toho, jenž vzkřísil z mrtvých Ježíše, ... oživí také smrtelná těla vaše pro svého Ducha, jenž přebývá ve vás (Řím. 8, 10. 11);

b) *Obnova nadpřirozeného obrazu Syna Božího v duši ospravedlněné:*

Neboť ty, které předzvěděl, také předurčil k tomu, aby byli připodobněni obrazu Syna jeho (Řím. 8, 29);

Proto, jak jsme nesli obraz pozemského, nesme též obraz nebeského (1 Kor. 15, 49);

c) *Zdokonalování* toho obrazu:

Přetvořujeme se v tžž obraz od slávy k slávě (2 Kor. 3, 18);

Dokud se Kristus neutváří ve vás (Gal. 4, 19).

A. Podnět k pojímání *příchodu* Logu, Slova Otcova, milostí posvěcující do duše jakožto *rození* jeho v ní, byl dán starověkou filosofií, v níž se již u Platona mluví o *tíktein lógous*, *gennân lógous*, plození a rození slov v duši,³⁾ jakožto o zušlechťování duše přítelovy, a samými jazyky řeckým a latinským, jimž pojmy, myšlenky, slova vnitřní, logoi, jsou *conceptus*, početí, jež *syllambánontai*, *concipiuntur*, jsou počaty, a rodí se. Když tedy přijde Logos, Slovo Boží, do duše, je nasnadě myšlenka, že jeho příchod do ní je jeho zrození v ní.

Od pomyslu, že Slovo se rodí v duši, je však jen krok k pomyslu, že ospravedlněná *duše* v sobě počíná a rodí Slovo. To je krok nezávadný, ježto duše, připravujíc se na ospravedlnění, příchod to Slova, a spolupůsobíc k němu, z milostí skutkových, Duchu sv. přivlastňovaných, Slovo jakoby v sobě „počíná“ a pak je rodí, stávajíc se panenskou matkou Slova v sobě. Slovo se rodí v duši jakoby dítě; spolupůsobíc dobrými skutky ke vzrůstu milosti posvěcující v sobě, duše dále v sobě Krista v dospělost dotváří (Gal. 4, 19).

Anebo, s jiného hlediska církevních Otců a spisovatelů: tím vzrůstáním milosti posvěcující, nahrazováním stupně nižšího stupněm vyšším, se Kristus den ze dne, ba stále dokonaleji a dokonaleji v srdci věřících opět a opět znovu rodí, obdobně tomu, jak se v Nejsv. Trojici Syn ustavičně rodí z Otce (a Duch sv. ustavičně z Otce a Syna vychází).

Jak tedy byl verš Ž. 44, 2, *Dyneslo srdce mé slovo dobré* — se zřetelem k verši Ž. 109, 3, *Z lůna před jitřenkou zplodil jsem tě*, řečenému o plození Syna Otcem — substitucí neboli dosazením „Slova“ za „slovo“ přízpůsobován věčnému plození Slova Otcem, tak byl on ve zbožných spekulacích o příchodu Slova do duše i vykládán o rození Slova v duši a duší.

Je tedy trojí zrození Syna Božího:

a) od věčnosti neustálé jedno rození z Boha Otce; b) v čase jednou jedno početí z Ducha sv. a zrození z Panny Marie; c) v čase opět a opět se dějící početí a zrození v duších ospravedlněných: jednak z Ducha sv. a panenské matky církve, jež, učic a jiné prostředky k posvěcování poskytujíc, stále Krista v duších rodí, jednak z Ducha sv. a duše samé.

Ovšem nemíní Písmo sv. (Gal. 4, 19) a církevní spisovatelé zrození a vzrůst Slova, Krista, v duši, ve vlastním smyslu, nýbrž jen metonymicky, pravíce o Kristu, původci milosti a dokonalosti, to, co zřejmě míní jen o milosti a dokonalosti.

Jak je odloučení duše od těla smrt tělesná, tak je odloučení Slova od duše těžkým hříchem smrt duše a smrt Slova duši.

B. Kristus, Syn Boží, je obraz Boží (2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15), výblesk slávy i výraz podstaty jeho (Žid. 1, 3), Slovo, v němž, skrze něž a pro něž všecko bylo stvořeno (Jan 1, 3; Kol. 1, 16; Žid. 1, 2); takže všecko stvořené, a zvláště také „účastenství v božské přirozenosti“ (2 Petr. 1, 4) milostí posvěcující, které člověk před hříchem měl, je obraz Syna, Slova Otcova,⁴⁾ Krista. Také *obnova* toho *obrazu* ospravedlněním je od doby patristické zbožně pojímána jakožto *zrození* Syna v duši; zdokonalování toho obrazu vzrůstem milosti je pak, jako ve spekulaci o zrození příchodem do duše, další neustálé rození Slova v ní. A zase lze říci, že nejen Slovo se rodí v duši, nýbrž že *duše*, ana k obnově toho obrazu a k jeho zdokonalování spolupůsobí, i sama v sobě rodí Slovo — arci vše jen tropicky, metonymicky,⁵⁾ jak to bylo řečeno výše.

Ba poněvadž ospravedlněný je milostí posvěcující nejen obraz Syna Božího, nýbrž skutečně, i když ovšem jen analogicky a způsobem stvořeným, syn Boží (1 Jan. 3, 1), jest i *on* jakožto obraz soupodstatného Syna, jakožto jeden z mnoha bratří prvorozeného (Řím. 8, 29), od Boha milostně zplozen (Jak. 1, 18) a *plozen*, ovšem jen analogicky a způsobem stvořeným, ale opravdu, ne tropicky. Tropicky je jakožto obraz Syna od Otce v *Synu spoluplozen*.

C. Bylo to něco, k čemu vývoj směřoval, když ve zbožných úvahách o rození Slova v duši bylo pokračování

v něm odděleno od prvního zrození a osamostatněno ve zvláštní zrození. Přešlo se tak od spekulace dogmatické o faktech ke spekulaci asketicko-mystické o *ideálu*, jež se na konec stala nejdůležitější a nabyla převahy. Přerod v Krista se stal cílem, jehož má býti teprve dosaženo; my jsme se ospravedlněním stali nějakým obrazem obrazu Otce, Syna Božího, ale jeho působením a vlastní součinností „se přetvořujeme v týž obraz od slávy k slávě“ (2 Kor. 3, 18), t. j. od stupně k stupni, blížíce se záměrně ideálu, dokonalosti Slova, nabývajíce jednoty s ním (1 Kor. 6, 17), až je konečně tím, že dojdeme křesťanské dokonalosti, v sobě zrodíme a budeme žiti již ne my, nýbrž Kristus dotvořený v nás (Gal. 2, 20; 4, 19).

Jinak řečeno: Ospravedlněním přišlo Slovo do duše a obnovilo v ní svůj obraz, udělilo jí své věčné mládí a svou krásu, ale je v ní zatím ještě jako v lůně panenské matky, nemajíc v ní ještě celé své dokonalosti. K té v ní Slovo vospěje a se zrodí, až duše dojde, asketicky nebo i mysticky, stupně dokonalosti. Definitivně to vše bude ovšem až v nebi; po celý pozemský život duše v sobě *tiktei kalón Lógon* — rodí krásné Slovo (Sympos. 210 D).

Zase ovšem je to vyjadřování jen metonymické: duše vzestupuje k vysokému stupni milosti posvěčující, jež je vlévána od Slova a jest jeho obraz; ten stupeň duše „rodí“ jen tím, že se svými kony k němu disponuje, dobrými skutky si rozmnožování milosti posvěčující od Boha zasluhuje.

D. Pro soupodstatnost tří božských Osob je, kde jsou Otec a Syn, i Duch sv., a kde a jak se rodí Syn, tam a tak je i dýchán a vychází Duch sv., jehož chrám je duše ospravedlněná (1 Kor. 6, 19). Když se tedy v duši ospravedlněním rodí Slovo Boží a i sama duše je rodí, arci jen metonymicky, pak je v ní i dýchán Duch sv. a také duše sama jej dýchá, arci také jen metonymicky, totiž spolupůsobíc ke vlití a rozmnožování milosti posvěčující, nakolik je zvláštěně přivlastňována Duchu sv.

Přebývání, kterým Duch sv. přebývá v duši ospravedlněné jako ve svém chrámu (1 Kor. 6, 19), je totéž, kterým v ní přebývá celá Nejsv. Trojice

(Jan 14, 23); Duchu sv. se jen zvláštěně přivlastňuje, jako vše, co s posvěcováním souvisí.

E. V duši je vlitím a rozmnožováním milosti posvěcující plození Syna Božího a dýchání Ducha sv., Bohem působené, ale jen metonymické; skutečné plození a dýchání je vnitřní trojosobní život Boží.

Čím duše přispěje k tomu plození a dýchání metonymickému, jež dá novou přítomnost Otce, Syna a Ducha sv. v duši, to lze jinou metonymií jaksi nazvat i účastí v plození Syna a dýchání Ducha, které je vnitřní trojosobní život Boží. Ale k ospravedlnění, vlití milosti posvěcující, metonymickému to zplození Syna Božího a vdechnutí Ducha sv. v duši, a k rozmnožování té milosti, dalšímu to plození a dýchání metonymickému, dojde věrou a láskou a jinými dobrými kony. Jsou tedy víra a láska a jiné dobré kony jakási skutečná, ač jen metonymická, účast duše ospravedlněné i v trojosobním vnitřním životě Božím.⁶⁾

F. Metonymického božského plození Syna a dýchání Ducha v sobě, t. j. vlití a vzrůstu milosti posvěcující, si duše není vědoma a nejsou to její kony, nýbrž jde o vlévaný habitus; kony bytnostně nadpřirozené, kterými se k tomu disponuje a k tomu spolupůsobí, nemusí býtí psychologicky nadpřirozené. Je tedy „rození“ Syna Božího a „dýchání“ Ducha sv. v duši ospravedlněním a vzrůstem ve ctnostech zpravidla „mystika“ jen ve smyslu tajemného *dění* v duši, *bytnostně* nadpřirozeného, ne však mystika ve smyslu *konů* duše, *psychologicky* nadpřirozených, což je mystika ve smyslu sv. Terezie od Kříže a sv. Jana od Kříže, o níž v této knize jednáme.

Dogmatická spekulace se zabývá i otázkou, zda se — ač vlití milosti posvěcující je stejně společné všem třem božským Osobám — tím vlitím božské Osoby stávají či nestávají duši přítomnými, i nakolik jsou ve vztahové protívě mezi sebou, takže by pak, v případě kladném, každá z nich měla tím vlitím k duši ospravedlněné svůj vztah skutečně osobitý, ne pouze přivlastňovaný, a ospravedlněná duše by tedy byla tím vlitím skutečně *přijata do* trojosobní společnosti Boží, ne pouze jakoby přátelsky *postavena vedle ní* (v případě záporném).⁷⁾

Ale ani to se mystiky ve smyslu sv. Terezie a sv. Jana od Kříže netýká, protože tu jde o *podvědomé vztahy*, ne o *kony* psychologicky nad-

přirozené (v nichž záleží mystika, jak oni ji pojmají), a protože jde o něco obecného všem duším ospravedlněným, kdežto mystika, jak oni ji pojmají, není všem duším ospravedlněným obecná.

§ II. Neúčastenství duše ospravedlněné ve vnitřním trojosobním životě Božím.

V uvedených spekulacích o rození Syna Božího v duši ospravedlněné a o její účasti ve vnitřním trojosobním životě Božím nikdo tuším, mimo ve středověku Mistra Eckharta O. P., jehož nauka o skutečném plození Slova věčného člověkem spravedlivým však byla církví zavržena jakožto kacířská,⁸⁾ neviděl více než vyjadřování tropické, metonymické.

Nedávno však vystoupil Dr. Michael Schmaus s myšlenkou o nemetonymické účasti duše ospravedlněné ve vnitřním životě Nejsv. Trojice.

Podle něho duše ospravedlněním nejenže je přijata do trojosobní *společnosti* Boží osobitými *vztahy* k jednotlivým božským osobám (viz výše § I. F), nýbrž je i nemetonymicky přijata do vnitřního trojosobního *života* Božího nějakým *spolukonáním* toho života.

Pod nadpisem „*Božský* [t. j. bytnostně nadpřirozený ve stavu ospravedlnění] *život člověka jakožto účast v trojosobním životě Božím*“⁹⁾ předkládá dogmatickou spekulaci, která že je „pokus o výklad naší účasti v trojosobním božském životě“, mající prý „základ (begründet) v Písmě a v podání“ (str. 207).

Po rčeníh, že

„Když pokřtěný je vtažen do proudění lásky, která je Duch svatý, je pak nesen k Synu a odtamtud dále k Otcí. . . Syn . . . je zároveň odpověď, a to odpověď osoba jsoucí, na promlouvání Otcovo. On je odpovídání osoba jsoucí, pohyb odpověď jsoucí. Omilostněný člověk je vtažen také do tohoto odpověď jsoucího pohybu“ (205),

vrcholí výklad ve větách:

„Člověk v milosti je tedy spolukonatel vnitrobožských životních dějů. On je živým a reálním způsobem účasten trojosobní životní výměny Boží: Der Begnadete vollzieht also die innergöttlichen Lebensvorgänge mit. Er nimmt in lebendiger und realer Weise am dreipersönlichen Lebensaustausch Gottes teil“ (206).

„Býti křesťanem je býti pojatu do trojosobního životního konu (Lebensvollzug) Božího“ (244).

„Tyto děje jsou zpravidla nenázorové a zkušenosti nepřístupné. Dostává se nám o nich jistoty u víře, ne v patření“ (206).

Toto povznesení k účasti ve vnitřním trojosobním životě Božím postupuje a proniká celý duchovní život ospravedlněného (206. 256. 405); je to ovšem jen stvořená účast v životním vyměňování božských osob (geschöpfliche Teilnahme am Lebensaustausch der göttlichen Personen: sv. I., str. 260).

Dr. Schmaus dodává:

„V pozdější bohovědě vylíčil především Jan od Kříže život milosti jakožto spolukonání trojosobního božského života. Toto spolukonání se děje, jak již bylo řečeno, za hranicemi našeho uvědomělého života a prožívání. Jednou však zalije celou naši lidskou přirozenost a pronikne i do vědomí. To bude stav nebeský“ (209).

Duše — míní tedy Dr. Schmaus — je tím nebo při tom, že se jí dostane ospravedlnění milostí posvěcující a bytí-
nostně nadpřirozeného života křesťanského z vlitých habitů ctností a darů, vtažena nebo vtržena do proudění dvojího vycházení v Bohu a je v podvědomí účastna vnitřního trojosobního života Nejsv. Trojice: plození Syna Otcem a dýchání Ducha sv. Otcem a Synem; to účastenství je vlastní všem ospravedlněným; zpravidla až v nebi se stane účastenstvím uvědomělým; důkaz pro to mínění je v Písmě sv. a v podání, výklad u sv. Jana od Kříže.

Důkazů Dr. Schmaus sám neformuluje, nýbrž jen odkazuje k několika místům z Písma, zvláště k Efes. 2, 18, — podává řady citátů z církevních Otců a povšechný odkaz k několika z nich: Origenovi, velkým Kapadokům, Athanasiovi, Cyrilovi z Alexandrie, Janovi z Damašku, především k Origenovi — ze sv. Jana od Kříže nic neuvádí. Je si vědom, že podává něco nového, ale má za to, že to nejsou „neodůvodněné a skutečnosti daleké spekulace, nýbrž nauka opřená o Písmo a podání“ (str. 207).

Co jest na to říci?

Odpověď je, že Dr. Schmaus svého mínění o přijetí duše ospravedlněné do vnitřního trojosobního života Božího nedokázal.

1. Efes. 2, 18 zní: Skrze něho [Krista jakožto prostředníka] my obojí [křesťané ze židovstva i z pohanstva] v jednom Duchu [t. j. milostmi, přivlastňovanými téměř jednomu Duchu sv., tedy rovnoprávně] máme přístup k Otci [t. j. jsme dítky Boží].

Tu není řeči o přijetí duše ospravedlněné do vnitřního trojosobního života Božího (viz i Efes. 3, 12), a tím méně je o něm řeč na jiných místech z Písma, ke kterým Dr. Schmaus odkazuje.

2. Citáty z Otců církevních, které podává, nenuceným smyslem rovněž mluví o něčem jiném než o tom, co si Dr. Schmaus myslí; odkazy k Otcům jen povšechné nedokazují.¹⁰⁾

3. Sv. Jan od Kříže mluví o účasti ve vnitřním trojosobním životě Božím, ale jen o účasti uvědomělé, a té nepřiznává každé duši ospravedlněné, nýbrž jen velmi nemnohým, totiž duším na mystickým stupni duchovního sňatku, a ani těm ne jakožto něco stálého, nýbrž jen jakožto občasně, třeba velmi časté, případečně vyvrcholení spojení sňatkového, dávané — jakožto předchůť nebeské účasti oslavenců ve vnitřním trojosobním životě Božím — dobrotou Boží nad to, co je stupni sňatkovému podstatné (PS 38, 3. 4; 39, 3—6).

V nebi totiž je uvědomělé prožívání vnitřního trojosobního života Nejsv. Trojice, dvojího vycházení v Bohu, přímým poznáváním a kocháním, a též jakési účastenství v něm: ne sice účastenství po přirozenosti, nýbrž účastenství svrchovaným svojením Boha a tedy všeho, co v Bohu jest, účastenství svrchovaným spojením s Bohem, účastenství svrchovaným přepodobněním v Boha, takže tím trojím duše je „Bůh účastí“ (PS 39, 4) a tudíž i účastna vnitřního života Božího. Duše na stupni sňatku to také mají, ovšem bez patření tváří v tvář a menší měrou, „velmi zhusta“ (PS 39, 4), ale ani ony ne konaturálně neboli soupřirozeně (t. j. jako by to již spolunáleželo k duchovnímu sňatku), nýbrž jen naprosto svobodně přidaným darem Božím, a asi ne stejnou měrou, protože i o stupni sňatkovém obdobně platí to, co sv. Jan praví na konci PS 14, 2 o nestejnosti na stupni zasnubovém.

Ale na stupních mystických spojivých, které jsou nižší duchovního sňatku, a na stupních nespojivých ať mystických, ať nemystických sv. Jan od Kříže nic nemá a nic nenaznačuje o účastenství každé duše ospravedlněné — ať prožíváním, ať dokonce spolukonáním; ať uvědomělem, ať jen v podvědomí — ve vnitřním životě Nejsv. Trojice.

4. Rozumových důvodů theologických (ratio theologica) pro své mínění Dr. Schmaus nepodává, ba ani ne nějakého neobrazného objasnění, jak si tu celoživotní podvědomou účast rozumu a vůle lidské ve svrchované jasné a mocné konech rozumu a vůle Boží, v rozumovém plození Syna a ve volném dýchání Ducha sv., myslí.

5. Z vyjadřování Dra Schmause, jak bylo i výše podáno, a z toho, že si je vědom, že předkládá nový „pokus o výklad naší účasti v trojosobním božském životě“, je tuším viděti, že se nespokojuje metonymickou účastí duše ospravedlněné ve vnitřním trojosobním životě Božím, která byla vyložena výše v § I. této hl. IX., nýbrž že tvrdí nějakou účast opravdovou, nikoliv jen tropickou.

Jeho mínění se neprotiví nauce církevní tak, jak se jí protiví nauka Mistra Eckharta, ale je nedokázané a nesprávné, „wirklichkeitsfremde Spekulationen — skutečnosti daleké spekulace“ (str. 207).

V dogmatické oblasti se toto mínění tuším podobá tomu, co je ve filosofii ontologismus, církví katolickou zavržený (Denz. 1659nn., 1891nn.), t. j. tvrzení o trvalém, obecném, patřivém poznávání Boha přirozeným lidským rozumem již v tomto životě, zkušeností nepostřehovaném.

6. Namítně se:

Ospravedlněním jsme „účastni božské přirozenosti“ (2 Petr. 1, 4) — avšak *agere sequitur esse*, t. j. činnost je podle bytí — je tedy i život z milosti posvěcující a z vlitých ctností a darů spolu s ní udělených účast v božském životě, tedy i v trojosobním vnitřním životě Božím.

Odpověď je:

Ano, ospravedlněním se staneme účastnými božské přirozenosti, ale je to účast něčím stvořeným, od Boha věčně odděleným. Je tedy i život nadpřirozený, který vzhází z toho něčeho stvořeného, od Boha věčně odděleného, věčně oddělen od vnitřního života Božího, a nebyl podán důkaz, že by tím byl člověk v milosti jakkoliv vtržen nebo vtažen do vnitrobožských životních dějů a stal se dokonce jejich spolukonatelem.

Ale i kdyby mínění Dr. Schmause bylo správné, šlo by o dění bytostně sice nadpřirozené, ale nejen neuvědomělé, nýbrž i nějak konaturální neboli soupřirozené každé duši ospravedlněné; nebyla by to tedy mystika ve smyslu sv. Terezie od Ježíše a sv. Jana od Kříže.

§ III. Ospravedlnění předpoklad mystiky.

Co tedy skýtá ospravedlnění vzhledem k mystice?

Mnoho nebo málo, jak to kdo pojme. Skýtá, za prvé, vzdálené mravní uschopnění k milostem mystickým spojivým; za druhé, nový reální způsob a titul přítomnosti Boží v duši, jenž je základ a předpoklad ke způsobům přítomnosti Boží mystickým spojivým.

1. Je-li člověk bez milosti posvěcující, je nepřítel Boží. Je tedy neuvěřitelné, soudí sv. Terezie od Ježíše, že by ho Pán v tom stavu uvedl v nazírání spojivé:

Neboť v tom božském spojení, v němž se Pán kochá v duši a duše v něm, je nemyslitelné, že by si čistota nebeská libovala v duši nečisté a kochání andělů že by se kochalo v něčem, co není jeho“ (C 16, 6 ve znění první redakce).

Duši však, která je v milosti posvěcující, i když je velmi vlažná, Bůh ve své neskončené dobrotě někdy vytrhne z jejího stavu milostí mystickou spojivou (C 16, 6 ve znění druhé redakce).

2. Bůh je všude, i v duši lidské, a to i v duši neospravedlněné, přítomen *per potentiam, per praesentiam, per*

essentiam — mocí a zachováváním, přítomností a patřením, bytností (Summa th. I, q. 8, a. 3; k tomu, co bude dále řečeno, viz i Vp II 5, 3; PS 11, 3. 4; PN IV 14): Jeho přítomnosti nemůže ani ubýti ani přibýti co do Boha samého, protože to by Bůh nebyl naprosto dokonalý a nezměnitelný. A přece dí Kristus Pán:

„Miluje-li kdo mne, slovo mé zachovávatí bude, a Otec můj ho bude milovati, i přijdeme k němu a příbytek u něho si učiníme“ (Jan 14, 23),

a také jiná místa v Písmě sv. mluví o zvláštním přebývání Boha nebo Ducha sv. v ospravedlněném (1 Kor. 6, 19; 1 Jan. 4, 16).

Vysvětlení tohoto zdánlivého rozporu je toto:

Dokud duše neměla milosti posvěcující, neměla ani možnosti ani nároku, aby na Boha, jakoby mnoha rouškami (Vp II 15, 4; PN I 29) jí skrytého, jednou tvář, v tvář patřila (a jej láskou tomu patření odpovídající milovala); Bůh u ní po té stránce nebyl, ježto by ani po odstranění všech roušek — i roušky poslední, pouhého ještě spojení duše s tělem — nebyla Boha viděla; když však má milost posvěcující, má nárok na to, Bůh tedy reálním právním titulem u ní i po té stránce jest, přebývá.¹¹⁾ Duše to ovšem psychologicky nepostřehuje. Až Bůh smrtí roztrhne i poslední roušku (a duše po příp. projde poslední očistou v očištění), bude duše světlem blažených, jež jí bude k milosti posvěcující přidáno,¹²⁾ přímo patřiti na podstatu Boží; když on v tomto životě poodhrne roušky, poznává (a miluje) ho duše ve spojitěm stavu mystickém přímo, konkrétně a experimentálně jakožto působícího na ni nebo v ní.¹³⁾ Nejvyšší stupeň toho spojitěho působení Božího, totiž spojení s Bohem v duchovním sňatku (spojení základní spolu se spojeními přidanými) je nejvyšší pozemský stupeň poznávání Boha jakožto příšleho do duše, která ho miluje (Hd VII 1, 6. 7).

Milost posvěcující, ospravedlnění, tedy dává možnost milostí mystických spojitých, jsouc: 1. jejich předpoklad mravní a (poněvadž je něco fysického, vlitého) i fysický; 2. nová, jakoby bližší, přítomnost Boží. Nárok

arci dává jen na patření nebeské, na milosti mystické nároku nedává. Účast ve vnitřním trojosobním životě Božím s sebou přináší jen metonymickou, jak o ní zbožně uvažují církevní Otcové a spisovatelé, způsoby uvedenými výše v § I. této hlavy.

HLAVA X.

Milosti skutkové a mystika

Přes to, co bylo řečeno v pozn. 2 k hl. IV. a pak dále v textu v hl. IV., 7, mi bylo po prvním vydání této knihy namítnuto:

„Myslím, že aspoň mnozí theologové učí, že milost [skutková neboli úkonná] dává jak fysickou sílu k nadpřirozenosti skutku, tak i morální sílu, aby člověk mohl lépe poznávat a pevněji chtít poznané dobro,¹⁾ neboli že zvyšuje intenzitu konu per se přirozeného. *Tak působí prakticky každá milost něco, co je psychologicky nadpřirozené. Každá milost by tedy byla mystická.* Zvláště to platí o milosti vyprošené modlitbou k boji proti pokušení, která zvyšuje sílu neúměrně přirozenému psychologickému prostředí.“

Námítka je cenná, protože proniká k jádru věci a poskytuje příležitost a nutnost vyložiti s psychologického hlediska milosti skutkové a kony dobrovolné těmi milostmi skutkovými navoděné a tak ještě dalšími důvody než těmi, které byly výše uvedeny, ukázati, že skutkových milostí psychologicky nadpřirozených neboli mystických a dalších konů psychologicky nadpřirozených je jen málo, že skutkové milosti jsou vznikem, rázem, silou, způsobem působení, účinkem, zpravidla psychologicky přirozené.

Námítku výše uvedenou lze učiniti, aťsi namítající nebo odpovídající má o milostech skutkových sentenci tomistickou anebo sentenci molinistickou, a do odpovědi není nikterak třeba bráti něco specificky tomistického nebo něco specificky molinistického. Ba, ježto se k tomu zde naskýtá příležitost, budiž podotčeno, že by nebylo theoretické mystice a jejím vlastním úkolům ku prospěchu, kdyby se do ní přenášely spory čirě dogmatické, jako na př. právě spor mezi tomismem a molinismem o bytnosti milostí skutkových a způsobu jejich působení jakož-

to milostí dostatečných (*gratiae sufficientes*) a milostí účinných (*gratiae efficaces*). Ten spor se mystiky jakožto mystiky netýká.

Odpověď na námitku výše uvedenou ovšem bude nezbytně mnohem delší než námitka. Odpovídám, *salvo meliore, toto*.

A. I kdyby námitka měla pravdu, že by totiž každá milost skutková byla i psychologicky nadpřirozená neboli mystická a že by prakticky každá milost skutková působila něco i psychologicky nadpřirozeného neboli mystického, byla by odpověď snadná. Zněla by: Theoretická mystika se nezabývá tou psychologickou nadpřirozeností neboli mystickostí, která náleží (ať nutně, ať pouze *de facto*) ke vzniku *každé* milosti skutkové a je (ať nutně, ať pouze *de facto*) při *prakticky každém* ctnostném konu jí navoděném, nýbrž se zabývá jen tím, co je ve skutkové milosti a v konu jí navoděném *nadto* psychologicky nadpřirozeného a není tedy nutně nebo aspoň *de facto* obecné, nýbrž se, jak zkušenost ukazuje, vyskytuje pouze v případech a způsobech poměrně nečetných, které lze bezpečně konstatovati, dostatečně popsati, roztríditi.

B. Ale námitka nemá pravdy, jak vysvitne i z úvahy zkušenostní (§ I.) i z rozboru toho, co milost skutková jest (§ II.).

§ I. Úvaha zkušenostní.

1. Kdyby každá milost skutková byla psychologicky nadpřirozená a prakticky každý kon jí návoděný byl psychologicky nadpřirozený, na př. zvýšením intensity konu *per se* přirozeného, byla by ta psychologická nadpřirozenost, nemohouc se aspoň v mnoha případech utajiti, pro vnitřní zkušenost a pro duchovní vůdce pomůcka k rozlišování života jen přirozeně mravně dobrého od života bytnostně nadpřirozeně dobrého, tedy i pomůcka k poznání, zda kdo je v milosti posvěcující či není. Ale vnitřní zkušenost a theologové této pomůcky nemají, ani ne mnohem menší měrou než s tou jistotou, o které mluví, zamítajíc ji, Tridentium (sess. VI. cap. 9; Denz. n. 802); s psychologického hlediska totiž nekonstatujeme co do předmětu, způsobu vzniku, síly a ji-

ných vlastností a okolností rozdílu mezi kony mravně dobrými bytnostně nadpřirozenými a obdobnými kony mravně dobrými bytnostně přirozenými — ba ani ne mezi kony mravně dobrými bytnostně nadpřirozenými a obdobnými kony mravně zlými a tudíž jistě bytnostně přirozenými.²⁾

Nakolik nás zkušenost naše vlastní a zkušenost jiných poučuje (a jiného zdroje poznání v této věci nemáme), jsou skutkové milosti podněcující a doprovázející s psychologického hlediska druhově tytéž jako podněcující a doprovázející dobré myšlenky a hnutí, které by nám i v přirozeném řádu přicházely a nás podněcovaly a morálně posilovaly k mravně dobrému jednání bytnostně přirozenému a byly tedy i bytnostně i psychologicky jen přirozené; ba jsou to s psychologického hlediska druhově tytéž kony rozumu a vůle jako pokušení v rozumu a ve vůli, jež jsou, co se Boha týká, zajisté psychologicky jen přirozená. V řádu nadpřirozeném Bůh ty dobré myšlenky a ta dobrá hnutí, podněcující a posilující k dobrému, bytnostně supernaturalisuje, ale on jich psychologicky (co do předmětu, způsobu vzniku, síly a jiných vlastností a okolností) zpravidla nikterak nemění.

A rovněž tak poučuje zkušenost, že i dobrovolné kony bytnostně nadpřirozené, navoděné milostmi skutkovými, jsou s psychologického hlediska téhož druhu jako obdobné dobrovolné kony jednak mravně dobré bytnostně přirozené, jednak mravně zlé a tudíž bytnostně zajisté jen přirozené.

Ovšem je vznik milostí skutkových a tudíž namnoze i jejich síla a účinnost v nynějším řádu nadpřirozeném, v němž jsme milé adoptivní dítky Boží, řízena zvláštěnější prozřetelností Boží zevnější, než jakou by Bůh řídil vznik dobrých podnětů a hnutí v řádu bytnostně přirozeném; a také andělé, dobří a zlí, značně zasahují do světa zevního a tím mají vliv na vznik a sílu dobrých podnětů v rozumu a hnutí ve vůli, jež právě jsou milosti skutkové. Ale prozřetelnost Boží zevnější a zásahy andělů do zevnějšího světa nemění psychologického rázu konů.

Také je pravda, že zásahy andělů, dobrých i zlých, v naše nižší mohutnosti poznávací a snaživé, navodí v rozumu a vůli, mohutnostech vyšších, leckdy kon, který sám v sobě je jen psychologicky přirozený, ale tím zásahem do mohutností nižších, jejichž kony jej navodily, je psychologicky mimopřirozený, máje vlivem toho zásahu předmět a sílu a snad ještě jiné vlastnosti více méně jiné, než by tomu bylo bez onoho zásahu andělského. Jsou-li tyto kony mohutností vyšších mravně dobré, jsou supernaturalisovány zcela jako mravně dobré kony týchž mohutností vzniklé bez zásahu andělského do mohutností nižších; nejsou tedy psychologicky nadpřirozené ve smyslu, který míní námitka — a jde tu jen o část milostí skutkových a konů jimi navoděných, ne o všechny. Ale těchto zásahů od andělů (dobrých i zlých), když se — jak tomu zpravidla je — nevymykají obyčejnému řádu prozřetelnosti Boží, theoretická mystika, nemohouc jich v žádném jednotlivém případě bezpečně zjistiti, po uznání jich povšechném dále vůbec nedbá; kony jimi přímo nebo prostředně navoděné jsou jí v jejím bádání psychologicky *přirozené*. A právem jich — pro tu jejich zapojenost do obyčejného řádu prozřetelnosti; důvodně uznávanou častost, ježto každý máme osobního anděla strážného; praktickou nezjistitelnost — nedbá: zcela tak, jak by nedbala, kdyby milost skutková a její účinek byly obecně psychologicky nadpřirozené (viz výše odst. A. před § I. této hl. X.).

Není tedy pravda, že každá milost skutková a prakticky každý kon jí navoděný jsou psychologicky nadpřirozené neboli mystické.

Toto obecné vyvrácení předložené námitky se opírá prostě o *zkušenost*, nikoliv o tu nebo onu theologickou sentenci stran milostí skutkových nebo stran toho kterého jejich rysu. Platí tedy ono — a musí platiti — při *kterékoliv* theologické sentenci stran řečených milostí, ať celkové, ať částečné. Ba když by snad nějaká sentence o milostech skutkových byla v něčem v nesouladu s touto zkušeností, bylo by zřejmé, že je v tom bodě nesprávná.

2. Pro co my se tu opíráme o zkušenost, to dobře doličuje (některé jeho myšlenky tu ve shrnutí jeho

výkladu poněkud objasním a doplním) D. Thalhammer S. J. filosoficky a theologicky.

Mravní neboli psychická příčinnost a působivost i skutkové milosti — praví — záleží, nehledíme-li k výjimkám, především na síle poznaných pohnutek, dále na přirozené člověkově povaze a letoře a nadání, na jeho tehdejší duševní dispozici, na zevních okolnostech: zcela podle obecných zákonů psychologických.

Facilius posse neboli usnadnění, totiž to, že se skutkovou milostí *snáze můžeme* spasitelně jednat, o kterém mluví církevní sněmy a církevní Otcové a podle nich o všem i theologové (na to usnadnění poukazuje námitka mně učiněná, na začátku této hl. X. uvedená), jež však není v každém případě nutné (viz níže v této hl. X. § II. 2), lze a jest připisovati — zpravidla bez zásahů Božích psychologicky nadpřirozených v rozum nebo ve vůli nebo v obojí mohutnost nebo v jinou mohutnost — jednak

a) třebas, zvláště v modlitbě nebo po modlitbě, tedy velmi zhusta (*per se*, t. j. není-li případčné překážky, po každé, když se v pokušení nebo nesnázi modlíme o pomoc, anebo se i bez formální modlitby tehdy rozpomeneme na důvody, které vedou k tomu, abychom se varovali zlého a konali dobré), většímu psychologicky přirozenému zapůsobení hybné síly motivů a pomyslů z rozumu a z víry, které budí důvěru a statečnost, tedy je připisovati ujasnění nebo i rozmnožení působivých pohnutek, psychologicky přirozenému; jednak

b) třebas, i když ne často, více méně zvláštní zevní prozřetelnosti Boží, nebo andělské, třebas ne zázračné, jíž Bůh může bez porušení psychologického řádu přirozeného milost skutkovou učiniti mocnější, působivější; jednak

c) asi často, zvláště při modlitbě o pomoc od Boha nebo od samého anděla nebo od svatých, zásahu dobrého anděla v nižší mohutnosti (v sobě samém sice mimopřirozenému, ale k nynějšímu řádu obyčejné prozřetelnosti Boží patřícímu), kterým vzniknou v nižších mohutnostech ty a ty kony, jež v rozumu a vůli navodí kony dávající větší osvětlení nebo větší posílení k dobrému; jednak

d) nezřídka, psychologicky přirozenému převedení energie potenciální v energii aktuální ať podvědomou činností některé mohutnosti vyšší nebo nižší nebo kombinace mohutností a tudíž bezděčným vynořením poznatků rozumu a konů vůle, někdy až i velmi mocných, a přece psychologicky přirozených, které nás posilují ke konání dobra, ať větším nebo menším vědomým a třebas i záměrným „vybičováním“ síly v mohut-

nostech snaživých na př. modlitbou, zpěvem, ale i úvahou, věcným usuzováním.

Oblast milosti skutkové rozumové sahá od prostinkého postřehu až do složitého usuzování, ježto vším tím může člověk, a to psychologicky naskrze přirozeně, dojíti navodění a po příp. i usnadnění spasného konu; rovněž ve vůli sahá oblast milosti skutkové od prvního prostinkého hnutí citového až do složitých skupin konů vůle zcela uvážených a dobrovolných, ježto i všechny ty kony a úkony volní, od nejprostších do nejsložitějších, mohou navoditi, po příp. i usnadniti, a často navozují a třebas i usnadňují, kony nebo úkony další, spasné, a to psychologicky naskrze přirozeně.

Všecky způsoby usnadnění, *facilius posse*, které tu byly uvedeny (viz je znovu v jiné souvislosti níže v této hl. X., § II. 3), a jsou-li ještě některé jiné, se ovšem mohou rozmanitě kombinovati.

Milost skutková tím, že rozumu předloží nějaké dobro a dobrem rozumu předloženým způsobí ve vůli nějaký sklon ke konu spasnému, vždy udělí i nějakou snadnost toho konu. Asi je to dobrotou Boží v přemnohém případě, nebo snad v každém případě, větší snadnost, než ta, kterou by byl — v hypotese řádu čirě přirozeného — nějaký kon podněcující (bytnostně přirozený) poskytl ke konu dobrému, bytnostně přirozenému, jinak však třebas zcela podobnému nynějšímu konu spasnému, anebo než ta, kterou by — v nynějším řádu nadpřirozeném — byla udělila jiná milost skutková (*gratia sufficiens*) vztahující se k témuž konu spasnému, která byla také možná, takže je to v obojím smyslu opravdové usnadnění (*facilius posse*). Tím obojím je vyhověno všemu, co církevní Otcové, sněmy a bohoslovci mají o větší intenzitě konu spasného, jeho usnadnění, skrze milost skutkovou. Stačí však jejich slova o té věci vykládati povšechně (*generatim*), není třeba vykládati je obecně o každé jednotlivé milosti skutkové (*universaliter*), totiž i o každém případě, kdy při tom kterém konu spasném ani není obtíže, nesnadnosti. Ale to usnadnění Bůh, když je udělí, zpravidla udělí svou prozřetelností obecnou, jak byla vysvětlena výše v tomto § I. v bodech a) — d) a bude

vysvětlena níže v § II. 3 v podobných bodech a)–f), nikoliv prozřetelností zvláštní, t. j. psychologicky přirozeně, nikoliv zásahem psychologicky nadpřirozeným.

Na zkušenost se v této věci odvolávati ovšem nelze. Zkušeností totiž mnohdy sice nepostřehujeme snadnosti nebo dokonce větší snadnosti, usnadnění, ale to není důkaz pro to, že by se duši milostí skutkovou, a to třeba i každou každičkou, nebylo dostalo i usnadnění. Je totiž tuším — ani nesrovnáváje hypoteticky s řádem čire přirozeným — vždy možné si mysliti, že snadnost jaká taká, která při spasném skutku byla, mohla při jiné skutkové milosti býti ještě menší a že milost skutková de facto udělená je proti milosti skutkové dostatečné sice (*gratia sufficiens*), ale menší, která nebyla udělena, větší, intensivnější, takže přinesla i usnadnění (*facilius posse*).

Kdyby milost skutková jakožto milost pomocná byla vždy nebo zpravidla nebo i jen často více než bytnostně supernaturalisovaný kon psychologicky přirozený, ana by vitálnímu konu ať rozumu, ať vůle, ať obojí mohutnosti, přidávala, na př. na usnadnění, nějakou novou duševní energii, které by nedával obdobný vitální kon psychologicky i bytnostně přirozený, ve zcela stejných okolnostech vykonaný, mohlo by to býti (jak i námitka mi učiněná pravi) jen zásahem Božím psychologicky nadpřirozeným, tedy mysticky. Pak by však Bůh byl u všech ospravedlněných (a u neospravedlněných, které proxime vede k ospravedlnění) jakožto *auctor gratiae*, původce milosti, buď ustavičným anebo velice častým rušitelem těch zákonů, které dal i vitální činnosti duše jakožto *auctor naturae*, původce přirozenosti, což se jeví těžko přijatelným — a lidé by toho rušení — jež by přece bylo dobrý prostředek k poznání, zda je kdo ve stavu milosti — dosud nebyli poznali také pouhým zkušenostním srovnáváním konů duše ospravedlněné s kony duše neospravedlněné a usuzováním z toho srovnávání, což je druhá věc velmi těžko přijatelná.

Že Bůh — an nejen stvořil přirozenost, nýbrž se ve své dobrotě stal i původcem zjevení a celého řádu milosti, jemuž a jeho dítkám, dítkám to Božím, rád přirozenosti přisluhuje ke slávě Boží — více zasahuje zázraky (zevními), a tuším tedy i zásahy psychologicky nadpřirozenými (vnitřními), do přirozenosti, než by do ní zasahoval, kdyby řádu milosti nebylo, je arci pravda.

Ale od toho „více“ je ještě velmi daleko k tomu „ustavičnému nebo aspoň velice častému“ rušení, kterého myslím že nelze uznati (Vp III 31, 9).

Mimo tedy výjimečné, a proto řídké, případy přímého zásahu Božího psychologicky nadpřirozeného anebo zásahu andělského zřejmě se vymykajícího obyčejnému řádu prozřetelnosti Boží platí: „Skutková milost nevytváří žádných nových duševních energií druhu nadpřirozeného, nýbrž jen pronikne a zbožští přítomnou činnost přirozenou. Ta se vyvíjí [jakožto vitální, immanentní kony] normálně zcela podle obecných zákonů psychického dění... Milost předpokládá přirozenost jakožto v sobě docelenou. To platí o přirozenosti jak po stránce statické, [jíž je udělována milost posvěcující], tak po stránce dynamické, [jíž jsou jakožto habity udělovány vlité ctnosti a dary a jakožto supernaturalisované vitální kony milosti skutkové].“³⁾

§ II. Rozbor milosti skutkové.

1. Nyní však předložím výklad o milostech skutkových, který považuji za nejlépe odůvodněný, a uvidíme, že z přirozenosti milosti skutkových a z jejich působení nikterak neplyne, co praví námitka. Ba vysvitne tuším ještě jasněji než to bylo možno ukázati jejím pouze obecným vyvrácením opírajícím se o zkušenost, že skutkových milostí psychologicky nadpřirozených neboli mystických, a psychologicky nadpřirozených neboli mystických konů, navoděných milostmi skutkovými, je — vyjma u některých nečetných duší, které právě proto nazýváme mystickými — v duchovním životě křesťanů, katolíků, jen málo.

Ke každému spasnému konu je nutná milost skutková (*gratia actualis*), bytnostně nadpřirozená. Tu rozlišujeme v milost podněcující k dobrému skutku (*gratia excitans*) a jej dalším mravním posilováním doprovázející (*gratia concomitans*) a v milost povznášející ten skutek mravně dobrý do řádu bytnostně nadpřirozeného (*gratia elevans*).

Milost *podněcující a doprovázející* jsou kony rozumu a vůle, nedobrovolné nebo dobrovolné, jež bytnostně nad-

přirozenými činí u duše ještě neospravedlněné přímá nadpřirozená součinnost (concursum supernaturalis) Boží — u duše ospravedlněné supernaturalisující vliv vlitého habitu příslušné ctnosti. Když Bůh mimořádným přímým svým zásahem v rozum nebo vůli, tedy psychologicky nadpřirozeným, takový kon rozumu nebo vůle navodí nebo posílí nebo jinak modifikuje, přísluší ovšem i tomu zásahu Božímu jméno milosti podněcující nebo doprovázející.

Milost *povznášející* je u duše ještě neospravedlněné přímá nadpřirozená součinnost (concursum supernaturalis) Boží k mravně dobrému konu rozumu nebo vůle, který milost podněcující navodila — u duše ospravedlněné je to supernaturalisující vliv vlitého habitu příslušné ctnosti.

O vlitých habitech ctností praví theologové, opírajíce se o vnitřní zkušenost člověka před ospravedlněním a po něm, že dávají jen možnost (posse) konu bytnostně nadpřirozeného, způsoblost k němu, ne však jeho snadnost (facile posse). Nedává tedy vliv vlitého habitu, nakoľik ten habitus spolupůsobí při vzniku milosti skutkové podněcující nebo povznášející a při vzniku dobrého konu navoděného tou milostí, sám sebou ani větší síly morální, ani tedy „větší [intencionální] intensity konu per se přirozeného“, neboť to všecko by bylo usnadnění, jež však není vnitřní zkušeností dotvrzováno. Dává sám sebou jen bytnostnou nadpřirozenost, ne více. Kony bytnostně nadpřirozené, nedobrovolné i dobrovolné, nakoľik pocházejí od vlitého habitu, tedy nejsou psychologicky nadpřirozené, nýbrž zůstávají psychologicky přirozené.

Co působí u duše ospravedlněné vlitý habitus, to, a zpravidla ne více, působí u duše ještě neospravedlněné přímá nadpřirozená součinnost Boží; ten habitus a ta součinnost jsou si rovnomocné, aequiparantur: to stačí k účelu, o který jde; vnitřní zkušenost nedosvědčuje nic jiného; není theologického důvodu pro něco jiného; není tuším ani pravděpodobné, že by se neospravedlněnému dostávalo po té stránce více než ospravedlněnému. I u duše ještě neospravedlněné tedy nejsou kony bytnostně nadpřirozené, nedobrovolné i dobrovolné, spolupůsobené

přímou nadpřirozenou součinností Boží, zpravidla psychologicky nadpřirozené.

Jsou tedy jak milosti skutkové, tak dobrovolné kony jimi navoděné, nakolik pocházejí od Boha buď přímo nadpřirozenou součinností Boží anebo skrze vlité habity, jen psychologicky přirozené, nemystické.

Ale přistupme po této úvaze všechno zahrnující k rozboru jednotlivostnímu, napřed milosti podněcující, pak milosti povznášející.

2. *Milost podněcující* (do níž můžeme jakožto její pokračování tu zahrnouti milost doprovázející) může všem býti navoděna kony mohutností smyslových, působením anděla psychologicky nadpřirozených (přesně: mimopřirozených) a v tom smyslu býti i ona vzdáleně psychologicky nadpřirozená, ač sama v sobě psychologicky přirozená, protože vyšší mohutnosti již pak pracovaly prostě podle zákonů psychologických. Milost podněcující může také míti vzdálený původ mimopřirozený zásahem anděla do hmotného světa. Ale o tom všem, což ostatně zpravidla nelze s jistotou dokázat, zde nemluvíme; zabýváme se jen tou psychologickou nadpřirozeností milosti podněcující, která je způsobena mimořádným zásahem od Boha samého.

Milost podněcující má nebo může míti dvojí funkci: a) číře podněcující (excitans) rozum nebo vůli nebo obojí tu mohutnost k záslužnému konu; b) léčivou (sannans, medicinalis) pro mdlý rozum nebo chabou vůli, nakolik ona tu dvojí mohutnost morálně posiluje.

a) Funkci číře podněcující musí milost skutková všem vždy splniti. Vnitřní zkušeností však nepozorujeme co do druhu, intensity, nebo jiných vlastností, rozdílu mezi touto milostí podněcující, bytnostně nadpřirozenou, a podobným konem přirozeným, podněcujícím v podobných okolnostech ke konu mravně nedobrému. Rozdíl je v tom, že o jednom z těch podnětů víme z teologie, že je bytnostně nadpřirozený, kdežto druhý je zřejmě psychologicky přirozený, ale vnitřnímu vědomí jsou co do své psychologické bytnosti stejné, oba jsou tedy psychologicky přirozené.

Bůh ovšem může svým přímým zásahem v mohutnosti tuto milost sám navoditi a tak ji učiniti i psychologicky nadpřirozenou a třebaš jí i nadto dáti mocnější působivost než by měla milost jiná, psychologicky přirozená, a někdy to, jedno nebo druhé nebo dvojí spolu, skutečně činí i v duchovním životě stupně asketického (viz níže v hl. XII. § V.). Ale takové přímé zásahy Boží ať co do vzniku milosti podněcující, ať co do síly její působivosti sluší uznávati jen zřídka, jak jsou i přímé zásahy Boží do hmotného světa a jiné zázraky jen řídké (Vp III 31. 9; viz níže v hl. XII. § V.). Zpravidla stačí prozřetelnost Boží nechávající působiti příčiny druhotné, vedouc je i bez přímých zásahů Božích, jak to odpovídá věčným úradkům Božím.

b) Jakožto milost léčivá působí milost podněcující nikoliv fysicky, nýbrž jen morálně: nezvětšuje fysické síly k dobrému skutku, nýbrž jen zvětšuje sílu mravní: poznání v rozumu, odhodlanost ve vůli.

Funkce léčivé milost podněcující při dobrých konech snadných nemá — a při nesnadných nemusí dáti usnadnění hned skutková milost první nebo druhá, nýbrž až některá další, any na př. dřívější milosti skutkové přivedou k modlitbě, která přinese posílení. Zpravidla postačí, jak již bylo řečeno, prozřetelnosti Boží milost léčivá sama v sobě psychologicky přirozená, tedy bez zásahu Božího psychologicky nadpřirozeného, i když třebaš je zásahem dobrého anděla leckdy více nebo méně mimopřirozená. Někdy však je tuším i k funkci léčivé udělena, podobně jak to bylo řečeno o funkci podněcující, buď z opravdové potřeby anebo aspoň ze štědrosti Boží již i v duchovním životě stupně celkem asketického milost skutková přímým zásahem Božím psychologicky nadpřirozená; ale to zřídka. Dokázati to lze na stupni asketickém nanejvýše — a to pouze, že se to děje intermittentně — jen při vnitřní modlitbě afektivní a nazírání získaném konaných jakožto pravidelná vnitřní modlitba déle (na př. půl hodiny) trvající; i v těch případech však zpravidla postačí vhodný zásah anděla v obrazivost a baživost smyslovou, takže není třeba pro každou tu vnitřní modlitbu uznávati přímý zásah Boží.

Milost povznášející se uplatní působením fysickým, a to při každém konu bytnostně nadpřirozeném, jsouc vedle mohutnosti fysická spolupříčina jeho, ana mu dává jeho bytnostnou nadpřirozenost. Tu mu však dává psychologicky přirozeně, dávajíc to prostě podle své přirozenosti, a podle přirozenosti duše. Ovšem může Bůh fysickou silu dávanou milostí povznášející rozhojnit mimořádným zásahem, psychologicky nadpřirozeným, takže kon, který tou rozhojněnou milostí vzejde, je po té stránce psychologicky nadpřirozený, jsa fysicky silnější než by byl kon bez toho zásahu Božího. Ze spisů sv. Jana od Kříže je tuším viděti, že na vyšších stupních mystického života spojivého, snad již v t. zv. modlitbě v klidu, Bůh tento zásah uděluje často (duši tak spojivě mystických je arci velmi málo). Že by jej uděloval často v duchovním životě celkem asketickém, pro to tuším není nijakého důkazu. Vnitřní zkušenost nekonstatuje (ani u ospravedlněných ani u těch, kdo teprve k ospravedlnění směřují) větší fysické intensity u *všech* konů bytnostně nadpřirozených než jaká je u podobných konů bytnostně přirozených. Kdyby však milost povznášející jakožto milost povznášející zvyšovala intensitu konu, musilo by tomu tak býti u *všech* konů, ke kterým je milost povznášející udělena.

3. *I milost vyprošená modlitbou* k boji proti pokušení nebo k jinému nesnadnému konu může jak po stránce podnětné, tak po stránce léčivé býti (a tuším zpravidla je) psychologicky pouze přirozená. Může tomu tak býti šesterým způsobem, který se ovšem může uplatnit buď rozmanitě jednotlivě anebo v rozmanitých kombinacích.

a) Prosebná modlitba je psychologicky přirozeně úleva (Vd 5, 1) a tím i psychologicky přirozeně posila.

b) Předvídaje tu modlitbu Bůh již od věčnosti tak řídí zevní okolnosti a vnitřní vývoj, že se v nich duši psychologicky přirozeně (třebas, dejme tomu, s mimopřirozeným zásahem anděla v nižší mohutnosti) dostane podnětu nebo dostatečné morální posily.

c) Modlitbou se duše psychologicky přirozeně disponuje, jakoby půdu v sobě zkyprí, aby té které milosti zasluhovala, aby rosa milostí, která jí bude udělena, byla účinná nebo účinnější: *Dilata os tuum et implebo illud* — Rozevři ústa svá a já je naplním (Z. 80, 11).

d) Na naši modlitbu o pomoc Boží asi často dobrý anděl, buď sám od sebe anebo ze zvláštní vůle Boží, zasáhne v naše nižší mohutnosti a navodí v nich kony, kterými se vyšším mohutnostem na konec dostane osvicení nebo posílení k dobrému. To osvícení nebo posílení je tedy sice původu mimopřirozeného, ale patří do nynějšího řádu prozřetelnosti Boží a jeho mimopřirozený původ není bezpečně zjištělný, takže ono nenáležejí do řádu mystického, kterým se my zde obíráme;

e) Na modlitbu prosící o pomocnou milost dá Bůh pomoc již tím, že si duše v té modlitbě nebo po ní, zpravidla nikoliv psychologicky nadpřirozeně, lépe uvědomí motivy, z přirozeného poznání Boha i z víry v celém jejím rozsahu plynoucí, které budí důvěru a statečnost, a důvody rovněž z přirozeného poznání Boha i z víry, které pudí k varování zlého a konání dobrého, a je vůči působnosti těch motivů a důvodů vnímavější.

f) Modlitba převede, psychologicky přirozeně, buď v podvědomí anebo vědomým a třeba i záměrným „vybičováním“, síly z fondu potenciálního do fondu aktuálního — podobně jak se v jiné oblasti na př. vojín psychologicky přirozeně nadchne ke statečnosti nejen účinnými slovy vůdcovými a vlastním uvážením motivů a důvodů (obdobně jak to zde výše v e) bylo řečeno o modlitbě), nýbrž i jinými prostředky, které energii vyburcují. Je známo, jak nadchne a roznítí, psychologicky přirozeně, zpěv, zvláště společný, a hudba. Proč by tedy ne, i psychologicky přirozeným vyburčováním sil, také dobrá modlitba?

Arci, že se kdo v případech a) — f) o pomoc modlil a tím oním způsobem pomoci — psychologicky přirozeně — došel, bylo způsobeno jinou, dřívější, nějakou milostí Boží. Ale ani ta nemusila býti psychologicky nadpřirozená a zpravidla ani nebyla.

O uvedených šesti způsobech, a) — f), modlitby o pomoc Boží k boji proti pokušení nebo k překonání jiných obtíží tedy platí (výslovně znovu podotýkáme, že hnutí k nim je nějak od Boha, i když psychologicky přirozeně) příslušným rázem a svou měrou výroky Písma: *Convertimini ad me, ait Dominus exercituum: et convertar ad vos* (Zach. 1. 3); *Revertimini ad me, et revertar ad vos* (Malach. 3, 7) — Obratťe se ke mně, praví Hospodin zástupů, a obrátím se také já k vám; Navratťe se ke mně, a navrátím se k vám — a naše dobré rčení: Pomoz si, člověče, a Pán Bůh ti pomůže. Je to ono *facilius posse*, usnadnění, zpravidla psychologicky přirozené, o kterém byla řeč výše v této hl. X., § I. 2.

Zpravidla tedy i ta vyprošená milost zvýší mravní sílu, a třeba i fysickou sílu, jen úměrně celému pro-

středí, ve kterém je dána, zejména jen úměrně přirozenému psychologickému prostředí, nikoliv jemu neúměrně, jak míní námitka na počátku této hl. uvedená.

Ovšem může buď z opravdové potřeby duše v těch kterých okolnostech anebo ze své štědré dobroty Bůh přímo zasáhnouti psychologicky nadpřirozeně, takže pak milost vyprošená modlitbou je psychologicky nadpřirozená. Nepopírám, že se to někdy i skutečně stane; ale z důvodů v celé této odpovědi dosud vyložených nebo naznačených bude i to tuším jen zřídka.

„Boží vůle udělovati milosti učiní průlom do Boží vůle zachovávati řád přirozenosti jen tam, kde toho vyžaduje cíl nadpřirozený. To však může vždy býti jen výjimka, chceme-li se nevzdati přesvědčení, že Bůh skutečně od prvopočátku přirozenost usměrnil k řádu nadpřirozenému a nestvořil ji jakožto pouhou překážku milosti nebo jakožto příležitost k činění divů milosti.“⁴⁾

4. Neuznávám tedy v celém rozsahu vět námitky:

„[Milost skutková] zvyšuje *intensitu* konu per se přirozeného. Tak působí prakticky *každá* milost něco, co je psychologicky nadpřirozené. *Každá* milost by tedy byla mystická. *Zvláště* to platí o milosti vyprošené modlitbou k boji proti pokušení, která zvyšuje sílu *neúměrně* přirozenému psychologickému prostředí.“

Odpovídám na ty věty:

a) Není nikterak zřejmé, že zvyšuje *intensitu* v *každém* případě. A v těch případech, kdy ji zvýší, to způsobí zpravidla psychologicky přirozené, některým ze způsobů v § I. a v § II. uvedených.

b) Ne *každá*, a ne *zvláště*, nýbrž jen málokterá a zřídka; nikoliv *neúměrně*, nýbrž zpravidla úměrně.

Ještě několik poznámek povšechnějších.

5. O leckteré milosti skutkové nebo o leckterém konu milostí skutkovou navoděném může býti pochybné, zda je to něco psychologicky nadpřirozeného či přece jen psychologicky přirozeného.

Dobře mi napsal ten, kdo mi předložil námitku, kterou tu probíráme:

„Pomoc [psychologicky] nadpřirozená, která mi usnadňuje dobrý skutek, která mi jej [ve vědění Božím] dokonce neomylně zaručuje, nemusí vůbec vstoupiti jako taková [t. jakožto pomoc, usnadňující a třebaš až i neomylně zaručující, a tím méně ovšem jakožto pomoc psychologicky

nadpřirozená] do mého vědomí. Proto světec, kterému se dostalo nejúčinnější milosti, jistojistě rozmnožující jeho síly [psychologicky] přirozené, může podle svého mínění (neboli podle své psychologické zkušenosti) zápasiti s pokušením s největší námahou, jen tak tak — jako by byl odkázán jen sám na sebe.“

Nesvědčí-li důvody přesvědčivě pro to, že kon je (vnitřním podnícením — posílením — prodloužením — předložením předmětu poznávaného) psychologicky nadpřirozený, jest nám jej opatrně a skromně míti za psychologicky přirozený, t. j. za úměrný tehdejšímu přirozenému psychologickému prostředí. Psychologického (a mimopsychologického) prostředí právě působícího my tuším nikdy úplně poznáním nevystihneme. Kdo chce, může ovšem v podivnějších případech zbožně s větší nebo menší pravděpodobností uznati mimopřirozený zásah *anděla* buď ve svět hmotný anebo v nižší člověkovy mohutnosti poznávací nebo snaživé. Zásahem anděla v mohutnosti nižší je jejich kon psychologicky nadpřirozený (přesně: mimopřirozený), a tudíž i kon vyšších mohutností, tím konem nižší mohutnosti navoděný, je nepřímou psychologicky nadpřirozený, mystický. Ale o kony způsobené nebo modifikované obyčejným zásahem andělů nám, jak již bylo výše řečeno, v této námitce nejde, nýbrž jen o kony způsobené nebo modifikované přímým zásahem Božím, psychologicky nadpřirozeným, anebo nějakým neobyčejným zásahem andělským.

Těch přímých zásahů Božích a neobyčejných zásahů andělských je však na stupni duchovního života celkem asketickým, t. j. tom, který se o nadpřirozenou mravní dokonalost snaží prostředky našemu psychologickému snažení dosažitelnými, celkem málo.⁵⁾ Bezpečně lze, jak již bylo řečeno výše v této hl. na konci výkladu o milosti podněcující (str. 138), na stupni celkem asketickým dokázati psychologickou nadpřirozenost (více nebo méně občasnou a pouze intermittenční) zpravidla jen u vnitřní modlitby afektivní a nazírání získaného, když se konají jakožto pravidelná vnitřní modlitba, a to delšího trvání, na př. půlhodinová.

6. Theoretická mystika se nezabývá, leč zmínkou, kony psychologicky nadpřirozenými, které a nakolik se vy-

skytují v duchovním životě hledícím si celkem jen *po-vinné* mravní dokonalosti nadpřirozené. Jsouť řídké, bez souvislosti mezi sebou, těžko je lze s jistotou konstatovati jakožto psychologicky nadpřirozené, a co lze o nich říci, je řečeno při konech druhově týchž, až a nakolik se vyskytují v duchovním životě hledícím si i *nepovinné* mravní dokonalosti nadpřirozené. Viz o nich níže v hl. XII. § V.

7. Sv. Jan od Kříže a sv. Terezie nazývají, jak se podobá, „mystickými“ jen kony psychologicky nadpřirozené vlité *spojivé*. Bylo by dobře, kdyby se to omezení bylo zachovalo. Pak by se uznávalo mnoho konů psychologicky sice nadpřirozených, ale nemystických, a asi by ani nebyla vznikla námitka, na kterou tu odpovídáme a jež, jak se podobá, vzešla spíše z toho, že její původce nechtěl tolika a tolika konům přiznati *mystické* vznešenosti, než že by jim nebyl chtěl přiznati *psychologické nadpřirozenosti*. Ale nynější způsob vyjadřování dává jméno „mystické“ všemu psychologicky nadpřirozenému, ba jest se brániti tomu, aby jméno „mystické“ nebylo rozšiřováno i na mnohé věci, které nejsou ani psychologicky nadpřirozené. Řídě se tedy nynějším vyjadřováním dávám i já jméno „mystické“ všemu psychologicky nadpřirozenému, až i tomu, co je psychologicky nadpřirozené jen psychologicky nadpřirozeným podnícením ke konům, které samy sebou by mohly býti psychologicky přirozené, anebo jen psychologicky nadpřirozeným posílením nebo prodloužením konů, které samy v sobě vzešly psychologicky přirozeně. Dávám arci jméno „mystické“ v tak velikém rozsahu jen nerad, protože tím velikým rozsahem je mystika v nebezpečí zlehčení, ježto pak je „mystického“ (skutečného nebo domnělého) snadno příliš mnoho.

Ochrana proti tomu nebezpečí je dána rozlišováním stupňů mystickosti. Co je psychologicky nadpřirozené *nevlité*, je „mystické“ jen v širším smyslu; co je psychologicky nadpřirozené *vlité*, aspoň nespojivé, je „mystické“ v užším smyslu; co je psychologicky nadpřirozené vlité *spojivé*, je „mystické“ v nejužším smyslu, ve smyslu sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše.

HLAVA XI.

Dary Ducha svatého v mystice.

§ I. *Nauka sv. Tomáše Akvinského o darech Ducha sv.*

Snad i vlivy historické, a ovšem i zásadní povšechné stanovisko theologické, více méně vědomé, působí, že někteří pisatelé nestojí v mystice na stanovisku psychologickém, s něhož jsme praktickou mystiku definovali: „*Mystika je souhrn nadpřirozena psychologického*“, a s něhož lze theoretickou mystiku definovali: „*Mystika je theologie duchovního života psychologicky nadpřirozeného*“. Používají, více nebo méně, theologického hlediska, že praktická „*mystika je (převznesená, svérázná) víra*“, ale hlavně a především objasňují a vysvětlují mystické milosti rozumové a volní s jiného theologického hlediska, totiž skrze dary Ducha sv. Sv. Jan od Kříže a sv. Terezie od Ježíše sice tohoto darového hlediska nemají, nýbrž zaujímají v mystice stanovisko psychologické a sv. Jan k němu nějakou měrou přidružuje i výklady s toho stanoviska theologického, že spojivý poznatek mystický je víra, ale poněvadž, jak řečeno, někteří pisatelé theologické hledisko darové mají a s něho vykládají i mystiku sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše, jest i nám je zde na úplnost tohoto Úvodu do mystiky vyložití a je s hlediskem psychologickým srovnati.

K tomu cíli musíme ovšem napřed stručně podati nauku sv. Tomáše Akvinského o darech Ducha sv., neboť ta je ode dávna celkem společný základ všech dalších výkladů o darech Ducha sv. v mystice.

1. V nejširším smyslu sluje dar Ducha sv. všechno nadpřirozené, co buď člověka přímo posvěcuje anebo u něho k posvěcení jeho nebo k posvěcení jiných vede. Posvěcování totiž, jsouc dar lásky Boží, ač je ovšem jako všechny kony na venek nedílně společné všem třem božským Osobám, se přivlastňovává Duchu sv., jenž vychází z Otce a Syna láskou, kterou se milují, a je v Nejsv. Trojici hypostatická láska, jak Syn, jenž se z Otce rodí poznáváním, je v ní hypostatická Moudrost.

V užším smyslu bývají nazývány dary Ducha sv. mimořádná charismata neboli milosti zdarma dané na prospěch především jiných duší (na př. charismata uvedená v 1 Kor. 12, 7—11).

V jiném užším smyslu, a to nejobvyklejším, slují dary Ducha sv. ty milosti, které jsou u proroka Isaiáše předpověděny o Kristu, z jehož plnosti se pak všem nám dostává:

„Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae, et intellectus, spiritus consilii, et fortitudinis, spiritus scientiae, et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini“,

„Spočine na něm duch Hospodinův: duch moudrosti a rozumu, duch rady a síly, duch umění a pobožnosti, a naplní jej duch bázně Hospodina“ (Isai. 11, 2. 3 v překl. Hejčlovu).

V řeckém textu Septuaginty, s nímž se text latinské Vulgáty shoduje až na tu maličkost, že v řeckém je na začátku řečeno „pneuma tou theou — duch Boží“ a na konci „phobou theou — bázně Boží“, kdežto v latinském je na začátku „spiritus Domini — duch Páně“ a na konci „timoris Domini — bázně Páně“, jsou jména sedmera duchů tato: pneuma sophias — syneseos — boules — ischyos — gnoseos — eusebeias — phobou theou.

V tomto smyslu míní dary Ducha sv. pisatelé o mystice, když jimi objasňují vznik a bytnost mystických konů. Opírají se, jak je viděti, o latinský text Vulgáty.

Ve skladu víry je o darech Ducha sv. v tomto smyslu pojatých jen málo; největší část toho, co theologové o nich mají, jsou bohovědné konstrukce. Téměř obecně jsou však se sv. Tomášem Akvinským považovány za vlité habity a uznává se, mimo jiné, že jsou uděleny při ospravedlnění, že úměrně vzrůstu milosti posvěčující rostou i ony, že se ztrátou milosti posvěčující i ony pomínou, že — jak vlitý habitus lásky zůstane i v nebi,

kdežto víra a naděje pominou -- podobně též dary Ducha sv. zůstanou i v blaženosti věčné.

Není však tak pevně uznáváno, že dary Ducha sv. jsou právě *sedm* habitů, a to vesměs *věcně rozlišených*. Číslo sedm (v hebrejském textu Isai. 11, 2. 3 je ostatně jen šestero duchů,¹⁾ bez „ducha pobožnosti“; zato je tam na konci uvedena ještě jednou „bázeň z Jahve“²⁾ má snad i zde jen tradiční symbolický význam svatého čísla plnosti a dokonalosti, častý v Písmě svatém (jako na př. opětovně ve Zjev. sv. Jana), a zvláště v sentenci, že dary Ducha sv. jsou habity receptivní, trpnostní, je nasnadě výklad, že v nauce o darech jen jde o vícero nebo méněro řádů milostí skutkových, na jejichž hbité přijímání jsou dvě mohutnosti duchové, rozum a vůle, obdařeny každá jen jedním habitem, takže habity věcně rozlišené že jsou sice jen dva, jeden rozumový a jeden volní, ale každý z nich že má podle různých řádů milostí, k jejichž lepšímu přijímání slouží, několikero jakoby stránku, a sečtením těch *stránek* obojího habitu že vzejde počet tolika a tolika darů Ducha sv.

2. Ve výkladu habitů darů Ducha sv. podle nauky sv. Tomáše se bohoslovci rozcházejí, ježto sv. Tomáš Akvinský, jehož nauka o darech je nyní obecně základem jejich výkladů, totiž jinak soudil o darech Ducha sv. v začátcích své vědecké dráhy v komentáři (z let asi 1253—1256) k Sentencím Petra Lombarda a jinak v hlavním díle (z let 1266—1273), *Summě theologické*.²⁾

A. V komentáři k Sentencím má sv. Tomáš dary Ducha sv. za vlité habity činnostní, jak i vlité ctnosti jsou habity činnostní, a rozlišuje dary od ctností jakožto něco dokonalejšího (k dokonalejším konům sloužícího) v téže kategorii:

„Dona a virtutibus distinguuntur in hoc, quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum* — Dary se liší od ctností tím, že ctnosti zdokonalují ke konům *způsobem lidským*, kdežto dary *nad lidský způsob*“ (In III Sent. dist. 34, q. 1, a. 1); „unde, cum donum elevet ad operationem, quae est *supra humanum modum*, oportet . . . — pročež, ježto dar povznáší k činnosti, která je *nad lidský způsob*, musí . . .“ (Ibid. a. 2).

K vlitému habitu i ctnosti i daru ovšem přistupují, aby došlo ke konu, milosti skutkové.

B. V *Summě theologické* sv. Tomáš zanechal dřívějšího způsobu rozlišování mezi ctnostmi a dary a podal výklad druhý, při němž již setrval:

„Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones [quam virtutes humanas], secundum quas sit *dispositus* ad hoc quod *divinitus moveatur*; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo *disponitur* ut efficiatur *prompte mobilis* ab inspiratione divina — Musí tedy býti v člověku [i] vyšší dokonalosti [než jsou lidské ctnosti], kterými je *uzpůsoben* k tomu, aby *jím Bůh hýbal*; a tyto dokonalosti slují dary, nejen proto, že jsou vlitý od Boha, nýbrž [i] proto, že jimi je člověk *uzpůsoben*, aby se stal *hbitě pohyblivým* od Božího vnukání“ (Summa th., 1. II. q. 68, a. 1); „Sicut in secunda parte dictum est, dona proprie sunt perfectiones quaedam potentiarum animae, secundum quod sunt *natae moveri* a Spiritu Sancto — Jak bylo řečeno v části druhé [t. v 1. II. q. 68], dary jsou vlastně jakási zdokonalení mohutnosti duše, nakolik jimi *má býti hýbáno* Duchem svatým“ (III. q. 7, a. 5).

Tento výklad darů Ducha sv. pojal papež Lev XIII. do encykliky o Duchu sv. *Divinum illud munus* ze dne 9. května 1897.³⁾

Kdežto tedy v komentáři k Sentencím (v sentenci A) dary Ducha sv. jsou habity činnostní, vyšší než ctnosti, jeví se v Summě (v sentenci B) jakožto habity trpnostní, receptivní, jakoby protějšek vlitých ctností, jenž zdokonaluje vnímavost rozumu a vůle duše ospravedlněné k lepšímu přijímání⁴⁾ jednak přímých zásahů Božích v ty dvě duchové mohutnosti, jednak skutkových milostí záležitích v nerozvážených konech rozumu a vůle, a tím přispívá k snadnějším a lepším konům ctností.

3. Na otázku, při kterých že konech dary Ducha sv. jsou činné (v sentenci A) nebo se uplatňují (v sentenci B), je odpověď tuším tato.

a) V sentenci A jsou kony „nad-lidské“, ke kterým dary uschopňují, všechny ty *nesnadné* duchové kony, na které — aspoň u duše, o kterou právě jde — vlité a získané ctnosti tehdy a v těch okolnostech nestačí: jednak tedy nesnadné (až k heroicité) kony duchové toho řádu, který stoupenci hlediska psychologického nazývají „psychologicky přirozeným“, jednak všechny duchové kony, které náleží do řádu „psychologicky nadpřirozeného“, protože tyto druhé vesměs jsou ne snad pouze nesnadné, nýbrž jsou lidské mohutnosti, aspoň v té chvíli a v těch kterých okolnostech, vůbec nemožné bez nějakého zvláštního přispění Božího. Jsou to tedy, zase podle názvosloví s hlediska psychologického, všechny nesnadné duchové

kony řádu asketického a všechny duchové kony řádu mystického.⁵⁾

b) V sentenci B má sv. Tomáš (1. II. q. 68, a. 2), nalik vidím, spíše za to, že se dary Ducha sv. uplatní při *každé* bytnostně nadpřirozené skutkové milosti rozumové nebo volní u duše ospravedlněné; ale někteří bohoslovci omezují toto uplatňování jen na ty skutkové milosti a přímé zásahy Boží v mohutnost, které jsou uděleny ke konům nesnadným.⁶⁾ Do těchto nesnadných konů však i oni tuším zařazují, kromě nesnadných konů řádu psychologicky přirozeného, také všechny duchové kony psychologicky nadpřirozené, protože tyto druhé bez zvláštního přispění Božího mohutnosti jsou ne snad pouze nesnadné, nýbrž lidské mohutnosti, aspoň v té chvíli a v těch kterých okolnostech, vůbec nemožné. Jsou to tedy, podle názvosloví s psychologického hlediska, aspoň nesnadné duchové kony řádu asketického a všechny duchové kony řádu mystického.

§ II. Používání darů Ducha sv. k definování a třídění v theoretické mystice.

Dogmatický základ k používání darů Ducha sv. v theoretické mystice, který jsme stručně ze sv. Tomáše podali, nám k dalšímu výkladu úplně postačí, protože ani pisatelé o mystice si nevytvářejí většího. Dogmatikové sice tu kterou sentenci sv. Tomáše, kterou si zvolí, nammnoze ještě po svém zpřesňují, doplňují, modifikují, činíce to třeba s kombinováním obojí sentence, ale u theoretických mystiků toho všeho nacházíme, vyjma u toho onoho zřejmé faktum kombinace sentence B se sentencí A, jen slabé stopy nebo ohlasy, pro nás zde zcela nedůležité. Ale i co se týká řečené kombinace, stačí v tomto pojednání všimati si při posuzování výkladu toho kterého pisatele obojí sentence odděleně. Nám tedy k našemu účelu, totiž k obeznámení s výkladem mystických stupňů sv. Jana a sv. Terezie s hlediska darového a k ocenění toho hlediska a snahy definovati s něho nejprve praktickou mystiku vůbec a dále pak s něho tříditi a definovati různé stupně mystických mi-

lostí, úplně postačí podaný již základ ze sv. Tomáše a dále to, co nyní příkladem uvedeme z předních nynějších pisatelů o mystice, kteří v ní zauímají theologické stanovisko darové.

Používání darů Ducha sv. k definování (nebo definici se rovnajícímu vysvětlování) a k třídění v mystice lze shrnouti v tyto čtyři body.

1. Rozdíl mezi askesí a mystikou (jejž stoupenci hlediska psychologického mohou vyjádřiti protivou: „psychologicky přirozené — psychologicky nadpřirozené“) je s hlediska darového vysvětlován takto:

„Jak známo, je v životě asketickém nad-lidský způsob působení darů buď *utajený a dosti častý*, anebo *zřejmý, ale přechodný* [t. j. řídký]; v životě mystickém se stává *zároveň více nebo méně zřejmým a častým*; ale zvláště na počátku je málo zřejmý.“⁷⁾

2. Dary Ducha sv., jsouce jednak rozumové (moudrost, rozum, umění, rada), jednak volní (síla, pobožnost, bázeň Hospodina), beze všeho umožňují třídění mystických milostí podle mohutnosti na rozumové a volní.

3. Poněvadž tomu kterému daru Ducha sv. jsou — podle formálního předmětu konů mystických, odpovídajícího v mínění pisatelů tomu kterému daru — připisovány ty které mystické milosti a kony, je tím dáno i nějaké další třídění jednak mystických konů rozumových, jednak mystických konů volních.

a) P. Garrigou-Lagrange, přidržuje se v tom Dionysia kartuziána, daru *vědy* (scientiae) neboli umění⁸⁾ připisuje svatě správné souzení o stvořených věcech; daru *rady* (consilii) správné poznávání prostředků k cíli v duchovním životě; daru *rozumu* (intellectus) spekulativní pronikání zjevených pravd; daru *moudrosti* (sapientiae) experimentální neboli zkušenostní chutnání a souzení jednak věcí stvořených v Bohu, jednak věcí božských a Boha samého. Dar *bázně* (timoris) že vnuká oškli-
vost před hříchem a úctu k Bohu a božským věcem; dar *pobožnosti* (pietatis) že plní dětinnou oddanost k Bohu; dar *síly* (fortitudinis) že dává odvahu k velkým skutkům a utrpením pro Boha.⁹⁾

b) O *nazírání získaném* praví P. Garrigou-Lagrange: „Je v něm také utajený vliv daru *pobožnosti*, nebo darů *vědy*, *rozumu* a *moudrosti*, a tím ono jest jakoby první počátek nazírání vlitého.“¹⁰⁾

c) Stran mystických stupňů v užším a nejužším smyslu spojuje P. Gardcil u sv. Jana od Kříže *noc smyslů* (la nuit des sens) s duchem *vědy* — *noc ducha* s duchem *rozumu* — „*velkou temnotu*“ s duchem *moudrosti*; u sv. Terezie spojuje *modlitbu v usebrání* s darem *vědy* — *mod-*

litbu v klidu s darem rozumu — spánek mohutností s darem moudrosti — modlitbu ve spojení opět s darem moudrosti, nakolik jeho působení nebo uplatnění *převyšuje* obyčejnou víru theologickou, kdežto na předchozích třech stupních dary jen zdokonalují víru theologickou.¹¹⁾

d) *Vlité nazírání* definuje P. Théodore de St. Joseph C. D. s Tomášem od Ježíše C. D. (1564—1627) takto:

„Poznání svrchovaného Boha a jeho skutků hbité, pronikavé a jasné, *pocházející od darů rozumu a moudrosti*“.¹²⁾

4. Konečně je, aspoň podle některých pisatelů tohoto směru, nad vlitým nazíráním, které pochází od darů Ducha sv., ještě vyšší vlité nazírání, *contemplatio supereminens*, jež je působeno osvíceními, která jsou ještě vyšší než dary Ducha sv.¹³⁾

§ III. Zhodnocení definic a třídění skrze dary Ducha sv.

Poznavše nauku sv. Tomáše o darech Ducha sv. a základní názory pisatelů, kteří si dary berou za východisko k definicím (nebo rovnocenným vysvětlením) a tříděním v mystice, můžeme přistoupiti k posouzení výsledků, kterých docházejí a srovnati je s výsledky plynoucími z hlediska psychologického.

1. I psychologická definice mystiky „Mystické je psychologicky nadpřirozené“ i vysvětlení se stanoviska darového, která jsme poznali v § II., jsou případečné definice *per causas* (skrze příčiny): *per causas* řádu psychologického — *per causas* řádu theologického. Ale kdežto psychologická definice mystiky vyhovuje požadavku: *Definitio conveniat omni et soli* (definice se hodíž na všecko, co jí má býti definováno, a jen na to), a tudíž má všechny dobré vlastnosti, které ze splnění toho požadavku plynou, nedostačuje definice nebo vysvětlení mystiky skrze dary Ducha sv., na př. které jsme poznali výše v § II. 1, ani prvním ani druhému členu toho požadavku.

a) *Non convenit omni*, a to jak v sentenci A, tak v sentenci B, protože dary Ducha sv. jsou vlitý mohutnostem duchovým, a to až při ospravedlnění, takže nefungují ani při *smyslových* konech mystických (na př. při obrazivých viděních Krista Pána, která měla sv. Terezie od Ježíše: S 28, 1—7 a j.) ani při těch mystických konech rozumových a volních, kterým Bůh snad někoho teprve *k ospravedlnění vede* (jako snad sv. Pavla před Damaškem) nebo které *hříšníku* jakožto *milost zdarma* danou

(*gratiam gratis datam*) udělí k jinému účelu, jako veleknězi Kaifášovi (Jan. 11, 51), a nefungují ovšem ani při mystické *contemplatio supere-minens* (§ II. 4 této hl. XI.).

Poněvadž tedy tato definice nebo vysvětlení neobsahuje všech mystických konů a ani jich obsáhnouti nemůže, neproniká nutně až k *pouze tomu*, co je všem mystickým konům společné a je právě jejich definice. Je to nedostatek podstatný — jenž obdobně vyplývá i z „*Non convenit soli*“.

b) *Non convenit soli*, zase jak v sentenci A, tak v sentenci B, protože dary Ducha sv., jak to i stoupenci hlediska darového stran obojí sentence uznávají, fungují nejen při konech mystických, nýbrž i při konech nemystických.

Z této základní vady definujícího vysvětlení mystiky skrze dary Ducha sv. vyplývají další nevýhody:

1. Kdežto v psychologické definici mystiky máme protivou „psychologicky přirozené — psychologicky nadpřirozené“ dáno aspoň theoreticky přesně rozlučující dělítko mezi askesí a mystikou jakožto stupni duchovního života,¹⁴⁾ vyplývá zde, z definujícího vysvětlení, které bylo výše v § II. 1 uvedeno, nemožnost stanovení přesné (byť i jen theoretické) hranice mezi askesí a mystikou.

2. Kdežto opírajíce se o psychologickou definici „Mystické je psychologicky nadpřirozené“ můžeme (aspoň theoreticky) o každém jednotlivém konu určitě říci, zda je asketický či mystický, je to, opíráme-li se o vysvětlení uvedené výše v § II. 1, nemožné. Vždyť jak „utajené“, tak „zřejmé“ fungování darů může být buď asketické (psychologicky přirozené) nebo mystické (psychologicky nadpřirozené) — a řídkost nebo častost toho kterého konu (jinak řečeno: sousedství nebo společnost, v kterých on je) jest přece jen něco jemu zevního, na čem nezávisí jeho bytnost (v našem případě: jeho mystickost nebo nemystickost).

3. Také definice vlitého nazírání, kterou podal Tomáš od Ježíše C. D. a jiní přejímají, má (právě protože všechny dary mohou fungovati buď „asketicky“ nebo „mysticky“) tu vadu, že se svými slovy hodí na nazírání nejen vlité, nýbrž i na získané, protože nepraví, jakým způsobem (zda psychologicky přirozeně či psychologicky nadpřirozeně, a jak nadpřirozeně) rozum na řečené předměty nazírá. A i když tu definici zůžeme na nazírání psychologicky nadpřirozené, a to vlité, nerozlišuje ona ještě ani tehdy, nebo nerozlišuje dostatečně, mezi vlitým nazíráním o Bohu, nespojivým, a vlitým nazíráním na Boha, spojivým, jež sice obojí má za předmět Boha, ale jedno od druhého se (aspoň) druhově liší.

2. Kdežto psychologická definice „Mystické je psychologicky nadpřirozené“ umožňuje jasné a přesné a bohaté roztrídění a odstupňování mystických konů, jak jsme poznali výše v hl. V.—VII., nemůže totéž být řečeno o vysvětlování mystiky skrze dary Ducha sv., a to ani ne stran konů, při kterých dary buď působí (v sentenci A) anebo se uplatní (v sentenci B).

A. Podle výkladu v komentáři k Sentencím slouží dary Ducha sv. ke způsobení konů „nad-lidských“. Tento výraz je na používání v mystice ještě příliš nepřesný, příliš široký; je nutno napřed jeho pojem osvětliti a zúžití, když řekneme, co že v mystice kony „nad-lidskými“ míníme; totiž nic jiného než kony, které jsou „psychologicky nadpřirozené“ (ne kony „heroické“ jakožto heroické). Tím však jsme již na stanovisku psychologickém — a ještě i po tomto osvětlení a zúžení nepostačí „nad-lidskost“ sama ani na definování ani na úplné roztržidění a odstupňování mystických konů, nýbrž jest nám k tomu účelu znovu použití hlediska psychologického, anebo se spokojiti výsledky třídění podle darů, které jsme poznali v § II. 1—4, jež však proti tomu, co jasně, přesně a hojně dává hledisko psychologické, jsou po každé této stránce jen hubené.

B. Podle Summy theologické se duši ospravedlněně dostane dary Ducha sv. vnímavosti a ohebnosti vůči vnuknutím a hnutím Božím a dary se uplatní při *všech* (aspoň nesnadných) konech bytnostně nadpřirozených, t. j. ne pouze při psychologicky nadpřirozených neboli mystických, nýbrž i při psychologicky přirozených neboli asketických. Snad sice (a to platí obdobně i v sentenci A) při konu mystickém neboli psychologicky nadpřirozeném, aspoň při tom onom, dary Ducha sv. fungují vyšším způsobem nebo na vyšším stupni než tomu, aspoň zpravidla, je při konech nemystických, ale my nejsme s to, abychom tento vyšší způsob nebo stupeň vnitřním vědomím postřehli anebo jinak jej dokázali, a nejsme s to, abychom jej, i když tomu dáme, že v tom kterém případě existuje, jasně vyjádřili jinak než se stanoviska psychologického, a na další třídění a odstupňování musíme opět zaujmouti stanovisko psychologické.

3. Při nazírání, ať získaném, ať vlitém, jde o čtyři dary rozumové: *consilium* — *scientia* — *intellectus* — *sapientia*.¹⁵⁾ Každému z nich přidělují pisatelé, kteří v theoretické mystice operují především dary Ducha sv., jak v sentenci A, tak v sentenci B, podle jeho latinského jména dosti shodně jeho vlastní určitý výsledek, na př. některou formální stránku vlitého nazírání, kdežto jiné formální stránky téhož nazírání že závisí na jiných darech. Ale podíváme-li se do větších slovníků, latinského nebo řeckého, uvidíme, jak jména těch čtyř rozumových darů mají několikery význam, jak ty významy jmen čtvera darů rozumových ve svých rozmanitých odstínech v sebe přecházejí, takže ta jména jsou namnoze téhož významu. Přidělování určitých konů nebo stránek konů *určitým*, (věcně nebo jen pojmově) rozdílným darům je tudíž (protože zjevení o tom nic nepraví) jen *theologická konstrukce, málo pevná konjektura*, jíž pevnosti nepřibude tím, že je opět a opět předkládána. A podobně jak u darů rozumových je tomu i u darů volních, *forti-*

tudo — pietas — timor Domini, kde beztoho donum pietatis, jak se podobá, přibylo jen rozštěpením daru timoris Domini na dvě při překládání původního textu do řečtiny.

4. Na to, že závislost mystických konů na darech Ducha sv. neposkytne duchovnímu rádcí mystických duší světla ke konstatování mystických milostí a k jednání s dušemi, kdežto psychologické hledisko mu dá s jasností a určitostí aspoň theoretickou všecko, co lze v té příčině očekávat, na to poukázal již P. Poulain.¹⁶⁾

Uhrnem tedy můžeme říci toto. Definování (nebo definici rovnocenné vysvětlování) ať mystiky vůbec, ať jednotlivých skupin nebo stupňů nebo milostí v ní, a třídění nebo odstupňování mystických milostí podle jejich závislosti na darech Ducha sv. má vady, které, aťsi je pozorujeme pospolu nebo i jen jednotlivě, jsou závažné. Všech těch vad však je prosta psychologická definice „Mystické je psychologicky nadpřirozené“ a je jich prosto také bohaté rozřídění, které z ní vyplývá.

Poznámka. V tomto rozboru jsme vyšli, jak již bylo v § I. této hl. řečeno, od nauky sv. Tomáše Akvinského o darech Ducha sv. Ale vada při definování (nebo definici rovnocenném vysvětlování) mystiky skrze dary Ducha sv., kterou jsme shledali — že totiž definice mystiky skrze dary Ducha sv. (1.) *non convenit omni* a že (2.) *non convenit soli* — platí nejen při obojí sentenci sv. Tomáše, nýbrž i při všech jiných sentencích o darech, které dosud byly předloženy¹⁷⁾ nebo snad ještě budou předloženy, takže obecně, při *kterékoliv* sentenci o bytnosti a působení nebo uplatňování darů Ducha sv., je definování konů mystických skrze ty dary vadné, nepřípustné.

1. V *kterékoliv* sentenci totiž dary Ducha sv. jsou něco *duchového*, takže nemohou působiti nebo se uplatniti při mystických konech *smyslových*; při *kterékoliv* sentenci o darech Ducha sv. tedy definice mystiky skrze ně *non convenit omni* a je tudíž vadná, nepřípustná.

2. Rovněž se při *kterékoliv* sentenci o bytnosti a působení nebo uplatňování darů Ducha sv. její stoupenci sotva ubrání uznání, že dary Ducha sv. fungují nebo se uplatňují při konech nejen psychologicky nadpřirozených neboli mystických, nýbrž i při konech *psychologicky přirozených neboli nemystických*. Vždyť kdyby fungovaly nebo se uplatňovaly jen při konech psychologicky nadpřirozených, fungovaly nebo uplatňovaly by se u veliké většiny duší ospravedlněných jen velmi zřídka, u leckteré snad nikdy, kdežto mínění církve, zřetelně vyjádřené v encyklice Lva XIII. *Divinum illud munus* ze dne 9. V. 1897, je, že fungují nebo se uplatňují *hojně* i u *prostých* křesťanů; tedy i při konech, které my tu

nazýváme psychologicky přirozenými neboli nemystickými. Lev XIII. tam sice bere za svou sentenci B sv. Tomáše, ale co tam dí o nutnosti darů a častém jejich uplatňování, a to i u prostých křesťanů, není spjato s tou sentencí, nýbrž zřejmě je řečeno i nezávisle na ní, obecně, takže platí obdobně i při kterékoliv jiné sentenci o darech Ducha sv. Lev XIII. praví:

„Člověku spravedlivému, tomu totiž, který žije životem milosti Boží a je příslušnými ctnostmi jakoby mohutnostmi činný, je zřejmě třeba onoho sedmera darů Ducha sv., které tak slují ve vlastním smyslu. Jimi totiž je duše opatřena a obrněna, aby byla vnukání a podněcování (vocius atque impulsioni) Ducha sv. snáze a hbitěji poslušna. Jsou tudíž tyto dary tak účinné, že duši vedou [i] k vrcholku svatosti, a tak vznesené, že [i] v království nebeském zůstanou, i když arci dokonaleji, [přece] tytéž.“¹⁸⁾

Když však se i při kterékoliv jiné sentenci než té dvojí, kterou jsme poznali u sv. Tomáše Akvinského, dary uplatňují nebo fungují i při konech rozumových a volních nemystických neboli psychologicky přirozených, pak definice konů mystických skrze dary Ducha sv. při kterékoliv sentenci o nich *non convenit soli* a je tedy, při kterékoliv sentenci o darech Ducha sv., i po této stránce vadná, nepřipustná.

§ IV. *Potřeba přesného vyjadřování.*

Co bylo dosud řečeno, nikterak nesnižuje důležitost darů Ducha sv. v nadpřirozeném duchovním životě, nýbrž jen zkoumá význam těch darů v *theoretické mystice*. Je to s nimi podobně jako se součinností (concursum) Boží. Bohoslovci téměř obecně učí, že je ke všem lidským konům naprosto nutná; je přirozená nebo nadpřirozená, přizpůsobí se té které třídě konů a tomu kterému jednotlivému konu, ale přece jí nelze použítí k definování jich, právě protože je tak obecná a my jejich rozmanitostí nepostřehujeme a nerozlišujeme vnitřním vědomím. Podobně dary Ducha sv. Fungují při udělování skutkových milostí ke všem (aspoň nesnadným) bytnostně nadpřirozeným konům rozumu a vůle u duše ospravedlněné, aťsi ty kony jsou mystické anebo nemystické, ale právě pro svou funkci tak obecnou, a protože my jejich působení (v sentenci A) nebo jejich uplatnění (v sentenci B) nepostřehujeme a nerozlišujeme vnitřním vědomím, nehodí se závislost na nich k definování: ani k definování mystiky jakožto celku ani k definování a jasnému odstupňování mystických skupin a konů.

To ovšem není nikterak překážkou, proč bychom v theoretické mystice, *přídavkem* k používání hlediska psychologického, jež vyhovuje všem nárokům stran definování a třídění, na lepší a úplnější *ontologické* neboli věcné osvětlení a vyložení jak mystiky jakožto celku, tak podřízených stupňů, způsobů, konů v ní, nemohli využití i jejich závislosti na darech Ducha sv. Čím více jistého nebo i jen skutečně pravděpodobného se v té příčině spekulativně najde a předloží, tím lépe. Ale přední místo bude musiti býti ponecháno hledisku psychologickému a jeho využití.

Při používání darů Ducha sv. v theoretické mystice je však žádoucí, aby se také vždy jasně a dostatečně obšírně vyložilo, které *stanovisko* v dogmatické nauce o darech, nakolik jí používá v theoretické mystice, pisatel zaujímá (zda má sentenci A sv. Tomáše — či jeho sentenci B — či nějakou modifikaci sentence A nebo sentence B, a jakou — či nějakou kombinaci obojí sentence, a jakou — či jiné mínění, a které), a v kterém významu používá *odborných výrazů*. Bohužel totiž namnoze (ne-li velkou většinou) není u pisatelů náležitého objasnění obojí té věci, takže dochází k nedorozuměním anebo se aspoň porozumění zbytečně ztěžuje.

Tak na př. ne jeden pisatel napřed projevilo, že podle Summy theologické má dary Ducha sv. za *habity trpnostní*, receptivní, a pak najednou, bez výkladu, v jakém smyslu míní výrazy, kterých užívá, mluví o „*činností*“ darů, ba i skutkové milosti nebo vůbec nadpřirozené *kony* rozumu a vůle jmenuje „dary“ Ducha sv., a to ne snad pouze v širším smyslu (nakolik se všecko bytnostně nadpřirozené přivlastňováním nazývá darem Ducha sv.), nýbrž, jak ze souvislosti viděti, zřejmě v užším smyslu *sedmera darů*.

Toto najednou se objevující mluvení o „*činností*“ habitů trpnostních, receptivních, toto náhlé nazývání *konů*, při kterých se dary uplatňují, „*dary*“, ztěžuje porozumění, není-li (a bohužel obyčejně není) přidáno vysvětlení. Ale ovšem není proč toto vyjadřování samo v sobě zavrhovati. Je to totiž stručnější vyjadřování *metonymické*: *kony* (ať nedobrovolné nebo dobrovolné, ať psycholo-

gicky přirozené nebo psychologicky nadpřirozené), které ve svém vzniku nebo ve svém působení jakkoliv, i když ne jako na opravdové příčině, na darech závisí, mohou býti metonymicky nazývány „činností“ darů, ba zkrátka „dary“ samými, a tak může i přímý, psychologicky nadpřirozený zásah Boží v mohutnost duše ospravedlněné, který za uplatnění jednoho nebo několika receptivních darů Ducha sv. způsobí (dobrovolný nebo nedobrovolný) kon psychologicky nadpřirozený, býti metonymicky nazván „darem“ Ducha sv. ve smyslu sedmera darů: podobně, jak jsme výše v hl. IX. viděli, že udělení milosti posvěcující Bohem je metonymicky příchod Boha samého do duše, že je to metonymicky zrození Slova v duši.

Vždyť sám sv. Tomáš se snad tak metonymicky vyjadřuje, když, třebaš v Summě theol. 1. II. q. 68 dary Ducha sv. vyložil jakožto habity receptivní, trpnostní, najednou má hned vedle v 1. II. q. 69, a. 1 tato slova:

„Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum, et praecipue per operationes donorum — K cíli pak blahoslavenství se člověk pohybuje a přibližuje skrze skutky ctností, a zvláště skrze skutky darů.“

A ještě v jedné věci je u některých pisatelů o mystice žádoucí větší — neřeknu přesnost, nýbrž jasnost.

Dary Ducha sv. jsou sv. Tomáši Akvinskému v komentáři k Sentencím habity činnostní, v Summě theologické habity trpnostní. V obojí sentenci jen zdokonaľují tím kterým způsobem mohutnost ke konům, nepředkládající předmětu poznání a volního hnutí; ten předmět musí býti teprve ještě mohutnosti předložen odjinud, a to se stane způsobem buď psychologicky přirozeným anebo psychologicky nadpřirozeným, t. j. vlitím. O předmětech nazírání vlitého, které že to jsou a kterými že způsoby jsou předkládány mohutnostem (což všecko my jsme vyložili výše v hl. V. B. 1. 2), a zvláště o předmětu nazírání vlitého spojivého a o způsobu, kterým mohutnosti je předkládán a mohutnost se s ním spojuje, se však někteří pisatelé o mystice, kteří ji vysvětlují především skrze dary Ducha sv., vyjadřují velice skrovně, mluvíce téměř jen o tom, že a jakým způsobem a jakou měrou nebo na jakém stupni působí

nebo se uplatňují dary Ducha sv. nebo i přímé zvláštní převznešené zásahy Boží a že a jakým ontologickým způsobem a jakou měrou nebo na jakém stupni vznikají kony (nedobrovolné — dobrovolné) těm darům nebo zásahům odpovídající, kdežto poznatkový *obsah neboli předmět* těch konů a *psychologický způsob předkládání předmětu* jejich téměř pomíjejí.

Aby mystické výklady byly jasné, je třeba uváděti kromě *mohutnosti* duševní, od které kon pochází (při čemž lze uvést i vlité ctnosti, dary Ducha sv. a jiné prvoty, které tím kterým způsobem mají vliv na vznik a bytnost konu), také poznatkový obsah konů, t. j. jejich *předmět látkový*¹⁹⁾ a údobový neboli formální, a *psychologický způsob*, kterým mohutnost dosahuje svého předmětu.

§ V. *Výsledky a důsledky.*

Shrňme výsledky rozboru, který jsme vykonali, a důsledky z nich.

1. Poněvadž darů Ducha sv. a jejich ať činnosti (v sentenci A sv. Tomáše), ať uplatňování (v sentenci B sv. Tomáše) vnitřním vědomím vůbec nepostřehujeme a ve skladu víry je o nich jen málo zcela jistého, omezuje se jejich používání v theoretické mystice téměř na pouhou — i když vědecky cennou — spekulaci. Pro praxi duchovního rádce z toho používání darů sotva co vyplývá.

2. I na spekulativní definování (nebo definicím rovnocenné vysvětlování), třídění a odstupňování v mystice lze darů Ducha sv. použití jen malou měrou.

3. Když pisatelé přesto v theoretické mystice používají darů Ducha sv. ke spekulativnímu osvětlování a vysvětlování, je žádoucí, aby jasně vložili své stanovisko z dogmatické nauky o darech a přesně řekli, co odbornými výrazy rozumějí, zejména také, zda jich snad neužívají metonymicky.

4. Psychologickou stránku mystických milostí lze, obecně řečeno, dobře postřehovati a vyjádřiti a psychologické hledisko umožňuje jasnou definici mystiky ja-

kožto celku a jasné a bohaté roztrídění mystických milostí s jasnou definicí toho kterého stupně.

5. Psychologického hlediska by tedy měla theoretická mystika především používatí, kdežto jiných hledisk jen přídavkem, k většímu ontologickému osvětlení a vysvětlení mystických konů se stránek co možná nejčetnějších.

6. Mystické kony by se měly definovati nebo vysvětlovati tímto trojím: 1. duševní mohutností — 2. předmětem látkovým a předmětem údobovým neboli formálním — 3. psychologickým způsobem, kterým mohutnost svého předmětu dosahuje: zda psychologicky přirozeně či, v našem případě, psychologicky nadpřirozeně, a kterého že rázu je ta nadpřirozenost.

7. To všecko činí sv. Jan od Kříže.

O darech Ducha sv. mluví sv. Jan ve svých spisech jen velmi málo a jen mimochodem. Vypočítává je na *Hoře dokonalosti*, kterou dal jakožto titulní obrázek před *Výstup na horu Karmel*, a zmiňuje se o nich kromě toho jen ještě dvakrát: ve Vp II 29, 6 (snad s reminiscencí na Summu theol. 1. II. q. 68, a. 5 corp., větu poslední) a v PS 26, 3, ale aniž kdy definuje ať dary, ať mystické milosti skrze dary.²⁰ Na definování, osvětlování a třídění mystických konů vychází (vyjma sem tam od „víry“) od psychologické nadpřirozenosti a jejích rodů, druhů, stupňů, způsobů.

Sv. Terezie od Ježíše, jež nebyla theologicky vzdělána a nepsala spekulativně, nýbrž jen deskriptivně o tom, co buď sama u sebe zakusila nebo čeho se z cizí zkušenosti dověděla, se o darech Ducha sv., nakolik vím, vůbec nezmiňuje. Užívá jen hlediska psychologického.

HLAVA XII.

Volání Boží k milostem mystickým

§ I. *These a pojmy.*

1. Dosti mnoho myšlenek, které budou předloženy v této hlavě, bylo podáno porůznu již v kapitolách dřívějších. Nebude však od místa, když budou zde seřaděny, doplněny a obšírněji vyloženy nebo odůvodněny. Napřed budou v tomto § I. podány s číslicemi arabskými, dvojkou počínaje (ježto jednička náleží již tomuto § I.), takoby v thesech; potom bude v dalších §§, v témž pořadu a pod týmiž číslicemi, ale římskými, příslušný výklad.

A. Nejprve tedy these.

2. K poznání křesťanské pravdy a ke spasení je volání Boží vzdálené obecné.

3. Není však jisté, že Bůh volá vzdáleně obecně i k vysoké dokonalosti a k vysoké svatosti.

4. K pouhému poznání pravdy a k pouhému spasení nejsou, jak se podobá, samy sebou ani morálně nutné milosti psychologicky nadpřirozené neboli mystické.

5. Aby se někdo nejen spasil, nýbrž došel i nějaké dokonalosti a skrze ni i poněkud vyšší svatosti, je ve vládnoucím řádu prozřetelnosti Boží, jak se podobá, třeba i nějakých milostí psychologicky nadpřirozených neboli mystických.

6. Poněvadž však není jisté obecné vzdálené volání Boží i k vysoké dokonalosti a skrze ni k vysoké svatosti, není jisté, že je obecné vzdálené volání Boží k vysokým milostem mystickým.

7. Není jisté, že cesta k dokonalosti a svatosti, byť i jen k vysoké, je pouze cesta s milostmi mystickými spojitými.

8. Kromě mystických milostí nazíravých jsou též mystické milosti činnostní.

9. Závěr.

B. Než přejdeme k rozboru předložených thesí, jest nám vysvětliti některé pojmy.¹⁾

1. Volání je *obecné*, když se obrací ke všem jednotlivcům té které třídy, tedy v našem případě ke všem spravedlivým, t. j. milost posvěcující majícím; je *zvláštní částečné*, když se svobodnou volbou obrací k menší skupině z mnoha individuí druhově stejných; je *zvláštní jednotlivostní*, když se svobodnou volbou obrací k jednomu z mnoha jednotlivců druhově stejných.

2. Volání je *vnější*, když je vysloveno zevně Bohem nebo někým, kdo může mluvit jménem Božím; je *vnitřní*, když se neprojeví žádným zevním výrokem od Boha nebo jeho oprávněného zástupce a záleží tedy buď pouze ve vnitřní milosti nebo (vedle nějakých zevních okolností probádajících) hlavně v ní.

3. Volání je *vzdálené*, když volá ne již k samému cíli, nýbrž k něčemu, co je prostředek více méně vzdálený k tomu cíli; je *bezprostřední*, jestliže volá již k samému cíli.

4. Bezprostřední volání Boží k něčemu, je-li ono milost účinná (*gratia efficax*), je již i *повола́ні*, prakticky totožné s dosažením cíle.

Ze Bůh bezprostředního volání k vysoké dokonalosti nebo svatosti nebo k vysokým milostem mystickým, ať vnějšího, ať vnitřního, neuděluje obecně, je uznáváno. Jde tedy jen o to, zda je k nim volání Boží obecné vzdálené, buď i vnější (výrokem Božím) anebo aspoň vnitřní (vnitřní milostí).

Kde a jakou měrou není volání Božího vnitřního, tam a tou měrou ovšem není ani volání Božího vnějšího, i když slova Boží znějí obecně. Kde je volání Boží vnitřní, nemusí již proto býti také volání Boží vnější. Proto musíme, nenajdeme-li stran sporné věci volání vnějšího, na př. k vysoké dokonalosti nebo k mystickým milostem, ještě zkoumati, není-li k nim aspoň volání vnitřní.

Kde je volání Boží vnější, tam je ovšem v příslušnou chvíli vždy i volání Boží vnitřní, patřičnou milostí vnitřní; tímto voláním vnitřním se volání vnější teprve prakticky uplatňuje.

5. *Vzdálené vnitřní* volání Boží k vysoké dokonalosti nebo svatosti nebo k mystickým milostem tedy záleží v udělení té první zvláštní milosti vnitřní nebo skupiny milostí vnitřních, která je v úradku Božím určena k tomu, aby duši — bude-li ona jí a podobně dalším věrná a bude-li míti dosti času k duchovnímu vývoji — byla zasluhováním (de congruo non infallibili) dalších milostí, začátkem vzestupu k vysoké dokonalosti nebo vysoké svatosti nebo k mystickým milostem až do volání vnitřního bezprostředního k té které z těchto věcí. (Přítomnost bezprostředního vnitřního volání k mystickým milostem nazíravým spojujím se pozná trojí známkou uvedenou sv. Janem od Kříže v N I 9; viz pozn. 22 k hl. VI.)

6. *Vzdálené vnější* volání k vysoké dokonalosti nebo vysoké svatosti nebo k mystickým milostem je tedy ten zevní výrok Boha samého nebo jeho oprávněného zástupce, zvoucí k vysoké dokonalosti nebo k vysoké svatosti nebo k mystickým milostem, který i zaručuje tomu, ke komu

se obrací, že mu bude v příslušné chvíli udělena ta první zvláštní milost vnitřní nebo skupina milostí vnitřních, v které záleží vzdálené volání Boží vnitřní k té dokonalosti nebo svatosti nebo k těm mystickým milostem.

7. Volání vnitřní bezprostřední i volání vnitřní vzdálené může býtí buď *pouze dostatečné* (gratia mere sufficiens) anebo i *účinné* (gratia efficax). Bude *účinné*, jestliže Bůh ve své svobodné štědrosti na to, aby duši projevil své volání, zvolí a dá milost takovou, že duše s ní bude jistě spolupůsobiti. Bude *pouze dostatečné*, jestliže milost Bohem na projevnutí volání zvolená a udělená bude taková, že duše s pomocí té milosti sice opravdu může volání Boží splniti, ale ve skutečnosti ho nesplní.

8. Volání bezprostřední účinné, na př. k dokonalosti nebo k životu mystickému, může třebaš býtí i *pozdní*, nejen absolutně, co do věku osoby volané, nýbrž i relativně, co do časové vzdálenosti od účinného volání vzdáleného.

9. *Morálně nutné* k dosažení toho kterého cíle je to, bez čeho sice absolutně, a fysicky, lze — ostatními silami a prostředky — toho cíle dojíti, ale s obtíží takovou, že ve skutečnosti pak téměř nikdo toho cíle nedosáhne.

10. *Morálně nemožné* je to, čeho sice absolutně, a fysicky, lze silami a prostředky po ruce jsoucími dojíti, ale s obtíží takovou, že ve skutečnosti pak téměř nikdo toho nedosáhne.

11. Ne nutné, nýbrž jen *konaturální* je to, k čemu ta která osoba nebo věc má větší nebo menší sklon nebo vyžadování, aniž však nesplnění toho sklonu nebo vyžadování jí způsobí úhonu nebo morálně nepřekonatelnou obtíž stran dosažení nutných cílů.

12. *Normální, řádné*, je to, co odpovídá normě, t. j. přirozenosti věcí, ustanovení, pravidlu, řádu, zvyku, sklonu.

Bůh může stanoviti, a jak jsme v hl. VIII. viděli, skutečně stanovil, ne pouze jednu, nýbrž několik různých cest k vysoké dokonalosti a vysoké svatosti; všechny ty cesty jsou tedy normální, řádné, i když nejsou všechny stejně časté. Které a kolik jich stanovil, poznáváme hlavně ze zkušenosti, a posteriori.

Co odpovídá té které z cest buď jakožto na ní morálně nutné anebo jakožto jí aspoň konaturální, je na ní normální, řádné.

13. *Mimořádné* (v užším smyslu) jsou tedy ty milosti a dary, které nejsou na té které z cest vedoucích k dokonalosti nebo svatosti, i vysokým, ani z přirozenosti věcí nebo aspoň de facto (z pozitivního ustanovení Božího) nutné ani bytí i jen konaturální k tomu, aby se té dokonalosti nebo svatosti došlo.

14. *Řádné* (nemimořádné) jsou tedy ty milosti a dary, které ne-li na všech, tedy aspoň na té které z cest vedoucích k dokonalosti nebo svatosti, i vysokým, jsou buď z přirozenosti věcí nebo de facto (z pozitivního ustanovení Božího) nutné anebo aspoň konaturální k tomu, aby se té dokonalosti nebo svatosti došlo.

Může tedy ta která milost, nebo dar, býtí v tomto smyslu řádná (nemimořádná), a přece řídká, buď protože se na té které cestě zřídka vyskytuje anebo protože cesta, na které se vyskytuje, je řídká.

15. Ale pro tu řídkost bývá i taková řídká milost řádná nebo taková řídká cesta řádná mnohdy nazývána *mimořádnou* (v širším smyslu); jest tedy míti pozor, v kterém smyslu se kde výrazu „mimořádný“ užívá.

Poznámky.

1. *Normální* a *řádné* je de facto totéž, ale obojí ten výraz má dvojí význam značně rozdílný, ježž tedy je nutno dobře rozlišovati (a když se míní význam pouze jeden, říci, v kterém z nich se toho výrazu užívá). Znamená buď

a) „morálně nutné“; anebo

b) pouze „konaturální“ neboli shodné s přirozeností věci, o kterou jde, takže se to, třebaž i záleží na svobodné vůli a něčí dobrotě, více méně zhusta v té které věci vyskytuje, ač ne nutně. Co je opravdu konaturální, snadno se dostaví, splní-li se příslušné podmínky.

Také výraz „mimořádný“ má dvojí význam, značně rozdílný; i to bylo výše uvedeno.

2. *Anormální*. Opak *normálního* je ovšem to, co není normální. Ale neužíváme o mystických jevech výrazů *nenormální*, *anormální*, protože ony, podobně jako slovo *úchylný*, nyní znamenají něco vadného: anomálii duševní, jev *chorobný*, způsobený příčinami *přirozenými*, přirozeně zjistitelnými, které působí *poruchu* v duševním dění.

Mystické ovšem také není normální v tom smyslu, že neodpovídá pouhé přirozenosti věci, ale není jev *chorobný*, *porucha* v duševním dění, nýbrž vyšší dokonalost v něm, způsobená příčinami napřirozenými.

3. *Minimismus*. Po vysvětlení pojmů jest ještě upozorniti na toto. Dokazujeme-li ze skladu víry nebo opírajíce se o sklad víry, nesmíme, má-li to, co dokazujeme, býti dokázáno *s jistotou*, tvrditi ve svých návěstech více než jen to *minimum* (nejmenší míru), při kterém věty ve skladu víry *jistě* obsažené *ještě* zůstávají pravdivé.

§ II. *Obecné volání ke spasení.*

„*K poznání křesťanské pravdy a ke spasení je volání Boží vzdálené obecné.*“

Je jisté, že Bůh „chce, aby všichni lidé se spasili a přišli k poznání pravdy“ (1 Tim. 2, 4) — i když připouští, že z příčin, od něho nechtěných, nýbrž rovněž jen připouštěných, bližší nebo vzdáleněji daných svobodnou vůlí lidskou — i vlastní u dospělých; cizí u těch, kdo zemrou, než dorostou do rozumu — mnozí nedojdou spasení, ba ani ne poznání pravdy.²⁾

Nám jest se spokojiti jistotou o faktu, že je tato opravdová voluntas Dei salvifica universalis, vůle Boží spasiti všecky, i když je mnoho tajemství stran toho, *jak* se ta vůle Boží uplatňuje co do postupu od volání vzdáleného k volání bezprostřednímu.³⁾

§ III. *Volání k vysoké dokonalosti a svatosti.*

„Není však jisté, že Bůh volá vzdáleně obecně i k vysoké dokonalosti a k vysoké svatosti.“

Přímo tu jde o spravedlivé, t. j. o ty, kdo jsou ve stavu milosti posvěcující. K ostatním duším se to volání, je-li obecné, obrací ovšem také, ale ne bezprostředně, nýbrž prostřednictvím volání ke spáse, t. j. nejprve k nabytí milosti posvěcující.

Jest nám uvážiti dvojí: a) zda je k vysoké svatosti a vysoké dokonalosti vzdálené obecné volání Boží *vnější*; b) zda je k ní aspoň vzdálené obecné volání Boží *vnitřní*.

Podstatná *svatost*, ke které směřují všechny milosti a veškeré naše spolupůsobení s nimi a podle jejíž míry se nám dostane odměny v nebi a na které tedy na konec všechno záleží, je milost posvěcující v duši.

Křesťanská *dokonalost*, nakolik se rozlišuje od svatosti, je *prostředek* k větší svatosti (a ochrana její) a záleží v tom, „aby smysluplnost poslouchala rozumu a všechny stránky nižší byly poddanější vyšším“ (Duch. cvič. sv. Ignáce z Loyoly, pozn. 1 po přídavcích I. týdne, n. 87) a celý člověk vůli Boží, jevící se příkázáními a radami. Je v ní ovšem přemnoho stupňů, jak v neheroické tak v heroické.

Někdo může býti nedokonalejší než jiný a přece míti (na př. častým přijímáním svatých svátostí) více posvěcující milosti než ten jiný; rovněž může někdo míti mystickou vnitřní modlitbu a býti co do dokonalosti nebo co do milosti posvěcující za jiným, komu se těch navštívení Božích ve vnitřní modlitbě nedostalo. O tom je mezi duchovními spisovateli souhlas.

Stavy mystické jsou prostředek od Boha dávaný k dosažení dokonalosti a tím k hojnějšímu rozmnožování posvěcující milosti, prostředek velmi účinný. Duše je jimi „rozehráta“ k horlivosti ve službě Boží (Duch. cvič., prav. k rozliš. duchů II 8, n. 336).

a) *Vzdálené obecné volání vnější k vysoké dokonalosti a vysoké svatosti.*

Jestliže vůbec existuje, máme je buď v souhrnu všech příkázání Božích, zavazujících jednak pod těžkým hříchem, jednak pod všedním — anebo v pozvání k evangelickým radám — anebo konečně v příkaze „*Buďte dokonali*“ (Mat. 5, 48) a v příkaze lásky k Bohu z celého srdce: „*Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého a z celé duše své a ze vši mysli své a ze vši síly své*“ (Mark. 12, 30 a místa paralelní).

1. *Souhrn přikázání Božích* (jinak řečeno, vůle, která by se omezila na předsevzetí a snahu zachovávatí všechna přikázání, velká i malá, ale pouze přikázání) by snad sám sebou a theoreticky mohl u některých spravedlivých, majících svým postavením mnoho povinností, nebo majících mnoho pokušení nebo obtíží stran přikázání a povinností, postačiti k získání svatosti i vysoké. U jiných však, kdo mají povinností, obtíží, pokušení jen málo, i theoreticky sotva. Zvláště když si uvědomíme, že není povinností plniti přikázání Boží nebo zavazující příkazy lidské způsobem nejdokonalejším nebo nejvyšším, nýbrž že bez hříchu stačí i způsob nebo stupeň nejméně dokonalý a nejnižší, který přikázání nebo příkaz ještě opravdu splní.

Není tedy ani theoreticky zřejmé, že již souhrn přikázání je obecné vzdálené vnější volání Boží k svatosti i vysoké a zvláště k dokonalosti i vysoké. V praxi pak je, jak lidská křehkost ukazuje a zkušenost dosvědčuje, u každého spravedlivého k zachovávaní mnohého přikázání, a tím více všech přikázání, morálně nutné zachovávatí, aby byl na okamžik povinností, třeba náhlé a nepřijemné, připraven, i mnoho, co jest jen předmět rady. Ještě i při snažném zachovávaní mnoha z toho, co je pouze předmět rady, upadne někdy do všedního hříchu.

2. Stran tak zvaných *tří evangelických rad* (ostatní rady jsou zahrnuty v příkazu dokonalosti a v příkazu o lásce k Bohu, o nichž níže v bodech 3. 4), jejichž zachovávaní se doporučuje ne pro ně samé bez vyšších pohybů, nýbrž proto, že je veliký prostředek (Mat. 19, 12. 21; 1 Kor. 7, 32—35) k dokonalosti a tím i k vysoké svatosti, kloní zkušenost k mínění, že Bůh k nim dal v Novém Zákoně zevní pozvání asi jen *povšechně* (adhortatione generali — vybízením povšechným) a nevolá tedy k plnění jich (a *jimi* k vysoké dokonalosti a vysoké svatosti) vnitřně ani vzdáleně *obecně* (vocatione universali — voláním obecným). Vidíme totiž z morální neschopnosti nebo nemožnosti, ve které mnozí spravedliví zcela beze své viny jsou od mládí nedostatečným zdravím, letorou, sklony, povinnostmi, jinými okolnostmi,

že Bůh jich k plnění evangelických rad nevolal a nevolá ani zevně ani vnitřně. O jedné z nich, o panictví, praví sám Kristus Pán: „*Ne všichni chápají slovo to, nýbrž jen ti, kterým jest dáno... Kdo může chápati, chápej*“ (Mat. 19, 11. 12).⁴)

Manželství (majetek — osobní nezávislost) je něco od Boha, Tvůrce přirozenosti lidské, chtěného, mravně dobrého; jedna z cest jím daných ke spasení, k dokonalosti a svatosti. Boj proti tomu v přirozenosti, co je v ní od Boha chtěného, mravně dobrého, bez vyšších pohnutek by tedy nebyl mravně lepší, ba pohnutka nedobrá by jej učinila nedobrym. Jen pro ty osoby je zvolené panictví (chudoba — poslušnost v řeholi) něco lepšího než manželství (majetek — osobní nezávislost), které chtějí a mohou panictvím (chudobou — řeholní poslušností) více a lépe⁵) prospívati v lásce k Bohu, jeho oslavě, dokonalosti křesťanské. Pro ostatní je manželství (majetek — nezávislost) věc lepší, dokonalejší, od Tvůrce chtěná. Ovšem pro překážky a okolnosti Bohem sice nechtěné, ale jím připouštěné, nejeden člověk, který není přímo zván k zachovávání evangelických rad, nedojde majetku, manželství, je třeba závislejší na vůli jiných než řeholník na vůli svých představených.

Těm, kdo mohou zachováním evangelických rad lépe a více prospívati v lásce a dokonalosti, ponechává Bůh volnost: *Si vis perfectus esse, vade, vende...* — *Chceš-li býti dokonalý, jdi, prodej...* (Mat. 19, 21); *Si autem acceperis uxorem: non peccasti. Et si nupserit virgo, non peccavit* — Oženíš-li se však, *nezhřešíš*, a vdá-li se panna, *nezhřeší* (1 Kor. 7, 28). Ale i při tomto ponechávání volnosti působí účinná vůle Boží, doprovázená účinnou milostí, že v jeho církvi vždy jsou a budou jednotlivci a skupiny osob mající zmužilost věnovati svůj život vyšším dobrům a na jejich umožnění nebo usnadnění se zvolením a zachováváním té které evangelické rady nebo všech jich zřící dober nižších; majetku, manželství, nezávislosti.

Ale při otázce, zda je vzdálené obecné volání Boží k vysoké dokonalosti a k vysoké svatosti, ani nezáleží podstatně na tom, jaká je odpověď stran rozsahu volání Božího k evangelickým radám. I jestliže je snad vzdálené volání Boží zevní (a tudíž i vnitřní) k nim obecné, neplyne z jeho obecnosti nikterak, že Bůh také chce zachováváním rad obecně vésti a přiváděti i k *vysoké* dokonalosti a k *vysoké* svatosti.

Řeholník se řeholními sliby zavazuje pouze k tomu, že se zachováním trojí evangelické rady, v tom rozsahu a způsobu, jak je to — jednak pod hříchem, jednak bez hříchu — nejnižším na splnění a na vytrvání v řádu ještě postačujícím způsobem a stupněm vyžadováno řeholními sliby té které řeholní společnosti a stanoveno jejími řeholními stanovami (konstitucemi) a pravidly, bude *snažiti* o dokonalost, že k ní bude *směřovati*. On je řeholními sliby in *statu perfectionis acquirendae*

(ve stavu dokonalosti získánu býti mající), nikoliv *in statu perfectionis acquisitae* (ve stavu dokonalosti získané). Nejedem dokonalosti, aspoň vysoké, ani za dlouhý řeholní život nedojde, ale z toho nikterak neplyne, že se nějak prohřešil proti řeholní povinnosti, anebo, že aspoň měl sice volání Boží k vysoké svatosti nebo k vysoké dokonalosti, ale že toho volání (s hříchem nebo bez hříchu) nesplnil.

Ani ze souhrnu přikázání Božích ani ze tří evangelických rad tedy neplyne s jistotou obecné vzdálené volání Boží k vysoké svatosti nebo vysoké dokonalosti.

3. *Příkaz dokonalosti*: „*Bud'te tedy dokonalí, jakož i Otec váš nebeský dokonalý jest*“ (Mat. 5, 48), je od mnohých exegetů vykládán podle souvislosti odstavce (Mat. 5, 43—48, zvl. v. 45) přímo a bezprostředně jen o lásce k nepřátelům.⁶⁾ Co vůči nepřátelům Bůh přikazuje pod hříchem (smrtným nebo všedním), vysvětlují moralisté, a k tomu Bůh zajisté svou milostí volá všechny. Že však dává *všem vždy* milost i k nepovinné dokonalosti v chování vůči nepřátelům, a to i k velké, nejeví se ze žádného zdroje poznání jistým.

Přiznáme-li však tomuto příkazu dokonalosti smysl obecný, pak se věcně neliší od příkazu lásky k Bohu z celého srdce.

4. *Příkaz o lásce k Bohu z celého srdce* lze vykládati buď v užším smyslu jakožto opravdový příkaz anebo v širším smyslu jakožto spojení příkazu a rady.

Vidíme-li v něm opravdový příkaz, je on jednak o cenění Boha nade všechno (*appretiatio super omnia*), jednak o intenzitě lásky.

Co do cenění nade všechno je ten příkaz splněn *podstatně* již tím, že spravedlivý nemiluje nic nad Boha nebo proti Bohu nebo stejně jako Boha a že nepohrdá vyšší dokonalostí, i když se sám o ni nesnaží:⁷⁾ tedy tím, že se chrání těžkého hříchu.

*Nepodstatně*⁸⁾ toto cenění nade všechno obsahuje i zachovávání přikázání zavazujících pod' všedním hříchem. Dohromady je tu tedy *přikázáno* zachovávání jen všech přikázání (ne rad, protože pak by přestaly býti radami) a varování všech hříchů; o tom však již bylo řečeno, že z něho není zřejmé *obecné* vzdálené volání spravedlivých ke svatosti nebo dokonalosti vysoké.

Co do intenzity může býti příkaz lásky k Bohu z celého srdce splněn úplně teprve až v nebi. Na zemi se jím po této stránce plnění přikazuje pouze tolik, co umožní tu nebeskou intenzitu z celého srdce, a zakazuje se jím to, co by ji znemožnilo nebo ohrozilo, to jest, přikazuje se jím úhrnem po této stránce zase ne více než abychom plněním všech přikázání a varováním hříchu smrtelného i všedního⁹⁾ „v lásce rostli ve všem k němu, ke Kristu“ (Efes. 4, 15), a tak „vyrostli ke spáse“ (1 Petr. 2, 2).

Pojímáme-li příkaz dokonalosti „*Buďte dokonalí*“ a příkaz *lásky k Bohu z celého srdce* širě, ne pouze jakožto opravdové přikázání, nýbrž i jakožto radu a pozvání Boží ke snaze o dobré nepovinné, a to o dokonalost a svatost co největší, všestranným konáním i dobrého, které je mimo přikázání a nad přikázání, je zase hned zřejmé, že v tomto životě nelze toto pozvání ani rozsahem ani intenzitou splnit úplně, nýbrž jen měrou omezenou, více nebo méně, jak Bůh dá pomoci. Kterou měrou je Bůh svobodně ochoten pomoci a tudíž vnitřně volá, tou měrou platí pro toho kterého člověka toto zevní pozvání. Ale my nikterak nevíme, že aspoň podle původního úradku chtěl Bůh — bez jakékoliv věcné nutnosti, jen ze své svobodné šlechtnosti a štědrosti — vésti všechny spravedlivé buď stejně vysoko anebo aspoň všechny ke svatosti nebo dokonalosti absolutně vysoké, i když nestejně, to jest, nevíme, zda je k vysoké svatosti nebo k vysoké dokonalosti volání Boží vzdálené *obecné*.

Neplyne tedy ze žádného ze čtyř způsobů vzdáleného zevního volání Božího k dokonalosti nebo k svatosti s jistotou, že by to bylo *obecné* vzdálené volání k vysoké dokonalosti nebo k vysoké svatosti. I tento vysoký stupeň je v tom volání arci obsažen pro ty, kterým Bůh dá k němu pozvání vnitřní, t. j. vyjádření, které máme, zevního volání Božího ke svatosti a k dokonalosti nevyklučuje u jednotlivců ani nejvyššího stupně v obojí, ale *obecné* zevní vzdálené volání Boží i k výšinám svatosti nebo dokonalosti nelze z těch slov Písma sv. dokázati.

Také druhý zdroj skladu víry, totiž podání, neobsahuje nic jistého o obecném zevním vzdáleném volání Božím

k vysoké svatosti nebo vysoké dokonalosti. Není tedy divu, že mezi bohoslovci je to otázka volná.

b) *Vzdálené obecné volání vnitřní k vysoké dokonalosti a vysoké svatosti.*

1. Ve skladu víry, Písmě a podání, není pro vnitřní *obecné* vzdálené volání Boží k vysoké svatosti nebo vysoké dokonalosti přímého důkazu. Víra nás co do obecného vnitřního vzdáleného volání Božího jen učí, že Bůh „chce, aby všichni lidé se spasili a přišli k poznání pravdy“ (1 Tim. 2, 4).

Některá jiná místa z Nového Zákona (Mat. 11, 28; Jan 4, 13. 14; Jan 7, 37—39 — a jsou-li snad ještě jiná podobná místa v Písmě sv.) sice vyjadřují *obecné* vnitřní volání k *nějaké* dokonalosti a svatosti, ale není nikterak zřejmé, že by obsahovala volání *obecné* vzdálené i k *vysoké* dokonalosti a svatosti. Místa uvedená zní:

„Pojďte ke mně všichni, kdo se lopotíte a jste obtíženi, a já vás občerstvím“ (Mat. 11, 28);

„Ježíš odpověděl a řekl jí [Samaritánce]: Každý, kdo pije z vody této, žízniti bude opět; kdo se však napije z vody, kterou já mu dám, nebude žízniti na věky; nýbrž voda, kterou já mu dám, se v něm stane pramenem vody vytryskující do života věčného“ (Jan 4, 13. 14);

„V poslední, a to veliký den slavnosti Ježíš stál a volal hlasitě: Žízní-li kdo, pojď ke mně a pij. Kdo věří ve mne, — jakož dí Písmo: proudové vody živé poplynou z útroby jeho. To pak řekl o Duchu svatém, kterého věřící v něho měli přijmouti. Duch totiž nebyl dotud dán, poněvadž Ježíš nebyl ještě oslaven“ (Jan 7, 37—39).

2. Lze se však pokusiti důvodem theologickým (ratio theologica) o důkaz nepřímý. Niže v § VII. poznáme důvod tak zv. vývojový, jímž někteří pisatelé dokazují nebo dotvrzují konaturálnost i milosti mystických spjivých. Bylo by možné podobně usuzovati i stran obecného vzdáleného volání Božího vnitřního k vysoké dokonalosti a vysoké svatosti, totiž takto:

Milost posvěcující, vlité ctnosti a dary Ducha sv. jsou habity, vlité všem ospravedlněným, které nadojdou plného vývoje svého leč v duchovním životě s vysokou dokonalostí a svatostí. Toho plného vývoje ony jako každý organismus objektivním řádem, totiž svou přirozeností, vyžadují. Ospravedlnění jsou tedy objektivním řádem věci v životě nadpřirozeném vzdáleně obecně volání k vysoké dokonalosti a vysoké svatosti a proto Bůh dává k té vysoké dokonalosti a vysoké svatosti i obecně vzdálené volání vnitřní svými milostmi skutkovými.

Tento důkaz však nepřesvědčuje. První odpověď na něj je, že dokazuje příliš mnoho, a tudíž nedokazuje nic. Kdyby objektivní řád věcí skutečně vyžadoval vývoje milosti posvěcující, ctností, darů až na stupeň vysoké dokonalosti duchovního života a veliké svatosti, byl by Bůh tím řádem (který arci svobodně stvořil) pak již vázán *de congruo (infallibili)* vůči všem ospravedlněným a nebyl by svobodný co do udělování milosti skutkových vedoucích k tomu vysokému stupni dokonalosti a svatosti. Je však jisté, že je co do toho udělování stále svrchovaně svoboden, takže nikdo nemá na ty milosti nároku ani *de congruo (infallibili)*.

Druhá odpověď je, že není nikterak dokázáno, že milost posvěcující, ctnosti a dary takového vývoje svou přirozeností vyžadují. Vždyť to nejsou nějaké živé organismy v duši, jaksi přirozeně rostoucí, nýbrž vlité habity, t. j. vlastnosti duše, jakosti duše, které mohou smrtelným hříchem vymizeti a jichž se ospravedlněním zase získá a o způsobu jejichž vzrůstu v duši prospívající není mezi theology souhlasu.

Ve srovnávání nadpřirozeného vybavení duše s organismem a nadpřirozeného života s životem organickým se nesmí upřilišovati. To, na čem se zakládá nadpřirozený život duše ospravedlněné, totiž milost posvěcující, vlité ctnosti, dary Ducha sv., není opravdový organismus, v kterém jedno vyrůstá z druhého. Vždyť milost posvěcující je vlita v podstatu duše, ctnosti a dary ne že by „vyrůstaly“ z milosti posvěcující, nýbrž jsou od Boha vlitý v mohutnosti duše a přímo od Boha zesilovány, i když ovšem úměrně zesílení milosti posvěcující, rovněž jen od Boha dávanému; víra a naděje mohou zůstat v rozumu a vůli, i když z podstaty duše těžkým hříchem vymizí milost posvěcující a současně z vůle láska a z rozumu a vůle dary Ducha sv.

Více o tom viz níže v § VII. B. 3 této hl. v rozboru vývojového pojmání duchovního života (str. 184 nn.).

Když tedy ani zdroje víry nepraví o obecném vzdáleném volání Božím k vysoké svatosti nebo k vysoké dokonalosti nic jistého, ani důvod theologický není průkazný, není divu, že mezi bohoslovci dogmatickými a pisateli o duchovním životě, nakolik se této otázky dotýkají, není v odpovědi shody.

Sv. Jan od Kříže o této věci nemluví. Příkazu dokonalosti (Mat. 5, 48) ve svých spisech vůbec neuvádí; pří-

ikazem o lásce k Bohu z celého srdce (5 Mojž. 6, 5) sice krásně začíná výklad o činné noci ducha ve vůli (Vp III 16, 1), ale o naši zdejší otázce nelze z jeho tamních slov nic usuzovati, a tím méně z N II 11, 4, kde ten příkaz o lásce vidí splněn v noci ducha udělením Božím *psychologicky nadpřirozeným*.

Nevidí tedy sv. Jan od Kříže obecného vzdáleného volání Božího k plnění toho příkazu psychologicky přirozenému. Je-li však dokonalé jeho splnění možné jen psychologicky nadpřirozeně, přecházíme tím již k otázce, která bude probírána níže v § VI. této hl., zda je obecné vzdálené volání Boží i k vysokým milostem mystickým.

§ IV. *Pouhé spasení a milosti mystické.*

„K pouhému poznání pravdy a k pouhému spasení nejsou, jak se podobá, samy sebou ani morálně nutné milosti psychologicky nadpřirozené neboli mystické.“

Uzná se tuším, že tomu tak může býti aspoň u toho onoho z dětí, které zemrou v církvi katolické brzy poté, co dorostou do rozumu; rovněž u toho onoho z dospělých, kteří se obrátí nedlouho před smrtí.

Není tedy jisté, že Bůh volá vzdáleně obecně k milostem mystickým.

§ V. *Nějak větší dokonalost a svatost a milosti mystické.*

„Aby se někdo nejen spasil, nýbrž došel i nějaké dokonalosti a skrze ni¹⁰⁾ i poněkud vyšší svatosti, je ve vládnoucím řádu prozřetelnosti Boží, jak se podobá, třeba i nějakých milostí psychologicky nadpřirozených neboli mystických.“

Ze skladu víry sice není na tuto otázku odpovědi, ale lze uvést rozumový důvod theologický; zkušenost; auktoritu sv. Jana od Kříže.

1. Důvod theologický lze vyjádřiti takto.

Nějaké dokonalosti se tuším nedojde bez milostí aspoň někdy i více méně mimořádných (v širším smyslu; viz výše v této hl. XII. § I. B. 15). Místo aby je Bůh dával mimořádnou prozřetelností zevní až i zázračnou (bez ně-

jak zázračných zásahů Božích do zevního života člověka a do jeho okolí by se to tuším sotva obešlo), skýtající potřebné účinné milosti skutkové psychologicky přirozeně, jeví se vhodnějším uznati, že to, když je třeba milosti skutkové v řečeném smyslu mimořádné, Bůh zpravidla činí mimořádnou prozřetelností vnitřní, skýtající potřebné milosti skutkové rozumu a vůli bez zázračných zásahů zevních, ale psychologicky nadpřirozeně, zpravidla některým ze způsobů milostí mystických nevlitých (výše v hl. V., A. 1. 2) nebo nějakou jejich kombinací. Ovšemže si duše ve mnoha případech té psychologické nadpřirozenosti pomoci udělené ani není vědoma.

Sv. Jan od Kříže praví o řídkosti zázračných zásahů Božích:

„Není u Boha jen tak běžné, aby se děly divy; vždyť, jak se říká, když je učiní, učiní je, protože již ani jinak nemůže“ (Vp III 31, 9).¹¹⁾

Je tedy z tohoto rozumového důvodu pravděpodobné, že Bůh jednak těm, které vede k dokonalosti aspoň poněkud větší a skrze ni ke svatosti aspoň poněkud vyšší, jednak (v mimořádných okolnostech a potřebách) někdy i zcela prostým křesťanům dává také nějaké milosti psychologicky nadpřirozené neboli mystické.¹²⁾ Ovšem není přímý zásah Boha samého v duši, psychologicky nadpřirozený, v žádném jednotlivém případě jistý, poněvadž v žádném jednotlivém případě není jisté, že nedošlo k usnadnění psychologicky přirozenému (nebo, jde-li o anděly, zásahem do světa zevního nebo do duše, mimopřirozenému sice, ale z řádu obvyklé prozřetelnosti se nevymykajícimu a našemu jistému poznání unikajícimu), třeba i veleúčinnému (viz v hl. X. na str. 132 n. a 139 n.). A ovšem si, i když zásah je skutečně od Boha samého, psychologicky nadpřirozený, obojí tyto duše mystického neboli psychologicky nadpřirozeného rázu těch milostí namnoze nejsou vnitřní zkušeností (a třeba ani jinak ne) vědomy — jak si jí také nejsou tou zkušeností vědomy osoby obdařené obyčejným nazíráním získaným.

2. Zkušenost stran nazírání získaného to potvrzuje, je-li totiž pravidelné nazírání získané, k němuž duše po

několika letech ctnostného života a věrné rozjímavé modlitby jakoby zcela přirozeně dojde, opravdu mystické nevlité, jak bylo výše v hl. V. A. 2 z důvodu psychologického a pro auktoritu sv. Jana od Kříže (Vp II 12, 8; II 15, 1; PN III 32. 33) a sv. Terezie (Hd IV 3, 1) uznáno za pravděpodobnější.¹³⁾ Také sv. Alfons z Liguori připouští existenci, poměrnou snadnost, ba i jakousi nutnost vnitřní modlitby nějak psychologicky nadpřirozené přechodné ke svatosti.¹⁴⁾

3. O dokonalosti odpovídající trpné noci smyslu a o nutnosti mystických milostí k ní praví sv. Jan od Kříže:

„Nechť postačí, když jsme zde uvedli tyto nedokonalosti z těch mnoha, v nichž žijí ti, kdo jsou v tomto prvním stavu, totiž začátečníků, aby bylo viděti, jak velikou mají potřebu, aby je Bůh povznesl do stavu pokročilých; to však se stane tím, že je uvede do temné noci [smyslu], o které nyní mluvíme . . . Neboť aťsi se začátečník sebe více cvičí v tom, aby v sobě umrtvil všecky tyto své kony a vášně, nikdy toho nedovede úplně, ani zdaleka ne, dokud to Bůh v něm neprovede trpně očistou v řečené noci“ (N I 7, 5).¹⁵⁾

A o nutnosti trpné noci ducha pro pokročilé dí:

„Ještě zůstávají v duchu poskvrny ze člověka starého, i když se jemu nezdá a jich nepostřehuje; a jestliže ty se nevyperou mýdlem a silným louhem očisty v této noci [ducha], nemůže duch dojíti k čistému spojení s Bohem“ (N II 2, 1).

„Bylo by tolik co říci o nedokonalostech těchto lidí a o tom, že ony jsou u nich nevyléčitelnější než ty dřívější [v noci smyslu], že toho raději nechám. Jedině pravím — abych odůvodnil nutnost noci ducha, totiž této očisty, pro toho, kdo má postoupiti dále —, že aspoň nikdo z těchto pokročilých, ať si počínal sebe horlivěji, není bez ještě mnoha z těch přirozených sklonů a nedokonalých habitů, k očistě od nichž musí, jak jsme řekli, napřed dojíti, aby se mohlo postoupiti ke spojení s Bohem“ (N II 2, 4).

Sv. Jan píše o milostech spojivě nazíravých s hlediska nazíravého a pro duše směřující k milostem nazíravým i spojivým, a proto mluví pouze o nutnosti očist milostmi nazíravými spojivými. Ale obdobně platí to, co praví o potřebě mystických milostí, i pro duše života smíšeného nebo činného, mají-li i ony ve svém způsobu života dojíti nějaké dokonalosti, na př. milosrdná sestra v těžkém úkolu posvěcovati sebe a jiné prokazováním milosrdenství tělesného den co den v okolnostech mnohdy velmi nesnadných. Ovšem budou ty milosti psycho-

logicky nadpřirozené neboli mystické u nich směřovati ne k nazíravému životu, nýbrž ke smíšenému a činnému. O tom níže v § VIII. této hlavy.

Poněvadž tedy nějaké mystické milosti nevlité, totiž milosti k pravidelnému delšímu nazírání získanému, Bůh uděluje všem duším dobré vůle nemajícím značné přirozené závady (v letoře a obrazivosti příliš neklidné a těkavé nebo v zaměstnání příliš rozptylujícím nebo unavujícím nebo v rozumu příliš hloubavém a více si libujícím v jednotlivostech a v analýsách než v celkových pojetích), jichž je velká většina, lze říci, že *k nějakým mystickým milostem, ovšem jen řádu nevlitého, je volání Boží vzdálené obecné* — asi v tom smyslu a rozsahu, v kterém je volání Boží k zachovávání evangelických rad vzdáleně obecné (povšechné) a přece mnoha jednotlivcům je pro různé osobní překážky jejich zachovávání morálně nemožné a jen malá většina je de facto zachovává.

Slova B. Spasitele:

„Kdo se napije z vody, kterou já mu dám, nebude žízni na věky; nýbrž voda, kterou já mu dám, se v něm stane pramenem vody vytryskující do života věčného“ (Jan 4, 13, 14)

a jiná:

„Žizní-li kdo, pojď ke mně a pij. Kdo věří ve mne, — jakož dí Písmo: proudové vody živé poplynou z útroby jeho. To pak řekl o Duchu svatém, kterého věřící v něho měli přijmouti“ (Jan 7, 37—39)

a jiná podobná místa z Písma sv. o duchovním životě nevyklučují sice ani nejvyšších milostí nazíravých i nenazíravých, a lze jich tedy i o těch nejvyšších milostech použít, ale jsou pravdivá i při výkladu minimistickém, když jsou totiž splněna milostmi skutkovými na stupni psychologicky přirozeném a příslušným vrůstem milosti posvěcující. Jen k těmto tedy lze z nich dokazovati vzdálené volání Boží, i obecné. Dokazovati nebo dotvrzovati z nich vzdálené obecné volání Boží k milostem mystickým, dokonce ke spojitým, jak to mimochodem činí sv. Terezie od Ježíše (C 19, 15; srov. 20, 1), by bylo logicky nesprávné a bez exegetického a dogmatického základu.¹⁶⁾

§ VI. Volání k vysokým milostem mystickým.

„Poněvadž však není jisté obecné vzdálené volání Boží i k vysoké dokonalosti a skrze ni k vysoké svatosti, není jisté, že je obecné vzdálené volání Boží k vysokým milostem mystickým.“

Aspoň co do mystických milostí (spojivých i nespojivých) *nejvznešenějších* je o tom, že obecné vzdálené volání Boží k vysokým milostem mystickým není jisté, mezi pisateli o mystice celkem souhlas.¹⁷⁾

Ti však, kdo neuznávají, že je jisto obecné vzdálené volání Boží k vysoké dokonalosti a k vysoké svatosti,

mají v tom důvod, aby neměli ani to za věc jistou, že je obecné vzdálené volání k *vysokým* milostem mystickým *růbec*, i když nejsou až nejvyšší. Není jiného zřejmého důvodu pro stupeň duchovního života s *vysokými* milostmi mystickými směřujícími k vlastnímu posvěcování (*gratiae gratum facientes*), nikoliv hlavně k dobru jiných (*gratiae gratis datae*), než záměr Boží dovésti duši k vysoké dokonalosti a svatosti. Jestliže tedy tento záměr (vzdálené volání) stran vysoké dokonalosti a svatosti není jistý vůči všem ospravedlněným, není vůči nim, všem jistý ani záměr (vzdálené volání) stran vysokých milostí mystických.

§ VII. *Cesty k dokonalosti a svatosti.*

„Není jisté, že cesta k dokonalosti a svatosti, byť i jen k vysoké, je pouze cesta s milostmi mystickými spojitými.“

A. *Důkaz these.*

Výše v hl. V. A. 1 (str. 53) bylo řečeno, že Bůh může dáti duši milostmi mystickými nevlitými pomoc k duchovnímu prospívání stejně účinnou nebo i ještě účinnější, než kterou by daly některé milosti vlité (nespojivé — spojivé). Může jimi dovésti i k vysoké dokonalosti a svatosti, jak se to nyní uznává u sv. Augustina (viz výše v hl. VIII., str. 110).

Není tedy již samo sebou jisté, že byť i jen všichni ti (nemnozí), které Bůh ve své svobodné štědrosti vezme na mystickou cestu k vysoké dokonalosti a vysoké svatosti, jsou vzdáleně voláni k tomu, aby po nějaké době milostí mystických nevlitých byli vzati na cestu s milostmi vlitými spojitými. (O vlitých nespojitých není třeba zvláště pojednávat, protože ty nevystupují samostatně, nýbrž bývají udělovány přídavkem k vysokým stupňům milostí vlitých spojitých a mohou býti i přídavkem k vysokým stupňům mystických milostí nevlitých, jak tomu asi i bylo u sv. Augustina, o němž jsme již viděli v hl. VIII. — a tím tedy už tam faktem dokázali thesi tohoto § VII. —, že došel dokonalosti a sva-

tosti, i vysokých, bez milostí mystických spojivých). Jest nám tudíž zase zkoumati.

Ani na otázku předloženou v tomto oddíle však není odpovědi ve skladu víry. Theologická úvaha rozumová uznává možnost, nebo i pravděpodobnost, že Bůh i mystickými milostmi *nevlitými*, tedy *nespojivými*, může dosíci v duších až i vysoké dokonalosti a vysoké svatosti. Zda a jakou měrou aspoň *de facto* měli všichni svatí, aspoň kanonisovaní vyznavači, i mystické milosti vlité *spojivé*, nevíme s jistotou, protože v procesu beatifikačním a kanonisačním nejde o mystické milosti, nýbrž o zjištění hrdinského stupně ctností božských a mravních stěžejních a o dokázání předepsaného počtu zázraků, učiněných od Boha na jejich přímluvu.

Zbývá tedy důkaz ze zkušenosti velkých mystiků a jiných osob, které měly velkou znalost duší dokonalých a svatých. A ten důkaz vede k závěru uvedenému v záhlaví tohoto oddílu, totiž že „není jisté, že cesta k dokonalosti a svatosti, byť i jen k vysoké, je pouze cesta s milostmi mystickými spojivými“.

1. Sv. Jan od Kříže¹⁸⁾ praví o trpné noci smyslu:

„Ne všechny ty, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní, vezme Bůh do nazírání [vlitého spojivého, byť i jen do úplné trpné noci smyslu], ba ani ne polovici z nich; proč to, ví on sám“ (N I 9, 9).¹⁹⁾

O noci ducha dí, že

„je pro velmi nemnohé, a to již z vycvičených a pokročilých“ (N I 8, 1);

„ne všichni [kdo přestojí plnou trpnou noc smyslu], nýbrž zpravidla [jen] menšina [tam, t. do noci ducha] přejde, . . . ač nepřejdou do ní všichni“ (N I 14, 1. 4),

a ještě ani z těch, kdo do ní přejdou, se jí nedostane všem úplně (N II 11, 1), takže nepostoupí do třetí noci.

Žádné toto místo nepraví, že by ti, kdo nejsou vzati do trpné noci smyslu úplně nebo do trpné noci ducha nebo do trpné noci ducha úplně, byli do ní nepřijati pro svou nehodnost. I zasluhující nejsou přijati do úplné noci smyslu (N I 9, 9) nebo do úplné noci ducha, prostě protože Bůh to tak chce a on ví, co a proč činí.

Poněvadž jsme výše v § V. 3. této hlavy poznali texty sv. Jana, kterými prohlašuje mystické milosti spo-

jivé za nutné k vyšší dokonalosti, a poněvadž zde vidíme, že jen málo duší uvede Bůh do milostí spojivých, je nasnadě mínění, že tedy i podle sv. Jana od Kříže není vyšší dokonalosti bez milostí spojivých. To by však bylo, jak již tam je osvětleno, mínění ukvapené. Jinde totiž on praví o očistě trpnou nocí ducha:

„...čehož by se duše *sama ze sebe* nikdy nemohla dopracovati“ (N II 13, 11).

Jest rozuměti: „*sama ze sebe*“, t. j. s obyčejnými milostmi, i těmi, které jsou obvyklé na stupni nazírání získaného a vzdáleně jsou nabízeny všem.

Jest tedy i místům N I 7, 5 a N II 2, 1. 4 o nutnosti trpných nocí a jejich spojivých milostí k vyšší dokonalosti a svatosti rozuměti tak, že „*sama ze sebe*“ by duše nic nepořídila, ne však, že by nemohla s jinými mystickými milostmi, nespojivými, nebo s jinými prostředky od Boha dávanými, dojíti i vysoké dokonalosti a svatosti. Mluvíti o těch jiných milostech a prostředcích nenáleželo k předmětu, který si sv. Jan ve svém spise vytkl a do něhož byl pohřížen.

Stran přijetí do třetí noci zasnubem a v třetí noci o povznesení ze stavu zasnubu k duchovnímu sňatku nepraví sv. Jan po stránce, kterou se tu zabýváme, mnoho.

Duše, která projde s úspěchem celou plnou (N II 1, 1) nocí ducha, je povznesena k duchovnímu zasnubu (PS 14, 1. 2; 22, 3). Po zasnubu následuje období dalšího očišťování a zdokonalování, a jakmile je i to dokončeno, dojde k duchovnímu sňatku (N II 24, 3). Stav sňatku je již stupeň nazíravý spojivý nejvyšší v tomto životě, i když ovšem i v něm jsou případečně stupně, na které mohou duši podle toho, čemu ji Bůh vyvolí (N II 7, 3), horlivé disponování a štědrost Boží povznést (PN Předml. 3). O nároku duše snoubenky na duchovní sňatek viz výše v hl. VII. 7.

2. *Sv. Terezie od Ježíše* podobně jako sv. Jan praví svým bosým karmelitkám (duším tedy, které přímo směřují k milostem nazíravým!), že ne všechny mohou býti [spojivě] nazíravé:

„Proto, že se v tomto domě [kláštere bosých karmelitek v Avile] všechny věnují vnitřní modlitbě, ještě nebudou všechny nazíravé. To je nemožné, a nechápání této pravdy bude zdroj veliké neútechy pro tu, která není nazíravá; protože to dává Bůh“ (C 17, 2).

Již než r. 1569—70 napsala druhou redakci *Cesty*, rekla r. 1565 v *Svéživotopisu*:

„To [t. milosti duchové] jsou dary, které Bůh dává, kdy chce a jak chce, a nezáleží ani na době ani na službách vykonaných. Neříkám, že toto dvojí nemá velkého vlivu, [disponujíc], ale pravím, že v mnoha případech někomu Pán nedá za dvacet let [toho stupně] nazírání, který jiným dá za rok. Jeho Velebnost ví příčinu toho“ (S 34, 11).

A r. 1577 napsala v Hradu:

„Dávat Pán, kdy chce, a jak chce, a komu chce, jakožto statky svoje, a nečiní nikomu křivdy“ (Hd IV 1, 2).

Co praví v C 17, 2 je ještě jasnější. Ale sv. Terezie těší své duchovní dcery, že i bez spojivého nazírání mohou dojíti dokonalosti, nakolik je Bůh s jejich spolupůsobením k ní předurčil:

„Není se proč báti, a nemějte strachu, že nedojdete dokonalosti jako lidé velice nazíraví“ (C 17, 4);

„Ponchejte to Pánu domu; je moudrý, je mocný, ví, co je pro vás vhodné, a rovněž co je vhodné pro něho [t. k jeho oslavě]. Buďte ubezpečeny, že, když budete konati, co je na vás, a připravovati se na nazírání tou dokonalostí, která byla [výše] řečena, že, nedá-li on vám ho (a mám za to, že dá [no dejará de dar], je-li odpoutanost a pokora doopravdy), že vám uchovává tento dar, aby vám jej dal celý spolu v nebi, a že vás, jak jsem jinde řekla, chce vésti jako duše silné, dáváje vám zde kříž, jak jej jeho Velebnost stále měla“ (C 17, 7).

„Nemyslete, že málo na tom záleží, aby to [že by nám Bůh neudělil milostí mystických] nebylo pro nedostatek s naší strany; vždyť když to není naší vinou, spravedlivý jest Hospodin [Z. 118, 137] a jeho Velebnost vám dá jinými cestami, co vám odnímá touto z důvodu, který jeho Velebnost sama ví, ježto velmi skryté jsou jeho tajné úradky; aspoň to bude nade vsi pochybnost to, co je pro nás nejvhodnější“ (Hd III 2, 11; viz výše na str. 85 místo z Hd V 3, 3—5 a podobná místa ze sv. Jana od Kříže).²⁰⁾

Ve Svěžitopisu praví sv. Terezie:

„Je mnoho, mnoho duší, které dojdou tohoto stavu [modlitby v klidu], a málo těch, které postoupí dále, a nevím, čím je to vinou. Zcela jistě neschází nic u Boha, protože, když jeho Velebnost prokáže tu milost, že duše dojde tohoto stupně, myslím, že jich neustane prokazovati mnohem více, leda že by to bylo naší vinou“ (S 15, 2; podobně Hd V 1, 2).

A dále v Hradu opět dí:

„Ani toho nepozorujíc jsem velice odbočila. Opusťte mi, sestry, a věřte, že, když jsem došla k těmto vznešenostem Božím [vlastním komnatám šestým], to jest k výkladu o nich, nemohu než velmi želeťi při pohledu, čeho to svou vinou pozbýváme. Vždyť třebas je pravda, že to jsou věci, které Pán dává, komu chce, nicméně, kdybychom jen my měly jeho Velebnost tak rády, jak on má rád nás, všem by je dal. Netouží po ni-

čem jiném než po tom, aby měl komu dávat, protože tím mu bohatství neubude“ (Hd VI 4, 12).

Ale ve světle dávaném výroky sv. Jana od Kříže (N I 9, 9; I 8, 1; I 14, 1. 4; II 1, 1), uvedenými výše — a ve světle z jiných míst sv. Terezie, kde i ona praví, že Bůh uděluje mystické milosti spojivé bez příčinného zřetele k délce doby a k velikosti služeb (S 34, 11; Hd IV 1, 2), i když ovšem lepší disponování nebývá bez vlivu (S 39, 10; Hd V 2, 1) — se jeví, že nepostoupení se stupně modlitby v klidu na vyšší mystické stupně spojně, o němž sv. Terezie praví, že neví, či je ono vinou, nemusí míti příčinu v nějaké vině nebo nedostatečné horlivosti duše nebo v nějaké jiné nepříznivé okolnosti, nýbrž ji může míti prostě ve svobodném rozhodnutí Božím. Bůh ovšem duši horlivé na stupni modlitby v klidu „neustane prokazovati mnohem více milostí“ k jejímu dalšímu posvěcování a zdokonalování, avšak ty další milosti, nakolik jsou mystické, nemusí býti ze spojných stupňů vyšších než je právě ten stupeň modlitby v klidu;²¹⁾ mohou však býti případečně i daleko mocnější, účinnější než milosti téhož druhu udělené dříve.

3. *Škola karmelitánská* nemluví ovšem jinak než oba její klasikové. Stůjtež zde slova P. Gabriela od sv. Maří Magdaleny, nynějšího vůdce školy:

„De facto pisatelé karmelitánští, u nichž výraz „nazírání vlité“ znamená především tyto stavy ve vnitřní modlitbě, experimentálně vlité [t. j. vlité spojivé], obecně (généralement) tvrdí, že ony nejsou nikterak nutné k dokonalosti.“²²⁾

A jinde praví:

„Ale věta, která tuším vyjádří jejich myšlenku s přesností největší, je tato: Nazírání mystické [spojivé] není nutné k dokonalosti.“²³⁾

A na obojím místě cituje ctih. Jana od Ježíše Marie C. D., jenž dí:

„Ale řeholník, který směřuje nebo kráčí k tomu cíli [pravého a vlastního nazírání], splní svou povinnost a může dosáti dokonalosti v lásce, třeba nikdy v životě nemá ani čtvrt hodiny nazírání ve vlastním smyslu.“²⁴⁾

4. O sv. Pavlu od Kříže (1694—1775) píše P. Kajetán od Jména P. Marie, pasionista:

„Poněvadž se nazírání vlitého může jen dostati trpně, lze se tázati, zda aspoň je Bůh jistě udělí duši, která projde všemi předchozími stupni vnitřní modlitby a je nadále věrná [ve službě Boží]. Nevnímáme se do debaty, která za naší doby o tomto předmětu vznikla; postačíž nám prostě vyloučiti mínění sv. Pavla od Kříže.

„Ve dvou ze svých listů tvrdí, jak se podobá, zcela zřejmě (bien nettement), že Bůh neurčuje k nazírání vlitému všech duší oddaných vnitřní modlitbě, i když jsou nadále věrné. [Praví:]

„Převznešenou vnitřní modlitbu vlitou dává jeho božská Velebnost duším dobře očištěným a [ode všeho] odtrženým, po dlouhých zkouškách, a ne všem, nýbrž nečetným (a poche), jak se líbí jeho božské prozřetelnosti“ (Listy I, 625).

„Odpovídám ještě jen tentokrát na Váš dlouhý dopis a poněvadž mi Vaše Důstojnost v něm praví, že nechápete, co že je nazírání, ke kterému dobrotivý Bůh přivádí duše velkomyslné a věrné, které jsou mu předražené, pravím Vám tedy, že, budete-li věrně snášeti s trpělivostí, s mírností, s velikou odevzdaností útrapy duchovní a tělesné, které Bůh na Vás dopouští, přijímajíc je přímo z jeho božských rukou, že Vám jeho božská Velebnost zajisté dá milost, že dovedete dobře nazírat na přesvatá utrpení Ježíše Krista a o nich rozjímati a napodobiti jeho božské ctnosti, a to je nazírání přebohaté. To druhé však, to uděluje Bůh zdarma, komu ráčí, a není to cesta pro všechny (gratuitamente a chu gli piace, e non è via per tutti), nýbrž pro duše [jemu] milé, přemilé, privilegované (predilette). V. D. se nesnaž zvědavě dověsti pochopiti takovéto taje, nýbrž se snažte o to, abyste byla pokorná a mírná srdcem, hleďte si toho, abyste poznávala svou nicotu a buďte stále v hluboké pokoře, ale s velikou a dětinnou důvěrou v Boha“ (Listy II, 267).²⁵⁾

5. Nauku církevního učitele sv. *Alfonsa z Liguori* o nazírání shrnuje jeho nynější nejlepší znatel P. Keusch C. Ss. R. v obsahu své knihy o asketice světcově těmito slovy:

„I. *Podstata nazírání.* — 1. Před vlastním, mystickým nazíráním je nazírání jednak přirozené, jednak t. zv. získané, ale již nadpřirozené, jež vládlo středověku. — 2. Vlastní, vlité nazírání vzejde mimořádným působením milosti Boží a záleží ve zkušenostním poznávání Boha přítomného, jež plní duši příslušnou láskou.

II. *Nutnost nazírání.* — 1. Třebas také Alfonsovi je mystický způsob nazírání stupněm nejvyšším, nepovažuje, v nynějším stavu věcí, ani jeho ani jeho průvodních jevů za nutný požadavek k dokonalosti. — 2. Důvodem k tomuto stanovisku je pro něho auktorita sv. Terezie, dále rozumový úsudek z fakta, že dokonalost záleží bytostně v lásce k Bohu, láska k Bohu však v plnění vůle Boží, konečně jeho osobní zkušenost o poměrné řídkosti takových mystických stavů.

III. *Stupně nazírání.* — Jsou u sv. Alfonsa celkem tytéž, které u sv. Terezie.“²⁶⁾

6. *Papež Benedikt XIV.* (kard. Prosper Lambertini) praví ve svém klasickém díle *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*:

„Licet contemplativa [vita] iuxta Salvatoris oraculum sit optima, et ideo perfectior quam activa, non propterea in hac sola consistit christiana perfectio; rarissimi namque contemplationi vacant et maxime infusae, ut notorium est; innumeri vero meditationi; et tamen complures perfectos experimur canonizari, licet in processibus pro eis factis, de infusa contemplatione non fiat mentio, sed de aliis virtutibus in gradu heroico et de miraculis fiat constans probatio“ (lib. III, c. 26, p. 359, ed. Bonon. a. 1737).

Jestliže, jak tu Benedikt XIV. naznačuje, někteří jsou kanonisováni bez vlitého nazírání, nelze ovšem mluvit o obecném vzdáleném volání Božím k němu, ať vnějším, ať jen vnitřním. Světci byli přece poslušni volání Božích, kterých se jim dostalo, aspoň velkých, a volání k nazírání vlitému je věc velká.

7. O zkušenostech *duchovních vůdců v nynější době* praví P. de Guibert, promluviv o odmítavém stanovisku Benedikta XIV., sv. Alfonsa z Liguori, sv. Pavla od Kříže a P. Scaramelliho S. J., kteří „byli právě mužové, kteří měli o vysokém životě duchovním zkušenost z různých titulů velmi rozsáhlou a velmi rozmanitou“, že

„ještě dnes lze konstatovati, že se mezi těmi, kdo se nejvíce brání uznati obecné volání duší k nazírání vlitému, zase setkáváme s mnoha duchovními vůdci, kteří mají o těch duších zkušenost rozsáhlejší a rozmanitější“.²⁷⁾

Jeho vlastní mínění, klonící se k odpovědi záporné, bylo uvedeno na konci poznámky 20 k této hlavě XII.

Přejdeme ke shrnutí toho, co jsme „ze zkušenosti velkých mystiků a jiných osob“ v tomto § VII. poznali.

Není tedy jisté, že by mystické milosti spojivé byly buď samy sebou morálně nutné k dosažení dokonalosti nebo svatosti, byť i jen vysoké, nebo že by k němu byly nutné z pozitivního ustanovení Božího,²⁸⁾ anebo že by aspoň *de facto*, i bez jakékoliv nutnosti, je Bůh k tomu dosažení dokonalosti nebo svatosti vždy uděloval, t. j. není jisté, že cesta k dokonalosti a svatosti, třebas i jen k vysoké, je pouze cesta s mystickými milostmi spoji-vými.

Ba i kdyby bylo jisté, že k dosažení vysoké dokonalosti a vysoké svatosti je třeba milostí mystických spojivých, nebylo by jisté, že k nim Bůh volá voláním vzdáleným *obecným*, protože není jisté vzdálené obecné volání k vysoké dokonalosti a vysoké svatosti — a jiného věcného důvodu k tvrzení *obecného* vzdáleného volání k mystickým milostem spojivým není viděti, ježto ony nejsou, jak níže v této hl. XII. B uvídáme, duši ospravedlněné konaturální.

Vede tedy Bůh k dokonalosti duše mystickými milostmi jednak nazíravými (spojivými a nespojivými, vlitými a nevlitými), jež ovšem mohou býti a zpravidla i jsou zdrojem pomoci k činné stránce života, jednak činnostními (o nichž níže v § VIII. této hlavy).

To, že se milosti mystické neboli psychologicky nadpřirozené, až do stupně nazírání získaného včetně dávané všem duším co do rázu stejné, nadále, počínaje u jedněch trpnou nocí smyslu úplnou, dělí ve dvě větve, spojivou a nespojivou, je tak zvaná *bifurkace* (rozdělení jakoby ve vidlici) cesty k vysoké dokonalosti.²⁹⁾

B. Rozbor pohnutek a důvodů k popírání bifurkace.

Vynořuje se tu sama sebou otázka: Proč tedy, přes důvody uvedené zde sub 1.—7., někteří nynější pisatelé o mystice bifurkace, jak byla právě vyložena, neuznávají?

Odpověď je: Protože jednak asi mají za to, že uvedené důvody s jistotou bifurkace nedokazují, jednak asi na ně nadto působí, třebas i částečně jakoby v podvědomí, trojí pohnutka: 1. *historický* vliv mystiky z doby před sv. Janem od Kříže a sv. Terezií od Ježíše; 2. *theologické* stanovisko místo hlediska psychologického; 3. *vývojové* pojmání mystiky.

O této trojí pohnutce jest nám tedy pojednati.

1. *Vliv historický.* V době patristické a scholastické se nejeví, nebo, lépe řečeno, se jen málo jeví, rozdíl psychologicky druhový a rodový mezi intensivním duchovním životem asketickým a stupni vyššími, které nyní nazýváme mystickými, jednak nevlitými, jednak vlitými. A i tam, kde jest v té době uznati milosti mystické, psychologicky nadpřirozené, převládaly, podobá se, tehdy i u světců (u nich jsouce třebas doprovázeny rozmanitými dary a milostmi, kterým my říkáme mystické

jevy průvodní, vnitřní a zevní) milosti, kterým teď říkáme mystické nevlité,³⁰⁾ jaké mohou býti a bývají i v rozjímání a v nazírání získaném (viz výše v hl. V. A 1. 2). Ty mohou býti ovšem i velmi vznešené a velmi účinné, ale i v tom případě se liší od nižších mystických nevlitých nikoliv druhově, nýbrž jen stupněm. Ale to pak byla v duchovním životě od počátku života asketického až k vrcholům na výšinách dokonalosti a svatosti kontinuita co do druhu milostí psychologicky nadpřirozených, nebylo přelomu daného úplnou trpnou nocí smyslu s jejím nazíráním vlitým spojivým, nebylo bifurkace mezi cestou s milostmi vlitými (spojivými) a cestou s milostmi nevlitými.³¹⁾

Ti nynější pisatelé o mystice, kteří (jako P. Anselm Stolz ve svém spise *Theologie der Mystik*) studují především duchovní spisovatele starověké a středověké, předškolou sv. Jana od Kříže a sv. Terezie, pak ovšem, hledíce jen ke kontinuitě v druhu duchovních milostí (nevlitých) u světců a spisovatelů, které studují, snadno řeknou, že (samo sebou, nehledě k předurčení Božímu) není žádné hranice v duchovním vývoji a že není bifurkace. Se svého ohraničeného stanoviska historického mají pravdu, ale jen s něho.

2. *Stanovisko theologické.* Druhá pohnutka (i ona je nějakou měrou historická a působí při ní setrvačnost) je theologické stanovisko v mystice, zaujímané některými příslušníky školy tomistické, o němž již bylo promluveno výše v hl. II.

Theologická definice milostí mystických vychází od *býtnosti* konů mystických, jež je arci ve všech mystických konech, na které se ta definice hodí, až do nejvyšších, druhově táž: „víra“, přimknutí k Bohu. Proto nemohou býti ty mystické kony s theologického hlediska druhově tříděny, a rozevívá se, smím-li tak říci, výhled v jediné vzestupné linii dokonalosti asketicko-mystické bez přelomu na kterémkoliv místě, tedy i bez bifurkace. Neboť k tomu, zda při tom vzestupu budou milosti mystické stále *psychologicky téhož* druhu či *psychologicky různých* druhů a nepřistoupí-li na některém místě něco,

co činí s psychologického stanoviska přelom až i rodový, totiž nazírání vlité spojivé, se s theologického stanoviska nehledí.

A s tohoto nerozlišujícího stanoviska theologického a vzhledem k jediné vzestupné linii dokonalosti, kterou s toho stanoviska vidí, pak i říkají (to arci bez přesvědčivého důkazu; viz výše v této hl. §§ III. VI.), že je vzdálené *obecné volání* až i k vysokým³²⁾ milostem mystickým a k vysoké dokonalosti a svatosti, a že duše dojdou i těch vysokých milostí a skrze ně i vysoké dokonalosti a svatosti, budou-li jen horlivě spolupůsobiti s milostmi postupně udělovanými a tak se disponovati na vyšší a budou-li ovšem k tomu vzestupnému vývoji míti dosti dlouhý život.³³⁾

Stanovisko psychologické však vidí na duchovní cestě po nějakém vývoji s milostmi psychologicky přirozenými přechod k milostem i psychologicky nadpřirozeným nevlitým (výše v hl. V. A. 1. 2), tedy co do působení Božího rozdílným od dotavadních — a když pak po nějaké době horlivého asketického života jsou některým duším (ale jen některým, ne všem horlivým na cestě asketické) uděleny i nějaké milosti mystické vlité spojivé (k nimž se časem mohou družiti nespojivé), vidí přelom k milostem druhově (ba rodově) rozdílným: vidí tedy, že je bifurkace a že není vzdáleného obecného volání k mystickým milostem spojivým.

I stoupenci definice psychologické uznávají, že v milostech psychologicky přirozených a v milostech psychologicky nadpřirozených posilujících a prodlužujících je možný vzestup bez hranice jiné než je konec života — a podobnou možnost uznávají i při milostech psychologicky nadpřirozených spojivých. Ale vidouce, že tyto spojivé milosti uděluje Bůh jen duším nemnohým, kdežto jiným, třeba horlivým, jich neuděluje, nýbrž jim dává jen milosti mystické nespojivé, mluví o bifurkaci neboli rozdělení cesty, až do nějaké doby společné, v duchovním životě duší mystických, a o dvojí pak pěšině na vrchol téže jedné hory dokonalosti a svatosti. Spojná může býti nazvána kratší, ale strmější; nespojná delší,

ale méně strmou; cíl je týž. A všechny cesty a pěšiny: cesta duší na stupni zřejmě jen asketickém bez (nějak častějších) milostí psychologicky nadpřirozených — cesta s milostmi psychologicky nadpřirozenými nevlitými nižšími, jak jsou zpravidla vlastní pouhému stupni nazírání získaného — pěšina duší až i vysoce mystických s milostmi i spojivými — pěšina duší mystických s milostmi i spojivými — jsou normální, Bohem zřízené, a Bůh po nich vede, i když arci po cestě zřejmě jen asketické převelikou většinu, nakolik dovedeme posouditi, a po pěšinách mystických jen menšinu, a z té menšiny zase jen menší díl po pěšině spojně.³⁴⁾

3. *Pojímání vývojové.* Třetí pohnutka je pojmání, které bych nazval vývojovým. Je dvojí: a) filosofické, b) theologické.

a) První má základ ve filosofii novoplatonické a skrze Pseudo-Dionysia se poněkud uplatňuje i ve vyjadřování sv. Jana od Kříže.

Plotinovi, v němž novoplatonismus vyvrcholil, je extase duše k Jednu (Bohu) a přechodné její spojení s ním v té extasi něco, co nepřevyšuje přirozeného řádu; duši netřeba než věděti, jak si má počínati, — chtítí, — metodicky a rázně jednati strohou všestrannou askesí a matematickými a metafysickými studii s abstrakcí čím dále tím větší, a výsledek se za příznivých okolností dostaví u každého, kdo má mravní sílu, intelektuální schopnost a prázdeň a dobu, kterých třeba.

„Dionysius ztrácí v Bohu s očí Otce nebeského, jenž dává svým dětem dobrého ducha a rozděluje jeho charismata, jak sám chce; spíše v něm vidí, podle tradice plotinovské, přeplývající pramen, jehož plnost se vylévá na všechny bytosti, které tomu nekladou překážky; slunce, jehož paprsek proniká vše, co je jasné a průhledné.³⁵⁾ Když se dává přednost tomuto pojetí, ohrožuje ono gratuitu a nadpřirozenost Božích sdělení; a nelze neuznati, že se škola dionysiovská toho nebezpečí nevždy uvarovala“³⁶⁾

Podle životopisce Josefa od Ježíše Marie (Quirogy) C. D. sv. Jan od Kříže Pseudo-Dionysia obzvláště čítával, a jak Quiroga praví, svou nauku „upravil podle nauky sv. Diviše“.³⁷⁾

Je tedy ve vyjadřování stran vývoje mystického života jakýsi rozdíl mezi sv. Janem od Kříže a sv. Terezií od Ježíše.

Kdežto sv. Terezii, jež nebyla scholasticky vzdělána, mystické stupně, znázorněné různými způsoby zavlažo-

vání (S 11, 7. 9; 14, 1; 16, 1; 18, 1. 9; Hd IV 2, 3. 4; VI 5, 3) a větší blízkostí komnat ke středu, v němž sídlí Bůh (Hd I 1, 3; IV 1, 2), vznikají mocnějším a mocnějším působením Božím na duši, mluví sv. Jan, scholasticky vzdělaný, vlivem novoplatonika Pseudo-Dionysia někde o mystickém nazírání tak, jako by, jsouc Bohem uděleno, již se dále samo vyvíjelo až i do nejvyššího stupně, jak se vyvíjí oheň v dřevě až do jeho přepodobnění v sebe (N II 10), anebo jako by, když jen se duše více a více disponuje, rozevře, nezbytně do ní, jako na př. světlo a teplo sluneční oknem očištěným, více a více vpadalo až i do stupně nejvyššího (Vp II 5, 6. 7; II 15, 4; PN III 46).³⁸⁾

Pseudo-Dionysios také srovnává přípravu duše na mystické poznání a spojení s činností sochaře, jenž z beztvárného balvanu vytesává sochu; aby vyvedl na světlo všechnu její krásu, postačí, když balvan otesá, když odstraní vše, co zakrývá sochu.³⁹⁾ I toto velmi vnější pojímání, ohrožující nadpřirozenost a gratuitu těch milostí lze rozpoznati u všech těch, kdo se příliš učenlivě poddali vlivu Pseudo-Dionysiovu,⁴⁰⁾ a stopa této myšlenky je také u sv. Jana od Kříže (Vp II 5, 3. 4).

Kdo by se tedy výhradně opíral o taková pseudo-dionysiovská místa u něho, ten by mohl snadno dojíti k závěru, že výstup ke spojivému nazírání, i k vysokým nebo nejvyšším stupňům jeho, náleží podle sv. Jana od Kříže k obecnému vývoji duší spravedlivých; že je tedy *obecné vzdálené volání* k vysokým stupňům mystickým a skrze ně k vysoké dokonalosti a vysoké svatosti. Anebo mohou taková místa poněkud působiti jakoby v podvědomí a míti tak vliv na názory o volání Božím.

Ovšem sv. Jan jinde důrazně vytýká jednak nutnost pomocných milostí Božích, až i psychologicky nadpřirozených vlastních trpné noci ducha, tedy i velmi vysokých a účinných, při té přípravě na mystické milosti další (a ta příprava, disponování, mu není, jak tam u Pseudo-Dionysia, jen negativní očišťování odstraňováním nedokonalostí a poskvrn, nýbrž i pozitivní zdobením velmi úsilné a nabývání sil k další práci a dalšímu opracovávání od Boha) — jednak, jak jsme opětovně vi-

děli, svobodnou volbu Boží stran těch, kterým dá ty pomocné milosti a po nich mystické spojení, počátečné i dokonalejší.

Není tedy sv. Jan od Kříže stoupenec nebo opora pojmání *vývojového* v mystice, nýbrž naopak. Ale snad se ne všichni ti, kdo hájí obecné vzdálené volání Boží k vysokým milostem mystickým (spojivým — nespojivým), dosti uvarovali nedobrého vlivu vývojového ná-zoru pseudo-dionysiovského na duchovní život.

b) Jiné vývojové pojmání duchovního života, opírající se o pomysly theologické, spolupůsobí, když někteří pisatelé praví, že nazírání vlité spojivé je *normální* neboli řádné (t. j. konaturální, ve smyslu b), vyloženém výše v této hl. v § I., B. 11 a pozn. 1 za textem) na *kteřekoliv* cestě duše ospravedlněné k cíli nebeskému, že tudíž je k nazírání vlitému spojivému volání Boží vzdálené *obecné* (i když ovšem buď nespolečným — zaviněným nebo nezaviněným — s milostmi Božími anebo třeba i jen nedostatečně dlouhou dobou duchovního vývoje de facto jen málo duší k nazírání vlitému spojivému dospěje).

Tu normálnost neboli konaturálnost dokazují trojí argumentací: I. z toho, co že je nutné ke konaturálnímu *plnému vývoji výbavy* dané Bohem na cestu k cíli, totiž milosti posvěcující a vlitých habitů; II. z toho, co že je konaturálně nutné k tomu, aby duše *přešla bez očištění* do nebeské blaženosti; III. z toho, že se jeví konaturálním, aby byl *přechod bez skoku* mezi plným životem milosti před smrtí a patřením na Boha po smrti.⁴¹⁾

Tuto trojí argumentaci jest nám tedy předložiti a zhodnotiti.

I. Nazírání vlité spojivé — první argumentace první — je normální na cestě duše k cíli nebeskému, protože je — i jakožto prostředek i jakožto důsledek — samo sebou nutné „*k plné dokonalosti života křesťanského*“, t. j. a) k rozkvětu křesťanské dokonalosti, nakolik ona se liší od podstatné svatosti; b) k plnému rozvoji podstatné svatosti, t. j. milosti posvěcující; c) k plnému vývoji a uplatnění vlitých ctností (zvláště ctností víry: kony víry theologické i mystické); d) k plnému uplatnění darů Ducha sv.⁴²⁾ — i když ovšem Bůh všemohoucí v jednotlivých případech může nazírání vlité, nakolik je k řečenému účelu potřebné, nahraditi jinými prostředky. Poněvadž totiž — tak jde argumentace — řečená plná dokonalost života křesťanského, t. j. rozkvět dokonalosti, rozvoj milosti posvěcující, vývoj vlitých ctností a plné uplatnění darů

Ducha sv., jsou vyžadovány *objektivní přirozenosti* milosti posvěčující, vlitých ctností, darů Ducha sv., je jí vyžadován i nutný prostředek k dosažení té plné dokonalosti (a nutný důsledek z té plné dokonalosti), totiž nazírání vlité spojivé, a Bůh tedy z tohoto důvodu vzdáleně obecně volá k nazírání vlitému spojivému.

Na tuto argumentaci jest odpověděti:

1. Objektivní přirozenost podstatné svatosti, t. j. milosti posvěčující a jejího jakoby štábu, totiž ctností a darů, jež jsou jako milost sama vesměs habity vlité do duše, nevyžaduje „vývoje“, tudíž ani ne vývoje k vysoké svatosti a k vysoké křesťanské dokonalosti a k vysokému stupni vlitých habitů ctností a darů Ducha sv. Viz o tom výše v § III., b), 2. této hl. XII. (str. 168 n.).

Ani sama křesťanská dokonalost, nakolik se liší od podstatné svatosti, není nějaký organismus, jenž by nějak svou přirozeností vyžadoval vývoje. Vždyť ona záleží v habitech získaných a v konech. Habity získané však nevyžadují „vývoje“ o nic více než ho vyžadují (t. j. svou přirozeností nikterak nevyžadují) habity vlité, totiž vlité ctnosti a dary Ducha sv. Rovněž nevyžadují habity (ať vlité, ať získané) svou přirozeností vývoje po té stránce, že by jejich kony měly býti stále dokonalejší. Vlité habity ctností totiž dávají jen umožnění konu nadpřirozeného co do jeho nadpřirozenosti, a čím jsou ty habity mocnější, tím bude ctnostný kon nadpřirozeně cennější, ale nedávají usnadnění ani sklonu. Získané habity ctností dávají nějakou snadnost konů těch ctností a též asi nějaký sklon k těm konům. To je jediný „vývoj“ v této věci. Zda však kony, k nimž habity vlité i získané svým řečeným vlivem přispívají, pak budou, ten který, dokonalejší či méně dokonalé, a zda bude povšechný vzestup jednak v dokonalosti konů toho kterého druhu, jednak v celkové dokonalosti duše, záleží na látce konů, na okolnostech tu látku skýtajících a doprovázejících, na skutkové milosti Boží, na lepším nebo méně dobrém svobodném spolupůsobení člověka s tou milostí. *Přirozenost věci* ani toho ani onoho řečeného povšechného vzestupu nevyžaduje.

A že konečně kony jednotlivé jakožto kony, jež vykonáním samy v sobě pomínou, nejen „vývoje“ nevyžadují, nýbrž ho ani nejsou schopny, je tuším zřejmé.

2. Ani jinak není, jak jsme již viděli v § III. této hl., jisté, že by bylo vzdálené obecné volání Boží k plnému „vývoji“ křesťanské dokonalosti a svatosti, t. j. k jejich stupňům vysokým, a tudíž i k vysokým stupňům habitů ctností a darů Ducha sv.

3. Nelze tedy z vývoje milosti posvěčující, ctností a darů argumentovati, že by Bůh vzdáleně obecně volal k nazírání vlitému. Ostatně i sami pisatelé tak argumentující uznávají, že Bůh v jednotlivých případech může k dosažení toho vývoje nazírání vlité nahraditi jinými prostředky. Jenže těch jednotlivých případů je podle sv. Jana od Kříže (N I 9, 9) většina!

4. A jak již bylo i výše (v § III. a), 4 ke konci) v této hl. podotčeno, ani se nepodobá, že by si byl Bůh, i jen ve své šlechetnosti a štědrosti, bez jakékoli vnitřní nutnosti [věcné], učinil zákonem udělovati tyto zvláštní milosti [nazírání spojivého] všem duším, které tomu nezpůsobí pře-

kázky nedostatkem šlechetnosti,⁴³⁾ t. j. že by přece bylo, třebaš pouze *de facto*, obecné vzdálené volání Boží k milostem nazíravým *spojivým*.

Uznáváme výše v § V., že k nějak vyššímu stupni dokonalosti a svatosti je třeba i nějakých milostí psychologicky nadpřirozených, a možná je k *nějak* vyššímu stupni dokonalosti a svatosti — a tudíž i k *nějakým* milostem mystickým — vzdálené volání Boží obecné. Ale že by ty *nějaké* milosti mystické musily býtí právě milosti *spojivé*, to nikterak neplyne.

5. Jak z toho, že někdo má velikou sílu nebo velký hlad, neplyne, že koná jen věci veliké nebo že jí pouze pokrmy vzácné, tak také z toho, že někdo má vysoký stupeň ctností, neplyne, že všechny ctnostné kony ctností mravních u něho mají za předmět věci veliké (žijet on třebaš v takových okolnostech, že vesměs mají za předmět věci malé), nýbrž plyne to, že jeho ctnostné kony budou zpravidla velmi dokonalé a cenné, a rovněž tak z toho, že někdo má vysoký stupeň darů Ducha sv., neplyne, že ty dary pak vyžadují ke svému náležitému uplatňování milostí vznešených, třebaš až konů mystických *spojivých*, nýbrž plyne to, že ty dary se pak uplatňují způsobem velmi dokonalým, že totiž rozum a vůle jsou jimi velmi učenlivé a ohebné (*promptissime mobiles*) vůči milostem ať řádu asketického, ať řádu mystického. Kterého řádu milosti Bůh i při tom vysokém stupni darů Ducha sv. uděluje, záleží na svobodné vůli Boží a na okolnostech. (Někdo může mítí častým přijímáním svátostí vysoký stupeň milosti posvěcující a tudíž i vysoký stupeň darů Ducha sv., a přece býtí dosti nedokonalý a proto dostáváti od Boha milosti téměř jen nemystické. Vysoký stupeň darů Ducha sv. se nicméně u něho uplatní objektivní vysokou učenlivostí vůči těm milostem, nakolik je dána těm dary, i když arci ten člověk třebaš na konec pro vadné sklony vrozené nebo získané a dosud nepřemožené těch milostí neuposlechne tak učenlivě, jak by odpovídalo stupni darů Ducha sv.) I při vysokém stupni milosti posvěcující a ctností vlitých a darů Ducha sv. budou skutkové milosti udělované duši namnoze nemystické, protože mystický život je i u duší omilostňovaných mysticky jen útek vetkávaný do osnovy života asketického, a i budou-li to milosti mystické, mohou to býtí nespojivé nevlité, třebaš arci i velmi vznešené a velmi účinné. Ze by musily býtí právě vlité *spojivé*, nikterak neplyne.

6. Než dejme tomu na okamžik, že dary Ducha sv. nějak svou přirozeností vyžadují vývoje k vysokému stupni jednak svému vlastnímu, jednak v uplatňování, totiž uplatňováním až i při konech dokonalých, t. j. při konech na stupni vysoké dokonalosti a svatosti. Ani v té suposici neplyne vzdálené obecné volání k nazírání vlitému *spojivému*.

Není totiž nikterak dokázáno, že by ctnostné kony vykonané s milostmi nemystickými nebo s mystickými nevlitými, nemohly býtí kony až i vysoké dokonalosti a svatosti neboli, jinak řečeno, že by se vlité habitusy ctností nemohly i bez skutkových milostí *spojivě* vlitých uplatnití způsobem i naprosto dokonalým. A rovněž není nikterak dokázáno, že by se při ctnostných konech vykonaných s milostmi jen nemystickými nebo s milostmi mystickými nevlitými dary Ducha sv. uplatňovaly *bytnostně* jinak než při konech vykonaných s milostmi mystickými vlitými (ať *spojivými*, ať *nespojivými*) a že by i to bytnostně vyšší uplatnění kona-

turálně svou přirozeností vyžadovaly, že by tedy darům Ducha sv. něco scházelo, že by se neuplatnily dostatečně plně, jak jim je to konaturální, normální, jestliže by při jejich vlastním „vývoji“ a při „vývoji“ jejich uplatňování při ctnostných konech (jestliže kdo „vývoj“ takový hájí nebo uznává) nedošlo až ke konům vykonaným s milostmi vlitými *spojivými* (nebo nespojivými).

II. Druhý argument pro obecně vzdálené volání Boží k nazírání spojivému, a to i k jeho vysokým stupňům, opírající se o pojmání vývojové, praví:

Normálně (i když arci de facto je to asi zřídka) by se měl život milosti, jež je sémě nebeského patření, a lásky, jež je s milostí nerozlučně spojena, v duši vyvíjeti tak, že by byla v okamžiku smrti tak čistá, že by bez očištění přešla ze života pozemského do patření na Boha v nebi. Té čistoty však nelze, jak učí sv. Jan od Kříže, zpravidla dojíti bez trpných očištění („smyslu“ — „ducha“), které doprovázejí mystické milosti spojivé. Mystické milosti spojivé, doprovázené trpnými očištěními, jsou tedy normální rozvinutí života milosti a lásky.

Odpověď je: Ano; přechod do nebe bez očištění je *de iure*, i když naší vinou asi zřídka *de facto*, věc normální. Bůh netouží po trestání a aspoň vzdáleně nabízí každé duši dostatečné milosti, aby bez očištění přešla do nebe. Jsou i theologové (na př. P. Josef Kern S. J.), kteří mají za to, že ten přechod bez očištění je obecně důsledek svátosti posledního pomazání náležitě přijaté (s předpokladem arci, že se duše po jejím přijetí již nedopustí ničeho, zač by ještě musila pykat v očištění). Ten přechod do nebe bez očištění se však může udáti na kterémkoliv stupni milosti posvěčující neboli podstatné dokonalosti a svatosti, tedy i na nemystickém stupni duchovního života; stačit na něj, když duše v okamžiku smrti — aťsi má stupeň milosti vysoký či nižší — nemá (třebas i na př. smrti hned po křtu, získáním plnomocných odpustků) co odpykávati a očišťovati mukami očištcovými. Tím snáze tedy k němu asi může dojíti na stupni duchovního života nějak i mystickém. Ale není nikterak dokázáno, že by trpné očištění, a jiné milosti, které uschnou duši k tomu přechodu do nebe bez očištění, nakolik jsou dávány způsobem psychologicky nadpřirozeným neboli mystickým, musily býti mystické *spojivé*, že by nemohly býti mystické *nespojivé*. Obojí mystické pomoci, spojivé i nespojivé, jsou normální a řádný prostředek na cestě k dokonalosti a svatosti a k nebeskému patření.

O tom, jak jest rozuměti nauce sv. Jana od Kříže o nutnosti mystických milostí spojivých k dokonalé očištění duše, bylo řečeno výše v této hl. v § V. 3 a v § VII. 1, kde byly jeho výroky uvedeny a vyloženy.

III. Ještě třetí argument pro obecně vzdálené volání Boží k nazírání spojivému náleží do tohoto pojmání vývojového.

Je vhodné, praví, aby duše vzrůstající ve svatosti a blížící se k cíli, totiž k patření na Boha v nebi, měla co nejlepší *disposici* k němu, totiž tu intensivní lásku k Bohu a vřelou touhu po něm, jaká je v mystickém spojení, zvláště ve spojení přepodobňujícím, dávajícím již *predchut* nebeského patření, aby tedy přešla co možná *beze skoku* z plného života milosti na zemi do patření na Boha v nebi.

Je tudíž vhodné, aby duše měla spojivé nazírání, dávající přímý, konkrétní a experimentální poznatek Boha (ovšem ne tváří v tvář, nýbrž jen jakožto spojivě působícího na duši nebo v duši), aby tím byla také jakási *kontinuita* mezi stavem na zemi a stavem v nebi.

Odpověď je, že vhodnost — na př. v tomto případě stran předchuti blaženosti nebeské — jak se jeví nám, nemusí býti vhodnost, jak se jeví Bohu a jak on ji splní; že tedy tato „vhodnost“ předchuti nic nedokazuje. A kontinuita mezi duchovním životem na tomto světě a patřením na Boha v nebi je s theologického stanoviska dostatečně dána tím, že, ač víra a naděje, jež nyní také připravují to patření, pominou, až ono nastane, milost posvěcující a láska a dary Ducha sv. zůstanou tytéž, které máme v tomto životě; že podle míry milosti posvěcující a zásluh přinesených z tohoto života bude patření a blaženost věčná. Dá-li, nebo dává-li Bůh některým duším i kontinuitu s hlediska psychologického, totiž tu předchuť záležící v milostech nazíravých spojivých, je to jeho čirá svobodná dobrota vůči jednotlivcům a není nikterak zřejmé, že i to náleží ke kontinuitě, nakolik je opravdu vhodná a postačí.⁴⁴⁾

Troji vývojová argumentace zastánců mínění, že je obecné vzdálené volání Boží k milostem mystickým spojivým, tedy nedokazuje.

Vlité nazírání spojivé je sice také normální cesta k posvěcování, v tom smyslu, že je podle norem neboli ustanovení Božích, jak i jiné cesty k němu jsou podle norem Božích, i když počet volaných na tu kterou cestu není stejný, ale ani k posvěcení vysokému ono není, jak v dalším § VIII. této hl. uvidíme, cesta jediná.

Když však Bůh ne všechny duše disponované přijme do nazírání vlitého (N I 9, 9), není úsilí duše, která by disponovala a nebyla přijata, marné, bez odpovídajícího úspěchu?

Není. Bůh nenechá nic bez náležité odměny a to úsilí způsobí a zvětší svým způsobem to spojení s Bohem vůlí, ke kterému směřují mystické milosti spojivé. Uvedli jsme výše v této hl. (§ VII., 2, a pozn. 20) utěšující texty sv. Terezie z C 17 a z Hd III 2 s odkazem k dříve uvedenému neméně krásnému o pravém spojení z Hd V 3 a k podobným ze sv. Jana od Kříže. Oni nás poučují, že svatosti a dokonalosti, i vysokých, a jimi pravého spojení s Bohem lze dojít i cestou, která není spojivě nazíravá, a že můžeme bezpečně míti za to, že neudělení spojivého nazírání je v tom případě (jdeť přece o duši

Bohu velmi milou) k nemenišmu dobru duše a k větší slávě Boží.

Z toho samého, že některá duše nedošla milostí mystických spojivých, nebo že něčí duchovní život nikdy nepřešel z typu činného a s mnoha kony do typu zjednodušeného a zjednoceného, nikterak neplyne, že ten duchovní život zakrněl, že ta duše svou nebo cizí vinou (anebo i bez ničí viny) neuskutečnila úplně záměru, který Bůh s ní měl.

§ VIII. *Mystické milosti činnostní.*

„Kromě mystických milostí nazíravých jsou též mystické milosti činnostní.“

„Ne všechny ty, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní, vezme Bůh do [spojivého] nazírání“ (N I 9, 9), ale ovšem jim na jejich duchovní cestě uděluje i nadále dotavadní milosti psychologicky nadpřirozené, jež posilují kony jejich rozumu a vůle a prodlužují a udržují jejich nazírání získané. K tomuto nazírání získanému i psychologicky nadpřirozenému je, jak bylo již řečeno, volání Boží vzdálené obecné a milosti v něm udělované mohou býti, třebas jsou nespojivé nevlité, i velmi účinné a velmi vznešené.

„Duchovní cesta“ ovšem zahrnuje kromě života modlitby i všechna ostatní zaměstnání, a mystické milosti udělované v modlitbě podporují nepřímou nebo i přímo bohubí konání, kterým se člověk oddává mimo chvíle věnované výlučně modlitbě.

Mnozí mystikové života převážně nazíravého s vysokým nazíráním spojivým se, když potřeba nebo oslava Boží kázala, velmi úspěšně uplatňovali v životě činném, ač třebas ani neměli zkušenosti a cviku ve věcech, o které šlo. Vysvětlení toho lze hledati (kromě v přirozené vloze, kterou namnoze měli) jednak v mystickém jejich spojení s Bohem, osvěcujícím a posilujícím, které již měli ze svého vnitřního života spojivě nazíravého, jednak i ve zvláštních milostech Božích, třebas i psychologicky nadpřirozených, kterých se jim ještě dostalo přímo k té činnosti zevní.

Ale „duchovní cesta“ většiny duší snažně se na ní cvičících není život převážně nazíravý, ježž má sv. Jan na mysli ve svých spisech,⁴⁵⁾ nýbrž život smíšený, ba život činný. Plyne tedy tuším obdobou, že Bůh i takovým duším, jestliže jen se snažně cvičí na své duchovní cestě, uděluje na ní dosti hojně skutkové milosti i psychologicky nadpřirozené a že, čím více jest jejich život rázu smíšeného, ba prostě činného, tím více že ty milosti psychologicky nadpřirozené, udělované ať v modlitbě, ať mimo modlitbu, směřují k podpoře činné stránky jejich života, aby byl dokonalejší a Bohu milejší.

Že veliké věci pro Boha trvale konati a velké obtíže a utrpení trvale dobře překonávati nelze bez milostí i psychologicky nadpřirozených, k té činnosti dávaných, a to ovšem u většiny těch, kterým se jich dostává, nespojivých nevlitých, se tuším obecně uznává. Vždyť — jak bylo řečeno výše v této hlavě v § IV., — kdyby to měly býti jen milosti psychologicky přirozené, neobešlo by se to bez zásahů až zázračných; ale Bůh zázraků snadno a často nečiní.

Na to udělování milostí psychologicky nadpřirozených (neboli mystických) činnostních lze s pozměnou obrátiti slova P. de Guibert uvedená výše v pozn. 20 k této hlavě; co zde podtrhuji, je tu ode mne na to obrácení pozměněno:

Vzpomeňme jen na skupinu, za našich dnů tak četnou, duší oddávajících se činné charitě, ať jde o kněze věnující se práci pastorační a apoštolické, ať o řeholníky a řeholnice, kteří se obětují ve vyučování nebo v nemocnicích a ústavech podobných, ať o laiky, kteří vynakládají sebe celé na své povinnosti v rodině, v životním zaměstnání, v dobročinnosti. Máme-li na zřeteli elitu z těchto vzácných duší, jeví se stejně nesnadným tvrditi jak to, že se většině v té elitě dostalo daru nazírání vlitého, tak to, že *této většině nejsou udělovány, v modlitbě i mimo ni, milosti pomocné i mystické, osvěčující a posilující, pro činnou stránku jejich života ke cti a slávě Boží.*

Myslím, že duší, kterým se dostává i mystických milostí pro činnou stránku jejich života, je daleko více, než se tuší, a ovšem v daleko více případech, než ony samy jsou si vědomy. Lze tedy snad říci toto trojí:

a) Jak Bůh někdy udělí mystickou milost již v rozjímání, tedy duši, která je co do vývoje života modlitby třeba ještě nízko, tak může dáti

a asi nejednou dá mystickou milost řádu činného duši života smíšeného nebo činného, třebaš ona ještě není daleko ve snažném cvičení na cestě duchovní.

b) Jak jsou duše věnující se pravidelně vnitřní modlitbě a horlivě si hledící ctnosti vzdáleně obecně zvány k mystickým milostem nevlitým rázu nazíravého, tak jsou duše života smíšeného nebo činného také vzdáleně obecně volány k nějakým mystickým milostem řádu činnostního, usnadňujícím nebo umožňujícím dokonalejší skutky zevní ke slávě Boží a odpovídající svou účinností a svou vznešeností až i těm velmi účinným a velmi vznešeným milostem nazíravým nevlitým udělovaným na příspadečně vyšších stupních nazírání získaného.

c) Jak se mystických milostí nazíravých, které jsou druhem, ba rodem, vyšší obvyčejného nazírání získaného (ať spojivých, ať vznešených nespojivých), již nedostává duším obecně, třebaš se ony snažně cvičí na cestě duchovní, nýbrž svobodnou volbou štědrosti Boží jen některým, a to tím menšímu počtu, oč vyšší jsou ty mystické milosti, tak je tomu obdobně i stran milostí psychologicky nadpřirozených neboli mystických řádu činnostního,⁴⁶⁾ jež se — nepochybuji — také (a to snad zcela podobně jak tomu je u milostí řádu nazíravého nespojivých) dělí na druhy a rody menší a větší vznešenosti mohutnostní a vznikové, při čemž ovšem nejedna milost druhu nebo rodu mohutnostně nebo vznikově méně vznešeného může býti, a je, účinnější a umožní skutky dokonalejší než leckterá milost mohutnostně nebo vznikově vznešenější.

Věrnost v používání milostí splácí Bůh novými milostmi k dalšímu vzrůstu v milosti posvěcující a k dalšímu zdokonalování. Sv. Terezie o tom praví svým bosým karmelitkám jakožto poslední poučení v Hradu nitra tato krásná slova:

„Když jen budeme [my] činiti, co budeme moci, dá jeho Velebnost, že budeme moci den ze dne více a více, když se jen hned neznavíme, nýbrž budeme tu krátkou chvílí, kterou potrvá náš život — a možná bude kratší než si ta která z nás myslí —, vnitřně i zevně Pánu podávat oběť, kterou budeme moci; a jeho Velebnost ji bude spojovati s tou, kterou za nás přinesla Otcí na kříži, takže bude mítí hodnotu, které si zaslouží naše [dobrá] vůle, i když skutky budou třebaš nepatrné“ (Hd VII 4, 15).

Po té stránce se tedy každé duši rozevívá cesta nedohledné délky ke vzestupování, až do smrti. O věrné vzestupování s milostmi, kterých se jí dostává, nechať se duše snaží; způsob milostí a jejich výši nechať s důvěrou ponechá milujícímu dárci a vůdci, Kristu.

§ IX. Závěr.

Nevím pro tuto kapitolu o volání Božím ke spasení, k dokonalosti, ke svatosti, an volá milostmi nemystický-

mi i mystickými, vlitými i nevlitými, spojivými i nespojivými, nazíravými i činnostními, a to různými způsoby a stupni všech jich, lepšího zakončení než slova sv. Terezie od Jezulátka z úvodní kapitoly jejího duchovního svěživotopisu. Když na sklonku svého krátkého života začínala tyto své *Dějiny bílého jarního kvítečka*, dávno již dobře znala spisy sv. Jana od Kříže a byla i sama vyžrala ve výhni milostí mystických.⁴⁷⁾ Práví:

„Než jsem vzala pero do ruky, poklekla jsem před sochou Panny Marie, tou, jíž se nám dostalo tolika důkazů materské něžnosti Královny nebeské. Poprosila jsem ji, aby ona mi řídila ruku, bych nenačrtla ani řádku, který by jí nebyl milý. Pak jsem otevřela sv. Evangelium a pohled mi padl na tato slova: „*Ježíš vystoupil na horu a povolal k sobě ty, které sám chtěl*“ (Mar. 3, 13). V nich je i tajemství mého povolání, celého mého života, a především tajemství zvláštních milostí, které Ježíš udělil mé duši. On nevolá těch, kdo jsou toho hodni, nýbrž ty, které sám chce. Jak to praví sv. Pavel: „*Bůh se smilovává, nad kým chce, a slitovává, nad kým se chce slitovati. Není tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, nýbrž na Bohu, jenž se smilovává*“ (2 Mojž. 33, 18. 19; Řím. 9, 16).

„Dlouho jsem se tázávala sama sebe, proč že Pán Bůh dává přednosti, proč že nedostávají všechny duše stejné míry milosti. Zaslala jsem vidouc, jak zahrnoval neobyčejnými důkazy přízně veliké hříšníky, jako sv. Pavla, sv. Augustina, sv. Marii Magdalenu a tolik jiných, jež takřka nutil, aby přijali jeho milosti. Zaslala jsem též, když jsem, čtouc životy svatých, viděla, jak Pán Bůh od kolébky až k hrobu laská některé zvláště významnané duše, nenechávaje na jejich dráze žádné překážky, která by jim bránila, aby se k němu nepovznášely, nedopouštěje, by hřích kdy potřásl neposkvřenou skvělost jejich křestní nevinnosti. Tázávala jsem se sama sebe, proč že na příklad ubozí divoši umírají velkým počtem, ani neuslyšíce vysloviti jméno Boží.

„Ježíš mě ráčil poučiti o tomto tajemství. Dal mi před oči knihu přírody a já jsem pochopila, že všechny květiny, které stvořil, jsou krásné, že skvělost růže a bělostnost lilie neodnímají vůně fialince, neubírají nic líbezně prostotě sedmikrásky. Pochopila jsem, že, kdyby všechny kvítky chtěly býti růžemi, příroda by pozbyla své jarní výzdoby a nivy již by nebyly vyšperkované kvítečky.

„Tak je tomu ve světě duší, živé to zahradě Páně. Jemu se zalíbilo stvořiti veliké světce, kteří se mohou srovnávat s liliemi a růžemi, ale on také stvořil menší, kterým se jest spokojiti tím, že jsou sedmikrásky nebo prosté fialky určené k tomu, aby působily radost jeho božskému zraku, když shlédne ke svým nohám. Čím šťastnější jsou květiny z toho, že plní jeho vůli, tím jsou dokonalejší.⁴⁸⁾

„Pochopila jsem ještě něco jiného. Pochopila jsem, že se láska Páně zjevuje neméně v duši nejprostší, která v ničem neodporuje jeho milostem, než v duši nejvznešenější. Vždyť lásce je vlastní snižovati se,

a kdyby se všechny duše podobaly duším svatých učitelů, kteří osvětili církev, zdá se, že by Pán Bůh, přicházející k nim, nesesťupoval dosti hluboko. Ale on stvořil dítě, jež neví nic a vydává jen slabý vzlykot; on stvořil ubohého divocha, který nemá za pravidlo leč zákon přirozený; a až do jejich srdcí se ráčí snižovati!

„To jsou ty *květy polní*, jejichž prostota je plná rozkoší; a tím, že sestupuje tak hluboko, ukazuje Pán svou neskončenou velikost. Jak slunce osvětluje zároveň cedr a květinu, tak toto božské Slunce osvětluje jednotlivě každou duši, velkou nebo malou, a vše jí napomáhá k dobrému, podobně jak v přírodě jsou roční počasí rozdělena tak, že se jimi v určitý den rozpukne nejskromnější sedmikráska.“⁽⁴⁹⁾

„Podle *přebohaté milosti své*“ (Efes. 1, 7) rozděluje Bůh „*přenesmírné bohatství milosti své v dobrotivosti k nám v Kristu Ježíši*“ (Efes. 2, 7). My pak kéž jsme „*dobří správceové rozličné milosti Boží*“ (1 Petr. 4, 10).

ÚVOD DO MYSTIKY

zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše

ČÁST DRUHÁ

VZTAHY MYSTIKY K OBLASTEM NĚJAK SOUSEDNÍM

LITERATUŘE — METAFYSICE — VÍŘE

HLAVA XIII.

Touha po přímém styku s Bohem

§ I. *Spočinutí v Bohu.*

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

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

Uklidní se jeho srdce? Srdce mnoha prostých věřících, zvláště ve Starém Zákoně, myslím že se uklidnilo. Ale mimo duše prosté jsou ještě dvojí duše výjimečné: jednak duše vysoké svatosti a dokonalosti křesťanské, jednak duše namnoze méně sice svaté a dokonalé, některé i zřejmě nedokonalé křesťanskou dokonalostí, ba rozumem nebo vůlí nebo obojím vědomě krácející cestami, kterých náboženská auctorita nemůže schvalovati, ale

buď značně citové, estetické, umělecké, anebo filosofické. Všichni tito touží, i když různým způsobem, ve vnitřním životě po dosažení ideálů krásy a dobra a dokonalosti, po blahém spočinutí v nich. Uklidní se i jejich srdce i v tomto životě již tím, co jim podává křesťanství, po případě tím, co oni z něho přijímají a zachovávají?

Všimněme si napřed duší vysoké svatosti a dokonalosti.

Ponechejme stranou spornou otázku, zda touha po patření na Boha tváří v tvář je, nebo může býti, člověku přirozená,²⁾ či zda je mu jen konaturální neboli sou-přirozená teprve až se ze zjevení doví, že i to patření je mu dobrotou Boží za jistých podmínek umožněno a přislíbeno. Otázka tato nemá totiž zde pro nás důležitosti, protože my křesťanské zjevení máme, a jak světlo kaňhance naprosto mizí za světla slunečního, tak také přirozená touha po patření na Boha tváří v tvář (je-li, nebo může-li býti jaká přirozeně) u nás naprosto mizí pod touhou opírající se o zjevení a zakrývající a převyšující touhu, která by u duší šlechetných snad mohla vzniknouti přirozeně.

Že touha po spočinutí v Bohu není u duší veliké svatosti a dokonalosti uklidněna zjevením Božím a životem podle něho, nýbrž že duše, čím je dokonalejší, tím více prahne po přímém patření i za cenu tělesné smrti, to vidíme u sv. Pavla (2 Kor. 5, 1 — 8 a jinde) a u světců. Postačí tu, když poukáží ke žhavým touhám dokonalé duše po odloučení od těla a patření na Boha tváří v tvář, jak se projevují v *Duchovní písni* (PS 38, 3) sv. Jana od Kříže a v jeho *Plameni lásky žhavém* (PN I 27. 28. 34).

Ale po smrti jakožto po podmínce přímého patření na Boha bez jakékoliv roušky touží i ta dokonalá duše, jak to podle sv. Pavla i sv. Jana od Kříže upřímně vyznává (PS 11, 8. 9), jen podmíněně, to jest, nelze-li dojít patření na Boha jinak než tělesnou smrtí. Jeť touha po životě, t. j. touha naší přirozenosti po trvání ve svém způsobu nynějším, právě přirozená, a duše tedy sice konaturálně neboli sou-přirozeně touží po tom, aby mohla na Boha patřiti až i tváří v tvář, ale naturálně,

přirozeně, má tu touhu spojenou s druhou, totiž aby se, lze-li, nemusila k tomu napřed od těla oddělit.

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

To bude předmět kapitoly XVI., čtvrté v této části: *Mystika — víra.*

Tím, že i u duší veliké křesťanské dokonalosti je touha po smrti jakožto po podmínce k patření na Boha tváří v tvář jen podmíněčná, je již částečně dána i odpověď stran druhé skupiny, co do křesťanské dokonalosti sice namnoze chabé, ale přirozeně ušlechtilé, totiž skupiny umělecké a filosofické, toužící rovněž po ideálu krásy a dobra a po spočinutí v něm — arci tak, jak ten ideál chápou. Svrchovaná krása a dobro je Bůh. Mnohá taková duše umělecká nebo filosofická tedy snadno konaturálně (žijet v prostředí prosyceném zjevením) zatouží po přímém, ne-li patření na Boha, tedy aspoň jakémkoliv jiném přímém, experimentálním zakoušení Boha a věcí božských — a to ovšem již v tomto životě, zvláště jestliže se co do názorů o Bohu a o posmrtném bytí se zjevením rozchází. Že takové duše, prahnoucí po spočinutí v Bohu, ale jen na základě citovém, estetickém a uměleckém, anebo filosofickém, skutečně jsou, to přesvědčivě ukáže studium básnictví tak zv. mystického u různých národů a studium dějin naší západní filosofie, řeckým platonismem počínaje, Platon — Plotinos — Jakob Boehme — Hegel, každý z nich svou cestou a svým způsobem.³⁾ A nejednou to jsou duše přirozeně veleušlechtilé, nejen budící úctu, nýbrž i svými výkony uměleckými nebo filosofickými zasluhující rozboru své touhy po Bohu, z níž ty výkony aspoň zčásti vzešly, a míry jejího splnění.

Přímé, konkrétní a experimentální zakoušení Boha a věcí božských již v tomto životě, ať patřením, ať jiným

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

Tyto dvě definice, věcně úplně shodné, ovšem definují, jak z první části této knihy víme, až teprve *mystiku v nejužším smyslu*, tak zv. nazírání spojivé, jež právě je to přímé, konkrétní a experimentální zakoušení Boha rozumovým poznatkem obdobným poznatku kteréhokoliv smyslu zevního (všem těmto poznatkům rozumovým, aťsi obdobným kterémukoliv poznatku smyslovému, se říká *vlité nazírání*) a vůlí jakožto působícího na duši nebo v duši. Definice *mystiky vůbec* je, jak jsme rovněž v první části této knihy viděli: *Mystické je to, co je psychologicky nadpřirozené*. Jsou tedy opravdu mystické i ty daleko četnější kony, při kterých duše nemá sice řečeného experimentálního poznávání nebo zakoušení Boha rozumem (při němž vůle je činná buď jen psychologicky přirozeně, anebo také pod vlivem zvláštního působení Božího, psychologicky nadpřirozeného, přímo uděleného vůlí) a vůlí, ale při kterých Bůh přece tím nebo oním způsobem, tou nebo onou měrou, psychologicky nadpřirozeně spolupůsobí.⁴⁾

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

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

Odtud tedy dvě kapitoly této části: hl. XIV. Mystika — literatura; hl. XV. Mystika — metafysika. Může literatura, zvláště plody básnickými, může metafysika svým bádáním a pronikáním býti to, co nesporně jsou spisy uznanych mystiků, jako na př. spisy sv. Terezie od Ježíše nebo sv. Jana od Kříže, totiž býti projev zkušenosti vzešlé zakoušením Boha nebo věcí božských, a to buď zakoušením vyšším, totiž přímým a psychologicky uvědoměným jakožto experimentálním zakoušením Boha, anebo aspoň zakoušením nižším sice, ale přece takovým, že ono bylo pomoc psychologicky nadpřirozená při jejich literární nebo filosofické činnosti? Jinak řečeno: je možná krásná literatura mystická, metafysika mystická?

Než přistoupíme k rozborům, které nám umožní odpověd, jest nám zopakováním z první části ještě vysvětliti několik pojmů a výrazů a tím i otázku právě danou učiniti přesnější.

Každým úkonem modlitby nebo vůbec zbožnosti je křesťan ovšem ve styku přímo s Bohem a zakouší Boha, zvláště má-li při tom to, čemu učitelé duchovního života říkají *duchovní útěcha*.⁵⁾ Nepotřebuje se totiž obracet k prostředníku, nýbrž se obrací k samému Bohu. Ale ten styk se děje poznáváním abstraktivním, opírajícím se o tvory, a jen analogií neboli obdobou se od nich povznášejícím k Tvůrci, tedy po této stránce nepřímé. Přímé by tu znamenalo poznáním nebo zakoušením konkrétním, experimentálním, Boha samého. Toho se však dostane duším jen nečetným, a poznávání Boha u duší obyčejných je řečeným způsobem nepřímé, i když úkon modlitby je velmi vznešený a svatý a útěcha třebas velmi citelná. Ba můžeme tvrditi ještě více: zpravidla jsou zbožné vnitřní úkony prostých křesťanů a jejich duchovní útěchy jen takové kony, při kterých činnost vnitřních mohutností je s psychologického stanoviska o-

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

Mystický, i na nejnižším stupni, je katolickým bohoslovcům — především na základě výkladů hlavních mystiků nové doby, sv. Jan od Kříže a sv. Terezie od Ježíše — pouze ten kon poznání nebo snažení, aťsi je útěšný nebo ne, který převyšuje to, nebo je i v protivě s tím, co by v těch okolnostech byly způsobily jen pouhé příčiny řádu psychologického (zde výše vysvětleného) právě činné a působící, tedy kon psychologicky nadpřirozený. Je nadpřirozený v užším smyslu, když je vůbec nad síly kteréhokoliv tvora nebo tvorů; je nadpřirozený v širším smyslu neboli mimopřirozený, když je nad síly lidské buď jen v té které určité situaci nebo co do toho kterého určitého způsobu právě uplatněného, anebo je sice i vůbec nad síly lidské, ale ne nad síly tvora vůbec, na př. nad síly anděla, jenž může na smyslové mohutnosti člověka zevnější nebo vnitřní míti vliv nebo se silami lidskými

spolupůsobiti. Pouze kon psychologicky nadpřirozený (tím slovem zde a dále zahrnujeme po příkladu sv. Jana od Kříže nadpřirozenost v užším smyslu i mimopřirozenost) je kon psychologický tajemný (to znamená slovo: mystický) neboli *mystický* — a jen natolik a po té stránce je mystický, nakolik a po které stránce je řečeným způsobem psychologicky nadpřirozený.⁶⁾

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

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

Třetí a čtvrtý stupeň se liší druhově, jak oba od stupně prvního a druhého, tak mezi sebou. Přistupuje totiž v nich složka, které na dvou nižších stupních vůbec nebylo, totiž že místo předmětu od duše psychologicky přirozeně vybraného (jak tomu bylo na dvou prvních

stupních) na třetím a čtvrtém Bůh předmět předkládá mohutnosti psychologicky nadpřirozeně sám, a to zase na stupni čtvrtém celým řádem, tedy aspoň druhově, jiný než na stupni třetím.

Na stupni třetím je totiž nazírání (t. j. poznávání nerozjímavé, nepřemítavé), na předměty a pravdy přímo od Boha inohutnosti předložené, a to na kterékoliv, ani Boha samého nevyjímaje: ale s rozdílem. Když je to předmět nějaký mimo Boha, může býti předložen třeba i k poznávání přímému, konkrétnímu a experimentálnímu, anebo k poznávání jen abstraktivnímu (nějaká pravda); ale když je to Bůh sám, je na tomto stupni předmětem poznávání jen nepřímého, neexperimentálního.

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

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

Stupeň třetí a čtvrtý, k nimž Bůh dává psychologicky nadpřirozeně *předmět* nazírání, ten předmět jakoby *vlévaje*, slují proto nazírání *vlité*;⁷⁾ stupeň třetí je *nazírání vlité nespojivé*, stupeň čtvrtý je *nazírání vlité spojivé* nebo (protože nevlitého spojivého není) prostě *nazírání spojivé*.

Toto je v nejužším smyslu přímé spojení s Bohem, přímé zakoušení Boha; přímějšího a užšího v pozemském životě není. Je, jak sv. Jan od Kříže poučuje, převznesené sice a veleúčinné, ale temné a nerozlišené. Jasně a rozlišeně poznávání Boha bude teprve patření tváří v tvář ve světle blažených v nebi (a přechodné takové po-patření již na zemi, bylo-li kdy některému světcí uděleno: PN I 14).

Nazírání vyloženého jakožto stupeň třetí se dobrotou Boží dostává, jak rovněž ze sv. Jana od Kříže viděti, občas těm duším, které již jsou značně vysoko co do nazírání na Boha přímého, konkrétního, experimentálního, totiž v noci ducha, a i tam spíše až v její druhé části, a ještě výše. Předměty a způsoby jeho jsou velmi rozmanité, na př. přímé, konkrétní a experimentální poznání milosti posvěcující a její krásy a líbeznosti ve vlastní duši; různé stránky a pravdy z tajemství Vtělení nebo Vykoupení; události ze života Páně; tajemství Nejsv. Svátosti; pravdy ze zjevení nebo z přirozeného poznávání Boha.⁸⁾ Od *vlité vědy* se tento stupeň vlitého nazírání liší tím, že je *modlitba*, že předmět Bohem přímo předložený slouží ke *zbožnému* povznesení mysli a vůle k Bohu. Toto zbožné povznesení je a fortiori při nazírání spojitým.

Po tomto zopakování základních pouček se konečně můžeme obrátiti ke svému vlastnímu předmětu. Není pochybnosti, že mnohé umělecké a filosofické duše, toužící po přímém spojení s Bohem a věcmi božskými a přímém jich zakoušení, míní spojení a zakoušení, kterého, jak mají za to, docházejí (nebo se snaží dojíti) silami a kony prostě svými, psychologicky přirozenými.⁹⁾ Nejraději že by toho spojení a zakoušení ovšem měly stupně nejvyšší, tedy z uvedených čtvrtý a třetí, a to s velikými útechami; nelze-li to, že se spokojí stupněm nižším, až třeba i nejnižším, když jen bude útěšný.

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

Rozprava se nám tedy rozdělí na tři hlavy: hl. XIV. Mystika a literatura — hl. XV. Mystika a metafysika — hl. XVI. Mystika a víra. Poněvadž jak literatura, tak metafysika jsou plody činnosti duševní téhož řádu, totiž objektivně přirozeného, mají mnohou stránku společnou, o níž se tedy dostatečně pojedná v hl. XIV. o vztazích

mystiky a literatury, takže hl. XV. bude proto moci býti kratší. Víra je nejen jakožto kon bytnostně neboli entitativně nadpřirozená (čehož se však v tomto pojednání málo dotkneme), nýbrž i objektivně neboli co do původu a předmětu nadpřirozená; proto bude vyžadovati v hl. XVI. pojednání zcela svého.

§ II. Vysvětlení výrazů.

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

Mluvě o nejvyšších příčlích na mystickém žebříku a o poznávání a zakoušení Boha na nich, praví sv. Jan:

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

A jinde dí:

„Jak ostatní způsoby přítomnosti [t. všudypřítomností, milostí posvěcujících, součinností jednak bytnostně i psychologicky přirozenou, jednak bytnostně sice nadpřirozenou, ale psychologicky přirozenou — tedy, vedle všudypřítomnosti a milostí posvěcujících to, co jsme výše nazvali spolupůsobením psychologicky přirozeným, jehož si duše není vědoma], tak jsou i tato duchová zpřítomnění [míní tu, jak viděti z PS 1, 3, i nejvyšší mystická] *vesměs zahalená, protože se Bůh v nich nezjeví, jak je sám v sobě, ana toho povaha nynějšího života nesnese*“ (PS 11, 3).

A vykládaje v mystickém smyslu místo z knihy Jobovy, jež překládá: Stanul přede mnou kdosi, jehož tvář jsem nepoznával; byla jen vidina před mým zrakem (Job 4, 16), potvrzuje:

„Ten, o němž praví, že stál, byl Bůh, jenž se sděloval řečeným způsobem. A praví, že nepoznával jeho tváře, aby vyjádřil, že se v tom sdělení a vidění, třebaš je převznešené, *nepoznává a nevidí tvář a bytnost*

Boží. Práví však, že byla vidina před jeho zrakem, protože, jak jsme řekli, to chápání slova tajného bylo převznesené, jako vidina a stopa po Bohu; ale *nemíní se tím, že je to bytnostní patření na Boha*“ (PS 14, 20).

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

1. „*Přímo*“. — Boha jakožto působícího na duši nebo v duši duchovými doteky poznávanými pouze rozumem, ale obdobnými dotekům vnímaným zevnějším naším smyslem hmatovým (nebo jakožto působícího jinými způsoby, obdobnými poznatkům ostatních našich smyslů zevních), neboli to působení Boží na duši nebo v duši, poznává duše „*přímo*“, t. j. nejen bez prostředníka, nýbrž i bezprostředním spojením mohutnosti rozumové s předmětem, obdobně jak je naše poznávání smyslové při vnímání smyslů vnějších, především hmatu, přímé bezprostředním spojením mohutnosti s předmětem vnímaným. Protože je to poznání bezprostředním spojením s předmětem, je toto nazírání poznávání pojmem vlastním (conceptu proprio), ne pojmem analogickým neboli obdobným. Ba toto nazírání je ještě přímější než psychologicky přímá poznávání smyslová a rozumová předmětů mimo nás jsoících, i když pojmem vlastním poznávaných: při těchto poznáváních totiž musí zevnější předmět nezbytně býti v mohutnosti zastoupen vtištěným obrazem (species impressa) smyslovým a rozumovým, kdežto při *spojivém* poznávání Boha, předmět Bůh působí přímo na rozum sám, takže vtištěného obrazu není (Vp III 14, 2) třeba.¹⁰) (Z téhož důvodu, a hlavně proto, že žádný vtištěný obraz, tedy něco stvořeného, nemůže představití Boha samého v sobě, nebude (Summa theol. 2. II. q. 175, a. 4) vtiště-

ného obrazu ani při patření na Boha tváří v tvář v nebi, rozumem povzneseným v řád nadpřirozený světlem blažených — *lumine gloriae*, nadpřirozeným to habitem, vlitým od Boha duši, odešlé se světa v milosti posvěcující a úplně již očistěné, místo habitu božské ctnosti víry, již v nebi již není, a uschopňujícím duši patřiti na Boha tváří v tvář.)

Nebo může Bůh, když se tak mysticky *spojuje* s duší (kromě toho, že při spojivém poznávání již samo sebou ve vůli vznikají kony odpovídající poznatkům rozumovým) působiti (buď současně se spojivým působením na rozum, nebo bez spojivého působení na rozum) spojivě „*přímo*“ na vůli samu dotekem spojivým jednak posilujícím její kony, které by tak jak tak již měla, jednak působícím (per redundantiam: přeplyváním z mohutnosti v mohutnost), bez jakéhokoliv vtištěného obrazu, v rozumu nediskursivní poznatek (pojmem vlastním) toho, co se děje ve vůli (a z toho poznatku ovšem diskursivně a pojmy analogickými poznání Boha samého v sobě). Podobně jako *přímo* na vůli může Bůh působiti *přímo* na podstatu duše: pak bude přeplyvatí do rozumu poznávání a podle toho poznávání budou přeplynulá hnutí ve vůli.

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

2. „*Konkretně.*“ — Duše ve spojivém nazírání, zvláště na vyšších jeho stupních zřetelněji, poznává Boha individuálně, t. j. nikoliv, jako jiné předměty svého rozumového poznávání, pojmem obecným, ke kterému by teprve přidávala znaky individualisující. Příčina této konkrétnosti spojivého poznávání Boha je zřejmá: Bůh tu ne-

působí na rozum podle postupu psychologicky přirozeného, prostřednictvím obrazivosti, z níž rozum abstrahuje pojem, a to napřed obecný, k němuž pak, obrátě se znovu k představě v obrazivosti, přidává na dosažení konkrétnosti neboli individuálnosti znaky individualisující, obrazivosti vnímané, nýbrž působí až na sám rozum přímo a bezprostředně jakožto konkrétní (opak by tu byl: abstraktní, obecnina) individuum, existující, takže jej duše zároveň poznává jakožto existujícího. To všecko je zahrnuto pojmem „konkrétně“. Opak by bylo poznání abstraktivní, jak je při obyčejné činnosti poznávací rozumové máme postupem psychologicky přirozeným, výše v tomto odstavci vyloženým, kde tedy rozum abstrahuje z představy v obrazivosti pojem obecný, existenci v sobě neobsahující, k němuž místo individuálnosti metafysické, již nepoznává přímo, přidá znaky individuální a existenci, jak je po novém obrácení k obrazivosti v ní postřehne. Rozumí se samo sebou, že poznání „konkrétní“, jak zde bylo vysvětleno, není poznání získané diskursivně neboli usuzováním, nýbrž že je nediskursivní patření.

3. „*Experimentálně*.“ — K pojmu „přímo“ a „konkrétně“, jak byly právě vyloženy, pojem „*experimentálně*“ neboli „zkušnostně“ (jenž v definicích P. Roure a P. Magera tuším znamená „nediskursivně“) již nic nepřidává. Místo „přímo, konkrétně a experimentálně“ jsem mohl stejně dobře psáti „přímo a konkrétně, to jest, experimentálně“, anebo slovo „experimentálně“ prostě vynechávati. Protože se však výrazu „*experimentálně*“ o nazírání vlitém obecně užívá (v definici P. Roure máme: „přímý — experimentální“; v definici P. Magera: „přímé, experimentální“), přidávám jej. Kdybych byl dal pořad pojmů jiný, totiž „přímo, experimentálně, konkrétně“, znamenalo by poslední z těch slov ještě něco, co by nebylo nutně obsaženo ve dvou prvních; jeť v definicích P. Roure a P. Magera pojem „konkrétně“ vynechán tuším proto, aby se definice hodila na nazírání vlité stran Boha jak spojivé (nazírání *na* Boha), tak i nespojivé (nazírání o Bohu nebo věcech božských). Nazírání vlité nespojivé (t. j. mající za předmět něco jiného než Boha poznávaného přímo, konkrétně a experimentálně jakožto půso-

bíciho na duši nebo v duši) totiž může býti buď konkrétní, (t. j. neabstraktivní, i samu individuální existenci přímo za předmět mající (na př. přímé, experimentální, konkrétní nazírání duše na její vlastní milost posvěcující nebo na jiné habity duše, nebo na duši samu v sobě, nebo na její činnost), nebo abstraktivní, bez individuální existence jakožto přímého předmětu poznávání (na př. přímé, experimentální [t. j. nediskursivní] nazírání duše na nějakou obecnou pravdu [třebas stran posvěcující milosti v duši; o habitech v duši, na př. o ctnostech v duši; o duši samé v sobě; o činnosti duše] nebo na minulou událost [na př. z pozemského života Kristova], od Boha jí přímo v rozum vloženou a tak k nazírání předloženou), kdežto nazírání vlité spojivé je jen konkrétní s celým souhrnem znaků vyloženým výše v bodě druhém, tedy i s individuální fyzickou existencí.

4. Boha „jakožto působícího na duši nebo v duši“ neboli „působení Boží na duši nebo v duši“. — Ne že by tedy duše ve spojivém nazírání svým poznáváním „přímým, konkrétním a experimentálním“ poznávala Boha samého v sobě. Boha, jak je sám v sobě, podstatu Boží, poznává duše na všech stupních spojivého nazírání v tomto životě jen nepřímě, to jest z jeho díla, totiž z toho nazírání objektivně vzatého a po jeho subjektivní stránce z jeho vlastností, a z jeho účinků (N II 20, 6) objektivních i subjektivních bezprostředních a vzdálenějších; a poznává ho tak nikoliv konkrétně, a s jeho individuální existencí fyzickou, nýbrž abstraktivně, t. j. pojmy obecnými, a to analogickými, opírajícími se o to Boží dílo v ní, a nikoliv experimentálně, nýbrž diskursivně, usuzováním z toho díla Božího v ní. Arci je to poznávání velmi rychlé a co do usuzování téměř neuvědomělé a po každé stránce velmi dokonalé, protože to, z čeho duše tak poznává, je velmi vznešené a duše sama je jednak tím, co tak poznává, jednak jinou pomocí Boží uschopněna k poznávání velmi dokonalému.

Ale ačkoliv je toto poznávání Boha samého v sobě jen nepřímé, analogické, abstraktivní, diskursivní, je přece převeliký rozdíl mezi tímto poznáváním Boha z vjemů duchových smyslů — a rovněž nepřímým, analogickým,

abstraktivním, diskursivním poznáváním Boha z účinků jiného duchovního působení Božího, aťsi rád příčin psychologických převyšujícího nebo nepřevyšujícího, nebo z tvorů Božích kolem nás. Obdoba ten rozdíl objasní. Zcela jinak přece poznáváme na př. přítomného přítele, když nás (třebas v úplné tmě a mlčky) způsobem jen sobě vlastním, nám známým, něžně ujme za ruku, než když z daru na stole ležícího soudíme, že je v domě přítomen a že nás má rád. V obojím případě máme poznání diskursivní přítomného přítele, ale v prvním případě se opírá o přímé, konkrétní a experimentální poznávání smyslové *samého přítele jakožto přítomného a působícího*, čehož v druhém případě není.

Případu poznávání přítele, an potmě něžně tiskne ruku, odpovídá poznávání Boha spojivým nazíráním. Když přítel to stisknutí ruky potmě (nebo zastření očí ze zadu a pod.) učiní vůbec po prvé, ovšem nepoznáme z účinku pocítovaného, že to je právě ten a ten náš přítel, nýbrž se to musíme dovědět jinak (z jeho hlasu, smíchu, z jiné zvláštnosti jemu vlastní, nebo od jiného člověka); v dalších případech však již z podobnosti nového stisknutí ruky nebo zastření očí s kony dřívějšími poznáme sami, že je to zase týž přítel. Podobně také duše, když se jí dostane spojivého nazírání po prvé, po druhé a třebas několikrát, z toho nazírání samého v sobě (jež je tehdy teprve slabé) ještě neví, že to nazírá spojivě na Boha, ježto účinek, který pocítuje, by mohl sám sebou pocházeti také od jiné příčiny, nýbrž to musí poznati jinak: z poučení od duchovního vůdce, mystických věcí znalého (to je cesta nejbezpečnější a nejlepší), nebo z knih o mystice (sv. Jan od Kříže podává známky v N I 9. 10), anebo z rázu a vlastností toho, čeho se jí dostává, a časem z výsledků v duchovním životě. Bůh ovšem může i sám duši (na příklad takové, která nemá možnosti býti jinak poučena) v samém tom svém působení dáti, a to třebas již i hned po prvé, poznání a záruku, že to je skutečně od něho a ne od jiné příčiny (S 27, 2. 3. 5).¹¹⁾ Když však ona jednou pozná, že to, co měla, bylo spojivé nazírání, pak další případy podobné rozpozná podle dřívějších, ba mnohdy jí to bude ze samého obsahu a rázu

působení Božího, postupně namnoze vznešenějšího a účinnějšího, tak jasné a zřejmé, že jí nebude možné pochybovati, ani kdyby chtěla.

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

Jistota o tom, že tím temným poznáváním poznávala *Boha* (jakožto působícího v ní), že to tedy bylo spojivé nazírání a ne přelud nebo klam, má duše *po nazírání* arci vždy jen relativní, konjekturální (sv. Terezie od Ježíše mívala opatrné pochybnosti, ne sice v okamžiku svých intelektuálních vidění — tehdy měla naprostou jistotu, že jsou od Boha [S 10, 1; 18, 14. 15; Hd V 1, 9. 10] — ale po nich); lze však aspoň v některých případech dojít z okolností a účinků (Hd VII 2, 6) opravdové mravní jistoty o tom, a sv. Terezie jí docházela, jak rovněž viděti z míst uvedených.

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

Po těchto nutných výkladech pojmů, kterými nám bude operovati dále, můžeme konečně přejíti k vlastnímu předmětu druhé části této knihy, vztahům mystiky k oblastem nějak sousedním.

HLAVA XIV.

Mystika a literatura

§ I. *Básně mystické.*

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

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

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

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

Mám před sebou krásnou, něžně vřelou duchovní báseň *Naciendo está la aurora* (Již rodí se červánky), jež zevním útvarem svých šesti slok, myšlenkami, výrazy a frasemi je téměř odlesk, ale samostatný a svérázný odlesk, mystických básní a spisů sv. Jana od Kříže a zvláště jeho básně *En una noche oscura* (Za temné noci), jejíž první sloku jsme uvedli.¹⁾ Je to báseň mystická? To jest, jsou rozumové poznatky a kony vůle, v ní vyjádřené, aspoň na nejnižším stupni nadpřirozenosti psychologické?

Dejme si tu otázku hned obecněji. Jsou vůbec básníci a prosaikové, kteří užívají smyslových obrazů z poměru milenců, ze vztahů snoubenky k snoubenci a chotě k choti, jak jsou v Písmě sv. zvláště ve Velepísni Šalomounově a jak je má na př. sv. Jan od Kříže, anebo kteří píší mlhavě a temně o nejvyšších otázkách a tužbách, které hýbají myslí a srdcem člověka, mystikové?

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

§ II. Nemožnost mystiky přirozené.

Řečené smyslové obrazy mohou býti i prostě jen smyslnost v cizím rouně, a mlhavá temnost o nejvyšších otázkách i jen jakýsi básnický pantheismus, jak jej Froberger vytýká mysticismu německého básníka Rilke²⁾ a jak jej někteří vytýkají mysticismu českého Březiny.³⁾

Nebo je obojí ten způsob „mystiky“ třebaš jen vhodné sice a ne nesprávné, ale přece nikoliv vlastní mystickou zkušeností odůvodněné opakování a sestavování slov a rčení, která pravým mystikům posloužila nebo mohou posloužiti k nedokonalému vyjádření jejich poznatků a konů vůle psychologicky nadpřirozených nebo mimo-přirozených (oba tyto pojmy budou nadále podle příkladu sv. Jana od Kříže pro stručnost zahrnovány slovem „nadpřirozený“). Lidské výrazy jsou těmto nadpřirozeným zkušenostem neúměrné, takže se mystikové ve své nouzi o přiléhavé výrazy (N II 17, 3—6) utíkají k užívání rčení

jednak povšechných (Vp II 26, 3—5) a až mlhavých, jednak obrazných, symbolických, vyjadřujících nejněžnější styky pozemské, jichž z podobného důvodu užívá k vyjádření milostí bytnostně nadpřirozených již Písmo sv. Ta slova a rčení ten pisatel slyšel nebo četl nebo i sám si obdobně vytvořil a užívá jich na vyjádření svých myšlenek, třeba i pravdivých a velmi krásných a hlubokých, a k projevení svých hnutí a citů, třeba i velmi opravdových a ušlechtilých, ale ona nejsou vyjádření jeho (nebo někoho jiného) skutečné vlastní opravdu *mystické*, t. j. psychologicky nadpřirozené, zvláště až *vlitím* udělené, zkušenosti a nemohou tedy ovšem býti ani samostatným pramenem poučení o mystice. On je jen asi tak „mystik“, jak by byl „hodovník“ ten, kdo by z doslechu a kombinace a třeba i vžití ve stav skutečného účastníka napsal báseň, že byl na hostině, na které byly podávány pokrmy z jiného světa, kterých on sám nikdy neviděl, neokusil — ani jich samých ani čeho jiného téhož druhu — o nichž tedy nemá vlastního, t. j. neanalogického, pojmu. Snad lze takového pisatele nazvati symbolikem, alegorikem, napodobitelem mystiky, ne však mystikem.⁴⁾

Sv. Jan od Kříže o tom dí:

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

Na porozumění tomuto místu musíme vysvětliti něco z názvosloví sv. Jana od Kříže. „Duchové“ v prvních slovech je to, co nazýváme (bytnostně) nadpřirozeným, totiž Bůh a věci božské; „způsobem božským a duchovým“ je tu míněn způsob psychologicky nadpřirozený, a

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

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

s dějiště, naopak závadou“ (Vp III 2, 2; podobně v PN III 71).

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

„Dojítí nadpřirozeného a spojití se s ním . . . se schopností pouze přirozenou je nemožné“ (Vp III 2, 13). „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“ (Vp III 13, 3).

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

Ze samých pojmů plyne dále, že tato nemožnost mystiky přirozené platí o kterémkoliv mystickém nazírání nebo kterémkoliv jiném mystickém konu nebo stavu, tedy jak o nejvyšších stupních mystických, na nichž Bůh předmět vlévá, tak i o nejnižších, kde Bůh svým působením psychologicky nadpřirozeným jen posiluje mohutnosti a jejich kony k větší účinnosti anebo předmět psychologicky přirozený v mohutnostech udržuje, aby netěkaly, jak tomu je v nazírání tak zv. získaném, jež je tímto řečeným způsobem opravdu psychologicky nadpřirozené neboli mystické, třebaš je Bůh ve své dobrotě dává každému, kdo žije horlivým, umrtveným životem duchovním a delší dobou opětne rozjímavé modlitby si získá (odtud jméno: „nazírání *získané*“) potřebné ovládnání látky. I toto posilování mohutností anebo udržování předmětu v nich je totiž *nad* náš řád psychologicky přirozený a my si ho nemůžeme sami svou činností nějak od Boha prostě vzítí. Tím méně tedy můžeme přirozené mítí vyšší stupně mystického nazírání, na kterých Bůh i předmět nazírání a příslušných konů vůle sám před-

kládá, a to předmět, který je buď i sám v sobě nad náš rád psychologický anebo aspoň co do způsobu toho předložení jej převyšuje. Aťsi učiníme cokoliv a budeme se namáhati jakkoliv, předmět, který my sami ze sebe kdy budeme mít, a duchovní síly a jejich uplatňování, které se z nás samých kdy u nás projeví, budou eo ipso vždy jen v našem řádě, tedy psychologicky přirozené, nemystické.

Ještě jednou: mystika psychologicky přirozená, jen vlastním úsilím získaná, je sv. Janu od Kříže (a rovněž tak sv. Terezii od Ježíše⁵) čirá nemožnost. Psychologicky přirozeně jsou možné jen případečně dokonalejší kony poznávací, případečně mocnější a lepší kony volní, ale stále téhož jednoho našeho řádu psychologicky přirozeného — ne však kony mystické.

Je ovšem pravda, že tak zv. nazírání získané je psychologicky nadpřirozené, mystické, a že je přece cíl, kterého normálně může každá duše dojíti. Ale i k tomu, aby Bůh uděloval duši nejnižší stupně mystických milostí, totiž posilování mohutností a konů při vnitřní modlitbě (jež může být psychologicky nadpřirozeně udělováno již v modlitbě rozjímavé, ba i v modlitbě ústní) a dlouhé udržování téhož předmětu v mohutnostech, jak se ono jeví především v nazírání získaném, je třeba nejen (jakožto obyčejné podmínky a přípravy po stránce rozumové) delšího předchozího období řádné modlitby rozjímavé, nýbrž (jakožto podmínky a přípravy po stránce volní) i toho, aby ten předchozí život rozjímavý a další řečený nazíravý byly doprovázeny životem duchovním horlivým a odříkavým,⁶ a i pak přece stále platí: *Bůh uděluje ty milosti; ne, že by to duše měla ze sebe, od sebe.*

§ III. *Námítky.*

Jsou ovšem nasnadě námítky:⁷)

1. Sv. Jan od Kříže — řekne ten, kdo chce zachrániti mystiku přirozenou, totiž přímý styk lidského poznání a zakoušení s Bohem a věcmi božskými silami samé lidské psyche — klade mystiku vesměs a výhradně

v kony *Boha působícího* psychologicky nadpřirozeně na duši nebo v duši. Podle sv. Jana záleží mystika na vyšším stupni v tom, že Bůh *svým působením* psychologicky nadpřirozeným předkládá předmět k nazírání (to je jádro Vp a N), a na nižším stupni v tom, že *svým působením* posiluje mohutnosti a kony, jako na př. ve vnitřní modlitbě afektivní (Vp II 12, 8) a leckdy i v rozjímání nebo v modlitbě ústní, anebo svým působením týž jeden nějaký předmět, obsahem i předložením psychologicky přirozený, udržuje dlouho v mohutnostech v nazírání získaném (PN III 32. 33). Nelze si však mysliti mystiku tak, že duše aspoň *někdy* dostihne Boha silami jen svými, konem jen svým, bez konu Božího, který by byl více než zachovávaní a obyčejný concursus? I v tomto pojetí by mystika zůstala „psychologicky nadpřirozená“ v tom smyslu, že by byla mimo řád *obvyklý* duši — ale duše by se přece mohla někdy i do toho neobvyklého řádu povznésti svým vlastním úsilím a míti tak mystické poznatky rozumem a mystické zakoušení (útěchy) vůlí.⁸⁾

Netřeba téměř ani říkati, že i takové pojetí mystiky je v rozporu s pojetím theologie katolické, jež souhlasně praví, že mystické poznatky a jiné mystické kony jsou, nakolik se vztahují na Boha a na věci řádu božského,⁹⁾ vesměs a výhradně v duši jen psychologicky nadpřirozeným působením Božím (bezprostředním nebo skrze anděla) na člověka.

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

Bůh a věci řádu božského jsou celým řádem vyšší než člověk; i v samém nejzákladnějším pojmu, totiž v pojmu jsoucna, je mezi Bohem a člověkem (a kterýmkoliv jiným tvorem) jen analogie, obdoba, a to propastná. Bůh je sice všude přítomen, ale pro tu jeho vznešenost je — to uzná i obhájce přirozené mystiky na Boha se vztahující — i filosoficky aspoň svrchovaně pochybné, že by lidské mohutnosti mohly Boha a věci řádu božského přímo a konkrétně a experimentálně dostihnouti jen svou vlastní silou, aťsi za podmínek a okolností jakýchkoliv. Naše mohutnosti samy v sobě jsou předmětu ta-

kovou vznešeností vzdálenému prostě zcela neúměrně (jak to i sv. Jan od Kříže o všech tvorech opět a opět důrazně vytýká), o tom ani nemluvě, že Bůh je i svou svrchovanou svobodou zcela mimo jakýkoliv dosah našich mohutností, ke kterému on nedá svého svolení.

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

„Králi věků, nesmrtelnému a *neviditelnému*, jedinému Bohu budiž čest a sláva na věky věků. Amen... Blahoslavený a jediný mocnár, král nad králi a pán nad pány, jenž jediný má nesmrtelnost a *přebývá ve světle nepřístupném, jehož nikdo z lidí neviděl, ba ani viděti nemůže*, jemuž čest a pánování věčné. Amen“ (1. Tim. 1, 17; 6, 15. 16; viz též 2 Mojž. 33, 20; Jan 1, 18; 1 Jan 4, 12).

„Absolutní gratuita nazírání vlitého je jeden z nejjistějších článků theologie.“¹⁰⁾ Jen Bůh to nazírání udělí, komu svobodně chce; duše sama svými silami ho nikdy nedostihne ani sebe menší měrou.

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

Ale i to vlité spojivé nazírání na Boha neboli přímé, konkrétní a experimentální poznávání *Boha jakožto předmětu*, které Bůh, a jen on sám, v tomto životě uděluje, je, jak učí sv. Jan od Kříže a svorně uznávají theologové píšíci o mystice, jen poznávání Boha *jakožto působícího* na duši nebo v duši.¹¹⁾

2. Budiž, připustí námitka; Boha a věci božských jakožto *předmětu* duše nedostihne silami jen svými. Ale přece i katolická mystika učí, že nazírání získaného, jež podle ní je psychologicky nadpřirozené neboli mystické (protože Bůh v něm intermittentním působením psychologicky nadpřirozeným dlouho udržuje týž jeden předmět psychologicky přirozený v mohutnostech a třeba s i mohutnosti psychologicky nadpřirozeně posiluje ke konům dokonalejším, než by s pomocí jen obyčejnou měly), duše dojde vývojem duchovního života *normálně a pravi-*

delně, že Bůh v nazírání získaném poskytuje i duchovní útěchy. Neznamená ta normálnost a pravidelnost (nebo nemůže aspoň znamenati), že téže věci, které tu Bůh dává svým působením, může duše, aspoň výjimečně, i pouze svým vlastním úsilím dojíti ať od Boha, ať sama ze sebe? Není tedy aspoň v tomto smyslu mystika (třebas jen nižšího stupně) i přirozená?

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

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

Ano; lze dojití od Boha milostí — a tudíž i milostí, o které nám tu jde — vlastními silami po té stránce, že úsilí lidské o ně je zprvu *psychologicky* jen přirozené (ač ovšem u těch, kdo jsou v milosti posvěcující nebo se obracejí k ospravedlnění, bytnostně nadpřirozené). Ale *cesta*, kterou se toto úsilí, i psychologicky přirozené, musí bráti, kterou totiž se jest duši disponovati na mystické milosti jak nejnižší (jež Bůh všem disponovaným zpravidla a normálně dává), tak vyšší (jež i mezi disponovanými nedává všem), není ponechána volnému uvážení člověka, nýbrž je od Boha předepsána. Bůh neudělí, jak jsme výše řekli a ze sv. Terezie doložili, ani nejnižších milostí mystických opětovně¹²⁾ než ctnostnému, než to-

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

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

„Bůh je takový, že, jedná-li s ním lidé pěkně a podle jeho povahy, dostanou od něho, co jen chtějí; ale jde-li se za svým zájmem, není s ním řeči“ (Vp III 44, 3; podobně PS 32, 1).

§ IV. *Útěchy mystické a nemystické.*

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

Odpověď i na tuto poslední námitku není nesnadná. Útěchy (popis pravých útěch náboženských viz výše v pozn. 5 k hl. XIII.) jsou jen buď ty které kony rozumu a vůle samy, anebo to jsou těch konů důsledky a následky. Nejsou-li tedy ty které kony rozumu a vůle samy v sobě psychologicky nadpřirozené neboli mystické (a poznali jsme, že mystické mohou býti jen zásahem Božím psychologicky nadpřirozeným), nejsou mystické ani útěchy s nimi spojené nebo z nich vcházející, nýbrž

jsou psychologicky přirozené. To platí jak stran útěch z věcí řádu objektivně nadpřirozeného, t. j. z Boha a věcí božských, tak stran útěch z věcí řádu objektivně přirozeného, t. j. z věcí přirozených (z krás přírodních, uměleckých, z rozřešených problémů vědeckých).

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

„Je mnoho osob, které mají mnoho libostí a sklonů a činností svých mohutností týkajících se Boha nebo věcí duchovních, [a tedy zpravidla bytnostně nadpřirozených], a snad si oni sami myslí, že je to nadpřirozené [psychologicky] a duchové, kdežto [ve skutečnosti] to třeba není více než kony a bažení hodně přirozené [psychologicky] a lidské, které, jak je mají o ostatních věcech, mají v témž ražení také o oněch dobrých věcech z jakési snadnosti, s kterou obracejí bažení a mohutnosti k čemukoliv“ (N II 16, 5; viz i pozn. 2 k hl. 1V.).

A tato odpověď sv. Jana platí i o útěchách z věcí řádu objektivně přirozeného, k nimž námitka uvedená poukazuje. Jde v ní především o útěchy, které skýtá nazírání tak zv. přirozené, t. j. to, které (i když je třeba o Bohu nebo věcech božských) není modlitba, nýbrž psychologické spočinutí v předmětu, nepřemítavým nazíráním na celkový souhrn jeho jednotlivostí, které jsme opětovným přemítáním a rozborem a usuzováním v něm poznali a jež nyní jedním rozumovým pohledem ovládáme.¹³⁾ Ten ovládající souhrnný pohled již sám sebou dává psychologické uspokojení vzcházející právě ze zvládnutí kteréhokoliv obsáhlého, složitého předmětu, předtím v jednotlivostech studovaného, nyní jedním souhrnným rozumovým patřením bez přemítání a usuzování — a k tomuto psychologickému uspokojení se často druží i libost estetická nebo jiná, třeba i veliká. Ale to zpravidla jsou všechno libosti psychologicky jen přirozené — a samy, jak zkušenost dosvědčuje, neukojí trvale a úplně touhy srdce lidského.

U toho, kdo je ve stavu milosti a má je z předmětu mravně nezávadného a způsobem mravně nezávadným, jsou ty útěchy zároveň bytnostně nadpřirozené; u jiných jsou bytnostně přirozené; u všech jsou psychologicky přirozené. Psychologicky nadpřirozenou pomoc dává Bůh

zpravidla jen k tomu nazírání nebo rozjímání, které je nějak modlitba, t. j. povznesení mysli k Bohu klanivé, prosebné, děkonné, s láskou a snahou o zdokonalení spocívavé — a zpravidla je dává jen těm, kdo jsou na ni již delším životem ctnosti a modlitby disponováni. Nazírání přirozené však svou definicí není modlitba, a také těch důvodů pro pomoc psychologicky nadpřirozenou, které pro ni jsou při nazírání tak zv. získaném (totiž psychologické zevšednění pravd, o kterých jest duši přesto konati delší vnitřní modlitbu, a tím vznikající roztržitost a vyprahlost a veliká obtížnost vnitřní modlitby, které by duše de facto nepřemohla s milostmi jen obyčejnými, psychologicky přirozenými), při tomto nazírání přirozeném není.

Bůh arci může dáti pomoc psychologicky nadpřirozenou k jakékoliv duševní práci, na př. k vědecké, umělecké, básnické (uvidíme, že sv. Jan ji ve svých básních uznával), ale tak zasahuje, jen když je náležitá příčina — a té tu obyčejně není viděti. Zpravidla tedy nejsou inspirace a myšlenky, pocity a útěchy, umělců a básníků, i dobrých a zbožných, i když se jejich dílo vztahuje na Boha nebo věci božské a to, co oni myslí a cítí, je sebe čistší a blaživější a vznešenější, mystické, nýbrž jen přirozený plod jejich nadání a letory. Totéž ovšem platí i o jejich zevnějším díle výtvarném nebo hudebním nebo slovesném a o uměleckém požitku z jejich díla. Sv. Jan i to vše úsečně a jadrně zahrnuje ve slovech právě uvedených. Ona platí již i o mystických milostech nespojivých. A stran milostí mystických spojivých jsou nedůvěra a opatrné zkoumání i u básníků zbožných tím více na místě. „Vždyť ne všechny ty, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní, vezme Bůh do nazírání“ (N I 9, 9). A koho do toho nazírání, totiž do spojivého nazírání, jež tu sv. Jan míní (a *teprve až k vyšším stupňům tohoto spojivého* nazírání jsou přidavkem nespojivé nazíravé milosti vlité a tak zvané průvodní jevy mystické), vezme, ten musí, právě tím nazíráním, projíti aspoň kusem trpné noci, přebolestné to očisty duše. To je jádro celého pojednání sv. Jana od Kříže v *Temné noci* (N II 16, 6; viz též Vp III 2, 14 a nové odůvodnění v PN II 24—26).

Prošel však aspoň kusem očisty v trpné noci smyslu ten onen básník nebo prosaik nazývaný „mystickým“? U leč kterého řekneme bez váhání, že *ne*.

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

Vše to může a musí býti aplikováno i na ty, kdo mají umělecký požitek z uměleckého díla jakéhokoliv druhu — a snad si myslí, že poznatky a city, které je povznáší, jsou mystické.¹⁴⁾

§ V. *Shrnutí výsledků.*

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

1. Básnická činnost vnitřní není milost mystická *vlitá*, ve které tedy by Bůh předkládal obrazivosti a mysli předměty a slova. Bůh má vlitými poznatky jiné cíle než básnění. Nanejvýše je to činnost *posilovaná* milostí mystickou nevlitou, a tak snad lze rozuměti sv. Janu od Kříže, když bosé karmelitce Magdaleně od Ducha svatého, jež se ho tázala, zda mu to Bůh vnukal ty krásné a obsažné výrazy v jeho básních, odpověděl: „Dcero, někdy mi je dával Bůh, a jindy jsem je hledal já“ (BMC 10, 133. 325).

Ale tento případ, jde-li v něm o pomoc psychologicky nadpřirozenou neboli mystickou, se týká světce, i jinak velikými milostmi mystickými dařeného, básní striktně náboženských (psaných v útrapách krutého žaláře, do něhož byl zcela nespravedlivě uvržen pro hájení věci Boží a pro věrnost k reformě, kterou právně náležitě přijal), z nichž některé popisují vlité mystické milosti. V takovém případě lze, když to nadto světec sám praví,

snadno uznati mystické posilování mohutností, zvláště obrazivosti a rozumu, při básnění. V jiných případech je to pochybné, a to tím pochybnější, čím méně svatý je pisatel a čím méně náboženský je předmět, ráz a účel básně nebo prosaické skladby. V praxi je nejbezpečnější míti za to, že mystické posily Boží při činnosti básníkův vůbec nebylo; na vysvětlení stačí básníkovy duševní síly přirozené, jež příznivými okolnostmi větší měrou než jindy přešly ze stavu potenciálního v uplatnění aktuální. Je známá věc, že umělec musí vyčkat chvíle dispozice a inspirace a nemá jí, kdy by chtěl. I sv. Jan od Kříže vyčkal nových mystických milostí, podobných těm, které opěvuje v básni „*Ó plameni lásky žhavý*“, a teprve tehdy měl vhodnou dispozici a jal se psáti prosaický výklad té básně (PN Předml. 1) a v žáru, ve kterém byl, „napsal jej za čtrnáct dní při mnoha jiných zaměstnáních (BMC 10, 141).

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

3. Nemystikové, t. j. lidé, kteří nemají vlastních zkušeností mystických, nemohou podati básní mystických. Aťsi jsou jejich básně sebe krásnější a sebe lépe užívají mluvy mystiků, jsou jen symbolické, jak bylo již výše položeno.¹⁵⁾

Anebo to jsou, jak také bylo naznačeno výše v § II. této hlavy a později podotčeno slovy Maritainovými v pozn. 9 k této hl., básnická vyjádření „*metafysických intuicí nebo zkušeností*“,¹⁶⁾ přirozených to analogií mys-

tických poznatků. Shrnu zde pěkný výklad Maritainův o nich, nakolik jsou z oborů umění a poesie. Práví:

Nemluvím pouze o nazírání estetickém, v němž již mnoho jich vidělo, a ne bez důvodu, vzdálený odlesk, a v nižším řádu, nazírání mystického. Je-li v řádu přirozeném kdo v jakési shodě s Bohem jakožto příčinou bytostí, není to filosof, nýbrž je to básník, jenž svým lidským způsobem také tvoří a jehož umění je podle Dantových slov vnouče Boží.¹⁷⁾ Básník je tím připraven lépe než kdo jiný na chápání věcí shůry, na vnímání těch jakýchsi metafysických zkušeností, o nichž již byla řeč. On postřehuje ve věcech známky, ať sebe nižší, toho duchového, co v sobě mají, a vyjádří je.

Modlitbou, svatostí, mystickou zkušeností — ne, ničím z toho není poesie, i čistá. Ale ona je toho nejkrásnější a nejnebezpečnější¹⁸⁾ přirozený symbol. A poněvadž odhaluje odkazy k tomu, roztroušené v přírodě, a poněvadž příroda sama je odkaz k milosti, dává nám poesie, aniž to ví, předtuchu života nadpřirozeného, temnou touhu po něm.

Konečně tu nezapomínejme na nejbližší a nejpřirozenější z přirozených analogií mystického nazírání, na tu, které mluva mystická běžně používá, totiž na lidskou lásku s jejími utrpeními a radostmi, s její touhou po nekonečnu, v níž láska sama sebe mučí, s jejím vzájemným dáváním sebe a projevováním sebe a temným a hlubokým poznáváním druhého, se vším tím bez konce a bez míry. Není nic mocnějšího nad ni mezi věcmi pozemskými; ale i ona je i v sebe mocnějším a vznešenějším nazírání básníka, třeba i psychologicky nadpřirozeně vzbuzeném a posilovaném, jen pouhý přirozený obraz nadpřirozena, slabý a chabý proti tomu, co znázorňuje.¹⁹⁾

„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.“²⁰⁾

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

metriky kastilské) překrásné roucho — a také básníci nemystikové mnoho získali jak z prosy, tak z poesie mystiků.

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

HLAVA XV.

Mystika a metafysika

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

„Jak při zrození básníka, tak při zrození metafysika je udělena jakoby zvláštní milost řádu přirozeného. Jeden z nich vidí divinací v samém smyslovu, bez možnosti odloučení od něho, záblesk duchového světla, v němž mu září pohled Boží. Druhý se odvrací od smyslova a vidí vědou, v pomyslnu a odloučeno od věcí pomíjivých, právě totéž duchové světlo, jaté v nějakou ideu. Abstrakce je jednomu smrt, druhý v ní volně dýše; obrazivost, nesouvislo, neověřitelné, v němž metafysik hyne, je básníkovi život. Oba dva vnímají paprsky sestupující z tvůrčí Noci, ale jeden se živí pomyslnem poutaným a tak rozmanitým, jak jsou rozmanité odlesky od Boha v svět, druhý pomyslnem odpoutaným a tak determinovaným, jak je determinováno vnitřní bytí věcí.“⁽¹⁾

§ I. Spojení s Bohem metafysikou.

Metafysika je vedle logiky a ethiky část filosofie, jež je, jak vidíme indukci, ze snah filosofů, vědecké poznání věcí z příčin nebo důvodů nejvyšších, získané přirozeným světlem rozumu. Do logiky neboli nauky o myšlení náleží naše poznávání po své stránce formální; do ethiky neboli přirozené mravouky náleží kony a sklony lidské co do své hodnoty přirozeně mravní; do

metafysiky (jejíž části jsou ontologie neboli nauka o jsoucnu, t. j. metafysika základní a obecná — kosmologie neboli nauka o světě, t. j. filosofie přírodní — psychologie neboli dušesloví — theodicea neboli přirozená bohověda) náleží, jak to Vrchlický vyjádřil názvem jedné své sbírky básní, „duch a svět“, t. j. každého člověka „já“ a všecko v něm a mimo ně, předměty i kony: nakolik to vše lze po stránce ontologické neboli co do jsoucnu přirozeným rozumem poznati z příčin nebo důvodů nejvyšších. Touha po tomto poznání je lidské duši přirozená.

V ontologii nás metafysika při hledání těch příčin a důvodů nejvyšších vede cestou abstrakce od jednotlivin přes druhy a rody vyšší a vyšší až k *jsoucnu*, jež je pojem nejvyšší sice a nejobecnější, ale obsahově nejchudší; v theodiceji nás táž metafysika vede cestou příčinnosti od jsoucnu kontingentních, jejichž kontingentnost nás zásadou o dostatečném důvodu nutí hledati jejich původce, vzhůru až také ke *jsoucnu*, jež však má bytnost obsahově nejbohatší, v níž neschází žádná možná dokonalost, a to bez jakékoliv vady a úhony a omezení, a jež má existenci samo ze sebe, ze své bytnosti, a jest jediné svého řádu. To je *Bůh*; metafysik jej tak poznává pravdivě, ale nepřímou, usuzováním, abstraktivně.

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

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

Platon (427—347 př. Kr.) o tom vykládá hlavně ve

Faidrovi a v Hostině, kde mluví o vnímání krásy a o lásce. Od lidské spravedlnosti, rozumnosti a jiných ozdob duše se je, poněvadž nejsou viditelné zrakem, nenasnadno povznést k poznávání dokonalosti nadzemské; zcela snadno se však duše při pohledu na pozemskou krásu rozpomene na krásu nadzemskou, již viděla před zrozením, když ještě neměla těla a patřila na ideje, a tou vzpomínkou se povznáší a vzlétá ke svrchované kráse nadzemské (Phaedr. 249B—251B), totožné se svrchovanou dokonalostí, totiž k Bohu. Mnohé duši však je z té neb oné příčiny nenasadné i od pohledu na zdejší krásu vzlétnouti „k samé kráse“ (Phaedr. 250E); proto Platon v Hostině podává metodický návod k tomu. Od tělesné krásy milovaného jednotlivce jest se úvahou povznést k méně smyslné a méně smyslové lásce k tělesné kráse vůbec; od této lásky ke kráse tělesné postoupiti k lásce ke kráse ušlechtilých duší a ty pomáhati zušlechťovati; od krásy duší se povznést ke kráse toho, co duše činí krásnými, totiž ke kráse zřízení a zákonů a věd; a až milující nabude touto krásou síly a duševně a duchovně vzroste, vzejde mu znenadání nebo aspoň náhle (řecké slovo *exaiphnes* má obojí ten význam) věda o „samém krásnu“ božském, věčném, svrchovaně dokonalém a nezmenitelném, duchovém, a bude na ně patřiti (Sympos. 210A—212B; Stát 517B. C).

Ale toto „patření“ na Boha již v pozemském životě je Platonovi z celé souvislosti míst jen rozpomínání; k pravému přímému patření na božskou krásu a dokonalost dojde duše teprve, až se po tělesné smrti povznese ke sboru bohů, bude-li toho ovšem svým nynějším rozpomínáním a mravním životem podle něho hodna. Poněvadž však my neuznáváme praeexistence duší (filosofického důkazu průkazného pro ni ani Platon ani kdokoliv jiný nepodal a katolická nauka, opírající se o zjevení, ji výslovně zavrhuje) a tudíž ani patření na ideje nebo na cokoli v době před pozemským zrozením, jak Platon obojímu učí, neuznáváme ani Platonova rozpomínavého patření na božskou krásu a dokonalost. Co je na jeho myšlenkách o vzestupu duše k poznávání té krásy a dokonalosti pravda, je pouze to, že se dialekticky můžeme

povznést k nepřímému, abstraktivnímu a analogickému jejímu poznání; filosof, metafysik, jenž se obstrahováním a determinováním pojmů na Boha se vztahujících neustále zabývá, může, nashromáždě si jednotlivostních poznatků o něm, dojíti až k filosofickému nazírání na božskou dokonalost a krásu.²⁾

Až novoplatonik Plotinos (205—270 po Kr.) měl za to, že i přímé, konkrétní a experimentální spojení s božstvem extasí neboli vytržením je možné již v tomto životě a že se k němu dojde spojením školení matematicko-metafysického a přirozené askese.³⁾ Od nekonečné plnosti a dokonalosti „Jedna“ jakožto první příčiny pochází všechno, co je, přirozenou nutností; Jedno přirozenou nutností zase vše, a zvláště lidskou duši, neodolatelně k sobě přitahuje, takže ona se mu blíží zdokonalováním sebe, tudíž připodobňováním jemu postupně větším a větším. Po smrti se duše k němu vrátí, je-li čistá a hmotou nezatížená. Ale duše filosofa se může i za života v těle občas nakrátko vrátiti k Jednu a spojití se s ním, když se mu zase přiblíží, t. j. se mu více připodobní očistou, ana strohou, všestrannou askesí odstraní ze sebe mnohost, pocházející z bažení a potřeb, a studii matematickými a dialektickými (t. j. metafysickými, s abstrakcí čím dále, tím větší) se povznese až k pomyslům čím dále tím jednodušším, až se konečně učiní prázdnou všech pomyslů a tím i mnohosti, kterou působí kony duše myslící. Když se touto očistou a soustředěností v sobě — v pozemském životě jen zřídka a nakrátko možnou — již dokonale podobá Jednu, v němž není žádné mnohosti, Jedno všude přítomné se duše znenadání nebo aspoň náhle (exaiphnes) dotkne, ona je uvidí a nakrátko se s ním intencionálně, intuitivně, spojí: z homoiosis, připodobnění, vzejde henosis, sjednocení. Toto intencionální sjednocení připouští různé stupně dokonalosti, ale inteligibility Jedna nevyčerpá.

Zda je Plotinovo „Jedno“ vědomí o sobě mající *Bůh*, jenž má myšlení a chtění (chtění arci svobodné jen deterministicky) eminenter, vrcholně, a proto bez úhony naprosté jednotnosti, či je to jen cosi živého sice, ale bez myšlení a chtění, ač původce obojího, je sporná o-

tázka. Všichni však uznávají, že extase k Jednu, jak byla vyličená, je Plotinovi něco, co nepřevyšuje *přirozeného* řádu: duši netřeba než věděti, co a jak jest jí činiti, chtíti, a metodicky a rázně jednati, a výsledek se za příznivých okolností dostaví u každého, kdo má mravní sílu, intelektuální schopnost a prázdň a dobu, kterých k té nemalé a dlouhé práci třeba. Prosebné modlitby⁴⁾ nebo pomoci darem udělené od vyšší bytosti netřeba, a není k nim ani předpokladu, totiž svobodné vůle v Jednu. Extase (v níž jsou případečné stupně) je vidění dokonalosti Jedna a dokonalosti vlastní, intencionální dotek Jedna fysicky přítomného, tedy přímé neboli bezprostřední, konkrétní a experimentální poznání Jedna, a spojení s ním v nevýslovné blaženosti.

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

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

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

b) Maritain má na vysvětlení stavů Plotinových slova „krátký kontakt s intelektuálním světlem přirozeně mocnějším, záchvěv ducha lidského, jehož se dotkl čirý duch [...] vyšší démon, jenž v něm sídlil“, a končí:

„Bylo by divné, kdyby metafysický *eros* tam, kde nebydlí Kristus, nepřivodil jakousi kolusi s intelektuálními bytostmi nadlidskými, *rectores huius mundi*.“⁵⁾ Těmito posledními slovy, vzatými z Efes. 6, 12, kde se mluví o úkladech ďábových, o duchu zlém, Maritain jasně napovídá, že podle jeho mínění lze považovati extase Plotinovy za mámení ďábelská.

c) Jiní mají za to, že extase Plotinova bylo velmi hluboké vědecké nazírání na myšlenky, které mu byly z celé jeho filosofie nejdražší, totiž především Jedno a spojení s ním, i když ovšem ty myšlenky jsou, jak je křesťanovi zřejmé, z největší části nesprávné.

d) Jiní nadhodili myšlenku, že snad Plotinos habituální intensivní sebraností a soustředěností došel v těch svých extasích toho, že jako v záblesku postřehl intuitivním konem, bez jakékoliv abstrakce, svou vlastní duši.⁶⁾

e) Jiní konečně připouštějí na výklad Plotinových extasí možnost, že Plotinos, s pomocnými milostmi Božími i bytnostně nadpřirozenými, svou snahou o dokonalou službu Boží, jak ji poznával, došel nejen přijetí do stavu milosti posvěcující a tím příslušnosti k „duši církve“, nýbrž i mystických milostí až i spojivých, a těmito milostmi spojivými že jest vykládati jeho extase.⁷⁾

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

Docházíme zase k tomu, k čemu jsme došli v § II. hl. XIV. o vztahu umění, především literatury, k mystice: umění je činnost psychologicky přirozená, mystika je činnost (vlastně trpnost, a to tím větší trpnost, o čím vyšší stupeň mystický jde) psychologicky nadpřirozená; mluvití tedy o umění, které že je svými vlastními silami mystické, je *contradictio in adiecto*, rozpor mezi pojmem

určovaným a pojmem určujícím. Podobně je metafysika podle své definice poznání věcí, jsoucen (mezi nimi i Boha), získané *přirozeným* světlem rozumu, kdežto mystika je působení Boží (a přijímání duše) psychologicky *nadpřirozené*; mluvíti tedy o metafysice, která že je svými vlastními silami mystická, je rovněž *contradictio in adiecto*.

O úsilí metafysickém i o nazírání filosofickém platí to, co tam v hl. XIV. bylo v §§ III.—V. dále řečeno o úsilí uměleckém a o nazírání uměleckém. Mystické milosti vlité, t. j. ty, při kterých je rozumu nadpřirozeně předložen předmět nazírání, jsou dávány ke zbožnému povznesení mysli k Bohu, jsou tedy modlitba nebo podnět k modlitbě;⁸⁾ metafysika, theodiceje nevyjímaje, není *zbožné* povznesení mysli k Bohu ani k němu přímo nesměruje. Není tedy proč míti za to, že by Bůh někomu metafysické poznatky přímo vléval; nanejvýše lze u filosofa křesťanského, vpravdě zbožného, připustiti, že Bůh jeho metafysická bádání nebo nazírání mystickou milostí nevlitou posiloval, podporoval — anebo že světci, který od něho dostával poznatky mystické vlité, mezi těmi mystickými poznatky nebo při nich dal i poznatky, které rozmnoží jeho poznatky metafysické nebo jim nějak jinak prospějí. Ale zpravidla stačí na vysvětlení vynikajících výkonů metafysických i u filosofů veliké svatosti jejich filosofické nadání a předešlé školení, jež příznivými okolnostmi větší měrou než jindy přešlo ze stavu potenciálního v uplatnění aktuální — a *snad* i pomoc Boží psychologicky nadpřirozená, mohutností a jejich kony posilující.

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

„Ani těmi [platonskými nebo novoplatonickými pomysly o kráse], ani psychologickými rozbory, ani metafysickými intuicemi se nevysvětlí úplně *Hrad v nitru sv. Terezie* nebo *Výstup na horu Karmel* sv. Jana od Kříže. Že si někdo přečte Plotinovy *Enneady* nebo umí nazpaměť Platonovu *Hos-*

tinu, to ještě nikterak nepostačí k tomu, aby došel toho vznešeného nazírání, o kterém sv. Jan od Kříže pěl:

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

(*Báseň IV., sl. 8.*)

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

„A to je to, co se jmenuje mystická bohověda ve vlastním smyslu; všecko ostatní jsou věci podružné a nanejvýše žebříky a lešení [k ní].“⁹⁾

Mystik je katolíkovi jen ten, v kom Bůh opětovně psychologicky nadpřirozeně působí láskyplné povznesení mysli k Bohu nebo k věcem Božím, tedy psychologicky nadpřirozenou *modlitbu*, a na vyšších stupních mystické modlitby spojuje po případě i jiné kony a stavy t. zv. průvodní.¹⁰⁾ Bůh však neudělí daru takového svého opětovného psychologicky nadpřirozeného působení než duši aspoň solidní křesťanské ctnosti, která pevně věří vše, co on zjevil a církvi k věření předkládá, a svědomitě plní všechny povinnosti křesťana, katolíka — nebo, není-li to, beze svého zavinění, katolík, křesťan, tedy vynikající měrou všechny povinnosti (a mnohé rady) náboženství zjeveného nebo přirozeného, jak je poznává. Není nemožné, že, jak již bylo řečeno o Plotinovi, Bůh, přivtěle jej milostí posvěcující k duši své církve a povznesa jej tím do řádu bytnostně nadpřirozeného, udělí mu i nějaké milosti mystické, t. j. psychologicky nadpřirozené.

Není-li v některém pisateli těchto podmínek, je jeho t. zv. mystika katolíkovi více než podezřelá. Netřeba nám

tedy ani mluvíti o fantastických kacířstvech theosofa¹¹⁾ Jakuba Boehme (jejž jeho vlastní protestantská¹²⁾ duchovní vrchnost za ně stihala) nebo o dialektické metafysické akrobatice Hegelově.

Ani mystika, ani symbolika, ani metafysika, nýbrž lži-mystika a okultismus až nejhoršího zrna, namnoze vypočtené na zvědavost a hloupost a nízké pudy lidské, jsou však to, co se pod tajemnými tituly rozšiřuje a bohužel hojně kupuje jakožto — prý — mystika egyptská, iránská, indická, mystika růžového bratrstva atd. nebo jejich zpracování (bez náležitého uvedení pramenů!). To nejenže není od Boha a nevede k Bohu, nýbrž provádění toho může způsobiti škodu a zhoubu i přirozenému rozumu a vůli a samému fysickému tělesnému zdraví a životu. Ne bez příčiny se, jak jsem kdesi (nevím již kde) četl, na východě říká: „Hašise a mystiky po málu.“¹³⁾

Pravá mystika je sblížení s Bohem a spojení s ním; je, jak ukazují život a spisy uznaných mystiků, veliké obohacení rozumu a veliké posílení vůle ke ctnostem. Tato „mystika“ však, jak to rovněž dosvědčuje zkušenost, působí prázdno v poznání a prázdno ve vůli, třebaš namnoze doprovázené pocity blaživými; nevede ke ctnostem, naopak v dobrém oslabuje, vůle jí ochabuje. Není to tedy pravá mystika. I zde platí: „Po ovoci poznává se strom“ (Mat. 12, 33).

Bůh je svrchovaně povznesen nade všechny tvory a prostředky tvorů, je naprosto svobodný a svrchovaně svatý. Což může rozumný křesťan, ba rozumný člověk vůbec, vážně mysliti, že si sblížení s Bohem nebo spojení s ním, tedy převelikou lásku, lze na Bohu nějakou „metodou“ jakoby vynutit? A to bez lásky k Bohu, s nevážností ke zjevení Božímu a k cestě od Boha předepsané, podle nauk z velké části zřejmě pošetilých¹⁴⁾ a metodami obsahujícími prostředky a pomůcky nejen nesvaté a všední, nýbrž až i sprosté?

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

§ II. Škody z mysticismu.

Škody, které mohou vzejít z mysticismu ať uměleckého, ať filosofického, a ovšem i z literatury a praxe hrubě lžimystické, dobře vytkl P. Hugueny O. P. v pojednání „*Přirozené nazírání o Bohu*“.¹⁵⁾ Podám zde závěry, ke kterým dochází on stran těch škod — a P. Lemonyer O. P. stran možnosti mystiky mimo katolickou církev. Obojí potvrdí to, k čemu jsme dosud v těchto výkladech došli. Napřed však jest nám něco říci o nazírání přirozeném, jak jsme to ostatně již výše slíbili.

Naše poznávání kteréhokoliv předmětu po prvním všeobecném patřivém pohledu nebo obhlédnutí věci přechází v soudy a úsudky o jejich částech (v nejširším smyslu slova) a jimi se zdokonaluje; ale čím to poznání více dochází dokonalosti, tím více se blíží rozumovému patření na celek bez usuzování, ba i bez soudů. Toto patření je nazírání. Ovšemže při chabosti a těkavosti našich mohutností, zvláště vůči předmětům abstraktním, a při jejich neschopnosti náležitě obsáhnouti najednou mnoho jednotlivostí, je patřivé spočinutí v předmětu bez usuzování a bez souzení, jež je nazírání v nejužším smyslu, jen velmi krátké. Náš duch nejenže zvolna přechází od jedné stránky celkového předmětu k jiné stránce nebo od zřetele ke zřeteli, nýbrž do toho přecházení vpojuje soudy a více méně zřejmě i úsudky. To je nazírání v širším smyslu.¹⁶⁾ Tímto způsobem může duch při předmětu obsažném, mohutnostem ještě nezevšednělém, prodlít i dlouho. Předmět může býti smyslový (přítomný nebo nepřítomný) nebo pomyslový; nazírání může býti i opakováno. Při opakování podá paměť, buď jen reprodukcí nebo i kombinací a tvořením, předmět znovu, jak k nazírání třeba.

Přirozené nazírání (ať v užším smyslu, ať v širším) je tedy z noetického stanoviska souhrnné prosté patření na předložený předmět.¹⁷⁾

S psychologického stanoviska však musíme, zvláště jde-li o nazírání dobově delší, tedy zpravidla o nazírání v širším smyslu, definici rozmnožiti o slovo a říci: Přirozené nazírání je *uspokojující* souhrnné prosté patření

na předložený předmět. Bez uspokojení vůle by totiž rozum v patření nevytrval.

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

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

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

Nazírání je vrchol poznávání. V řádu psychologicky nadpřirozeném neboli mystickém je ten vrchol vlité spojitivé nazírání na Boha; nižší stupeň je vlité nazírání nespojitivé, k němuž Bůh sice také přímo předkládá předmět, ale ten předmět je jiný než Bůh jakožto přímo, konkrétně a zkušenostně působící na duši nebo v duši. Obojí toto mystické nazírání se však liší od nazírání přirozeného tím, že nazírání přirozené je *činné*, t. j. pochází jen od mohutností (udržovaných v bytí a v činnosti povšechnou součinností Boží — *concursum*), kdežto nazírání vlité je trpné, t. j. jsou to sice immanentní kony mohutností, ale takové, jejichž hlavní příčina je působení Boží psychologicky nadpřirozené, vůči kterému duše nemá úplné svobody.¹⁸⁾ A tato trpnost nazírání vlitého vysvětluje další rozdíl mezi ním a nazíráním přirozeným. Před-

mět nazírání vlitého spojivého je zpravidla naprosto jednoduchý a jen temně poznáván (Vp II 26, 5), takže duši psychologicky neuspokojuje, a vlité nazírání spojivé je svými očistnými účinky v noci smyslu a v noci ducha velice bolestné, takže ani věcně tehdy neuspokojuje nějakou libostí, a přece duše v něm — právě proto, že je trpné, nesvobodné a nikoliv činné, svobodné — setrvává, dokud je Bůh uděluje. Od činného nazírání tou měrou neuspokojivého psychologicky a věcně by se byly mohutnosti samy sebou téměř ihned bezděčně odvracely.

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

Z toho totiž, co z rozmanitých zdrojů poznání, pravd zjevených nevyjímaje, ví o Bohu a o věcech božských, může míti člověk, třeba i hříšník a nevěřící, předmět spočívavého, souhrnného patření přirozeného. Mohouť, zvláště v okolnostech méně obyčejných, upoutati jeho rozum a vůli svou dokonalostí, dobrotou a krásou i zcela přirozeně.

Jen přirozené nazírání o Bohu, předmětu nejdokonalejším a nejlepší, může po každé stránce ideálně splniti v řádu přirozeném definici: *uspokojiví* souhrnné patření na předmět. Proto je hlavní cíl tužeb a snah „mystiky“ přirozené. Viděli jsme ovšem, že opravdové mystiky přirozené není a nemůže býti; to že je *contradictio in adiecto*. Je to jen přirozené nazírání, skýtající větší obohacení mysli, uspokojení a potěšení, než přirozená nazírání jiná. Ovšem, jakmile a jakou měrou by přirozené nazírání, aťsi je v počátku o čemkoliv, zašlo v duševní nečinnost a prázdnotu (Vp II 13, 6) nebo v halucinaci, již by — přes

všecko uspokojení a všecku slast — nebylo pravé obohacování mysli a vůle, nýbrž ve skutečnosti jejich ochuzování.

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

Toto přirozené nazírání je nebezpečné:

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

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

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

A o mystice mimo církev katolickou dochází P. Lemonnyer O. P.¹⁹⁾ v úplném souhlase s tím, co jsme řekli o poměru mystiky k literatuře a umění vůbec a o poměru mystiky k metafysice, k těmto závěrům:

1. Existence milostí mystických i v užším smyslu [t. j. nazírání spojitového a těch jevů průvodních, které je mohou doprovázeti a někdy, ten

neb onen, doprovázejí], i vyšších, je zcela myslitelná v té části církve duchovní, která je mimo církev viditelnou,²⁰⁾ ač ovšem jsou *a priori* důvody veliké váhy pro mínění, že tam je ta existence něco velmi řídkého.

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

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

4. Co se týká jevů psychických mimořádných (*gratae gratis datae*)²¹⁾, je známo, že se, poněvadž nenáležejí do řádu milosti posvěcující a lásky, mohou vyskytnouti, a to i pravé, také i zcela mimo církev a v církvi u někoho, kdo není ani ve stavu milosti posvěcující.

§ III. *Vztahy mezi metafysikou a mystikou.*

Viděli jsme v hl. XIV., že umění nemůže povznésti do řádu mystického, a styčných bodů mezi uměním, výtvarným i slovesným, a mystikou jsme našli jen málo a nedůležitých. Zcela podobně jsme, protože v umění a ve filosofii jde o poznávání dvojí sice, ale téhož řádu přirozeného, v této hl. XV. uviděli, že ani metafysika nemůže povznésti do oblasti mystické, dotkli jsme se styčných bodů mezi metafysikou a mystikou, které jsou obdobné styčným bodům mezi uměním a mystikou, a uvědomili jsme si, že přílišné nazírání přirozené ať umělecké, ať filosofické je spojeno s nebezpečími. Ale mezi metafysikou a mystikou je mnohem více vztahů než mezi uměním a mystikou. Zbývá tedy, abychom probrali ještě ty, kterých jsme se dosud nedotkli.

1. Metafysika je poznání jsoucen z příčin nejvyšších — a ovšem i poznání právě těch příčin nejvyšších — přirozeným světlem rozumu. I Bůh je jsoucno,²²⁾ a mezi příčiny nejvyšší náleží i Bůh jakožto příčina účinná, účelová a vzorná všech tvorů. Je tedy metafysika, především v přirozené bohovědě neboli theodicei, též poznávání Boha. Metafysické poznání příčin nejvyšších a tudíž i Boha mezi nimi je ovšem vesměs nepřímé, abstraktivní, analogické, ale je to poznání skutečné, pravé.

Mystika je na nižších stupních, na nichž není poznatků vlitých, psychologicky nadpřirozené, Bohem udělované posilování mohutností a delší udržování konů rozumu a vůle při témž předmětu; na stupních nejvyšších, kde je udělován poznatek vlitý spojivý, je mystika nazíravé poznávání a zakoušení příčiny nejvyšší, Boha, rozumem nadpřirozeně osvěcovaným spojivým dotekem Božím, a vůlí, již se třebas dostává i přímo ještě hnutí psychologicky nadpřirozeného, třebas i spojivým dotekem téhož stupně, kterého je spojivý dotek právě udělovaný rozumu. Poznávání Boha spojivě mystické je přímé, konkrétní a experimentální, arci ne bytnosti Boží samé, nýbrž jen Boha jakožto působícího na duši nebo v duši.

Mají tedy nejvznešenější část metafysiky, totiž theodicea, a nejvznešenější část mystiky, totiž spojivé nazírání, předmět a cíl společný. Cesta k němu je ovšem různá a různý je i způsob svojení: v metafysice je cesta činné bádání přirozenými silami a svojení je nepřímé, abstraktivní a analogické, kdežto v mystice cesta je trpné přijímání immanentních konů do rozumu a vůle jejich schopností poslušenskou a svojení je přímé, konkrétní a experimentální. Společné je obojí cestě to, že je, co se týká člověka, pracná. Metafysické bádání je nesešné — a to, čím se člověk má disponovati na trpné přijímání spojivých milostí mystických, dá-li mu je Bůh ve své svrchované svobodě, je brána přetěsná a cesta přeúzká a strmá všestranného odříkání, a hůl na té cestě je kříž (Vp II 7, 1—12; pod. PS 36, 13).²³⁾

Styčné body mezi metafysikou a mystikou existují. Ale mystické přímé poznávání Boha není základ k poznávání metafysickému, jak to po Marsiliu Ficinovi v XV. stol. a Mikuláši Malebranche v XVII. stol. mínili ještě Gioberti a jiní ontologisté XIX. století; ani nejsou mystické poznatky nějaký nutný doplněk k metafysice.

a) Marsilius Ficinus a Malebranche měli za to, že věci poznáváme tím, že patříme na jejich ideje v Bohu; ontologisté učili, že duše lidská má přímé patření na Boha jakožto na absolutní jsoucn, a o to základní poznávání Boha že se opírají další rozumové poznatky všech ostatních jsoucen (relativních). Býti některá z těchto domně-

nek pravdivá, bylo by nějaké přímé patření na Boha, skutečná jakási mystika, základ veškerého poznávání přirozeného, tedy i metafysiky.

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

Rozum lidský je v řádu přirozeném sám sobě dostatečné světlo, an je sám sebou schopen abstrakcí z poznatků smyslových tvořiti pojmy obecné, i nejvyšší, usuzováním podle zásady dostatečného důvodu pronikati až k bytnosti věcí, i duchových, a usuzováním podle zásady dostatečné příčiny se povznést až k poznání Boha. I věci hmotné sice poznává jenom nedokonale, t. j. bez vystižení veškeré dokonalosti svého předmětu; předměty nehmotné, především Boha, poznává sice pojmy analogickými, t. j. s opíráním o poznatky věcí hmotných, a rovněž nevystihuje veškeré jejich dokonalosti; ale co poznává, poznává (nebo může poznati) již sám sebou správně a jistě. Nepotřebuje tedy ke konání svého přirozeného úkolu světla z bytnosti Boží ani v jiných oborech poznání a vědění ani v metafysice.²⁴⁾

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

jednoduchost a dokonalost nejvyšších pojmů (jsoucno, dobro, pravda, podstata, duch, život, svoboda a j.),²⁵) i když jsou získány z věcí hmotných nebo aspoň z tvorů a po té stránce jsou tedy, přeneseny jsouce na Boha, analogické, zaručuje, že je lze v tom, co mají v sobě kladného (když je to negací očištěno od nedokonalosti, kterou je to případečně stíženo ve tvorech — a vyvrcholením povzneseno na stupeň duchu nebo Bohu odpovídající), přisuzovati vnitřně (a ne pouhou zevní analogií) i nejvyšší příčině, Bohu. A když pozná člověk správně a s jistotou Boha, svého Tvůrce a Pána, pozná též správně a s jistotou i své podstatné povinnosti k němu, plynoucí z poměru rozumového tvora k Tvůrci.

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

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

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

Mystické poznatky v užším smyslu jsou poznatky spojivé, dané doteky Božími, jimiž ten, komu se jich dostane, poznává Boha přímo, konkrétně a experimentálně, tudíž i jakožto existujícího. Má tedy každý, komu se dostane silných spojivých doteků (slabých si v počátcích ani není náležitě vědom, ač účinky jejich se u něho jeví), i jasné přímé, konkrétní a experimentální poznání existence Boží, tedy poznání její daleko lepší než mohou dáti kterékoliv metafysické nebo theologické důkazy jsoucnosti Boží a sama božská ctnost víry, protože žádný z těchto zdrojů nedává poznání přímého, konkrétního a experimentálního.

Co do poznání bytnosti neboli essence Boží bývá ovšem to spojivé poznání Boha zpravidla jen nejasné, nerozlišené (Vp II 26, 5), takže metafysické poznání bytnosti Boží jím není zdokonaleno. Ale někdy, zvláště na případečně vznešenějších stupních duchovního sňatku, popisovaných v *Plameni lásky žhavém*, Bůh ukáže duši i rozlišeně své vlastnosti (PN III 1—3. 83) nebo některou z božských osob nebo i Trojici božských osob.²⁶⁾

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

3. Mystiku, poněvadž má příčinu vyšší než jsou příčiny řádu psychologického, nelze posuzovati a vykládati pouze psychologicky, metafysicky. Filosof má ovšem právo a povinnost snažiti se napřed o vysvětlení psychických jevů a stavů příčinami řádu psychologicky přirozeného; ale když vidí, že ty příčiny zřejmě nedostačují, má i jako filosof právo a povinnost uznati příčiny psychologicky

nadpřirozené a přibrati je k vysvětlení. Kdo to neučiní, nejedná vědecky, a jeho vysvětlování jen přirozené ztroskotá.

Ztroskotalo již tolik vykladatelů sv. Terezie od Ježíše, kteří, neuznávající příčin psychologicky nadpřirozených, musili mítí jevy u ní a její stavy buď za sebeklam nebo přímo za něco pathologického, chorobného. Ale tvrditi, že sv. Terezie, žena zřejmě zdravého rozumu a pevné vůle, ježto tak bystrá v pozorování sebe a tak opatrná stran svých psychických zkušeností a upřímná a poslušná ke svým tolika vůdcům a duchovním rádcům, z nichž mnozí jsou známi jakožto učenci a světci vynikající, a tak obratná a úspěšně činná v životě zevnějším přes preveliké překážky, jak to všecko vidíme ze spisů jejích a z dějin jejího života a díla, byla co do těch svých nadobyčejných psychických zkušeností buď na omylu nebo chorobná, je ztroskotání.

„Aby se ze sv. Terezie nebo z našich ostatních mystiků udělali hysterikové, je si třeba vytvořiti pro ně hysterii *sui generis* [svého druhu], bez představitelů jinde.“²⁷⁾

Metafysiky v mystice sv. Terezie, prosté ženy bez vyššího přirozeného vzdělání, nikdo nehledal a nepřibíral jí k vysvětlování; zato mystiku sv. Jana od Kříže chtěli někteří vykládati strohou askesí a nezdařenou metafysikou,²⁸⁾ více méně po vzoru Plotinovu. Že sv. Jan byl dobrý metafysik, pozná arci z jeho spisů brzy každý, kdo sám zná filosofii peripateticko-scholastickou; z jeho životopisu je známo, že to byl muž dobré praktické soudnosti a svrchované poctivosti. Ale on přece opět a opět zřejmě praví, že zkušenosti mystikovy jsou psychologicky nadpřirozené, jen trpně přijímané nad to, s co mohutnosti lidské jsou; že duše na nejvyšších stupních mystických zakouší Boha samého přímo experimentálně. Maritain se právem táže:

„Když se věří zkušenosti mystiků, proč pak se nepřijímá jejich svědectví až do konce?“²⁹⁾

4. K hlubšímu vědeckému studiu mystických jevů a stavů ovšem metafysika velmi prospívá,³⁰⁾ podobně jak prospívá k vědeckému studiu theologie dogmatické ne-

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

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

vlitými, a podobnými kony čire asketickými neboli psychologicky přirozenými.

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

Které jsou s psychologického stanoviska stupně ve vývoji mystického nazírání, bylo vyloženo výše v hl. VII.

K tomu, co tam je řečeno, jest zde jen připojiti, že přídavkem ke stupni spojivému dává Bůh, nocí ducha počínaje, občas nazírání vlité sice, ale nespojivé, v němž tedy předkládá předmět, ale ten předmět je jiný než Bůh poznávaný přímo, konkrétně a experimentálně.

Vidíme tedy, že zavedení filosofie (metafysiky) do výkladu mystických zkušeností a do vědeckého studia mystiky skutečně velice přispělo k roztržidění a objasnění mystického života. Ovšem nesmíme při tom býti nespravedliví ke světcům a jiným duchovním pisatelům doby patristické a scholastické. Toto zavedení filosofie do výkladu a studia mystiky bylo snad umožněno teprve tím, že Bůh sv. Terezií od Ježíše a sv. Janu od Kříže dával — a od té doby vyvoleným duším dává — milosti mystického rázu takového, že byly psychologickému popisu a třidění celkem přístupnější než milosti, i psychologicky nadpřirozené, kterých se dostávalo světcům v křesťanském starověku a středověku. O psychologické nadpřirozenosti mnoha a mnoha milostí, které jim byly uděleny, není tuším ani možné pochybovati, protože přirozenost lidská se nezměnila, a když podle svědectví sv. Jana od Kříže potřebuje v době nové k dosažení vysoké křesťanské dokonalosti pomoci psychologicky nadpřirozené, potřebovala jí k ní i ve starověku a ve středo-

věku. Ale jakého byly ty milosti psychologicky nadpřirozené tehdy rázu co do psychologického druhu a psychologického uvědomování? Byly snad sice až i spojitivé v tom smyslu, v kterém my zde toho slova užíváme, ale při tom takové, že si světci (vyjma průvodní jevy mystické, jako na př. vidění, zjevení, poznávání tajemství v srdcích, dar prorocký a j.) vnitřním vědomím jejich psychologické nadpřirozenosti neuvědomovali nebo téměř neuvědomovali a je postřehovali jediné nebo téměř jediné v linii zintensivněného života duchovního psychologicky přirozeného? Či snad ani nebývaly, aspoň namnoze, spojitivé?³¹⁾ Řečené postřehování jich jediné nebo téměř jediné v linii zintensivňování duchovního života psychologicky přirozeného a neuvědomování jejich psychologické nadpřirozenosti by bylo zajisté ještě snáze pochopitelné, lze-li mítí zato, že milosti psychologicky nadpřirozené, tehdy udělované světcům a vedoucí je i k vrcholu dokonalosti a svatosti, velmi tedy účinné a hojné i v modlitbě i mimo ni, byly převážně druhu nespojitivého, jak byl výše vyložen. Ale v obojím případě by vyjadřování starověkých a středověkých spisovatelů o velkých sice duchovních milostech, a přece způsobem takovým, že se čtenáři podobá nebo může podobati, že je řeč jen o milostech řádu asketického, bylo vysvětleno jednak rázem mystických milostí tehdejších a tudíž nepostřehováním jejich mystickosti, jednak tehdejším stanoviskem theologickým, které nemělo náležité možnosti vyjádřiti jejich psychologickou nadpřirozenost a ani si jí nevšímal.

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

Ale ať je tomu jakkoliv, je mezi duchovními pisateli starověkými a mystiky středověkými doby scholastické s jedné strany a mystiky novověkými (počínaje školou

španělskou) s druhé strany veliký rozdíl: ti jsou theologičtí, tito jsou theologičtí i psychologičtí; a není pravdě nepodobno mínění, že tento rozdíl v pozorování sebe a v popisování má základ i v nějakém rozdílu v mystických milostech samých.

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

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

„Řešení půjde asi tímto směrem. Je theologie mystiky patristické a scholastické, a je theologie mystiky španělské. Tyto dvě theorie jsou, i když mají mnoho společného, mezi sebou rozdílné, a ten rozdíl lze theologicky zcela jasně formulovati. Co mají společného, musí býti theologicky z obojí vytčeno. Obojí je sama o sobě závěr a dovršení křesťanské snahy o dokonalost. Je zřejmé, že mystika, jak ji Stolz buduje [t. mystika abstrahovaná jím ze spisů světců a pisatelů doby patristicko-scholastické], může a musí býti pro všechny křesťany ideál jejich vnitřního života. Ale stejně jasné a tuším theologicky jisté je to, že mystika sanjuanistická [t. j. mystika sv. Jana od Kříže a vůbec mystické školy španělské], není pro všechny. Obojí je mystika. Jak ji Stolz [z pramenů patristicko-scholastických] vypracovává, může ona ovšem nehleděti jakýchkoliv psychických zvláštností; ale vedle ní je křesťanská dokonalost, která má přece jen na sobě pečeť něčeho mimořádného a zvláštního a také je mystika. Stolz ji pomínil, a to činí základní thesi jeho díla nadmíru vratkou. Dokud mystika patristicko-scholastická a mystika sanjuanistická nebudou co do theologických bodů jak se zdá společných přesně mezi sebou srovnány, zůstane otázka, zda obě nejsou v základech arci totožné, ale přece co do zvláštního svérázu a principií svého vývoje rozdílné, zda v obecné theologii mystiky nejsou pevné dějinné hranice, za kterými musí každá mystika býti theologicky vykládána sama o sobě.“³²⁾

Ovšemže zavedení metafysiky do mystiky na hlubší vysvětlení jejich fakt a na vybudování mystického systému je vydáno nebezpečím omylu. Je bolestný nepoměr mezi číře duchovou zkušeností vlitou spojivou, a formulací té zkušenosti, jež by chtěla slovy tvořenými na základě poznatků věcí smyslových vystihnouti — a to jasně a rozlišeně, aby byla co možná srozumitelná — vznešenost poznatků a zkušeností temných a nerozlišených. Bl. Angela z Foligna diktovala své mystické zkušenosti,

a když jí zápisy byly čteny, nařikala (třebas uznávala jejich správnost, i zjevením jí potvrzenou) nad jejich nedokonalostí.³³) Ale kromě této nedokonalosti jakoby bytnostní se může do vyličení fakt psychologicky nadpřirozených vlouditi snadno i omyl jako do každého líčení vnitřních událostí, jež se opírá o paměť. Další možnost omylu je jak u mystika samého, tak u jiného, při theoretickém filosofickém výkladu fakt a při budování systému a při vlivu systému již vybudovaného na výklad fakt pozdějších.

U pravých mystiků, kterým dal i vysoký stupeň milostí spojivých, Bůh tuším nedopustí omylů u věcech víry a mravů, nýbrž jen u věcech mimo ně. Zdravý rozum, správná filosofie a sklad víry jsou negativní norma jak literární formulace mystických zkušeností, tak i pravé mystickosti nebo pseudomystickosti těch zkušeností samých v sobě. Positivní normy není, protože Bůh má tuším ještě i jiné způsoby mystických milostí, než dosud rozdával. Ale výklady obou uznaných vrcholných představitelů novodobé mystiky, sv. Terezie od Ježíše a sv. Jana od Kříže, kteří se shodují a doplňují a jejichž mystice se aspoň v jádru podobá mystika světců po jejich době, se blíží svou vážností platnosti normy jak negativní, tak pozitivní.

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

Rozhoduje-li kdo tuto otázku na základě duchovní literatury doby patristické a scholastické, v níž se i největší přiblížení duše k Bohu v tomto životě jeví (nakolik lze souditi, když věc není ještě náležitě probádána) v prodloužení téže linie, kterou vidíme u horlivých duší na stupni asketickém, totiž jednak v modlitbě, jednak ve vzrůstání milosti posvěcující a ctností vlitých a získaných a očisty od chyb a vad, takže ani se stanoviska theologického ani se stanoviska psychologického (jehož

v té literatuře není a jehož my nyní již nejsme s to o jejím předmětu dostatečně užítí) není viděti druhového rozdílu mezi asketikou a mystikou, může ovšem říci, že se vzdálené volání Boží k milostem dalším a dalším, i když vyšším a vyšším, obrací (jak se podobá) ke všem duším, že tedy vzdálené volání k milostem mystickým je obecné a že všem duším lze dostupiti i vysokého stupně života mystického, budou-li opravdu spolupůsobiti s milostmi postupně udělovanými a bude-li jejich pozemský život dosti dlouhý.

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

On mluví jen o duších života nazíravého nebo života smíšeného z nazíravého a činného; o duších života převážně činného nebo o milostech k činné stránce života křesťanského nemluví. Podle něho všechny duše, které se horlivě cvičí na cestě asketické a oddávají se vnitřní modlitbě (a nemají překážky nějakou zvláštní těkavostí a neklidností obrazivosti a letory nebo zaměstnáním a povinnostmi, které únavou nebo jinými okolnostmi znemožňují usebranost), mohou dojíti a dojdou mystických milostí vlastních nazírání získanému (Vp II 14, 2; II 15, 1), t. j. psychologicky nadpřirozené pomoci Boží k vnitřní modlitbě, která posiluje mohutnosti a kony a předmět v mohutnostech dlouho udržuje. To jsou milosti mystické nazíravé nevlité nespojivé. O milostech nazíravých mystických spojivých, tedy o těch, které jsou vlastní

trpné noci smyslu a trpné stránce dalších stupňů vyšších a záleží v přímém, konkrétním a experimentálním poznávání Boha jakožto působícího na duši nebo v duši, však praví výslovně: „Ne všechny ty, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní [t. j. na stupni až i nazírání získaného], vezme Bůh do nazírání [t. spojivého], ba ani ne polovici z nich; proč to, ví on sám“ (N I 9, 9), t. j. to nepřijetí není způsobeno u všech nepřijatých nějakým proviněním nebo pochybením nebo nedostatečnou snahou o ctnost, nýbrž pochází ze svobodného rozhodnutí moudrosti a dobroty Boží, která ani horlivé duše nazíravé nevede všechny touž cestou k dokonalosti a svatosti.

HLAVA XVI.

Mystika a víra

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

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

Vztahy mezi mystikou, věrou, theologií.

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

Praví se v životopise blah. bratra Egidia (Jiljí; zemř. r. 1262), třetího druhá sv. Františka z Assisi, otištěném u Bollandistů, že řekl, že mu Bůh vzal víru. A na námitku, jak že by se tedy zachoval, kdyby byl knězem a měl ve mši sv. zpívati *Credo in unum Deum* — *Věřím v jednoho Boha*, že odpověděl tím, že týmž nápěvem, kterým kněz zanotí *Credo*, radostně zazpíval: *Cognosco unum Deum* — *Poznávám jednoho Boha.*¹⁾

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

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

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

Přestane tedy i víra theologická tam, kde místo nepřímého poznání pro svědectví Boží je dáno přímé patření. Přímé patření tváří v tvář bez jakékoliv roušky bude dáno v nebeské blaženosti; nebude tedy v nebi božské

ctnosti víry. A přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha samého jakožto působícího na duši nebo v duši je dáváno ve spojivém mystickém nazírání. V tomto spojivém poznávání, obdobném poznávání toho kterého z patera smyslů zevnějších, především hmatu, však duše, jak již bylo vyloženo v § II. hlavy XIII., přímo, konkrétně a experimentálně poznává i existenci Boží. Nemá tedy mystik povznesený k silnějšmu stupni nazírání spojivého, aťsi danému na př. spojivým dotekem nebo intelektuálním viděním,²⁾ a ani nemůže míti, aspoň ne ve chvílích, kdy je mu to spojivé nazírání uděleno anebo kdy mu jasnou pamětí ještě jaksi dlí v duši, o existenci Boží konu víry auktoritativní, nýbrž má o ní jasnou zkušenost. V tomto smyslu tedy právem a správně řekl frà Egidio, že nemůže *věřiti* v Boha, že jednoho Boha *poznává*.

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

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

Odpověď dogmatické theologie zní, že se stanoviska filosofického, totiž noetického a psychologického, je to sice něco druhově odlišného od víry auktoritativní — ale že se stanoviska theologického (někteří pisatelé říkají: se stanoviska [filosofického] ontologického) rozdíl mezi věrou v Boha auktoritativní a tímto zkušenostním poznáváním Boha ve spojivém nazírání je pouze případečný, takže i auktoritativní víra v Boha a Bohu i toto zkušenostní poznávání Boha jsou kony téže jedné božské ctnosti víry. Kony víry auktoritativní jsou přimknutí rozumem (a vůlí) *k Bohu pro Boha*, ale i zkušenostní poznávání Boha spojivým nazíráním je přimknutí rozumem (a vůlí) *k Bohu pro Boha*. Nazveme-li kony víry auktoritativní stručně „věrou theologickou“, můžeme s tohoto theologického stanoviska zkušenostní poznávání Boha spojivým nazíráním

právem nazvati „věrou mystickou“. Psychologicky a noeticky jsou různých druhů, ale theologicky jsou téhož druhu a týž vlitý habitus víry povznáší kony obojí do řádu bytnostně nadpřirozeného.

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

„Až budeme jednati o mystickém a nejasném neboli temném poznání, o kterém zbývá promluvití 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*, jaksi slouží v tomto životě ke spojení s Bohem, jak světlo blažených slouží v životě druhém za prostředek k jasnému patření na Boha“ (Vp II 24, 4; srov. N II 2, 5; PS 12, 2).

Měl tedy frà Egidio skutečnou a pravou víru v Boha i ve spojivých nazíráních i mimo ně — ale ve spojivých nazíráních ovšem ji měl způsobem noeticky a psychologicky jiným než nemystikové, vznešenějším. Jakž by tomu mohlo býti jinak? „Bez *víry* se nelze zalíbiti Bohu; neboť ten, kdo přistupuje k Bohu, musí *uvěřiti*, že Bůh *jest*“ (Žid. 11, 6), platí přece po celý život křesťanův, i na tomto stupni mystickém.

Nyní snadno porozumíme těmto řádkům sv. Marie Magdaleny de' Pazzi (1566—1607). Je to rozmluva mezi duší a Otcem nebeským.

„OTEC. — Jiný plod sdělování mé bytnosti je jakési zmizení víry v duších.

„DUŠE. — Otče věčný! Jak se to může státi, když se přece bez víry nemůžeme spasiti?

„OTEC. — Hle, dcero. Sdělováním své bytnosti rozlévám ve vás poznání mne tak hluboké, tak jasné a tak vnitřní (intime), že ono vás jaksi přinutí přiznati, že již nemáte víry; a to je to, co nazývám zmizením víry; protože toto poznávání je tak jasné, že se zdá náležeti méně víře než [τῶ] patření. Tato převěrná nevěrnost je svatební roucho, jímž se

duše právem chlubí (est justement glorieuse), roucho utkané (kdo by to věřil?) ze světla a z temnot a podobné tomu, které se mi připisuje, když se praví, že světlem se zahaluji jako rouchem [Z. 103, 2] a že bydlím uprostřed temnot nepřístupných.³⁾ Skutečně, čím jsem svou neskončeností sám v sobě jasnější a poznatelnější, tím nepochopitelnější jsem tvorům pro jejich nejímavost, a tím se podobám slunci, jež není nikdy méně viditelné než když září nejvíce; a jak nelze viděti slunce jiným světlem než jeho vlastním, tak nemohu ani já býti poznán vnitřně (intimement) leč světlem, které rozlejí v duších. Roucho duše zbažené víry se tedy jako moje skládá ze světla a z temnot, a ona se jím chlubí (s'en glorifie); ale jak? Ona se chlubí (se glorifie), že nepoznává Boha: to jsou temnoty; a přece ho ona poznává tak dobře, že jaksi pozbývá víry: to je světlo. Ona věří, jako by viděla; avšak kdo vidí, již nemá víry, protože víra záleží v přisvědčení tomu, čeho člověk nevidí; a s druhé strany ona vidí, že, má-li se zřetel k neskončené a nezměrné propasti mých dokonalostí, již se ona nemůže doměřiti, že nepoznává nic. Ona je tedy zcela současně ve světle a v temnotách, a to právě je ta veliká víra bez víry, o které jsem ti mluvil.

„DUSE. — O zmizení víry, jak jsi málo známél“⁴⁾

Sv. František Saleský (1567—1622) napsal ve své duchovní závěti:

„Již nemám víry ve svých extasích, neboť vidím; již nemám naděje, neboť začínám svojiti; jen láska mi zůstává, aby mě spojovala s tebou, Bože můj, jenž jsi láska sama.“⁵⁾

Stran pravd ze skladu víry, o kterých neměl přímé, konkrétní a experimentální zkušenosti mystické ani poznatku vlitého nespojivého, má mystik víru i noeticky a psychologicky touž jako ostatní křesťané. Ovšem může býti podporována psychologicky nadpřirozeně posilováním mohutností a konů a udržováním předmětu v mohutnostech, ale toto posilování a udržování nemění druhově konu se stanoviska noetického. Stran pravd, ať obsažených ve skladu víry nebo v něm neobsažených, o kterých se mu dostane poznatku vlitého nespojivého, má mystik také víru theologickou, protože ty pravdy přijímá pro auktoritu Boha, jenž mu je soukromým zjevením zjevuje — ale v takovém případě je víra auktoritativní u něho tuším zpravidla nesvobodná, nutná, jak ta nesvoboda a nutnost byla vysvětlena v hlavě předešlé o *mystice* — *metafysice* v pozn. 18, kdežto v jiných případech a u nemystiků je svobodná.

Kromě bytnostního důvodu, pro který víra theologická a mystická jsou se stanoviska theologického kony té-

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

Proti poznávání Boha věrou, theologickou (ať psychologicky přirozenou nebo psychologicky nadpřirozenou) a mystickou, úplně ustupuje u mystiků poznávání Boha přirozené z tvorů na základě příčinnosti. „Jediné víra [theologická a mystická] jest bezprostřední a úměrný prostředek ke spojení duše s Bohem“ (Vp II 9, 1); tvorové a krásy přírody mystika téměř jen povznášejí k nazírání věrou, theologickou nebo mystickou, na dokonalost a krásu Boží. Rovněž je důležitosti jen druhořadé, případečné, poznávání Boha z pravd (především o Vtělení a Vykoupení), které Bůh poznatkem vlitým nespojivým přímo duši zjeví nebo objasní občasným přídavkem k nazírání vlitému spojivému (PS 23; 36; 37), a to třeba s přídavkem současným (Vp II 26, 5; PS 14, 15).

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

Víra theologická a mystické milosti mohou býti ovšem spojeny, ježto kon víry může býti posílen nebo i prodloužen milostmi psychologicky nadpřirozenými. Sv. Jan od Kříže nadto mluví o „nazírání věrou“. Ten výraz znamená u něho trojí: a) nazírání (psychologicky třeba jen přirozené), ke kterému byl předmět vzat ze skladu víry; b) mystické nazírání tak zvané získané (t. j. psy-

chologicky nadpřirozeně posilované a prodlužované), ke kterému byl předmět vzat ze skladu víry; c) mystické nazírání s předmětem uděleným „věrou mystickou“, t. j. nazírání spojivé.

Co se týká poměru obsahu poznatků mystických k poznatkům víry theologické a theologie jakožto vědy, lze říci toto. Mystické milosti jen posilující mohutnosti a kony a prodlužující nazírání, tedy milosti prvního a druhého stupně mystického, jak byly vysvětleny výše v hlavě V. A. 1. 2, přispívají jen ku prohloubení toho, co je ve skladu víry. Lze jimi tedy dojít formálního neboli rozvinutého poznání pravd a zřetelů, které jsou ve skladu víry obsaženy jen zavinutě; pravd zcela nových duše těmito mystickými milostmi nedojde.

Mystické poznatky vlité nespojivé, t. j. milosti třetího stupně vyloženého v hl. V. B. 1, se ovšem mohou vztahovati jednak na pravdy (výslovně nebo zavinutě) obsažené ve skladu víry, jednak na pravdy, které ani zavinutě v něm nejsou obsaženy. Rozsah a hloubka poznatků o Bohu a věcech božských tedy mohou mystickými milostmi prvního až třetího (PS 23; 36; 37) stupně velice vzrůst (PS 1, 10), a ze životů svatých a světic je známo, že duše lidskou vědou ať světskou, ať církevní nevzdělané uváděly v úžas moudrostí, které se jim dostalo zřejmě nadpřirozeně, a že se bohoslovci při řešení nesebných otázek dožadovali jejich mínění. Charakteristické je, co o sobě vypravoval ve svých Pamětech sv. Ignác z Loyoly o osvětlení, kterého se mu dostalo jednou v době, kdy jako kající žil v Manrese, vzdělání literárního máje tehdy jen tolik, že uměl čísti a psát, a v životě duchovním jsa velmi horlivý sice, ale přece ještě teprve v začátcích:

„Jednou šel ze zbožnosti do jednoho kostela, vzdáleného od Manresy něco přes míli; myslím, že se jmenuje svatého Pavla, a cesta jde podél řeky. Když tedy tak šel ve svých zbožných myšlenkách, sedl si trochu, s tváří k řece, která tekla dole. A když tam seděl, počaly se mu otvírati oči mysli; a ne že by byl viděl nějaké vidění, nýbrž že chápal a poznával mnoho věcí, jak z věcí duchovního života, tak z věcí víry a vzdělání, a to s osvětlením tak velikým, že se mu všechny ty věci zdály nové. A nelze vyložití jednotlivostí, které tehdy pochopil, ač jich bylo mnoho, nýbrž jen, že se mu dostalo veliké jasnosti v mysli; takže v celé době

svého života, až do věku více než dvašedesáti let, když sebere všecku pomoc, kolika se mu jí dostalo od Boha, a všechny věci, kolik jich poznal, a třebaš je všechny spojí v jedno, se mu zdá, že nenabyl tolika, kolika tehdy za jedenkráté.

„A bylo to, že zůstal s myslí tak osvícenou, že se mu zdálo, jako by byl jiný člověk a měl jiný rozum než dříve. A když to potrvalo hodnou chvílí, šel a poklekl před křížem, který tam byl poblíž, aby vzdal Bohu díky.“⁶⁾

Není však třeba míti za to, že Bůh mystikům takovými poznatky psychologicky nadpřirozenými, vlitými nebo nevlitými, uděluje vědění soustavné, vědecké, ať o věcech božských, ať o přirozených.

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

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

kem, Bůh ukáže duši i rozlišeně své dokonalosti (PN III 1—3), nebo i něco z vnitřního života nejsv. Trojice.

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

Theologie je za druhé, jak již bylo řečeno v hl. XV., spolu s filosofií a zdravým přirozeným rozumem, negativní norma mystiky, protože to, co je buď samo v sobě nebo svými důsledky nebo účinky v rozporu s jistými pravdami theologickými nebo filosofickými nebo s rozumem, nemůže býti mystická milost ani něco, co opravdu plyne z mystických milostí, nýbrž je to buď klam nebo omyl nebo něco chorobného. Jsou-li mystické věci pravé, je duše, jak sv. Jan v *Noci* opět a opět ukazuje, poznáváním sebe, jež vzchází ze spojivého nazírání, pokornější (N I 12, 2. 7. 8; II 19, 3; II 29, 5), je horlivější a silnější v konání dobra (N I 9, 4. 6; II 11, 7; II 14, 14) a jeví se u ní i jiné dobré účinky (Hd VI 3, 5—11; 8, 3—5).

Na konec budiž ještě podotčeno toto.

1. Víru theologickou jak co do habitu, tak co do konu může ovšem

člověk míti i bez vlité ctnosti lásky, jestliže totiž smrtelným hříchem milosti posvěcující a lásky pozbude, a také theologií se lze vědecky zabývat i ve stavu smrtelného hříchu, ba i jestliže kdo i víry pozbyl. Víry mystické, t. j. milostí mystických neboli psychologicky nadpřirozených, však Bůh téměř nikdy neudělí leč duši, která má nejen vlitý habitus víry theologické, nýbrž i milost posvěcující a vlitou ctnost lásky, a čím vyšší jsou milosti mystické, tím většího stupně dokonalosti a lásky je k nim zpravidla třeba jakožto dispoice.

2. Víra mystická je vždy spojena s kony lásky (viz výše v hl. IV. na konci). Kon víry theologické však může i u člověka majícího milost posvěcující a vlitou ctnost lásky býti vykonán bez vzbuzení konu lásky; rovněž se lze i ospravedlněnému zabývat theologií čistě vědecky, bez vzbuzování konu lásky. Ale ovšem čím větší stupeň milosti posvěcující a vlitých ctností bude theolog míti, tím dokonalejší theologické poznání může doufati. Vždyť vzrůst v nadpřirozeném životě zahrnuje i úměrné stupňování darů Ducha sv. jež dávají vnímavost vůči milostem skutkovým. Když tedy bude míti vyšší stupeň milosti posvěcující a tudíž i vyšší stupeň darů, bude vnímavější vůči osvícením rozumu, která mu Bůh při ctnostném studiu bude udělovati (viz výše pozn. 2. k hl. I.) k lepšímu a hlubšímu pronikání a soustavnému vybudovávání pravd náboženských, jimiž se ve svém studiu zabývá.

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

* * *

Co zde, zvláště v soustavném Úvodu do mystiky (hl. I.—XII.), mohlo býti podáno, jest pouze nějaký přehled celkový a jakési uvedení do některých otázek z mystiky, které se mi jevily nejdůležitějšími. Na úplnější a lepší poznání tohoto vznešeného, ale nesnadného předmětu je nutno čísti ještě jiné spisy,⁷⁾ a samy velké mystiky, hlavně sv. Jana od Kříže a sv. Terezií od Ježíše. Nejlépe ovšem pozná, kdo i sám od štědrosti Boží zakusí.⁵⁾

ÚVOD DO MYSTIKY

zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše

POZNÁMKY

Poznámka k Hoře dokonalosti

Hora dokonalosti a verše pod ní, jež podáváme jakožto titulní obrázek, jsou od sv. Jana od Kříže; byly od něho míněny jakožto titulní obrázek k *Výstupu na horu Karmel* a jsou ve vydáních k němu tak přidávány. Sv. Jan sám v tom spisu odkazuje k veršům i k obrázku, říká: „Nebude zde 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“ (Vp I 13, 10; další výslovné odkazy k *Hoře* jsou ve Vp III 2, 12; III 15, 1).

V českém překladě *Výstupu* je obrázek *Hory* na str. 46; výklad viz tamtéž v Úvodu na str. 22n. a v poznámce k Vp II 29, 6.

V řádku pod obrázkem: „Dolejší veršičky vysvětlují, jak vystupovati stezkou na Horu, a dávají výstrahu, abychom nechodili dvojí cestou křivolakou“ má býti správně: „... jak vystupovati stezkou na Horu dokonalosti, a dávají...“. Dal jsem při kreslení českého obrázku (jinak naprosto věrné reprodukce španělské předlohy v prvním vydání Spisů sv. Jana od Kříže z r. 1618) pro české vydání Spisů světových vynechati slovo „dokonalosti“ z obavy, že by se pak celý text nevešel na jeden řádek anebo musil býti psán příliš drobně a mohl se státi nečitelným. Osmělil jsem se to slovo vynechati, protože i P. Silverio ve svém jedno-svazkovém vydání Spisů sv. Jana je — asi z téhož důvodu, nedostatku místa — v tom řádku vynechal.

Zkratky knih a časopisů.

Zkratky, kterých užíváme v českém vydání Spisů sv. Jana od Kříže, Spisů sv. Terezie od Ježíše, v tomto Úvodu do mystiky:

a) sv. *Jan od Kříže*: Vp = Výstup na horu Karmel; N = Temná noc; Ps = Duchovní píseň, 1. redakce; PS = Duchovní píseň, 2. red.; Pn = Plamen lásky žhavý, 1. red.; PN = Plamen, 2. red.; DsJ = Drobné spisy.

b) sv. *Terezie od Ježíše*: S = Kniha o vlastním životě (Svéživotopis); Zp = Zprávy a Milosti; C = Cesta k dokonalosti; Hd = Hrad v nitru; Po = Pomysly o lásce Boží; Vd = Výlevy duše k Bohu; Zk = Kniha o zakládání klášterů; DsT = Drobné spisy; LT = Listy.

c) BMC = Biblioteca mística Carmelitana (Burgos, El Monte Carmelo, 1915—), jejíž sv. 1.—9. jsou krit. vydání Spisů sv. Terezie, sv. 10.—13. krit. vyd. Spisů sv. Jana od Kříže; sv. 14. Výbor z beatif. a kanonis. procesů sv. Jana; sv. 18.—20. Výbor z beatif. a kanonis. procesů sv. Terezie; sv. 15.—17. Spisy P. Jarolíma Graciána od Matky Boží C. D. Vesměš je vydal P. Silverio de Santa Teresa C. D.

Číslování textů ze sv. Terezie je podle menšího vydání jejich Spisů v jednom svazku, Obras de Santa Teresa de Jesús (Edición breviarío), od P. Silveria, ježto v jejich velkém vydání v BMC odstavce kapitol ještě nejsou číslovány. Ve spisech sv. Jana jsou odstavce číslovány již i v BMC a ovšem zcela shodně i v menším jednosvazkovém vydání Spisů sv. Jana od Kříže, Obras de San Juan de la Cruz (Edición breviarío) od P. Silveria. Také obojí toto menší vydání vyšlo v tiskárně a nakladatelství kastilských bosých karmelitánů El Monte Carmelo v Burgos.

d) HCD = Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América, por el P. Silverio de Santa Teresa, O. C. D. (Burgos, El Monte Carmelo, 1935—). Svazky 1.—4. jsou věnovány sv. Terezii, sv. 5. sv. Janu od Kříže, sv. 6. P. Jarolímu Graciánovi, prvnímu provinciálu osamostatněné provincie bosých karmelitánů, a P. Mikuláši Doriovi, prvnímu generálu nového samostatného řádu.

e) Zkratky časopisů častěji uváděných: EC = Études Carmelitaines (Paris); MC = El Monte Carmelo (Burgos); RAM = Revue d'Ascétique et de Mystique (Toulouse); RSR = Recherches de Science Religieuse (Paris); VS = La Vie Spirituelle (Saint-Maximin, pak Juvisy, nyní Paris); ZAM = Zeitschrift für Ascese und Mystik (Innsbruck-München, nyní Würzburg); ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck, nyní Würzburg; od druhé pol. r. 1943 byly ZAM [18] a ZkTh [67] na dobu války sloučeny).

Úplné názvy spisů, ke kterým se odkazuje.

- Acken*, van, Bernhard S. J., *Hysteric. Beitrag zur speziellen Seelsorge*. Paderborn, Schöningh, 1940.
- Angela* z Foligna, blah., *Le Livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, texte latin, éd. Paul Doncoeur S. J. Paris, Art Catholique — Toulouse, Editions de la Revue d'Ascétique et de Mystique, 1925.
- Antoine-Marie* de la Présentation, C. D., *Etude sur le Château Intérieur de Sainte Thérèse*. Paris, Téqui, 1922.
- Baruzi* Jean, Saint Jean de la Croix et le problème mystique. 2. vyd. Paris, Alcan, 1931.
- Beraza* Blasius S. J., *Tractatus de Gratia Christi*. Bilbao, Elexpuru, 1916.
- Biblioteca Mística Carmelitana* (BMC); viz: Jan od Kříže, sv.; Terezie od Ježíše, sv.
- Boeckl* Karl, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts*. Freiburg i. Br., Herder, 1931.
- Capéran* Louis, *Le problème du salut des infidèles*. 2 sv. 2. vyd. Toulouse, Grand Séminaire, 1934.
- Cavallera* Ferdinandus S. J., *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici*. Paris, Beauchesne, 1920.
- Cinek* František, Arcibiskup Dr. Antonín Cyril Stojan. Olomouc, Lidové knihkupectví, 1933.
- Cloud of Unknowing*, The, and other Treatises by an English Mystic of the Fourteenth Century. Edited by Dom Justin McCann. 2. vyd. London, Burns, Oates & Washbourne, 1936.
- Crisógono* de Jesús Sacramentado, C. D., *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. 2 sv. Madrid, Editorial Mensajero de Santa Teresa, 1929.
- La Perfection et la Mystique selon les principes de Saint Thomas*. Bruges, Beyaert, 1932.
- Český slovník bohovědný*. 4 sv. (až do hesla Holbecke). Praha, Kotrba, 1912—1930.
- Dacík* Reginald O. P., *Školy duchovního života*. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal. 1938.
- Denzinger* Henricus — *Bannwart* Clemens S. J. — *Umberg* Ioannes S. J., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. éd. 14/15. Freiburg i. Br., Herder, bez vroč. (asi 1922).

- Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.* 4 sv. a 1 sv. ukazatelů. Paris, Beauchesne, 1925—1931.
- Dictionnaire de Spiritualité* Ascétique et Mystique. Vychází. Paris, Beauchesne, 1937—.
- Gabriel* de Sainte Marie-Madeleine O. C. D., Ecole thérésienne et problèmes mystiques contemporains. Paris; Desclée De Brouwer, 1936.
- Gabriele* di Santa Maria Maddalena O. C. D., Santa Teresa di Gesù Maestra di vita spirituale. Milano, Ghirlanda, 1935.
San Giovanni della Croce Dottore dell' Amore divino. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1937.
- Gaëtan* du Saint Nom de Marie, Prêtre Passioniste, Doctrine de Saint Paul de la Croix sur l'Oraison et la Mystique (Museum Lessianum, Section Ascétique et Mystique 35). Louvain, Museum Lessianum, 1932.
- Gardeil* Ambroise, O. P., La structure de l'Âme et l'expérience mystique. 2 sv. Paris, Gabalda, 1927.
- Garrigou-Lagrange* Réginald, O. P., Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix. septième éd. Paris, Desclée, bez vroč. (1933).
L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus. Etude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de saint Thomas d'Aquin et la doctrine de saint Jean de la Croix. 2 sv. Juvisy, Editions du Cerf, bez vroč. (asi 1930).
Les trois conversions et les trois voies. Juvisy, Editions du Cerf, bez vroč. (asi 1933).
- Grünwald* Stanislaus O. M. Cap., Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung, mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura. München, Naturrechts-Verlag, 1932.
- Guibert*, de, Joseph, S. J., Les Doublets de Saint Thomas d'Aquin. Paris, Beauchesne, 1926.
Études de Théologie mystique. Toulouse, Editions de la Revue d'Ascétique et de Mystique et de l'Apostolat de la Prière, 1930.
Theologia spiritualis ascetica et mystica. Roma, Università Gregoriana, 1937.
- Hendrikx* Ephraem O. E. S. A., Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung [Cassiciacum 1]. Würzburg, Rita-Verlag, 1936.
- Ignác* z Loyoly, sv., Paměti sv. Ignáce z Loyoly. Přeložil, úvodem a poznámkami opatřil Jaroslav Ovečka S. J. Praha, Kuncič, 1929.
Výbor z listů a instrukcí svatého Ignáce z Loyoly. V překladu podáváš Jaroslav Ovečka S. J. Praha, Vyšehrad, 1940.
Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly. Doslovný překlad z původního znění španělského. Podává Jaroslav Ovečka S. J. [Duch. cvičení díl I. Text]. 2. vyd. Praha, Vyšehrad, 1941.
Ephemeris S. P. N. Ignatii: v Monumenta Historica Societatis Jesu, Monum. Ignatiana, series III. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones S. J. (3 sv.), tomus I., Monumenta Constitutionum praevia, n. 19 (str. 86—158). Roma, Curia S. J., 1934.

- Imle** Fanny, Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura. Werl i. Westf., Franziskusdruckerei, 1939.
- Jan** od Kříže, sv., Obras de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C. D. [Biblioteca mística Carmelitana, sv. 10—13]. Burgos, El Monte Carmelo, 1929—1931.
- 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.
- Spisy sv. Jana od Kříže, učitele církevního. V českém překladě s úvodů a poznámkami podává Jaroslav Ovečka S. J. 4 sv. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal, 1940—1947.
- Keusch** Karl C. Ss. R., Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit. 2/3. Aufl. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1926.
- Kratochvíl** Josef, Záhada mystického nazírání v novější scholastice. Historický příspěvek k soudobé náboženské psychologii. Brno, nákl. Vychovatelských listů v Olomouci, 1936.
- Krüger** Hanfried, Verständnis und Wertung der Mystik im neueren Protestantismus. München, Reinhart, 1938.
- Lexikon für Theologie und Kirche.** 10 sv. Freiburg i. Br., Herder, 1930—1938.
- Lieske** Aloisius S. J., Die Theologie der Logosmystik bei Origenes [Münsterische Beiträge zur Theologie 22]. Münster i. W., Aschendorff, 1938.
- Loosen** Josef S. J., Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor [Münsterische Beiträge zur Theologie 24]. Münster i. W., Aschendorff, 1941.
- López Peláez** Antolín und **Froberger** Josef, Die Gefahr des Buches. Freiburg i. Br., Herder, 1915.
- Mager** Alois O. S. B., Mystik als Lehre und Leben. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1934.
- Maréchal** Joseph S. J., Etudes sur la psychologie des mystiques. 2 sv.: sv. 1. Bruges, Beyaert, 1924; sv. 2. Bruxelles, L'Édition Universelle — Paris, Desclée De Brouwer, 1937.
- Marie** od Vtělení, ctih., Le Témoignage de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec. Texte préparé et publié avec une Introduction par Dom Albert Jamet O. S. B., moine de Solesmes. Paris, Beauchesne, 1932.
- Maritain** Jacques, Distinguer pour unir, ou Les Degrés du Savoir. Nouvelle (i. e. deuxième) Édition, revue et augmentée. Paris, Desclée De Brouwer, 1935.
- Markéta Marie** Alacoque, Vlastní životopis sv. Markéty Marie Alacoque. Přeložil Otto Albert Tichý. Praha, Knihovna Vinice Páně, bez vroč. (asi 1939).

- Meynard* André-Marie, O. P., *Traité de la vie intérieure ou Petite Somme de théologie ascétique et mystique selon saint Thomas d'Aquin*. Nouvelle édition modifiée et complétée par le P. Régis Gérest O. P. 2 sv. I. Théologie ascétique; II. Théologie mystique. Paris, Lethiel-leux, 1925.
- Ondroušek* Antonín, *Mystika a její poměr k theologii a filosofii*. Praha, tiskem Čsl. akc. tiskárny, nákladem vlastním, 1930.
- O'Rahilly* Alfred, P. Vilém Doyle T. J. Přeložily Anglické panny, Stěkeň, 1931.
- Ovečka* Jaroslav S. J., *Návod k rozjímavé modlitbě podle Duchovních cvičení sv. Ignáce z Loyoly* [Duch. cvičení díl II., Návod]. 2. vyd. Praha, Vyšehrad, 1942.
- Pesch* Christianus S. J., *Praelectiones dogmaticae*. 9 sv. Freiburg i. Br., Herder, 1892—1899.
- Poulain* Augustin, S. J., *Des Grâces d'Oraison. Traité de Théologie mystique*. 10. éd., précédée d'une Introduction par J.-V. Bainvel S. J. et augmentée d'une Appendice sur le Discernement des esprits. Paris, Beauchesne, 1922.
- Pourrat* P., S. S. S., *La Spiritualité chrétienne*. 4 sv. Paris, Gabalda, 1917—1931 a další vyd.
- Richstätter* Karl S. J., *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien* [Das katholische Leben 1]. 2. vyd. Innsbruck, Tyrolia, bez vroč. (asi 1924).
Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider, Oberin der Töchter vom hl. Kreuz zu Düsseldorf. 2/4. Aufl. Freiburg i. Br., Herder, 1925.
- Rodriguez* Alfons S. J., *Cvičba v dokonalosti křesťanské, čili: O postupování v dokonalosti a ctnostech křesťanských od Alfonsa Rodrigueza, kněze z Tovaryšstva Ježíšova*. Na jazyk český převedl kněz Ignác Bečák. 3 sv. Sv. I. (Ascetické bibliotéky č. 13) v Brně 1882, nákl. „Školy B. S. P.“, tiskem knihtiskárny benediktinské; sv. II. III. v Kroměříži 1885. 1888, nákl. vlastním, tiskem Jindř. Guska. *Cvičba v dokonalosti křesťanské, čili: O postupování v dokonalosti a ctnostech křesťanských od Alfonsa Rodrigueza, kněze z Tovaryšstva Ježíšova*. Kniha II. [t. j. svazek II.]. Na jazyk český převedl kněz J. Dokoupil. Ascetické bibliotéky číslo 14, v Brně 1885, nákl. „Školy B. S. P.“, tiskem knihtiskárny benediktinské.
Skola a praktické cvičení v ctnostech a křesťanské dokonalosti neboli křesťanská askese. Napsal Alfons Rodriguez S. J. Přeložil Dr. Norbert František Hrachovský. 3 sv. Hranice, „Snaha“ (Olšovský), 1928. 1929. 1936.
- Scheeben* Matthias Josef, *Handbuch der katholischen Dogmatik*. 3 sv. Freiburg i. Br., Herder, 1873—1882.
- Schmaus* Michael, *Katholische Dogmatik*. 3 sv. München, Hueber, 1940.
- Stolz* Anselm O. S. B., *Theologie der Mystik*, Regensburg, Pustet, 1936.
- Svach* Prokop O. P., *Dary Ducha svatého, podklad křesťanské mystiky, v Písmě — v podání — v theologii*. Olomouc, Dominikánská Edice Krystal, 1937.

- Terezie* od Jezulátka, sv., bosá karmelitka, Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, [Oeuvres]. Lisieux, Office Central de Ste. Thérèse de l'Enfant-Jésus, bez vroč. (asi 1926).
 Dějiny duše sv. Terezie Ježíškovy. Přeložily Skolské sestry O. S. F. Nové vyd., Praha, 1941.
- Terezie* od Ježíše, sv., zakladatelka bosých karmelitek, Obras de Santa Teresa de Jesús. Editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C. D. [Biblioteca mística Carmelitana, sv. 1—9]. Burgos, El Monte Carmelo, 1915—1924.
 Obras de Santa Teresa de Jesús. Edición y notas del P. Silverio de Santa Teresa, C. D. [Edición breviario]. Burgos, El Monte Carmelo, 1922.
 Spisy sv. Terezie od Ježíše, zakladatelky bosých karmelitek. V českém překladě s úvody a poznámkami podává Jaroslav Ovečka S. J. Počnou vycházeti.
- Théodore* de Saint-Joseph, C. D., Essai sur l'Oraison selon l'Ecole Carmélitaine, Bruges, Beyaert, 1923.
- Ueberweg* Friedrich, Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. 5 sv. I. Die Philosophie des Altertums. 12. Aufl. von Dr. Karl Praechter. 1926. — II. Die patristische und scholastische Philosophie. 11. Aufl. von Dr. Bernhard Geyer. 1928. — III. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrh. 12. Aufl. von Dr. Max Frischeisen-Köhler und Dr. Willy Moog. 1924. — IV. Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrh. und der Gegenwart. 12. Aufl. von Dr. Traugott Konstantin Oesterreich. 1923. - Berlin, Mittler
- Vermeersch* Arthurus S. J., De vocatione religiosa et sacerdotali. 2. vyd. Bruges, Beyaert, 1914.
- Viller* Marcel S. J. und *Rahner* Karl S. J., Ascese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. Br., Herder, bez vroč. (asi 1939).
- Wetzer* und *Welte's* Kirchenlexikon. 2. Aufl. 12 sv. a 1 sv. ukazatelů. Freiburg i. Br., Herder, 1882—1903.
- Winklhofer* Alois, Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz [Freiburger Theologische Studien 43]. Freiburg i. Br., Herder, 1936.
- Zahn* Josef, Einführung in die christliche Mystik. Paderborn, Schöningh.

Poznámky k hlavě I.

¹⁾ Viz na př. dobré informativní pojednání: *Friedrich Andres*, *Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung*, ZAM XIX 1944 (nebo ZkTh 68, 1944), str. 39—52.

V úplném souhlase s výsledky experimentálního bádání psychologie náboženské definuje Andres náboženství po stránce psychologické: „Religion psychologisch definiert als *die Vereinheitlichung des ganzen menschlichen Lebens durch die (und in der) Hinordnung auf und die (und in der) Unterordnung unter ein göttliches Prinzip — sjednocení celého lidského života jeho usměrněním (a v jeho usměrnění) k božskému principu a podřízením (a v podřízení) pod něj*“ (str. 40. 45).

²⁾ Vždyť i co do hojnosti a síly milostí skutkových mají *ex congruo* větší nárok na přízeň Boží ti, kdo jsou milostí posvěcující synové Boží, než ti, kdo synové nejsou, a mezi ospravedlněnými zase ti, kdo mají větší stupeň milosti.

Těm, kdo se sv. Tomášem Akvinským (*Summa theol.* 1. II. q. 68) mají za to, že dary Ducha sv. jsou habity receptivní, trpnostní, uschnující rozum a vůli duše ospravedlněné k tomu, aby byly vnímavější vůči osvětlením a vnuknutím Božím, t. j. vůči milostem skutkovým, *prompte mobiles ab inspiratione divina*, osvětluje zvláštní prozřetelnost Boží, o které tu mluvíme, také tato myšlenka kard. Billota: Dary Ducha sv. již tím, že disponují duši na přijímání osvětlení a vnuknutí Božích, jí dávají jakýsi nárok v širším sice smyslu, ale skutečný, *ex congruo*, aby se jí těch osvětlení a vnuknutí dostávalo i s jakousi hojností úměrnou jejich stupni. Osvětlení a vnuknutí, t. j. skutkové milosti, tedy jednak budou *častější* a *mocnější* u spravedlivého než u hříšníka — jednak nadto bude duše i tím *vnímavější* vůči osvětlením a vnuknutím, čím více v ní milost posvěcující a tudíž i úměrně dary Ducha sv. vzrostou (de Guibert, *Études*, str. 175). To všechno se ovšem může dít — a zpravidla děje — psychologicky přirozeně, nemysticky. Viz o tom níže v hl. X.

„*Inhabitantem in animis piis Spiritum Sanctum ubertas munerum caelestium multis modis consequitur — K bydlení Ducha svatého ve zbožných duších* [t. j. ve všech ospravedlněných] *se mnoha způsoby druží hojnost darů nebeských*“, shrnuje papež Lev XIII. v encyklice o Duchu sv., *Divinum illud munus*, ze dne 9. května 1897 (Cavallera, *Thesaurus*, n. 547).

3) I když se ovšem doporučuje časté vzbuzování „dobrého úmyslu“ nadpřirozeného (z lásky k Bohu nebo z jiného motivu z víry vzatého), je mínění tuším většiny nynějších katolických bohoslovců, že za prvé k tomu, aby *dobry* (t. j. sám sebou směřující k Bohu, podřazený Bohu: předmětem, účelem, okolnostmi) kon rozumový nebo volní u duše ospravedlněné byl bytnostně nadpřirozený a záslužný, není třeba, aby podnět neboli pohnutka neboli motiv k jednání byl vzat z lásky nebo vůbec z víry, t. j. že není třeba nadpřirozeného dobrého úmyslu (podřadujícího ten kon nebo to jednání poslednímu cíli nadpřirozenému) aktuálního nebo virtuálního, ba ani ne určitého habituálního, nýbrž že postačí povšechné, habituální nadpřirozené usměrnění života k Bohu, kony učiněnými při ospravedlnění (u dítěte: až dospěje k pochopení povinnosti uvědomělého usměrnění) a neodvolanými těžkým hříchem, neboli nadpřirozený dobrý úmysl jen habituální povšechný, jehož si při jednání ani vědomí nejsme vedle jiného motivu jen přirozeného, a že za druhé tímto způsobem *všecky* rozumové a volní kony ospravedlněného tak jen habituálně povšechně podřazené poslednímu cíli nadpřirozenému, i ty, které samy sebou jsou nejedné neboli indiferentní (t. j. ne sice samy sebou směřující k Bohu, podřazené Bohu předmětem, účelem, okolnostmi, ale také nikoliv jimi nepodřazené, nesměřující), jako při jídle a pití (1 Kor. 10, 31), jsou bytnostně nadpřirozené a záslužné. Jsou dostatečně, totiž bytnostně, supernaturalisovány účinně od bytnostně nadpřirozené příčiny účinné — a formálně oním povšechným nadpřirozeným motivem habituálním, t. j. nevyučováním nadpřirozena, lze-li to ještě nazvat formálním předmětem; netřeba k tomu ještě, v našem poznání nebo chtění, i aktuálního motivu nebo jednotlivostního formálního předmětu nadpřirozeného. „Naše [bytnostně] nadpřirozené myšlení je stále *in actu*, když náš rozum je činný, — vždyť jsouce lidé nadpřirození pracujeme jen myslivou mohutností nadpřirozenou“, praví na př. Dominik Thalhammer S. J. (ZkTh 61, 1937, str. 186), a co mu platí o mohutnosti myslivé a jejích konech, platí mu ovšem i o mohutnosti volní a jejích konech, takže shrnuje: „Kolikrát-koliv tedy ve stavu milosti učiníme nadpřirozené [t. mravně dobré nebo aspoň mravně nejedné] kony myšlení a chtění, [tolikrát] myslíme a chceme také [bytnostně] nadpřirozeně, zcela nezávisle na tom, zda jednáme z uvědomělého motivu z víry či ne. Myšlení a chtění samo v sobě je již objektivně nadpřirozené“ [t. j. věcně samo v sobě nadpřirozené působením bytnostně nadpřirozené příčiny účinné, vlitého habitu etnosti, i když my subjektivně k jeho bytnostní nadpřirozenosti nepřispíváme motivem nadpřirozeným, z víry vzatým, a vnitřním vědomím si té jeho bytnostní nadpřirozenosti ovšem nejsme vědomi] (tam. na str. 186; viz i na str. 193). Viz o tom též, co pěkně praví Schmaus, Kathol. Dogmatik, sv. III. 1, str. 405n.

Ale ten, kdo upadne do smrtelného hříchu a v něm zůstává, takže jeho dobré kony rozumové a volní (vyjma milosti směřující k obrácení, jichž však on nepoužívá) nejsou bytnostně nadpřirozené a záslužné, má (nebo může mít), jak zkušenost ukazuje, vnitřní život po psychologické stránce stejný, — jaký byl ten, který měl, než upadl do smrtelného hříchu, a jaký mají jiní lidé, ať ospravedlnění nebo neospravedlnění. Býti

nějaký rozdíl psychologicky postřehitelný, byl by on pomůcka k poznání, zda ta která duše je ve stavu milosti posvěcující či není.

1) Kristus je vinný kmen a my jsme ratolesti vštípené v něj milostí posvěcující, v nichž proudí míza bytnostně nadpřirozených milostí skutkových a na nichž se rodí plody dobrých skutků bytnostně nadpřirozených; to vše věříme, ale psychologicky přirozeně si ani toho vštípení ani bytnostní nadpřirozenosti svého vnitřního života rozumového a volního nejsme vědomi.

O celé této otázce stran konů bytnostně nadpřirozených, psychologicky přirozených, dobře pojednává *Dominik Thalhammer S. J.*, *Gnade und Seelenleben* (ZkTh 61, 1937, str. 163—210), str. 163—187.

Že si nejsme bytnostní nadpřirozenosti svých konů vědomi, objasňuje Thalhammer takto. *Obiectum proportionatum*, přiměřený předmět, našeho duchovního poznávání je svět hmotný, *intelligibile in sensibili*, rozumově poznatelné ve smyslovu. Zabývajíc se jím, uvědomí si duše i tu svou vlastní duchovou činnost a nositele té činnosti, své já. Ale toto vědomí, ač duchové, neobsahuje uvědomění duchovosti té činnosti a duchovosti duše; my se obojí té duchovosti jen dosuzujeme z obsahu a rázu konů. Svět bytnostního nadpřirozena, božská duchovost, je však ještě celou oblastí dále za naší duchovostí přirozenou, tedy o dvě oblasti dále za *obiectum proportionatum*, psychologicky přirozeným předmětem, našeho poznávání duchově smyslového. Její — t. té božské duchovosti — jsoucno vůbec není dáno jakožto *intelligibile in sensibilibus*, rozumově poznatelné ve smyslovu, což je naše *obiectum proportionatum*; my se té božské duchovosti (jíž se konům dostane supernaturalisací, mohutnostem vlitými ctnostmi a dary, podstatě duše milostí posvěcující) ani dosouditi nemůžeme, nýbrž se o ní dovídáme jen z víry. Teprve poznáním mystickým, zásahem Božím psychologicky striktně nadpřirozeným, ji některé nečetné duše poznají již na tomto světě (str. 186).

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

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

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

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

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

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

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

6) *Analogia attributionis extrinsecae* (obdoba s připisováním zevním) je ta, ve které pojem obdobný je pouze v hlavním analogátu vnitřně a formálně, kdežto analogátu sekundárnímu přísluší pouze pro nějaký vnější vztah tohoto analogáta sekundárního k analogátu hlavnímu. Na př. *zdraví* (jsme *zdraví*, protože jíme *zdravé* pokrmy) jest jen v člověku vnitřně a formálně, kdežto pokrmům ten název přísluší jen pro vnější jejich vztah ke zdravému člověku a příčině, tedy tropicky, metonymicky. Nebýti toho vztahu, nemluvili bychom o „zdravých“ pokrmech, nýbrž o přípravcích tak a tak složených a upravených. Tak i znak „*mystický*“ je formálně jen v některých konech psychologických, kdežto jevům zevním, ty kony někdy doprovázejícím (na př. vznášení, stigmatům) přísluší název „*mystický*“ jen pro jejich zevní vztah k psychologickým konům mystickým, jež ony, vyskytující se u téže osoby, dotvrzují a ověřují jakožto nadpřirozené. Nebýti toho vztahu, nenazývali bychom ty zevní jevy „*mystickými*“, nýbrž bychom je prostě zařadili mezi zázraky.

Jsoucna, mezi kterými je pouze obdoba s připisováním zevním (člověk a pokrmy — některé psychologické kony a zevní průvodní jevy), nejsou jsoucna téhož druhu. Nemohou tedy být pojata do téže definice, a z toho důvodu bylo řečeno v textu, že při hledání definice mystiky v užším smyslu musí být zevní průvodní jevy mystické vyloučeny.

7) Věcně téměř totožnou definici mystiky nacházím u P. Magera O. S. B.: „Übernatürliche [t. nadpřirozenou ve smyslu sv. Terezie od Ježíše, t. j. psychologicky nadpřirozenou], d. h. passive, geistseelische Betätigung der Seele noch während ihrer Leibgebundenheit nennen wir Mystik“ (Mager, *Mystik*, str. 133).

Jen jest třeba v této definici P. Magera, aby nebyla úzká, vynechati slovo „geistseelische“, jež mu znamená: psychologicky nadpřirozený, *na smyslech nezávislý* (opak je mu „leibseelisch“, t. j. psychologicky přirozený, *na smyslech závislý*). Jsouť i kony smyslové opravdu mystické, na př. obrazivé vidění dané jakožto pomůcka ve vnitřní modlitbě, a jsou ovšem i kony mystické duchové, závislé na smyslové činnosti, totiž kony rozumu a vůle psychologicky nadpřirozené nevlité, o nichž bude vyloženo v hl. V., A. 1. 2.

Věcně zcela totéž, co my zde míníme výrazem „*psychologicky nadpřirozený*“, vyjádřil P. de Guibert S. J. již r. 1922 ve své definici vlitého nazírání, an v pojednání v RAM definoval:

„Vlité nazírání je nazíravá vnitřní modlitba, ve které zjednodušení konů rozumových a volních je *výsledek božského působení v duši, které převyšuje to, anebo i, někdy, je v protivě s tím, co by byly způsobily pouhé příčiny řádu psychologického právě činné a působící*“ (de Guibert, *Études*, str. 25. 311).

Slova podaná v definici písmem ležatým jsou s výrazem „*nadpřirozeno psychologické*“ smyslem naprosto totožná. Jsou dobrá definice „*nadpřirozena psychologického*“. Slovem „*božského*“ v ní je ovšem zahrnuto i působení andělské.

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

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

Zato se mnoho pisatelů o mystice, především laiků, věnovalo psychologické stránce mystiky. Jenže z těch, kdo si při tom neberou katoličkou theologií za negativní normu, jich nemálo vychází z nedokázaných a nesprávných předpokladů, na př. že přímé, konkrétní a experimentální spojení duše s Bohem již v tomto životě je nemožné. Proto pak i docházejí k závěrům, kterých nepředpojatý rozum uznati nemůže, na př. že vrcholné mystické jevy u sv. Terezie od Ježíše, t. j. její přímé, konkrétní a experimentální zakoušení Boha a jiné milosti s tím spojené, jak to ona vše vypisuje, byly jen něco chorobného; že tytéž mystické milosti u sv. Jana od Kříže jsou jen nemírná askese (o tomto významu slova „askese“ viz níže pozn. 11. k této hl.) a její důsledky a nezdařená metafysika.

Jak filosofie vůbec má sice svou samostatnou cenu, ale křesťanu je i *ancilla theologiae*, služebnice bohovědy, tak i filosofická věda o mystice má svou hodnotu, ale křesťanu slouží především k objasnění a ro-

zumovému prohloubení toho, čemu dogmatika a theologie duchovního života učí o milostech mystických.

9) „Křesťanská dokonalost, nakolik se rozlišuje od svatosti (podstatná svatost je milost posvěcující v duši), je prostředek k větší svatosti a záleží v tom, „aby smyslcnost poslouchala rozumu a všechny stránky nižší byly poddanější vyšším“ (Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly, pozn. 1. po Přídavcích I. týdne, n. 37) a celý člověk vůli Boží, jevíci se příkázáními a radami. Je v ní ovšem přemnoho stupňů“ (Ovečka, Návod, hl. XI., čís. 10⁺, pozn. 38).

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

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

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

10) K mravouce theologické a k theologii duchovního života, jež jsou vědy o konech duší vedených, se druzí jakožto věda o vedení duší theologie pastorální (bohověda pastýřská), jež je vědecké podání theoretických a praktických pravd a pouček pro vykonávání úřadu kněžského v duchovní správě, hlavně farní, hlásáním nauky Boží, udělováním prostředků k posvěcování, vedením duší jak jednotlivě (na foru svátostném i mimo forum svátostné) a společně (v kostele a mimo něj) bez zvláštní organisace, tak i ve zvláštních pospolitých organisacích, jak jich doba a jiné okolnosti vyžadují: vše to jak měrou povinnou, tak až co do způsobů nepovinných nejhodnějších. I vedení duše cestami mystickými se může řízením Božím státi částí úkolu kněze v duchovní správě, i ve farní.

Požadavky sv. Alfonsa z Liguori v té věci shrnuje P. Keusch takto: „1. Po theoretické stránce musí míti kněz jasnost o cílech a prostředcích asketického a mystického života milosti. — 2. Po praktické stránce neuváděj duši násilně v tyto mimoobyčejné stavy; vyčkej bezpečných známek, že jsou k nim povolány“ (Karl Keusch C. Ss. R., Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori, str. XXIV).

11) U nekatolíků a profánních spisovatelů mívá slovo askese význam užší než uvedený, u katolíků platný, znamenajíc u nich umrtvování,

přísnosti a kajícího, především tělesné. Zúžený tento smysl pak ovšem proniká i ke katolíkům. Tak se o někom říká, že je velký asketa, že má asketické vzezření, asketickou tvář, a pod. Tento zúžený smysl mají slova „nemírná askese“ výše ke konci předposledního odstavce poznámky 8 k této hl. I.

Poznámky k hlavě II.

1) Viz o tom obsírněji a částečně s jiného hlediska níže v hl. XVI. *Mystika a víra.* ———

2) I na tuto víru mystickou se hodí slova sv. Tomáše Akv.: „Fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepti, *inhaerendo primae veritati*“ (Summa th., 2. II. q. 5, a. 1) — Víra je u všech, kdo mají poznání o Bohu, dokud ještě nedosáhli budoucí blaženosti, a *přimykají se k první pravdě.*

3) Tuto chudobu a nemohoucnost hlediska theologického jest — tomu, kdo zná hledisko psychologické, nelze jinak — jasně viděti na př. v pečlivé knize P. Anselma Stolze O. S. B., Theologie der Mystik.

Na str. 177—185 je v ní pěkně vyložen rozdíl mezi myšlenkovým základem theologického pojmání mystiky a myšlenkovým základem jejího pojetí psychologického. Základ v theologickém je vzrůstání a zdokonalování *ontologické* našeho ontologického nadpřirozeného připodobnění Bohu milostí posvěcující a vlitými ctnostmi a dary (viz o tom níže v hl. IX.) a tím zvyšování prostého křesťanského života; základ v psychologickém je zdokonalování *dynamické* našich psychických schopností a konů poznávacích a volních k větší a větší podobnosti s kony Božími. P. Stolz dodává: „Podle onoho staršího pojetí [t. theologického] se nerozumí samo sebou, že je s mystickou milostí, jež [podle toho pojetí] znamená prohloubení obecné milosti ospravedlňující, nutně spojen i zvláštní duševní stav, . . . který by se druhově lišil od ostatní duševní činnosti“ (str. 183 185). Ale jeho výkladu o „transpsychologické“ zkušenosti mystické, jímž uznává za mystické i zbožné duševní kony psychologicky přirozené, jsou-li „prohloubené“, a také u psychologicky nadpřirozených kterýchkoliv hledí za (*trans*) psychologickou roušku jen k nitru, jádru, theologickému, takže se tím obojím úplně staví v theoretické mystice na stanovisko theologické, jádra to nauky jeho knihy (str. 188—192. 245—251; viz i str. 215), nemohou přijmouti, kdo uznávají, že psychologické hledisko způsobilo v theoretické mystice veliký pokrok v rozlišení mystického od nemystického a v chápání a třídění mystického, a mají tedy za to, že návrat ke hledisku theologickému v mystice výlučně nebo především uplatňovanému je veliké ochuzení. Viz také níže v hl. XV. úryvek z posudku Dra Winklhoferera.

4) P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D. dobře praví o rozdílu mezi stanoviskem psychologickým a ontologickým neboli dogmatickým v mystice:

„Když sv. Terezie mluví o nazírání, má přímo na zřeteli ty stupně neboli stavy ve vnitřní modlitbě, které jsou v jejích knihách popisovány pode jménem vnitřní modlitby v usebrání, vnitřní modlitby v klidu, ve spojení, atd. Ba různé stupně vnitřní modlitby mystické, které rozlišuje, tvoří, podle jejího mínění, jakoby řetěz, jehož články značí nepřetržitý postup a jsou různé oddíly cesty vykonané duší ve vlastním smyslu nazíravou. Charakter společný všem těm vnitřním modlitbám je to, že v nich a jimi jakýmsi způsobem postřehujeme působení Boží v nás; arci ne vždycky s touž jasností, protože duše si je ho mnohem více vědoma na příklad ve vnitřní modlitbě ve spojení než ve vlitém usebrání [n. vnitřní modlitbě v klidu], první to mezi vnitřními modlitbami mystickými popsány od této světkice. Nicméně však se duše v každém nazírání cítí trpnou, cítí, že někdo jiný je v ní činný. Tato zkušenost trpnosti je svatě Terezii charakteristická pro nazírání. Na vymezení oblasti mystiky tedy používá kriteria *psychologického*, zkušenostního: nazírání je stav ve vnitřní modlitbě, ve kterém duše zakouší působení Boží v sobě.

„Ne všichni pisatelé používají téhož kriteria na charakterisování mystického nazírání. V moderní škole tomistické na příklad se hledí na mystické nazírání s hlediska spíše ontologického než psychologického. Aby bylo vlitě nazírání, se nevyžaduje tato zkušenost trpnosti, vytčená svatou Terezii; stačí, že jde o povznesení naší mysli v Boha, k němuž přispívají nazíravé dary Ducha svatého, i když tato nadpřirozená hnutí zůstanou skryta a jsou spíše přechodná. Stojíme tedy před pojetím nazírání vlitého širším než je to, kterého používá sv. Terezie. Jistá vyzarování darů nazíravých, která řídí svatě duše v životě činném, jsou také označována jménem vlitého nazírání.

„Jest nutno závěrem shrnouti, že názvosloví sv. Terezie (a totéž můžeme říci o její škole) je trochu odlišné od názvosloví moderní školy tomistické, ba že bylo zvoleno s hlediska odlišného: spíše psychologického než ontologického. Kdo chce srovnávacím způsobem studovati různé duchové synthese mystických theologů, nesmí nedbati těchto rozdílů; sice smísí různé jazyky a otázky zakalí, místo aby je objasnil“ (P. Gabriele di S. Maria Maddalena O. C. D., Santa Teresa Maestra, str. 49 n.).

5) Po nějakých začátcích u Klementa Alexandrinského (asi 150—215) a u Origena (182— asi 254) je „Otec mystiky“ theoretické spekulativní (a to snad i se zkušenostmi vlitými spojivými, jež není jisté že měl již i Origenes) sv. Řehoř Nyssenský (zemř. kol. r. 394). Činí to na základě filosofie novoplatonické, „ale jeho novoplatonismus je úplně křesťanský“ (Viller-Rahner, *Azese und Mystik*, str. 79 n. 145), kdežto některé výklady Pseudo-Dionysiovy budí svými důsledky vážné námítky s hlediska dogmatického (Viller-Rahner, str. 235 n.; v tomto Úvodu v hl. XII, § VII. B. 3).

Ze výklady Pseudo-Dionysia o mystické temnotě, v níž se i poznává Bůh, jsou jen abstraktní theoretická spekulace novoplatonicky dogmatická, a nikoliv vyjádření vlastní pisatelovy konkrétní zkušenosti mystic-

ké, již dříve stručně naznačil P. de Guibert: „Ps. Dionysius Aeropagita . . . doctrinam praesertim de contemplatione mystica, post Gregorium Nyssenum, conatur exponere utendo philosophiae neoplatonicae principis“ (Theologia spir., str. 416), a obsírněji to doličuje s velikou pravděpodobností Puech trojím:

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

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

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

Ze je to u Pseudo-Dionysia jen jednostranná theoretická spekulace, nikoliv vypsání mystické zkušenosti, lze snad také souditi z toho, že pisatel nemluví o mystice v Kristu Bohu člověku, nýbrž jen o mystice v nerozlišené temnosti Božstva. Proti té jednostrannosti je mystická zkušenost všech dob (Maréchal, Études II., str. 14n.).

A již samo faktum, že tento pisatel, jenž zřejmě znal spisy novoplatonika Prokla, zemřelého r. 485, a použil jich, o sobě tvrdí věci, podle kterých by byl současník Ježíše Krista a apoštolů, na př. že byl s apoštoly Petrem a Jakubem, bratrem Páně, na pohřbu P. Marie (De divinis nom. c. 3, 2; viz to místo uvedeno od sv. Jana Damascenského v římském breviáři dne 18. srpna, čtvrtého dne v oktávě Nanebevzetí P. Marie, lectio VI.), činí pochybným, že by byl měl spojitě poznání Boha. Kdo by měl takové mystické milosti, ten by sotva tvrdil takové nepravdy, napsané patrně za tím účelem, aby spisy měly vážnost téměř apoštolskou, která jim nenáležela.

O askesi a mystice v době patristické viz: Viller-Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit; celé dějiny křesťanské spirituality, t. j. asketiky a mystiky, podává čtyřsvazkové dílo: P. Pourrat, La Spiritualité chrétienne, I (starověk, do VI. stol.); II (středověk); III (nový věk, od renaissance po jansenismus); IV (nový věk, od jansenismu do naší doby), opětná vydání od r. 1918, kdy vyšel po prvé svazek I.

Buďte zde ještě uvedena slova jiného dobrého znatele starokřesťanské mystiky: „Man könnte (damit zugleich manche Aufstellung korrigierend, die sich in der „Theologie der Mystik“ von Anselm Stolz O. S. B. findet) umgekehrt einmal zeigen, wie auch schon in der altkirchlichen Literatur, etwa bei Gregor von Nyssa und Evagrius Pontikus (zemř. kol. r. 400) eine mystische Theologie sich nachweisen lässt, die durchhaus „psycho-

logisch“, ja geradezu „theresianisch“ anmutet, also keineswegs nur „transpsychologisch“ im antik-kirchlichen Sinn, wie man das heute so gerne behauptet“ (Hugo Rahner S. J. v ZkTh 61, 1937, str. 310).

Viz i níže pozn. 12 k hl. VIII. a pozn. 32 k hl. XV.

6) Viz pozn. 33 k hl. XII.

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

8) *Nadpřirozené* se mnohonásobně dělí. Je:

I. Nadpřirozené *bytnostně*:

1. nestvořené: vnitřní život Boží; tajemství Nejsv. Trojice; tajemství druhé božské Osoby, jak přijala přirozenost lidskou.
2. stvořené: a) světlo blažených;
b) milost posvěcující, vlité ctnosti, dary Ducha sv.; bytnostně nadpřirozené milosti skutkové v rozumu a ve vůli; ctnostné kony rozumové a volní u člověka ospravedlněného.

II. Nadpřirozené ne bytnostně, nýbrž jen *co do vzniku* (vesměs stvořené):

1. nadpřirozené striktně neboli v užším smyslu, jež jest úplně nad síly veškerého tvora nebo tvorstva;
2. nadpřirozené v širším smyslu neboli mimopřirozené, jež není nad síly veškerého tvora nebo tvorstva.

Zde mluvíme o nadpřirozenu (jak bytnostně nadpřirozeném, tak co do vzniku nadpřirozeném) jen stvořeném, a z něho vyloupneme předmět mystiky:

III. Nadpřirozené *psychologicky*.

Nyní tedy definujeme postupně nadpřirozené I. II. III.

- I. *Bytnostně nadpřirozené* (stvořené) je to, co má bytnost stvořenou sice, ale řádu Božího, uschopňujíc totiž přímo a úměrně k patření na Boha tváří v tvář a tak k poznávání Boha, jak on sám v sobě jest a sám sebe poznává a zakouší, a ovšem i to poznávání a zakoušení tváří v tvář.

Protože kon smyslový (ani konu smyslového nejvyššího, totiž konu obrazivosti, nevyjímaje) není a nikterak nemůže býti přímo úměrný prostředek k patření tváří v tvář na Boha duchového a k zakoušení jeho, proto on nemůže nikdy býti bytnostně nadpřirozený, nýbrž je vždycky bytnostně jen přirozený.

Jak již slovo „bytnostní“ praví, není nadpřirozenost bytnostní něco tomu, co je bytnostně nadpřirozené, zevního (na př. něco přidaného, věcně odlišného případečného; anebo nějaký vztah co do způsobu vzniku nebo závislosti na něčem), nevstupujícího tedy do podstaty toho, co je bytnostně nadpřirozené. Ne; je to něco té které věci bytnostně nadpřirozené vnitřního, celou její bytnost pronikajícího, od té bytnosti jen pomyslem oddělitelného, podobně jak jen pomyslem na př. od podstaty duše lidské oddělíme její bytnostní duchovost: substantia — spiritualis.

Bytnostně nadpřirozené stvořené je ovšem zároveň nadpřirozené i co do vzniku, a to striktně nadpřirozené; ale ve II. 1. 2. budeme míti na zřeteli jen to nadpřirozené, které je nadpřirozené *pouze* co do vzniku, ne i co do bytnosti.

II. 1. *Co do vzniku nadpřirozené striktně neboli v užším smyslu* je to, co je sice bytností řádu přirozeného (t. j. nikoliv řádu Božího, vyloženého v I.), ale je úplně nad síly veškerého tvora nebo sdružení tvorů, takže žádný tvor v žádných okolnostech, žádným způsobem a žádnou měrou toho sám nedovede; na př. stvoření (terminative), t. j. učinění věci z ničeho i jí samé i podmětu; vzkříšení mrtvého.

2. *Co do vzniku nadpřirozené v širším smyslu neboli mimopřirozené* je to, co je bytností řádu přirozeného, ale

- a) buď je sice nad síly toho tvora, v kterém se to jeví, ale není nad síly jiného tvora nebo tvora vůbec (anděl dobrý nebo zlý dovede způsobiti v člověku mnohé, čeho nedovede člověk, na př. způsobiti u něho levitaci, t. j. vznášení ve vzduchu; předpovědětí ten nebo onen jev přírodní z jeho příčin, člověku však neznámých a nedostupných; uhodnouti podle hnutí ve smyslové stránce, kterou má dobře prohlédnutu, svobodný kon člověka) —
- b) anebo je něco, co i přirozenost, ve které je ten onen zvláštní jev pozorován, sice dovede, ale jen jiným způsobem jí odpovídajícím (na př. náhlé zacelení rány, kterou by přirozenost a léky také zacelily, ale znenáhla; náhlé získání rozsáhlého vědění).

Co do vzniku nadpřirozené v užším smyslu může býti způsobeno jen zásahem Boha samého; k mimopřirozenému stačí zásah anděla dobrého nebo zlého.

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

III. Nadpřirozené *psychologicky*, je výsledek božského působení v duši, který převyšuje to, anebo i někdy, je v protivě s tím, co by byly způsobily pouhé příčiny řádu psychologického právě činné a působící (viz výše pozn. 7 k hl. I.). Je předmět theoretické mystiky. Poně-

vadž při něm jde o zřetel psychologický, náleží do něho přímo jen kony; habity získané nanejvýše jen nepřímou; habity vlité (milost posvěcující, vlité ctnosti, dary Duchu sv.) vůbec ne, protože ty jen, když jsou vlitý nebo rozmnoženy, trpně přijímáme a psychologicky přirozené si jich nikdy nejsme vědomi.

Nadpřirozeno psychologické je částka jednak nadpřirozena bytnostného (I.), jednak nadpřirozeného co do vzniku, striktně nadpřirozeného i mimopřirozeného (II. 1. 2.), totiž jsou to *kony* vzniklé v duši tak, že mají s *psychologického hlediska příčinu účinnou i vyšší* než je obyčejný řád věcí.

Psychologická přirozenost, po příp. psychologická nadpřirozenost, se tedy netýká bytnosti konu, nýbrž se týká jen *psychologického způsobu* vzniku toho kterého konu v duši, zda totiž kromě mohutnosti duchové nebo smyslové (a obvyklého nutného spolupůsobení Božího: concursus) nemá či má i příčinu účinnou nad obyčejný řád věcí, tedy zásah Boží nebo (se svolením Božím) zásah ducha nižšího než Bůh, ale mocnějšího než člověk, anděla dobrého nebo zlého.

Kon psychologicky nadpřirozený může být co do bytnosti buď bytnostně přirozený anebo bytnostně nadpřirozený anebo jen co do vzniku nadpřirozený. Může být smyslový (smyslové jsou, jak bylo řečeno, ovšem vesměs jen bytnostně přirozené) nebo duchový, t. j. rozumový, volní. Kony mohutností poznávacích a snaživých jen co do vzniku nadpřirozené, jak smyslové, tak duchové, jsou ovšem vesměs psychologicky nadpřirozené.

9) Také sv. Jan od Kříže upozorňuje na tuto nemožnost: „Nadpřirozené znamená: co jest výše než přirozené; přirozené tedy zůstane dole“ (Vp II 4, 2). „Jejich [t. mohutností] vlastní schopnost není s věc tak vznešenou [t. nadpřirozené], nýbrž je, neustoupí-li s dějiště, naopak závadou“ (Vp III 2, 2).

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

10) „První vnitřní modlitbou nadpřirozenou“ míní sv. Terezie, jak viděti z dalšího popisu zde (n. 3—5) a ze srovnání s jinými místy (na př. *Vejanven, Satirický posudek*, v DsT, BMC VI, str. 67 n., kde odpovídá svému bratru Vavřincovi, že ani vnitřní modlitba v klidu není v naší moci; C 31, 1—5) vnitřní *modlitbu v klidu* (Hd IV 1, 1; IV 3, 1), již jinde také nazývá usebráním (S 15, 1), totiž usebráním trpným. Toto trpné usebrání v modlitbě v klidu, jež je charakteristické pro mezidobí mezi trpnou nocí smyslu a trpnou nocí ducha (N II 1, 1), se sice druží po své stránce rozumové, po níž je zpravidla nebo namnoze nespojivé, jakožto vyšší stupeň k nazírání získanému neboli nazírání činnému, ale po stránce volní je již spojivé, takže jakožto celek je zcela nad řád psychologicky přirozený. Ve větě, kterou jsme v textu uvedli, míní sv. Terezie, protože v ní mluví o duchových smyslech, jež se uplatňují v nazírání, které je po rozumové své stránce spojivé, buď případ vnitřní modlitby v klidu spojivý i po stránce rozumové i po stránce volní, anebo míní přeplyvání spojivého působení Božího z vůle v rozum, jenž

tím přeplyváním má duchovný smysly poznatek Boha přímý, konkrétní a experimentální. Viz o modlitbě v klidu níže v hl. VII, 5.

Sv. Terezie uvádí jakožto první ze stupňů (spojivě) mystických až řčenou modlitbu v klidu; trpné noci smyslu sv. Jana od Kříže, jež je před modlitbou v klidu a je již slabě spojivá co do rozumu i co do vůle (N I 9, 9; I 10, 16; I 12, 1; I 14, 1; II 5, 1), ona nemá. Mystická, ale ovšem nespojivě, je i sv. Terezii vnitřní modlitba v uzebrání činěném neboli nazírání získané, kladné i záporné. Viz níže pozn. 8 k hl. V. a pozn. 2 k hl. VII.

¹¹⁾ De facto na tomto místě sv. Terezie míní mystické kony (především rozumu) bytnostně nadpřirozené; ale jsou ovšem i psychologicky nadpřirozené neboli mystické kony mohutností smyslových, o nichž sv. Terezie jinde přecasto mluví a jež jsou arci bytnostně jen přirozené.

¹²⁾ Jiná místa ze sv. Terezie o této věci a shrnující výrok dobrého znatele sv. Jana od Kříže viz níže v pozn. 1 k hl. V.

¹³⁾ Vyjádřeme to ještě jinak.

I sv. Jan od Kříže (menší měrou) i sv. Terezie od Ježíše (větší měrou) mají sice ve svých spisech i něco z asketiky, jež pojednává o duchovním životě psychologicky přirozeném, ale hlavní předmět jejich spisů a hlavní základ jejich slávy je zřejmě jejich výklad *nadpřirozena psychologického* v celém jeho rozsahu, a právě oni jsou vůdčí klasikové moderní *mystiky*. Je tedy nasnadě, abychom mystiku a onen hlavní předmět jejich spisů ztotožnili a definovali: *Mystické je psychologicky nadpřirozené*.

Tím jsme také zcela ve shodě s nynějším názvoslovím, jež i nespojivě vlitě nazírání a vnitřní průvodní jevy vlitěho nazírání má za mystické ve vlastním smyslu. Stran vnitřní modlitby afektivní a nazírání získaného arci není téžejednomyslnosti. Jestliže však jsou, jak z míst výše uvedených soudím, od obojího světce považovány za psychologicky nadpřirozené, pak se tuším nikdo nebude vzpíratu proti jejich uznání za mystické. Anebo může ten, kdo to tak považuje za správné, tento dvojí způsob vnitřní modlitby vyloučiti z psychologického nadpřirozena a tudíž také z toho, co je mystické; definice „Mystické je psychologicky nadpřirozené“ mu pak platí o ostatku, stran něhož se s námi shoduje.

Pojem „mystický“ v názvosloví vědeckém, zvláště theologickém, více rozšiřovati než pouze na všecko „nadpřirozeno psychologické“ je tuším vzdávati se pevného, jednoznačně určeného a ohraničeného stanoviska, které je nabízeno empirickou psychologií a zvláště oběma vůdci novodobé mystiky, a to vzdávati se ho za něco libovolného a kolísavého, co bude třeba s každého pisatele jiné.

Ano, zkoumejme, i s největší vědeckou důkladností a přesností, i to, co je pozoruhodného za hranicemi nadpřirozena psychologického, ale jednak ze slušného zřetele ke sv. Janu a sv. Terezii, jednak z ostatních uvedených závažných důvodů to nenazýváme „mystickým“.

Také P. Poulain se na počátku svého spisu *Des Grâces d'Oraison*, když uvedl různé významy dávané nyní slovu „mystický“, rozhoduje:

„V této knize užívám slova „mystický“ v omezeném významu (dans le sens restreint), který má u sv. Terezie a sv. Jana od Kříže. To je v církvi nejobvyklejší“ (Des Grâces I 15. 16) — a pak pojednává jakožto o mystickém v pravém smyslu o všem psychologicky nadpřirozeném ve vnitřní modlitbě, a jen o tom; tedy si stanoví pojem „mystický“ tak, jak i my zde jsme si jej, opírajíce se o sv. Jana a o sv. Terezi, vymezili.

Snad někdo řekne, že by se k definici mystiky „Mystické je psychologicky nadpřirozené“ mělo přidati: „Mystické je psychologicky nadpřirozené v duchovním životě“.

Myslím, že to přidávání by bylo neoprávněné a vadné, protože některé mystické „milosti zdarma dané“, jako prorocství, se mohou třebaš vůbec nevztahovati k duchovnímu životu, na př. prorocství Kaifášovo o vykupitelské smrti Kristově (Jan 11, 49—52). A ani světcům nebývají milosti psychologicky nadpřirozené vlité nespojivé (vyjevení pravd a j.) dávány vždy v modlitbě nebo přímo k modlitbě, ac arcí *potom* mohou býti předmětem modlitby nebo podnětem k modlitbě. Zpravidla ovšem mystické je psychologicky nadpřirozené v duchovním životě.

U příležitosti mého pojednání „Die Gaben des Hl. Geistes in der Mystik“, jež vyšlo v ZAM XVII 1942, str. 198—211 (je to poněkud zkráceně hlava XI. této knihy) mi napsal redaktor P. Jindřich Bleienstein S. J. o mé definici „Mystické je psychologicky nadpřirozené“: „Man kann Ihre Auffassung als einseitig ansehen, aber falsch ist sie nicht - Ihre Auffassung dürfte nicht als einseitig angesehen, aber falsch ist sie nicht - Vaše pojetí může někdo míti za jednostranné, ale nesprávné není“.

Nesprávné zajisté není, protože jen vyjadřuje přesvědčení sv. Jana od Kříže a sv. Terezie a vyhovuje požadavku na správnou definici kladenému: „Definitio conveniat omni et soli — Definice se hodí na všechny věci jí zahrnuté a pouze na ně“.

Jednostrannou lze definici „Mystické je psychologicky nadpřirozené“ nazvat jen proto, že není čerpána z *bytnosti* konů a jevů mystických, nýbrž je *případečná*, ex causis, z příčin, ze způsobu vzniku těch konů a jevů, a uvádí jen jednu stránku toho vzniku, totiž psychologickou jejich nadpřirozenost. Ale já kromě tohoto jednoho společného rysu ve vzniku konů mystických nevidím u nich — jdou od vnitřní modlitby afektivní a nazírání získaného až do spojivých milostí vlastních duchovnímu sňatku; jsou tedy velmi rozmanité — nic jiného společného jim všem a *pouze* jim, jak to správná definice vyžaduje, než pouze psychologickou nadpřirozenost, druhově rozmanitou, ale co do nejvyššího rodu jednoznačně totožnou. Nemohu tedy podati definice celé mystiky, která by nebyla tak „jednostranná“. Ba ta „jednostrannost“ ani není moje, nýbrž sv. Terezie a sv. Jana od Kříže a já ji jen vyslovuji. Oni mluví o mystickém jakožto o „nadpřirozeném“, čímž tam nemíní (i když to výslovně neříkají) nic jiného než „psychologicky nadpřirozené“. A právě to, že zavedli do mystiky hledisko *psychologické*, je jejich sláva, a tím bylo zahájeno nové, daleko plodnější, období theoretické mystiky. Definice „Mystické je psychologicky nadpřirozené“ jen vyjadřuje to jejich slavné hledisko. U nikoho jsem nenašel definice lepší. Podá-li kdo — rovněž s psychologického hlediska — definici mystiky lepší, než je ta, kterou předkládám, rád ji přijmu.

Poznámky k hlavě III.

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

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

Stupeň extatický může Bůh dáti kterékoliv mystické vnitřní modlitbě nazíravé: vlité spojivé — vlité nespojivé — nevlité.

K nazíravé vnitřní modlitbě v extasi se může (ale nemusí) družiti vidění nebo zjevení rozumové nebo obrazivé nebo jiný mystický průvodní jev vnitřní; ale to vidění nebo zjevení také může býti jediný předmět nazíravého poznání v extasi. K ustání vnímavosti smyslů vnějších se mohou (ale nemusí) družiti mystické průvodní jevy vnější, na př. vznášení, záření. K bytnosti extase ty průvodní jevy, vnitřní nebo vnější, nikterak nenáleží, ani ne jakožto bytnostní důsledek (*proprium*).

Sv. Jan od Kříže (N II 1, 2; PS 13, 2—6) a sv. Terezie a pisatelé o mystice po nich míní extasí přímo zevní stav tělesný, nepřímou mystické poznávání a lásku, s kterými je ten stav spojen. Dřívější naopak míní extasí přímo vysoké mystické poznání a lásku: „*Excessus mentis, extasis et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur; et significant elevationem quandam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus ad aliqua quae sunt super hominem*“ (sv. Tomáš Akv., *De Veritate* q. 13, a. 2 ad 9; viz i jiná místa, která uvádí Maréchal, *Études*, sv. II., str. 238—242); „*Cognoscitur enim Deus... per intimam unionem quae est in exstatico amore*“ (sv. Bonaventura in III Sent. dist. 24. dub. IV, ed. Quaracchi III 531b).

Zevní extase (a podobně slabší jevy poutanosti doprovázející nižší stupně milostí mystických) má příčinu jednak ve slabosti lidské přirozenosti, jež sama sebou nesnese bez rušivých účinků v jiných mohutnostech a v těle milostí psychologicky nadpřirozených tak vysokých, jednak i v čemsi neznámém, mystickým milostem vlastním (Poulain, *Des Grâces* XXXI 33—36). Tím prvkem neznámým, záležícím možná jen na svo-

bodné vůli Boží, totiž jeho neudělováním, by se snad mohlo bez zázračnosti vysvětlovati, proč že na stupni duchovního sňatku (nebo už i předtím, když jich již není k účelům Božím třeba: Zp 12; Hd VII 3, 12) extase bývají řidší.

Obšírněji o extasi viz v Českém slovníku bohovědném, sv. III. s. Extase; o poutanosti níže v pozn. 2. k hl. VI.

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

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

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

3) Nejhojnější jsou habity činnostní, jež jsou buď vlité (dávající zpravidla jen možnost, schopnost, ne však sklon, snadnost) anebo získané (dávající obojí stránku právě řečenou). Sv. Tomáš Akv. definuje habitus činnostní jakožto „aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem“ (De Veritate q. 20, a. 5, c.); „qualitas quaedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum“ (De Verit. q. 24, a. 2, c.); něco mohutnosti přidaného, čím je zdokonalena ke své činnosti; jakási jakost, jíž se mohutnost kloní ke konu.

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

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

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

7) Působí-li Bůh nebo anděl na mohutnosti *nepřímou*, zvláštním uspo-

řádáním věcí nebo dějů a událostí kolem člověka, je to zvláštní prozřetelnost, zvláštní řízení (třebas až zázračné), ale není to mystika.

8) Teď porozumíme slovům sv. Františka Saleského: „La théologie mystique, qui n'est autre chose que l'oraison — mystická bohověda, jež není nic jiného než vnitřní modlitba“ (Traité de l'amour de Dieu, L. VI, c. 1, nápis). Pojem modlitby ovšem zahrnuje velmi mnoho rozmanitých konů; neboť „modlitba je povznesení a obrácení mysli a vůle k Bohu, abychom mu jím vzdali povinnou úctu a službu, vyložili mu své potřeby a prosby, poděkovali mu za dobrodiní a stali se jím lepšími ke slávě Boží“ (Návod k rozjímavé modlitbě, 2. vyd., hl. IX., n. 51, str. 188), zkratka „láskyplné obcování s Bohem“ (tamt. n. 96, str. 328; viz S 8, 5), kde láska je ovšem míněna v nejširším smyslu, zahrnujíc i ostatní ctnosti, nakolik, přímo nebo per actum imperantem (z poručení) některé jiné ctnosti, se obracejí k Bohu.

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

Ovšem Bůh psychologickou nadpřirozenost může dáti, a někdy skutečně dal, též konům, které nejsou modlitba v užším smyslu, ba ani nejsou náboženské v užším smyslu. Dal ji na př. sv. Janu od Kříže dle jeho vlastního doznání chvílemi při skládání duchovních básní ve vězení toledském, a podobně i některým jiným světcům k literárním pracím, jak je o tom zmínka v tom onom životopise; někdy ji dal i hříšníkům k některým úkonům prozřetelnostním, jako Balaamovi při jeho věštění o lidu izraelském, i když již scházel s dobré cesty (4 Mojž. 31, 16; 2 Petr. 2, 15; Zjev. 2, 14), a Kaifášovi, jenž, jsa velekněz, „prorokoval“ o smrti Ježíšově za lid (Jan 11, 49—52). To jsou jednak mystické jevy průvodní, jednak t. zv. milosti zdarma dané, jichž se, k dobru především jiných, může dostati i hříšníkům.

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

U některých nynějších pisatelů o mystice se jeví snaha rozlišovati co nejpřesněji mezi tím, co je mystické, a tím, co je charismatické. Můžeme tedy tuším říci takto:

I. *Mystické* v pravém smyslu je jednak modlitba psychologicky nadpřirozená, jednak to psychologicky nadpřirozené, co je uděleno modlitbě za předmět nebo pomůcku.

II. Ostatní jevy nadpřirozené nebo mimopřirozené, duchové nebo smyslové nebo tělesné, které se u mystiků vyskytují, jsou průvodní jevy mystické anebo charismata anebo, s různých hledisk, třebas obojí zároveň.

1. Jsou to *průvodní jevy mystické*, nakolik jsou blíže nebo vzdálenější, měrou větší nebo menší, ve spojení nebo souvislosti s mystickým v pravém smyslu (jak bylo definováno pod I.).

2. Jsou to i *charismata*, číreji, nebo méně číře, nakolik nemají spojení a souvislosti, buď ani vzdálenější anebo jen bližší, s mystickým v pravém smyslu (jak bylo definováno pod I.), nýbrž směřují k duchovnímu nebo i časnému prospěchu jiných, na př. vlití poznatky o věcech z víry a bohovědy, nebo psychologicky nadpřirozené posílení rozumu k poznatkům o nich, jestliže ty poznatky slouží především k vysvětlování, přesvědčivému dokazování a hájení pravdy a vyvracení bludů. Viz níže pozn. 42 k hl. XII.

3. *Čiré charisma* je tenjev nadpřirozený, duchový nebo smyslový nebo tělesný, který je úplně bez spojení a souvislosti s mystickým v pravém smyslu (jak bylo definováno pod I.) a slouží jen duchovnímu nebo i časnému prospěchu jiných a může být dán nebo ponechán i osobě nesvaté, ba hříšné.

10) Když Bůh ze stejně zasluhujících jedny vezme do nazírání spojivého, druhých, dokonce většiny, do něho nevezme, zřejmě se to vzetí neopírá o zasloužení *de congruo infallibili*. Co sv. Jan od Kříže někde nazývá *zasluhováním*“ trpných nocí mystických (N I 3, 3 o noci smyslu; N I 10, 3 o noci ducha; PS 1, 10 o duchovním sňatku) je — aspoň vzhledem k trpným nocí úplným, o nichž viz níže v hl. V. dodatek 1. — právě jen *de congruo fallibili*, jako „dignus est — hoden jest“ u setníka v evangeliu (Luk. 7, 4), jen dispoice, která nemusí být naplněna a u většiny ani naplněna není. Bůh může vésti a vede duše k vyšší dokonalosti i jinak než spojivými milostmi nazíravými.

Také sv. Terezie od Ježíše praví:

„Toto jsou dary, které Bůh dává, kdy chce a jak chce, a *nezáleží ani na době ani na službách*. Neříkám, že toto nemá velkého vlivu [disponující], ate že v mnoha případech Pán nedá za dvacet let nazírání, které jiným dá za rok. Jeho Velebnost ví příčinu toho“ (S 34, 11).

„Dáváť Pán, kdy chce, a jak chce, a komu chce, jakožto statky svoje, a nečiní nikomu křivdy“ (Hd IV 1, 2).

Viz též pozn. 44 k hl. XII.

Poznámky k hlavě IV.

1) Správnost této definice je zřejmá úvahou o významu slov „psychologický“ a „nad-přirozený“ a úvahou o výrociích sv. Jana od Kříže uvedených výše v pozn. 6. k hl. II. Viz o těchto věcech také výklad v knize: *Návod k rozjímavé modlitbě*, hl. XI.

2) Po vysvětlení o původci zásahu psychologicky jednak striktně nad-přirozeného, jednak mimopřirozeného můžeme a budeme stručně všechny zásahy psychologicky ať striktně nadpřirozené, ať mimopřirozené nazývati zásahy (přímo nebo nepřím) Božími, podobně jak i striktně nadpřirozené i mimopřirozené nazýváme společně nadpřirozeným (v užším nebo širším smyslu slova).

Budiž zde jen ještě připomenuto, že nejen u těch, kdo jsou v milosti Boží, nýbrž i u hříšníků a pohanů je toho, co je v životě zevním a vnitřním čire přirozené, mnohem méně než si mnohdy uvědomujeme. I když mimořádný zásah Boha samého uznáme jen zřídka, jsou mimopřirozené zásahy andělů dobrých (zvl. strážných) a zlých do zevního okolí člověka a do jeho nižších mohutností poznávacích a snaživých a skrze ně vliv na mohutnosti vyšší asi časté, aniž je člověk namnoze ani tuší, takže tedy považuje to, co se děje, za přirozené. Jak by vypadal i po profánní stránce život lidský i u prostých křesťanů (ba i u pohanů) beze všech vlivů mimopřirozených, je těžko říci; myslím, že značně jinak než ten, který de facto žijeme. Také v řádu duchovním je — u křesťanů i nekřesťanů; vždyť Bůh chce spasení všech lidí (1 Tim. 2, 4) — konů psychologicky úplně přirozených mnohem méně než si uvědomujeme. Milosti skutkové (*gratae actuales*) a mezi nimi i milosti pomocné, léčivé (*gratae medicinales*), kde je jich třeba (na ochranu před pádem do hříchu v obtížném pokušení — k nesnadným dobrým skutkům vnitřním a vnějším — k vytrvání v dobrém až do konce), jsou sice zpravidla samy v sobě tuším psychologicky jen přirozené (ač třeba právě k té a ne jiné došlo zvláštním zevním řízením Božím nebo andělským), ale nejednou jsou psychologicky nějak nadpřirozené co do vzniku, totiž předchozím působením anděla strážného v mohutnosti smyslové. Podobně je tomu s opačné strany s pokušeními, jež mohou sice vzniknouti zcela přirozeně, ale také mohou vzejíti nebo rozdmýchována býti zásahem zlého ducha buď do člověka okolí (pak jsou, co se duše samé týká, jí psychologicky přirozená, i když zevně mimopřirozená) anebo do jeho smyslových

mohutností vnějších nebo vnitřních. Viz o tom i v hl. X. a též pozn. 12 k hl. XII.

Do mohutností člověka duchových, rozumu a vůle, kterými má i přímo směřovati k Bohu jakožto k cíli nadpřirozenému, mohou podle nauky bohoslovců a světců andělé dobří i zlí zasahovati v řádu obyčejné prozřetelnosti Boží jen nepřímou, prostřednictvím mohutností smyslových zevních a (zvláště) vnitřních, poznávacích a snaživých; k přímému zásahu nebo zasahování do rozumu nebo vůle nebo obojího potřebuje obojí anděl zvláštního svolení Božího, jež bývá ze zvláštních důvodů někdy dáno. Viz N II 23, 6—10 a poznámky v českém překladu.

I z toho důvodu, že do mohutností smyslových často zasahují andělé, dobří i zlí, je tedy v přemnoha případech nemožné rozlišiti, aspoň s jistotou, zda se v té které chvíli v duchovním životě vše událo psychologicky přirozené či zda také zasáhla příčina psychologicky nadpřirozená.

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

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

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

1. Vzpomeňme si jen na to, co bylo řečeno výše v textu na str. 43n. (a co i sám P. de Guibert jinde výslovně uznává) o *konech „vybičovaných“* a o *výsledcích podvědomé činnosti mohutností*, jež obojí nejednou jsou nevšední, ale nejsou psychologicky nadpřirozené, mystické. Bůh — jenž je předvídal a do plánu své prozřetelnosti pojal — je, jsou-li v mohutnostech duchových, bytnostně supernaturalisuje jako jiné kony rozumu a vůle, a ony jsou skutkovou milostí, třebaš veleúčinnou, k dalším konům.

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

2. Jsou lidé *letory afektivní*, vznětliví, kteří — buď trvale anebo v některé době — snadno oplývají city, i mocnými, a kloní se k mínění, že to je zásahem Božím v jejich mohutnosti (posilujícím nebo prodlužujícím), tedy psychologicky nadpřirozené, mystické, — kdežto ve sku-

tečnost je to při jejich letoře psychologicky přirozené. Sv. Jan od Kříže má na ně tuto ledovou sprchu:

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

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

4. Proti pravdivosti tvrzení, „že sotva může býti nějaká modlitba poněkud vroucnější, která by nebyla v tomto smyslu částečně vlitá“, je konečně i to, co bylo řečeno v textu knihy na str. 16n. a též výše v této poznámce o *zvláštní prozřetelnosti* Boží (a zásazích andělů dobrých a zlých) v našem okolí a našem zevním životě. Co se řízením Božím v našem okolí nebo v našem zevním životě stane a je látka milostí předcházejících nebo doprovázejících, může býti i nevšední, třebaš až zázračné, ale duševní kony, které to mají za látku, nicméně třebaš nikterak nevybočují z obvyčejného řádu a způsobu vzniku duševních konů, takže ani ony ani další kony jimi navoděné nejsou psychologicky nadpřirozené, mystické.

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

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

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

³⁾ V mystice mluvíme o schopnosti poslušenské ke konu *psychologicky* nadpřirozenému; v dogmatice se mluví o schopnosti poslušenské ke konu *bytostně* nadpřirozenému. Je to ovšem, aťsi jde o obor dogmatický či o obor mystický, schopnost věcně tatáž neliší se věcně od přirozených

mohutností duše, nakolik mohou býti nástroje nadpřirozené součinnosti Boží; proto dogmatický výklad o schopnosti poslušenské, podávaný v traktátu „O milosti Kristově“, úplně platí i v mystice.

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

5) Viz o tom také v *Návodu k rozjímavé modlitbě*, hl. XII., n. 102.

6) *Mystické spojení* vždy působí lásku, jenže ona, nakolik vzchází z mystického spojení, je někdy velmi klidná, nebo i sotva postřezitelná (Poulain, *Des Grâces* XI 2). Tato klidnost a slabá postřezitelnost platí zejména o lásce vzcházející z trvalého spojení ve stavu sňatku.

Mnohdy se však, jak bylo řečeno, Bůh nespokojí láskou konaturálně vznikající z poznatku (vlitého nebo nevlitého), nýbrž přímým působením na vůli lásku ještě posílí, třeba i daleko nad míru odpovídající tomu poznatku (N II 12, 7; PS 26, 8, PN III 49), takže zvláště v těch případech lze s přehozením výrazů místo o „láskyplném nazírání“ mluvit o „nazíravé lásce“ (N II 10, 2).

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

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

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

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

Tato mystická „víra“ je tedy složenina z konů; je uplatňování božských ctností víry a lásky a namnoze ovšem i naděje. Když totiž tato složená spojivá mystická činnost mohutností je nejčastěji nazývána s theologického hlediska *víra*, nebo třeba i *čirá víra*, nevylučují se tím druhé dvě božské ctnosti, nýbrž se tím jen naznačuje, že se v tomto stavu ty druhé dvě uplatňují zpravidla v *temnu* mystické víry (jak bude vyloženo níže v hl. VI., a)—d), str. 75—78), jež má třeba psychologicky převahu nad láskou a nadějí. Když se však po dokončení noci ducha, anebo v pauze v ní, láska a naděje uplatňují ne v temnu, nýbrž jakoby ve svítání, vystupuje mnohdy (N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49) psychologicky do popředí láska tou měrou, že lze tu složenou mystickou činnost mohutností nazvat i parte potiore s psychologického hlediska i *čirou láskou*. Někdy tedy vede víra, někdy láska; naděje ovšem nikdy nevede, nýbrž se druží k ctnosti vedoucí (Dante, *Očistec* 29, 127n.), ale někdy vyniknouti silou v psychologickém vědomí může arci tolik jako jindy víra nebo láska, zvláště jestliže Bůh ji nějakým zásahem posílí nad míru psychologicky tehdy konaturální.

Poznámky k hlavě V.

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

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

„To tedy je to, co můžeme. Chtěl-li by kdo odtud postoupiti a povznést ducha k pocitování libostí [psychologicky nadpřirozených], které mu nejsou dávány, bylo by to, podle mého mínění, pozbytí jednoho i druhého [t. j. i toho, psychologicky přirozeného, co měl, i toho, po čem dychtí], protože to je něco [psychologicky] nadpřirozeného (porque es sobrenatural)“ (S 12, 4).

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

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

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

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

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

²⁾ Vzhledem ke slabosti a křehkosti lidské a dobrotě Boží je asi řídký případ, že by kdo věrným rozjímáním došel nazírání získaného, aniž by mu Bůh už i to rozjímání, kterým na konec dojde získaného nazírání, již psychologicky nadpřirozeného, jak bude dále vyloženo, neusnadnil někdy milostmi psychologicky nadpřirozenými.

3) Udržovati tak předmět v rozumu může Bůh buď přímým působením v rozum — anebo nepřímým působením v něj, totiž udržováním předmětu v obrazivosti, když jde o věc, s kterou je i obrazivost, nebo posilováním konů vůle, jak o něm byla řeč v A. 1. Z mocnějšího konu vůle totiž přirozeně vzejde delší setrvání rozumu při předmětu, o který jde, což právě jest udržení toho předmětu v rozumu.

4) Per accidens, totiž per accedens accidentale auxilium Dei, přistupující případečnou pomocí Boží, danou po stránce jen případečné, totiž co do trvání konu nazíravého, jenž co do své bytnosti vznikl nebo mohl vzniknouti i bez té pomoci.

Učitelka novicek v klášteře bosých karmelitek dobře praví:

„Ve vnitřní modlitbě jsou předměty stále více méně tytéž; jak tedy zůstati určitou dobu a habituálně [t. j. pravidelně v obvyklé předepsané vnitřní modlitbě] v jejich zaujetí bez milosti nazírání vlitého [t. vlitého případečně]?“ (Garrigou-Lagrange, Perfection, I, str. 198; viz též na str. 287, kde P. G.-L. zcela tutéž myšlenku vyslovuje sám).

5) Tak může Bůh i bez předložení nového předmětu dáti duši v nazírání získaném (nebo v kterékoliv jiné modlitbě: afektivní, rozjímavé, ústní) i nový poznatek tím, že jí mohutnost poznávací posílí k *hlubšímu nebo vícestrannějšímu* pochopení a poznání předmětu, který si duše sama obrala a jím se právě zabývá. Ten nový poznatek, takovou pomocí Boží psychologicky nadpřirozenou získaný, rovněž není vlitý ve vlastní a přesném smyslu, protože Bůh k němu nepředložil předmětu, ale může býti nazván „vlitým případečně — per accidens“ ještě větším právem než řečený poznatek pouhého nazírání získaného, zásahy Božími psychologicky nadpřirozenými sice udržovaný, ale jen udržovaný, o nic jejich působením nerozmnožený.

Anebo může podpora poskytnutá posílením nebo podnícením mohutnosti k činnosti a třeba se družící k podpoře skýtané udržováním předmětu v ní býti psychologicky nadpřirozeně způsobené *vybavení, vybavování*, poznatků dřívějších, v podvědomí skrytých, nebo psychologicky nadpřirozeně dané nové *pořádání, uspořádání*, poznatků dosavadních, takže tím novým uspořádáním vzejde poznání nové nebo dokonalejší. Zvláště tento způsob podporování novým pořádáním je vlastní rozumové stránce modlitby v klidu. Viz o tom níže v hl. VII., 5.

Všemi způsoby, kterými Bůh může takto bez vlévání poskytnouti podporu mohutnostem vyšším, může ovšem k témuž cíli anděl (nebo sám Bůh) obdobně působiti na mohutnosti nižší.

6) „Některé duše jsou asi neschopné jakéhokoliv druhu nazírání o čemkoliv“ (de Guibert, Études, str. 184). „Jsou skutečně duše, i karmelitánské, které přes své tužby a svou dobrou vůli *de facto* nedospějí k nazírání ani získanému“ (Théodore de Saint Joseph, C. D., Essai sur l'Oraison, str. 127). Viz C 17, 3; Hd IV 3, 13.

Tomuto rázu duše se ovšem mohou přizpůsobiti milosti i mystické. „Jsou — a to ne tak zřídka, jak by se podle některých spisovatelů mohlo souditi — lidé velmi pokročilí v životě duchovním, kteří však mají vnitř-

ni modlitbu spíše přemítavou, mnohonásobice kony a různé pomůcky a neúnavnou horlivostí a nepopíratelným vysokým posvěcováním“ (de Guibert, Études, str. 95, pozn. 6).

Ale i u duše přirozené schopné nazírání by ovšem milosti psychologicky nadpřirozené, mystické, ale řádu nenazíravého, mohly způsobiti to setrvávání na stupni modlitby nenazíravé. Bůh může, z příčin známých jemu, udělovati milosti málo shodné s letorou a sklony, aby jeho svrchovaná vláda nad dušemi a štědrost tím více vynikla.

Do jedné z této dvojí skupiny duší nenazíravých náleží P. Vilém Doyle S. J., o němž viz níže pozn. 29 k hl. XII.

7) V nějaké zkoušce věrnosti ve vnitřní modlitbě i v obtížích je tuším obstáti většině duší, než je Bůh povznese se stupně vnitřní modlitby rozjímavé ba i jen na stupeň nazírání získaného (S 11 11; Hd II 1, 3. 8).

8) O nazírání získaném a o jeho předchůdkyni, vnitřní modlitbě afektivní, jež podle sv. Jana od Kříže (Vp II 12, 8) je rovněž již psychologicky nadpřirozená neboli mystická, viz *Poulain, Des Grâces*, hl. II, anebo *Ovečka*, Návod, hl. IX. Zde jen třeba opravití mínění předložené Poulainem, a mnou v prvním vydání Návodu, že nazírání získané (a tudíž ovšem ani vnitřní modlitba afektivní) není modlitba mystická. Je mystická; tomu učí sv. Jan od Kříže, jež obojí zahrnuje do vnitřní modlitby mystické (Vp II 12, 8; II 15, 1; N I 8, 3. 4; PN III 32. 33), a k uznání toho vede psychologická úvaha v textu výše podaná.

Také sv. Terezie od Ježíše má toto nazírání získané, jež ona nazývá vnitřní modlitbou v usebrání [činném] (C 28, 4; 29; Hd IV 3, 1—6), zřejmě za psychologicky nadpřirozené neboli mystické. Jednak to plyne z místa, kde o něm v Hradě mluví, ana totiž napřed řekla, že to „začínají býti věci *nadpřirozené*“ (IV 1, 1) a pak mluví i o tomto usebrání, jednak je to zřejmé z výslovného rčení, že je to „usebrání, které se mi rovněž jeví *nadpřirozeným*“ (IV 3, 1), t. j. psychologicky nadpřirozeným, mystickým, jednak je to viděti z celého popisu toho usebrání ve IV 3, 1—6. Viz o tom níže pozn. 2. k hl. VII.

Kdo hájí velmi častou mystickost (jak ona byla v textu této hlavy vyložena) nazírání získaného, když ono je pravidelná vnitřní modlitba, denně jednou nebo dvakrát konaná, a to dlouho trávající, totiž — jak tomu v řeholích bývá — půl hodiny nebo hodinu, ovšem nepopírá, že ono může býti a bývá často na krátkou chvíli a někdy, v okolnostech psychologicky příznivých nebo více méně mimořádných, i na dlouhou nebo velmi dlouhou chvíli psychologicky zcela přirozené, t. j. bez řečenných zásahů Božích prodlužujících nebo posilujících, ani intermittentních. Tak tomu může býti i v nazírání získaném, „prostém patření“, trvajícím „ne pouze hodinu, nýbrž mnoho dní“, které sv. Terezie líčí v Hd VI 7, 11. A s druhé strany kdo neuznává této mystickosti nazírání získaného, ovšem netvrdí, že by ho Bůh nikdy u nikoho nezdokonalil zásahy psychologicky nadpřirozenými, posilujícími nebo prodlužujícími nebo obojími. Obojí uznávají, že se duše došla stupně nazírání získaného, když není z nějaké příčiny v dispozici k nazírání, musí vrátiti k vnitřní modlitbě a mnoha kony (Vp II 15, 1).

Otázka stran mystickosti nebo nemystickosti nazírání získaného je tuším téměř čirě theoretická. V praxi duše, t. j. v jejím počínání stran nazírání získaného a chování v něm, nebude rozdílu, ať odpověď dopadne tak nebo jinak. Ovšem, je-li nazírání získané mystické, má duše, která je o tom poučena, nový důvod k vděčnosti k Bohu a k uctivosti ve vnitřní modlitbě.

Otázky té nelze rozhodnouti konstatováním ze zkušenosti, protože jde o nazírání získané na stupni duchovního života ještě asketickém, kdy řečené působení Boží psychologicky nadpřirozené, uplatňuje-li se (jak obhájci mystickosti nazírání získaného myslí), je zpravidla jen slabé nebo aspoň latentní, takže si ho duše není experimentálně vědoma a co do jejího vědomí je tomu, jako by ho nebylo, a je-li někdy silnější, může býti vykládáno jako uplatnění latentních sil psychologicky přirozených.

Máme tu rozdíl mezi hledisky ontologickým a theologickým s jedné strany a psychologickým s druhé strany. S hlediska ontologického a theologického je toto nazírání přiřaditi k vlitému a ovšem při tom s hlediska psychologického objasňovati, že je vlité jen případečně; s hlediska psychologického je získané, protože pomoci psychologicky nadpřirozené k němu udělované vnitřním vědomím psychologickým nepostřehujeme a jen psychologickou úvahou se jí dosuzujeme.

9) V tomto tedy smyslu mají pravdu ti, kdo — jako P. Poulain, P. de Guibert — mají za to, že nazírání získané není modlitba mystická.

10) Řčení a promlouvání *spojivá*, t. j. taková, při kterých duše rozumem poznává myšlenku Boží přímým, konkrétním a experimentálním poznáváním samého Boha jakožto udělujícího poznatek způsobem obdobným vjemu smyslu sluchového, jsou ovšem přímo od Boha, nikoliv skrze anděly. Totéž platí o poznatecích spojivých obdobných poznatkům jiných smyslů našich a vůbec o působení Božím spojivém, počínaje tím, které je vlastní trpné noci smyslu.

Poznatky vlité *nespojivé*, nakolik jsou uděleny obrazivosti, na př. vidění obrazivá, a to i vidění samého Krista Pána, mohou býti způsobeny od Boha buď přímo (od něho samého) anebo nepřímou (skrze anděla); ty, které jsou uděleny přímo rozumu, působí Bůh tuším zpravidla přímo sám, protože přímé působení na lidské mohutnosti vyšší, rozum a vůli, jimiž duše směřuje k Bohu, podle obecné nauky theologů Bůh vyhradil sobě a jen zřídkka v tom činí výjimku povolením přímého působení anděla (N II 23, 6—11).

Stran velmi *vznešených* milostí psychologicky nadpřirozených, jen posilujících mohutnost nebo kon nebo prodlužujících kon, tedy mystických nespojivých nevlitých, jež však nejsou časté, jest tuším uznávati působení Boží přímé neboli bezprostřední na rozum nebo vůli.

11) Poulain, Des Grâces XXVIII 7.

12) De Guibert, ve VS, Supplément, Janvier 1931, str. [53].

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

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

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

A již dříve praví úhrnně: „Nepodobá se (on ne conçoit pas), že by která duše měla vysoký stupeň lásky a neměla při tom daru moudrosti na přiměřeném stupni, *at rázu vyhraněně nazíravého, at rázu praktického* příměji směřujícího k činnosti“ (str. 35).

Bosý karmelitán P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D., nynější vůdce mystické školy karmelitánské, netají ve svém pečlivém rozboru tohoto spisku v EC XIX 1934, vol. II., své radosti nad sblížením stanovisek a názorů, které v těchto výročích vidí, a dodává: „U P. Garrigou-Lagrange osvícení darem moudrosti „*způsobem praktickým*“ bude ještě slouti „*nazírání vlité*“, ale je samozřejmé, že, užívaje tohoto výrazu, pisatel již nemá na zřeteli charakteristické stavy vnitřní modlitby vlité, popsané od sv. Terezie pode jménem modlitby v klidu, ve spojení, atd. . . . Toto upozornění jest, jak máme za to, svrchovaně důležité“ (str. 220). A již výše řekl P. Gabriel o nazírání, jak je popisuje P. Garrigou-Lagrange: „Máme za to, že stěží lze upřítí takové „*nazírání*“ kterékoliv duši dokonalé. Nepoznáváme však v něm toho nazírání ve spojení kochavém, které charakterisuje duchovní sňatek duše ve vlastním smyslu *nazíravé*“ (str. 218), a níže dodává: „Čteme-li popisy, které nám [P. G.-L.] dává o dokonalosti uskutečněné na př. u dokonalých života apoštolského, nezdá se, že ona obsahuje jiná hnutí [Ducha sv.] než ta, která

naši [karmelitánští] pisatelé nazývají „konaturálními“ [totiž vznikajícími psychologicky přirozeně, ač posilovanými nebo prodlužovanými zásahem psychologicky nadpřirozeným — tedy řádu nazíraní získaného, jen per accidens vlitými]. A není to totéž, co R. P. [G.-L.] chtěl vyjádřiti, když nám jinde (Perfection, sv. I., str. 214. 407 nn.) mluvil o nazírání „ve stavu diffusním“? (str. 231) — [a když (tamtéž, str. 195, pozn. 3.) praví, že „lze uznati, že *materiálně* a *de facto* jsou dvě cesty spojné“]?

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

O názoru sv. Alfonsa de Liguori na to, zda jsou mystické milosti vlité potřebné k dosažení vysoké dokonalosti a svatosti, a o jeho přesvědčení, že nejsou, viz níže v hl. XII, § VII, 4, co praví *Dr. Karel Keusch C. SS. R.* ve *Quelques notes sur la spiritualité de saint Alphonse de Liguori* (VS, Supplément, Juin 1927, str. [189]—[210]) a ve své knize *Die Aszetik des hl. Alfons von Liguori* na str. 282—289, anebo *Dr. Stanislav Špůrek C. SS. R.* ve sborníku *Školy duchovního života*, str. 99. 109n.

O velkém světci sv. Augustinu dokazuje, a to tuším přesvědčivě, *Dr. Ephrem Hendrikx O. E. S. A.* v knize *Augustins Verhältnis zur Mystik*, že v jeho spisech a ve zprávách o něm není nikde viděti s jistotou, že by byl měl mystické milosti nazíravé *vlité* (tím slovem míní to, co my v tomto pojednání nazýváme milostmi nazíravými *vlitými spojivými*), nýbrž že lze u něho jen dokázati nazíravé mystické milosti řádu nazíraní získaného. Viz níže pozn. 12 k hl. VIII.

V hl. VI., pozn. 18., bude popsána noc smyslu u sv. Jana Berchmanse S. J. V noci smyslu zajisté byl; to je dokázáno. Ale tím ještě není dokázáno, že měl noc smyslu úplnou, i s vlitým nazíráním spojivým (o noci smyslu úplné a neúplné viz níže v hl. VI. dodatek 1. na str. 81n.); dávný spor, zda sv. Jan Berchmans byl mystik, totiž v užším smyslu, s vlitým nazíráním spojivým, zůstává tedy ještě nedořešen.

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

Nezapomínejme, že i mystické milosti nejsou cíl, nýbrž jen pomůcka

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

Vyjádrete to ještě jinak. V příštím životě bude hlavní věc, a bytnost blaženosti nebeské, *spojivé rozumové nazírání* na Boha podle stupně milosti posvěcující, který si ta která duše na věčnost přinese. Podle toho stupně bude každá na věky s Bohem spojena a v něho přepodobněna duchovním sňatkem daleko dokonalějším než je pozemský duchovní sátek mystický, jenž je vrchol nazíravých milostí spojivých. Ale z toho neplyne, že také na světě hlavní věc a bytnost dokonalého života duchovního je *spojivé rozumové nazírání*. V nebi budeme u cíle, na zemi jsme na pouti k cíli; je docela pochopitelné a přirozené, že hlavní věc v činnosti, která se teprve *snáží* o cíl, je něco docela jiného než hlavní věc v činnosti, která *svoji* cíl. V nebi budeme Boha svojiti rozumem, *spojivým nazíráním*; zde na zemi k němu směřujeme jakožto k cíli především *láskou* vůle, jejíž projev a důkaz jsou ostatní dobré kony vnitřní a vnější u duše ospravedlněné. Lásku však může Bůh stejně účinně a vznešeně rozntiti působením na rozum a přímým působením na vůli i při poznávání Boha nespojivém, nevlitém, a tak přivéstí duši až i k heroické dokonalosti a k velmi vysoké podstatné svatosti, a tudíž k tak vznešenému stupni cíle nebeského jako duši jinou, kterou již zde na zemi vede cestou nazírání spojivého. Na cestě málo záleží a Bůh i rozmanitostí cest projevuje „přebohatou milost svou“ (Efes. 1, 7); celá blaženost věčná záleží na tom, zda dojdeme cíle, a s kterým stupněm *milosti* ho dojdeme.

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

Sv. Jan Berchmans S. J. (1599—1621) byl, jak se podobá, před smrtí teprve jen v noci smyslu, a to možná jen v noci smyslu neúplné, bosá karmelitka sv. Terezie od Jezulátka (1873—1897) v noci ducha, — takže sv. Jan Berchmans nedospěl do modlitby v klidu a noci ducha, a sv. Terezie od Jezulátka i on nedospěli na stupeň duchovního zasnubu a pak duchovního sňatku nebo na stupeň jiného sice rázu, ale odpovídající těmto vyšším a nejvyšším stupňům popsáným sv. Terezií od Ježíše a sv. Janem od Kříže. Také S. Emilie Schneiderová (1820—1859; viz níže pozn. 18 k hl. VI.), proces k jejímuž blahorečení byl nedávno zahájen, nebyla co do mystických stupňů povznesena výše než do přebolestné noci ducha.

Ale na tom věčně málo záleželo a záleží. Vždyť i ty vyšší a nejvyšší stupně mystické jsou *jen prostředky* k heroické dokonalosti a k velmi vy-

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

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

15) Spojivý zásah Boží přímo v rozum jakž takž chápeme; je to ten zásah, který působí v rozumu spojivé poznání Boha, t. j. psychologicky nadpřirozené (a zároveň ovšem bytnostně nadpřirozené) duchové poznání Boha přímé, konkrétní a experimentální, obdobné poznatku, kterým některý ze smyslů našich zevnějších poznává psychologicky přirozené svůj hmotný předmět přímo, konkrétně a experimentálně a tak se s tím předmětem spojuje. Spojivý poznatek Boha je formálně spojení s Bohem (Vp II 26, 5). Ale co je spojivý dotek (sv. Jan v tomto případě mluví jen o doteku, t. j. o zásahu neboli působení Božím obdobným působení předmětů hmotných na smysl hmatu; nikde o zásazích obdobných působení předmětů hmotných na jiné smysly, — kdežto spojivé působení Boží na rozum zřejmě může býti obdobné působení hmotného předmětu na kterýkoliv z patera smyslů zevnějších) Boží ve vůli — v *podstatu duše*?

Sv. Jan od Kříže, kde mluví o jedné takových dotecích, velmi vznesených, praví, že ony působí „*pocit*“ ve vůli — v podstatě duše, a z toho pocitu že většinou přeplyvá do rozumu poznatek Boha (Vp II 32, 3. 4).

Je ten poznatek spojivý ve smyslu vyloženém zde výše? A několik jiných otázek a pochybností jak mystických, tak psychologických se tu vynořuje, na něž sv. Jan neodpovídá.

Snad nám lze otázku stran pocitů ve vůli a dokonce v podstatě duše bez předchozího poznání v rozumu (někteří středověcí filosofové je uznávali a sv. Jan se jich tu možná přidrzuje, v čemž však ho nejsme povin-

ni následovati) pominouti a obecně říci, že spojivý dotek Boží ve vůli — v podstatu duše je ten, který pro spojení rozumu a vůle a podstaty duše v jednu přirozenost přeplyvá (redundat) v rozum, takže duše má i při doteku daném přímo vůli nebo podstatě duše nějaké (třebas snad rázem poněkud odlišné) opravdu přímé, konkrétní a experimentální spojivé poznání Boha a ovšem i lásku z toho poznání vzházející. Kromě toho ovšem zásah (spojivý — nespojivý) daný přímo vůli může posílit (nebo oslabit) kony vůle, které již byly ve vůli před tím zásahem.

16) Kony mohutnosti snaživé (smyslové — volní) vznikají stejným způsobem, aťsi poznaitek v příslušné mohutnosti poznávací vzešel psychologicky přirozeně nebo zásahem psychologicky nadpřirozeným. U konů mohutnosti snaživé samých v sobě jsou (nehledíme-li ke spojivému doteku ve vůli, o němž byla řeč v pozn. 15 k této hl.) tedy možné jen zásahy podporující, totiž posilující nebo prodlužující, a sražející, totiž oslabující a zkracující.

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

„Darum, folgerichtig, ist die Tiefe aller geschöpflichen Fähigkeiten die restlose Verfügbarkeit zu dieser „Göttlichen Verfügung“: die „potentia oboedientialis“ als das Wurzelhafte aller „potentia passiva et activa“, unbedingtes Gesetzsein ins Gehorchen als die Ur-Fähigkeit der Kreatur (De pot. q. 6 a. 1 ad 18), und so sehr, dass diese Potenz ihr Mass nicht hat vom Gehorchenden her (und seiner Begrenztheit), sondern vom verfügenden Gott her (und also Seiner je grösseren Unbegrenztheit), da die „potentia oboedientialis“ sich als die „Potenz“ bestimmt, „gemäss der im Geschöpf geschehen kann, was immer in ihm als zu geschehen will der Schöpfer“ (Ver. q. 8 a. 12 ad 4). Da nun aber so diese letzte „Kapazität“ des Geschöpfes vom Schöpfer her sich bestimmt, so „kann solche Kapazität nicht erfüllt werden, weil, was immer Gott mit dem Geschöpf tut, es immer in Potenz bleibt, zu empfangen von Gott“ (Ver. q. 29 a. 3 ad 3)“ (Erich Przywara S. J. v ZAM XI 1936, str. 289).

18) Rozum je mohutnost jedna, jednoduchá, ale když poznává, co mu zevní smysly předkládají, poznává to přece, i když jde o týž jeden předmět látkový, na př. květinu, paterým různým způsobem podle patera for-

málního předmětu smyslů zevnějších. Není to tedy nic velice divného, že i po odloučení duše od těla, anebo když zásahem Božím předmět (ať hmotný, ať nehmotný neboli duchový) působí přímo na rozum bez prostřednictví smyslů, on může poznávatí předměty i přímo, konkrétně a experimentálně, paterým způsobem odpovídajícím obdobně pateru poznatků smyslů zevnějších, anebo třeba způsobem jiným, jemuž není obdoby v poznávání našich smyslů zevnějších.

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

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

20) Dvojí postupný oddíl v trpné noci ducha, očištný (v básni *Za temné noci* sl. 1. 2) a osvětňný (tamt. sl. 3. 4 a asi i první dva verše ze sl. 5), naznačuje sv. Jan v N Předml. před básní a v N II 17, 3; PN III 18. Výklad oddílu osvětňného však jen začal v N II 25. V N II 11—13 jsou jen osvětňné rysy oddílu očištného.

Viz i pozn. 3 k hl. VII.

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

22) I. Tento poznatek Boha, přímý konkrétní a experimentální, obdobný poznatku hmatovému, je tedy „duchový pocit“ (Vp II, 23, 1. 3). Poněvadž však i číře duchové poznatky rozumové, přímé, konkrétní a experimentální, obdobně odpovídající poznatkům nikoliv zraku, nýbrž poznatkům čtyř ostatních smyslů zevních, totiž sluchu, čichu, chuti a hmatu, jsou (arci v širším smyslu, ale v pravém smyslu, protože jde o přímé, konkrétní a experimentální poznatky téhož jednoho rozumu) *vidění*, ježto „chápati to jest viděti to“ (Vp II 23, 2), proto právem jak tento poznatek obdobně hmatový, tak kterýkoliv rozumový poznatek přímý, konkrétní a experimentální, aťsi obdobně odpovídá poznatku kteréhokoliv z patera smyslů, anebo — jako zjevení, *revelatio* — třebaš i neodpovídá poznatku žádného smyslu (Vp II 23, 3), sluje *vidění*, na-

zírání, a to *spojivé*, protože poznatek přímý, konkrétní a experimentální nás spojuje se svým předmětem.

Věcný rozdíl podle toho, kterému ze smyslových poznatků ten poznatek rozumový obdobně odpovídá, tedy podle formálního předmětu, ovšem jest. Na rozdíl mezi rozumovým spojivým nazíráním na Boha *dotekovým*, obdobným poznávání smyslem *hmatu*, a rozumovým spojivým nazíráním, které je *vidění* Krista Pána, obdobné poznatku smyslu *zrakového*, upozorňuje sv. Terezie od Ježíše:

„Toto [spojivé nazírání obdobné poznatku hmatovému] je veliká milost od Boha, a nechat si to ten, komu to udělil, velmi cení, protože je to velmi vznešená vnitřní modlitba, ale není to *vidění*; neboť to, že je tam [přítomen] Bůh, se [v ní] chápe z účinků, které, jak pravím, on působí v duši, ana se jeho Velebnost ráčí tím způsobem dávatí pociťovati; [kdežto] tu [ve *vidění*] se vidí jasně, že je zde Ježíš Kristus, Syn Panny [Marie]. V té druhé vnitřní modlitbě se zpřítomňují [a poznávají] nějaké vlivy Božství; zde [ve *vidění*] se, spolu s nimi, vidí, že nás doprovází a nám chce milosti prokazovati také přesvaté Člověčenství [Kristovo]“ (S 27, 4).

II. Poněvadž duchové *vidění* Boha, přímé, konkrétní a experimentální neboli spojivé, ať ve smyslu užším (odpovídajícím obdobně vjemu zrakovému), ať — zpravidla — ve smyslu širším (odpovídajícím obdobně vjemu některého z ostatních zevních smyslů, převážně hmatu, anebo třeba našeho zevního smyslu *žádného*), je to *spojení s Bohem*, ke kterému mystický vzestup duše směřuje jakožto k cíli (Vp II 26, 5. 10; II 32, 4; III 14, 2; N II 12, 6), dávanému na postupných stupních mystických spojivých měrou větší a větší, a jež tedy je nejvyšší předmět tohoto *Úvodu do mystiky*, nebude tuším od místa, když tu na lepší pochopení toho *vidění* duchového podáme kratičké soustavné poučení o *vidění* vůbec a jeho družích.

Pisatelé o mystice definují: „*vidění* je [nadpřirozené] spatření věci jakožto přítomné“. Jsou trojí *vidění*: tělesná, obrazivá, rozumová. Při každém z těchto tří druhů *vidění* lze to, co platí o *vidění* zrakovém nebo o poznatku obdobně odpovídajícím poznatku zevního smyslu zrakového, obdobně aplikovati na poznatky jiných smyslů zevních a na poznatky obdobně odpovídající vjemům těch jiných smyslů zevních.

vidění tělesné je buď objektivní anebo je subjektivní.

vidění tělesné objektivní je to, ve kterém je předmět tělesný nebo jakoby tělesný (na př. anděl, který vezme na sebe podobu člověka) na určitém místě nějak sice zázračně předložen zevnímu smyslu zrakovému, ale působí na něj, jak přirozené předměty tělesné na něj působí; na př. *vidění* Hospodina, které měl Abraham v údolí Mambre (1 Mojž. 18, 1—33); *vidění* anděla, které měl sv. Petr při svém osvobození ze žaláře Herodova (Skut. 12, 7—10); asi *vidění*, které měl Mojžíš, když viděl na hoře Horeb hořící keř (3 Mojž. 3, 2—4). Toto, *vidění* tělesné objektivní, není *vidění* mystické, protože není *psychologicky* nadpřirozené; je to zázrak.

vidění tělesná objektivní jsou ovšem vždy exteriorisovaná, t. j. nejen přicházejí od nějakého zevního předmětu (nebo jakoby předmětu: anděla) vnímaného, nýbrž i vidí svůj předmět na určitém místě zevním.

Vidění tělesné subjektivní je to, které vznikne způsobením změny ve smyslu zrakovém, shodné s tou změnou, kterou by způsobil předmět (nebo jakoby předmět) zevní, ale bez zevního předmětu (nebo jakoby předmětu) zrakového. Přesto může býti a myslím že vždy je (a nemůže než býti) exteriorisované. Vidění tělesné subjektivní exteriorisované bylo asi to, kterým prorok Ezechiel viděl rovinu plnou suchých kostí (Ezech. 37, 1. 2); rovněž asi ta vidění, která měl apoštol sv. Jan ve svém Zjevení. Vidění tělesné subjektivní jest nazváti *psychologicky* nadpřirozeným; je tedy průvodní jev *mystický*.

Sv. Terezie od Ježíše měla mnoho vidění obrazivých a rozumových, ale žádného tělesného (S 28, 4; Hd VI 9, 4).

Vidění obrazivé je to, které je sice poznání něčeho tělesného, s tvarem, rozložením částí v prostoru, barvou atd. — a je buď exteriorisované, to jest jakožto něčeho jsoucího mimo nás na určitém místě (Zp 15, 4; 44, 1; Hd VII 2, 2), anebo jen interní v nitru duše (Zp 35, 2) bez zevního umístění neboli lokalisace —, ale vznikne bez přítomnosti předmětu zevního a bez činnosti smyslu zrakového zevního psychologicky nadpřirozeně působením od Boha (nebo od anděla, dobrého nebo zlého) přímo na smysl ústřední neboli obrazivost, a to působením takovým, že ono dá poznanek obsahově (více nebo méně úplně) týž, jaký by byl dán poselstvím od zevního smyslu *zrakového* smyslu ústřednímu neboli obrazivostí (jež je mohutnost věcně totožná se smyslem ústředním, a pro tu věcnou totožnost obojí mohutnosti sluje toto vidění obrazivé: ne snad proto, že by bylo výplod lidské obrazivosti, přelud); na př. obrazivá vidění Krista Pána v jeho postavě, kráse atd., tělesně a prostorově, a to, jak řečeno, buď v nitru duše bez zevního umístění (Zp 35, 2; Hd VII 2, 1. 2), anebo se zevním umístěním (S 28, 1. 2; Hd VII 2, 2).

V nejednom případě je nám nemožno s jistotou rozhodnouti, zda vidění, zcela zaručené — na př. vidění P. Marie jakožto před ní jsoucí, která měla sv. Bernardeta Soubirousová — bylo vidění tělesné či vidění obrazivé exteriorisované. Možná by to nebyli — třeba i po poučení o obojím — dovedli rozhodnouti ani ti, kterým se toho kterého takového vidění dostalo. Ve chvíli vidění si oni při zjevu, o kterém později třeba sami uznají, že byl obrazivý exteriorisovaný, někdy bezděčně počínají tak, jako by šlo o něco plně zevního, mimo ně na určitém místě hmotně (nebo jakoby hmotně) jsoucího, t. j. jako by to bylo vidění tělesné (Zp 44, 1).

O viděních Krista Pána — tělesných (sv. Pavlovi), obrazivých, rozumových — praví sv. Terezie od Ježíše: „Z některých věcí, které mi řekl, jsem vyrozuměla, že poté, co vstoupil na nebesa, nikdy, vyjma v Nejsv. Svátosti, nesestoupil na zemi, aby se s kým sděloval“ (Zp. 15, 4; viz i N II 23, 7 a pozn. k tomuto místu v českém překladu). Totéž tuším platí o P. Marii. Byla tedy ta přemnohá exteriorisovaná ne-rozumová vidění Krista Pána nebo P. Marie, o kterých je řeč v životech svatých, i když jsou zaručená, buď jen obrazivá (i když třeba duše tak omilostněná myslila, že má vidění zevním smyslem zrakovým a slyší zevním sluchem), anebo — byla-li v tom kterém případě zraková — to bylo patření zrakem zevním na něco a slyšení zevní něčeho, co Krista Pána nebo P. Marii zastupovalo.

U sv. Terezie leckde nelze s jistotou rozhodnouti, zda tam mluví o vidění obrazivém či rozumovém.

Ze pravá vidění obrazivá — a totéž stejně platí o dalších, rozumových — nejsou přelud, nýbrž že jednak co do obsahu poznatku odpovídají nějaké skutečnosti, jednak (a hlavně) jejich účinnost je taková, jaká by byla, kdyby člověk viděl předmět sám viděním přímým, konkrétním a experimentálním, osvětluje sv. Terezie přirovnáním o léčivém vzácném kamenu uzavřeném ve zlaté schránce (Hd VI 9, 2. 3). Vidění anděla, který jí šípem proklát srdce (transverberatio), byla obrazivá (exteriorisovaná), a při tom přeúčinná (S 29, 13).

Vidění rozumové je to vidění, kterým se něco, třeba jakožto jsoucí na určitém místě, poznává (ať s tvarem tělesným, rozložením částí v prostoru, barvou, atd., ať bez toho všeho: buď protože je to samo v sobě něco duchového, jako anděl, milost posvěcující a j., anebo že se, to, třeba je to něco samo v sobě tělesného, hmotného, jako člověčenství Kristovo, tehdy poznává rozumem jakožto sice hmotné, tělesné, ale číře duchově) bez zevního působení předmětu na smysl a bez přísluhy ústředního smyslu neboli obrazivosti pouze rozumem, psychologicky nadpřirozeným působením Božím přímo na rozum, a to — když je to rozumové vidění v užším smyslu — poznatkem obdobným vjemu *zrakovému*, ne vjemu smyslu jiného; na př. u sv. Terezie od Ježíše číře duchově vidivé poznávání tělesné přítomnosti Krista Pána po pravici její (S 27, 2—5; Hd VI 8, 2—6), číře duchově neboli rozumové poznávání Nejsv. Trojice v duchovním sňatku (Hd VII 1, 6. 7). Také vidění rozumové je buď exteriorisované (S 27, 2—5; Hd VI 8, 2—6) anebo neexteriorisované (Hd VII 1, 6. 7; VII 2, 2). Kdežto vidění obrazivá brzy pomínou, potrvá vidění rozumové i mnoho dní, ba někdy i přes rok (Hd VI 8, 3).

Rozumové vidění odpovídající obdobně poznatku smyslu zrakového, je, jak již bylo řečeno, rozumové vidění v užším smyslu. Vidění rozumová v širším smyslu jsou psychologicky nadpřirozené poznatky dané Bohem přímo rozumu, které buď obdobně odpovídají poznatkům ostatních smyslů vnějších (Vp II 23, 1. 3): sluchu („rčení“) vnímáním slov — čichu, chuti, hmatu („duchové pocity“) na př. vnímáním „vůně“ ctností Kristových nebo svých vlastních nebo cizích, „sladkostí“ Boží, „doteku“ Božího, „objetí“ Božího — anebo třeba neodpovídají obdobně poznatku žádného smyslu zevnějšího, jako na př. čirá „zjevení neboli revelace“ (Vp II 23, 1. 3). Rozumová vidění (ať v užším smyslu, ať v širším), odpovídají-li obdobně poznatku některého smyslu zevnějšího, anebo jsou-li i bez toho odpovídání některému smyslu nicméně přímé, konkrétní a experimentální poznání svého předmětu a ne jen abstraktivní poznatek o svém předmětu, *spojují* se svým předmětem, jsou tudíž v těch případech nazírání *spojivé* na ten předmět, na př. tedy na Boha.

„Ještě upozorniti, že, jak se podobá, sv. Terezie nevyhrazuje jména „vidění rozumové“ viděním jednotlivostním a rozlišeným, nýbrž že ho někdy užívá na označení jistých mystických nazírání bohatých poznáním“ (Gabriele di S. Maria Maddalena C. D., Santa Teresa di Gesù Maestra, str. 164).

Ještě jest upozorniti, že český výraz „zjevení“ je v mystice dvoj-

smyslný. Může znamenati „vidění — visio, apparitio“, obdobné spatření zrakovému (tělesné, obrazivé, rozumové), a může znamenati „vyjevení nové pravdy — revelatio“, neobdobně třebaž žádnému poznatku smyslu vnějších (Vp II 23, 3). Bylo by dobře, kdyby se v tomto smyslu („revelatio“) na uvarování dvojsmyslu neužívalo výrazu „zjevení“, nýbrž jiného, snad „vyjevení“. Ovšemže při vidění (tělesném, obrazivém, rozumovém) může býtí — a často i je — zároveň vyjevení nové pravdy.

„Vidění — visio, apparitio“ je spojivé, protože je přímé, konkrétní a experimentální; „vyjevení — revelatio“ je tuším zpravidla nespojivé, protože je zpravidla jen o předmětu, *oznámení* pravdy o něm. „Řčení“, nakolik je přímý, konkrétní a experimentální poznatek osoby mluvící, je spojivé (viz pozn. 10 k hl. V), ale co do předmětu oznámeného se může týkati něčeho jiného, co není při tom rčení poznáváno přímo, konkrétně a experimentálně, a je pak po té stránce nespojivé. „Duchovní pocity“, jež obdobně odpovídají poznatkům smyslu čichu, chuti, hmatu, jsou přímé, konkrétní a experimentální poznatky svého předmětu a tudíž spojivé.

Sv. Jan od Kříže obšírně pojednává o viděních obrazivých a rozumových ve Vp II 16—32.

O tom, jak se jest vůči viděním chovati — o omylech mystiků u příležitosti vidění obrazivých a rozumových — o nedokonalostech ve vyjadřování mystiků a v jejich spisech, viz Vp II 16—32; N II 20, 6, pozn. 1. k českému překladu, V. VI.; PS, Úvod k českému překladu, str. 61—87; níže v tomto *Úvodu do mystiky*, hl. V., pozn. 30.

III. Obdobně jak s viděním nadpřirozeným je tomu se *slyšením* nadpřirozeným (jehož předmět sluje „*rčení*“, kdežto předmět vidění má totéž jméno jako kon: mystik měl vidění, viděl vidění; slyšel rčení). Také rčení nadpřirozené je trojího druhu: tělesné, obrazivé, duchové neboli rozumové; definice a vlastnosti toho kterého jsou obdoba příslušného vidění. Postačí tedy o nich promluvití zcela stručně.

Rčení tělesné je to rčení, které se, jsouc tím nebo oním způsobem způsobeno od Boha nebo od anděla, dobrého nebo zlého, uslyší ze zevnějšíku sluchem tělesným, zevnějším smyslem, zcela jako zevní zvuky a pod. přirozené. Není tedy psychologicky nadpřirozené neboli mystické, nýbrž je zázračné. Tak slova Páně k sv. Pavlovi u Damašku (Skut. 9, 4).

Rčení obrazivé je to rčení, které vznikne působením od Boha nebo od anděla, dobrého nebo zlého, na ústřední smysl neboli obrazivost, a to působením takovým, že ono dá bez zevního zvuku a bez prostřednictví smyslu zevnějšího poznatek obsahově (více méně) takový, jaký by byl dán poselstvím od zevního smyslu sluchového smyslu ústřednímu.

Rčení duchové neboli rozumové je to rčení, které vzejde, když Bůh to, co chce dáti poznati, vtiskne přímo do rozumu poznatkem číře duchovým sice, ale obdobným vjemu zevního smyslu sluchového. Jak bylo již výše řečeno, „slyšení“ nebo „rčení“ rozumové je v širším smyslu „vidění“ (Vp II 23, 2).

Rčením obrazivým a rozumovým je vlastní to, že se dělí v postupná, formální a podstatná; toto rozdělení vysvětluje sv. Jan od Kříže ve Vp II 28—31.

Jen budiž ještě připomenuto, že — jak vidění v užším smyslu —

i rčení vnitřní — ať obrazivá, ať rozumová — jsou jednak exteriorisovaná, jednak neexteriorisovaná.

Rčení tělesné ovšem nemůže býti „postupné“ v tom smyslu, který to slovo má zde u sv. Jana od Kříže, ale je buď formální nebo podstatné

IV. „*Pocitům*“ hmatovým, čichovým, chuťovým, jež jsou, když jsou to „pocity duchové“ neboli rozumové, „vidění“ v širším smyslu (Vp II 23, 2), lze svou měrou a svým způsobem snadno přizpůsobiti rozdělení a definice dané o vidění a o rčení. Netřeba to tedy zde rozváděti.

„*Duchové pocity*“ hmatové (blížkostní, dotekové, objímající) jsou, jak bylo řečeno, nejčastější a nejpřednější způsob mystických milostí spojivých.

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

Aby tomuto vysvětlení, je-li míněno jen o mystickém spojení v nejužším smyslu, počínajícím v trpné noci smyslu úplné a vyvrcholujícím v duchovním snátku, nebylo rozuměno nesprávně, jest do něho vložiti slova, že je to „spojení, ve kterém duše pocituje *poznatkem Boha přímým, konkrétním a experimentálním*, jakožto něco jí vnějšího...“.

Budiz tu připojen výklad o bodu z názvosloví mystického.

I. Škola karmelitánská mluví o spojivém poznávání Boha „*experimentálním*“, t. j. zkušenostním, ale dodává: Boha *jakožto působícího* („duše pocituje... *působení* Boží“, praví P. Eugenio). Škola dominikánská někdy sice nedodává „Boha *jakožto působícího*“, ale zato mluví podle sv. Tomáše Akv. (na př. I Sent. dist. 14, a. 2 ad 3) o poznávání Boha „*quasi-experimentálním*“, t. j. jakoby zkušenostním, téměř zkušenostním. Věcně tím praví obojí škola o mystickém spojivém poznávání Boha zcela totéž. Viz o tom výklad P. Braita O. P. v revui *Na hlubinu* XVIII 1943, str. 334 n., a slova P. Hugueny O. P., uvedená v českém překladu *Výstupu* na str. 295; viz i níže v pozn. 31 k této hl. V., jak slavný tomista Ioannes a S. Thoma O. P. (1589—1644) definuje *dotek* Boží, a viz též konec další pozn. 33.

Ale ačkoliv je co do věci shoda, dávám o mystickém spojivém poznávání a zakoušení Boha výrazu školy karmelitánské: „*přímé, konkrétní a experimentální poznání Boha jakožto působícího na duši nebo v duši*“ (s technickou stručností: „*poznání experimentální Boha jakožto působícího*“) přednost před výrazem školy dominikánské: „*poznání Boha quasi-experimentální*“, a to z dvojího důvodu.

1. První důvod je ten, že výraz školy karmelitánské vyjadřuje mystické spojivé poznání Boha čistě *kladně*, uváděje známky toho poznání, jaké že ono *jest*, kdežto výraz školy dominikánské je poněkud *záporný*, uváděje spíše, jaké že ono *není*, čemu že se *blíží*. Vyjádření čistě kladné

je však vždy lepší než vyjádření i jen poněkud záporné. Neboť *nebytí*, *blížení* může být s mnoha stran a mnoha způsoby, takže škola dominikánská musí svůj výraz osvětlovati a teprve v osvětlení jeho říká, co škola karmelitánská řekla hned ve svém výrazu samém.

2. Druhý důvod, důležitější, je ten, že výraz školy karmelitánské: „poznání (a zakoušení) experimentální Boha jakožto působícího“ jest jednoznačný, ježto ho škola karmelitánská užívá a užívati může jen o poznávání (a zakoušení) Boha mystickým spojivém, kdežto výrazu školy dominikánské „poznání (a zakoušení) Boha quasi-experimentální“ lze užívati, a bývá ho užíváno, nejen o milosti mystické spojivé, nýbrž i o poznání a zakoušení Boha mystickým nespojivém, ba i o pronikavém poznání nebo citově vřelém zakoušení Boha vubec nemystickým, ježto psychologicky přirozeném (tento výklad snad postačí o uved. místě sv. Tomáše in I Sent. dist. 14, q. 2, q. 2 ad 3), i když třeba v okolnostech neobyčejných vzniklém a proto mocném. Vezměme si dva výroky: od žalmisty a od nynějšího pisatele:

„Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum — Srdce mé i tělo mé jásetem tíhnou k Bohu, který žije“ (Z. 83, 3);

„Duše cítí, jako sladkostí lásky per quandam dulcedinem amoris quasi experimentaliter [jakousi sladkostí lásky téměř zkušenostně, jakoby zkušenostně], že Bůh je tajemně, intimně v duši“ (Dr. Silvester M. Braiton O. P. v revui *Na hlubinu* XVIII 1943, str. 214 n.).

Obojí ten výrok (a rovněž místo z revue *Na hlubinu* XVIII 1943, str. 335, k němuž bylo výše odkázáno) lze říci při milosti mystické spojivé; ale lze jej také říci, i když jest uděleno jen něco mystického sice, ale nespojivého, anebo dokonce jen něco nemystického, t. j. psychologicky přirozeného, v okolnostech více nebo méně mimořádných. Viz výše pozn. 2 k hl. IV; v *Návodu k rozjím. modlitbě*, pozn. 13 k hl. IX. na str. 198, a pozn. 35 k hl. XI. na str. 365 n.

Jest tedy, když se u pisatelů vyskytne rčení „poznání Boha quasi-experimentální“, „zakoušení Boha quasi-experimentální“, ještě teprve ze souvislosti určití, zda jde o něco nemystického či mystického, a jestliže mystického, zda nespojivého či spojivého; nejednou to určování nedovede k jistotě.

II. Výše v této poznámce bylo řečeno, že „spojivé poznání Boha experimentální“ školy karmelitánské a „spojivé poznání Boha quasi-experimentální“ školy dominikánské je věcně totéž. Hledisko je arci různé.

Škola karmelitánská, více psychologická, tu svým výrazem „experimentální“ zůstává jakožto u hlediska právě u toho psychologického komplexu „Boha jakožto spojivé působícího na duši nebo v duši“ a praví, že mystik ten komplex poznává rozumem *přimo*, t. j. bez prostředkování smyslů ani vnitřních a bez prostředkování nějakého usuzování, pojmem vlastním, nikoliv analogickým neboli obdobným; *konkretně*, t. j. i s jeho individualitou neboli tatostí (*haecceitas*) a s jeho existencí Boha jakožto působícího (tedy ne poznáním abstraktivním: bez existence přímo poznané a bez tatostí); tudíž, shrneme-li ty dva výrazy v jeden, *experimen-*

tálně v nejužším smyslu. Dokonalosti poznání rozumem zpravidla odpovídá dokonalost zakoušení vůli.

Škola dominikánská, více dogmatická, si však svým výrazem „quasi-experimentální“ bere za hledisko „bytnost Boží“, „Boha samého v sobě“, a nevyjadřuje se *přímo* o bytnosti [přímého, konkrétního, experimentálního] poznávání a zakoušení komplexu „Boha jakožto spojivě působícího na duši nebo v duši“ praví, že poznání toho komplexu je takové, že z něho (t. z objektivního obsahu toho komplexu a z jeho subjektivního rázu) *usuzováním* sice, ale velmi rychlým a snadným a dokonalým a téměř ani neuvědomělým, poznáváme až i *bytnost* Boží, Boha samého v sobě, „*jakoby* experimentálně, *téměř* experimentálně“, právě protože tak rychle a snadno a dokonale a téměř ani neuvědoměle; a rovněž tak že bytnost Boží zakoušíme vůli. Přesně theologicky řečeno je to ovšem poznání bytnosti Boží jen nepřímé (ježto usuzováním z působení Božího získané) a analogické neboli obdobné (z účinků se dojde poznání příčiny); abstraktivní; tudíž *neexperimentální*. Viz i v českém překladu *Výstupu* na str. 295.

Když jde o působení Boží mystické sice, ale nespojivé, nebo o působení Boží nemystické, neužívá škola karmelitánská výrazu „poznání Boha experimentální“, poněvadž to užívání omezuje jen na poznání spojivého působení Božího. Škola dominikánská však i v tomto případě může užívat i užívá výrazu „poznání quasi-experimentální“. Jenže se pak její hledisko přesune: škola dominikánská má v tomto případě tuším na mysli, že toto působení Boží (mystické nespojivé, nebo vůbec nemystické) je tak účinné na rozum (na př. jasností, kterou dá) nebo na vůli (na př. blahostí, sladkostí, kterou působí) nebo na obojí mohutnost, že *usuzováním* sice, ale velmi rychlým a snadným a téměř ani neuvědomělým, poznáváme: nikoliv (jakožto nejbližší předmět toho usuzování) bytnost Boží, Boha samého v sobě, nýbrž faktum, že to (zpravidla nějak více méně zvláště, neobyčejně) *Bůh* v nás tak a tak *působí*. Z tohoto poznatku usuzováním získaného pak ovšem duše může *dalším usuzováním*, třeba opět velmi rychlým a snadným a téměř neuvědomělým, poznati i to a ono o *bytnosti* Boží, o Bohu samém v sobě.

Je tedy (nebo může býti) při tomto druhém, totiž nespojivém nebo vůbec nemystickém, poznání a zakoušení Boha „quasi experimentálním“ usuzování dvojí, jedno za druhým, a jen *obojím* se tu dojde poznání až i bytnosti Boží, Boha samého v sobě, arci poznání nepřímého, abstraktivního, neexperimentálního, kdežto z působení Božího mystického spojivého se dojde poznání bytnosti Boží, Boha samého v sobě — nepřímého, abstraktivního, neexperimentálního — usuzováním jen *jedním*.

Při „quasi-experimentálním poznávání a zakoušení Boha“ *spojivém* se poznává *přímo*, konkrétně a experimentálně *Bůh*, jakožto spojivě působící, a z toho poznatku *Boha*, jakožto spojivě působícího, se poznává *nepřímo*, abstraktivně a neexperimentálně i bytnost Boží, *Bůh* sám v sobě; při „quasi-experimentálním poznávání a zakoušení Boha“ nespojivém se poznává *přímo*, konkrétně a experimentálně jen nějaký nespojivý *účinek* Boží, a z toho *účinku* se, tedy daleko nepříměji, abstraktivněji, neexperimentálněji než v prvním případě, poznává i bytnost Boží. Je tedy mezi obojím poznáním Boha „quasi-experimentálním“ veliký rozdíl.

²⁴⁾ Sv. Jan od Kříže vysvětluje v N II 13, 3, proč v noci ducha (a totéž snad platí tím více již na stupni předcházejícím, totiž v modlitbě v klidu), „dokud [rozum] není očistěn, duše pocítí méněkrátě dotek poznáním než dotek [trpným] rozehvěním láskou. Neboť na toto není třeba, aby vůle byla tak očistěna co do vášní.“

P. Mager praví o téže věci:

„Es könnte auffallen, dass gerade der Wille und nicht etwa der Verstand das Seelenvermögen ist, das sich zuerst rein geistig, also mystisch betätigt. Wer die Psychologie der Mystik kennt, wird nicht überrascht sein. . . . Denn unmittelbarster Ausdruck des Geistigen im Menschen ist nicht das Erkennen, sondern das Wollen. Wenn auch das Wollen wie das Erkennen an Gegenstände, die durch die Phantasie vermittelt werden, gebunden ist, so ist es doch viel gegenstandsunabhängiger. Das Erkennen ist reaktiv, das Wollen spontan. Das Erkennen kann nicht wählen, das Wollen aber wählt. Und das Wählenkönnen bedingt eine viel höhere geistige Unabhängigkeit. Bei Geistesgestörtheit ist es auch immer der Wille, der zuerst und am unmittelbarsten getroffen wird. Der einzelne Erkenntnisvorgang kann immer noch verstandesmäßig sein, aber der Wille ist gehemmt. Damit fehlt die selbstbestimmende, ordnende Macht. Ich- und Persönlichkeitsbewusstsein sind im Willen verankert.“

„Wenn es also etwas Geistiges gibt, das unmittelbar auf die Seele als Geist wirkt, wird es zunächst der Wille sein, der diese Wirkung empfängt. So treffen sich philosophisch-psychologische Erwägungen und mystische Tatsachen im selben Punkt“ (Mager, Mystik, str. 408).

²⁵⁾ *Pojem jasný* je ten, který obsahuje tolik a takových znaků, že ony postaći myslí k rozlišení předmětu od každého jiného; na př. pojem obsahující (rozlišeně nebo nerozlišeně) znaky: „živočich — rozumný“ je jasný pojem člověka.

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

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

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

²⁶⁾ Z fakta toho působení na vůli (nespojivého nebo spojivého), jestliže je duše vnitřním vědomím postřehne, a z roznícení té lásky a z jeho způsobu, okolností, a z vlastností a důsledků a účinků (N II 20, 6; S 27, 4) té lásky a jiných hnutí ve vůli tím dotekem vzešlých (a podobně ovšem i z fakta spojivého doteku v rozum nebo v podstatu duše a jeho okolností atd., obdobně jak to bylo právě řečeno stran doteku ve vůli).

rovněž poznává duše Boha, na př. jeho dobrotu, moc atd. rozlišeněji než jindy, a někdy i právem usuzuje, že to Bůh psychologicky nadpřirozeně, nespojivě nebo spojivě, působí na její vůli. Ale toto druhé poznání Boha není přímé, konkrétní a experimentální, nýbrž diskursivní a abstraktivní, jako poznání Boha z kterýchkoliv jiných jeho skutků.

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

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

Pěkně bylo řečeno o „poznání láskou“ afektivním i diskursivním: „Láska pudí k pronikání milovaného předmětu. Láska je zvidavá, láska je pronikavá, takže pak vytuší, vycítí a najde v Bohu více, než by rozum jen formulem, jen symboly a jen rozjímáním našel. ... Spojují se obě schopnosti rozumu i vůle a citu, aby duše vyčerpala vše, co jen může z pevně objatého svého Boha“ (P. Braito v revui *Na hlubinu* XIII 1938, str. 76). „Láska... obohacuje nakonec i intelekt, protože dává zažití, co jest Bůh, což se pak dá intelektuálně převést na pojmy... To jest pak již docela jiné poznání, když... jej poznáme jako toho, v němž žijeme a který jest v nás a jehož tajemné působení v duši zachycujeme“ (týž tamt., str. 436. — Viz i v *Návodu k rozjímavé modlitbě*, hl. IX., čís. 52, v pozn. 13, str. 197 n., výklad P. Lerchera podle Suáreza).

Čím větší poznání, tím větší láska — a čím větší láska, tím větší poznání, praví kdesi sv. Kateřina sienská, a již sv. Augustin dí: „Nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur“ (De diversis quaest., q. 35, 2; Migne PL 40, 24). — „Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur“ (De moribus Eccles. cathol. lib. I, c. 17, 31; Migne PL 32, c. 1324).

Filosofický výklad podává P. Gardeil O. P. v *La Structure de l'âme*, sv. II., str. 158 n. 162 n.

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

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

27) Co sv. Jan od Kříže praví zřejmě sice, ale jen zavinutě, že spojivě nazírání v noci smyslu je *blížkostní*, nacházím výslovně řečeno v tomto místě podávajícím nauku P. Petra de Clorivière S. J. (1735—1820):

„Podle P. Clorivière ... najednou Bůh, jenž vidí úsilí realizované duší

k tomu cíli, aby se mu přiblížila, zasáhne; on sám předstoupí před duši a dojde k setkání. ... Vliv Boží se počíná pocítovati. Duše má dojem, že se blíží ohnisku světla nebo tepla (On a l'impression de se rapprocher d'un foyer de lumière ou de chaleur). Když ten dojem začíná, je ještě tak nezřetelný, tak nevyhraněný, že si ho duše ani nevšímá; je již pod vlivem tepla nebo světla a neví to. Náhle, když se ohnisko odhalí, duše zpozoruje, že ono již od nějaké doby působilo, aniž si to duše uvědomovala; je to úžas nad objevem, v radosti nevýslovné. Posvěcující působení Boží na duši pak alternuje mezi světlem a temnem, kdy Bůh někdy se odhaluje více a více, někdy naopak se zahaluje v hustou tmou anebo prostě nechává mezi sebou a tvorem závoj, který byl zčásti odhalil.

„V tomto posledním případě si duše, jež viděla, jež ví, že Bůh je zcela blízko, zůstává vědoma jeho přítomnosti tím oním z těch tisícera niců, kterých, než vstoupila do stavu mystického, ani nepozorovala anebo se jí zdály nemítí významu; nyní se ví poblíž ohně a světla a toto vědomí postačí na udržování slabé modlitby v klidu“ (Henri Monier-Vinard, S. J., *La Mystique du P. de Clorivière*, RAM XVII 1936, str. 147—168, na str. 148).

„Úsilím realizovaným duší k tomu, aby se Bohu přiblížila“ je míněno totéž, co u sv. Jana od Kříže je počátek činné noci smyslu, dokud se nepřidruží trpná noc smyslu. Slabou modlitbou v klidu P. Clorivière ovšem míní totéž, co sv. Jan nazývá vlitým spojivým nazíráním v trpné noci smyslu, jež je slabé, takže si ho duše mnohdy, zvláště v počátku trpné noci smyslu, ani není vědoma. Také P. Poulain praví v témž smyslu: „Lze tedy říci, že noc smyslu je mystický klid [t. j. modlitba v klidu, mystický stupeň následující po noci smyslu] ve stavu utajeném, latentním“ (Des Grâces XV 19).

28) Jen ojedinele užívá sv. Jan též výrazů *unióń por amor*, *mediante el amor* — spojení láskou (Vp I 11, 3; N II 2, 2; II 21, 11. 12; PS 1, 10; PN I 13), *transformaciń por amor* — přepodobnění láskou (Vp I 2, 4; Vp II 5, 3); *zpravidla mluvě o unióń de amor* — spojení v lásce (Vp II 1, 2 atd.), *transformaciń de amor* — přepodobnění v lásce (Vp I 4, 3), což jsou pojmy daleko širší. I láskou se ovšem duše spojuje s Bohem, jemu se připodobňuje a v něho se přepodobňuje, ale to je míněno především intencionálně. Celé mystické spojení však je více než intencionální. Mystické spojení, připodobnění a přepodobnění, je i fyzické, a zahrnuje dotek Boží v duši, postupně dokonalejší a účinnější, a všecko, co z něho fyzicky a intencionálně v obojí mohutnosti duchové a v podstatě duše vzchází (PS 22, 3).

29) Ze trpná noc ducha a trpná noc smyslu jsou obě téže bytnosti, plyne i z toho, že sv. Jan, jak dává trpné noci ducha jméno „vlité nazírání“ (N I 14, 1), tak je dává i trpné noci smyslu (N I 10, 6; I 12, 1). Je ovšem pravda, že noci ducha dává název „vlité nazírání“, „stav, nazíravý“ (Vp II 6, 8) v plnějším smyslu, protože v noci ducha je vlité spojivé nazírání častější a mocnější než v noci smyslu.

30) Těmito zcela jasnými místy ze sv. Jana je tedy tuším vyvráceno

mínění některých pisatelů o mystice (viz de Guibert, *Études*, str. 78-89; týž, *Theologia*, nn. 399—405), že spojivé mystické poznávání je samo v sobě a přímo jen psychologicky nadpřirozené přímé a bezprostřední poznávání *bytnostní nadpřirozenosti* konů v mohutnostech a *posvěcující milosti* v podstatě duše a ostatních habituálních ozdob duše bytnostně nadpřirozených, totiž *ctnosti a darů*, anebo nějakého jiného *stvořeného obrazu Božího*: „une reproduction créée“ (Théodore de St. Joseph, C. D., *Essai sur l'Oraison*, str. 118).

Nadpřirozenost konů a milost posvěcující a ctnosti a dary nás totiž spojují s Bohem a milost posvěcující je i účast v přirozenosti Boží. Experimentálním poznáváním těch že tedy někdy (když to poznávání totiž je, darem Božím, právě takové a takové, ne jinaké) duše také poznává, intuitivně jako v zrcadle, přímo a ne usuzováním, Boha experimentálně a tak se s ním spojuje. To že je dostatečný a vhodný výklad toho, co mystikové praví o svém poznávání Boha i experimentálním a přímém, konkrétním, a o svém spojení s ním i experimentálním a přímém. Schmaus (Kathol. Dogmatik, sv. III. 1, str. 242) také má za to, že mystik vidí ne Boha, nýbrž svou milost posvěcující, a „v milosti stvořené že spatří Boha tak rychle a [jakoby] bez usuzování, že si prostředkující působnosti stvořené milosti již vůbec neuvědomí. . . Patření mystikovo je zážitkově bezprostřední, bytnostně prostředné“.

Odpovídám: Snad je to dostatečný a vhodný výklad toho, co o svých mystických zkušenostech projevíly ty ony jiné duše (třebas i omylem myslíce, že viděly Boha samého). Ale pro uvedená místa ze sv. Jana to dostatečný výklad není a ti pisatelé se, nakolik je mi známo, ani nepokoušejí ta místa vyvrátiti.

Sv. Jan od Kříže dobře zná experimentální poznávání milostí a darů a konů bytnostně nadpřirozených (PS 16, 1; 17, 5—8; 18, 1; 20, 14; 24, 6), a že duše z nich poznává i Mileného; ale ani nejmenší stopy není v jeho spisech, že by toto poznávání Mileného z milostí a darů v duši anebo z jakéhokoliv jiného stvořeného obrazu nebo odlesku Boha v duši bylo to spojivé nazírání na Boha, o kterém on jinde mluví.

Když jsem v létě r. 1935 v Marneffe v Belgii, kde tehdy měla kastilská provincie S. J. ve vyhnanství svou filosofii a teologii, mluvil o tomto mínění některých, výše vyloučeném, s P. Aureliem Yanguas S. J., tamním profesorem asketiky a mystiky (nyní zastává týž úřad na universitě v Salamance), řekl mi: „My Španěle uznáváme na spojivém stupni mystickém přímé, konkrétní a experimentální poznávání *Boha*, ne něčeho stvořeného.“

³¹⁾ Ioannes a S. Thoma dobře vysvětluje: „Sicut contactus animae quo [anima] experimentaliter sentitur, etiamsi in sua substantia non videatur, est informatio et animatio, qua [anima] corpus reddit vivum et animatum, ita contactus Dei quo sentitur experimentaliter, et ut obiectum coniunctum, etiam antequam videatur intuitive in se, est contactus operationis intimae, quo [Deus] operatur intra cor, ita ut sentiatur, et experimentaliter manifestetur, eo quod „unctio eius docet nos de omnibus“, ut dicitur 1 Joa. IV.“

„Haec cognitio experimentalis datur etiamsi res intuitive non videatur

in se; sufficit quod [res] *per proprios effectus, quasi per tactum et vivificationem sentiatur*“ (Ioannes a S. Thoma, in Iam, q. 43, disp. 17, a. 3, n. 13 et 17).

„Donum sapientiae habet cognitionem altissimarum causarum, non per quidditatem ipsarum, sed *per experimentalem quandam unionem et affectivam*“ (in Iam IIae, q. 70, disp. 18, art. 4, n. 19). — Uvedeno u P. Garrigou-Lagrange, *Perfection*, sv. I, 380, pozn. 2, a ve spisku *Abrégé de toute la doctrine mystique de Saint Jean de la Croix, par C. H.* (Éditions de La Vie Spirituelle, Saint-Maximin [Var], 1925), str. 53, pozn. 2.

³²⁾ V mystickém spojení duše poznává Boha, jakožto působícího na duši nebo v duši; poznává jej v účinku, v jeho spojivém působení, immanentním konem duše přijímaném. Více o tom níže v pozn. 36 k této hl. V.

Ten spojivý účinek, v němž záleží mystické spojení, ovšem může působiti, a zpravidla působí, účinky další, druhotné, buď neblahostné (jako poznání své vlastní nicotnosti, zahanbení nad ní, atd.; viz níže v hl. VI. body a) — e) na str. 75 nn.) anebo blahostné (něhu a j., o nichž, jakožto daleko snáze poznatelných, hlavně mluví sv. Terezie na uved. místě S 27, 4 a jen jakoby zavinutě o účinku prvotním, t. spojivém působení Božím immanentně duši přijímaném).

Z těchto druhotných účinků duše ovšem také poznává Boha, jakožto na ni nebo v ní působícího, ale není to poznání Boha v účinku, nýbrž je to poznání Boha z účinku, t. j. není to poznání Boha, jakožto působícího, přímé — konkrétní — experimentální, nýbrž je to poznání Boha, jakožto působícího, prostřečné z účinků — abstraktivní — usuzováním. A není to poznání Boha v pravém smyslu mystické neboli psychologicky nadpřirozené, ježto, i když v tomto případě tyto druhotné účinky, z kterých se také Bůh, jakožto na duši nebo v duši působící, poznává, byly způsobeny prvotným účinkem mystickým neboli psychologicky nadpřirozeným, jindy mohou býti v téže jakosti a síle způsobeny psychologicky přirozeně neboli nemysticky.

³³⁾ Viz Poulain, *Des Grâces* XXXI 28—32.

P. Mager toto tajemství mystiky objašňuje takto:

„Das Gnadenwirken Gottes auf die Seele selber geschieht unmittelbar, d. h. es schiebt sich kein Mittelding zwischen Seele und dem Gnadenwirken Gottes ein. Man könnte nun allerdings einwenden: In Gott fallen Wirken und Wesen in eins. Wer also das Wirken Gottes unmittelbar wahrnimmt, nimmt ipso facto auch sein Wesen unmittelbar wahr. Tatsächlich aber leidet die Schlussfolgerung an einem Gebrechen. Gottes Wirken ist sein Wesen und umgekehrt. Was aber im mystischen Gebet unmittelbar wahrgenommen wird, ist nicht das Wirken Gottes schlechthin, sondern das Wirken Gottes in der Seele. Dieses Wirken trägt ein Doppelantlitz: es ist das von der Seele aufgenommene Wirken und das des wirkenden Gottes. Was die Seele an erster Stelle unmittelbar wahrnimmt, ist das von ihr empfangene Wirken. Weil aber dieses Wirken zugleich das Wirken des wirkenden Gottes ist, nimmt sie gleich-

zeitig durch das Wirken in ihr auch das Wirken Gottes wahr, aber nicht als das schlechthinige Wirken Gottes, sondern als das von ihr empfangene. Nur im ersteren Fall wäre mit dem unmittelbaren Wahrnehmen des Wirkens Gottes eine unmittelbare Erkenntnis auch des Wesens Gottes gegeben, nicht aber im letzteren Fall“ (Mager, Mystik, str. 336).

Na objasnění budíž zde ještě podáno něco z toho, co jsem řekl v Návodu k rozjímavé modlitbě, hl. XI., a obsírněji v poznámce k českému překladu N II 20, 6; k obojímu místu odkazují.

„Jak ostatní způsoby přítomnosti, tak jsou i tato duchová zpřítomnění [miní tu i nejvyšší mystická spojivá] vesměs zahalená, protože se Bůh v nich nezjeví, jak je sám v sobě, ana toho povaha nynějšího života nesnese“ (PS 11, 3; podobně již v PS 1, 3).

Ovšem „na posledním stupni, v jasném patření [v nebi], ... již není pro duši ... nic zastřeného.“ Ale ani „na hořejších stupních [mystických spojivých] není duši velice tajný, protože se jí láska [t. j. Bůh jakožto spojivě působící v duši láskyplné nazírání] velice odhaluje velikými účinky, které v ní působí“ (N II 20, 6).

To spojivé odhalování Boha se děje komplexem immanentních konů duše a jejich účinků a dalších důsledků. Jak totiž přímo, konkrétně a experimentálně, bez usuzování, poznáváme vnitřním vědomím neboli psychologickým „svědomím“ komplex své činnosti, hlavně vnitřní, psychologicky přirozené, a v něm a za ním své „já“ jakožto činné (Summa theol. I, q. 87, a. 1) — je to něco podobného, jako když zrakem při poznávání barvy jsoucí v podstatném podmětu poznáváme zároveň, jakožto sensible per accidens, i podmět, ve kterém ta barva jest, totiž podstatu —, tak podobně duše v mystickém spojení poznává přímo, konkrétně a experimentálně, bez usuzování, komplex spojivého působení Božího a jeho přímých účinků. Svých to immanentních konů, psychologicky nadpřirozených, ve kterém a za kterým se psychologicky nadpřirozeně uplatňuje Bůh spojivě. A jak z komplexu své činnosti psychologicky přirozené dojdeme rychlým reflexivním usuzováním k poznání svého „já“ jakožto od činnosti odlišeného, neměnné a totožné to příčiny té činnosti, kdežto činnost se mění a mívá, a dalším usuzováním i k poznání podstaty a bytnosti toho „já“, tak z komplexu spojivého působení Božího a jeho přímých účinků, svých to immanentních konů psychologicky nadpřirozených, duše usuzováním může poznati (nemá-li to poznání již z cizího poučení nebo z přímého současného vlití od Boha), že to spojivě působí Bůh, a dalším usuzováním může dojiti i nějakého poznatku podstaty a bytnosti Boží.

Jistotu, že to bylo spojivé poznávání Boha a ne nějaký klam nebo sebeklam, má duše *po nazírání* arci vždy jen relativní, konjekturální, jež však může aspoň v některých případech, opírajíc se o okolnosti a duchovní účinky a další důsledky, býti opravdová jistota. *V nazírání samém*, je-li ono účinek mocného působení Božího, je arci zřejmost a jistota mnohem snadnější; teprve po něm přijdou mnohdy pochybnosti.

O „reální analogii, paralelismu, který je mezi fasemi zrodu sebevědomí psychologického a stupni, kterými se dojde zkušenosti mystické (str. 145), mezi dovršením života nadpřirozeného poznáváním Boha

quasi-experimentálním a dovršením psychologického svědomí v sebepoznání duše“ (str. 232) viz vzácné výklady, které podává P. Gardeil O. P., *La Structure de l'âme*, sv. II., str. 89—279.

Vysvětlivka stran názvosloví byla podána již výše v pozn. 23 k hl. V. Co to již my nazýváme mystickým poznáním Boha *experimentálním*, protože tím míníme poznání Boha ne samého v sobě, nýbrž *jakožto působícího* na duši nebo v duši, to nazývá škola tomistická poznáním *quasi-experimentálním*, jakoby-experimentálním, ježto výraz „poznání experimentální“ vyhrazuje tomu poznání, kterým je Bůh poznáván sám v sobě.

34) Viz i pozn. 19 k hl. XI.

35) Kromě toho, že ty texty jsou samy v sobě neprůkazné, jsou proti tomu jejich výkladu závažné texty jiné, jež obecně a důrazně vylučují i popatření výjimečné (2 Mojž. 33, 20. 23; 1 Tim. 6, 16; Jan 1, 18; 1 Jan. 4, 12), při čemž si jest všimnouti i toho, že sv. Jan Ev. napsal obojí svůj výrok, že „Boha nikdo nikdy neviděl“ (Jan 1, 18; 1 Jan. 4, 12), *obecně* popírající, až i po smrti sv. Pavla, — že tedy i sv. Pavel je v něm zahrnut, spolu s Mojžíšem a Eliášem.

36) V noci smyslu, kdy je spojivé působení Boží na rozum a vůli jen slabé, přicházejí snadno i roztržitosti, buď z rozumu samého nebo z tékající obrazivosti. V modlitbě v klidu, jež je zpravidla spojivá jen co do vůle, ne též co do rozumu, může, zatím co vůle je spojena s Bohem, rozum, jenž má nazírání jen nespojivé, snadno tékati roztržitostí buď sám ze sebe nebo působením tékající obrazivosti. Viz, co bylo na konci hl. I. řečeno o „štěpení mohutností“.

37) Objetí je způsob doteku; když se tedy před přijetím do duchovního sňatku dostávalo duši rozmanitých přechodných doteků Božích, od duchovního zásnubu i častějších, mohlo mezi těmi doteky bývati i občasné přechodné objetí. Viz níže v pozn. 32 k hl. XV. text z blah. Angely z Foligna.

Povznesením do duchovního sňatku se však duši dostane jednak trvalého objetí, jednak přepodobnění.

Ctih. Marie od Vtělení praví o objetí a o přepodobnění podstaty duše a jejich mohutností ve svém duchovním sňatku s Božským Slovem, druhou Osobou v Nejsv. Trojici, toto:

„Tato svrchovaného klanění zasluhující Osoba se zmocnila mé duše, a objímajíc ji s láskou, které nelze vyložit, ji spojila se sebou a vzala si ji za choť. Když pravím, že ji objal, nebylo to po způsobu objetí lidských. Nic z toho, co může býti předmětem smyslu, není zblízka podobno tomuto božskému konu, ale musím se vyjadřovati po našem způsobu pozemském, protože se skládáme z hmoty. Bylo to božskými doteky a pronikáními jeho ve mne a podivuhodným způsobem vzájemných návratů mne v něho, takže jsem, nejsouc již já, zůstala jím (je demcurai lui) intimitou lásky a spojení, že tedy jsem, jsouc ztracena sama sobě, již neviděla sebe, účastenstvím se stavši jím. ... Mohutnosti mé

duše, jsouce pohlčeny a vstřebány a uvedeny v jednotu ducha, byly zce-
la v Slovu, jenž v nich měl místo Chotě, dáváje duši i důvěrnost [choti]
i schopnost zaujímati postavení choti“ (Le Témoignage de Marie de l'In-
carnation, str. 84).

Ctüh. Mariu od Vtělení (1599—1672), pozdější voršilce, se dostalo
duchovního sňatku o letnicích r. 1627 jakožto ani ne osmadvac-
cetileté vdově vychovávající svého osmiletého hošíka a vrchovatě za-
městnané v zasilatelském podniku švagrovu. Sv. Terezie od Ježíše
(1515—1582) k němu byla povznesena v listopadu r. 1572 u věku 57 let,
když byla převorkou v klášteře obutých karmelitek v Avile (Zp 35).
Kdy jej Bůh udělil sv. Janu od Kříže (1542—1591), zda již před ža-
lařováním v Toledu (1577—1578) či v něm či až po něm, nevíme. Jen
to lze ovšem říci, že ty slohy básně *Kde jsi se skryl*, které složil již
v žaláři tlecdském, obsahují i duchovní sňatek a že v nich, a zvláště
v jejich výkladu, *Duchovní písní*, dokončené v první redakci r. 1584
a v druhé redakci přepracované koncem r. 1585 nebo v první polo-
vici r. 1586, mluví o duchovním sňatku ne jakoby jen z doslechu a po-
učení odjinud. *Plamen lásky žhavý* z r. 1585 u něho zřejmě předpokládá
duchovní sňatek. Sv. Pavlu od Kříže (1694—1775), zakladateli kongre-
gace pasionistů, se dostalo milosti spojení přepodobňujícího někdy před
31. rokem věku.

38) Působení Boží obdobné přímému doteku trvalým objetím (PS
22, 5; PN IV 14) duše choť stále spojivě pocituje (vyjma ovšem ve
spánku nebo když je její pozornost úplně zaujata něčím jiným) a má
z toho spojení trvalou slast (PN IV 15). Ale sv. Jan to spojivé pozná-
vání Boha Chotě přirovnává k pocitu, jako by Milený ve vzájemném
objetí na prsou choti duše spal a ona jej tak pocitovala a v něm se
kochala (PN IV 14. 15), t. j. je to jen povšechné nerozlišené, temné
a slabé poznávání Boha jakožto tím zvláštním způsobem na duši půso-
bícího a tomu poznávání odpovídající slabá slast.

„Časem a cvičbou“ (PN Předml. 3), t. j. postupně větší dobrotou
Boží a rostoucí dispozicí duše na milosti vznešenější, se to působení
„zvrší“ (PN Nápis; Předml. 3), t. j. objetí se stane až převroucným
a duše je pocituje zvršenou měrou a v tom smyslu méně temně, ale
co do obsahu zůstává ten její poznatek sám sebou stále nerozlišený.

Jakási obdoba tohoto mystického žití duše v Bohu a Boha v duši
(Gal. 2, 20) a odpovídajícího poznávání toho žití a slasti z něho je
v řádu přirozeném to nerozlišené, slabé, průvodní poznávání psycholo-
gickým sebevědomím, které máme o tom, že žijeme.

A jak se, když si v řádu přirozeném rozumem a vůlí s pozorností
všimneme toho kterého vnitřního nebo zevnějšího konu, který právě ko-
náme, povšechné vědomí o našem životě stane intenzivnějším a nabude
i přidaného obsahu, tak se obdobně to habituální povšechné mystické po-
znávání vlastní stavu duchovního sňatku velmi zhusta (PS 26, 11) zvláš-
tním přidaným aktuálním zásahem Božím v mohutnosti jakožto v mo-
hutnosti (nebo v podstatu duše, odkud pak ten zásah přeplyvá v rozum
a vůli), rozmanitým spojivým dotekem Božím (PN IV 4), jenž je ovšem
téže bytnosti jako spojivé doteky před duchovním sňatkem, jenže je až

převznešený, stane jasnějším a intenzivnějším a kromě toho namnoze k němu přistoupí ten nebo onen obsah zvláštní, odpovídající způsobu a rázu toho aktuálního doteku přidaného k habituálnímu spojení.

Všecky ty přidané spojivé doteky, některým z nichž on podle jejich rázu a podle obsahu poznatku v rozumu a hnutí ve vůli jimi působených dává i zvláštní jména, totiž „dotek jiskry“ (PS 25, 5), „kořeněné víno“ (PS 25, 7), „lampy s ohněm“ (PN III 2—8), obzvláštní „procitnutí“ Mileného (PN IV 3. 4), sv. Jan nazývá jednak „probuzeními, procitnutími“ duše (PS 25, 5), jednak, jak bylo právě uvedeno, „procitnutími“ Mileného (PN IV 4. 14), protože jimi Milený jako by procítal ze spánku v náručí choti duše a byl při tom procítání tak nebo onak činný. Ve skutečnosti to ovšem nejsou „procitnutí“ Mileného, jenž nespí a v němž není změny, nýbrž to jsou rozmanitá „probuzení“ duše k těm přidaným poznatkům a hnutím (PN IV 6).

Nejvznešenější druh aktuálního spojivého doteku Božího, vlastní také až teprve duchovnímu sňatku, je velmi zhusta (PS 39, 4) povznesení duše k přechodné účasti, nakolik to ovšem tvorů, bytností stále naprosto od Boha odlišenému, je možno, ve vnitřním trojosobním životě Božím, totiž v plození Syna a dýchání Ducha sv. (PS 38, 3. 4; 39, 3. 4).

I v základním objetí a přepodobnění trvalém i v různých dotecích přechodných a jejich účincích jsou ovšem i odstíny co do zabarvení i stupně případečné co do rozmanitého více a méně.

O milostech udělovaných na stupni zasnubu a na stupni sňatku viz také níže v hl. VII. 7. 8.

Poznámky k hlavě VI.

1) Sv. Jan se ujímá vedení duše až ve chvíli, kdy ona s milostí Boží (Vp I 14, 2; N I 1, 2. 3) větší než dosud, psychologicky přirozenou i psychologicky nadpřirozenou, ale nespojivou, začne horlivější očišťování a zdokonalování než je vlastní cestě asketické, a tím začíná vstupovati do činné noci smyslu, k níž se po nějaké době přidruží trpná noc smyslu (N I 1, 2; I 6, 8). Ze tím svým horlivějším duchovním životem vstupuje do činné noci smyslu a blíží se tedy cestě mystické v užším smyslu, spojivé, si duše zpravidla není vědoma.

2) „V tomto stavu nazírání, to jest, když vyjde z přemítání do stavu pokročilých, již je činný v duši Bůh; vždyť proto jí *poutá* vnitřní mohutnosti, nenecháváje jí opory v rozumu ani občerstvení ve vůli ani přemítání v paměti“ (N I 9, 7). Viz i níže na str. 75 n. 79 a pozn. 14, 15 k hl. VI.

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

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

Poutanost tedy počíná již v noci smyslu ochromením obrazivosti a obtížností nebo nemožností usuzujícího přemítání, a zřejmě se jeví v „modlitbě v klidu“ (Hd V 3, 12); v noci ducha je i poutanost rozumu co do pojmů jednotlivostních neboli rozlišených; v extasi to bývá až *suspense* neboli *upřenost* mohutností, takže kromě v případech výjimečných duše nemůže než jedno, trpně přijímati, co Bůh dává. Pro všecko ostatní je *spoutána*.

Zvláště zřetelně pocífuje duše poutanost, již i v modlitbě v klidu, ve dvojm případě: a) když spojivá milost přijde při konání nějaké ústní modlitby — vedouc tedy k jejímu přerušení; b) když duše, nacházejíc v mystické modlitbě spojivé málo zaměstnání, chce ji doplniti úvahami nebo ústní modlitbou — a pocífuje překážku (S 15, 9).

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

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

Také již v období nazírání získaného se mnohdy vyskytuje zdlouhavost v ústních modlitbách, působená ochromením obrazivosti a schopnosti přemítati, vlastním nazírání získanému, ale to není opravdová poutanost, protože ji lze vůlí dobře přemoci. Nemožnost obrazivě a rozumově přemítati, jež je jakoby negativní základ nazírání získaného a je opravdová nemožnost, se již více podobá mystické poutanosti; ale tato nemožnost v nazírání získaném je důsledek psychologicky přirozeného ovládnání látky jedním pohledem a psychologicky nadpřirozeného působení Božího udržujícího též předmět dlouho v rozumu (a ve vůli), kdežto mystická poutanost je důsledek působení Božího spojivého, dávajícího za předmět poznávání Boha samého přímo, konkrétně a experimentálně, jakožto působícího na duši.

P. de Guibert míní, že i působení Boží v nazírání získaném, „*když je obzvláště intensivní*, způsobí samo sebou (tout naturellement) jevy poutanosti: ... omezuje (elle gêne) volnost duše mysliti na něco jiného; ... vede v tom [jednom] směru všechny síly duše a důsledkem (naturellement) smyslové vjemy ochabnou“ (Études, str. 185; co je podáno ležatým písmem, podtrhuji já).

S tím ovšem souhlasím.

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

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

Na svobodu vůle, nakolik je této svobody třeba k záslužnosti vlitých neboli trpných konů vůle a k záslužnosti psychologicky přirozených, současných nebo následných, konů vůle při vlitých neboli trpných konech rozumu, se poutanost nevztahuje; ty kony jsou vždy dostatečně svobodné v tom smyslu, aby byly záslužné. Viz níže pozn. 17 k hl. XV.

Při extasi (viz výše pozn. 1. k hl. III.) je ustání vnímavosti smyslů a velmi často i ztrnutí mohutnosti hybné. Ustání vnímavosti je podstatná složka extase, ztrnutí mohutnosti hybné není složka podstatná, ale obojí je poutanost. Ustání vnímavosti smyslů je ovšem mystický jev průvodní vnitřní, kdežto ztrnutí ústrojí motorického neboli hybného je mystický jev průvodní vnější, jsouc buď přirozený, t. j. konaturální, zevní důsledek vnitřního stavu psychologicky nadpřirozeného anebo jsouc nadpřirozené ve smyslu přidaného zevního zázraku.

³) Známká charakteristická nemusí náležeti k bytnosti věci (rod — rozdíl druhový — druh) ani býti případek následný, nutně spojený s bytností (accidens proprium), nýbrž může býti něco náhodně případečného (accidens logicum). Na př. jízva v tváři je charakteristická známka té

a té osoby, zvláštní způsob smíchu je charakteristický rys jiné, ale v obojím případě jde o něco náhodně případečného.

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

Zda však uvedené druhé charakteristické rysy nocí sv. Jana od Kříže jsou jakoby „znaky následné“ těch stupňů či jen jakoby „případky náhodné“, pouze z vůle Boží s nimi spojené, lze již tíže rozhodovati. Z poznámky 13 k hl. VIII. (o mystickém životě u blah. Jana Ikuusbroeka) a z fakta, že v extasi poutanosti ubude, plyne tuším o *poutanosti*, že není případek následný mystického spojení, nutně s ním spojený. Také o tom, zda *stejnost v milování* je něco, co je nutně spojeno se stupněm a stavem zánubů, a zda *přepodobnění* je něco, co je nutně spojeno se stupněm a stavem duchovního snátku, lze pochybovati. Ale pro mystické stupně, jak je sv. Jan od Kříže zažil nebo u jiných pozoroval, jsou to arci účinky a rysy konaturální, charakteristické. Sv. Jan i jimi definuje ty stupně, protože nedovede jinak než i jimi, účinkem, který ona konaturálně a z vůle Boží v případech jemu známých má, vyjádřiti „druhový rozdíl“ těch stupňů, totiž jejich sílu.

Až spojením příslušného charakteristického rysu ze skupiny první (příčinné) a příslušného charakteristického rysu ze skupiny druhé (účinkové) vzejde teprve charakteristika dostatečně odlišující noc druhou a ten který ze dvou oddílů nocí třetí.

Toto je však jen *theoretické* charakterisování mystických stupňů spojivých. Na *praktické kons. atování* (více nebo méně jisté), zda někdo je v (úplné) noci smyslu, je trojí známka, kterou podává sv. Jan od Kříže v N I 9 (viz níže pozn. 22 k této hl. VI.), a na *praktické konstatování* (více nebo méně jisté), zda někdo je (aspoň) na stupni modlitby v klidu, požaduje P. Poulain zkoumání podle dvanáctera rysů nebo známek, které uvádí (Des Grâces XVI 8—23 s odkazem k V 3, VI 8, VII 1) a obsírně vysvětluje (Des Grâces V-XIV). Jsou ovšem i v této knize, jak postup k nim přivede, uvedeny a vyloženy, ale bude dobře, když je zde z P. Poulaina podáme ještě i stručně pospolu (a k druhé známce přidáme omezující poznámku). První dvě jsou známky hlavní, základní neboli prvotné, ostatních deset je druhotných. Jsou to tedy:

„1. a) Stav mystické, které mají za předmět Boha, obračejí na sebe pozornost předně dojmem usebrání, spojení, jenž se v nich zakouší. Odtud jméno mystického spojení.

b) Pravý rozdíl mezi nimi a usebráními v obyčejné vnitřní modlitbě je ten, že se ve stavu mystickém Bůh již nespokojuje pomáháním k *myslení* na něho a *rozpomínání* na jeho přítomnost; nýbrž on nám té přítomnosti dává rozumový poznatek [přímý, konkrétní,] zkušenostní; slovem, dává postřehovati, že vstupujeme skutečně ve styk s ním.

c) Nicméně to na stupních nižších (v modlitbě v klidu) Bůh činí jen způsobem dosti temným [t. j. nezřetelným]. Projevování [Boží přítomnosti konkrétně zkušenostní] je tím zřetelnější, čím je spojení řádu vyššího (Des Grâces V 3).

2. a) Ve stavech nižších [než jej extase nelze říci, že vidíme Boha, vyjma v případech výjimečných. Nejsme v nich instinktivně vedeni k tomu, abychom to, co zakoušíme, vyjadřovali slovem *vidět*].

b) Co však je společná základní známka všech stupňů mystického spojení, je to, že duchovým dojmem, kterým Bůh projevuje svou přítomnost, je to, že postréhujeme na způsob něčeho *vnitřního*, čím je duše proniknuta; je to počitek *prosycení, sloučení, pohroužení*. [Omezující poznámka. Počitek proniknutí nebo prosycení nebo sloučení nebo pohroužení je tuším jen až na stupních vyšších; u sv. Terezie jej vidíme na stupni spojení úplného (Zp 18) a na stupni duchovního snatku (Zp 45. 49. 61), a i na těch vyšších stupních to není po každé některý tento řečený počitek, nýbrž i tam to spojení může být rozumový poznatek přímý, konkrétní a zkušenostní jakkoliv obdobný kterémukoliv počitku kteréhokoliv smyslu tělesného. Na stupních nižších, t. j. v noci smyslu a v modlitbě v klidu, je to, jak jest viděti ze sv. Jana od Kříže, zpravidla jen rozumový poznatek přímý, konkrétní a zkušenostní, obdobný hmatovému počitku blízkosti nebo doteku.]

c) Na větší jasnost lze vyličiti to, co se tam pocituje, tím, že vyjádříme ten počitek jménem *vnitřního citění* [*toucher intérieur*, tedy citění hlavně hmatového; viz *omez. poznámku* přidanou výše k bodu 2. b)]. (Des Grâces VI 8).

3. Mystické spojení nezávisí na naší vůli;
4. Poznání Boha, které je doprovází, je temné a nejasné;
5. Tento způsob sdělování se je napolo nepochopitelný;
6. Toto spojení není působeno ani usuzováním, ani úvahou o tvorech, ani obrazy smyslovými;
7. Ono se neustále mění co do intensity;
8. Vyžaduje méně práce než rozjímání;
9. Je doprovázeno pocity lásky, odpočinku, potěšení, zhusta utrpení;
10. Ono samo sebou, a to velmi účinně, vede k rozmanitým ctnostem;
11. Působí na tělo a naopak [pohyby těla zmenšují mystický klid];
12. Více nebo méně vadí našemu konání jistých konů vnitřních; to je tak zv. poutanost“ (Des Grâces VII 1).

Komu by tedy bylo zkoumati, zda ta ona duše, častěji ženy než muži (S 40, 8), má milosti mystické vlité, ten učiní dobře, když se přidrží dvanáctera bodů P. Poulaina a jeho pokynů. U duše, u které jde o stupeň mystický již vyšší, jenž tedy bývá spojen i se zjeveními pravd nebo příkazů, viděními, vytrženími, a snad ještě jinými průvodními jevy vnitřními a vnějšími, jest ještě pečlivěji než u duše na mystickém stupni nižším zkoumati i negativně, zda v tom, co u ní je nebo prý je, není něco nesprávného, nevhodného, neslušného. Viz v Českém slovníku boho vědném, sv. III., s. *Extase*, str. 997 n., kriteria pozitivní a negativní. A u všech duší, jak u nemystických, tak zvláště u mystických, platí slova sv. Terezie od Ježíše: „Tyhle pravdy stran vnitřní modlitby [t. zda je dobrá či ne; zda je mystická, snad dokonce spojivá, či není] se poznají [především] po účincích a potomních skutečích; neníť lepšího [tavičího a zlato od strusky dělicího] kelímku na jejich prozkoušení“ (Hd IV 2, 8; viz i Hd VI 3, 17).

Proto jest u všech duší, u kterých snad že jde o milosti mystické,

také jednak *pozorovati* účinky vnitřní modlitby a skutky, jednak i ne-nápadně (měrou stupni jejich milostí odpovídající, bez ubližování sice, ale *doopravdy*) *zkoumati* ty milosti podle účinku, který, jsou-li pravé, v nich zanechávají, t. j. nejen pouhým pozorováním jejich života se dosuzovati, nýbrž i citelnými zkouškami záměrnými zkoušeti ctnost těch duší, jak to praví sv. Jan od Kříže v *Posudku a dobrozdání* o řeholnici, která že snad měla vnitřní modlitbu mystickou: „Zpovědník jí neukazuje, že to od ní slýchá rád, nýbrž [to poslouchej] jen na to, aby projevil, že si to necení, a strhal to; a budiž zkoušena ve cvičbě ve ctnostech na sucho [t. j. bez lahodění], zvláště v [snášení] pohrdání, pokoře a poslušnosti, a zacinknutím při nárazu se projeví jakost duše, ve které že působilo tolikero milostí, a zkoušky musí býti dobré [t. j. pořádné, citelné], protože není ďábla [a podobně není osoby hysterické nebo podvodné], který by pro svou čest něco nepřetrpěl“ (DsJ, Posudek).

Také sv. Terezie od Ježíše mluví podobně: „První je vzájemná láska; druhá, odpoutanost ode všeho stvořeného; třetí, opravdová pokora, jež, třebaš ji uvádím naposled, je hlavní a všechny je zahrnuje. Nemají-li jich, je nemožné, aby byly velice nazíravé, a jestliže si přece myslí, že jsou, jsou na velikém omylu“ (C 4, 4. 3).

Viz i níže v pozn. 10. k této hl. VI.

Dobrou službu může — *servata proportione*, t. j. požadováním ctností jen podle mystického stupně, o který že jde — prokázati 33 bodů znamenitého *Posudku* P. Petra Ibañeza O. P. s konce r. 1560 nebo někdy z r. 1561 o duchu sv. Terezie (BMC 2, 130—132; česky v Přířádku k dílu II. *Spisů* sv. Terezie, t. j. *Zpráv a Milostí*).

⁴⁾ O trpnosti konů rozumových viz Vp II 15, 2; o trpnosti konů vůle N II 1, 2; výše v hl. IV., 5 (str. 42) viz výklad technických výrazů. Ze to, co se v mohutnostech trpně přijímá, jsou nicméně zároveň i kony těch mohutností, je viděti na př. ze rčení ve Vp III 13, 4: „Je tedy rozdíl mezi *konem* činným a *trpným* (entre la operación activa y pasiva)“.

„Trpnost“ trpné noci smyslu a trpné noci ducha však záleží nejen v trpném přijímání, nýbrž i v opravdovém utrpení — a jak „činnost“, tak „trpnost“ kterékoliv noci se vztahuje jednak na vyprazdňování, očišťování, umrtvování od tvorů, lnutí, libostí, nedokonalostí, zbytečností (stránka negativní; ovšem se ona z největšího dílu neděje čirě negativně, nýbrž i pozitivními kony stránky pozitivní), jednak na souběžné zdobení duše pozitivními dobrými skutky, zásluhami, habitami a ctnostmi a vzrůstem milosti posvěcující a všeho, co s ní souvisí, milostmi a dary udělovanými od Boha i nad zásluhu (stránka pozitivní). Stránka činná je dispoice na trpnou, trpná je podpora a posila na činnou.

Netřeba snad ani připomínati, že ovšem i ke stránce činné je stále třeba milostí Božích skutkových bytnostně nadpřirozených. Ty arci jsou nemystické nebo mystické kterékoliv stupně; jenže když jsou mystické — a čím vyššího mystického stupně jsou, tím více je tomu tak — náleží zároveň do stránky trpné.

O nutnosti trpné noci smyslu k duchovnímu pokroku duše viz N I 7, 5 a pozn. k tomu místu v českém překladu *Noci*; o nutnosti trpné noci ducha N II 2, 1. 4. 5. A spojivé nazírání je tak důležitá složka trpné

noči smyslu nebo ducha, že sv. Jan obojí tu trpnou noc někde zkrátka nazývá *nazíráním* (N I Sloha I, Výklad, 1; I 8, 1).

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

6) Viz výše pozn. 25 k hl. V.

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

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

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

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

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

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

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

9) Jak bolestné je toto roucho v noci ducha, líčí sv. Jan:

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

¹⁰⁾ S pokorou souvisí poslušnost (N I 12, 9). Rovněž jen mystické milosti umožní dokonalé plnění toho, co sv. Ignác z Loyoly ve svém *Listě o poslušnosti* (Výbor z listů a instrukcí sv. Ignáce z Loyoly, n. 68, str. 179—188) píše o srovnalosti rozumu a vůle podřízených s rozumem a vůlí představeného.

Má-li někdo velikou pokoru a poslušnost a jejich plody, není ovšem ještě jisté, že má *spojivé* nazírání. Můžeť Bůh tentýž účinek způsobiti i mocnými milostmi psychologicky nadpřirozenými nespojivými. Ale veliká pokora a poslušnost a jejich plody jsou nemalé náznaky, že duše je v duchovním životě na dobré cestě.

Zdá-li se z nějakých okolností, že někdo má mystické milosti a snad je vysoko v životě nazíravém, a je na místě opatrná pochybnost a vhodná zkouška, pak se lze přesvědčiti zkouškou pokory a poslušnosti. Viz výše v pozn. 3 k této hl. VI.

U sv. Jana od Kříže vzhází heroická pokora vůči Bohu a vůči bližním hlavně jakožto důsledek spojivého nazírání v trpných nocích. Ze může vzházeti i z jiného zdroje, ze vznešeného spojivě nazíravého průvodního jevu vnitřního, vidíme u sv. Markéty Marie Alacoque. Píše o tom: „Od té doby [řeholních slibů] mě [božský můj Mistr] obdaril svou božskou přítomností ... Viděla jsem ho, cítila jsem ho vedle sebe a slyšela jsem ho mnohem lépe, než bych ho byla vnímala tělesnými smysly, ... To ve mně vzbudilo tak hluboký pocit nicoty, že jsem se zprvu cítila jako upadlá a zničená v propasti svého nebytí, z níž jsem potom nemohla vyjít pro úctu k té neskonale Velikosti, ... s pocity nesmírného zahanbení; ty mi vnukaly touhu, aby si na mne nikdo nevzpomínal leč k opovržení mnou, k mému pokoření a tupení, neboť jenom to mi náleží ...“ (Vlastní životopis sv. Markéty Marie Alacoque, str. 69 n.).

U sv. Terezie od Ježíše působilo podobné spojivě nazíravé poznávání přítomnosti B. Spasitele sice, nakolik z jejího vypravování vidíme, také pokoru, ale jiného rázu, totiž vědomím nezasluhování té milosti a vděčností za ni (S 27, 2—11). Podobně u ní působilo pokoru poznávání jiných milostí a darů udělovaných jí od Pána (S 17, 3).

¹¹⁾ S hledisk poněkud jiných viz utrpení v noci smyslu vylíčena od P. Poulaina v *Des Grâces* XV 25—39, česky v *Návodu k rozjímavé modlitbě*, čís. 96—99, str. 323—338. Obojí výklad, zdejší i tamní, se vzájemně osvětlí a doplní.

¹²⁾ V souborném vydání jejích spisů: *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Lisieux, Office Central*, bez vrocení (asi z r. 1926). Byla, jak je tam v hl. IX. na str. 156. 158. 159—161 a v hl. XI. na str. 211 zřejmé,

v trpné noci ducha. Do třetí noci není nikde viděti že by byla bývala povznesena.

Viz také níže pozn. 18 k této hl.

13) Všecka tato utrpení působí očistu víry, naděje, lásky. Pěkně o tom P. Silvestr Braitto O. P., *Na hlubinu* XV 1940, str. 66—71 (očista víry); 134—141 (očista naděje); 196—199 (očista lásky).

14) Je to nejen důsledek skličujícího působení spojivého nazírání, nýbrž i důsledek tak zvané *poutanosti mohutnosti* (N I 9, 7; viz výše v hl. VI a) a pozn. 2. k hl. VI.).

15) Také mystická poutanost je tedy (mimo zdroje jiné) příčina „neobratnosti“, „nechápvosti“, „tuposti“ (C 31, 4) u nejedné duchové osoby. Buď zvláštní milostí Boží anebo skončením noci smyslu, po příp. noci ducha, tato neobratnost a nechápvost a tupost, nakolik je původu mystického, pomine. Příklad nedávný takového „ztupění“ u řeholnice života nazíravého a jeho pomnutí viz v *Témoignages de l'expérience mystique nocturne* v EC XXII 1937 (vol. II., str. 237—301); str. 252. 279—282 (sestra Bartolomějka), str. 292 (sestra Tadea). Celé toto pojednání je, po vědeckém shrnujícím přehledu, řada autentických zpráv od současných osob, jednak řeholních, jednak světských, uvedených arci fingovanými jmény, jež na poučení jiných a ku prospěchu mystické vědy svolily a s dojemnou prostotou a upřímností věcně vypsaly, jak se u nich jeví nebo jevila temná noc smyslu utrpením duchovními, duševními, fyzickými, společenskými. Kdo si přečte a uváží tyto zprávy, pochopí, že sv. Jan od Kříže neupřilishuje, když dí, že „první očista neboli noc je hořká a strašná smyslu“, a neodepře mu víry, když dodává, že „druhé [noci] však ani nelze přirovnávat, ježto je děsná a hrůzná duchu“ (N I 8, 2). Viz níže pozn. 18 k této hl. a v RAM XX 1930, str. 71—76.

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

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

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

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

17) Kdežto cesta k dokonalosti a svatosti s milostmi mystickými spojivými je „kratší cesta“ (Hd V 3, 4), ale strmější (C 18), jsou jiné cesty k dokonalosti a svatosti, totiž ty, na kterých nejsou mystické milosti spojivé (čímž se ovšem na těch jiných cestách nepopírají milosti mystické jiné, nespojivé, třeba i velmi vznešené a účinné), méně strmé sice, ale delší, a po mnohé stránce jsou i obtížnější (C 17, 2) a záslušnější (Hd V 3, 5) než to je strmější cesta mystická spojivá. Viz na př. S 10, 6; 21, 8; Hd III 2, 11; V 3, 5. O diskusi stran „kratší cesty“ (Hd V 3, 4) viz níže v pozn. 21 k hl. XII.

18) Přidám zde dva doklady.

1. O noci smyslu u sv. Jana Berchmanse S. J. (13. III. 1599 — 13. VIII. 1621), od října 1620 do konce života, praví podle pramenů jeho pečlivý a kritický životopisec P. K. Schoeters S. J.:

„Zevně zůstal ‚frater Hilaris‘ [bratr Veselý], jak ho do té doby znali; ale jeho vnitřní život se zachmuřil. . . Od října ustoupil tento blahý duševní stav vyprahlosti a neútěše v modlitbě, zkormoucenosti a sklíčenosti, konečně, od prosince 1620, i neodbytným a velice trýznivým starostem a úzkostem stran svého zdraví, . . . jež potrvaly až do několika neděl před smrtí.

„Nesmíme však míti za to, že by v této vyprahlé poušti ‚noci smyslu‘ nebylo bývalo přece i oas. V těchto měsících zkoušky byla duše Berchmansova více než jednou zalita proudy útěchy . . . ze všeho lze souditi, že tyto nevýslovné potěchy shůry byly v posledních týdnech stále častější“ (K. Schoeters S. J., War Johannes Berchmans Mystiker? ZAM XIII 1938, 239—265; str. 260—263. Tímto pojednáním je tedy opraveno, co má o sv. Janu Berchmansovi P. Poulain v Des Grâces XXVIII 22). — O noci smyslu u sv. Jana Berchmanse však viz i výše v pozn. 14 k hl. V.

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

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

„To byla poslední slova, která na zemi v nitru uslyšela. Potom jí v duši ztemnělo a ztichlo. Jaké boje a jaká pokušení v ní brzy vznikla proti třem božským ctnostem, nelze vypsati. Pochopení pro vše nadpřirozené se tak zatemnilo, že nejen trpěla ustavičnými pochybnostmi u víře, nýbrž že si připadala jako nevěřící. Byla pohroužena v propast temnot. Chyby a nedokonalosti z předešlého života jí tanuly před očima tak živě, že neviděla než svrchovanou bídu a převelikou chudobu. Podobalo

se jí, že je neschopna čehokoliv dobrého. Zdálo se jí, že je od Boha úplně opuštěna. Měla veliká pokušení k zoufalství a k myšlence, že je na cestě ke zkáze. Proti všem duchovním cvičením jí jal odpor téměř nepřekonatelný; v modlitbě pocítovala svrchovaný chlad, vyprahlost a lhostejnost. Jak ji dříve stravovala touha po sv. přijímání, tak se tehdy cítila tak nehodná, že opětovně musila býti poslušností prinucena, aby ho nevynechávala. Povinnosti představené plnila jen s vnitřním odporem, stále jsouc mučena myšlenkou, že Sestry a celý dům trpí velikou škodu její nehodností a úplnou neschopností. Několikrát řekla, že jakožto ne-uzitečné stvoření je jen břímě Sestrám a celému klášteru. Podobalo se jí, že je naprosto bez lásky k Bohu a k lidem. V těchto vnitřních utrpeních a této chmurné neútěše přispívala myšlenka na milosti a mimoreálně útěchy, kterých se jí dříve dostalo, jen k tomu, aby její útrapy a úzkosti jen ještě vzrůstaly. Aťsi jí zpovědník, jenž jí byl věrnou oporou, řekl co řekl, nic na ni nepůsobilo. Žádné těšení jí nepomáhalo. Zdálo se jí, že je opuštěna od Boha i od lidí.

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

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

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

Úředním prozkoumáním písemností po ní pozůstalých (Acta Apost. Sedis XXXII 1940, str. 523 n.) byl již zahájen proces k blahořečení této služebnice Boží.

O noci ducha sv. Terezie od Jezulátka viz v jejím Svěživotopise (výše, pozn. 12 k této hl.) hl. IX., str. 156-161, a v hl. XI. str. 211-213.

¹⁹⁾ „Bude dobře, sestry, když vám řeknu, za kterým že to účelem Pán uděluje na tomto světě tak veliké milosti. Třebas jste to asi již pochopily z jejich účinků, jestliže jste si toho všimly, chci vám to zde říci znovu, aby si některá nemyslila, že je to pouze na blahostné daření těchto duší, protože to by byl veliký omyl. Nemůžef nám ho jeho Velebnost učiniti většího, než když nám dá život, který jest následování toho, který žil jeho přemilý Syn. Mám tedy já za jisté, že tyto milosti jsou na to, aby, jak jsem to tu již několikrát řekla, posilovaly naši slabost, bychom ho mohli následovati v jeho mnohém utrpení“ (Hd VII 4, 4).

20) Viz Poulain, Des Grâces, Úvod, n. 4 — Ovečka, Návod k rozjímavé modlitbě, hl. XI., n. 105, str. 371—375.

21) „Ano, opakujme, spojení v lásce [u sv. Jana od Kříže] obsahuje plné darování duše Bohu úplnou srovnalostí vlastní vůle s vůlí Boží; ale pak i darování Boha duši, to jest intimní účastenství duše v životě Božím. První součástka je přímý cíl, kterého dojdeme v činné práci o svém posvěcování; k druhé je duše vedena trpně od Boha samého“ (P. Gabriele di S. Maria Maddalena C. D., S. Giovanni della Croce, str. 86 n.).

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

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

II. Rozdíly mezi nazíráním získaným a nazíráním trpné noci smyslu.

První známka obojího přechodu je tatáž; v ostatních dvou známkách je rozdíl, zvláště ve známce třetí.

Rozdíl mezi nazíráním získaným, jaké je před trpnou nocí smyslu, a nazíráním v trpné noci smyslu *neúplné* je celkem ten, že nazírání v trpné noci smyslu neúplné je nazírání získané občasné vyprahlé, až i velmi vyprahlé (N I 8, 4; I 9, 9), s přidáním těch jiných vnitřních a zevních strastí, které Bůh zvolí k většímu pokoření a očistění duše a k jejímu většímu pozitivnímu prospěchu ve ctnostech. Rozdíl je tedy jen stupňový v téměř druhu.

Mezi nazíráním získaným a nazíráním v trpné noci smyslu *úplné* je rozdíl nikoliv nebytnostní stupňový v téměř druhu, nýbrž bytnostní druhový (ba rodový), protože nazírání získané není vlité v užším smyslu, kdežto nazírání vlastní trpné noci smyslu úplně je vlité spojivé.

A. Rozdíly spíše spekulativní než prakticky postřezitelné jsou tyto dva:

a) Usuzování sice není ani v jednom ani v druhém, ale v získaném je nemožnost přemítati a usuzovati psychologicky přirozená, z toho, že předmět je již ovládan jedním přehledem, kdežto ve vlitém je ta nemožnost psychologicky nadpřirozená, z vlitého vyššího předmětu podmaňujícího si mohutnost k nazírání;

b) v získaném může obrazivost představovati předmět (je-li představitelný) a tím pomáhati k nazírání, kdežto ve vlitém spojivém ovšem nemůže předmětu představit.

B. Důležitější jsou dva rozdíly zřejmě postřezitelné.

1. Nazírání získané může být vyprahlé (jako i rozjímání může být suchopár), ale vyprahlost není jeho charakteristická známka. Často je bez utrpení (Vp II 13, 4). Dále se může nazírání získané zabývatí kterýmkoliv duchovním předmětem, který mohutností již prorozjímaly a ovládají.

2. V nazírání trpné noci smyslu úplně jsou však jakožto charakteristické známky

a) „vyprahlost a znechucení“ (N I 9, 2. 3. 4) a „prázdnota“ (N I 9, 4. 6), a to, jak ze souvislosti viděti, pravidelné a trvalé, i mimo dobu vnitřní modlitby (N I 8, 3), vyjma když Bůh udělí útěchu (N I 13, 10);

b) „trvalé vzpomínání na Boha, a to s úzkostlivostí a bolestnou starostí, s myšlenkou, že neslouží Bohu, nýbrž že couvá, ježto v sobě vidí tu nechť k věcem Božím“ (N I 9, 3). Toto je známka nejcharakterističtější.

Myšlenka duše, že neslouží Bohu, nýbrž že couvá nebo je na scesti, je přirozený důsledek náhlého (N I 8, 3) zaražení konaturální činnosti rozjímavé nebo získané nazíravé (po příp. té, která je v modlitbě afektivní) a přechodu k nazírání spojivému, jež je nekonaturální, protože je bez přirozené činnosti obrazivosti a rozumu.

Trvalé vzpomínání na Boha se jeví v počátcích jakožto „sklon a touha býtí o samotě a v klidu, aniž může mysliti na něco jednotlivostního nebo má chuť mysliti na to“ (N I 9, 6); časem se vyhraní v to, že „se duše spokojí pouze láskyplnou a klidnou pozorností obrácenou k Bohu, bez starosti, bez úsilí a bez touhy míti z něho libost nebo ho postřehovati“ (N I 10, 4).

Je tedy velký rozdíl mezi tímto nazíráním vlitým (záporným experimentálním; vysvětlení výrazů viz níže) a nazíráním získaným tak zv. kladným, jež má předměty rozmanité a neodmítá jednotlivostí v nich. Mezi slabým nazíráním vlitým trpné noci smyslu a nazíráním získaným tak zv. záporným abstraktivním, jež se zabývá jen svrchovaně jednoduchou dokonalostí Boží, ovšem je co do předmětu postřezitelného rozdíl malý (Vp II 13, 4: získané záporné abstraktivní — N I 10, 4: vlité v noci smyslu) a proto se i po delší dobu třebas nepozoruje a neuvědomí se přechod do nazírání spojivého u toho, kdo konával nazírání získané záporné. Ale podle jiných uvedených známek a podle nemožnosti přejíti k nazírání (získanému) kladnému — u někoho arci je třebas již i v době získaného nazírání záporného značná obtíž co do kladného, ježto sklon a milost Boží jej vedou k zápornému (Vp II 13, 4), takže neúspěšné zkoušení kladného není jasná známka převzetí do spojivého trpné noci smyslu — a podle duchovního prospívání vzházejícího z té vnitřní modlitby se časem dojde dostatečné jasnosti. Nesmí se ovšem při tomto pozorování přechodu ze získaného nazírání do vlitého pouštěti se zřetele i to, že, i když se dojde nazírání vlitého, není pak od té chvíle již každé další nazírání vlité, nýbrž že i nadále mnohé nebo mnohou chvíli je pouze získané. Vždyť ani na vysokém stupni nazírání vlitého „to nemůže býtí“ (Hd VI 7, 7), aby vnitřní modlitba byla vždy vlitá spojivá, a sv. Terezie doporučuje pro takové případy nazírání získané

kladné: „patření prostým pohlížením“ (Hd VI 7, 7—12). Ostatně zda dobrá a prospěšná vnitřní modlitba něčí je stupně získaného či stupně vlitého, nemá praktické důležitosti.

Od nejlíže vyššího mystického stupně, modlitby v klidu, se spojivé nazírání noci smyslu liší jednak svou slabostí a utajeností, jednak tím, že v noci smyslu je spojivé působení Boží zpravidla na obojí mohutnost, rozum i vůli, kdežto v modlitbě v klidu je zpravidla jen na vůli, z níž ovšem přeplyvá v rozum a tak dává spojivé poznání Boha, ale rozum je při tom, a hlavně, zaměstnán také vyšším stupněm nazírání získaného.

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

„Tria sunt ex quibus adverti potest quando iam dictae imagines abdicandae sint ne vel citius quam oportet repudientur vel nimis diu eisdem inhaereatur. Primum est quando quidquid unquam auditu percepimus vel intellectu, cum taedio respicimus. Secundum quando quidquid audimus vel intelligimus nulla nos delectatione afficit. Tertium cum intra nos esuriem desideriumque summi boni illius, quod tamen apprehendere non valemus magis ac magis crescere sentimus“. *Institutiones*, cap. XXXV, p. 771 (edit. a. 1548). Uvádí je z toho vydání, jehož i sv. Jan od Kříže užíval, P. Crisógono de Jesús Sacramentado, C. D., San Juan de la Cruz, sv. I., str. 49, pozn. 1.

Sv. Jan se s *Institutiones* shoduje v počtu známek a co do jejich předmětu a účelu, ale sv. Jan první dvě známky stahuje v jednu, přidává druhou, a značně pozměňuje třetí — a nadto je ve známkách druhé a třetí rozdíl podle toho, o který přechod jde, zda do nazírání získaného či do nazírání vlitého spojivého.

IV. Stůž zde ještě dodatek, ne nedůležitý na porozumění sv. Janu od Kříže, o jeho vyjadřování stran přechodu duše v nazírání (získané — spojivé).

Protože myšlenky sv. Jana od Kříže stále zalétají k mystickému nazírání nejdokonalejšímu, to iž vlitému spojivému, a protože nazírání získané má on na mysli to, které je o svrchované jednoduché dokonalosti Boží (Vp II 13, 4), k němuž se dojde zjednodušováním (získané záporné) a jež se svou jednoduchostí podobá vlitému spojivému vlastnímu trpné noci smyslu (všimněme si podobnosti v popisu láskyplné pozornosti ve Vp II 13, 4, v nazírání získaném, a v N I 10, 4, v nazírání vlitém v trpné noci smyslu), proto sv. Jan jaksi, jakoby perspektivním zkrácením vpřed, zahrnuje získané do vlitého spojivého a přechodu do získaného mnohde neodlišuje zřetelně od přechodu do vlitého. To zahrnování a neodlišování je ještě usnadněno tím, že nazírání získané je rovněž mystické (arci nevlité), jak je mystické (arci vlité spojivé) nazírání vlastní úplné noci smyslu. Proto sv. Jan mluví jen povšechně

o přechodu z rozjímání v nazírání a čtenář si musí ze souvislosti a z věci, o které jde, sám rozhodnouti, zda jde o nazírání získané (PS 6, 1), či o vlité spojivé (N I 8, 3. 4; I 10, 1), či postupně o obojí (PN III 32. 33).

Ve skutečnosti arci v nazírání vlité spojivé bere Bůh duši zpravidla ne z rozjímání, nýbrž z nazírání získaného. Dojdet k tomu přechodu zpravidla až po dlouhé době etnostného života a vnitřní modlitby, v níž duše již nabude „habitu“ (Vp II 14, 2), t. j. dojde nazírání získaného. Ale poněvadž nazírání získané není vlastní cestě spojivé mystické, o níž sv. Jan jedná ve svých spisech, a poněvadž ono vzhází z rozjímavého stupně proto sv. Jan, jakýmsi perspektivním zkrácením dozadu, mluví o přechodu do nazírání spojivého, jako by se dál z rozjímání.

Sv. Jan od Kříže mluví třikrát obšírně o přechodu z rozjímání v nazírání: Vp II 12, 6—15, 5; N I 9. 10; PN III 31—61.

Poněvadž, jak bylo řečeno, jeho mysl stále zalétá ke spojivému, přechází i ve Vp II 12, 6—15, 5, exkursu to o přechodu od vnitřní modlitby obrazivé a přemítavé k nazíravé, někde (na př. jistě ve Vp II 14, 10; asi ve Vp II 15, 2) ke spojivému a leckde je nebo může býti pochybné, zda míní získané či spojivé. Nicméně, co praví ve Vp II 14, 2 a II 15, 1 o získaném „habitu“, se vztahuje ovšem jen na získané a také je zřetelný rozdíl mezi Vp II 14, 3. 4 (známky získaného) a N I 9, 2. 3 (známky spojivého v trpné noci smyslu). Je tedy pravda to, že ve Vp II 12, 6—15, 5 sv. Jan mluví více o získaném než o vlitém (tak i P. Eugenio de S. José C. D. s P. Josefem od Ducha sv. C. D. — posledním z velikých karmelitánských mystických pisatelů španělských, zemř. r. 1736 — v MC XXXII 1928, str. 218; viz též, co praví P. Gabriel de Ste. Marie-Madeleine C. D., Ecole thérésienne, str. 93 n. 99).

V N I 9. 10 mluví sv. Jan zřejmě jen o přechodu do nazírání vlitého spojivého.

V PN III 27—61 — kde ve III 32. 33 letmo jakoby zahrnuje nazírání získané a vnitřní modlitbu afektivní (o níž je zavinutě zmínka i ve Vp II 12, 8) ve vnitřní modlitbu vlitou spojivou — mluví o nazírání mystickým vůbec, od získaného až do vznešených stupňů vlitého spojivého, o jeho veliké ceně a prospěšnosti nad modlitbu rozjímavou, a přísně kárá ty duchovní vůdce, kteří z neznalosti vyšších způsobů vnitřní modlitby nebo z jiných pohnutek brání duši v nazírání, ač ji Bůh k němu zve a jí je uděluje, a chtějí, aby jen rozjímala.

V. Jest ještě nutné přidati něco o nazírání kladném a záporném, ježto se výše o záporném stala zmínka. Viz o nich též pozn. 4 k Vp II 13, 4.

Nazírání na Boha je dvojí: jedno, jež se zabývá Bohem ve tvorech Božích a ve skutcích Božích, hlavně v těch, které jsou v životě Krista Pána, ale i v jiných, nějak směřujících k našemu spasení (nazírání kladné) — druhé, jež se zabývá Bohem v něm samém, temným, nerozlišeným a povšechným poznáním Boha samého a jeho vlastností bez omezení a nedokonalostí, jak jsou neodlučitelný od tvorů, z nichž k jejich poznání docházíme (nazírání záporné). Ten temný poznatek, jemuž ve vůli odpovídají hnutí úcty, lásky atd., je abstraktivní, daný rozumem a zjevením (nazírání záporné abstraktivní), ale může i býti udělen od

Boha, nespojivě, psychologicky nadpřirozeným předložením téhož předmětu, který by mohl (zpravidla méně dokonale) býti poznáván psychologicky přirozeně. Bůh však může podobný temný poznatek dáti také psychologicky nadpřirozeně spojivě, přímo konkrétně a experimentálně, zakoušením Boha samého jakožto přítomného a působícího na duši nebo v duši (nazírání záporné experimentální).

Nazírání kladné i nazírání záporné abstraktivní bývá mystické způsobem vlastním nazírání získanému, anebo může býti mystické přímým předložením předmětu rozumu od Boha, t. j. vlité v užším smyslu, arci nespojivě, kdežto nazírání záporné experimentální jest jen vlité spojivě.

Nazírání kladné získané i nazírání záporné abstraktivní získané vzniknou z řady rozjímání o témž předmětu, ale nazírání záporné experimentální ovšem nevezjde z rozjímání o témž předmětu. Sv. Jan je nazývá temným nazíráním věrou, totiž věrou mystickou, a toto záporné experimentální je nazíravá bytnostní složka trojí noci sv. Jana, nikoliv záporné abstraktivní.

23) Jak se látka, v níž se na konec roznítil oheň obvyklého nazírání získaného, nashromáždila několika lety rozjímání a duchovního čtení, tak musí ona býti týmiž prostředky, totiž dalším občasným rozjímáním (daří-li se) o předmětech nebo hlediskách dotud neprorozjímaných a obvyklým duchovním čtením, udržována neztenčena a nezlehčena.

24) Pro důležitost věci budiž ještě odkázáno k *Návodu k rozjímavé modlitbě*, hl. IX., a podán i výklad P. Guiberta. Práví:

„*Přechod od vnitřní modlitby přemítavé k afektivní a nazíravé.*“

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

„Ale přechod není tak absolutní, že by v modlitbě afektivní, nebo i v nazíravé, nebylo vůbec žádného usuzování, ani sebe menšího. Zpravidla v nich bude ještě nějaké prosté a bezprostřední vyvozování důsledků, jež však duše sotva postřehne. Také bude duše, která konává vnitřní modlitbu afektivně, někdy musiti na nějakou dobu, v nějaké zvláštní okolnosti [na př. při látce nové], zase dávat více místa usuzování.“

„Nejde tedy vlastně o vykonání nějakého přechodu jednou pro vždy, nýbrž o umenšování úvah a usuzování a pak o prodlužování afektů a větší v nich spočívání. Aby se to dalo správně, jest pro každou jednotlivou duši souditi a rozhodovati podle známek podávaných sv. Janem od Kříže (Vp II 13. 14). [P. de Guibert je tu stručně uvádí; v této knížce jsou stručně uvedeny výše v pozn. 22 k této hl. VI; ale duchovní vůdce se nesmí spokojiti tímto stručným uvedením, nýbrž musí prostudovati

celé výklady sv. Jana jak o přechodu k nazírání získanému (Vp II 12, 6—15, 5), tak o převedení a vzetí do nazírání vlitého spojivého (N i 9. 10)].

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

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

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

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

„Mají se také ti, kdo habituálně [t. j. *zpravidla*] tak [t. afektivně nebo získaně nazíravě] konají vnitřní modlitbu, na ni připravovati a látku k ní si stanoviti? Zajisté. Ovšem příslušným způsobem, totiž velmi prostě, zvolením nějakého místa z Písma sv. nebo z některého svatého, nějakého zbožného afektu, atd., kterými by se duše živila, dokud jí milost nepřevéde k něčemu jinému; a to jak z úcty k Bohu, tak z opatrnosti, aby se duše, jestliže jí Bůh snad ponechá jí samé, nevydávala v nebezpečí, že zůstane poprázdnu a v nečinosti“ (de Guibert, *Theologia spiritualis*, str. 265—268).

Poznámky k hlavě VII.

1) Aspoň ne výslovně a uvědoměle jakožto zvláštní „noc smyslu“, ježto po vnitřní modlitbě rozjímavé a nazírání získaném má sv. Terezie hned vnitřní modlitbu v klidu (S 13, 22; 14, 1). Co však o neútěšné a zdání nečinnosti praví ve S 11, 15 zač., se sice hodí i na neútěšné nazírání získané, ale jest i jako ušito na noc smyslu, jak nám ji popisuje sv. Jan od Kříže. Dobře praví P. Poulain:

„Co se týká *historické stránky*, rozumí se samo sebou, že již před sv. Janem od Kříže mnoho duší prošlo tímto vyprahlým nazíráním [t. nocí smyslu]. Ale nikdo si nedal práce studovati je; nikdo ho nerozlišil ani od obyčejné vyprahlosti ani od sousedních stavů mystických. *Nikdo se nedohádl složky skryté* [t. počínajícího spojivého působení Božského], která právě dodává tomuto stupni celý jeho význam, a tudíž se mu nepřipisovala žádná důležitost.

„Sv. Jan učinil tento veleužitečný objev. Dlužno to připisovati jak jeho bystrozrakosti, tak přispění Ducha sv. Právě ten důležitý postřeh je mu vlastní“ (Des Grâces XV 24; Návod k rozj. modl., 2. vyd., str. 322).

2) V prvních trojích Komnatách *Hradu* sv. Terezie ještě není milosti mystických spojivých leč velkou výjimkou v komnatách třetích vnitřní modlitba v klidu (Hd III 2, 9). V komnatách prvních stačí opravdová modlitba ústní (Hd I 1, 7), v komnatách druhých je vnitřní modlitba rozjímavá (Hd II 1, 2), v třetích je občas již i nazírání — „usebrání“ (Hd III 1, 5) — získané, především ovšem kladné, ale tuším jen příležitostné, zpravidla způsobené příznivými okolnostmi psychologicky přirozeně, tedy psychologicky přirozené (C 29, 4; Hd VI 7, 11. 12), protože o nazírání psychologicky nadpřirozeném neboli mystickém jakožto obvyklém způsobu vnitřní modlitby začíná (Hd IV 1, 1) sv. Terezie mluví až v Hd IV, a skutečně tam mluví (Hd IV 3, 1—6) i o vnitřní modlitbě v „usebrání“ [činném] neboli o nazírání získaném, především o záporném, jakožto o stupni modlitby vnitřní, který předchází vnitřní modlitbu v klidu. O nazírání získaném rozumí výrazu „usebrání“ v Hd III 1, 5 i P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D. (Santa Teresa di Gesù Maestra, str. 144).

Jak sv. Jan od Kříže ve Vp II 12, 6 — 15, 5 jedná sice o nazírání mystickém získaném, nevlitém, ale nejednou tam zabíhá do mystického nazírání vlitého spojivého, podobně sv. Terezie na začátku Komnat čtvrt-

tých svého *Hradu* upozorňuje, že to „začínají býti věci nadpřirozené“ (Hd IV 1, 1; pod. S 14, 2), t. j. psychologicky nadpřirozené neboli mystické, ale vykládá v těch Komnatách dvoji věc velmi různou, třebaš jedna nějak připravuje na druhou, totiž nazírání získané, psychologicky nadpřirozené intermitentními zásahy Božími ve vnitřní mohutnosti, nazírání prodlužujícími a posilujícími, ale nevlité, a vnitřní modlitbu v klidu, jež je psychologicky nadpřirozená tím, že je vlitá spojivá.

Promluvivši napřed o „uspokojeních“ (contentos) z vnitřní modlitby rozjímavé a z jiných způsobů modlitby a ctnostných konů psychologicky přirozených (Hd IV 1, 4), kterážto uspokojení že náleží již i do komnat předešlých (Hd IV 1, 6), v nichž Bůh někdy dal i „libosti“ (Hd III 2, 9), t. j. vnitřní modlitbu v klidu, přistupuje (Hd IV 2, 2) k „libostem“ z Boha (gustos de Dios), jež nazývá i vnitřní modlitbou v klidu (Hd IV 2, 2 s odkazem k S 14, 1). Jsou to libosti z Boha záležející v přímém experimentálním zakoušení Boha ve spojivém jeho působení v modlitbě v klidu. Ale pak (Hd IV 3, 1—6) najednou odbočuje k „jinému způsobu vnitřní modlitby, jenž začne téměř vždy před tímto“ [t. j. před modlitbou v klidu], a je „usebrání, které se mi rovněž jeví nadpřirozeným“, ...; jímž „se podobá že se bez umělosti buduje dům [t. j. duše se disponuje, připravuje] pro vnitřní modlitbu právě řečenou“ [t. j. modlitbu v klidu] (Hd IV 3, 1), ale jež „je innohem méně než řečená vnitřní modlitba s libostmi z Boha“ [t. j. než modlitba v klidu]; nýbrž je východisko, aby se jí došlo; neboť ve vnitřní modlitbě v usebrání [činném, neboli nazírání získaném, ať kladném, ať záporném] se nemá [ještě] zanechávati rozjímání ani [ostatní] činnost mysli“ (Hd IV 3, 8).

P. Garrigou-Lagrange míní, že tato vnitřní modlitba v usebrání, předcházející modlitbu v klidu, je nejen pasivní neboli trpná [jak to vyjadřuje sv. Terezie řkouc, že se jí to usebrání rovněž jeví nadpřirozeným, t. j. psychologicky nadpřirozeným a tedy trpným], nýbrž že je „zcela rozdílná od získané vnitřní modlitby v usebrání, plodu naší činnosti, o níž se mluví v *Cestě k dokonalosti* v hl. 28“, a že je totožná s trpnou nocí smyslu sv. Jana od Kříže (G.-L., *Perfection I*, 275. 278n. 283).

Jiní však (na př., jak se podobá, vydavatel sv. Terezie P. Silverio v pozn. k Hd IV 3, 4 průkazným citátem ze sv. Petra z Alkantary, k tomu místu z jehož knihy *Traído de la Oración y Meditación* tam sv. Terezie odkazuje) mají — zřejmě právem — za to, že sv. Terezie i v Hd IV 3, 1—6 vnitřní modlitbou v usebrání míní totéž, co jí mínila v C 28, 4; 29 a co nazýváme nazíráním získaným: psychologicky nadpřirozeným případečně vlitým; mystickým, ale nespojivým nevlitým (viz výše v textu hl. V. A. 2). Tato totožnost vnitřní modlitby v usebrání v *Cestě* a v *Hradu* plyne i z toho, že v obojím spise sv. Terezie stejně praví, že modlitba v usebrání vede k modlitbě v klidu. Slova z Hd IV 3, 8 o té věci byla uvedena výše v této poznámce; v C 28, 4 se praví: „Sluje usebrání, protože duše usebere všechny své mohutnosti a vstoupí se svým Bohem dovnitř do sebe, a její božský Mistr jí přijde v kratší době poučit a dát jí modlitbu v klidu než kterýmkoliv jiným způsobem“ (C 28, 4).

Kdežto však v C 28, 4 má sv. Terezie (jak je viděti z příkladu, který

uvádí, totiž utrpení Páně) na myslí nazírání získané pozitivní neboli kladné, míní v Hd IV 3, 1—6 nazírání získané o Bohu především tak zv. negativní neboli záporné (viz o obojím výše v pozn. 22. V., k hl. VI.), v němž se působení Boží (a tedy psychologická nadpřirozenost nazírání získaného a trpnost duše v něm) uplatňuje více než v nazírání získaném kladným, takže o tomto kladném sv. Terezie pro jeho mnohem větší přístupnost a snadnost (zvláště v ojedinelém případě a na chvílku) dokonce praví, „že to není věc nadpřirozená [psychologicky], nýbrž že záleží na našem chtění a že to můžeme my učiniti, [ovšemže] s pomocí Boží, jelikož bez té se nemůže nic“ (C 20, 4; viz i Hd VI 7, 11. 12). Ano; v jednotlivých případech, zvláště na chvílku, to můžeme učiniti s pomocí Boží jen obyčejnou, psychologicky přirozenou (tak je to zřejmě míněno v Hd 7, 11. 12), ale k pravidelnému dlouhému vnitřnímu modlení v usebrání nevlitém neboli nazírání získanému jak kladnému, tak zvláště zápornému, jež je nesnadnější, je potřeba intermitentní pomoci psychologicky nadpřirozené.

Poněvadž sama sv. Terezie upozorňuje právě v těchto Komnatách čtvrtých: „Možná že si v těchto vnitřních věcech poněkud odporuji vzhledem k tomu, co jsem řekla jinde. Není divu; vždyť v téměř patnácti letech [1562—1577, od dokončení první redakce *Svéživotopisu* v červnu r. 1562 do polovice r. 1577, kdy psala toto místo v *Hradu*] mi snad dal Pán více jasnosti v těchto věcech než jsem měla pochopení tehdy, a i teď i tehdy se mohu mýlit ve všem“ (Hd IV 2, 7), není arci po té stránce nemožné, že před modlitbou v klidu, jež jí v S 14, 2 (v druhé redakci *Svéživotopisu*, jediné zachované, jež je z r. 1565) je první stupeň mystický spojivý, později, r. 1577, v *Hradu* uznávala ještě mystický stupeň nižší než modlitbu v klidu, t. j. trpnou noc smyslu, jak to míní P. Garrigou-Lagrange stran Hd 3, 1—6. Tak by se, co je v Hd IV 3, 1—6, mohlo nenuceně vykládati o počátečním nazírání vlitém, o trpné noci smyslu.

Jenže je obtíž. Sv. Terezie praví v Hd IV 3, 1, že o tom způsobu vnitřní modlitby, nižším než je modlitba v klidu, o kterém tu chce jakoby exkurse promluvit, „pověděla na jiných místech“. O nazírání získaném skutečně pojednala (r. 1563 nebo 1565 v první redakci, r. 1569—1570 v druhé redakci v C 28. 29 (a zmínila se o něm ve Zp 5, 25 z r. 1576), ale kde ona mluví před napsáním *Hradu* o trpné noci smyslu? A ještě něco jiného. V Hd IV 3, 8 praví o usebrání jakoby v exkursu uvedeném, že se v něm „[ještě] nemá zanechávat ani rozjímání ani [ostatní] činnosti rozumu“, což neplatí o nazírání vlitém vlastním trpné noci smyslu (N 1 9. 10).

Zřejmá větší trpnost v nazírání v usebrání (činném, ale záporném) v Hd IV 3, 1—6 a to, že tam sv. Terezie v Hd IV 3, 2. 3 snad i zabíhá v nazírání vlitě spojivé (to zabíhání by se vysvětlilo tím snáze, kdybychom si řekli, že sv. Terezie v nazírání získané záporné zahrnuje nazírání vlastní trpné noci smyslu, o němž ona nikde výslovně nemluví a jež je na slabém stupni i velmi podobné nazírání získanému zápornému, tuším uvedla P. G.-L. v omyl, že myslil, že sv. Terezie tam mluví o nazírání vlastním trpné noci smyslu, prvním to stupni nazírání vlitého spojivého.

Hledati v Hd IV 3, 1—6 jinou vnitřní modlitbu než nazírání získané záporné nebo (arci neprávem, jak jsme uviděli) nazírání vlastní plné noci smyslu, totiž nějaké „usebrání trpné (recueillement passif)“, jak je tam vidí P. Antoine de la Présentation (Etude sur le Châteaueu, str. 47—56), odlišné od vnitřní modlitby v klidu, to nelze. Neboť buď

a) je ta vnitřní modlitba popisovaná v Hd IV 3, 1—6 nevlitá, a pak bytnostně nemůže být nic jiného než nazírání získané (zde zřejmě záporné); anebo

b) je to (slabá) vnitřní modlitba spojivá, a pak je dvojí možnost:

1. působení spojivé je dáno zpravidla i rozumu i vůli, a pak je to nazírání vlastní plné trpné noci smyslu; anebo

2. působení spojivé je dáno zpravidla jen vůli, a pak je to vnitřní modlitba v klidu, od níž se však — podle Hd IV 3, 1 zač. — vnitřní modlitba popisovaná v Hd 3, 1—6 liší, ježto ji předchází.

U sv. Jana od Kříže je první stupeň nazírání vlitého spojivého trpná noc smyslu (plná); sv. Terezii, jež noci smyslu nemá, je první stupeň nazírání vlitého spojivého až vnitřní modlitba v klidu (S 14, 2). Tato vnitřní modlitba v klidu ovšem také může být nazvána modlitbou v usebrání (S 14, 2; Zp 5, 3), ale *vlitím*, *vlitě trpném*, protože v ní Bůh spojivým působením na vůli vlévá do duše něco, vůči čemu se ona i co do obsahu má *jen* přijímavě, trpně, kdežto nazírání získané (kladné i záporné) je nazírání v usebrání *nevlitím*, *činném*, ovšem co do způsobu psychologicky nadpřirozeně podporovaném.

Modlitba v klidu je nazírání vlité spojivé arci jen jakoby polovičně, totiž spojivým působením Božím na vůli, jež je ovšem tak zv. přeplyváním (jelikož mohutnosti jsou spojeny v téže jedné přirozenosti a tudíž rozum přímo poznává i to, co se děje ve vůli) přímo poznáváno rozumem a tak jej i spojivě zaměstnává přídavkem k tomu nebo vedle toho, že je rozum v modlitbě v klidu zaměstnán vyšším stupněm nazírání získaného.

Je tedy modlitba v klidu dvojnásobně neboli dvojným různým způsobem vnitřní modlitba v usebrání trpném. Co do rozumu je, i když poznatky jsou z nazírání získaného, zvláštním jich Božím pořádáním a prohlubováním nazírání trpnější než v obyčejném nazírání získaném; co do vůle (a přeplyvání i co do rozumu) je spojivým působením Božím čistě trpná.

Ponevadž vnitřní modlitba v klidu je nazírání vlité spojivé jen jakoby polovičně, ježto se v ní dostává spojivého působení Božího přímo zpravidla jen vůli, a to ne až dotekově, nýbrž jen zcela blízkostně, a rozum je vedle svého spojivého nazírání vzešlého přeplyváním ještě i volný k nazírání jinému, nespojivému, je *bytostní* rozdíl mezi ní a nazíráním ve spojení prostém, vlastním komnatám pátým, v němž jsou s Bohem spojeny všechny vyšší mohutnosti, rozum a paměť i vůle, a to působením Božím dotekovým (Antoine de la Présentation, C. D., Etude sur le Châteaueu, str. 59—62. 65—68).

V Komnatách pátých má sv. Terezie nazírání ve spojení prostém; v šestých nazírání ve spojení úplném; v sedmých duchovní snatek a jeho trvání až do smrti.

Až „páté komnaty jsou první, které náleží cestě spojné, t. j. cestě dokonalých“ (P. Gabriele di S. M. Maddalena, S. Teresa Maestra, str. 54).

K těm slovům P. Gabriela jest však něco podotknouti.

Na úplnost budiž napřed řečeno, že komnaty první a druhé (s modlitbou ústní a vnitřní rozjímavou) jsou na asketické cestě očištné neboli začátečnicků; komnaty třetí (s modlitbou rozjímavou a příležitostním nazíráním získaným, ba někdy třebas i modlitbou v klidu) jsou (P. Antoine, *Etude sur le Château*, str. 37—40) na asketické cestě osvětlné neboli pokročilých (na níž, a později na asketické cestě spojné, očišťování a zabezpečování dosavadní očišty ovšem neustává; obdobně je tomu i na mystické cestě osvětlné a na mystické cestě spojné); první část komnat čtvrtých (s nazíráním získaným psychologicky nadpřirozeným kladným i záporným a třebas i občasnou modlitbou v klidu, jak byla občas třebas již v komnatách třetích) je na asketické cestě spojné neboli dokonalých.

A teď budiž podotčeno, že uvedená slova P. Gabriela o komnatách pátých jakožto prvních na mystické cestě spojné jsou ovšem pravdivá jen s hlediska mystického *spojení* duše s Bohem, ježto teprve počínaje komnatami pátými neboli spojením prostým jsou všechny tři mohutnosti vyšší, rozum a paměť i vůle, „celá duše“ (C 31, 10; Hd V 1, 9), spojeny s Bohem, a to bytnostně dokonale, totiž až dotekově (i když arci v tom doteku jsou stupně případečné a ovšem spojivé přepodobnění v komnatách sedmých, v duchovním sňatku, je bytnostně dokonalejší než pouhé spojivé doteky).

Ale s hlediska *dokonalosti* mystické duše jest nám se sv. Janem od Kříže (PS 22, 3) říci tuším tak, že druhá část komnat čtvrtých (s modlitbou v klidu) a komnaty páté (s nazíráním ve spojení prostém) jsou na mystické cestě očištné neboli začátečnicků, — komnaty šesté (s nazíráním ve spojení úplném) až do duchovního zasnubu včetně že jsou na mystické cestě osvětlné neboli pokročilých (na níž, a později na mystické cestě spojné, očišťování, jak ho i mystické duše ještě potřebují, a hlavně zabezpečování očišty dotud získané, ovšem neustává), — komnaty šesté po duchovním zasnubu a komnaty sedmé (jež začnou a trvají duchovním sňatkem, nad nějž ani sv. Jan od Kříže nezná stupně bytnostně vyššího) že jsou na mystické cestě spojné neboli dokonalých.

Ve *Svěživotopisu*, kdy ještě byla v mystickém vývoji níže než při psaní *Hradu*, ježto byla k duchovnímu sňatku povznesena až v listopadu r. 1572 a toho tedy ve *Svěživotopise*, dopsaném r. 1565, ještě nelíčí, má sv. Terenzie proti čtyřem spojivým mystickým stupňům *Hradu* (vnitřní modlitbě v klidu — spojení prostému — spojení úplnému — duchovnímu sňatku) mystické stupně spojivé jen tři: modlitbu v klidu — spojení prosté — spojení úplné. Spolu s modlitbou rozjímavou znázorňuje vnitřní modlitbu na těch stupních čtverým způsobem zavlažování (S 11, 7).

První stupeň zavlažování, ručním vážením vody ze studny a ručním zaléváním, je obraz vnitřní modlitby rozjímavé (S 11, 9); druhý stupeň zavlažování, čerpacím žentourem a rozváděním vody kanály, je obraz vnitřní modlitby v klidu (S 14, 1), v níž je, třebas je to spojivým působením Božím na vůli modlitba vlitá spojivá, přece i činnost rozumová nevlitá; třetí stupeň zavlažování, vodou tekoucí z řeky nebo z pramenu, je obraz „spánku mohutnosti“ (S 16, 1; Hd IV 3, 11; Zp 5, 5) a vnitřní modlitby ve spojení prostém, jíž je ten „spánek mohutnosti“ jakoby mé-

ně plný způsob; čtvrtý stupeň zavlažování, deštěm s nebe, je obraz vnitřní modlitby ve spojení úplném (S 18, 1. 2. 9; Zp 5, 6).

Duchovní sňatek, čtvrtý to stupeň mystický spojivý u sv. Terezie, by snad mohl v přirovnání se zavlažováním býti připodobněn k pohroužení ssavého předmětu, na př. houby, do vody (Zp 18. 61). Ona sama o něm užívá — majíc na zřeteli nerozlučné přepodobňující spojení duše s Bohem, ke kterému dojde duchovním sňatkem — těchto „vodních“ přirovnání:

„Tu [v duchovním sňatku] je tomu, jako by voda s nebe padala do řeky nebo do studánky, kde vše splyne u vodu, takže již nelze rozdělití nebo roztrdíti, co že je voda z řeky a co že spadlo s nebe; anebo když se malý potůček vleje do moře, již není možnosti a způsobu jak se oddělití“ (Hd VII 2, 4).

Sv. Jan od Kříže má noc smyslu ve Vp I, N I, PS 1—6; po krátké zmínce o vnitřní modlitbě v klidu v N II 1 (viz též ve Vp I 11, 2) má noc ducha ve Vp II. III, N II, PS 7—21; duchovní sňatek má (po zmínkách ve Vp II 5, 2; N II 24, 3) v PS 22—40, PN I-IV.

S hlediska mystického *spojení* je u sv. Jana dokonalá až noc ducha. I v noci smyslu je sice spojení rozumu i vůle s Bohem, ale ono je pouze více méně blízkostní, a v mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha neboli ve vnitřní modlitbě v klidu je — jak víme jasně jen od sv. Terezie, ježto sv. Jan mluví o modlitbě v klidu jen málo (Vp I 11, 2; N II 1) — spojení jen zcela blízkostní a to zpravidla pouze vůlí. Teprve v noci ducha (jí odpovídá u sv. Terezie spojení prosté a spojení úplné až do zasnubu včetně, neboli komnaty páté, a komnaty šesté až do zasnubu včetně) je mystické spojení dotekové, a to všemi mohutnostmi vyššími, tedy dokonalé.

S hlediska mystické *dokonalosti* je tomu u sv. Jana od Kříže tak, že období noci smyslu a mezidobí mezi nocí ducha neboli doba vnitřní modlitby v klidu náleží mystické cestě očistné neboli začátečnickú; doba noci ducha až do duchovního zasnubu včetně (PS 22, 3) náleží mystické cestě osvětlné neboli pokročilých (ale první část té doby je více ještě očistná, druhá její část je více osvětlná); noc ducha po duchovním zasnubu a „třetí noc“, začínající vykonáním duchovního sňatku a trvajíc pak, jen s přírůdným zdokonalováním, až do smrti, jsou na mystické cestě spojně neboli dokonalých.

Někdo si po přečtení této poznámky, nebo leckteré jiné, z níž ho snad jímá něco jakoby závrat, pomyslí: Jaká to spleť! Není jiného způsobu?

Ano; theoretická mystika spekulativní je — jednak sama sebou, jednak tím, že pro řídkost vlastní zkušenosti mystické je mezi pisateli o mystice tolikero různých mínění o té které věci praktickými mystiky zapsané — „una selva oscura, . . . selva selvaggia e aspra e forte che nel pensier rinnova la paura — les tmělý, . . . les divý a ježinatý a těžko proniknutelný, že při pouhém pomyslení [na př., jak se mi vtíralo ve válce, že bych měl práci — ztratit se rukopis — konati znovu] znovu budí strach“ (Dante Alighieri, Peklo 1, 2. 5. 6).

Ale „altro viaggio — jiné cesty“ (tam. 1, 91) než přesného vyme-

zování a rozlišování pojmů a pak jejich seskupování ve vědě není. Metody ovšem mohou být rozličné.

3) A podle sv. Jana od Kříže i „bohoslovci školy tereziánské rozlišují dvojí období v trpné očistě [noci ducha]; první je téměř jediné očistné a zvláště temné; v druhém však se světlo nazírání vlitého stává osvětlným a jeho dílo záleží více v tom, že zjednává duši pozitivní dispoziční [ctnostmi, dary atd.] na spojení, než v odstraňování překážky vzcházející ze znečištěnosti. Duše však ještě trpí [v tomto období před duchovním zásnubem] tím, že v sobě nepocituje plnosti spojení“ (P. Gabriele di S. Maria Maddalena C. D., San Giovanni della Croce, str. 130). Podobně trpí duše ke konci stavu zásnubu velikou a přebolestnou tužbou po spojení sňatkem (PN III 26. 68; Hd VI 11).

Viz i pozn. 20 k hl. V.

4) Sv. Terezie sice zřejmě rozlišuje tyto dva stupně, totiž „nazírání ve spojení prostém — úplném“, o prvním z nich jednáje v Komnatách pátých svého Hradu, o druhém v Komnatách šestých, ale nemá pevného názvosloví. Myslím, že výrazy zde zvolené jsou nevhodnější; má je také P. de Guibert (Études, str. 195). O nejednotnosti v názvosloví co do mystických stupňů viz u Poulaina, Des Grâces III 5—15; XXIX 2—10; XXX 9—12. Nesmí se zapomínati, že konec konců všechny stupně mystické jsou, ač různou měrou, „spojení“, „mlčení mohutností“ a pod. P. Poulain (XXX 9) nadto právem a velmi užitečně upozorňuje, že i milosti mystické téhož podstatného stupně se mohou ve svých mezích lišiti co do síly, a zvláště že mohou být velmi rozmanité co do „zabarvení“, „toniny“, doprovodu jinými kony a stavy.

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

A. Jména druhého a třetího stupně sv. Terezie.

Při nazírání ve spojení úplném dojde na případečně vyšším jeho stupni (S 20, 1) k *extasi* (viz v textu níže bod 7); proto někteří pisatelé, na př. P. Poulain (Des Grâces III 5), to, čemu je zde dáno jméno „nazírání ve spojení úplném“, nazývají „nazíráním ve spojení extatickém“, a stupeň předešlý, t. „nazírání ve spojení prostém“ sluje u nich „nazírání ve spojení poloextatickém“.

Mně se zavádění *extase*, jež je *průvodní* jev *zevní*, do vědecké definice toho kterého mystického spojivého stupně (i když sv. Terezie, nepodávaje vědecké definice, charakterisuje *extasem* část toho, co my zde nazýváme nazíráním ve spojení úplném) nelíbí z trojího důvodu:

1. Samé sv. Terezii je nazírání na stupni extatickém jen případečně vyšší stav v nazírání ve spojení úplném (S 19, 13; 20, 1), t. j. každé nazírání extatické je jí nazírání ve spojení úplném, ale ne každé nazírání ve spojení úplném je jí nazírání extatické. Nelze tedy logicky správně celý stupeň nazírání ve spojení úplném nazývati nazíráním extatickým.

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

„Sama v sobě — praví P. Maréchal (*Études*, sv. II., str. 174, pozn. 4), vykládáje mínění sv. Augustina, že Mojžíš a sv. Pavel uviděli již v tomto životě samu bytnost Boží, ale že to lze jen v *extasi* — extase neboli alienace smyslů není dostatečná známka vytržení v Boha. Může doprovázeti nějaká nazírání řádu nižšího, a to podle samého sv. Augustina, jenž *extasi* definuje takto: „Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis *extasis* dicitur solet. Tunc omnino quaecumque sint praesentia corpora etiam patentibus oculis non videntur nec ullae voces prorsus audiuntur: totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spirituales, aut in rebus incorporeis nulla corporum imagine figuratis per intellectualem visionem.“ *De Genesi ad lit.*, XII, cap. XII (25).“ — Může tedy podle sv. Augustina býti extase i při nazírání na kterékoliv věci netělesné, Boha nižší, ba i při nazírání na obrazy (t. j. pomysly) věci tělesných.

U mystiků středověkých máme extase hojně dosvědčeny, kdežto nazírání vlité spojivé ve smyslu sv. Jana od Kříže je, jak se podobá, dosvědčeno jen velmi málo (viz i níže v části II.; je třeba ještě mnoha bádání), takže i odtud je indicium, že extase může býti průvodní jev i nazírání psychologicky nadpřirozeného nespojivého.

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

Uznávám tedy, že na vysokém stupni mystickém spojivém, odpovídajícím druhé polovici trpné noci ducha sv. Jana od Kříže neboli mystickému spojení úplnému, bývají extase — ale ne všude, kde je extase, je nutné právě tento řečený mystický stupeň (může to býti stupeň nižší, jak jsme viděli výše v bodu 3, a může to býti stupeň vyšší, protože extase mohou býti a bývají, i když méně zhusta, i na stupni duchovního sňatku: Hd VII 3, 12) — a ovšem z vůle Boží může býti mystické spojení tak veliké, jaké je vlastní stupni spojení úplného ještě i pří-padečně zvýšeného, bez zevní extase. (Viz výše pozn. 1. k hl. III.) Ne-náleží tedy zevní extase ani jako nutný důsledek (*accidens proprium*) ke spojení úplnému a je tedy lépe nezaváděti ji do vědecké jeho definice.

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

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

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

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

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

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

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

Druhé noci sv. Jana tedy po mém mínění odpovídá u sv. Terezie jen období vnitřní „modlitby ve spojení prostém“ a první část období vnitřní „modlitby ve spojení úplném“. Modlitba ve spojení úplném je spojena s extasemi; ale na konci trpné noci ducha (v jejím období již spíše osvětňém) jsou již extase (N II 1, 2) a extase jsou i v období duchovního zasnubu (PS 13, 2—6), zvláště v jeho první části (PS 13, 6). Také sv. Jan sám při výkladu o duchovním zasnubu odkazuje (PS 13, 7) jakožto k paralelnímu doplňku k výkladům o extasích v Komnatách šestých Hradu sv. Terezie, jež tam praví, že „v těchto komnatách jsou vytržení velmi hustá“ (Hd VI 6, 1). Je tedy nanesně závěr, že období modlitby ve spojení úplném, popisované v Komnatách šestých, je totožné s koncem trpné noci ducha a obdobím zasnubu u sv. Jana, a to celým obdobím zasnubu, protože v Komnatách sedmých Hradu, věnovaných nejvyššímu stupni mystickému, sv. Terezie pojednává jen o duchovním sňatku.

5) Bůh může zarazit přelývání z vůle v rozum (S 17, 4) nebo přelývání z podstaty duše v rozum (Vp II 32, 3). Může působiti na rozum a na vůli současně spojitě, ale nestejnou měrou; viz o tom výše v hl. V. B. 2. I. 3 (str.63 n.).

6) Le Témoignage de Marie de l'Incarnation, str. 315-317.

7) Viz: Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, C. D., École thérésienne, str. 136 n., a de Guibert, Études, str. 196; oba podávají místa z klasických pisatelů školy karmelitánské. Viz i výše pozn. 10. k hl. II.

Sv. Terezie mluví o modlitbě v klidu, ve které spojitě působení Boží zasahuje a jímá přímo jen vůli, takže rozum a obrazivost jsou mimo to jetí a tudíž snadno tékají roztržitostí (S 14, 3; 15, 6), ale i o modlitbě v klidu, v které to spojitě působení zasahuje kromě vůle i rozum (S 17, 5), ba dodatečně i paměť, takže pak jsou všechny tři mohutnosti spojeny (S 17, 7). Také sv. František Saleský (Théotime VI 8. 9), zdá se, mluví o modlitbě v klidu, ve které všechny mohutnosti jsou jaty (i vůle i rozum spojitě — či rozum jen nespojitě?) působením Božím. Viz Meynard, Traité, sv. II., čís. 232. 235. 254.

Myslím, že i spojitěho nazírání vlastního noci smyslu, t. j. toho, ve

kterém Bůh sám sebe dává za předmět poznání tak, že duše ho poznává přímo, konkrétně a experimentálně jakožto působícího na rozum a vůli spojivou blízkostí, se duši dostává občas i v tomto mezidobí mezi obojí nocí neboli v době modlitby v klidu, a to aspoň tou měrou a dokonale, kterou v trpné noci smyslu, ovšem již bez bolestných účinků, protože očistného cíle noci smyslu je již dosaženo.

Tomu tedy, co ti světcí praví o jetí všech mohutností v modlitbě v klidu, lze snad rozumět i tak, jak bylo právě řečeno, totiž že duše má i v období modlitby v klidu někdy spojivé nazírání, jaké mívala v noci smyslu, to jest se spojivým působením Božím, teď ovšem již nebolestným, na rozum i na vůli.

8) Poulain, *Des Grâces* XV 34; viz i pozn. k českému překladu *Temné noci* I 7, 5.

9) Sv. Terezie, aniž vysvětluje slovo „quietud“, praví o modlitbě v klidu: „Es un ponerse el alma en paz, o ponerla el Señor con su presencia, por mejor decir, como hizo al justo Simeón, porque todas las potencias se sosiegan — Je to jakési upokojení se duše, anebo, lépe řečeno, že ji Pán svou přítomností uvede v pokoj, jak to učinil spravedlivému Simeonovi, protože všechny mohutnosti se uklidní“ (C 31, 2). Ovšem hned dále vykládá, že jen vůle je přímo jata a zajata spojivým působením Božím, kdežto rozum jen nepřímo přeplyváním (a poznáváním toho, co se děje ve vůli), takže mysl a paměť jsou volné a někdy neklidně těkají.

10) P. Claudio de Jesús Crucificado, C. D., má (*Estudios místicos* I, Bilbao, Eléxpuru, 1924, str. 62) za to, že sv. Terezie v S 17, 5—7 mluví o nazírání ve spojení prostém, a poněvadž tam ona mluví o roztržitostech působených pamětí a obrazivostí, musí P. Claudio ovšem uznati, že tedy i v nazírání ve spojení prostém mohou býti, a bývají, roztržitosti. Mně je jisté, že to místo je exkurs, jednající nikoliv o nazírání ve spojení prostém, nýbrž o případečně vyšším stupni vnitřní modlitby v klidu (viz pozn. k S 17, 5 v mém českém překladu *Světivotopisu*), na kterémžto případečně vyšším stupni je spojen i rozum (S 17, 5), ba někdy dodatečně i paměť (S 17, 7), kdežto v prosté modlitbě v klidu je spojena pouze vůle. Proto bylo toho místa S 17, 5—7 již použito výše v hl. VII. 5 o vnitřní modlitbě v klidu.

11) Ve *Zprávách* o duchovním zásnubu nemluví, nýbrž jen o duchovním sňatku (Zp 35. 38. 51), a v Hradu mluví o zásnubu tak, že jest nám souditi, že nedovede říci, zda se vykoná v nějakou určitou chvíli a určitým nějakým konem či ne. Pravíť v Komnatách pátých:

„Podobá se mi (Paréceme a mí), že spojení [prosté, v komnatách pátých] ještě nedostupuje duchovního zásnubu . . . jenž je v komnatách [šestých], o kterých promluvíme po těchto [pátých]“ (Hd V 4, 4. 5); a později v Komnatách šestých mluví o přípravách k zásnubu (Hd VI 2, 1—4) a praví pak jen:

„Uvidíte tedy, co činí jeho Velebnost na dokonání tohoto zásnubu,

což, jak já chápu, asi je (que entiendo yo debe ser), když dává vytržení [množ. číslo], že jej [t. motýlka duši] vyvádí ze smyslů“ (Hd VI 4, 2);

Zásnub se vykoná u vytržení (Hd VI 4, 2) a zásnubní návštěvy další se dějí u vytržení:

„Ve vytržení, které jest opravdu vytržení, v tom .. Bůh .. duši .. jakožto již své snoubence ukáže nějakou částičku toho království, kterého nabyla tím, že je snoubenka“ (Hd VI 4, 9).

Shoduje se tedy sv. Terezie co do povšechného časového určení zásnubu se sv. Janem od Kříže, jenž jej rovněž spojuje s vytrženími (PS 13, 2; 14, 2) a rovněž nepraví, kdy přesně a jak se vykoná.

Ze se však podle zkušenosti sv. Jana od Kříže duchovní zásnub stane nějakým výslovným způsobem a v nějaké vytčené chvíli, takže duše ví, že od té a té chvíle je již snoubenka, lze souditi z toho, že sv. Jan praví, že „na počátku, když se to stane, totiž po prvé“, t. j. když se vykoná úkon duchovního zásnubu, udělí Bůh duši na její přiměřené ozdobení veliké milosti a dary, a že „toho blahého dne“ začne pro duši stav pokoje a slasti (PS 14, 2).

Ovšem není chvíle povznesení k zásnubu u všech duší stejně vzdálena od počátku extasí v trpné noci ducha a v období modlitby ve spojení úplném, takže nelze o té chvíli obecně přesně říci, kdy přijde.

Poznámky k hlavě VIII.

1) Obecně o problému, dosud nedořešeném, po čem že lze a jest jakožto po zevnější známce rozlišovati — a popisovati — stupně na cestě ke křesťanské dokonalosti, viz pojednání: Karl Rahner, Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung (ZAM 19, 1944, str. 65—78).

O *struktuře mystických spisů* školy karmelitánské a tudíž i sv. Jana od Kříže, jejího spoluzakladatele, praví P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D.:

Při studiu karmelitánské duchovní nauky jest si od prvopočátku uvědomiti zvláštní strukturu mystických spisů té doby. Je to struktura značně odlišná od struktury moderních příruček teologie duchovního života. Stanovisko se od těch dob úplně změnilo. Co bylo těm starým pisatelům předmět hlavní, to je v moderních spisech o duchovní teologii předmět druhotný, a naopak. Moderní duchovní bohověda jedná přímo a jakožto o hlavním předmětu o získávání svatosti a dokonalosti křesťanské a na cestu *očistnou*, *osvětňou* a *spojnou* a na milosti dávané pro vnitřní modlitbu a ve vnitřní modlitbě ať asketické nebo mystické hledí jen jednak jakožto na prostředky k svatosti a dokonalosti, jednak jakožto na korunu té svatosti a dokonalosti. Naproti tomu spisy starých spisovatelů karmelitánských mají za hlavní a přímý předmět to tajemné a experimentální poznávání Boha, které tradice nazývala „mystickou bohovědou“ (Vp II 8, 6; srov. N II 5, 3), a hledí na duchovní cestu *očistnou*, *osvětňou* a *spojnou* a na pokrok a prospěch na ní, tedy i na svatost a dokonalost, především jakožto na prostředek k rozpuku a rozvoji těch „mystických bohovědných“ milostí v duších vedených cestou nazíravou a jednájí o té trojí cestě a o pokroku a prospěchu na ní a o svatosti a dokonalosti podle modalit, v které se ony odívají u duší nazíravých.

Nedbati tohoto opačného zorného úhlu u starých pisatelů karmelitánských by vydávalo v nebezpečí, že budeme připisovati každé dokonalé duši souhrn rysů přidělovaný těmi pisateli jen mystické cestě spojné a tudíž budeme jejich myšlenky nesprávně vykládati.

Důsledek této změny v zorném úhlu je tento. Poněvadž dokonalost a svatost je něco, co se týká všech duší, nejednájí moderní spisy o duchovní teologii pouze o *duších nazíravých*, nýbrž se obracejí ke všem věřícím a tudíž mají dva oddíly: oddíl asketický, jednáající o snaze o svatost a dokonalost prostředky a milostmi t. zv. obyčejnými, přístupnými všem duším, a oddíl mystický, jednáající — u duší askesí již vyspělých a disponovaných — o snaze o svatost a dokonalost prostředky

a milostmi i toho řádu, do kterého náleží mystické experimentální poznávání Boha a jenž aspoň de facto je pro duše nemnohé. Naopak staří pisatelé karmelitánští popisují zbožnost asketickou, jen nakolik chtějí ukázati, jak se duše musí ctnostným životem asketickým disponovati k tomu mystickému experimentálnímu zakoušení Boha. Asketika je tedy eice (větší nebo menší měrou) i u těchto mystických pisatelů, ale jeví se u nich jakožto podřízená mystice (pokorná touha po níž právě pudí duši, aby se ráznou askesí, nakolik to s pomocí milosti na ní záleží, očistila a disponovala na milosti až i spojivě mystické, bude-li je jí Bůh svým svobodným a nikdy ani de congruo infallibili zaslouženým darem chtítí udělití). To faktické podřízení asketiky mystice ovšem neopravňuje k tomu, aby se kdo z něho beze všeho dosuzoval podřízení bytnostního (Gabriel de S. Marie-Madeleine, C. D., École thérésienne, str. 22—25).

O podřízení asketiky mystice budiž zde na vysvětlenou řečeno toto.

1. Podřízení asketiky mystice je *bytnostní*, jestliže život asketický ve vlastním smyslu je jen na začátku života duchovního a tou měrou, kterou se život duchovní vyvíjí, zpravidla počínaje obdobím t. zv. nazírání získaného, ustupuje životu mystickému, jenž pak s pokrokem duše roste a dojde plnosti v duši, která dospěje dokonalosti. Každá duše dokonalá je tedy duše velkou měrou mystická, nazíravá. Život asketický je tedy úplně podřaděn mystickému a je s ním jakoby jeden řetěz; v životě duchovním je jednota. Otázce, zda aspoň na některém stupni toho života mystického se nezjevuje něco naprosto nového, především co do *předmětu* nazírání, co by, aspoň se stanoviska psychologického, vyžadovalo uznání rozdílu *druhového* (a ne již pouze stupňového) mezi tím, co bylo dříve, a tím co je nyní, takže přece by byl přelom a nebylo by lze mluvit o pravé jednotě celého života duchovního od asketických začátků až včetně i do vyšších a nejvyšších stupňů mystického nazírání spojivého, se mnozí zastánci této řečené jednoty v životě duchovním jaksi vyhýbají a mluví téměř jen o *nástrojích* toho nazírání, totiž o božských ctnostech víry a lásky (a naděje) a o darech Ducha svatého, a o uplatňování obojích stále dokonalejším.

2. Podřízení asketiky mystice není bytnostní, nýbrž jen *faktické*, jestliže mystické nazírání v užším smyslu vlité, spojivé, mající za *předmět* Boha samého, poznávaného přímo, konkrétně a experimentálně jakožto spojivě působícího na duši nebo v duši, vstoupí do života duchovního jako milost čirě přidaná. Ono je ovšem mocný prostředek k dokonalosti, ke svatosti (jež záleží ve vysokém stupni milosti posvěcující a je pravý a skutečný cíl celého života křesťanského), ale jen prostředek, bez kterého se duše konec konců může obejítí, protože jsou i mocné milosti Boží psychologicky sice také nadpřirozené, ale řádu nespojivého, ba nenazíravého; i s těmito lze dojítí dokonalosti a veliké svatosti. Není tedy jednoty v duchovním životě, nýbrž mezi stupněm asketickým a stupněm spojive mystickým je rozdíl *druhový* a je dvojí normální neboli rádná cesta k dokonalosti: cesta asketická s pokračováním sice psychologicky nadpřirozeným, ale nespojivě nazíravým, na níž duše nezakusí nazírání v užším slova smyslu vlitého, spojivého — a cesta asketická s pokračováním (vedle jiných milostí psychologicky nadpřirozených) i spojivě nazíravým. První z této dvojí cesty k dokonalosti je, podobá se, nabí-

zena především osobám života činného a smíšeného, a poněvadž těchto je daleko více, je co do nabídky častější; druhá je, podobá se, co do nabídky méně častá a jsou jí vedeny především velkodušně duše z těch, kterým Bůh prokázal přízeň nazíravého povolání Mariina, zvláštěnějšího, početně méně hojného: ale obojí je cesta normální neboli řádná v tom smyslu, že ani cesta spojivě nazíravá není něco výjimečného, zázračného. Kterou cestou ve skutečnosti dochází více duší vysoké dokonalosti a svatosti, ví ovšem jen Bůh.

3. Viděli jsme již v hl. VII. a ještě uvidíme v hl. XII., že sv. Janu od Kříže a sv. Terezii od Ježíše podřízení asketiky mystice není bytnostní, že totiž mezi životem asketickým a životem mystickým v užším smyslu, v kterém je i nazírání vlitě spojivé, není, s psychologického stanoviska, jednoty, s vývojem jen stupňovým v témž druhu konů, nýbrž že je mezi nimi rozdíl *druhový*. Je způsoben tím, že se u některých duší, Bohem zcela svobodně a bez jejich zasloužení (jen *de congruo fallibili*) vyvolených z těch, které jsou dotaváním duchovním životem (rázu asketického, třeba mají již i nazírání získané, psychologicky nadpřirozené) disponovány, zpravidla po nějaké době nazírání t. zv. získaného (v němž je předmět nazírání ještě psychologicky přirozený, ač mohutnosti jsou intermittentně podporovány již i pomocí psychologicky nadpřirozenou) v jejich nazírání objeví složka docela nová, totiž předložení *předmětu* nazírání Bohem samým, a ten předmět je Bůh sám poznávaný přímo, konkrétně a experimentálně jakožto působící na duši nebo v duši. Ani tedy není, s psychologického stanoviska, jednoty v duchovním životě u duší povznesených k nazírání spojivému, ani nejsou nadpřirozeným duchovním vývojem vedeny k nazírání spojivému všechny duše, které kráčejí k dokonalosti, nýbrž mohou dokonalosti dojíti jinou cestou než spojivě nazíravou. To je t. zv. bifurkace, rozdělení cest, v duchovním životě.

Jakási jednota v duchovním životě s psychologického stanoviska je jen u duší, kterým se sice, také zpravidla počínaje obdobím nazírání získaného, místo milostí řádu psychologicky přirozeného, obyčejného (a vedle nich) dostává znenáhla více a více milostí psychologicky nadpřirozených, tedy mystických, snad i čím dále tím vznešenějších a mocnějších, ale stále jen nespojivých a nevlitých, jen takových, které jen posilují mohutnosti a jejich činnost, anebo předmět psychologicky přirozený udržují v těch mohutnostech déle než by psychologicky přirozeně při těkavosti mohutností v nich zůstal — takže se rozdíl mezi dřívějškem a nyníjškem nejeví, nakolik jde o činnost rozumu, nějakým zcela novým předmětem, nýbrž jen vyššími a vyššími stupni toho, co bylo dříve (i když arci je možné, že nakonec se dojde ke stupni tak vznešenému, že již lze pochybovati, zda je ještě zachována totožnost druhová).

4. S *theologického* stanoviska je ovšem mezi životem asketickým a životem mystickým i vlitým spojivým rozdíl jen stupňový, případečný, ne druhový. Jdeť v obojím tom životě o uplatňování *týchž ctností*; že způsob toho uplatňování je s *psychologického* stanoviska i druhově jiný v životě vlitě nazíravém (nespojivém nebo spojivém) než v životě asketickém (ať před stupněm nazírání získaného, ať na tom stupni), je

s theologického stanoviska jen okolnost případečná, theologického druhu neměnicí.

2) Sv. Ignác z Loyoly, Duchovní cvičení, II. týden, Království Kristovo — Dva prapory.

3) *de Guibert*, Études, str. 253—257. 279—281; týž v pojednání Mystique Ignatienne. A propos du „Journal Spirituel“ de S. Ignace de Loyola (RAM XIX 1938, str. 3—22. 113—140), str. 135—139; týž v Theologia spiritualis, nn. 365—367.

Tímto osvětlením dvojí stránky lásky k Bohu je také osvětlen t. zv. *prý anthropocentrismus* (stavění člověka do středu pozornosti a péče) v nauce a praxi té které školy duchovní, proti t. zv. *theocentrismu* (stavění Boha do středu pozornosti a zabývání) v nauce jiných škol. Theocentrické že jsou školy první skupiny; anthropocentrismus bývá mezi školami na druhém místě uvedenými připisován — a více méně pak vytýkán — nauce sv. Ignáce z Loyoly a jeho školy.

Výtka je neoprávněná.

Při theocentrismu a anthropocentrismu škol duchovního života od církve schválených nejde v jádru o nic jiného než o rozdíl mezi směrem nazíravým a směrem duchovního života smíšeného, totiž smíšeného z nazíravého a činného, rozdíl, smím-li tak říci, jen v taktice, ne v cíli. Život smíšený, apoštolský, si totiž musí více než život nazíravý všimati toho, aby se apoštolský muž nebo apoštolská žena stali skutečně i způsobilými ke svému apoštolskému úkolu a způsobili zůstávali, ba způsobilost svou zvětšovali; proto jest si jim více všimati vlastního já (a druhých lidí), než to třebaš činí duše jen nazíravé. Ale to všímání se děje pro Boha a z lásky k němu a k jeho slávě; není to tedy anthropocentrismus, nýbrž rovněž theocentrismus, třebaš ovšem jiného rázu. Viz o tom více ve sborníku: *Reginald Dacík O. P.*, Školy duchovního života, kde je na str. 66—86 stručně vyložena Duchovní nauka (spiritualita) Tovaryšstva Ježíšova a na str. 78—80 je pojednáno o jejím „anthropokédismu“, t. j. starání o člověka jakožto o vhodný nástroj Boží v životě apoštolském.

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

5) *de Guibert*, Mystique Ignatienne, str. 5.

6) O *středu* duše, *hloubi* duše, *srdci* duše, *vrcholku* duše, *jiskerce* v duši, jež na př. Taulerovi nejsou nic jiného než bytnostná poslušenská trpnost duše vůči světlu [a teplu] nazíravému (EC XXIII 1938, vol. II, str. 82; Na hlubinu XIV 1939, str. 155 n.), a jiných souznačných výra-

zech jest, v témž smyslu, jak to praví Tauler, říci s P. Poulainem (Des Grâces IX 27. 28) toto.

Pisatelé těmi výrazy souhlasně míní toto dvojí:

1. duši jakožto mající pocit Boha (le sentiment du divin), a to ovšem
2. poznáním bez podpory od smyslů zevních nebo vnitřních, a bez usuzování.

Při výrazech „*střed* duše, *hloub* duše, *srdce* duše, *jiskerka* v duši (skrytá jakoby pod popelem)“ si představují duši jakoby sféru: mohutnosti smyslové jsou té sféry povrch a psychologicky přirozené zprostředkovávají bližšímu nitru, rozumu a vůli, poznatky toho (nebo o tom), co je mimo duši, nebo při těch poznatcích pomáhají. Kromě povrchu a bližšího nitra však má ta sféra *nitro*, *hloub*, *střed*, *jiskerku*, vzdálené od světa vnějšího, totiž rozum a vůli, nakolik ony psychologicky nadpřirozené mají přímým spojivým zásahem Božím kony, aniž mohutnosti smyslové jakkoliv dodají látku nebo poskytnou pomoc a aniž rozum usuzuje. Jen v tom *nitru*, *středu*, *hloubi*, *jiskerce*, t. j. bez pomoci obrazivosti a bez usuzování, se děje spojivé poznání Boha.

Podle vznešenosti spojivého poznání a tudíž i jeho větší a větší vzdálenosti od čehokoliv smyslového sv. Jan od Kříže ještě rozlišuje střed duše hlubší a nejhlubší (PN I 13. 14). V nejhlubším středu — jiným přirovnáním: až v ústředních komnatách sférovitého hradu duše (Hd VII) — dojde k nejdokonalejšímu spojení s Bohem, duchovnímu sňatku; někdy až k přijetí do trojosobního vnitřního života Božího přímým jeho poznáním, ba až i do jakéhosi účastenství duše v rození Slova a dýchání Ducha sv. (PS 38, 3. 4; 39, 3. 4).

Viz o tom také výše v hl. VII. 5. výklad podaný drobným tiskem (str. 97 n.).

Při výraze „*apex mentis* — *vrcholek* duše“ si pisatelé představují duši jakožto horu, a rozum a vůli, nakolik jsou zasaženy spojivým zásahem Božím, jakožto vrcholek vyčnívající spojivým nazíráním vysoko — výše — převysoko — nad oblast čehokoliv ještě nějak smyslového anebo psychologicky přirozeného. Při jemném až přejemném „*zahrocení* ducha — *pointe de l'esprit*“ se buď míní totéž co při „*vrcholku* duše“ anebo se snad myslí na duši jakožto na Boží nástroj s hrotem, rozumem to a vůlí, jenž působením Božím psychologicky nadpřirozeným, zjemňujícím a uschopňujícím, proniká až do oblastí, které jsou mu jinak nepřístupný.

Při „*jiskerce z duše*“ (*scintilla animae* znamená obojí: *jiskerku v duši* i *jiskerku z duše*) se myslí na to, že, jak z hořícího dřeva vysrší jeho částička, jiskra, do vzduchu, tak že — nazíráním psychologicky nadpřirozeným vlitým, zvláště spojivým — jakoby něco z duše vzlétne nad to, co je lidské, opírající se o smysly a usuzující, k nějaké účasti až v tom, co je duchové poznání přímé, konkrétní a experimentální předmětů duchových, ba i samého Boha.

Totéž rozlišení dvojí oblasti, psychologicky více méně přirozené, opírající se více nebo méně o smysly a usuzující — psychologicky nadpřirozené spojivé, neopírající se nikterak o smysly a neusuzující, míní mystikové, když rozlišují *duši* a *ducha*, téměř jakoby dvě části téže ovšem jedné duše.

P. Poulain právem dí o všech těchto výrazech a o jiných, kterých by

se užívalo v témž smyslu („*podstata* duše“ a j.), že ty výrazy nemají samy sebou přesného významu, že se lze bez nich v mystice obejít, ba že bude jasnosti na prospěch, když se bez nich obejdeme. Postačí tedy zde, že tu byly vysvětleny, aby se jim při četbě mystiků rozumělo.

Hugo Rahner S. J. (ZkTh 59, 1935, str. 335 a 353, pozn. 23, 24) upozorňuje, že toto mystické mluvení o tajemném místě v duši, kde je spojení s Bohem (*cordis secreta*“, „*principale cordis*“) začíná již u Origena (asi 182—254) a latinskými překlady jeho spisů proniklo i do latinské mystiky. Opírá se o hellenistickou psychologii o *hegemonikon* v duši, *principale cordis*. Z míst, která Rahner z Origenových výkladů k Velepísni uvádí, zde aspoň dvě: a) *Principale cordis, in quo Ecclesia Christum vel anima Verbum Dei desiderii sui vinculis alligatum tenet et adstrictum*; b) *Quis ita beatus est, ut habeat hospitem in principali cordis, in medio uberum, in pectore suo, Sermonem Dei?* — a) Přední místo v srdci, na němž Církev Krista anebo duše Slovo Boží touhy své pouty připoutána drží; b) Kdo je tak šťasten, že má hostem na předním místě v srdci, mezi prsy, v hrudi své, Slovo Boží? [Ovšem je možné vykládati genitiv ve rčeních „*cordis secreta*“, „*principale cordis*“ explicative, takže pak by překlad byl: tajemné místo, t. srdce; přední místo, t. srdce.]

Hellenistická psychologie o *hegemonikon* v duši se opírá o Platonovu trichotomii duše v *epithymetikon* (část nebo stránku baživou) — *thymoeides* (část nebo stránku popudlivou) — *logistikon* (část nebo stránku myslící, rozumovou); z nich *logistikon* je vládnoucí, vedoucí, (*hegemonikon*); kdežto první dvě jsou spřežení, ono je vozataj (Stát 439 C — 442D; Faidros 246A — 247B). Hellenistická psychologie viděla sídlo *hegemonika* v srdci (viz Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I, 420. 424) a církevní Otcové ten názor vlivem lidového vyjadřování v Písmě sv. o srdci tím snáze přejali. Tak se „srdce“ stalo symbolem jednak duše, jednak nejvznešenější stránky nebo činnosti její, jejího „nitra“ nebo konů v něm — a v nynější uctě B. Srdce Páně je srdce volbou a zjevením B. Spasitele samého symbol jeho nezměrné lásky k lidem.

Výrazy „*střed, vrcholek, zahrocení, jiskerka, podstata* duše, *principale cordis, hegemonikon*“ a j. pod. mají tedy u pisatelů o mystice zpravidla smysl správný, třebaš by bylo jasnosti na prospěch, kdyby se byli bez nich obešli. Mistr Eckhart arci spekoval věcně nesprávně. Bulla papeže Jana XXII. *In agro dominico* ze dne 27. III. 1329, odsuzující jeho objektivní bludy, praví: „Bylo kromě toho řečenému Eckhartovi vytčeno, že kázal... těmito slovy: „*Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus* — Je něco v duši, co je nestvořené a nestvořitelné; kdyby celá duše byla taková, byla by nestvořená a nestvořitelná; a to je rozum“ (Denzinger, *Enchiridion* n. 527). Proč Mistr Eckhart považoval rozum za nestvořený a nestvořitelný, vidíme z jiné jeho věty, tamtéž uvedeně: „*Pater generat me suum Filium et eundem Filium. Quidquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum Filium sine omni distinctione* — Otec plodí mne jakožto

svého Syna a téhož Syna. Cokoliv Bůh koná, to jest jedno; proto on plodí mne jakožto svého Syna bez jakéhokoliv rozlišení (Denz. 522).

Papež obě uvedené věty odsuzuje jakožto kacířské. Více o Mistru Eckhartovi viz níže v hl. XV., pozn. 12, II. 3. a).

7) *Reginald M. Dacik O. P.*, Školy duchovního života, str. 67.

8) O mystice sv. Kateřiny janovské (1447—1510), světici života smíšeného, žijící ve světě lásce k Bohu a lásce k bližnímu, praví P. Debonnie C. SS. R., že je to mystika spojivá, přepodobňující, mystika čisté a čiré lásky, ale „tato mystika *naprosto není trinitářská* [podtrženo ode mne] a nepřejímá nic ze symbolismu sňatkového. Předmět lásky se představuje, řekli bychom, jako abstrakce; je to láska sama, dobrotivý Bůh, *il dolce Iddio*“. Teprve rozbořem a srovnáním textů dojdeme k pochopení, že ta láska je jí Kristus, jenž v ní žije, jímž se každý den vytí s hladem nevýslovným“ (Pierre Debonnie C. SS. R., Le „purgatoire“ de Catherine de Gênes, EC XXIII 1938, vol. II, str. 92—101, str. 93).

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

9) Auguste Saudreau, *Degrés de la Vie Spirituelle*, t. II, nn. 76—86.

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

Podobně jako u sv. Ignáce z Loyoly, ba ještě více, směřovaly ke službě Boží a službě bližnímu pro Boha mystické milosti u sv. Vincence de Paoli. Viz o tom v knize: Karl Keusch C. Ss. R., *Die Aszetik des hl. Alfons von Liguori*, str. 361—372.

11) *Stanislaus Grünwald O. M. Cap.*, *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung, mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*. München, Naturrechts-Verlag, 1932. (Znám jen z výňatků a recensí; když jsem potřeboval, nebylo již možno sehnati.)

12) „*Zusammenfassung*. — Kurz können wir das Ergebnis dieses dritten Teiles in die folgenden Punkte zusammenfassen:

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

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

„Ist auch die eingegossene Beschauung [t. nazírání vlité spojivé] etwas Unbekanntes in den Werken Augustins, so sind dagegen Bemerkungen und Abhandlungen über die mystischen Nebenerscheinungen wie Visionem und Ekstasen nicht selten. Sein persönliches Interesse sowie das seiner Zeit veranlasste ihn immer wieder auf die zahlreichen Stellen einzugehen, an denen die Hl. Schrift darüber spricht. Gelegentlich bringt er dabei auch Beobachtungen, die er an anderen wahrgenommen hat. *Niemals aber bringt er diese Nebenerscheinungen mit dem geistlichen Leben oder mit seiner eigenen Erfahrung in Verbindung*. Immer behandelt er sie als ein ihm fremdes Sondergebiet, das mit der Wiedererneuerung des gestörten Gottesbildes auch nicht das geringste zu tun hat“ (Tamtéž, str. 178. Co je podtrženo, podtrhl již Dr. Hendrikx.).

„Sv. Augustin dobře zná zvláštní jevy života mystického, extase, vidění, účast v blaženostním patření, ale ze způsobu, kterým o nich mluví, je viděti, že nemá ani tušení o existenci toho, co se nazývá vlitým nazíráním [spojivým]. Ani z jeho nauky ani z jeho zkušenosti nelze získati svědectví o něm. ... Zdá se mi nemožné neuznati, že R. P. Hendrikx podává pádné důvody pro tvrzení, že i osobní život Augustinův i jeho nauka se vyvinuly úplně mimo to, co je mystika ve smyslu striktním a technickém toho slova“ [t. j. úplně mimo nazírání vlité spojivé], shrnuje P. Ferdinand Cavallera S. J. na konci své recenze knihy Hendrikxovy v RAM XIX 1938, str. 315—318. Viz též pojednání P. Cavallery La Contemplation d'Ostie v témž časopise XX 1939, str. 181—196, kde o slavném povznesení myslí k Bohu v Confessiones IX 10 dochází závěru: „La vision n'est pas la vision surnaturelle infuse par Dieu, mais le fruit d'une laborieuse recherche intellectuelle, un moment couronné de succès — Toto vidění není vidění nadpřirozené vlité od Boha, nýbrž plod pracného bádání rozumového, na okamžik korunovaného úspěchem“ (str. 192). Již před P. Cavallerou praví o tomto místě z Vyznání sv. Augustina IX 10 jiný odborník: „C'est bien le texte de Plotin que nous reconnaissons à travers les souvenirs d'Augustin, mais éclairé d'une lumière nouvelle et transformé par quelques retouches [chrétiennes] décisives — Skrze vzpomínky Augustinovy tu arci poznáváme text z Plotina, ale on je prozářen novým světlem a přetvořen několika rozhodujícími [křesťanskými] opravami“ (Jules Lebreton, S. J., Sainte Monique et Saint Augustin. La Vision d'Ostie. RSR XXVIII 1938, 457—472, str. 459). Viz i knihu: *Matthias Heim O. E. S. A., Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustin* (Würzburg, Rita-Verlag, 1941), v jejíž recenzi praví Josef Knünz S. J.: „Als ‚Höhepunkte‘ des augustinischen Enthusiasmus [„Erfahrung der Nähe Gottes, des ‚Gott in in uns‘“] werden drei Stellen der Konfessionen ausgeführt (VII 10 u. 17; IX 10; X 40): Sie enthalten religiöses Erleben von äusserster Feinheit, Macht und Tiefe, doch keine intuitive Gotteserkenntnis, sondern die Frucht angestrenzter Geistestätigkeit. ... In der umstrittenen Frage,

ob A. s Enthusiasmus Mystik im engeren Sinne sei, schliesst sich der Verfasser jenen an, die eine unmittelbare Gotteserfahrung, bei der die Selbsttätigkeit der Seele ausgeschaltet ist, bei A. nicht für begründet halten. Wohl aber müsse man den Enthusiasmus A. s für Mystik im weiteren Sinne [t. j. mystiku nespojivou] erklären, da er ein aussergewöhnliches inneres Erfassen und Erfahren Gottes, der in der Seele wohnt und wirkt, bedeute“ (ZAM XVIII 1943 nebo ZkTh 67, 1943, str. 169 n.).

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

Rovněž souhlasí s P. Hendrikxem Hugo Rahner S. J. v ZkTh 61, 1937, str. 310, a Erich Przywara S. J. v ZAM XIII 1938, str. 33.

Již Dom Cuthbert Butler O. S. B. si všimnul rozdílu mezi svatým Augustinem a jinými mystiky, a také odpůrce P. Hendrikxe (ale odpůrce důvody velmi chabými), P. Lebreton S. J., ten rozdíl uznává:

„U západních mystiků se nazírání obecně (commonly) jeví jakožto něco, čeho se dojde pohřížením v modlitbu a v pohřížení v modlitbu; ale u Augustina to byla, jak se podobá, především činnost intelektuální“ (Western mysticism, str. 46) — ovšemže oduševněná intenzivní vroucností náboženskou, ale přece jen především intelektuální, ne volní (Jules Lebreton v RSR XXVII 1937, str. 483—486).

P. Hendrikx ten rozdíl mezi sv. Augustinem a jinými západními mystiky netušeným způsobem osvětlil.

Bylo řečeno výše (v pozn. 14 k hl. V.), že u svatých, které Bůh de facto povznese k nazírání spojivému, málo na tom záleží, na kterém spojivém stupni byli, když umírali; protože Bůh zesílením milostí spojivého stupně nižšího může dosáci týchž účinků jako méně silnými milostmi spojivého stupně vyššího.

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

vými milostmi vrcholu, vyrovnal se těm, kdo měli spojivé, nebo je třeba i překonal.

O tom, že a jak se spojivé nazírání vlité v době patristické a scholastické vůbec mnohem méně projevuje, viz i výše pozn. 5 k hl. II. a níže pozn. 32 k hl. XV. U papeže sv. Rehoře Vel. uznává K. Rahner i nazírání mystické spojivé (Aszese u. Mystik in d. Väterzeit, str. 272 n.)

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

„Ruusbroec má tedy dvě „noci ducha“. Obojí z nich předpokládá „noc smyslu“. Ale to neznamená u Ruusbroeka, že mystický život, čím výše se povznáší, nutně má tím méně ohlasu ve stránce smyslové. Naopak, čím výše vystupuje, tím více respektuje a uvádí harmonicky v činnost na všech stupních všechny mohutnosti a všechny způsoby vnitřního vědomí, konaturální a vlité. Ale ovšem právě jen úplné odumření sobě, které ty „noci“ duši daly, umožnilo tento dokonalý soulad přirozenosti a milosti, života stvořeného a nestvořeného“ (L. Reypens, S. J., La „nuit de l'esprit“ chez Ruusbroec, EC XXIII 1938, vol. II, str. 75—81; str. 80).

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

15) *Le Témoignage de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec.* Texte préparé et publié avec une Introduction par Dom

Albert Jamet, moine de Solesmes (Paris, Beauchesne, 1932). Tato vzácná kniha je vhodný doplněk k četbě sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše. Snad bude časem možné podati ji v českém překladu.

16) Mystický vzestup a vývoj ctih. Marie od Vtělení podrobně rozebírá *Joseph Klein, M. S. C., L'itinéraire de la Vén. Mère Marie de l'Incarnation* (Paris, Dillen, 1938). V recenzi shrnuje a poněkud popravuje jeho výsledky P. Joseph de Guibert S. J.:

Klasická cesta mystická, jak ji od trpné usebranosti do spojení předpodobňujícího mistrně vylíčili sv. Jan od Kříže a sv. Terezie, je to jediná cesta, po které de facto Bůh vedl duše rozjímáním vlitým? Případy jako u bl. Angely de Foligno nebo u sv. Pavla od Kříže se těžko vpravují do toho rámce i přes nepochybné styčné body mezi cestou jejich vlastní a cestou klasickou. A vyskytují se jiné případy, mezi nimiž je případ Marie od Vtělení opravdu privilegován jednak úplnou absencí prvků patologických, které by ztěžovaly výklad jejich popisů, jednak pečlivostí, s kterou co do období vypsaneho v jejím svéživotopise z r. 1654 ona líčí posloupnost třinácti vzestupných stavů, které rozlišuje ve svém životě až do té doby. Pro ostatních osmnáct let až do její smrti r. 1672 máme arci jen několik směrných bodů — ale pro značnou část jejího života jsme na analýsu v posici velmi výhodné.

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

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

U sv. Jana od Kříže po zimě noci ducha následuje jaro a léto trvalé,

po kterém již není podzimu. Takový je dojem, který dává četba *Temné noci* a *Plamene lásky žhavého*.

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

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

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

Poznámky k hlavě IX.

1) Nebude od místa, když zde uvedeme definice tropů.

Tropy (zástupky) jsou ozdobné způsoby vyjadřování, kterými se mění základní význam slova.

Patří k nim metafora s alegorií, metonymie, synekdocha.

Metafora (přenáška) je tropus, ve kterém se jedno slovo nahrazuje druhým na základě podobnosti nevyjádřených podružných vlastností předmětů těch slov.

Na př. pro tvrdost kamene — necitelnost duše n. srdce: Lakomec má v prsou kámen.

Alegorie (jinotaj) je rozvedená metafora, t. j. slovní celek metaforický nebo slovesný výtvar metaforický.

„Vy [apostolové a představení církve] jste sůl země: jestliže se sůl zkaží, čím se ona osolí? K ničemu se již nehodí, leč aby byla vyvržena ven a pošlapána od lidí“ (Mat. 5, 13).

Dantova Božská komedie je báseň alegorická.

Metonymie (přejmenování) je tropus, ve kterém se jedno slovo nahrazuje druhým pro souvztažnost pojmů jimi vyjádřených, jak jsou souvztažné příčina — účinek, původce — dílo, nástroj — práce jím konaná, nádoba — obsah.

Skliželi Boží požehnání (příčina místo účinku: úrody).

Metonymie tedy je to, když se řekne, že se v duši rodí Slovo Boží, Kristus (příčina), když je do duše vlita milost posvěcující (účinek).

Synekdocha (vynětí, t. části z celku) je tropus, ve kterém se jedno slovo nahrazuje druhým na základě kolikostního poměru mezi pojmy jimi vyjádřenými, jak jsou v tom poměru celek — část, kolektivum — jednotlivec, číslo všeobecné — číslo zvláštní.

„A Slovo tělem učiněno jest“ (část za celek: člověkem se stalo).

2) Hugo Rahner S. J., Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen (ZkTh 59, 1935, str. 333—418), str. 334n.

Kromě povšechného pojednání Rahnerova budtež zde uvedeny ještě tyto spisy o dvou jednotlivých církevních spisovatelích, s počátku a s konce doby patristické: Aloisius Lieske S. J., Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (Münster i. W. 1938, Aschendorff); Josef Loosen S. J., Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor [asi 580—662] (Münster i. W. 1941, Aschendorff).

3) Platon, Symposion 210 A. C. D.

4) „Der Sohn stellt die Vollkommenheit des Vaters in treuem Abbild dar. Er ist, platonisch ausgedrückt, die Existenz der göttlichen Ideen und darum auch das Urbild allen geschaffenen Seins“ (Stolz, Theologie der Mystik, str. 237).

5) Ze je rození Slova v duši, početí a zrození Slova duší, od církevních Otců a spisovatelů míváno jen tropicky, metonymicky, je — třeba-li komu pro tuto věc ještě důkazu — viděti také z toho, že, když Mistr Eckhart napsal nebo pronesl obsah tohoto článku:

„Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino; propter hoc iste homo operatur quidquid Deus operatur, et creavit una cum Deo coelum et terram, et est generator Verbi aeterni, et Deus sine tali homine nesciret quidquam facere (Denzinger n. 513) — Cokoliv je vlastní božské přirozenosti, to všecko je vlastní člověku spravedlivému a božskému; proto ten člověk koná, cokoliv Bůh koná, a stvořil spolu s Bohem nebe a zemi, a je ploditel Slova věčného, a Bůh by bez takového člověka nedovedl nic učiniti“,

byl ten článek spolu s jinými články Mistra Eckharta odsouzen jakožto kacířský od papeže Jana XXII. konstitucí *In agro dominico* ze dne 27. III. 1327. Slova, která se v tom několikeronásobně kacířském článku týkají plození Slova věčného duší spravedlivou, jscu v této poznámce vytcena ležatým tiskem.

Více o Mistru Eckhartovi viz níže v hl. XV., pozn. 12, II. 3. a).

6) *Lieske*, Die Theologie der Logosmystik, str. 157. 208. 210.

7) *Loosen*, Logos u. Pneuma, str. 62—64. 70n. 105. 108. 115n.

8) Viz zde výše pozn. 5 k této hl. IX. a pozn. 12, II. 3. a) k hl. XV.

9) Dr. Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik* III. 1 (München 1940, Hueber), § 183, str. 202—210.

10) Nejlepší citát má Dr. Schmaus ve sv. I. na str. 265 ze sv. Ireneae. Ale tomu lze a jest rozuměti, jak jsme výše vyložili Efes. 2, 18.

Dr. Schmaus praví: „In der Väterzeit hat Origenes unsere Teilnahme am dreipersönlichen göttlichen Leben am klarsten und umfassendsten geschildert, und zwar in dem Sinne, dass wir im Heiligen Geiste durch den Sohn vor das Antlitz des Vaters getragen werden [čemuž lze rozuměti tak, jak jsem výše vyložil Efes. 2, 18; viz i Loosen, Logos u. Pneuma, str. 66n]. Die grossen Kappadozier, Athanasius und vor allem Cyrill von Alexandrien und, alle zusammenfassend, Johannes von Damaskus trugen die Lehre des Origenes weiter. Die griechische Vorstellung, dass der Hl. Geist Tätigkeit, Bewegung ist, ebenso die lateinische, dass er die Liebe ist, bilden die Grundlage für die vorhin versuchte Er-

klärung unserer Teilnahme am dreipersönlichen göttlichen Leben“ (str. 207).

Jenže to, co Dr. Schmaus z toho „základu“ (Grundlage) vyvozuje, z něho neplyne.

Mně není možno konati o této otázce zvláštní studia patristická. Ale myslím, že by, i kdyby se vykonala u větším rozsahu, výsledek byl stejně záporný, že totiž z nauky sv. Otců a církevních spisovatelů ta „naše účast v trojosobním božském životě“, kterou Dr. Schmaus předkládá a u církevních Otců vidí, nikterak neplyne. Nikterak neplyne z nauky sv. Ireneae (zemř. r. 202), kterou probírá *Paul Gächter S. J., Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus* (ZkTh 58, 1934, 503—532), a vidí u sv. Ireneae jen nauku o zvláštním případečném spojení (unio realis personalis accidentalis) každé zvláště ze tří Osob Nejsv. Trojice s duší ospravedlněnou a tudíž jejich zvláštní bydlení v ní. Nikterak neplyne z nauky církevního spisovatele Origena (182—254), jehož se Dr. Schmaus zvláště dovolává, jehož nauku však právě po této stránce podrobně probírá a rozebírá Lieske (viz pozn. 2 k této hl.). Nikterak neplyne z nauky sv. Maxima Vyznavače (580—662), jenž je uznáván za dědice a shrnovatele předchozích církevních Otců a spisovatelů řeckých a jehož nauku po této stránce probírá a rozebírá Loosen (viz pozn. 2 k této hl.). A konečně nikterak neplyne mínění Dra Schmause ze záplavy textů církevních Otců a spisovatelů řeckých a latinských až do středověku, které ve svém pojednání o rození Slova Božího v duši v srdci věřících rozebírá H. Rahner (viz pozn. 2 k této hl.).

¹¹⁾ Toto přebývání Boží milostí posvěcující se ctnostmi a dary, *uschopňující* k poznávání a milování Boha po smrti tváří v tvář, a na zemi (dá-li to Bůh) i mysticky spojivě, snad míní sv. Tomáš Akv., když k trojímu způsobu přítomnosti uvedenému v Summē I, q. 8, a. 3 později přidává čtvrtý:

„Je totiž jeden obecný způsob, jímž Bůh jest ve všech věcech skrze bytnost, moc a přítomnost, jakožto příčina v účincích, účastných její dobroty. Avšak nad tento obecný způsob jest jeden zvláštní, jenž přísluší tvorů rozumovému, v němž se praví že Bůh jest jakožto poznáné v poznávajícím a milované v milujícím. A protože, poznávajíc a milujíc, rozumové stvoření dosahuje svou činností k samému Bohu, podle tohoto zvláštního způsobu se nejen říká, že Bůh jest v rozumovém stvoření, nýbrž i že v něm přebývá jako ve svém chrámě“ (Summa th. I, q. 43, a. 3).

O tom Stolz, *Theologie der Mystik*, str. 161—165.

¹²⁾ I po odstranění všech roušek a smytí všech poskvrn v duši zůstane bytnostní nepoměr mezi intelektem stvořeným, třebaš očištěným a roušek zbaveným, a inteligibilitou vlastní bytnosti neskončené a neskončeně vznešené; ten bytnostní nepoměr mohutnosti poznávací není přímo překlenován milostí posvěcující, jež je habitus bytnostní (nikoliv činnostní) a je vlitá podstatě duše, nýbrž teprve vlitím světla blažených (luminis gloriae), jež je habitus činnostní, vlitý rozumu a přímo uschopňující k blaženému patření. Zaujme místo pozemského vlitého habitu víry.

13) Způsoby a stupně přítomnosti Boží v duši jsou podle sv. Jana od Kříže tyto:

I v duši neospravedlněné je Bůh *per potentiam, per praesentiam, per essentiam* (mocí, přítomností, bytností); v duši ospravedlněné se k tomu trojímu druží způsob čtvrtý: *per gratiam* (milostí), ve smyslu výše vysvětleném, k čemuž se ovšem může přidružit příchod Páně v Nejsv. Svátosti a svátostný jeho pobyt, dokud svátostné způsoby potrvají.

U duše, která má mystické nazírání spojivé, se rozhrne menší nebo větší měrou první rouška, ježto k tomu čtvrtému přistoupí páté *per experientiam immediatam Dei agentis in animam* (přímým a konkrétním zakoušením Boha jakožto působícího na duši nebo v ní), a toto působení Boží může býti na stupni duchovního zásnubu až i tak vznešené a mocné, že vůli duše aktuálně neboli přechodně přepodobní ve vůli Boží a tak dojde ke stejnosti s Bohem ve vzájemném milování (PS 17, 8; 22, 7).

U duše, která je v mystickém sňatku, k prvnímu čtvrtému místo pátého přistoupí šesté: *per habitualem amplexum et transformationem totius animae in Deum* (trvalým objetím a přepodobněním celé duše v Boha), a „velmi zhusta“ (PS 26, 11) se u ní k tomu šestému přidruží buď to, co jsme uvedli jakožto páté, anebo vznešenější obdoba pátého, sedmé: *per accidentalem actualem immediatam actionem Dei unitivam specialem* (případečným a přechodným bezprostředním působením Božím zvláštním, jako „dotekem jiskry“ nebo „kořeněným vínem“ v PS 25, 5; „lampami s ohněm“ v PN III 2—8; „procítáním v nitru“ v PN IV 4; jinými způsoby, napověděnými v PN IV 4).

Zvláště však, „velmi zhusta“ (PS 39, 4), aspoň u některých duších na stupni sňatkovém, místo pátého k tomu šestému přistoupí osmý způsob přítomnosti Boží, z pozemských nejvznešenější: *per accidentalem actualem participationem vitae Dei internae trinitariae* (případečným přechodným účastenstvím — prožíváním a jakoby spolukonáním — ve vnitřním trojosobním životě Božím, t. j. až i ve vycházení božských osob).

V nebi budou všechny duše na stupni sňatkovém, i když výše nebo níže podle stupně milosti posvěcující, s kterou přijdou; u všech bude účastenství ve vnitřním trojosobním životě Božím, nejen trvalé, nýbrž i svrchovaně zdokonalené daleko vznešenějším osvojením Boha, sjednocením s Bohem, přepodobněním v Boha, jaké odpovídá poznávání a milování tváří v tvář.

Jaké přechodně případečné milosti spojivé, asi nějak odpovídající pátému a sedmému způsobu právě uvedenému, bude Bůh udělovati v nebi, pozná, kdo zakusí.

Poznámky k hlavě X.

1) Tak na př. *Beraza*: „Actus indeliberati gratiae excitantis non solum moraliter, sed etiam physice influunt in actus salutares — Nedobrovolné kony milosti podněcující mají na kony spasné vliv nejen mravní, nýbrž i fysický“ (*Beraza, De Gratia Christi*, str. 80, n. 101). Stejně jiní.

Na lepší porozumění je tu třeba několika vysvětlivek.

I. Naše kony spasné jsou bytnostně nadpřirozené, t. j. bytnostně téhož řádu, kterého jsou milost posvěcující, vlité habity, patření na Boha tváří v tvář, k němuž ty kony směřují.

Naše duchové mohutnosti, rozum a vůle, jsouce řádu přirozeného, samy nemohou spasným konům dáti bytnostní nadpřirozenosti neboli je supernaturalisovati. Supernaturalisace musí přijíti od nějaké fysické spolupříčiny, bytnostně nadpřirozené, je-li stvořená, anebo nadpřirozeně působící, jestliže je to přímá součinnost Boží. Také musí ty mohutnosti býti ke spasným konům, dobrovolným, intencionálně podněceny nějakými kony rozumu a vůle předchozími, zpravidla nedobrovolnými. I ty podněcující kony jsou z vůle Boží bytnostně téhož řádu jako kony spasné, t. j. bytnostně nadpřirozené. U ospravedlněného jsou jakožto fysickou spolupříčinou bytnostně supernaturalisovány vlitým habitem příslušné ctnosti; u neospravedlněných buď vlivem činnostní kvality bytnostně nadpřirozené, podobné trvalému vlitému habitu činnostnímu u ospravedlněného, ale přechodné, pro každý ten podněcující kon od Boha znovu vlité (tak tomisté), anebo přímou nadpřirozenou součinností Boží s mohutností, v každém takovém případě znovu udělenou (tak jiní theologové).

Tyto podněcující vitální kony předchozí, rozumové a volní, bytnostně nadpřirozené, směřující ke spasným skutkům, konům, jsou milosti skutkové, úkonné. Jsouce na začátku, jsou zpravidla bezděčné, nedobrovolné; ale ovšem mohou i kony dobrovolné, spasné, míti vůči dalším konům dobrovolným funkci milosti skutkové.

II. Bytnostní nadpřirozenost neboli supernaturalisace konů spasných pochází u ospravedlněného z fysického účinného vlivu příslušného vlitého habitu ctnosti; u neospravedlněného jim ji podle jedněch theologů (na př. podle uvedeného P. Berazy, jenž i praví, že je to mínění obecnější) dává fysický účinný vliv vitálních konů milostí skutkových, podle tomistů fysický účinný vliv řečené vlité nevitální činnostní kvality přechodné, podle suarezovců řečená přímá nadpřirozená součinnost Boží s mohutností. I ta vlitá kvalita nebo ta nadpřirozená součinnost je ovšem milost, a poněvadž je dána ke skutku, konu, je to milost skutková, úkonná.

Podle tomistů a suarezovců tedy nemají bytnostně nadpřirozené kony předchozí žádného fyzického vlivu na kon spasný ani u neospravedlněného; podle celé skupiny, ke které náleží P. Beraza, mají fyzický vliv u neospravedlněného, dávající jeho konům spasným bytnostní nadpřirozenost, a podle některých z té skupiny (na př. podle P. Berazy) mají i u ospravedlněného na spasné kony fyzický vliv, družící se k fyzickému vlivu vlitého habitu ctnosti.

III. Kdežto stran fyzického vlivu milostí skutkových je u theologů různost mínění (proto praví námitka, od které vycházíme v této hl. X., že „*aspoň mnozí theologové učí, že . . .*“), je stran intencionálního neboli mravního vlivu milostí skutkových mezi theology souhlas: jak co do toho, že ten mravní vliv je působen předchozími kony bytnostně nadpřirozenými, tak co do rázu toho vlivu.

Podnícení ke konu spasnému dají milosti skutkové ne nějakým účinným vlivem fyzickým, nýbrž účinným vlivem intencionálním neboli mravním, an předchozí kon rozumový předloží dobro ve spasném konu obsažené nebo s ním nějak sdružené a předchozí kon volní (jenž se o ten kon rozumový opírá) vůli nakloní k vykonání toho konu spasného. Ze srovnávání toho, co se v různých dobách a různých okolnostech děje, víme, že rozumové a volní podnícení ke konu spasnému co do předmětu témuž může být menší nebo větší, že milosti skutkové aspoň někdy intencionálně neboli morálně (mravně) usnadňují kon spasný, jsou intencionálně intenzivnější, zvyšují intencionální intenzitu konu spasného. Ale aspoň nějaký nejnižší stupeň podnícení a jeho intencionální intenzity, rozumovým předložením nějakého dobra a nějakým volním sklonem k němu, je nutný ke kterémukoliv konu dobrovolnému, tedy i ke každému konu spasnému, při němž se ovšem to podnícení děje skrze kony bytnostně nadpřirozené.

IV. Nyní můžeme s pole dogmatického přejít na pole mystické.

Kdežto v intencionálním neboli mravním vlivu milostí skutkových jsou rozdíly a stupně, dosvědčované i psychologickou zkušeností i zdroji víry, takže se lze tázati, zda a kdy ty rozdíly a stupně nedostupují až nadpřirozenosti psychologické, mystické, nevíme o rozdílech a stupních ve fyzickém vlivu milostí skutkových nic jistého ze zdrojů víry a psychologickou zkušeností jich vůbec nepostřehujeme.

Fyzický vliv milostí skutkových působí u neospravedlněného totéž, co u ospravedlněného působí vlité habitus činnosti. Tyto habitus rostou úměrně se vzrůstem milosti posvěcující a snad tedy působí i fyzicky, úměrně svému vzrůstu, méně intenzivně nebo intenzivněji. Možná tedy i milosti skutkové působí, třeba úměrně své rozmanité intencionální intenzitě, i fyzicky rozmanitě více nebo méně intenzivně. Ale psychologická zkušenost nám o fyzické intenzitě fyzického vlivu vlitých habitů činnostních nebo milostí skutkových *nic* nepraví. Z toho důvodu, že není psychologicky vůbec postřehován a tudíž v něm není rozdíl mezi psychologickým přirozenem a psychologickým nadpřirozenem, není fyzický vliv vlitých habitů činnostních (a rovněž ne trpnostních: darů Ducha svatého) předmět theoretické mystiky. A z téhož důvodu není ani fyzický vliv skutkových milostí sám o sobě předmětem theoretické mystiky.

V. Co do intencionálního neboli mravní stránky vlivu milostí skutko-

vých a spasných konů jimi podnícených, rozdily v níž psychologicky postřehujeme, ukážeme v textu hl. X. dvojí.

1. Za prvé (v § I.), že s hlediska psychologického nebyl dosud co do mravní snadnosti nebo mravní intensity upozorován nějaký obecný psychologický rozdíl mezi bytnostně nadpřirozenými kony (ospravedlněného nebo k ospravedlnění směřujícího) a bytnostně přirozenými kony (neospravedlněného nesměřujícího k ospravedlnění) vykonanými v týchž okolnostech; a že ten rozdíl je i z rozumového důvodu theologického pravdě nepodobný: že tedy vznik a vliv konů předchozích (jež u jednoho jsou milosti skutkové bytnostně nadpřirozené, u druhého jsou kony přirozené) je u všech těch druhů osob zpravidla psychologicky týž, t. j. psychologicky přirozený, nemystický, a že i spasné kony skutkovými milostmi navoděné jsou tedy zpravidla psychologicky přirozené, nemystické.

(O zkušenost se — abych odpověděl na jakoby výtku, která mi byla učiněna — v theoretické mystice právem stále tolik opíráme proto, že, kde není jistého poznatku ze zjevení, je rozum svou měrou důležitý zdroj poznání, a z rozumového poznání především zkušenost, podle rčení: *contra factum non valet argumentum* — proti pozorované skutečnosti neplatí žádný jiný důkaz.)

2. Za druhé (v § II.), že ani z theologického rozboru pojmu milosti skutkové neplyne, že by ona — leč řídkou výjimkou — vznikala psychologicky jinak nebo působila psychologicky jinak (mocněji) než kony bytnostně přirozené, vzešlé v týchž okolnostech; že tedy i s tohoto theologického hlediska milosti skutkové a spasné kony jimi navoděné jsou zpravidla psychologicky přirozené, nemystické.

VI. Závěr tedy, ke kterému v této hlavě dojdeme, bude opak toho, co míní námitka, od které vycházíme. Uvidíme totiž, že „milost skutková zpravidla nevzniká a nepůsobí psychologicky nadpřirozeně a nepůsobí něco, co by bylo psychologicky nadpřirozené, nýbrž že zpravidla vznikne psychologicky přirozeně a způsobí psychologicky přirozeně účinek psychologicky přirozený; že tedy zpravidla milost skutková *není* mystická, a to že platí i o milosti vyprošené modlitbou k boji proti pokušení“.

²⁾ Viz pozn. 3 k hl. I.

³⁾ *Dominikus Thalhammer S. J.*, Gnade und Seelenleben (ZkTh 61, 1937, 163—210), str. 178—181.

⁴⁾ Thalhammer, Gnade und Seelenleben, na uved. m., str. 175. — „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 (cuando los hace, a más no poder los hace)“ (Vp III 31, 9).

⁵⁾ Shrňme. „Bůh jest věrný, jenž nedopustí vás pokušeti nad to, co můžete snést, nýbrž s pokušením učiní také úspěch, abyste mohli snést“ (1 Kor. 10, 13).

Pokušení je psychologicky přirozené (anebo nanejvýše zásahem zlého ducha v nižší mohutnosti vnitřní psychologicky mimopřirozené, čehož

však — protože to náleží k nynějšímu řádu prozřetelnosti a zpravidla je nerozeznatelné od psychologicky přirozeného — theoretická mystika zpravidla nedbá). Co dovedou nepřátelé Boží — tělo, svět a ďábel — způsobiti psychologicky přirozeně, to že by Bůh nemohl, a to v každém případě, učiniti neškodným rovněž jen psychologicky přirozeně, t. j. že by nemohla, a to v každém případě, postačiti milost skutková psychologicky přirozená? Kdo uváží, co bylo řečeno výše v bodech a)—f) o pomoci Boží psychologicky přirozené (nebo od anděla psychologicky mimo-přirozené, již však z důvodů již řečených theoretická mystika zpravidla zařazuje mezi to, co je psychologicky přirozené), ten tuším nebude stran odpovědi na vahách.

Tolik o tom, co Bůh *může učiniti* psychologicky přirozeně. Ze to *zpravidla i činí* psychologicky přirozeně, bylo ukázáno v obojím § této hl. X.

Poznámky k hlavě XI.

1) Latinský překlad Vulgáty se úplně shoduje s řeckým překladem Septuaginty. Obojí tento překlad má sedmero duchů a liší se tím od hebrejského textu, v němž je pouze šestero duchů, ježto místo „eusebeia — pietas — pobožnost“ je v hebrejském textu Isai. 11, 2d „bázeň z Jahve“, a ta „bázeň z Jahve“ stojí znovu v hebrejském textu Isai. 11, 3a a teprve tam jí odpovídá v Septuagintě a ve Vulgátě „phobos theou — timor Domini — bázeň Hospodina“. Text hebrejský je v tom všem potvrzován texty aramejským (targumem židovským) a syrským (překladem pešittou), takže o jeho neporušenosti v této věci není proč pochybovati.

„Podle obecnějšího názoru dnešních exegetů se řeční překladatelé chtěli vyhnouti opakování dvou stejných výrazů v hebrejském textu (bázeň Boží) a proto užili jiného synonyma ve verši Isai. 11, 2d, totiž „zbožnost“. . . Sv. Jeroným jako původce Vulgáty šel v duchu řeckého překladu v našem místě“ (Dr. Prokop Švach O. P., Dary Ducha svatého, str. 19n.).

Ježto Septuaginta a souhlasně ostatní překlady řecké a latinské mají sedmero darů, není tento počet u církevních Otců řeckých a latinských nic divného. Překvapuje však u Syřů. Ačkoliv se syrský překlad Isai. 11, 2. 3 přimyká k tradičnímu textu hebrejskému a má tedy podle našeho počítání jen šestero darů, mluví Syr Afraat v první pol. IV. stol. jako o něčem samozřejmém o sedmeru darů; počítá totiž „ducha Hospodina“ na počátku Isai. 11, 2 jakožto jednotlivý dar. Dr. Karel Schlütz ve svém spise: *Isaias 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten (Münster i. W. 1932, Aschendorff)* z toho usuzuje: „*Die Betonung der Siebenzahl der Gaben gehört also zum ältesten christlichen Überlieferungsgut dieser Weissagung*“. Podobně jako Afraat má sedmero darů druhý veliký Syr, církevní učitel sv. Efrém, zemř. r. 373. Řešení Afraatovo bylo občas opakováno od exegetů až do nejnovější doby, tak v římském *Verbum Domini* (XI 1931, str. 132) od P. Alberta Vaccari S. J., jenž je aplikuje i na text hebrejský.

P. Josef Linder S. J. v recenzi spisu Schlützova v *ZkTh* 57, 1933, str. 443—445, poukazuje na to, že tradiční hebrejský text Isai. 11, 3 je zřejmě porušen a konjekturální opravou a úpravou veršů 2. 3. uvádí i do hebrejského textu, jak jej měli překladatelé alexandrijští, darů sedmero; první a základní z nich že tam byla „bázeň z Jahve“, a na sedmém místě že tam bylo to, co je v hebrejském textu nyní na místě

šestém a je Septuagintě vhodně přeloženo výrazem „eusebeia — pietas — pobožnost“.

2) Joseph de Guibert, S. J., *Les Doublets de Saint Thomas d'Aquin*, str. 100—125. — Réginald Garrigou-Lagrange, O. P., *Perfection*, sv. II., str. [52]—[64].

3) Cavallera, *Thesaurus*, n. 547.

Obojí sentence sv. Tomáše o darech Ducha sv., A i B, je ovšem pouze hypotéza, nevylučující hypotézy jiných, na př. Vasquezovy, že dary Ducha sv. jsou působení Boží *aktuální* neboli skutkové, t. j. přechodné, nikoliv něco trvalého.

Ale k mínění, že dary Ducha sv. jsou *trvalé* vlité *habity*, se bohoslovci nyní téměř obecně kloní pro obdobu s tou jistou pravdou, že Bůh jiné pomůcky k pravidelnému nadpřirozenému konání, totiž ctnosti, dává při ospravedlnění duši jakožto vlité *habity*.

A že dary Ducha sv. jsou vlité *habity trpnostní* (sentence B), ne *habity činnostní* (sentence A), je pravděpodobnější proto, že při sentenci A není dobře viděti, proč že by *habity činnostní* („dary“), kterých že je třeba ke konům nesnadným, „nadlidským“, nepostačovaly i ke konům méně nesnadným, „lidským“, t. j. že není dobře viděti potřeby dvojí třídy vlitých *habitů činnostních*, kdežto vlité *habity trpnostní* (dary) a vlité *habity činnostní* (ctnosti) se ve svých funkcích doplňují.

4) Hluboce a krásně praví o tom P. Gardeil:

„Bezprostřední základní trpnost lásky caritatis vůči svému předmětu [Bohu] ... je vzácná půda na vypučení darů Ducha sv., jež nejsou nic jiného než trpnosti způsobené láskou caritatis. Duchu Božímu jen bude převzítí tyto trpnosti, adoptovati je za své, an je vleje [jakožto *habity*] do duše a je rozdělí v těch sedm prvotních disponibil, darů, o kterých mluví katolická tradice, a na duši tak učiněnou božsky zcela trpnou, vypustiti vánek svých příslušných vnunutí. ...

„... Tato [myšlenka] uvádí dary do samého středu psychologie lásky. Ano, dary jsou vlité *habity*, ale i kdyby to nebyly, existovaly by přece jaksi, jakožto odpovídající trpnostnímu zalíbení, které duše milující svého Boha má vůči přitahování tímto božským předmětem. Toto [nazírání na dary Ducha sv.] je věru instruktivnější, než kdybychom v darech viděli jakoby jakési nadpřirozené aerolithy, pocházející [jen] z dekretů, *motu proprio*, Ducha sv., bez spojení s životnou psychologií lásky caritatis.

„Rovněž je tato psychologie ve shodě s organickým pojetím darů, které má sv. Tomáš, když praví, že dary jsou „*derivate*“ ze spojení s Bohem způsobeného božskými ctnostmi, a že dary v nich koření“ (Gardeil, *La Structure de l'Âme*, sv. II., str. 154 n.).

Viz také, co o „přirozeném analogu“, „přirozeném substrátu“, darů Ducha sv. v „subjektivně přirozeném nadání“ duše, „jež je dary Ducha sv. povzneseno do oblasti nadpřirozené a usměrněno k cíli nadpřirozenému“, praví P. D. Thalhammer S. J. v *ZkTh* 61, 1937, str. 173n.

P. Gardeil tuším mohl pro svůj krásný výklad o základním trpnost-

ním zalíbení duše, jehož jakoby konaturální doplněk že jsou vlité trpnostní dary Ducha svatého, a pro poznámku o shodě toho svého pojetí se sv. Tomášem upozorniti také na jeho slova o darech z třetí části Summy theologické, která jsme v textu uvedli, že dary jsou „perfectio-nes quaedam potentiarum animae, secundum quod sunt natae moveri a Spiritu Sancto — [doslovně přeloženo:] jakási zdokonalení mohutností duše, nakolik ony jsou [jakoby] zrozeny k tomu, aby jimi bylo hýbáno Duchem svatým“ (III. q. 7, a. 5).

Vynoří se tu vzpomínka na verš Ž. 80, 11, uvedený sv. Janem od Kříže v listu XI.: „Dilata os tuum et implebo illud — Rozevři ústa svá a já je naplním“. Skrze dary Ducha sv. sám Bůh rozevírá ještě více a vhodněji ústa duše, t. j. její vnímavost vůči milostem od něho.

5) Viz Garrigou-Lagrange, Perfection, sv. I., str. 403n.; sv. II., str. 771.

6) Nauku, že dary Ducha sv., jak jsou vyloženy v sentenci B, se uplatňují ne pouze při těch skutkových milostech, které jsou uděleny ke skutkům nějak nesnadným, nýbrž že se uplatňují při všech skutkových milostech (a při všech přímých zásazích Božích v rozum nebo vůli), vidí u sv. Tomáše a hájí z pisatelů mně známých P. Poulain S. J. (Des Grâces VI 19bis), P. Bainvel S. J. (ve svém Úvodě k 10. vyd. Des Grâces, str. LIII. XCI), P. Eugenio de San José C. D. (MC XXXII 1928, str. 452n.), a nakolik mi lze souditi, Mgr Perriot, o němž se zmiňuje P. de Guibert (Études, str. 171, pozn. 11). Konečně ji vidí u sv. Tomáše a také sám ji zastává P. Adriano Gazzana S. J., Sulla necessità dei doni dello Spirito Santo per tutti gli atti soprannaturali del Giusto — O nutnosti darů Ducha sv. ke všem nadpřirozeným konům spravedlivého (Gregorianum [Roma] XXII 1941, str. 215—230).

Kromě auktority sv. Tomáše a důvodů jím podávaných lze pro mínění, že se dary Ducha sv. uplatňují při skutkových milostech všech, aťsi ony jsou uděleny ke konu nesnadnému, ať ke snadnému, snad uvést i to, že jde o vlité *habity*, jež k tomu, aby se uplatnily, nepotřebují (aspoň nelze přesvědčivě dokázat, že potřebují), nějakého speciálního vzrušení od Boha, nýbrž se již samy konaturálně (ctnosti činnostně — dary Ducha sv. trpnostně) uplatní při každé příležitosti, která se jim naskytne: ať ke konu vznešenému nebo nesnadnému, ať ke konu méně vznešenému nebo snadnému.

Opačné mínění, že se totiž dary Ducha sv., jak jsou vyloženy v sentenci B, uplatňují jen při těch skutkových milostech (a přímých zásazích Božích v duchové mohutnosti), které jsou uděleny ke konům *nesnadným*, zastávají P. Gardeil O. P. (na př. v La Structure, sv. II., 165), P. de Guibert S. J. (Études 170n.), a nakolik mi lze souditi, P. Froget O. P. (uvedený od P. Bainvela v pozn. na str. LIII a od P. de Guibert v Études 171, pozn. 11).

Podobá se mi však, že stoupenci tohoto druhého mínění vztahují své omezení na kony *nesnadné* jen na řád *asketický* a uznávají uplatňování darů při všech *mystických* konech rozumu a vůle duše ospravedlněné, ježto tyto kony, jsouce psychologicky nadpřirozené, jsou ne snad pouze

nesnadné, nýbrž lidské přirozenosti samé, aspoň v té chvíli a v těch okolnostech, vůbec nemožné.

Neuplatňují-li se dary Ducha sv. (to platí jak o sentenci A, tak o sentenci B) při všech mystických konech rozumu a vůle duše ospravedlněné, je ovšem definování mystiky jakožto celku skrze dary Ducha sv. také z tohoto důvodu nemožné.

7) Théodore de St. Joseph, C. D., *Essai sur l'Oraison Carmélitaine*, str. 76. — Garrigou-Lagrange, *Perfection*, sv. II., str. 404, a pozn. 1. tamt.: „Tomu učí obecně (généralement) theologové, zvláště tomisté“. Viz též ve sv. II., str. 769—776. — Co je v definici podáno ležatým písmem, podal tak již P. Théodore.

8) *Spiritus scientiae* (pneuma gnoseos) je od jedněch překládáno „duch umění“ (Hejčl), od jiných „duch vědy“ (P. Švach O. P.), a také P. Garrigou-Lagrange a P. Gardeil zde a dále zřejmě rozumějí ducha „vědy“. Podobně jsou mezi pisateli rozdíly v odstínech významů i při jiných jménech darů. Jeví se tím již zde slabina a slabost argumentování ze jmen darů Ducha sv. Viz o ní níže v hl. XI., § III. 3.

9) Garrigou-Lagrange, *Perfection*, sv. I., str. 372—384. — Viz též u P. Theodora, *Essai*, str. 87n. 117.

10) Garrigou-Lagrange, *Perfection*, sv. II., str. 770, pozn. 1.

11) Gardeil, *Structure*, sv. II., str. 207n. 208—231. — Jiní však mají o bytnosti trojí noci sv. Jana a mystických stupňů sv. Terezie (a o tom, jak si noci sv. Jana a stupně sv. Terezie odpovídají), jiné mínění než které se tu zdá míti P. Gardeil, a uznávají ve všech třech nocích sv. Jana a ve všech stupních sv. Terezie, u ní její modlitbou v (trpném) usebrání neboli v klidu počínaje, totéž jedno přímé, konkrétní a experimentální poznání Boha, které P. Gardeil nachází u sv. Terezie teprve v modlitbě ve spojení. Můžeme tedy přidělování P. Gardeila u sv. Terezie doplniti v jeho intenci tím, že na těch jejích prvních třech stupních uznáme kromě závislosti na tom kterém jiném daru i ještě vesměs tu závislost na daru moudrosti, kterou on uznává až na stupni modlitby ve spojení. Nenít žádné závady (ani s hlediska darového, ani s hlediska psychologického), proč by týž stupeň po různých stránkách nemohl záviseti na více než jednom daru, a máme toho příklady v tom, co praví P. Garrigou-Lagrange o nazírání získaném a P. Théodore se ctih. To-mášem od Ježíše o nazírání vlitém.

P. Gardeil sám nazývá své přidělování u sv. Jana od Kříže „pouhými srovnáními — de simples rapprochements“ a svému přidělování u sv. Terezie připisuje pouze „jakousi pravděpodobnost — quelque probabilité“ (str. 208. 230).

12) P. Théodore, *Essai*, str. 87. — Slova ležatým písmem podaná jsou tak vyznačena již od P. Theodora. Definice je převzata ze spisu: *Thomas a Jesu C. D.*, *De contemplatione divina*, lib. I, c. IV, p. 89,

col. 2. Spis se dělí v šest knih a vyšel po prvé v Antverpách r. 1620. P. Théodore o něm praví: „Jeden ze spisů nejpozoruhodnějších, studující ex professo nazírání, je pojednání *De contemplatione divina* od ctihodného Tomáše od Ježíše, dílo velké přesnosti a převelíké ceny“ (Essai, str. 54).

13) P. Théodore, Essai, str. 116—119; Garrigou-Lagrange, Perfection, sv. I., str. 384. — Jiné, staré, pisatele téhož mínění uvádí P. Poulain v Des Grâces VI 19, pozn. 2, posl. odst.

14) Na stupni asketickém je duše, jak již bylo řečeno, dokud má v duchovním životě kony psychologicky přirozené a z psychologicky nadpřirozených nanejvýše (hlavně ve vnitřní modlitbě) nějaké, zpravidla nevysoké, kony s obsahem nevlitým, t. j. kony jen psychologicky nadpřirozené posílené, prohloubené, prodloužené, popsané výše v hl. V, A. 1. 2; na stupni mystickém je duše, když má kromě konů psychologicky nadpřirozených s obsahem nevlitým, také nějaké kony, třeba slabé, psychologicky napřirozené s obsahem vlitým, popsané výše v hl. V, B. 1. 2, především vlité spojivé — anebo ovšem (ale to je řídké) jestliže má, aťsiže bez stupně B. 1. 2, vznešené a mocné milosti stupně A. 1. 2, jež tedy třeba nebudou bez nějakých průvodních jevů mystických, vnitřních nebo vnějších, a třeba i nazíravých milostí vlitých nespojivých B. 1. (Sv. Augustin měl vznešené a mocné milosti A. 1. 2. a netřeba pochybovati, že měl i nějaké mystické jevy průvodní a též snad nějaké milosti stupně B. 1., ale neměl spojivých milostí stupně B. 2).

Ze by však za našich dob kony A. 1. 2 byly vznešené a mocné, aniž by docházelo k nějakým konům B. 2, aspoň slabým, je tuším věc velice a velice řídká, takže obyčejně rozhodnutí o asketickosti či mystickosti celkového stupně duchovního života u té které osoby bude učiněno podle toho, zda nemá konů stupně B. 2 či je již má, třeba ještě slabé. A toto rozhodování je (theoreticky) snadné. Kony B. 1 jsou jen jakoby průvodní ke vznešeným milostem stupně B. 2 nebo i stupně A. 1. 2.

15) Latinské podstatné jméno *sapientia* je odvozeno od téhož kmene jako sloveso *sapere*, jež má dvojitý význam: 1. (o věcech) chutnati, míti nějakou chuť. — 2. (o požívajícím) chutnati, chuť pocítovati; v přeneseném smyslu (duchově): rozum míti, rozumný býti, moudrý býti. — Podstatné jméno *sapientia* však znamená pouze: rozumnost, moudrost.

Středověk nicméně etymologisoval: „*sapientia* — quasi *sapida scientia*“, t. j. „moudrost — jakoby chutné vědění“. Toto etymologisování může býti někde neškodné (*Summa theol.* I. q. 43, a. 5 ad 2), ale právě v nauce o darech Ducha sv. může vésti k neodůvodněným závěrům a je tam od sv. Tomáše výslovně zamítáno s podotčením, že takové etymologisování je sice náhodou možné u latinského *sapientia*, ne však u příslušného výrazu řeckého (*sophia*) a asi ani v jiných jazycích ne, takže závěry tím etymologisováním získané jsou vratké (2. II. q. 45, a. 2 ad 2).

Bohužel se etymologisování „*sapientia* — quasi *sapida scientia*“, i se závěry činěnými z něho stran daru moudrosti v mystice, přes ono odmítnutí sv. Tomášem hojně vyskytá až do nynějška.

Není pravda ani to, že by jen dar moudrosti dával chutnání (*sapere*) anebo je musil dávat i v každém případě, kdy funguje — ani to, že by jiné dary nedávaly chutnání. Při fungování kteréhokoliv daru Ducha sv. může dojít k chutnání — libému nebo nelibému — toho, co rozum pronikne anebo co si vůle osvojí, a to chutnání může býti mystické (psychologicky nadpřirozené) nebo nemystické (psychologicky přirozené). Ovšem také může býti, aspoň u neospravedlněného, chutnání i jen zcela přirozené, bez jakéhokoliv působení nebo uplatnění darů Ducha sv. — Viz též, co praví P. Poulain, *Des Grâces* VI 19. 20.

Po odmítnutí etymologisování „*sapientia — quasi sapida scientia*“ se závěry z něho činěnými budiž ještě dovoleno vysloviti přání, aby z nauky o darech Ducha sv., nakolik je přibírána do theoretické mystiky, zmizelo také nesprávné etymologisování stran jména daru rozumu, *donum intellectus*, páchané odvozováním „*intellectus — intus legere — v nitru sbíratí, vybíratí, čísti*“ místo správného „*intellectus — inter-legere — roz-uměti*“, a s ním zmizely i vratké závěry z něho (nebo z kteréhokoliv snad jiného etymologisování) až dosud od některých stran daru rozumu v mystice činěné.

16) *Poulain, Des Grâces d'Oraison* (10. vyd.) VI 20, a Úvod P. Vincente Bainvela S. J. k témuž 10. vyd., str. LXXXVIII.

17) Viz: *Dr. Albert Mitterer, Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre*, v *ZkTh* 49, 1925, str. 529—566; *Karl Boeckl, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts*, Freiburg, Herder, 1931. Podává v chronologickém pořádku nauku 55 autorů o darech Ducha sv. Známe jen z recenze od L. Hertlinga S. J. v *ZkTh* 56, 1932, str. 254n; také k ní odkazují. — Dr. Prokop Svach O. P., *Dary Ducha svatého* (Olomouc, Krystal, 1937) týž, K darům Ducha sv. (Na hlubinu XIX, 465.—473. 529—539).

18) *Cavallera, Thesaurus*, n. 547.

19) Kdežto jinde platí axioma: „Duševní kon je (kromě ovšem jinými prvotními specifikace) specifikován neboli do toho a toho druhu postaven svým formálním předmětem“, a netřeba uváděti předmětu materiálního neboli látkového, je tomu zde, v mystice, částečně jinak. Neboť psychologicky nadpřirozené rozumové přímé, konkrétní a experimentální poznání *Boha*, tak zv. *spojivé* poznání *Boha*, je (aspoň) specificky neboli druhově rozdílné od psychologicky nadpřirozeného rozumového přímého, konkrétního a experimentálního poznání *předmětu stvořeného*. (Viz výše v textu hl. V. to místo, ke kterému přísluší pozn. 33 k téže hlavě.) Proto se musí v mystice při psychologicky nadpřirozeném přímém, konkrétním a experimentálním poznání vždy uvést, zda látkový předmět je Bůh či něco jiného. Ale i jinde jen prospěje jasnosti, bude-li uveden kromě předmětu údobového neboli formálního co nejlépe i předmět látkový.

²⁰⁾ „Es findet sich auch im ganzen Schrifttum des Heiligen keine Bemerkung über eine mystische Funktion der Gaben. Kurz, die Gabenlehre ist nicht eingebaut in die mystische Theorie des heiligen Kirchenlehrers. Soweit er sie erwähnt, bedeuten sie nur eine theologische Illustration zu seiner mystischen Theorie. Es ist methodisch nicht zulässig, so oft Johannes vom Kreuz von Gaben im Allgemeinen spricht, diese als Gaben des Heiligen Geistes zu nehmen“ (Dr. Alois Winkelhofer, Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz, str. 70).

Poznámky k hlavě XII.

1) de Guibert, Études, str. 36—45; Garrigou-Lagrange, Perfection sv. I., str. 291—294; sv. II., str. 419—427.

2) Nepokřtění, kteří zemrou, než dojdou náležitěho užívání mravního rozumu, přijdou do limbu s pouhou *poena damni* (vyloučením z patření na Boha); mravně dospělý — ať pokřtěný, ať nepokřtěný — přijde jen *buď* do nebe a bude patřiti na Boha, *anebo* do věčného pekla s *poena damni* a s *poena sensus* (mukou pozitivní smyslovou i duševní), ale do pekla jen za svůj osobní těžký hřích, dobrovolný a vědomý.

3) Capéran, Le problème du salut des infidèles. t. I. Essai historique. t. II. Essai théologique. 2.éd. — Je s podivem, že tento znamenitý spis nemá ani ve sv. I. ani ve sv. II. sebe menší zmínky o „sacramentum legis naturae“, jímž se dětem zrozeným v řádu ovšem nadpřirozeném (v němž jsou všichni lidé, prarodiči počínaje), ale pod zákonem přirozeným, a dívkám židovským, dostávalo ospravedlnění milostí posvěcující, jak se ho chlapcům židovským dostávalo při obrízce. Viz, co o něm praví na př. Christianus Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae, tomus VI. De Sacramentis, Propositio IV., nn. 43—64.

4) „Chápati“ (řecky chorein, lat. capere) tu podle starých i moderních vykladatelů znamená *prakticky* pochopiti a *umíniti si*, ne pouze spekulativně porozuměti. Ale třebaš, patrně majíce na mysli ty, kdo jsou schopni, říkají, že dar panictví „je dán těm, kdo poprosí, kdo chtějí, kdo se o to, aby jej obdrželi, vynasnaží; neboť každému prosícímu je dáno a hledající nalezne a tlukoucímu je otevřeno“ (sv. Jarolím, in Matth. 19, 11; Migne PL 26, c. 135), uznává se, že u nejednoho je *mravní nemožnost* zachovávatí panictví a radí se mu manželství.

Moralista Vermeersch praví:

„Non omnibus *efficax* saltem *gratia* confertur *perfectae continentiae*. *Non omnes capiunt verbun istud, sed quibus datum est . . . Qui potest capere capiat* (Matth. 19, 11. 12). — *Quod si non se continent, nubant* (1 Cor. 7, 9).

Scriptura tamen non dissimili modo negavit fidei donum omnibus conferri. *Non enim omnium est fides*, ait Apostolus (2 Thess. 3, 2).

Iis qui nimio periculo opponuntur *incontinentiae*, suadetur matrimo-

nium. *Quod si non se continent, nubant* (1 Cor. 7, 9). *Volo (viduas) iuniores nubere* (1 Tim. 5, 14)“.

A podotýká, že, co platí o jedné ze tří evangelických rad, platí pro stejnost příčiny o všech třech:

„Ne minor forte quam oportet quibusdam [Scripturae et Patrum] locis tribuatur vis, observamus, id quod de uno affirmatur consilio evangelico, valere per se de tribus. Parem esse causam patet; et plerique loci diserte de eo consilio faciunt mentionem, de castitate dico, quod maxime videri possit arduum ac pluribus impervium“ (Vermeersch, De vocatione, str. 11. 12).

A mnohému, nakolik lze jiným, i duchovnímu vůdci, souditi, zcela schopnému ke službě Bohu ve stavu dokonalosti, *jako by ani na myst nevstoupilo*, že by se rada stran panictví nebo vůbec rady evangelické týkala také jeho; on tedy ovšem ani neprosí Boha o milost k nim.

Mají taková vzdálené vnitřní volání k evangelickým radám?

Na podepření mínění o vzdáleném obecném volání Božím k zachování evangelických rad je nasnadě uvést paralelu vzdáleného obecného volání Božího ke spasení.

Ale myslím, že lze odpovědět: Nego paritatem — Popírám, že by byla v těch dvou případech stejnost.

Stran volání vzdáleného obecného ke spasení máme dvojí jasný důvod, abychom je pevně hájili:

I. výslovné poučení v Písmě sv., že Bůh „chce, aby všichni lidé se spasili a přišli k poznání pravdy“ (1 Tim. 2, 4);

II. to, že z theologického rozboru otázky o spasení pohanů (viz na př. spis Capéranův, uvedený v pozn. předešlé) víme s jistotou, že pohan, který kdy dospěl nebo dospěje plného užívání rozumu (mravního), buď se spasí do věčného života nadpřirozeného v nebi anebo upadne ve věčné zatracení v pekle; že pro (mravně) dospělé není *limbus parvulorum*, t. j. místo, kde duše dětí zemřelých bez nabytí milosti posvěcující meškají v blaženosti přirozené.

Když tedy je tomu tak, pak všechny pochybnosti stran vzdáleného obecného volání Božího ke spasení zniknou.

Ale stran vzdáleného volání Božího k zachování rad evangelických nemáme ani toho ani onoho důvodu k nepochybnému přesvědčení, že ono je zcela obecné.

I. a) Ze slov Písma sv., jak tu byla výše sebrána, volání vzdálené obecné k nim tuším neplyne, aspoň neplyne jasně.

Naopak, stran volání Božího k dokonalé zdrženlivosti máme, podobá se, opačné výroky Písma sv.:

„Požehnal jim [Adamovi a Evě] též Bůh, řka: Rostte, množte se, naplňte zemi“ (1 Mojž. 1, 28);

„Žehnaje pak Hospodin Noemovi a synům jeho pravil: Rostte, množte se a naplňte zemi“ (1 Mojž. 9, 1).

Tyto výroky platí nejen pro dobu Starého zákona, nýbrž i pro dobu Nového. Je-li však v Novém zákoně obecné vzdálené volání Boží, vnější a tudíž i vnitřní, k panictví a panenství, pak jest tuším říci, že to žehnání a volání Boží ke stavu manželskému se v Novém zákoně vztahuje pouze na ty, u kterých vzdálené obecné volání k panictví a panen-

ství (něčí vinou nebo bez ničí viny) buď jejich nepřijetím zvaní Božího anebo jejich nezpůsobilostí k zachovávání evangelických rad nebo k životu ve stavu dokonalosti *ztraskotalo*; což se mi zdá řeč tvrdá.

Ne; lepší, ba jediné správné, je tuším mysliti jinak: že Bůh nezve ani původně všech k evangelickým radám, nýbrž že hned původně chce, aby byly v těle Církve různé údy (1 Kor. 12, 12), že hned původně tedy „každý má od Boha dar vlastní, jeden tak, druhý onak“ (1 Kor. 7, 7), t. j. že hned původně Bůh jedněm dává milosti zvoucí k životu křesťanskému *obyčejnému* a v něm zpravidla k manželství (s nímž by zpravidla bylo nemožné spojití plnění ostatních dvou rad evangelických, chudoby a poslušnosti, jak se zachovávají v životě řeholním), jiným milosti zvoucí k evangelickým radám a ke *stavu dokonalosti* — a ty milosti neodnímají svobody k volbě bez hříchu i všedního, zvolí-li se to, co je méně dokonalé („dobře“ — „lépe“ v 1 Kor. 7, 38; „nezhřešíš“ — „nezhřeší“ v 1 Kor. 7, 28, řečené tam obecně o komkoliv, tedy i o těch, kdo jsou od Boha zvaní k panictví a panenství) — a že mnozí se hodí dostatečně k obojímu stavu a jen jejich volba rozhodne, ve kterém budou Bohu dobře sloužiti (1 Kor. 7, 38), a mohou dojiti i vysoké dokonalosti a svatosti i ve *stavu obecném*.

S jiného hlediska: Co by se stalo s lidskou společností, kdyby všichni lidé (aspoň křesťané — katolíci) plnili doslova rady evangelické? Ale Bůh tu společnost chce (1 Mojž. 1, 28; 9, 1; Mat. 28, 19. 20). Nezve tedy ani vzdáleně všech k doslovnému zachovávání rad evangelických (ježto by tím lidské společnosti nechtěl a byl tudíž sám se sebou v rozporu).

b) Když sv. Jarolím, a podobně jiní, vykládajíce volání Boží k zachovávání rad evangelických praví, že dar panictví „je dán [všem] těm, kdo poprosí, kdo chtějí“, atd., není tím řečeno, že Bůh také *všude* svou milostí předcházející zve k tomu, aby o ten dar prosili, t. j. že k tomu daru (a podobně k ostatním dvěma evangelickým radám) zve voláním vzdáleným *obecným*.

Ba Bůh někdy k dobru duše dá touhu po stavu dokonalosti a třebas i modlitbu a snahu o něj, a přece pak překážkami nebo okolnostmi jaaně ukáže, že vstupu do něho nebo setrvání v něm nechce, že tedy nevolá. Viz úvahu tohoto rázu ve *Dýboru z listů sv. Ignáce z Loyoly*, v listu 56.

II. Kdežto při volání Božím ke spasení jde o alternativu: věčné spasení v blaženosti nadpřirozené — věčné zatracení v pekle, nejde při volání Božím k radám cvangelickým o takovou alternativu. Vždyť nejenže se lze spasiti bez jejich zachovávání, nýbrž, jak i životy svatých ukazují, i vysoké svatosti a vysoké dokonalosti lze duchovním odřeknutím všeho (Mat. 5, 3; 1 Kor. 7, 29—31) pro Boha a láskou k němu a k bližnímu stále rostoucí dojiti v kterémkoliv životním stavu i při (ctnostném) užívání těch statků, kterých se rady evangelické vybízejí pro Boha — pro bližší následování Krista a na usnadnění a zajištění dokonalosti (Mat. 19, 21) — vzdáti.

„Vždyť *láska*, bez níž chudoba a ba i mučednictví nic nejsou, přece může býti uplatňována *všude*. Křesťanská dokonalost však záleží podstatně v dokonalé lásce, která vzkvétá z pravé víry a zevně se proje-

vuje životem, který je v souhlase s příkázáními Božími. Tím je vytčen jasný program, který se hodí pro všechny, pro obyčejné křesťany právě tak dobře jak pro askety. Tato starost o dokonalost všech, o dokonalost, která není výsada některého stavu, zaměstnávala Chrysostoma po celý život“ — shrnuje znatel nauku o dokonalosti u sv. Jana Zlatoústého, „kazatele dokonalosti u laiků“ (Viller-Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, str. 283n.). Viz též, co praví Pourrat (*La Spiritualité chrétienne*, sv. I., Předml. k 3. vyd., str. IX—XII) o tom, že a proč v době patristické není literatury o dokonalosti pro lidi ve světě. Ti se snažili o dokonalost napodobíce, nakolik to jejich stav a zaměstnání dopouštěly, co možná nejvíce mnichy. Jsouť — dí sv. Jan Zlatoústý — všechny příkazy zákona Božího společně lidem ve světě a mnichům, vyjma jeden, celibát. A i v té věci jim mají býti manželé podobni srdcem a náklonností, jak to chce sv. Pavel, jenž řekl: *Zbývá, aby také ti, kdo mají manželky, byli tak, jako by jich neměli, ... neboť tvárnost tohoto světa pomíjí* (1 Kor. 7, 29. 31).

Lze se tedy tuším právem kloniti k mínění, že vzdálené volání Boží k evangelickým radám není (*salvo meliore iudicio*) *obecné* (*vocatio universalis*), nýbrž že je Bůh, i když je v Písmě sv. vyslovil *povšechně* (*adhortatis generalis*), dává arci mnohým, třeba i velmi mnohým, ale ne všem, ani ne všem jinak způsobilým, takže je pouze částečné. A také u těch, kterým se vzdáleného volání Božího (*gratia sufficiens*) k zachování evangelických rad dostalo nebo dostane, zůstává mravní svoboda k přijetí nebo nepřijetí (1 Kor. 7, 28) bez hříchu, a ovšem má (něčí vinou nebo bez níčí viny) jen malá část na konec volání účinné, aspoň pozdní, takže jen u malé části dojde i k volání účinnému bezprostřednímu a tím i k povolání Božímu, ke skutečnému zvolení evangelických rad.

Rekli jsme: Zůstává mravní svoboda k přijetí nebo nepřijetí. Zve-li totiž, volá-li Bůh osvěceními v mysl i hnutími ve vůli někoho i individuálně at k životu podle evangelických rad v řeholi, at k dokonalosti ve světě zachováváním jiných rad, at k některému jednotlivému skutku pouze radnému, nevolá ho pod hříchem, ani pod všedním ne. Rada (svobodu ponechávající) a povinnost pod hříchem (svobody neponechávající) by byl rozpor. Kdo z důvodu nikoliv mravně závadného nepřijme volání, zvaní, milosti Boží at k životu podle rad, at k jednotlivému skutku číře nepovinnému, jen radou předkládanému, nehřeší, ani všedně ne.

Mají-li evangelické rady býti zachovávány ve společném životě, v řádě nebo kongregaci církví schválené, je pak ovšem ještě třeba zevního povolání od příslušného řeholního představeného na místě Božím.

5) Více a lépe, ne-li po jiných stránkách, v nichž je třeba stejnost, tedy aspoň po stránce vrcholné, kterou sv. Ignác z Loyoly nazývá třetím stupněm pokory:

„Jestliže je to stejná chvála a sláva Božské velebnosti, chci a volím si, bych úkonněji napodobil Krista, Pána našeho, a úkonněji se mu podobal, raději chudobu s Kristem chudým než bohatství, potupy s Kristem jich plným než pocty, a toužiti raději po tom, abych byl považován za pošetilce a blázna pro Krista, jenž byl napřed považován za takového,

než za moudrého a opatrného na tomto světě“ (Duch. cvič., 3. pozn. po 12. dnu II. týdne, n. 167).

Ze k volbě evangelických rad má dojíti z nějakého motivu *slávy Boží*, a to *větší* slávy Boží než která by vyplynula ze ctnostného života bez zachovávaní těch rad, je zřejmé ze slov Kristových: „propter regnum coelorum — pro *království nebeské*“ (Mat. 19, 12); „si vis perfectus esse — chceš-li býti *dokonalý*“ (Mat. 19, 21); a je to potvrzováno slovy sv. Pavla (1 Kor. 7, 32—35).

Přemáhání sebe — tedy i řeholní chudoba, panictví a panenství, poddání vůle jinému, jimiž se člověk vzdává velkých *skutečných hodnot*, hodnot sice řádu jen přirozeného, ale jež u duše v milosti posvěcující, dobře jich užívající, jsou předmětem konů bytnostně nadpřirozených — jen jakožto přemáhání sebe nemá mravní hodnoty; mravní hodnoty se mu dostane teprve pohnutkou mravně hodnotnou, že se vzdává hodnot nižších pro hodnoty vyšší, především hodnot přirozených pro hodnoty řádu nadpřirozeného, a čím vyšší je mravní dokonalost a hodnota pohnutky, tím větší je pak i mravní hodnota přemáhání sebe.

Jinak a obecně řečeno: Pravá askese v kterémkoliv svém způsobu není nikdy sama sobě účelem a cílem, nýbrž její účel a cíl je vždycky jen objektivní služba Bohu, buď i po jiných stránkách anebo jen po stránce klanění Bohu; mnohdy arci směřuje askese k tomu účelu a cíli tak, že askesí přemáháme překážky stavějící se proti pozdější (bližší nebo vzdálenější) službě Boží nebo aspoň proti lepší službě anebo že se askesí uschopňujeme a připravujeme k službě Boží nebo k lepší službě Boží. A askese není prostě tím lepší, čím je větší, nýbrž čím lépe v těch kterých okolnostech slouží tomuto cíli (Summa th. 2. II., q. 188, a. 7, ad 1).

6) „Ze je tato dokonalost bezprostředně míněna o lásce k nepřátelům, tedy o dokonalosti v lásce, je zřejmé ze souvislosti a správně to tvrdí většina vykladatelů“ (Knabenhauer-Merk, Commentarius in Ev. sec. Matth., ed. 3., vol. I, in 5, 48).

7) Joseph de Guibert, S. J., Les Doublets de Saint Thomas d'Aquin, str. 148n.

8) S. Thomas, Summa theol. 2. II. q. 24, a. 8 ad 2; q. 44, a. 4 ad 2.

9) S. Thomas, Summa theol. 2. II, q. 24, a. 8; q. 44, a. 4 et 6; q. 184, a. 2. — Josef Habeš S. J., Buďte dokonalí (Časopis katol. duch. 64, 1923, str. 505—521).

„Dokonalost lásky nepadá pod příkaz jakožto *látka (materia)*, neboli jakožto věc, která má býti splněna *sub gravi* nebo *sub levi*, nýbrž pouze jakožto *cíl (finis)*“ (Garrigou-Lagrange, Perfection chrétienne II 530).

Jinými slovy: Nejsme povinni dojíti ani nejvyššího stupně dokonalosti té cílové lásky nebeské ani vůbec některého určitého jejího stupně, a nejsme povinni se o ni na zemi snažiti způsobem nejlepším, nejdokonalějším, nejvyšším, nýbrž ke splnění povinnosti postačí, když jí — varujíce se ovšem hříchu, jak povinnost káže — vůbec nějak dojdeme, a

o ni se na zemi snažíme způsobem a měrou kterýmikoliv, třebaš i nejnižšími, ještě postačujícími k dosažení věčné blaženosti.

10) Podstatná svatost záleží v milosti posvěčující; křesťanská dokonalost, nakolik se rozlišuje od svatosti, je prostředek k větší svatosti a její ochrana a záleží v tom, „aby smyslnost poslouchala rozumu a všechny stránky nižší byly poddanější vyšším“ (sv. Ignác z Loyoly, Duch. cvič., pozn. 1. po přídavcích I. týdne, n. 87) a celý člověk vůli Boží, jevíci se přikázáním a radami.

Někdo může dojít i značně vysoké svatosti podstatné na př. častým přijímáním sv. svátostí, dobrými skutky a j., a býti při tom třebaš ještě dosti nedokonalý.

Zde v §§ V. VI. míníme svatost, aspoň poněkud vyšší, nakolik se jí dojde nikoliv jinými prostředky, nýbrž křesťanskou dokonalostí a prospíváním v ní.

11) „Y así, no es de condición de Dios que se hagan milagros, que, como dicen, cuando los hace, a más no poder los hace“ (Vp III 31, 9).

Vnitřní příčina této řídkosti zázraků je ta, že zázraky častými, ne jen z velikých důvodů výjimečně a zřídka činěnými, by Bůh byl zásadně v rozporu sám se sebou, se svou zákonodárnou vůlí v přírodě objektivně projevenou a stanovenou. Viz o tom i výše v hl. X.

12) Poněvadž mnoho působí (nebo může působiti), buď sám od sebe anebo ze zvláštní vůle Boží, dobrý anděl svými mimopřirozenými zásahy do zevního okolí člověka anebo na jeho smysly zevní a vnitřní, což náleží k prozřetelnosti Boží řádné (t. j. ne-mimořádné), o níž zde nejednáme (viz i pozn. 2 k hl. IV.), není třeba, abychom takový přímý zásah Boha samého, psychologicky mimopřirozený nebo striktně nadpřirozený, považovali za častý. Častost takových zásahů by ukazovala, podobně jako při zázraku, vnitřní rozpolcenost ve vůli Boží, rozpolcenost mezi Bohem jakožto *auctor gratiae*, původcem řádu milosti, a Bohem jakožto *auctor naturae*, původcem a zákonodárcem řádu přirozenosti, v tomto případě přirozenosti vnitřní.

Také Thalhammer zdůrazňuje sice výjimečnost takových zásahů od Boha samého psychologicky nadpřirozených, ale uznává, že se, když je zvláštní důvod, dějí, a to snáze než zevní zázrak: „Avšak důvod k takovým výjimkám nemusí býti tak závažný, jakého je třeba k zázraku, jenž je i zevně viditelný a má zároveň také jiné účely“ (ZkTh 61, 1937, str. 184).

13) V kterém smyslu a jakou měrou je duše, které se někdy dostane nějaké milosti psychologicky nadpřirozené nebo která má nazírání získané (a kromě něho někdy i nějakou jinou milost psychologicky nadpřirozenou), na stupni mystickém, viz vyloženo v *Návodu k rozjímavé modlitbě*, hl. XI., pozn. 36. Není tím ještě na mystickém stupni duchovního života.

14) Viz níže pozn. 26 k této hl. XII.

15) P. Poulain praví ze své zkušenosti v jednání s dušemi, že některé došly stupně modlitby v klidu, aniž prošly trpnou nocí smyslu s jejím spojivým očistným nazíráním, nýbrž jinými velkými zkouškami, které měly za účinek odloučení od dober smyslových (Des Grâces XV 34). Výjimka ta (o níž viz v pozn. k českému překladu N I 7, 5 a o něco níže v textu této hl. XII.) však neruší pravidla.

16) I karmelitánský pisatel o mystice a dobrý znalec spisů sv. Terenzie od Ježíše a sv. Jana od Kříže praví o takovém uvádění textů z Písma sv. na důkaz obecného volání Božího k mystice toto:

„*Le Pismě není textu, který by vyjadřovat obecné volání k mystice.* — Ty texty, které někteří zbožní spisovatelé uvádějí, s větší dávkou dobré vůle než odůvodněnosti, jsou jen nápadité aplikace zakládající se téměř vždy na výkladu libovolném, není-li on až bláhový, a nemající zřetele k ničemu z toho, co předchází text uváděný a co za ním následuje. Ježíš Kristus mluvil ke svým apoštolům o nutnosti modlitby; řekl jim její vznešenost a uvedl jim s božskou přesností její plody; ale nikdy ne učinil narážky na mystické nazírání, ani ne jakožto na nějakou výsadu jeho vyvolených. Při poslední večeři žádal Otce, aby jeho učedníci byli jedno v něm, jak on jest jedno s Otcem. Ale toto spojení s Ježíšem Kristem — i když tomu dáme, že jím není míněno to, ke kterému má dojít v nebi — nesplní se ono lépe spojením vzcházejícím ze shody v lásce ve vůlích, jež jest habituální, než spojením mystickým, jež jest přechodné? Je-li mystika nutná k dokonalosti, proč nám to Ježíš Kristus nevyložil, když přece mluvil o evangelických radách, jež k dokonalosti nutné nejsou?“ (Crisógono de Jesús Sacramentado, C. D., La Perfection et la Mystique selon les principes de Saint Thomas, str. 47).

17) Viz níže pozn. 32 k této hl. XII.

18) Časovým pořadím by měli jakožto první býti uvedeni blah. Jindřich Suso O. P. (asi 1295—1366) a Jan Tauler O. P. (asi 1300—1361); uvádím je však jen v poznámce, protože nemohu podati jejich vlastních slov a protože mi tedy není jisté, zda jde o milosti mystické *spojivé* (viz pozn. 32 k hl. XV.). Ale nejde-li v jejich popírání o milosti *spojivé*, nýbrž o nespojivé, platí důkaz z něho tuším tím více. P. Richstätter praví:

Bei dem Nachweis, dass Tauler unmöglich Verfasser des ‚Buches von geistlicher Armut oder der Nachfolgung des armen Lebens Christi‘ sein könne, charakterisiert Denifle zustimmend *Taulers Mystik*: „Tauler spricht vor allem den Grundstanz aus: *„Wir sind nicht alle zur Beschauung berufen.* Wir dürfen wohl bitten, dass Gott uns eine wahre Verleugnung unserer selbst schenke und von jeder Kreatur, und dass wir uns ganz zu ihm wenden. Das ist eine nüchterne Lehre, die nicht einmal alle späteren Lehrer der Mystik in dem Masse gehabt haben. Tauler sagt deshalb, die Beschauung sei nicht eine Folge natürlicher Eigenschaft, sondern der Überformung, die der Geist Gottes dem geschaffenen Geiste aus freier Güte gegeben habe, der eine zu einem innerlichen Schauen, der andere zum Tätigsein, der dritte hoch über diesen

beiden zu einem minniglichen Ruhen in einem tiefen Schweigen und in der Vereinigung mit der göttlichen Dunkelheit in der Vereinigung des Geistes!“ „Da jenes höhere Leben“, fährt Denifle fort, „von einer *ausserordentlichen* Gnade abhängt, hat es eben nicht jeder... Aber auch jene, denen Gott diese Gnade gibt, haben sie nicht ununterbrochen, sondern nur zu Zeiten, und darum wechselt Tätigsein und Schauen“ („Buch v. geistl. Armut“, hrg. v. H. S. Denifle O. P., 1877, str. XXVII),

„In den Anmerkungen zu Seuses Schriften betont Denifle ebenso wie von der Auffassung Taulers:

„Sowohl *Meister Eckhart* als *Seuse* stellen öfters die mystische Erhebung als etwas *Ausserordentliches*, als ganz *spezielle* Gnade hin.“ (290.)

„An die Seite Denifles tritt *Josef Scheeben*, von P. Hurter S. J. als der hervorragende Theologe des 19. Jahrhunderts bezeichnet.

„Er rechnet den Einigungsweg zur Mystik, aber in ganz anderer Bedeutung, als man es heute vielfach will: „Dieser Weg ist so erhaben, dass niemand ihn betreten kann ohne ganz *besondere* Gnaden Gottes, Gnaden, die er selbst seinen bevorzugten Dienern nicht immer verleiht“ (M. Jos. Scheeben, *Die Herrlichkeiten der göttl. Gnade*. V. 13.). — Karl Richstätter S. J., *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien*, str. 137—140.

19) „El por qué, él se lo sabe — proč to, ví on sám“ (N I 9, 9)* Zcela podobných slov: „La causa... él se la sabe — 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“ [Řím. 8, 28], užil sv. Jan již ve Vp III 42, 6 o nevyzpytatelných úradcích Božích stran vyvolení těch a těch (poutních) míst, aby na nich uděloval zvláštní milosti. U míst nelze mluvit o mravním zasluhování nebo nezasluhování, nýbrž jen o svobodné volbě Boží. Týž smysl tedy mají ta slova i v N I 9, 9 stran horlivých duší, z nichž však Bůh svobodně, ne pro zasluhování jedněch a nezasluhování druhých, povznese do nazírání spojivého jen mensinu. P. Eugenio de S. José C. D. dobře praví: „Nezkoumejme to „proč to“; mějme v úctě pokorné přiznání světcovo a držme se svědectví jeho zkušenosti u vedení duší“ (MC XXXII 1928, str. 157).

Poněvadž noc smyslu je hořká a strašná a noc ducha je děsná a hrůzná (N I 8, 2), takže projítí jimi je čin hrdinský (N II 14, 1), není divu, že některé duše, které by Bůh, kdyby jen vytrvaly, vedl dále, nevytrvají, buď již ani ne v noci smyslu, anebo někde později, a proto nedojdou vrcholu hory, dokonalého spojení s Bohem (Vp II 7, 2. 3; II 11, 10; III 7, 2; III 28, 7; N I 11, 4; PN II 27). Ale N I 9, 9 zřejmě míní duše, které nebyly vzaty na cestu spojnou ne pro nedostatek horlivosti na cestě asketické, nýbrž jen z nevyzpytatelné vůle Boží; rovněž tak v N I 8, 1 do trpné noci ducha; a také v N I 1, 1 se nic nepraví o tom, že by všechny duše, které nejsou vzaty do úplné noci ducha, nýbrž jen do neúplné, a tudíž nepostoupí k zásnubu a sňatku, nebyly do ní vzaty pro nějakou svou chybu.

V PN II 27 sv. Jan arci dí:

„A zde jest nám upozorniti na příčinu, proč je tak málo těch, kdo

dojdou tak vznešeného stavu dokonalosti ve spojení s Bohem. Tu jest viděti, že tomu tak není proto, že by Bůh chtěl, aby bylo jen málo těchto povznesených duchů, *an by spíše chtěl, aby všichni byli dokonalí*, nýbrž proto, že nachází jen málo nádob, které vydrží tak obtížné a vznešené zpracovávání. Když je totiž zkusí v tom, co je méně, shledá je chabými, takže hned prchají od opracovávání, nechtějice na sebe vzítí sebe menší neútěchu a umrtvení. Neshledav jich tedy silnými a věrnými ani v tom málu, .. jich již dále neočišťuje...“ (PN II 27).

Nemyslím, že podtržená slova, řečená mimochodem, alternativně a kondicionálně, a snad pod vlivem neprůkazného textu Mat. 5, 48, nějak vyvracejí nebo i jen oslabují dřívější určitá tvrzení sv. Jana, v textu uvedená, že vyvolených k mystickým milostem spojivým je málo, tím méně, oč vyšší je stupeň, a to prostě i proto, že Bůh některé duše, ač disponované, tou cestou vésti nechce: „proč to, věda sám“.

Sv. Terezie má v Hd VI 4, 12 místo téhož smyslu jako PN II 27; uvedeme je níže v pozn. 20 k této hl. XII. a tam podáme mínění pisatelů karmelitánských o tomto zdánlivém rozporu jak u sv. Jana, tak u sv. Terezie.

20) Sv. Terezie praví v C 17, 4 a v Hd III 2, 11 a V 3, 3—5 svým řeholnicím, že všechny mohou dojít i vysoké dokonalosti. V C 17, 2 dí, že ne všechny mohou na cestě k té vysoké dokonalosti býti (spojivě) nazíravé.

Ale jsou v C a v Hd jiná místa, která se zdají říkati opak toho, co bylo uvedeno z C 17, 2; že totiž všechny mohou na cestě k vysoké dokonalosti míti nazírání spojivé. Ta místa jsou v C 17, 7; 19, 15 (je to poslední odstavec hl. 19); 20, 1; v Hd VI 4, 12. Aby si čtenář mohl o této věci ne nedůležité učiniti samostatný úsudek, jest nám ta místa zde podati a (předložením mínění nynějších vůdčích pisatelů o mystice) oceniti, třeba se tím poznámka prodlouží. Řečená místa (v nichž slova, na kterých nám tu záleží, jsou podtržena) zní takto:

„Ponechávejte to [zda všechny budete spojivě nazíravé] Pánu domu; je moudrý, je mocný, rozumí, co je pro vás vhodné, a rovněž, co je vhodné pro něho. Buďte ubezpečeny, že, když budete konati, co je na vás, a připravovati se na nazírání tou dokonalostí, která byla [výše] řečena, že, jestliže on vám ho nedá (ale mám za to, že dá [no de jará de dar], je-li odpoutanost a pokora doopravdy), že vám uchovává tento dar, aby vám jej dal celý spolu v nebi, a že vás, jak jsem to jinde řekla, chce vésti jako duše silné, dáváje vám zde [na zemi] kříž, jak jej jeho Velebnost stále měla. A jaké [může býti] lepší přátelství, než chtítí pro vás, co chtěl pro sebe? A možná byste neměly tak veliké odměny za nazírání [jak za namáhavější život nenazíravý]. Jsou to soudy jeho, nesmíme se do nich vměšovati; je velice dobře, že to není ponecháno naší volbě, protože bychom pak, ježto se nám to zdá býti větší odpočinek, všichni byli velicí nazíravci. O, veliký je to zisk, když nechceme míti zisku podle svého názoru, aby se nám nebylo báti ztráty, ježto Bůh nikdy nedopustí, aby člověk dobře umrtvený měl ztrátu leč k tomu, by získal tím více!“ (C 17, 7).

„Hledte, Pán zve všechny [Mat. 11, 28]; ježto on je pravda sama,

není proč pochybovati. Kdyby nebylo toto pozvání obecné, nevolal by nás Pán všech, a i když by je volal, nebyl by řekl: *Já vám dám pítí* [viz Jan 4, 14; 7, 37]. Byl by mohl říci: Pojdte všichni, ježto, konce konců, nic neztratíte; a těm, kterým uznám za vhodné, těm dám pítí. Ale poněvadž řekl, bez této podmínky, všem, *mám za jisté, že všem, kdo nezůstanou [malou horlivostí] na cestě, se dostane (no les faltará) této živé vody.* Dejž nám Pán, jenž ji slibuje, milost, abychom ji hledaly, jak se má hledati, vzhledem k tomu, kdo jeho Velebnost jest“ (C 19, 15).

„Podobá se, že si v této předešlé hlavě [t. v C 19, 15] odporuji vzhledem k tomu, co jsem byla řekla [v C 17, 7], protože jsem, když jsem těšila ty, které sem [t. k nazírání vlitému spojivému] nedocházejí, řekla [v C 17, 7; zde výše], že Pán má různé cesty, po kterých k němu jdou, jako je mnoho příbytků [Jan 14, 2]. Tak to pravím i teď zase, protože, ježto Pán znal naši slabost, učinil opatření důstojné jeho (proveyó como quien es). Ale neřekl: touto cestou nechať přijdou jedni, a touto jiní; nýbrž jeho milosrdenství bylo tak veliké, že *nikomu neodňal [možnost] přijíti pítí z tohoto pramene života.* Veleben budiž na věky, a jak důvodně by to byl odňal mně!“ (C 20, 1).

„Třebas je pravda, že to [t. nazíravé milosti spojivé] jsou věci, které Pán dává, komu chce, kdybychom jen jeho božskou Velebnost tak milovaly, jak on nás miluje, *dával by je všem*“ (Hd VI 4, 12; podobně se vyjadřuje sv. Jan od Kříže v PN II 27, uved. výše v pozn. 19 k této hl.).

Sv. Terezie v C 20, 1 potvrzuje to, co řekla výše v C 17, 7, že ne všechny přijdou k prameni *nazírání spojivého*, a přece zase hned dává všem naději — a neodporuje si, t. j. nikterak si není vědoma, že by si odporovala, a projevuje své přesvědčení, že si neodporuje. Poněvadž totiž život karmelitánský je nazíravý, přímo k nazírání směřuje a až i na vlité spojivé se vědomě disponuje, *mohou* všichni příslušníci a příslušnice řádu (a zvláště v začátcích, kdy Bůh na dotvrzení díla sv. Terezie uděloval — jak ona sama vděčně uznává v Zk 4, 6. 8 — milosti měrou mnohem hojnější a vznešenější), kteří se horlivě snaží o příslušnou disposici, *nějak doufati*, že i je Bůh dříve nebo později vyvolí k nazírání vlitému spojivému, aspoň počátečnímu. Jisté to arci není pro každého a každou, a zkušenost ukazuje, že přemnozí nejsou vyvoleni (viz o tom výše pozn. 6 a 13 k hl. V.). Ale sv. Terezie tu také ukazuje, že snaha o disponování na spojivé nazírání, i když ho duše pak de facto nedojde, není bez velkého užitku a příslušné odměny a slávy Boží, všeho toho snad měrou větší, než kdyby ji byl Bůh přijal do toho nazírání.

Když však u horlivých karmelitek, věnujících se životu nazíravému, a v době hojných milostí mystických v začátcích řádu „je nemožné“ (C 17, 2), aby všechny v domě byly nazíravé, pak věru není volání Boží ke spojivému nazírání vzdáleně obecné.

P. Crisógono de Jesús Sacramentado C. D., jenž popírá obecné vzdálené volání ke spojivým milostem mystickým, vyvrací argumenty podávané od obhájců obecného volání a dodává na konci střízlivě toto o sv. Terezii:

„Toto jsou hlavní argumenty, o které se opírají stranici obecného volání k mystice [spojivé]. Jiné argumenty, čerpané z textů sv. Terezie, nejsou průkaznější. Je obecně známo, že vedle některých textů svaté reformatorky, které se zdají tvrdit obecné volání k mystice [spojivé], jsou jiné jasnější (plus explicites), v nichž se toto obecné volání popírá. Nemyslíme si, že se nám podaří přesvědčiti své odpůrce svědectvími ze sv. Terezie o nic více než jsme my přesvědčeni texty, které oni stavějí proti nám“ (P. Crisógono, *La Perfection et la Mystique*, str. 62).

Také P. Claudio de Jesús Crucificado C. D. praví (*Estudios místicos* 1, str. 66n.), že sv. Terezie v *Cestě k dokonalosti* vybízí své duchovní dcery, aby se horlivě věnovaly vnitřní modlitbě, ale „s jistotou, že ne všechny — no a todos — Bůh volá k nazírání [spojivému] (hl. 17)“.

P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D. nevidí rozporu v nauce sv. Terezie (C 17, 2 proti C 17, 7; 19, 15; 20, 1 a Hd VI 4, 12) a sv. Jana (N I 9, 9 proti PN II 27) a praví:

„Ale třeba nemůžeme připustiti, že našim autorům [bosým karmelitánům] modlitby mystické jsou nutné k dokonalosti, mohli bychom s druhé strany dokázati, hojnou žní textů, že podle nich tyto milosti se *zpravidla* vyskytují (sont *ordinaires*) u duší oddaných horlivému životu vnitřní modlitby. Ač popírají, že nazírání mystické [spojivé] je nutně spojeno s dokonalostí, opakují, že ono je s ní *obvykle, zpravidla (communément, ordinairement)* sdruženo . . . u duší horlivých. Svědectví Josefa od Ducha sv. [1667—1730, posledního z velikých pisatelů karmelitánských o mystice] je tím pozoruhodnější, protože se podobá, že shrnuje svědectví celé školy. Mluvě o přechodu z nazírání získaného do vlitého [spojivého], tvrdí tento veliký theolog: ‚Opakovali jsme tu *nauku obecnou (l'enseignement commun)*, že totiž Bůh *habituálně [habituellement, t. j. obvyčejně]* povznáší k nazírání vlitému duši, která se horlivě věnuje nazírání získanému‘ (Cursus, tom. II, disp. VIII, n. 90).

„Habitualmente? A proč? Které to důvody řádu theologického vedou naše autory k tomu tvrzení? Lze je tuším shrnouti takto: velkodušný život a nazírání získané opravdu „disponují“ duši na přijetí nazírání vlitého. A s druhé strany se nepodobá, že by milosrdný Bůh, jenž se tak velice touží sdělovati duším (N II 27), mohl chtíti, aby se dispoici tak dokonale nedostalo božského daru (leč z důvodů, které nám unikají). . . . Zkrátka naši autoři uznávají faktum, že mystické nazírání se vyskytuje zhusta u duší opravdu šlechtných, ale hledají vysvětlení toho více ve štědrosti Boží než v nějaké exigenci vzešlé z vývoje života nadpřirozeného.

„Jsou tak přesvědčeni o této velkodušnosti Pánč, že v některých okamžicích již nevidí než nesmírnost milosrdenství Božího, tak ochotného se sdělovati, a úzkoprstost duší, které se nechtějí nechati utrpením připravovati na přijetí daru Božího (PN II 27).

„Jestliže by ti, kdo řadí nazírání vlité [spojivé] v cestu normální, tím nemínili tvrditi, že ono je *nutné* k tomu, aby se došlo dokonalosti, nýbrž kdyby tím chtěli vyjádřiti cestu, kterou milosrdenství Boží zpravidla (*ordinairement*) vede duše šlechtné, srovnalo by se takové pojetí normálnosti tuším snadno s naukou našich theologů karmelitánských.

„Připomeňme tu nauku nedávného kongresu tereziánského v Madridě:

„Nazírání je pravidelná cesta k svatosti a k ctnosti habituálně hrdinské — Resulta que la contemplación es el camino ordinario de la santidad y de la virtud habitualmente heróica“. Tema V. 5 (Gabriel de Ste. Marie-Madeleine, C. D., École thérésienne, str. 146—149).

Tak P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D. v konferencích z r. 1934.

V konferencích z r. 1935 dí:

„Ježto se nejeví velice přijatelným, že by světice byla učila dvěma sentencím protichůdným, ... měl jsem za to, že nesmím šetřit práce, a teprve až jsem ze spisů světice posbíral všechno to, co může nějak objasniti problém, a dlouho uvažoval různé choulostivější body (i vari punti più delicati), předkládám řešení, které se tuším rýsuje ve spisech sv. Terezie, podpíraje všechny jeho složky vlastními slovy světice“ (str. 47).

Věnuje tedy otázce o vztahu mezi nazíráním (vlitým spojivým; o to jde) a dokonalostí u sv. Terezie a dispošici na to nazírání celou jednu konferenci a dochází tohoto závěru:

„Rozumíme-li nazíráním také irradiaci spíše jen diffusní (anche l'irradiazione piuttosto diffusa) nazíravých darů Ducha sv., jak to činí moderní škola tomistická, nebude žádné obtíže; ale jestliže „nazíráním“ rozumíme se sv. Terezií a její školou mystické vnitřní modlitby popsané pode jménem modlitby v klidu, spánku mohutností, a především mystické „spojení“, máru za to, že není možné tvrditi, že by voda tak skrovná, tak odměřená [jak o ní pro některé duše sv. Terezie mluví v C 20, 2, anebo, podobá se, pro ně vůbec uchovávaná až do života věčného v C 17, 7] mohla působiti zkušenosti mystické tak hluboké; nemůžeme tedy činiti závěr, že všechny duše šlechetné mají dojíti takových způsobů nazírání, a mnohem méně, že mají býti uvedeny na tu cestu nazíravou, která řadou vnitřních modliteb vlitých vede duši k duchovnímu sňatku popsanému od sv. Terezie a od sv. Jana od Kříže. Duše tedy může zůstati neúčastna tak zvaných modliteb mystických nejen protože nekráčí nejvyšší cestou k dokonalosti, nýbrž také protože Bůh ji neráčí napájeti jinak než [jen] usrknutími (altrimenti che a sorsi) [a ona trpí i trochu žízni: str. 80]. Můžeme tedy mluvit o cestě, která vede k svatosti i plně, aniž ve vlastním smyslu prochází (senza passare proprio) modlitbami mystickými. Taková, podobá se, asi je častěji cesta duše určené od Boha příměji k životu činnému.

„Texty tedy, ve kterých se sv. Terezie zdá tvrditi způsobem poněkud absolutním souvislost mezi naší dispošicí a udělením nazírání, připouštějí interpretaci poněkud širší (alquanto larga). Milost nazíravá může někdy býti duši udělena způsobem tak odměřeným, že v ní nezpůsobí toho vědomí trpnosti [zakoušením činnosti Boží v ní: str. 49], které sv. Terezií charakterisuje modlitbu mystickou.

„Nicméně by považovati takové případy za hojné (credere alla frequenza di tali casi) bylo, podle našeho mínění, stavěti se zřejmě proti její myšlence. ... Abychom tedy byli věrní vykladatelé myšlenky sv. Terezie, jest říci, že na nejvyšší cestě k svatosti, po které krácejí duše plně šlechetné, mystické modlitby, ač nejsou nutné, jsou nicméně pravidelné (ordinarie). To je ostatně tradiční stanovisko mystické školy tereziánské, k němuž se hlásí i nedávný tereziánský kongres madridský“ (str. 71—73).

„Taková je tedy pravá dispozice na nazírání: absolutní darování sebe samého; a tato pravda je s jiného hlediska s to, aby nás nemálo potěšila a posílila. Vždyť jsme, v první konferenci, viděli, že toto absolutní darování sebe samého vede duši k nejvyšší křesťanské dokonalosti; jestliže by nám Bůh neráčil udělití spojení mystické, přivede nás právě ta práce, vykonaná na disponování ke spojení mystickému, k dokonalému spojení srovnalostí s vůlí Boží, cennějším než je i samo spojení mystické“ (str. 74n.).

„Bohu ostatně nikdy neschází prostředků, kterými nám pomáhati v našem posvěcování, a on dovede přivesti duši šlechtnou i k veliké svatosti, aniž ji v pravém smyslu (*proprio*) provede cestou modliteb zkušenostně mystických. . . .

„Mystická škola tereziánská synthetisovala poučky své veliké učitelky, rozlišujíc dvojí cestu k dokonalosti: cestu obecnou (*la via comune*) a cestu mystickou neboli cestu s nazíráním. Na cestě obecné není modliteb vlitých charakteristickým způsobem popsaným od sv. Terezie, ale ani ona nezůstane úplně bez milostí vlitých. Živá voda, ke které Bůh zve všechny duše, osvícení Ducha sv. skrze dary nazíravé, není nikdy úplně odepřena duši, která se na ni disponuje se šlechtností. Nebude vždy tak hojná a prudká, že by ji vnitřní vědomí postřehovalo, že by uváděla duši na dlouhé chvíle ve zkušenostní trpnost; ale i když jí nedovede do charakteristických způsobů modlitby popsaných od sv. Terezie, může irradiace nazíravých darů býti značnou měrou skutečná a častá (*ben reale e frequente*), ba býti diffusní v celém životě té svaté duše“ (P. Gabriele di Santa Maria Maddalena O. C. D., *Santa Teresa di Gesù Maestra*, str. 81 n.).

P. de Guibert S. J. je, zdá se mi, zdrženlivější než P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny a více ve shodě s tím, co jsme — i stran karmelitánů a karmelitek — poznali v pozn. 6 a 13 k hl. V. Praví:

„Zůstaneme-li při zcela přesné otázce vymezené výše: Dává Bůh všem duším věrným ty zvláštní milosti posilující, které pozitivně a přímo směřují k tomu, aby jejich vnitřní modlitba nabyla rázu nazíravého, zdálo by se mi, že indicie — nakolik o tom mohu souditi —, máme-li zřetel k *úhrnu* všech duší horlivých a ne k té oné skupině zvláštní, jsou více pro odpověď zápornou. Máme-li zřetel k *úhrnu*; jestliže totiž máme na mysl pouze jisté skupiny jednotlivé, na př. ten onen řád, jako karmelitánský, věnující se hlavně nazírání, lze snáze míti za to, že Bůh tam neodepře úplně svých milostí nazírání vlitého duši opravdu velkodušné a věrné leč v případech velmi zvláštních — a ještě je, tuším, nejedna převorka karmelitek, která by po mnoholeté zkušenosti nebyla tohoto mínění [viz také výše pozn. 6 k hl. V.] — a v tomto smyslu se mi zdá, že jest rozuměti známým textům sv. Terezie a jejich žáků. Něco jiného je *úhrn* duší horlivých s jejich povoláními tak různými: neboť tu se jeví nesnadným, abychom byli tak ochotni k prisvědčení, zvláště máme-li na mysl skupinu, za našich dnů tak četnou, duší oddávajících se činné charitě, ať jde o kněze věnující se práci pastorační a apoštolské, ať o řeholníky a řeholnice, kteří se obětují ve vyučování nebo v nemocnicích a ústavech podobných, ať o laiky, kteří vynakládají sebe celé na své povinnosti v rodině, v životním zaměstnání, v dobročinnosti. Má-

me-li na zřeteli elitu z těchto vzácných duší, jeví se stejně nesnadným tvrditi jak to, že se většine v té elitě dostalo tohoto daru nazírání vlitého [spojivého], tak to, že tato většina nedošla toho stupně věrnosti vůči milosti, kterého Bůh může pravděpodobně vyžadovati jakožto podmínky k neomylnému udělení toho daru.

„Měla by se tedy těm duším zapovídati jakákoliv touha po tomto daru nazírání vlitého a po zvláštějších milostech, v kterých ono záleží? Nikterak; ... ale z toho, že taková modlitba a taková touha jsou samy v sobě velmi dobré, neplyne, že Bůh volá skutečně, třebaš jen vzdáleně, všecky tyto duše k milostem nazírání vlitého ve vlastním slova smyslu [t. j. spojivého]“ (de Guibert, Études, str. 210n.).

Poučky o toužení po milostech mystických a o připravování se na ně viz v Návodu k rozjímavé modlitbě, čís. 105, str. 371—375.

Ještě dodatkem poznámku na lepší porozumění místům uvedeným z Cesty sv. Terezie, kde mluví o nazírání, a na dotvrzení, že bylo právem a správně sem tam vsunováno v hranaté závorce slovo: nazírání vlité [spojivé]. P. Eugenio de S. José C. D. připomíná:

„Sv. Terezie rozlišuje s tradicí mezi *činnými* a *nazíravými*, ale dává obojímu výrazu smysl velmi zúžený. Dušemi nazíravými nazývá ona ty, které Bůh vede cestou nazírání ve vlastním smyslu vlitého [t. j. spojivého], a dušemi činnými neboli života činného nazývá ty, které nejsou vyvoleny k tomu, aby se ubíraly touto cestou, třebaš stráví, protože náleží k řádu hlavně nazíravému, většinu života rozjímáním o zákonu Páně.

„Hlavy 17 a 18 Cesty k dokonalosti byly, mohlo by se říci, napsány na obranu života činného ve smyslu řečeném“ (Eugenio de S. José C. D. v MC XXXV 1931, str. 112).

Neupírá tedy sv. Terezie svým dcerám, když praví, že nemohou býti všecky nazíravé, milostí mystických nazíravých nespojivých, a ty mohou býti také velmi vznešené a velmi účinné.

21) V *Hradu* praví sv. Terezie:

„Mocný jest Pán, aby po mnoha cestách obohacoval duše a přiváděl je do těchto komnat [v kterých je úplná srovnalost vůle lidské s vůlí Boží], a ne [pouze] řečenou kratší cestou“ [milostí mystických spojivých] (Hd V 3, 4).

Do kterých komnat hradu v nitru neboli na který stupeň dokonalosti tu míní sv. Terezie že Pán přivádí i bez kratší cesty? Jistě aspoň do pátých (Hd V 3, 3), z nichž je to uvedené místo: až i do úplné srovnalosti vůle lidské s vůlí Boží (Hd V 3, 5). Níže, na konci této poznámky, se k tomu ještě vrátíme.

Co je ta kratší cesta, která že přivede do těch komnat dříve, a co jsou ty jiné cesty? P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D. uvedením jiných míst, kde je řeč o dvojí cestě k dokonalosti, jedné s milostmi mystickými, druhé bez nich (S 10, 6; 21, 8; Hd III 2, 11; V 3 5), ukazuje tuším přesvědčivě, že kratší cesta — kratší, ale strmější (C 18) — jsou mystické milosti spojivé; ostatní cesty — méně sice strmé, ale delší, a po nejedné stránce i obtížnější (S 21, 8; 17, 2; Hd V 3, 5), než jaká je obtížnost strmější cesty mystické spojivé — že jsou různé způsoby ve-

deu Božího k dokonalosti a svatosti bez milostí mystických spojivých (Santa Teresa di Gesù Maestra, str. 57—59; viz i str. 23. 55. 69. 78. 80. 169.). Viz i pozn. 17 k hl. VI.

Je tedy podle Hd V 3, 4. 5 až i na ten stupeň dokonalosti (neboli až i do těch komnat hradu duše), kde je úplná srovnalost vůle lidské s vůlí Boží, bifurkace cest: buď cestou s milostmi mystickými spojivými, anebo cestou bez milostí mystických spojivých (čímž ovšem nejsou na této druhé cestě popřeny milosti mystické jiné, totiž nespojivé, třebaš i velmi vznešené a účinné).

Viz o dvojí cestě k dokonalosti a svatosti i to, co je řečeno výše v hl. VI., dodatku 3. f (str. 85).

P. Garrigou-Lagrange má arci — ale myslím, že mylně, jak je viděti zejména z Hd V 3, 5, kde se, v přímé, naprosto nepřetržité souvislosti s místem o kratší cestě v Hd V 3, 4, mluví o dvojí cestě, jedné s milostmi mystickými spojivými, druhé bez nich — za to, že „tato kratší cesta a slasti na ní“ nejsou mystické milosti spojivé, nýbrž že „to je pouze *suspense* obrazivosti a paměti, [jež — nejsou-li, když vůle a rozum jsou v mystickém spojení, v *suspensi* — někdy na rozum a vůli mysticky s Bohem spojené „útočí a snaží se všechno zneklidnit“: S 17, 5], neboli nějaký počátek extase, který někdy doprovází mystické spojení a je nemálo usnadňuje“, kdežto ty jiné cesty že jsou „spojení mystické neúplné“, totiž spojení mystické bez té *suspense* obrazivosti a paměti (Garrigou-Lagrange, *Perfection I.*, str. 313; viz i sv. II., str. 586, a téhož spisovatele *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, sv. II., str. 538n.).

Řekli jsme výše, že podle sv. Terezie lze i bez „kratší cesty“ milostí mystických spojivých dojíti aspoň až do komnat pátých, o nichž tam pojednává, až do srovnání a spojení vůle lidské s vůlí Boží prostého i úplného (Hd V 3, 5). A nevidím (C 17, 4. 5) průkazného důvodu, proč bychom nemohli mít za to, že lze bez té kratší cesty, po delší cestě milostí jiných, *nespojivých* (čímž není řečeno: *nemystických*); na cestě k takovým výšinám je třeba milostí psychologicky nadpřirozených neboli mystických, ale mohou býti nespojivé, ač velmi vznešené a účinné) dojíti až i do komnat šestých, na ten stupeň dokonalosti a svatosti, kterého je třeba k duchovnímu zásnubu. Ovšem to v tomto případě, kdy se tam dojde po cestě delší, bez milostí mystických spojivých, je asi bez vytržení, která doprovází zasnub, když se k němu dojde cestou mystických milostí spojivých (Hd VI 4, 2).

Duchovní sňatek je arci svou bytností úplné spojení a předpodobnění (PS 22, 3; Hd VII 2, 3) převznešenými milostmi mystickými spojivými, proto *duchovního sňatku* nelze mít bez mystických milostí spojivých. Tím však není řečeno, že by někdo (A) *stupně dokonalosti a svatosti*, který je u jiného (B) spojen s duchovním sňatkem, nemohl dojíti cestou delší, bez mystických milostí spojivých a ovšem tedy bez duchovního sňatku. Viz, co bylo výše (hl. VIII., pozn. 12) řečeno o sv. Augustinovi, a co bude níže (hl. XV., pozn. 32) řečeno o sv. Tomáši Akvinském a o sv. Bonaventurovi.

se vztahují ke slovům „tyto vztahy“, ne ke slovům „ve vnitřní modlitbě“. Francouzsky: ces états d'oraison expérimentalement infus.

23) Gabriel de Ste. Marie-Madeleine, C. D., École thérésienne, str. 144. — Tento názor pisatelů karmelitánských je potvrzován zkušeností i z jejich vlastního řádu. Viz pozn. 6 a 13 k hl. V.

24) Ioannes a Iesu Maria C. D., Schola de Oratione, tractatus I. Opera omnia, Florentiae 1772, tom. II, p. 507, ve vydání benátském z r. 1731 na str. 16. — Na náležité ocenění těchto slov jest si uvědomiti, že stojí v pojednání od člena řádu nazíravého, *positivně* směřujícího až i k nazírání vlitému spojivému, ráčí-li je Bůh dáti, pro jeho řeholní epulbratry. Máť italský název spisu, Scuola d'Orazione, uvedený P. Gabrielem, tento podtitul: Trattato dell' Instituto della nostra Religione — Pojednání o institutu našeho řádu.

25) P. Gaétan du Saint Nom de Marie, Prêtre passioniste, Doctrine de Saint Paul de la Croix sur l'Oraison et la Mystique, str. 52n.

K posledním slovům sv. Pavla od Kříže budiž na vysvětlenou podotčeno, že duše A ovšem může býti Bohu milejší než duše B po té stránce, že duši A udělí nazírání vlité spojivé a duši B ho neudělí, a při tom mu býti — třeba je mu milá, přemilá — méně milá než duše B co do dokonalosti a svatosti. I to je rys svobodného Božího privilegování duší.

Obojí místo je v *Lettere di S. Paolo della Croce, Fondatore dei Passionisti, disposte ed annotate dal P. Amedeo della Madre del Buon Pastore, della stessa Congregazione* (Roma 1924, Curia Generalizia dei Passionisti, 4 sv.). Úryvek první je z listu adresovaného dne 2. VI. 1753 ze S. Angelo (u Vetralla, prov. Viterbo) p. Tomáši Fossi, jenž se později stal pasionistou se jménem P. Tomáš od Ježíše a Marie. Úryvek druhý je z dopisu adresovaného dne 15. II. 1766 z Vetralla nějaké řeholnici v Cività Castellana (přesnějšího určení nemáme).

Důst. P. Giacinto del Santissimo Crocifisso C. P., generální sekretář kongregace pasionistů, jenž mi laskavě poslal z Říma italské znění těchto úryvků, mi odpověděl na dotaz takto: „Nakolik vím, není ve spisech sv. Pavla od Kříže jiných míst, která by se vztahovala k této naukové otázce (che si riferiscano alla medesima dottrina)“, totiž k otázce, zda je k mystickým milostem *vlitým* volání Boží obecné či jen částečné.

26) Karl Keusch C. Ss. R., Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori, str. XXIV. Viz též jeho *Quelques notes sur la spiritualité de saint Alphonse de Liguori* ve VS, Supplément, juin 1927, str. [189]—[210] Práví tam:

„Svatý učitel [Alfons z Liguori] připouští (admet) — nemáme výslovného textu, který by to popíral — ... možnost, existenci, poměrnou snadnost, ba i jakousi nutnost vnitřní modlitby vlité [tohoto slova zde P. Keusch tuším užívá v nejširším rozsahu ve významu: psychologicky nadpřirozené] přechodné ke svatosti. Z důvodů z theologie, ze zkušenosti a ze svědomí, které jsme vyložili, nemá za to, že stavy mystické v in-

tensivnějším vývoji jsou nutné, třebaš jinak uznává (il concède) účinnost a vysokou vznešenost těchto stavů“ (str. [208]).

Slova: „... existenci, poměrnou snadnost, ba i jakousi nutnost vnitřní modlitby vlité [t. psychologicky nadpřirozené] přechodné ke svatosti“ potvrzují to, co bylo výše v § V. této hl. XII. řečeno o nutnosti nějakých milostí mystických k nějaké dokonalosti a skrze ni k poněkud vyšší svatosti.

O sv. Vincenci de Paoli praví P. Keusch, kde jej srovnává se sv. Alfonsem:

„In bezug auf die *Mystik* sind beide Heilige wohl dieselben Bahnen gewandelt und haben sie die nämlichen Ansichten gehabt. ... Wie dem hl. Alfons, so scheint auch ihm die *Contemplatio* eine seltene, nicht allen gegebene, beinahe allzu geheimnisvolle Gabe zu sein“ (Die Aszetik, str. 369 n.).

Ale P. Keusch dodává, co se většinou uznává:

„Nepopíráme ostatně nikterak, že u většiny svatých, a ve většině případů, se konstatovaly milosti nazíravé velmi mocné“ (VS na uved. místě, str. [209]).

27) de Guibert, *Études*, str. 145; viz též str. 211 n. — Jinde v téže knize (str. 126, pozn. 8) připomíná, že na př. bollandista P. Hippolyt Delehaye S. J. se v závěru své knihy *Sanctus* (*Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité*. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927) dotýká této otázky a vysloviv se s Benediktem XIV. pro nenutnost daru nazírání vlitého staví se nepokrytě proti tvrzení P. Poulaina o faktické obecnosti (sur l'universalité de fait) tohoto daru u všech svatých vy-
naváčů kanonisovaných.

P. Poulain arci praví jen: „*Presque tous les saints [confesseurs] canonisés ont eu l'union mystique — Téměř všichni svatí [vyznavači] kanonisovaní měli mystické spojení*“ (Des Grâces, XXVIII 11).

28) Jako na př. přijetí svátosti je z pozitivního ustanovení Božího nutné k obdržení milosti jí vlastní.

29) Příklad nevšedního života, plného modlitby i činnosti, s milostí pro obojí tu stránku téměř jistě i psychologicky nadpřirozenými neboli mystickými, ale co do vnitřní modlitby zůstalými, nakolik lze souditi, na stupni modlitby afektivní neboli výlevové, s úžasným počtem povznesení mysli k Bohu za den, je P. Vilém Doyle S. J. (nar. 3. III. v Melrose u Dublinu v Irsku, zemř. 16. VIII. 1917 u Ypres v Belgii při zaopatřování na bojišti; o jeho afektivní modlitbě viz v životopise: Alfred O'Rahilly, P. Vilém Doyle T. J., přel. Anglické panny, Štěkeň, 1931, str. 152—161. 213. 318. 327. 335).

U nás budiž jakožto příklad činnosti ke slávě Boží, úžasně bohaté a mnohostné, jež sotva byla bez milostí i psychologicky nadpřirozených, uveden zvěcnělý olomoucký arcibiskup Dr. Antonín Cyril Štojan (nar. 22. V. 1851 v Beňově u Přerova na Moravě, zemř. 29. IX. 1923 v Olomouci; pohřben byl podle svého přání na Velehradě, jež, se Sv. Hostýnem, tak miloval), kněz a biskup života svatého. O způsobu a stupních

jeho vnitřní modlitby a vůbec o jeho vnitřním duchovním životě však bohužel nemáme dostatečného poučení. Autor velkého jeho životopisu (*Dr. František Cinek*, Arcibiskup Dr. Antonín Cyril Stojan, Olomouc, Lidové nakladatelství, 1933) mi pravil, že častokráté při vhodných příležitostech zaváděl řeč na tento předmět, ale že arcibiskup Dr. Stojan byl o svém vnitřním duchovním životě velmi zdrženlivý a mlčenlivý a vždy pokorně odpovídal tak, že se tazatel ostýchal tázati dále. Ani v písemné pozůstalosti nebo jinde že přes dlouhé a pečlivé pátrání nenašel o jeho vnitřním duchovním životě více než to málo, čeho použil v životopisu, totiž z přímých záznamů to, co je v duchovním deníku z prvních let kněžských, a z nepřímých odlesků to, co je v některých dopisech a v koncepcích projevů, které měl k bohoslovcům a kněžím.

30) Viz o tom níže v hl. XV., § III., a pozn. 32 k téže hl.

31) Milosti vlité nespojivé buď byly mystické jevy průvodní anebo byly považovány za jevy průvodní nebo za *gratiae gratis datae* (milosti darmo dané), takže udělení jich nebo neudělení nepadalo co do podstaty mystického života na váhu.

32) Ani stoupenci stanoviska theologického zpravidla nehájí *obecného* vzdáleného volání k mystickým milostem *nejvyšším*, jak to jsou na př. vnitřní modlitba ve spojení úplném nebo duchovní zásnub nebo duchovní sňatek.

33) Dobře „vliv historický“ a „stanovisko theologické“ vystihuje, jak dodatečně nacházím, Schmaus:

„Podle představy starší theologie se mystického stavu dojde vzrůstem a dokonáním realit ve křtu v člověka vštípených. Ten je mystik, v kom tyto skutečnosti nabyly takové mohutnosti, že nějak pronikají do vědomí. To se děje dvojnásobem: vystupňováním života v Kristu a spojení s trojosobním Bohem, jež obojí buší na vědomí, a posilováním světla víry, v němž vidíme skutečnosti v nás vštípené. Tak dojde k temnému patření, k chápání, okoušení, zkrátka k zakoušení božské skutečnosti. Mystik jakoby již viděl obrysy toho, co později (ve stavu nebeském) má viděti zřejmě a nezahaleně“ (Schmaus, *Kathol. Dogmatik*, Bd. III. 1, § 191. Božský život v člověku ve svém vztahu ke stavu mystickému a nebeskému, str. 242).

„Jestliže kdo s veškerou starší theologií a se sv. Tomášem Akvinským a školou tomistickou vidí v mystice [jen] zakoušení božského života, ke kterému byl dán základ ve křtu, pak musí na stav mystický pohlížeti jakožto na normální rozvinutí [života křesťanského]. Pak je každý, kdo je povolán ke křtu, povolán také k tomu, aby byl mystik. Zážitek mystikův není druhem, nýbrž jen stupněm rozdílný od života průměrného křesťana“ (tamt. str. 243).

34) Někdo by se mohl tázati, zda je opravdu bifurkace teprve až od toho nebo onoho místa poněkud výše na duchovní cestě (t. j. po nějaké době nazírání získaného), či zda snad ty dvojí duše jdou již od prvopo-

čátku pěšinami oddělenými, i když po nějakou dobu, až do zjevného rozchodu, více méně rovnoběžnými a podobnými, takže nám se to zdá býti cesta jedna. A druhá otázka: jakou že měrou jsou i v jednotlivých větvích té bifurkace nové rozchody.

Na první otázku odpovědi nevíme; na druhou byla již dána odpověď na začátku hl. VIII., že Bůh jak skupiny, tak jednotlivce vede částečně odlišeně, a nějaké objasnění vzejde i z § VIII. této hl. XII.

I o prostých křesťanech, kteří zůstanou na cestě čirě asketické a nedojdou ani nazíravých milostí mystických vlastních nazírání získanému, myslím, že se jim, jsou-li dosti dlouho živi, občas každému dostane nějaké milosti psychologicky nadpřirozené, jež může býti podle potřeby a okolností rázu velmi rozličného.

35) De caelesti hierarchia c. XIII, 3, 4 (Migne PG 3, 301—305); De eccles. hier. c. II 3, 3 (ibid. 397—400).

36) Jules Lebreton S. J. v RAM IX 1928, str. 19.

Viz i výše pozn. 5 k hl. II. — Upozorniv již o něco dříve (na str. 235 n.) na výtky, které jest činiti Pseudo-Dionysiovi s hlediska dogmatického, upozorňuje K. Rahner na vady v jeho nauce o přípravě na milosti mystické, a podává na konec celkové ocenění. Práví:

Es wäre vielleicht noch einiges zu sagen über die Vorbereitung zur mystischen Theologie. Als überzeugter Neuplatoniker vergisst der Aeropagite weder auf die Reinigung noch auf die Einkehr in sich selbst, aber er beschreibt sie, wie seine Lehrmeister, in rein philosophischen Begriffen. Wenn er auch die Heilige Dreifaltigkeit bittet, ihn zum Gipfel der mystischen Vereinigung zu führen, so scheint er diese doch wieder als den menschlichen Kräften vollständig zugänglich hinzustellen — fordert er ja seinen Freund Timotheus auf, durch angestregtes Bemühen Mystiker zu werden —, obwohl diese erhabene Mystagogie nicht gelehrt werden kann.

„Dionysius, der sonst die Bedeutung der Liebe sehr hervorhebt, hat ihre Bedeutung für die Beschauung vielleicht zu sehr unterschätzt. Seine „Theoria“, die keine besondern Beziehungen zum Glauben und zu den christlichen Tugenden hat, unterscheidet sich nicht genügend von der Ekstase bei Plotin.

„Und doch übte er auf die christliche Mystik des Westens einen ungeheuren Einfluss aus. Glücklicherweise haben andere Einflüsse, besonders von Augustin und Gregor dem Grossen, diese Wirkungen gemildert. . . .

„Über den Wert dieses Einflusses ist man nicht einer Meinung. . . . Wenn man alles in Rechnung zieht, kann man ruhig der Ansicht sein, dass der innere Wert der Schriften des Aeropagiten reichlich genügt, um das Ansehen zu rechtfertigen, das sie in der Kirche genossen haben“ (Viller-Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit, str. 238 n.).

37) V Quirogovu pojednání *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios* (Dar, který měl sv. Jan od Kříže na vedení duší k Bohu), otištěném ve vydání Spisů sv. Jana od Kříže od P. Gerarda (Obras de San Juan de la Cruz. Edición crítica del P. Gerardo de San

Juan de la Cruz, C. D. 3 sv. Toledo, Peláez, 1912—1914), sv. III, str. 503—570, na str. 511 n. Z pojednání P. fray Josefa od Ježíše Marie (Quirogy) C. D. je viděti, že je dobře obeznámen jak se sv. Janem od Kříže, tak s Pseudo-Dionysiem. — Při čtení Pseudo-Dionysia si každý, kdo zná sv. Jana od Kříže, uvědomí mnohonásobnou podobnost v charakteristických pojetích a slovech, ovšem naprosto ne tak, že by tím trpěla samostatnost sv. Jana věčná, opírající se o zkušenost, anebo literární.

38) O této „metafysice světelné“, platonikům i středověkým velmi milé, viz: Baumker, *Der Platonismus im Mittelalter* (München, Bayer. Akademie, 1916), str. 18 n.

39) „Nos in hac supraquam lucente caligine versari exoptamus, et per visionem cognitionisque negationem videre et cognoscere id, quod supra visionem cognitionemque existit, hoc ipso quod non videmus neque cognoscimus: hoc enim est vere videre et cognoscere, et superessentialem [Deum] supernaturaliter laudare per omnium rerum ablationem, non secus ac qui statuas nativam dedolant, auferentes omnia quae circumposita claram formae latentis visionem impediabant, ablatione sola genuinam eius occultam pulchritudinem manifestant“ (De mystica theologia c. II; Migne PG 3, 1025 A. B).

Ovšem mluví i Pseudo-Dionysius jinde také o vnitřním díle a vývoji. Vniterný vznik a růst katechumena srovnává s růstem dítěte v lůně matčině; vnitřní život křtěncův je utvářen otcovskými poučkami kněze; vnitřní krása duše je pěstěna. Ale „je zvláštní věc, že v aeropagitických spisích *nenacházíme* opravdového dosvědčení zrození Božího v duši, [myšlenky to, která byla řecké patristické dogmatice a mystice tak drahá a v nich tak běžná].

„I u Pseudo-Dionysia sice zrození křtem sluje *theogenesis*, ale to znamená vždy „zrození z Boha“. „Životodárný proces utvářecí, jímž je v pokřtěném utvářena podobnost Bohu, připomíná ovšem podobné výrazy z kappadocké theologie, připomíná především Cyrila z Alexandrie. Ale myšlení Arcopagitova, převážně formovaného *spiritualitou plotinovskou*, byly myšlenky na bydlení Kristovo v srdci, na zrození Boží ze srdce, velice daleko. Nadto nepochybíme, když to také nějakou měrou připišeme *monofysitské* zbožnosti: pro vřelou, vniternou a tak s lidskou přirozeností Kristovou souvisící theologii o Božím zrození tam nebylo pravého ovzduší.

„Je příznačné, že opravdové *tvárnosti podle Krista* (hexis christoeides) lze dojiti teprve na věčnosti“ (Hugo Rahner v *ZkTh* 59, 1935, str. 377).

40) Lebreton v *RAM* IX 1928, str. 17 n. — O něco dále se P. Lebreton vzhledem k tomu, že sv. Jan v noci ducha důtklivě žádá vymýcení všech poznačků jednotlivostních neboli rozlišených z rozumu a paměti (Vp II 9, 1; N II 9, 2; PN III 47—49), táže: „Nelze v neúprosné přísnosti, s kterou vylučuje veškeré poznání rozlišené, postřehnouti rys dialektiky pseudo-dionysiovské nebo i plotinovské?“ (tamt., str. 20 n.).

Jako by způsobem své otázky vyjadřoval i jemnou pochybnost o nutnosti nebo i vhodnosti a užitečnosti tak přísného požadavku.

Ale i u sv. Bonaventury, arci rovněž platonika, závislého co do theorie na Pseudo-Dionysiovi, máme, jak praví jeho znalec, podobnou přísnost:

„Má-li duše dojít vysokého nazírání, musí zanechati veškeré činnosti smyslové a rozumové, [totiž] co do rozumové ... konů, které se dějí za součinnosti obrazivosti, ba i konů, které mají ještě cokoliv stvořeného, byť by to byla i čistá duchovost andělů, za jednotlivostní předmět. Tak vstoupí duše do tajemného ‚paprsku tmy‘ [t. j. mystického spojivého nazírání]. V duši se setmělo, protože oku duše zmizelo všechno stvořené. ... Stvořené věci, které de facto jsou ještě v rozumu, nejsou již předmět poznání jakožto stvořené věci. Staly se jediné zrcadlem, které odráží božské světlo. ... A zrakem rozumu se namáhati o rozlišené, jednotlivostní poznání beztvárné moudrosti [nerozlišené a temně poznávané ve spojivém nazírání] by bylo vyháněti Krista a spojení vůle s ním v lásce přerovati“ (P. Stanislav Grünwald O. M. Cap. v ZAM IX 1934, str. 230 n.).

Poslední varování zde uvedené je i u sv. Jana, a to obecně o každé vlastní činnosti mohutností v době spojivého nazírání:

„Neboť takovým způsobem uvede Bůh duši do tohoto stavu a tak odlišnou cestou ji vede, že, chce-li ona býti činná svými mohutnostmi, spíše ruší dílo, které Bůh v ní koná, než aby při něm pomáhala“ (N I 9, 7).

I když oba tito světci jsou co do theorie závislí na Pseudo-Dionysiovi, měli oba nicméně také hojnou vlastní mystickou zkušenost u sebe a u jiných. Když tedy oba žádají u duše, která má dojít mystického spojení s Bohem, vyprázdňení od poznatků jednotlivostních, opírá se ten požadavek asi také o zkušenost a nelze jej zholat odmítati.

Ze ten požadavek plyne z přirozenosti samého vlitého nazírání, jež je temné, nerozlišené, je viděti ze slov sv. Jana, když praví, že „to nazírání [trpné noci smyslu] ... zpravidla ... dává duši sklon a touhu býti o samotě v klidu, aniž může mysliti na něco jednotlivostního nebo má chuť mysliti na to“ (N I 9, 6).

V noci ducha, v níž je spojivé nazírání daleko působivější, jsou asi i tyto důsledky daleko mocnější. Když tedy duše uposlechne toho sklonu a mimo dobu vlitého nazírání se stráží, nakolik může, poznatků rozlišených, jen se zachovává v dispozici na příští spojivé nazírání.

P. Lebreton sám praví na konec slova, která, ač jsou od něho míněna o požadavcích sv. Jana stran vidění, rčení, vyjevení, tedy o průvodních jevech mystických, platí i o požadavku stran poznatků rozlišených mimo vlité nazírání:

„Toto tak přísné odříkání není kázeň lidská, uložená z vnějška; je to požadavek božský, a u duše zcela oddané milosti je to velitelský pud. Zcela jsouc pohřížena v toto temné nazírání, jež jest její muka a její síla, žije již jen z víry“ (tamt., str. 24).

P. Poulain je, snad podle sv. Terezie (viz výše v hl. VIII., III. 2. c), u níž se nejeví vliv Pseudo-Dionysia, mírnější; arci mluví výslovně jen o modlitbě v klidu a jen o době spojivého nazírání. Praví, že kony, ke kterým se ve vnitřní modlitbě pocituje *snadnost*, i *myšlenky rozlišené*

i *hnutí vůle rozlišená*, jest záhodno přijímati; že jest vhodné *připojovati činnost svou vlastní k působení Božímu*, ovšem *tou měrou*, že se neruší (*on ne gêne pas*) *působení Boží* (Des Grâces XIV 39. 40).

41) P. Garrigou-Lagrange tuto trojí argumentaci — v témž pořádku, v kterém jsme ji my uvedli — ohlašuje takto:

Abychom dokázali, že všechny duše ve stavu milosti jsou obecně vzdáleně volány k životu mystickému, jako k životu v nebi, musí se důvody pro uznávání toho volání opíratí o samou přirozenost života z milosti posvěcující neboli [jak ji nazývá sv. Tomáš] z „milosti se etnostmi a dary“ [Summa th. III., q. 62, a. 2: gratia virtutum et donorum]. Nuže na ten život lze pohlížeti především trojím způsobem: v jeho *prvoti*: milosti samé v sobě; v jeho *vývoji*: dokonalé očistě od hříchu a nedokonalostí; v jeho *cíli*: životě v nebi. Toto trojí pohlížení není případečné, [jen] zevní nebo látkové, nýbrž bytnostní a formální.

„Jinými slovy, abychom ukázali, že vnitřní život nedojde svého plného normálního rozvoje zde na zemi leč v životě mystickém ve vlastním smyslu [t. vlitém spojivém], jest nám ukázati, 1. že jejich prvotí je táž, 2. že vývoj jednoho není úplný leč v druhém, 3. že jejich cíl je týž a že pouze život mystický k němu disponuje bezprostředně, způsobem dokonalým“ (G.-L., Perfection, sv. II, 433; viz i ve sv. I, 148—150).

42) Daru moudrosti (sapientiae) rozlišuje sv. Tomáš Akv. dvojí hlavní stupeň. Nižší obsahuje, „kolik je potřebné ke spasení, a ten nikomu neschází, kdo je bez smrtelného hříchu v milosti posvěcující“; vyšší „není společný všem, kdo mají milost posvěcující, nýbrž spíše patří k milostem zdarma daným (ad gratias gratis datas), které Duch sv. *rozděluje, jak chce*“ (Summa theol. 2. II, q. 45, a. 5). — Není tedy *obecného vzdáleného volání k tomuto vyššímu stupni daru moudrosti* — a co platí o jednom daru, platí o všech, protože důvod je týž.

Slova jinde řečená to objasňují:

„Moudrost (sapientia) a věda (scientia) se nepočítají mezi milosti zdarma dané, nakolik se uvádějí mezi dary Ducha sv., nakolik totiž mysl člověka je dobře hybná od Ducha sv. k tomu, co je [vlastní] moudrostí a vědě; tak totiž jsou to dary Ducha sv., jak bylo shora [1 II. q. 68, a. 1] řečeno; ale počítají se mezi milosti zdarma dané, nakolik působí jakousi hojnost vědění a moudrosti, aby člověk mohl nejenom sám v sobě správně smýšleti o věcech božských, nýbrž také druhé vzdělávati a překonávati odpůrce“ (1. II. q. 111, a. 4 ad 4).

V tomto druhém smyslu, jakožto o hojnost působících, praví v 2 II., q. 45, a. 5, že k vyššímu stupni darů moudrosti a vědy (a jiných darů Ducha sv.) není vzdáleného volání obecného.

Vyvstávají tu otázky, na které u zastánců této vývojové theorie nevidím odpovědi. Kterému z těchto dvou stupňů darů Ducha sv. je normální, konaturální, uplatňovati se při milostech mystických spojivých? Při nižších milostech spojivých nižšímu, při vyšších vyššímu? A proč? Ci jen jednomu z nich? Kterému? A proč?

43) de Guibert, Études, str. 211. — O neoprávnělosti tohoto prvního argumentu vývojového viz též další pozn. 44 k této hl. XII.

44) de Guibert, Études, str. 206. — Sv. Terezie praví o mystických darech Božích:

„To jsou dary, které Bůh dává, kdy chce a jak chce, a nezáleží ani na době ani na službách vykonaných. Neříkám, že toto dvojí nemá velkého vlivu, [disponujíc], ale pravím, že v mnoha případech někomu Pán nedá za dvacet let [toho stupně] nazírání, který jiným dá za rok. Jeho Velebnost ví příčinu toho“ (S 34, 11).

„Dávat Pán, kdy chce, a jak chce, a komu chce, jakožto statky svoje, a nečiní nikomu křivdy“ (Hd IV 1, 2).

P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D. praví o těchto výrocích: „Takové tvrzení se tuším těžko srovná s ideou o milosti vyžadované vývojem nadpřirozeným“ (École thérésienne, str. 143). Slovo vytištěné kursivou je tak vytčeno již u P. Gabriela.

Výroky sv. Jana od Kříže jsme uvedli na svých místech, netřeba jich tu opakovati. Jen zde přidám, jak i Dr. Winklhofer nauku sv. Jana shrnuje a ve svém shrnutí vytýká, že ani udělení mystického života vlitého, ani jeho další rozvoj nejsou podle nauky světcovy toho rázu, že by se ten život vyvíjel *organicky* a z *vnitřní zákonitosti* (jak z těch pojmů argumentuje theorie vývojová):

„Damit ergibt sich: Das ganze mystische Leben ist nicht bloss in seiner Grundlegung durch die Beschauung, sondern auch in seiner Entfaltung abhängig von dem besonderen Gnadeneinfluss Gottes. Seine Entfaltung ist nicht derart, dass es sich organisch und zielstrebig aus innerer Gesetzlichkeit heraus auf seinen höchsten Punkt zu bewegt. Vielmehr ist das Gesetz des mystischen Fortschritts einzig und allein der Wille Gottes.

Das heisst [freilich] nicht, dass im Aufbau des mystischen Lebens die Ordnung und Regel fehlte. Eine geringere Gnade fordert immer eine höhere Gnade heraus; je geistiger der Mensch geworden ist, um so geistiger sind die Gnaden, die ihm Gott zuteil werden lässt. ... Die Steigerung der mystischen Gnaden richtet sich nach dem Stand des wesentlichen Gnadenlebens in der Seele ... Nicht aber weist das wesentliche Gnadenleben in sich auf seine Steigerung durch mystische Gnaden hin“ (Dr. Alois Winklhofer, Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz, str. 153).

O „zasluhování“ viz výše pozn. 10 k hl. III.

45) Milostí mystických pro život činný se sv. Jan od Kříže jen někde letmo dotýká, na př. ve Vp III 2, 8—12; PS 28, 1. 2.

46) Viz, co bylo výše v pozn. 29 k této hl. XII. řečeno o činné stránce u P. Doyle a u arcib. Dra Stojana. Viz také, co v pozn. 14 k hl. V. uznává P. Garrigou-Lagrange O. P., a jak to oceňuje P. Gabriel od sv. Maří Magdaleny C. D.: že jsou tu uznávány i milosti mystické nezadrživé, směřující k činnosti.

Při mystických milostech činnostních není tuším důvodu, který platí

při milostech spojivých, kde i proti sebe menší nedokonalosti musí býti bojováno (Vp I 11, 2—4), protože Bůh nepřijde trvalým *spojením* k duši, která *lne* k něčemu, co je protiva Boha, i sebe menší. Může tedy tomu u některé duše života smíšeného nebo činného býti tak, že i přes nemalé mystické milosti dávané jí k veliké činnosti pro Boha a k velikému utrpení pro něho je a zůstane po některé nepodstatné stránce nedokonalá, nedosti umrtvená, jak je to dáno její letorou, povahou, vlohami, vývojem. Připomíná to Alfons Rodriguez ve své *Cvičbě v dokonalosti*, říká:

„Stůj zde též, čemu sv. Řehoř a jiní sv. Otcové uoí. Bůh nedává, praví oni, někdy menších darů těm, kterým velikých darů a co nejhojněji byi uštědřil, a ostavuje je podle nevystihlé své moudrosti v menších poklescích a nedokonalostech, aby znamenajíce, jak při nejlepšíc enaze a při vši ostražitosti nemohou přece svých nedostatků zcela vykořeniti, a ačkoliv častokráté činí předsevzetí, že se jich budou chrániti, přece opět v ně upadají, byli vždy hodně pokorní, a stydíce se, aby co nejjasněji poznávali, jak mdlá a nedostatečná jest síla jejich proti těžkým přestupkům, ježto ani lehkých uvarovati se nemohou. Tak může tedy někdo jednak vysoké dojiti ctnosti a dokonalosti, ovšem býti i svatý, a může přece zase míti s druhé strany své chyby a nedokonalosti, jež mu Pán Bůh ponechává, aby nezpyšněl a aby jakkoliv bohatými dary jsa obdařen pokoru zachoval“ (Cvičba v dokonalosti křesťanské, kn. IV., hl. 16, n. 7; přel. Bečák: sv. I., str. 426.).

Nesmíme totiž, jak i Rodriguez upozorňuje, zapomínati, že vysoká dokonalost, jež záleží v téměř úplném ovládnání vášní a hnutí a v tom, že duše je téměř prosta chyb, které jsou jejich důsledek, a vysoká svatost, jež záleží ve vysokém stupni milosti posvěcující, nejsou nutně spojeny. Dokonalost — jíž se po smrti očistou dostane každé duši, která jí nemá — je na zemi prostředek ke svatosti a ovšem ochrana svatosti, ale podstatnou svatost lze míti a ji rozmnožovati i při malé dokonalosti. Zvláště u lidí činného života tedy může býti vysoká svatost a vysoký stupeň zásluh bez stejně vysoké dokonalosti, a v nebi bude duše, která sice byla na zemi méně dokonalá, ale odešla se světa s vyšším stupněm milosti posvěcující, míti vyšší stupeň blaženosti patřícím na Boha než jiná, která v pozemském životě sice byla umrtvenější a dokonalejší, ale na onen svět si přinesla menší stupeň milosti posvěcující.

47) „Kolik osvícení jsem načerpala ze spisů sv. Jana od Křížel V sedmnácti a osmnácti letech jsem neměla jiné stravy.

„Později ovšem mě duchovní spisovatelé vesměs zanechali ve vyprahlosti, a ještě jsem v tom stavu. Otevru-li knihu, i sebe pěknější, sebe dojemnější, zúží se mi ihned srdce a já čtu, aniž dovedu chápati; anebo se mi, chápu-li, duch zarazí a nemůže rozjímati“ (Dějiny duše — [viz výše pozn. 12 k hl. VI.], hl. VIII., str. 146 franc. vyd.).

Byla to v trpné noci ducha (viz tamt. hl. IX., str. 156. 158. 159-161; hl. XI., str. 211).

48) Ze svého dětství vypravuje:

„Pavlině [sestře, která jí zvláště zastupovala zemřelou matku] jsem

evěřovala své nejvnitřnější myšlenky; ona mi vysvětlovala všechny mé pochybnosti. Jednoho dne jsem jí projevila úžas nad tím, že Pán Bůh nedává v nebi všem vyvoleným stejné blaženosti; měla jsem obavu, že nejsou všichni šťastni. Poslala mě tedy pro velkou sklenici tatínkovu a postavila ji vedle mého náprstku; pak naplnila obojí vodou a otázala se mne, co že vypadá plnější. Řekla jsem jí, že je vidím obojí stejně plně a že je nemožné vlít do nich více vody než jí mohou pojmouti. Moje *matinka* mi pak vysvětlila, že v nebi nejposlednější z vyvolených nebude závidět prvnímu jeho štěstí. Tak přizpůsobovala nejvznešenější tajemství mé chápavosti a poskytovala mé duši stravu, které ona potřebovala (Dějiny duše, hl. II., str. 31 franc. vyd.).

Viz o tom i Vp II 5, 10. 11.

49) Dějiny duše, hl. I., str. 4—6 franc. vyd.

Poznámky k hlavě XIII.

1) Tak to neblahému stoupenci modernismu Alfredovi Loisy v obšírném posouzení a odsouzení jeho tehdejších posledních knih „řád uznává“ Jules Lebreton S. J. v *Études* (Paris) ze dne 20. ledna 1937 na str. 206. — Viz též *Jacques Maritain, Les Degrés du Savoir*, str. 532.

Je to vyvrcholení přirozené touhy po poznání příčiny všeho, i nejvyšší, a po dosažení dobra a zdroje blaženosti, i nejvyššího.

2) I je-li nějaká touha po patření na Boha tváří v tvář nebo po jiném přímém styku s Bohem, psychologicky nadpřirozeném, člověku přirozená, nelze z ní ovšem usuzovati, že by vyžadovala splnění již v tomto životě, ba bez Božího zjevení nelze říci s jistotou ani to, že se jí vůbec může dostatí splnění. Bůh v sobě a patření na něho tváří v tvář je naprosto nad řádem naší přirozenosti (1 Tim. 1, 17; 6, 15. 16).

3) P. Joseph Maréchal S. J. podává ve svých *Études sur la psychologie des mystiques*, svaz. II., str. 416—435, historický přehled mysticismu ve východní a západní filosofii až po Schopenhauera a Hegela. Hegelovu filosofii odmítal již r. 1839 Ludwig Feuerbach jakožto „diese rationelle Mystik“ (*Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV. Teil, str. 224). O nejnovější době praví Dr. Kratochvil: „Mocné touhy mystické, projevující se tak hojně v dnešní filosofii (Husserlova fenomenologie, bergsonismus, Schelerovo cítění hodnot, Ottova divinace, Hoppeova intuitivní a kontemplativní filosofie atd.), daly mu podnět, ...“ (Dr. Jos. Kratochvil, *Záhada mystického nazírání*, 1936, str. 3).

O náboženských tužbách a snahách mnohých nynějších duší praví P. Mager O. S. B.: „Es sind beinahe ausschliesslich mystische Bestrebungen, die das religiöse Suchen und Sehnen unserer Zeit beherrschen. Unter Mystik verstand man von jeher ein System, eine ausnehmende Art religiöser Betätigung, in deren Mittelpunkt das unmittelbare Gotterleben steht“ (Mager, *Mystik*, str. 25).

„Darin sind heute wohl alle einig, dass eine Woge des Mystischen unser gesamtes Geistes- und Kulturleben durchflutet. Wer es nicht Wort haben wollte, möge die Buchhändler fragen, ... die Tagesblätter und Zeitschriften ... die Kataloge z. B. des Inselverlages ... die Vortragsabende in grösseren Städten ... Er möge unbefangenen Auges die heutige religiöse, schöngeistige, wissenschaftliche Literatur durchwandern,

sein Blick wird auf Schrift und Tritt an mystischen Szenerien haften bleiben ... überall innerhalb und ausserhalb der Kirche, im In- und Ausland. Auch dem weniger Feinfühligen wahrnehmbar, geht ein mächtiger Zug mystischen Geistes durch alle Kulturvölker“ (str. 130).

„Es handelt sich dabei nicht etwa bloss um eine flüchtige Erscheinung, sondern um eine das tiefste Geheimnis der Menschenbrust offenbarende Frage unserer Geistesentwicklung. ... Im Erfahrungsdiesseitigen wollte der Menscheng Geist ein neues Paradies errichten, in das nimmermehr die lähmenden Schatten eines Erfahrungsjenseitigen fallen sollten. Statt eines Paradieses schuf er sich in den zu engen Grenzen des Erfahrungsdiesseitigen ein Gefängnis, in dem er sich selber zu einer immer unerträglicher werdenden Kerkerhaft verurteilte. In ungestümem Freiheitsdrang und rastloser Sehnsucht beginnen die Menschen der Gegenwart die Ketten, in die sie sich selbst geschmiedet, zu zerbrechen, die Eisengitter, hinter die sie sich selber gesperrt, zu zerstören. Nur von einem Erfahrungsjenseitigen, vom Göttlichen erhoffen sie die Stillung des Heimwehes nach dem Ewigen, Erlösung für die zermartete Seele. Hinweg aus dem Erfahrungsdiesseitigen, das nur Tantalusqualen, aber kein Paradiesesglück zu bieten vermag, hinein in das Innere des Menschen, in das Reich des Geistes, wo allein die erlösende Nähe Gottes winkt! Nur im Innersten des Menscheng Geistes kann es zu einer Berührung mit dem Erfahrungsjenseitigen, mit Gott selber kommen. Aus dieser Berührung allein quillt Vollendung, Friede und Seligkeit der Menschen“ (str. 133 n.).

„Die Antwort aber auf das mystische Fragen kann nur die Offenbarung geben, nicht ... Theosophie, Neuplatonismus, Buddhismus, [str. 262: Okkultismus], Spiritismus“ (str. 135).

„Wer zum Katholischen nicht in Fühlung kommen konnte, landete in der Theosophie eines Böhme oder im Magischem. Die Systeme eines Fichte, Schellings und auch Hegels verlieren sich letzten Endes in Mystik. Das war die Romantik“ (Mager, Mystik, str. 398).

4) P. K. Rahner rozvádí definici mystiky takto:

„Mystik ist dem Christen die auf der Gnade Christi gründende Erfahrung des unmittelbaren Handelns zwischen dem persönlichen Gott und dem Menschen. Wir möchten nicht sagen: *cognitio Dei experimentalis*, weil Mystik mindestens, und zwar wesentlich hinausgeht über die *Erkenntnis* Gottes, so wie wir heute das Wort verstehen. Wir wollen auch nicht sagen: Erfahrung der *Einigung* mit Gott, weil wir sonst eine Bestimmung der Mystik aufstellten, die der heute in der Religionsgeschichte vielfach üblichen Unterscheidung zwischen prophetischer und mystischer Frömmigkeit das Wort reden würde. Dort, wo der lebendige Gott Jesu Christi unmittelbar als er selber mit der Seele handelt (was nicht notwendig *visio beatifica* im theologischen Sinn heisst), dort haben wir christliche Mystik. Wir dürfen uns hier begnügen mit dieser vagen Andeutung des Begriffs der christlichen Mystik“ (Karl Rahner S. J. v ZAM XII 1937, str. 123).

Definici mystiky se tu blíží věta první a věta předposlední. Ale obojí té větě lze snadno rozuměti ve smyslech (nelze se nám tu, o nich

šířiti), které mám za nesprávné. Definice: „Mystické je psychologicky nadpřirozené“ (nebo obráceně: „Psychologicky nadpřirozené je mystické“), opírající se o vyjadřování sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše, je těch nejasností prosta.

5) Sv. Ignác z Loyoly popisuje pravou duchovní útěchu takto:

„O duchovní útěše. Nazývám to útěchou, když se v duši vzbuzuje nějaké vnitřní hnutí, kterým se duše roznítí v lásce ke svému Stvořiteli a Pánu, a tudíž když nemůže žádnou věc stvořenou na povrchu zemském milovati v sobě, nýbrž pouze ve Stvořiteli jich všech. Rovněž to nazývám útěchou, když kdo propuká v slzy, působící hnutí k lásce k Pánu jeho, ať je to z bolesti nad svými hříchy anebo nad utrpením Krista, Pána našeho, anebo nad jinými věcmi přímo směřujícími k jeho službě a chvále. Konečně nazývám útěchou každé rozmnožení naděje, víry a lásky a každou vnitřní radost, která volá a přitahuje k věcem nebeským a k vlastnímu spasení své duše, uklidňujíc ji a uspokojujíc ji v jejím Stvořiteli a Pánu“ (Duchovní cvičení, Pravidla k rozlišování duchů I 3; n. 316). V dalším pravidle popisuje duchovní neútěchu.

Ze slov sv. Ignáce je viděti, že útěcha, i když pravá, nemusí býti po každé stránce *libá*. Rovněž je (čemuž není divu, protože útěchy jsou co do vzniku a působení zpravidla psychologicky přirozené) rozdíl ve snadnosti, hloubce a účinnosti útěch. Některé duše je mají ze své letory snadno (N II 16, 5), ale té snadnosti odpovídává mělkost a malá účinnost.

6) V praxi ovšem lze zásah psychologicky nadpřirozený do činnosti našich duševních mohutností bezpečně konstatovati, jen když „psychologická porucha“ kteréhokoliv ze čtyř stupňů uvedených v textu poněkud níže je značná. Leckdy se bude duše kloniti k uznání takové „psychologické poruchy“, a tudíž mystickosti svého konu, kde ve skutečnosti jde ještě jen o činnost příčin rádu psychologicky přirozeného, které jen neobvyklou měrou přešly, vlivem okolností nikterak zázračných, ale přece neobyčejných, ze stavu potenciálního v uplatnění aktuální. A jindy, nebo jiné duši, ani nepřijde pomyslením, že její kon je již mystický, a přece tomu tak je.

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

Ba i slovo „mystický“ by snad bylo lépe vyhraditi jen nazírání vlitému v užším smyslu (vlitému nespojivému a vlitému spojivému), jak to činí sv. Terezie od Ježíše a sv. Jan od Kříže, kteří je výrazem „mystická bohověda“ (na př. Vp II 8, 6; N II 5, 1; PS 27, 5; S 10, 1) zřejmě vyhradzují jen nazírání spojivému.

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

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

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

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

9) Poněvadž tu, myslím, jde z velké aspoň části o duše, které se s náboženstvím zjevným více méně rozešly, budou jejich kony, o které tu jde, nejen psychologicky přirozené, nýbrž i bytnostně přirozené. Ale rád připouštím — nesoudě cizího služebníka (Řím. 14, 4) — že i některé duše zbožné a v milosti posvěcující mají bona fide za to, že lze kony číre vlastními, psychologicky přirozenými, dosíci mystického spojení s Bohem. Mravně nezavadné kony těchto druhých duší ovšem jsou, psychologicky jsouce snad vesměs jen přirozené, bytnostně nadpřirozené. Ale té nadpřirozenosti si duše není vnitřním vědomím vědoma a je jinak zcela v situaci oněch duší, které této nadpřirozenosti bytnostní

ve svých konech nemají. Pro naše pojednání je tedy bytnostní snad nadpřirozenost konů, o které tu jde, irrelevantní.

10) Duše poznává své kony vlité spojivé, psychologicky arci nadpřirozené, ale přece své, immanentní, bez vtištěného obrazu pomyslného, jak bez něho poznává své kony immanentní psychologicky přirozené; a Boha, spolupříčinu těch konů vlitých spojivých a hlavní jejich příčinu, v těch konech také poznává bez vlitého obrazu pomyslového, jak bez něho poznává své vlastní „já“ ve svých immanentních konech psychologicky přirozených.

Technickými výrazy vyjádřeno: Duše ve svém rozumovém poznávání psychologicky přirozeném „connotative“ zároveň poznává zkušenostně sebe jakožto (existující) příčinu toho poznávání — a duše ve svém rozumovém poznávání psychologicky nadpřirozeném vlitém spojivém „connotative“ zároveň poznává zkušenostně Boha jakožto (existující) první příčinu té zkušenosti mystické. On není duši v jejím životě spojivě mystickém, jehož on je hlavní příčina, s duší dotekovým působením spojená, bytnostně méně přítomen a méně postřezitelný než to je duše sama sobě ve svém životě psychologicky přirozeném.

11) Viz také objasnění, které sv. Terezie dává ve Zp 4, 13.

Poznámky k hlavě XIV.

¹⁾ Prosaický český převod básně *En una noche oscura* od sv. Jana od Kříže je v I. svazku překladu jeho Spisů; básnický překlad bude, a ostatními básněmi světcovými, ve svazku IV. Prosaický převod básně

Naciendo está la aurora zní:

1. Rodí se červánky
nad klínem noci temné;
jestliže duše bdící
o vyšší světlo se snaží,
slunce jí dám své krásy.
2. Pojď, duše, pojď se mnou
a přiviň k sobě tohoto dřeva drsnost.
Volá tě Bůh, tvůj přítel ...
Která pak milenka se oddá spánku,
hlas když zaslechne svého mlce?
3. Pojď, duše, tak tichounce,
že ani spící srdce to nezpozoruje,
ve vlahém mlčení
noci ... vždyť otevřenu
máš hradu v nitru bránu.
4. Má láska střeží klíč;
má láska, jež jest tohoto sídla Paní,
jemným hvízdem
volá svou kochanku,
spanílou děvů zbloudilou.
5. Nebohá holubičko,
jež sis hnízdo zbudovala mezi jeřábky;
překroč tento hřeben
v mých vlnadných zahradách
a vystavěj si hnízdo v mých dlaní hloubi.
6. Zpřetrhej všecka pouta,
která tě se steskem a bolestí svírají;
pojď spěšně v moji náruč,
na mé lože z kvítí ...
má Láska je nad lásky Láska!

(Ricardo León ve své sbírce básní *Alivio del caminante* [Úleva na pouť]; „Rinacimiento“, Madrid, 1911.)

Poznámka. „Tohoto dřeva drsnost“ je tuším kříž, „jenž jest hůl, s kterou se po této cestě dojde a již si duše zapírání velice ulehčí a usnadní“ (Vp II 7, 7). „Hrad v nitru“ je duše sama, předmět stejnojmenného spisu sv. Terezie (Hd I 1, 1), jenže zde duše z něho, ze sebe, vychází k Milenému, jako v básni *Za temné noci* sv. Jana ze svého domu, kdežto u sv. Terezie Bůh sídlí v Hradu a duše proniká až do ústředních komnat. Volající „jemný hvizd“ Mileného je tuším převzat z Hd IV 3, 2; „lože z kvítí“ (lecho de flores) je asi z PS 24 (kde arci je lecho florido — lože v kvítí). Duchovního smyslu i ostatních výrazů a celé básně se jest, více nebo méně bezpečně, dotušiti srovnáváním se spisy sv. Jana od Kříže, k němuž poukazují hned na začátku slova „noci temné“, a sv. Terezie od Ježíše.

2) *Antolín López Peláez und Josef Froberger, Die Gefahr des Buches*, str. 187.

Rilke má i nás ctitele a dosti mnoho z jeho díla bylo přeloženo do češtiny. Nebude tedy od místa, když tu podám výtahy ze dvou svědomitých studií o jeho „mystickosti“.

1. *Dr. Konrad Zähringer, Die Religiosität Rainer Maria Rilkes christlich gesehen* (Benediktinische Monatsschrift [Beuron] XIX 1937, str. 37—50. 127—145. 195—203. 273—283) praví:

„Seine bedingungslose Zuteilung zum Monismus oder Pantheismus ist abzulehnen (str. 38).

„Es fehlt der Begriff der Sünde und Schuld so gut wie ganz. ... Gnade und Gewissen kommen zu kurz. ... Reue ... Auch die Kategorien von „gut“ und „böse“ fehlen in einem ausgesprochen christlichen Sinne. Erst recht Erlösung und Kreuz (48 n.).

„Aber durch sein ganzes Leben hindurch war nun seine Religiosität ein Suchen nach der Wirklichkeit“ (50) — „Ding“; „Welt der Dinge“ (145).

„Missverständnisse sind auch besonders leicht dort gegeben, wo die objektive Wirklichkeit Gottes beinahe ganz ausgeschaltet wird und der Gedanke seiner Einheit mit der Welt und seines Werdens im Menschen sich so in den Vordergrund drängt, dass es nur bei den allerweitesten Maßstäben noch mit der strengen christlichen Auffassung vereinbart werden kann. Gott wird dann vom Menschen geradezu abhängig (133 n.).

„Ergibt sich schon aus der ganz und gar unchristlichen Christusvorstellung Rilkes, dass von einer Mystik im christlichen Sinne nicht die Rede sein kann, so lässt sich aber darüber hinaus am ganzen Bestand des Dichterwerkes nachweisen, dass sich darin Haltungen aussprechen, die man als tief religiös und somit in einem weiteren Sinne mystisch nennen mag, die indessen nicht christlich sind und auch nicht christlich gemeint sind (201 n.).

„Der Überblick über das wandlungsreiche Werk Rainer Maria Rilkes lässt das Fehlen wesentlicher Bestände christlicher Religiosität erkennen. Das gilt zunächst und ganz unzweifelhaft von ihrem Urheber. Der Dichter ist weder der gottmenschlichen Messianität Christi gerecht

geworden, noch auch vermochte er in ihm bei all der Fülle seiner Gottesbilder die „imago Dei“ zu sehen oder zu deuten. Damit entgeht ihm naturnotwendig die christliche Auffassung von Gnade und Gnädengemeinschaft der Gotteskinder in dem mystischen Leibe Christi, der Kirche. Es fehlt damit auch die christliche trinitarische Gottesvorstellung. ... Oftmals hat man den Eindruck, dass die anima naturaliter christiana einzelne „Dinge“ aus dem christlichen Inhalt instinkthaft erspüre. ... Wenn wir die eindeutige christliche Redeweise auch nur vereinzelt zu Gehör bekamen, so bleibt trotzdem die Tatsache bestehen, dass der Dichter für unsere Zeit wieder eine religiöse Sprache gefunden hat, auf die viele hören, ... (282 n.).“

II. *Hubert Becher*, Die Religiosität und die „Mystik“ Rainer Maria Rilkes (ZAM XIX 1944, 95—107) dí:

„Rilke wird gern und mit Vorliebe als Gottsucher und sogar als Mystiker bezeichnet. Als solcher hat er einen grossen Einfluss ausgeübt, und seine Wirkung dauert noch an. ... Man kann kaum einen Dichter, insbesondere keinen Lyriker, seit hundert Jahren anführen, der einen solchen bildenden Einfluss auf seine Zeit und das nachfolgende Geschlecht genommen hätte. Dass diese Wirkung weithin echter religiöser Sehnsucht entsprach, ist ebenso sicher wie die Tatsache, dass sie an sich unchristlich ist und in die christliche Gesinnung zum mindesten gefährliche Züge hineinbringt.

„Die Urteile über das Wesen des Rilkeschen Gottes und damit auch über seine Religiosität und „Mystik“ gehen weit auseinander. ... Erst die Gesamtheit der Werke, der Dichtungen und der Briefe Rilkes kann den Untergrund bilden für eine Deutung (95). ...

„Das von Hause ererbte katholische Christentum hat Rilke schon früh abgeschüttelt. In den bisher veröffentlichten Zeugnissen seines Lebens erscheint nirgendwo eine freundliche Erinnerung an etwas wesentlich Christliches. ... Die katholische Kirche blieb Rilke ein Abscheu (96). ...

„Nicht einmal in Gott darf der Mensch ruhen, ihn besitzen wollen. Gott darf kein Gegenstand, darf nur Richtung sein. Es soll nur ein reiner Bezug bestehen, in dem der Mensch Gott durchstrahlt, wie auch Gott seinerseits, wenn er will, den Menschen liebt, d. h. durchstrahlt. ...

„Es ist klar, dass bei einer solchen Auffassung Gottes und des Weltganzen jeder Begriff von Sünde und Schuld abwegig erscheinen muss. ... Anderswo huldigt Rilke einem sinnlichen Naturalismus, der jenseits von Gut und Böse alles bejaht, was er „Sein“ nennt und unter den Gottheiten die phallische als die erstnotwendige herbeiwünscht. Wo keine Sünde ist, bedarf es auch keines Vermittlers und Versöhners.

„Wie der Mensch in Gott nicht ruht, sonder ihn nur durchstrahlt, so sucht auch Gott keine Gemeinschaft mit seiner Schöpfung, sondern durchstrahlt den Menschen“ (104). ...

„Wir können jetzt daran gehen, zu bestimmen, welches der Gott und die Religiosität Rilkes, ob Rilke ein Mystiker sei. Es ist ohne weiteres klar, dass beides nicht im christlichen Sinn gemeint sein kann. Von Mystik kann bei Rilke nur insofern die Rede sein, als er eine naturhafte Einigung von Mensch und Gott im Sinn gegenseitigen Durchstrahlens lehrt. Eine innere Gemeinschaft auf Grund göttlicher Gnade

und Ansprache lehnt er ab, weil dies Gott seiner Würde entkleidet“ (104. 105).

„Eine scheinbare Übereinstimmung mit dem negativen Weg der Mystik führt sogar weiter in die innere Erkenntnis seines Gottesgefühls. Die christlichen Mystiker erleben eine Nacht der Sinne und des Geistes. Sie sprechen von dem Dunkel, das sich um Gott ausbreitet. Sie werden durch die Überfülle des Lichtes göttlicher Einstrahlung wie geblendet. Alle Bilder versagen dann, die einst die Sinne darboten, alle geistige Helle versagt. Alle Welterfahrung versinkt, alle durch den Glauben gebotene Erkenntnis erweist sich als eitel und unzugänglich. In dieser letzten Einsamkeit wissen sie sich seiner nahe, sie fühlen ihn, sie sehen ihn, weit er sich ihnen offenbart, wie durch einen dünnen Schleier als ein ganz neues, unbeschreibliches Licht, dem gegenüber die gewöhnliche Erkenntnis nur ein Dunkel ist.

„Rilkes beharrlich und ernst gesuchter Gott indes ist die Finsternis, das Schweigen, die Stille, die Namenlosigkeit selber. . . .

Es scheint uns, dass Rilke bei seiner gewiss ernst zu nehmenden Gottsuche Gott solche Eigenschaften beilegte, wie sie beim Fürsten der Finsternis zu erwarten wären. Nur diese dämonische Wendung scheint uns den ganzen Rilke zu erklären.

„Die Bestätigung dieser entsetzlichen Annahme liegt in der Feststellung, dass Rilke in seiner letzten Tiefe voll Stolz oder, für den, dem dieses deutsche Wort zu hart klingt, voll Hybris ist“ (105). . . .

„Der ehrfürchtig-vertrauten Liebessymbolik der echten Mystiker, die Unverstand oft als Erotik herabwertet, entspricht bei Rilke eine grosse Sexualität der Bilder, die sich auch in den [Duineser] Elegien [„das letzte Wort, was Rilke zu sagen hatte“ (102); jsou z r. 1922] breit macht und in den Sonetten an Orpheus nicht fehlt. Man wird davon nicht allzu laut sprechen, aber man darf es auch nicht einfach übersehen, wie es fast immer geschieht.

„Obwohl sich Rilke vom Christlichen immer weiter und leidenschaftlicher entfernt, bleibt es auffällig, wie er sich immer wieder mit ihm auseinandersetzen muss. . . .

„Rilkes Eindringen in das Wesen der Natur, seine Schau von der Stellung des Menschen in der ganzen Schöpfung — er ist ihre Mitte, Krönung und ihr Träger zu Gott —, seine Entschlossenheit im Bestehen von Leid und Schmerz, seine Einsichten in Leben und Tod übersteigen weit, was die Dichtung vor ihm erkannte. Sein rücksichtsloser Mut, Gott in die Mitte von allem zu rücken, ist anzuerkennen. Aber dennoch bleibt das Erdensein und das Menschsein in sich, wird es nicht in Gott aufgehoben. Einsamer Bezug tritt an die Stelle von Gemeinschaft und Einheit. Aus dem „Lieber leiden als sterben“ oder „Entweder leiden oder sterben“ der Mystiker wird die ausweglose Finsternis des schwebenden Todes. Das einfache und schlichte „Ich liebe dich“ christlicher Gottesfinder, in dem die Anerkennung des Herrn und das Herabneigen Gottes, der die Seele erhebt, sich begegnen, wird zur Versteinigung des Ich, führt in die Verstelltheiten und Wirrnisse der Elegien als letztes sagbares Wort (106).

„Eine versinkende Welt hoher geistiger Bildung, sehnennden verfeiner-

ten Gefühls konnte ihre eigene Not in Rilke wiedergespiegelt finden und in ihrem Gottsuchen ihn für einen Propheten und Wegweiser halten, der bereit war alle Tiefen und Höhen zu durchmessen. Eine entgötterte Welt der Technik und der exakten Naturwissenschaft mochte beim Erwachen der Seele und des Geistes bei ihm einen Weg vermuten, der so leidvoll ergriffen Erschautes und Erfühltes verdichtete. So führte eine innere seelische Verwandtschaft zu einer unleugbaren Überschätzung des Dichters. ...

„Der unendlich grosse Gott ist unendlich einfach, und das letzte Erlebnis des Menschen, ob er mit der allen bereiten Gnade Gott sucht und findet oder aus besonderer Erwählung von Gott emporgezogen wird, muss auch den Charakter der Einfachheit und Einfalt haben, die mit dem christlichen Ausdruck Demut heisst. Aus ihr keimt die Liebe, die Gott schenkt, der uns zuerst geliebt hat, in der der Mensch dann die Welt in sich eint und mit ihr Gott findet. Vorbild aber und Mittler dafür ist und bleibt derjenige, der zugleich Gott und Mensch ist, Jesus Christus.“ (106. 107).

Tak Zähringer a Becher.

P. Pavel Bolkovac S. J. má v referátě o knížce Eduard Spranger, Weltfrömmigkeit (Leipzig, Klotz, 1941) tuto větu, v níž se vyskytuje i jméno Rilke: „Aber war und ist nicht das gemeinsame Thema von sonst so grundverschiedenen Menschen wie Nietzsche, Rilke, Binding, Wiechert, Jünger gerade die Säkularisierung (posvětštění) von Erfahrungen wie Opfer und Tod, Gewissen und Schuld, die bisher noch am ehesten die Menschen aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare zu führen pflegten?“ (ZAM XVII 1942, str. 59).

Shrnouti lze takto. Rilkevi se dostalo v dětství katolické výchovy, ale v dospělém věku se víře a náboženské praxi křesťanské zcela od-cizil. Měl „zděděný smysl náboženský“, ale „Rilke není typ světce, nýbrž typ genia. ... Rilke odmítal tvrzení, že je sociální básník, avšak zvláště důrazně se ohrazoval proti tomu, aby jeho dílo bylo vykládáno v křesťanském smyslu“ (František Tichý v referátě o knize: Eudo C. Mason, Lebenshaltung und Symbolik bei Rainer Maria Rilke [Weimar, 1939] v Casopise pro moderní filologii, roč. 27, 1941, str. 193—195).

Není ovšem pravděpodobné, že by Bůh takovému spisovateli uděloval milosti psychologicky nadpřirozené neboli mystické (vyjma snad někdy k tomu cíli, aby se obrátil), že by tedy jeho spisy, i když je v nich nejedna krásná, vážná a hluboká myšlenka, kterou lze vykládati ve smyslu křesťanském, obsahovaly výrazy a ohlasy vlastních jeho mystických zkušeností. Je to jen projev genia a plod studia.

Že se Rilke (nar. 4. XII. 1875 v Praze, zemř. 29. XII. 1926 ve Val-Mont u Territetu u Zenevského jezera ve Švýcarsku) před smrtí smířil s Bohem, je v literatuře o něm tvrzeno i popíráno (Zähringer na uved. m., str. 42. 282; viz i revui Rád IV 1937, 190—192).

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

„V 17. čísle Lípy z tohoto roku V. Lesný dokazuje, jak poesie Bře-

zinova je celá prostoupena myšlenkami filosofie indické [str. 298: pantheistické], které tvoří ideový podklad jeho jistě krásných a často okouzlujících veršů. Březina sám také se otevřeně přiznává k tomuto vlivu, jímž indická filosofie a indické náboženské ideje na něho působily.

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

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

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

Dr. Hudec velmi dobře osvětluje po stránce, o kterou nám tu jde, jak Březinu, tak nejednoho jiného „mystického“ básníka a zdroje jejich „mystických“ poznatků a hnutí.

Deml praví ve své knize o Březinovi: „Otokara Březinu mohl před smrtí zaopatřovat jen P. František Pálenký, on však umřel dřív, a Bůh to jistě věděl. . . Březina sám nemá docela žádné viny na tom, že před svou smrtí nebyl zaopatřen, poněvadž on ještě nemyslel na Smrt, když přicházela; mluvil sice o smrti, také učinil různá opatření, ale na smrt ještě nemyslel, nýbrž jenom na svět, je-li to nějaká vina“ (Jakub Deml, Mě svědectví o Otokaru Březinovi [Praha, Plejada, 1931], str. 483).

Sigmund Bouška O. S. B. (25. VIII. 1867 — 29. VIII. 1942) napsal v posmrtné vzpomínce na Xavera Dvořáka (29. XI. 1858 — 22. XI. 1939) o Březinovi tato slova: „Otokar Březina byl veliký básník, o Bohu zpíval jako nikdo u nás, ale o Kristu, Eucharistii a Rodičce Boží neměl ani jediného verše. Ctil katolictví, vážil si ho, blížil se mu stále více, ale nedospěl k tomu, aby se Kristu svátostnému poklonil. To mě

osobně vždy trápiho. Xaver Dvořák umírá svatě, zaopatřen Tělem Páně, za odměnu své nesmírné, nadlidské lásky k Eucharistii“ (Franclův „Náš Věstník“, XI 1940, čís. 2, str. 2).

Někdo mi po uveřejnění pojednání *Mystika, literatura, metafysika, víra* ve Vlasti LI (1937) napsal: „... Opravdu málokdo u nás zápasil tak dlouho a tak těžce v životě i díle o poznání Pravdy a Krásy jako Březina. Můj osobní a prozatímní názor a soud je ovšem truchlivý: přiblížil se ve svém vývoji (začal là — bas) ke zjevenému náboženství, ale katolíkem věřícím, co mu církev předkládá, a užívajícím svátostí se *nestal nikdy*. Jeho náboženstvím bylo umění a jeho víra byla víra umělecká: v tom smyslu si přizpůsobil celý slovník náboženský a mluví o básnících-světcích, o modlitbě a p.“ — a pak ten svůj názor a soud podepřel místy z tištěných věcí Březinových a z jeho uveřejněné korespondence.

Shrnouti jest nám o Březinovi (13. IX. 1868 — 25. III. 1929), jenž byl v mužném věku křesťan a katolík jen volný, zcela jako výše v posledním odstavci poznámky o Rilkevi.

Jen mi jest ještě vysvětliti výraz „mysticismus“, jehož jsme tu i Dr. Hudec i já užili a jenž v pojednání o mystice nesmí zůstatí nevyvětlen. Kdežto Francouzům *mysticisme* a Angličanům *mysticism* je to, co nám mystika i mysticismus, my (snad po vzoru německém) rozlišujeme mystiku (zdravou, pravou) a mysticismus (nezdravý, nepravý, na př. jakési mdlé snění o tajemných nejvyšších příčinách života a údělu člověka). Lexikon für Theologie und Kirche (sv. VII., s. v.) praví tu jadrně jen toto: „*Mystizismus*, abwegige Form der Mystik — *mysticismus*, způsob mystiky na scestí“.

Mysticismus v plném smyslu slova je snaha kony psychologicky přirozenými (v nejednom případě i s přirozeného hlediska mravně málo cennými nebo dokonce mravně nezdravými) a vlastními silami dojíti přímého poznávacího styku s Bohem a přímého zakoušení věcí božských nebo Boha — tedy cíle, který je psychologicky nadpřirozený, takže celá ta snaha je beznadějným nepoměrem prostředků k cíli na scestí.

Mysticismus je náboženský, filosofický, umělecký, erotický, atd., podle rázu scestí, po kterém se snaží o přímý poznávací styk s Bohem a přímé zakoušení věcí božských nebo Boha. Kromě rozdílů v základním rázu jsou v něm ovšem i rozdíly z individuálního ražení nebo ze slučování základů.

Mnohdy se mysticismus vyskytne jen oslabený, jakožto jakýsi průvodní jev snah dobrých: nádech mysticismu.

4) Ze básnická fikce napodobící mystiku může vzbuditi zdání mystiky skutečné, není nic divného. Proč však to zdání dosti snadno vzbudí i symbolismus nebo alegorie, jsou-li o duchovním životě?

Myslím, že svou tajemností. Mystika, duchovní nadpřirozeno psychologické skutečně prožité a pak vypsané, je něco tajemného svým vznikem a obsahem; symbolismus a alegorie mají nádech tajemnosti jakožto literární útvary, jejichž pravého smyslu se teprve jest dohadovati; snadno se tedy v jejich povznesené mluvě tuší, když jsou o věcech ducho-

vých a duchovních, také tajemno psychologicky nadpřirozené, prožité a vypsané, i když ho tam není.

Dantova *Božská komedie* je báseň, která obsahuje na mnoha místech symboly a alegorie o věcech duchovních a místy i přímo vypisuje psychologicky nadpřirozené neboli mystické zážitky svého protagonisty. Není to však ani na těch trojích místech báseň mystická, protože se ani tam nepodávají psychologicky nadpřirozené zkušenosti básníka nebo jiné skutečné osoby, a jakožto celek je to ovšem také jen nemystická velkolepá duchovní alegorie, líčící rozvinutím metafory pouti peklem, očistcem, rájem duchovní vývoj ze stavu hříchu k ospravedlnění, svatosti, k té oné mystické milosti a k samému mystickému popaření na Nejsv. Trojici. A jak v alegorii vůbec není každá podrobnost jinotaj, znamenající něco vyššího, nýbrž leccos je pouze slohová výzdoba alegorického jádra skladby, tak i v *Božské komedii* přemnohé, malé i velké, je pouze nealegorická výplň alegorické kostry, arci zpravidla velmi vhodná a velmi básnicky podaná.

5) „První vnitřní modlitba podle mého mínění nadpřirozená, kterou jsem pocítila — a nadpřirozeným nazývám já to, čeho nelze úsilím nebo péčí získati, i když se duše velice snaží, ač ovšem disponovati se na to lze, a [to disponování] je zajisté velice důležité — je jakési vnitřní usebrání, které se pocituje v duši, takže se zdá, že ona tam má druhé smysly, jako zde smysly zevnější, jimiž se, podobá se, chce sama v sobě ustraniti od lomození zevnějšího“ (Zp 5, 3).

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

6) „Důrazně vytýkáme tuto stránku: život modlitby musí býti doprovázen horlivým konáním všech ctností. Ve své „Cestě k dokonalosti“ nechce sv. Terezie pojednávat o vnitřní modlitbě a o nazírání dříve, než promluví [svým reholnicím] o trojí ctnosti, která podle jejího mínění je základ života modlitby: „vzájemná láska, nelnutí k ničemu stvořenému, pravá pokora“ (C 4, 4; Gabriel de Ste. Marie-Madeleine, C. D., École thérésienne; str. 96, pozn. 1). Věcně tytéž podmínky pro přechod k nazírání získanému a pro přijetí do noci smyslu, i neúplné, má sv. Jan od Kříže v PN III 32; N I 8, 4.

7) Nemožnost pravé mystiky řádu přirozeného vykládá a jiné námitky vyvrací též Maritain, *Les Degrés*, str. 532—549.

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

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

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

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

10) „... la gratuite parfaite de la contemplation infuse, ce qui est, en effet, l'une des doctrines les plus certaines de la théologie“ (H. D. Simonin O. P. ve VS, Supplément, Février 1935, str. [112]).

V uvedeném textu sv. Pavla je řeč o „vidění“, ovšem čiré rozumovém, a to snad o „vidění“ v užším smyslu, jež analogicky odpovídá vidění tělesnému. Ale i poznatky rozumové obdobné poznatku kteréhokoliv jiného zevnějšího smyslu, tedy jakékoliv přímé a konkrétní poznání Boha, je tu zahrnuto, jak plyne zřejmě jednak ze smyslu celého místa uvede-

ného, jednak z toho, že kterýkoliv rozumový poznatek, i když je obdobný poznatku jiného smyslu tělesného než zraku, filosoficky přece právem sluje rozumové vidění (Vp II 23, 2. 3).

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

12) Pravíme: „opětovně“. Jednou nebo dvakrát, na obrácení, ovšem udělí i mystické milosti (když ve své svobodné štědrosti uzná), a to třeba i velmi vysoké, i tomu, kdo je od něho odvrácen, jak vidíme na př. u sv. Pavla a u sv. Augustina. Podle přesvědčení sv. Terezie v C 16, 6, v první recenzi *Cesty*, je milost mystická, udělená někomu, kdo není v milosti posvěcující, jen mystická *nespojivá*. Viz to místo uvedeno v textu hl. IX. § III. 1.

13) Příklady nazírání přirozeného viz v *Návodu k rozjímavé modlitbě*, hl. IX., čís. 56; o nebezpečích z častého nebo dokonce výhradného uměleckého a estetického nazírání přirozeného bude řeč níže, v hl. XV, o mystice — metafysice.

14) „*Von der Musik zur Mystik*. Fast im selben Masse wie das Schwärmen für eine kirchenlose Religion greift in unserer Zeit eine dilettantische Beschäftigung mit der Mystik um sich. ...

„Wahr und nicht neu ist an alledem, dass jeder hohe Kunstgenuss ein begierdelos beglückendes Ahnen der letzten Harmonie des Seins vermittelt, die der Gläubige in Gott verwirklicht weiss. Vollkommenes Kunsterleben mag also von ferne mit der anbetenden Haltung verglichen werden, in der sich ein tief religiöser Mensch auf Grund seines Wissens von Natur und Offenbarung in begnadeten Augenblicken durch Gottes Unendlichkeit beseligt fühlt: das unmittelbare Gotterkennen der echten Mystik ist davon wesentlich verschieden, und wieder etwas anderes ist die von Jouve zum Vergleich angezogene Extase. Die Ehrfurcht vor dem Heiligsten ist gerade heute so lebenswichtig, dass niemand diese Begriffe, die von der zuständigen Wissenschaft sorgfältig getrennt worden sind, leichthin verwischen oder verallgemeinern sollte“ (Jakob Overmans S. J. ve *Stimmen der Zeit*, 69. Jahrg., 2. Heft, 135. Band, November 1938, str. 113).

Viz také níže v § V. 3. této hl. XIV. jemně pronikavý výklad Maritainův.

15) Nelze mluvit o „literatuře mystické“ v tom smyslu, v kterém se mluví o jiných druzích literatury krásné nebo i naukové (literatura epická, atd. — literatura filosofická — literatura filologická, atd.), jež lze pěstovati komukoliv, kdo má k nim přirozené nadání; rovněž nelze pojednávat v dějinách literatury o literatuře mystické s téhož stanoviska

a podle týchž kriterií estetických a literárních jako o jiných druzích písemnictví.

Právem se P. Claudio de Jesús Crucificado C. D. v pojednání *Mística y Literatura* (MC XXXIII 1929, str. 152—159), jež tu shrnu, obrací proti takovému počinání a kárá rčení, zde ležatým tiskem podaná, které napsal Pedro Sainz Rodriguez na začátku své knihy *Introducción a la historia de la literatura mística en España* (Úvod do dějin mystické literatury ve Španělsku, Madrid, Editorial Voluntad, 1927): „Jde mi o to, abych podal data dostačující k tomu, aby se mohl vylíčiti, *uvnitř literatury španělské*, vývoj jednoho *literárního druhu*, a v rozsahu mystiky vůbec *estetický* a naukový *svéráz* mystiky naší“ (Introducción, str. 11) . . .

„... *studium mystické literatury španělské za účely literárními* nebo historickými, bez zřetele k dokumentární hodnotě, kterou ta díla mají pro psychologa z povolání nebo pro pisatele o mystické theologii“ (Introducción, str. 19).

Mnozí mystikové a spisovatelé asketičtí (situace je stran obojích podobná, jenže pro mystiky v pravém smyslu slova daleko nesnadnější) ovšem spojili ve svých dílech s výborností po stránce naukové, t. j. se znamenitým obsahem, i výbornost po stránce formální, t. j. znamenité umění v jasném a přístupném podání, ryzost jazykovou a krásný sloh, takže se u některých zdá, že vědomě a úmyslně stejně pečovali o obojí stránku, jako Luis de León (1527—1591) a Malón de Chaide (zemř. r. 1589). Jiní to učinili neúmyslně, jako sv. Terezie od Ježíše a sv. Jan od Kříže, kteří mají jazyk ryzí a bohatý a mnoho literárně velmi dokonalého. Ale přesto asketické a mystické písemnictví není opravdu část krásné literatury toho kterého národa a nesmí býti oceňováno na prvním místě podle měřítek estetických. Písemnictví asketické a mystické je náboženské a má jiný zdroj, jiný cíl, jiný účinek než tak zv. krásná literatura, a tomuto trojímu musí podřizovati stránku formální, a zvláště vypsání mystiky v užším smyslu, totiž poznatků rozumových a konů volních *vlitých*, má tolik obtíží obsahových, že stránka formální musí co do vědomého a úmyslného pěstění ustoupiti daleko do pozadí, má-li stránka obsahová, totiž zkušenost a poučení, jež je neskonale přednější a dává mystickým pisatelům jejich pravou důležitost, býti podána náležitě, t. j. přesně, spořádaně, s jasným výkladem.

P. Claudio praví: „Je tomu skutečně tak, že naši [t. j. španělští] nejlepší mystikové [tedy především sv. Terezie od Ježíše a sv. Jan od Kříže] nejsou ti, kteří mají vždy větší hodnotu literární. . . . Mystika tedy nemůže býti nikdy pojímána jakožto literární druh, ani její dějiny jakožto kapitola z našich literárních dějin“ (str. 156). . . . „Náleží především bohoslovcům, filosofům, psychologům a sociologům, a teprve potom literátům“ (str. 158).

Považovati mystiku pouze za druh literární nebo především za druh literární a soustavně jí chtíti tak pěstiti by vedlo k planému napodobení zevnějšku pravých mystiků a znehodnocení i toho symbolismu, který u básníků uznáváme za krásný a hodný podivu, protože — a pokud — se vyskytuje jen sem tam, zřídka, a tudíž vychází opravdu z nitra, jež jediné činí řečníkem, jak praví Quintilian, a také básníkem.

Shrnuji, praví P. Claudio, řka, že „mystika a literatura jsou dvě věci úplně rozdílné a někdy v protikladu, a že, jestliže se šťastnou shodou u mnohých našich mystiků spojily znamenitou měrou dvě hodnoty, mystická a estetická, nesmíme proto vytrhovati pojem ani té ani oné z jejího příslušného rámce ani si brátí jeden za měřítko k hodnocení druhého“ (str. 159).

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

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

18) O nebezpečnosti přílišného přirozeného nazírání filosofického a poetického viz níže v hlavě XV.: *Mystika—metafysika*.

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

„Láska nadpřirozená může dovršovati a oživovati lásku profánní. S druhé strany však může naše ubohé ústrojí psychologické umožniti nejednu případečnou interferenci a souhru mezi touto dvojí láskou, zvláště v jistých případech pochybné mystiky. Tím důležitější tedy je, aby byl vytčen bytnostní rozdíl mezi obojí: láska nadpřirozená naprosto není „povznesení“ lásky profánní; je to láska s *bytností vznešenější*, v níž se znaky lásky profánní vyskytují *analogicky* (Maritain, Les Degrés, str. 557—561).

20) Maritain, tamtéž, str. 559 n., pozn.

Poznámky k hlavě XV.

1) Maritain, *Les Degrés*, str. 5.

2) A.—J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, Vrin, 1936), vidí, opíraje se (str. 234) o doslovný výklad některých textů z *Hostiny*, *Státu* a *Filéba*, v Platonovu poznání nejvyšší ideje kon nazíravý v nejužším smyslu, totiž kon, ve kterém duch vejde v bezprostřední styk a dotek (contact, touche) se Jsoucnem, Bohem, již v tomto životě, neboli přímý, konkrétní a experimentální poznatek Boha, jak o něm mluví mystika sv. Jana od Kříže.

Je možné dávat některým textům Platonovým tento smysl, ale není to nikterak nutné. Docela dobře a nenuceně lze i jim rozumět i vzejtí neobyčejně mocného nazírání na *abstraktivně diskursivně* získaný pojem Jsoucná nejvyššího a nejdokonalejšího; ten pojem pak může nadále býti vybavován pamětí a sloužiti tak k opětovnému nazírání. A že těm textům smyslu obojetného tak rozumět *musíme*, jak bylo právě řečeno, je zřejmé z míst jiných, jednoznačných. Z dialogu *Faidra* (246A—256E) je totiž zřejmé, že podle Platona duše vidí ideje, i Jsoucno, Boha, přímým viděním jen před zrozením člověka a zase pak po očistách po jeho smrti, ne však v pozemském životě. V tom že se na ně jen „rozpomíná“ z toho, co že před zrozením přímo, konkrétně a experimentálně z nich — hlavně zrakem — poznala. My však víme, že platonské „rozpomínání“ na poznatek (prý) v době před pozemským životem získaný není nic jiného než vytvoření toho poznatku až v tomto životě, zpravidla abstraktivně diskursivní (Platon, *Sympos.* 210A—211C; *Menon* 82A—86B), a nadále pak vybavování toho poznatku pamětí: posléze s nazíráním (získaným přirozeným), třebaš až velmi čistým a mocným.

K tomuto vyvrácení filosofickému z Platona samého se druží námitky z neshod s tím, co víme o duchovním životě nepochybných mystiků.

Platonův vzestup je méně snaha o dosažení Absolutna, Boha, než snaha o vzestup nad relativno, nad nedokonalosti jevů kolem nás; on nic nepraví o potřebě nebo udělení pomoci Boží ke vzestupu k nejvyššímu krásnu (v *Hostině*) — Dobru (ve *Státu*) — Jednu (ve *Filébu*), t. j. k Bohu; jeho vzestupu k nazírání na Boha neproniká očistná láska vzestupujícího; jeho Idea Dobra jen září, nevystupujíc z rezervy.

O vidění Platonovu a fortiori platí to, co o platonisujícím vidění sv. Augustina v Ostii pravil P. Cavallera výše v pozn. 12 k hl. VIII.

A budíž dodáno i toto. Chatrná a shovívavá řecká morálka pohlavní, jak proleskuje v Platonově *Hostině* a *Faidrovi* a jeví se v jeho *Státu*, nezve k mínění, že Platon došel světla a pevnosti v mravních věcech, které, jak je viděti ze sv. Jana od Kříže, doprovázejí spojivé mystické nazírání.

³⁾ Odkazy k místům Plotinovým a k literatuře jsem podal v Českém slovníku bohovědném III. s. *Extase*, str. 995 n., odkud přejímám tento výklad. Zde buď jen ještě uvedeno dvojí pojednání v EC XXIII 1938, vol. II: *Marcel de Corte*, Plotin et la nuit de l'Esprit (str. 102—115); *Jacques Maritain*, L'expérience mystique naturelle et le vide (str. 116—139).

Oba tito pisatelé podávají výklad podobný mínění, které je uvedeno níže pod d), totiž že Plotinos postřehl svou vlastní duši.

De Corte praví: Vrcholné poznání Plotinovo (ale Plotinovi opatrně ponechává ručení za jeho možnost a skutečnost) je „zkušenost básnická, prázdná Plotinovo není nic jiného než prázdná básníků“; je to introverze ducha k sobě samému s přímým zakoušením jen své čiré a pouhé existence (str. 106. 113. 114).

Také Maritain se nyní kloní k uznání, že indičtí yogisté zakoušejí existenci své vlastní duše, a vysvětluje takto:

Skrze kony mající obsahy a v těch konech poznáváme i existenci duše. Yogisté mohou svou technikou vyprazdňující duši od konů s obsahy dojíti až i posledního konu dovršujícího prázdná od obsahů a jím současně dojíti pouhého temného zakoušení čiré existence duše, jejího podstatného bytí, a to arci zakoušením nejen temným, naprosto nerozlišeným, nýbrž i obecným, bez zakoušení individualisující tatosti (haecceitas) toho bytí, tedy jakoby bytí absolutního, zdánlivě „Absolutna“ — Boha (str. 124—131).

Nemá tedy Maritain tuším proč zkušenost, kterou přiznává yogistům, upíratí Plotinovi, jak mu ji upíral v Degrés du savoir míněním uvedeným v textu níže pod b).

Také „Karl Rahner in seinen im Jahre 1937 während der siebenten Salzburger Hochschulwoche gehaltenen Vorträgen: Wäre es nicht denkbar, so fragte er, dass der Geist durch fortgesetztes Entsinnlichungstraining seine transzendierende Erkenntnisfähigkeit (facultas ad omne ens), das reine „Licht“ seines intellectus agens zu sehen bekäme? Es wäre das eine Art „Offenbarung“, aber eine rein natürliche; die reine Erscheinung des „Vorgriffs“ des Geistes ohne das entsprechende Bild, das die conversio ad phantasma vermittelt“ (uvádí Hans Urs von Balthasar v ZAM XIV 1939, str. 40).

Maritain to nazývá „expérience mystique naturelle — přirozenou zkušeností mystickou“. Poté, co sv. Jan od Kříže a sv. Terezie od Ježíše omezili název „mystický“ na zkušenosti psychologicky nadpřirozené, je mluvení o přirozené mystice nevhodné a leckoho může másti.

⁴⁾ Plotinos mluví sice o modlitbě k Bohu na vyžádání pomoci k roz-

řešení nesnadného filosofického problému, ale to na okamžik vybočuje ze svého systému. Praví pěkně:

„Pojednejme o tom, k Bohu samému se o přispění obrátíte, ne řečí slyšitelnou, nýbrž duši se povznesouce k modlitbě k němu, tímto způsobem se mohouce modliti sami k samému“ (Enneades V 1, 6, 8—11, vyd. Bréhier).

5) Maritain, Les Degrés, str. 12 n. 546 n.

6) Tedy něco jako v indickém *yoga*. Viz o něm po této stránce na př.: Olivier Lacombe, Sur le Yoga indien (EC XXII 1937, vol. II, 163—176). Viz také výše pozn. 3 k této hl. XV.

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

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

Z knihy: Cuthbert Butler, O. S. B., Western Mysticism. The Teaching of St. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and Contemplative Life. Neglected Chapters in the History of Religion (Západní mystika, Nauka sv. Augustina, Rehoře a Bernarda o nazírání a nazíravém životě. Opomíjené kapitoly v dějinách náboženství; London, Constable, 1922), jež mi teď není přístupná, shrnuje P. Mager toto o Plotinovi:

„V Přídavku jest ještě nadhozena otázka, zda je přirozená extase, zvláště jakého druhu že jsou extase Plotinovy. Pisatel by nechtěl popírati vyskytování extase u lidí, kteří jsou mimo církve a křesťanství. Uvádí

zajímavé příklady, které má za fakta. Nepochybuje o pravosti extasí Plotinových“ (Mager, Mystik, str. 284).

Uvádím to zde na informaci; posouditi by bylo lze jen po prostudování výkladů opata Butlera. Viz také u P. Magera na jeho str. 300 o tom, že sv. Augustin snad uznává možnost mystických poznatků i před křtem, i u platoniků a novoplatoniků.

V článku *Extase* v Českém slovníku bohovědném (sv. III. z r. 1926) jsem jakožto předního stoupence mínění, že se Plotinovi dostalo milosti posvěcující a mystických milostí spojivých, uvedl P. Maréchal S. J. On však ve svých *Etudes*, sv. II. z r. 1937, v pojednání o extasi plotinovské (str. 51—87) praví:

„Laskaví kritikové se z mých dřívějších prací dosuzovali, že nejsem dalek toho, že bych u Plotina uznával udělení opravdové nadpřirozené milosti spojení mystického. To dosuzování zachází mnohem dále než moje myšlenka. A poněvadž je k tomu zde příležitost, přiznám dokonce, že Plotinův pronikavý racionalismus (*rationalisme foncier*) se podle mého mínění málo srovnává s dispozicemi u duše, kterých vyžaduje milost chápaná ve smyslu křesťanském. Aspoň je u toho, komu se jí dostane, nutno předpokládati nějaký zavinitý soulad s duchem a posláním toho, kdo tu milost uděluje: Kristus prostředník a Vykupitel. Plotin však, aťsi dochází sebe výše v dokonalosti čirě racionální, aťsi je sebe více hoden toho, aby zaujal místo v přední řadě „moudrých“ antického světa, nikterak nesympatizuje s evangelickou pokorou a nepociťuje žádné latentní potřeby vykoupení. Tak se aspoň podobá. To, že se tak podobá, by mě, kdybych se chtěl odvážit nějaké hypotézy o rázu jeho extasí, vedlo aspoň spíše k tomu, abych v nich viděl ne (jak on si myslí) transcendentní intuici, nýbrž buď stav mocného mentálního zjednodušení (*état de puissante simplification mentale*), představující ještě nějaký velmi důležitý zbytek symbolických obrazů (*d'imagerie symbolique*) a myšlení pojmového (*et de pensée conceptuelle*)..., anebo stav nějakého okamžiky trvajících bezvědomí, následující po období intenzivního vnitřního soustředění a vykládaný pak ve světle (*en fonction*) toho soustředění. Abych řekl pravdu, já ještě dávám přednost tomu, že se zdržím jakékoliv hypotézy psychologické, poněvadž nenacházím dostatečných indicií na její opodstatnění. A přiznávám, že rovněž nemám žádného důvodu k tomu, abych těch několik extasí, které Plotin, jak se podobá, skutečně měl, pokládal za nadpřirozené“ (str. 52—54).

Poznámka. Tečky za slovy *et de pensée conceptuelle* jsou i v textu u P. Maréchala.

K poslední větě zde uvedené přidává P. Maréchal tuto poznámku:

„Jinde (na př. v těchto *Etudes*, sv. I., str. 257 n; sv. II., str. 528—531) jsem řekl, za jakých podmínek by udělení mystických milostí nadpřirozených bylo možné mimo křesťanství. Ty podmínky nevyklučují a priori možnost božských extasí u Plotina; ale jedna věc je tato nemožnost, a druhá věc je existence pozitivních indicií odůvodňujících hypotézu pravděpodobnou. S tohoto hlediska nelze přirovnávat Plotina k mystikům moslimským, jak byl na př. Al Halláj“ (str. 54).

Co do podmínek k udělení milosti posvěcující a až i mystických milostí spojivých se P. Maréchal — v pojednání „Problém mystické

milosti v islamu“, v *Études* sv. II., str. 487—531, — úplně shoduje s tím, co bude níže v hl. XV. na konci § II. shrnutím podáno z pojednání jiných theologů.

8) Právem nazval P. Augustin Poulain S. J. své veliké klasické dílo o mystice názvem „*Des Grâces d'Oraison — O milostech při vnitřní modlitbě*“: o milostech, které vnitřní modlitbou mystickou působí a dávají — o milostech, v kterých ta modlitba záleží — o účincích vnitřní modlitby mystické a o utrpeních mystiků (jež jsou také milosti jim udělované) — o milostech a úkazech, které jsou průvodní jevy nebo důsledky mystické modlitby — o tom, jak se je duši na mystické milosti disponovati a při nich a po nich chovati a jak si jest počínati duchovním vůdcům mystických duší. To je stručný obsah deskriptivní neboli popisné příručky o mystice.

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

Co Menéndez y Pelayo praví jemně, říká Maritain docela bez obalu: „Zádati od metafysiky, aby přivedla ke svrchovanému nazírání, se tedy musí jeviti známkou veliké neznalosti, jak metafysiky, tak nazírání“ (*Les Degrés*, 2. vyd., str. 695).

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

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

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

11) „Je základní blud nauk theosofických (rozumí-li se theosofií mystika na scestí, která, zapomínajíc na skromnost nutnou i v myšlení, *sapere, sed sapere ad sobrietatem* [mysliti, ale mysliti skromně — z Řím. 12, 3], dává ve skutečnosti metafysice přednost před nazíráním, a to i v řádu posvátných tajemství) — blud to, jevíci se již u Böhme, a jež zcela zřejmě vyjádřil Valentin Weigel —, že pohlížejí na poznání Osob Trojice jakožto na poznání Boha exoterické a se vztahem ke tvorům, kdežto poznáním Jedna, a pradůvodu (*Urgrund*), prý se pronikne nitro

Božství. Takže metafysika (pseudometafysika) je ve skutečnosti před Božím zjevením a moudrostí nadpřirozenou, což je úplné zvrácení řádu. Jean Baruzi (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2. vyd., Paris, Alcan, 1931, str. 675) se dopouští bludu téhož řádu vzhledem k samému sv. Janu od Kříže, když praví: „Nyní zahlédáme základní rys mystiky Jana od Kříže: duše zbožštěná proniká Trojici, a nad ni, poznává „Božství“. . . Jeho systém je přísně a metafyzický návrat k Jednu“ (Maritain v EC XVII 1932, vol. I, 15, pozn. 3).

¹²⁾ Přehled představitelů protestantské „mystiky“ podává protestantský pisatel *Hanfried Krüger*, *Verständnis und Wertung der Mystik im neueren Protestantismus* (München, Reinhardt, 1938), str. 26 n. 36. Jakuba Böhme oceňuje takto: „Johann Arndt und Jakob Böhme wurden zu Herolden der Mystik auf protestantischen Boden“ (str. 27).

Ze svědomité práce Krügerovy je vidět i jednak to, jaká změť názorů je u protestantů o mystice, jednak to, že orthodoxní luterství mystiku spojivou odmítá — se svého stanoviska ovšem právem. Vždyť podle Luthera je lidská přirozenost hříchem prvopočátečním *vnitřně* a trvale zkažena na celou dobu života pozemského, její ospravedlnění v tomto životě je pouze *vnější*, nepřičítáváním hříchu pro spravedlnost Kristovu; nelze tedy dobře uznávat *mystické spojení* mezi Bohem přesvatým a lidskou duší stále a vnitřně hříšnou. Viz místo z C 16, 6 ve znění 1. redakce výše v hl. IX. § 3.

¹³⁾ I. Příklad jeden za mnohé. Podáváje obsírnou kritiku knihy Rudolfa Steinera o theosofii, praví odborník v otázkách mentální patologie (podávám výtah, ale doslovný):

Více než jednou označuje R. Steiner svou nauku a zkušenosti, ke kterým vede, jakožto „mystické“.

Třebas místy používá názvosloví křesťanského a symbolů křesťanských a dává Kristu postavení ústřední, zůstává theosofie „západní“ neboli anthroposofie velice proniknuta buddhismem.

Je to snůška myšlenek naprosto obdobných těm, z kterých těžily Helena Blavatská a Annie Besantová, a sotva méně extravagantních.

Disciplína, kterou R. Steiner vštěpuje, je *prakticky atheistická*, jako disciplína buddhismu. V průběhu postupného „zasvěcování“ Bůh nezasahuje. Jednotlivec sám vystupuje, svým osobním úsilím, k vyššímu stupni vývoje, tak přispívá k evoluci a k osvobození lidstva a všehomíra.

Pojem *milosti* v těchto spekulacích úplně schází. Nikdy není modlitby ve vlastním smyslu. Není nic *nadpřirozeného*, t. j. žádné oblasti, do které by člověk nemohl proniknouti svými vlastními silami. Je to jen věc methodického trainingu. A dojde se zcela jistě: „Pro vřelé a upřímné snažení není žádné překážky . . . stačí zvoliti správný prostředek.“ Všecko záleží na *vůli*: je-li energická a vytrvalá, dojde neomylně cíle. „Ovšem je — praví Steiner — třeba pevné vůle, aby se abstrahovalo ne jen od myšlenky, nýbrž od předmětu před očima, a aby se udusila i vnímavost fyzická.“

Anthroposofie nevěří v Boha rozdílného od světa a majícího jinou

bytnost než svět a nezná ho. Nejenže je atheistická v praxi, nýbrž její „emanatistický“ pantheismus je rovnomocný s atheismem naukovým.

Bůh není pojímán jako duch; je myšlen, lépe řečeno představován, v kategoriích zcela hmotných.

Anthroposofie nejenže ignoruje Boha duchového a osobného, nýbrž i směšuje kony duchové s kony mohutností smyslových. Je to blud dosahu obecného a ukazuje, že ona nemá ani ponětí o tom, co že jsou asketika nebo mystika.

Ze zasněcovaný dojde toho, že zakouší takové stavy, [jaké anthroposofové popisují], i bez úměrného vydražďujícího prostředku zevního, je možné. Drsná dobrovolná dresura, které se on podrobuje, je zajisté může způsobiti, arci ne bez úhony duševního zdraví. Steiner přiznává nebezpečí, pozbytí, v průběhu postupného zasněcování, rozumu nebo mravní vlády nad sebou, jestliže se postupuje bez obezřetnosti. Ale tvrdí, že mu dovede čeliti. Je však také možné, že zasněcovanec jen má za to, že zakouší ty vnitřní sense, kdežto jich má pouze obraz; v mentální patologii se tomu říká „psychické halucinace“. Není v tom nic tajemného ani nadpřirozeného, nýbrž jen mentální poruchy zcela známé a snadno vysvětlitelné nezdravým trainingem anthroposofického zasněcování.

(Joseph de Tonquédec, S. J., *La Spiritualité de la Théosophie. Ascèse et Mystique Steinériennes. — Études* (Paris), 20. XII. 1938, 748—761).

Na poněkud obsírnější poučení o theosofii a její odrůdě anthroposofii (Rudolf Steiner je zakladatel anthroposofie) viz v Lexikon für Theologie und Kirche články P. Magera *Theosophie* ve sv. X. a *Anthroposophie* ve sv. I. a v jeho knize o mystice článek 19. *Theosophie und christliche Mystik* (Mager, *Mystik*, str. 238—261); Überwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV. Teil, str. 624—628.

Anthroposofie se od theosofie liší oportunistickým přejímáním vět z věrouky křesťanské (ale jak vzdálena je křesťanství, je viděti z přehledu výše podaného) a větším zdůrazňováním vědeckého bádání o tajích nadmyslové stránky přirozenosti lidské.

Stanovisko katolického pisatele k theosofii a anthroposofii dobře vyjadřuje P. Silvestr M. Braitto O. P.:

„Mám připravenou studii o theosofii, ale váhám s jejím otištěním, protože proč ukazovati všem nezdravé květy? Mám theosofii za nezdravý květ; je to hybridní odvar staroindických náboženských filosofii. Vábí svou tajuplností a celkem nezávazností, ... Ale přesto je zájem o okultismus a theosofii známka jakéhosi oživujícího zájmu o duchovní věci. Proto je důležité ukázati kladné a životné hodnoty katolické askese a mystiky, ty ukazovati duším žízňivým po vyšším spojení s tajemným a odváděti je od nebezpečí kalné mystiky“ (*Na hlubinu* XVIII 1943, 4. str. obálky).

Církev katolická theosofii výslovně odsoudila. Na předloženou otázku odpověděla Kongregace sv. Officia dne 18. července 1919 takto:

„Zda lze nauky, které jsou nyní nazývány theosofickými, sloučiti s naukou katolickou; zda je tedy dovoleno vstupovati do společností theosofických, účastniti se jejich schůzí, čísti jejich knihy, časopisy, noviny, brožury a letáky (libros, ephemerides, diaria, scripta). *Odp.* Záporné na všecko“ (Denz. 2189).

II. U nás si již r. 1920 stýskal Dr. Pavel Vychodil O. S. B.: „... Do-
ba všeobecně jakési duševní únavy. Přes to ovšem se tiskne a vychází až
mnoho *literárního plevele*: podle statistických dat počet českých tisků
překročil za prvních pět měsíců tohoto roku již dávno dva tisíce! Při
tom je příznačno, že po belletrii jsou nejčetněji zastoupena *pseudo-
vědecká díla mystická a okultistická*. Některá nakladatelství se již přímo
specialisovala pro toto odvětví, jež dříve přece jaksi se štítilo denního
světla a kolportovalo své výrobky více pokoutními cestami. Nyní už vy-
chází několik nových sbírek s lákavými i tajemnými názvy, na př. „Pen-
tagram“, „Sfinks“, „Knihovna svobodné školy věd hermeneutických“
[hermetických], „Knihovna šťastných lidí“ a j. Když teď i *spiritisté* si
za patrona zvolili Husa, kouká z toho asi to právě české umění.

„Kterýsi list si stěžoval, že vydavatelé takových spisů — obyčejně
hodně drahých — neposílají redakčních výtisků, poněvadž prý se bojí
jejich rozboru a odsouzení ve vážných listech. Je to ovšem pravda“
(Hlídkka 37, 1920, str. 421).

Nejznámější z té literatury asi byly a na myšlenkové scesti hojně
zaváděly — a možná dosud nejznámější jsou a tak zavádějí — knihy
Karla Weinfurtera.

Redakce revue *Na hlubině* o nich dobře napsala: „Spisy K. Weinfur-
tera nejsou výslovně na Indexu, ale pro katolíky nejsou, protože jsou
obecně zakázány obecným zákonem ... Knihy Weinfurterovy jsou po-
divná změt přirozeného mysticismu, pantheismu a křesťanství. S pra-
vou mystikou nemají nic společného“ (Na hlubině XVII 1942, čís. 4.,
na třetí str. obálky).

Karel Weinfurter byl, pravil mi někdo, kdo se s ním stýkal a jej
pozoroval, muž svým způsobem i zbožný, jenž také členy svého kroužku
nabádal ke zbožnosti, jak jí rozuměl. Nebyla to zbožnost katolíka, ale
nemálo že uctíval P. Marii. Snad ona mu to tedy vyžádala dobrou
smrt. Zemřel r. 1942, zaopatřen, jak jsem se dověděl, sv. svátostmi
církve katolické. Jeho názory filosofické a mystické (jichž že nerozši-
řoval nějak šarlatánsky, nýbrž je podával ve svém kroužku s vážností
a obezřelostí, strěha se všeho, co by mohlo u jeho žáků vésti k sugesci
nebo k autosugesci) jsou arci synkretická snůška a spleť pravd a bludů
původu hlavně theosofického, bludů četných a velmi závažných.

Podám zde dvě vzpomínky.

1. Jel jsem vlakem; vedle mne seděla mladá dáma a dlouho si
horlivě četla z knihy. Konečně ji odložila vedle mne, vyšla z oddílu a
dlouho se nevracela. Vzal jsem knihu do ruky; byl to jeden ze spisů
Weinfurterových, mohl bych jej jmenovati. Četl jsem si značnou chvíli,
pak jsem knihu položil na její místo a maně si, jsa kriticky čtením již
unaven, přešel rukou po čele. Starší paní naproti mě oslovila: „Proč se
chytáte za hlavu, důstojný pane? To nad tou knihou?“ — „Ne, milostivá
paní“, odpověděl jsem. „To byl bezděčný pohyb; ale ta kniha zasluhuje,
aby se při jejím čtení člověk chytal za hlavu.“

2. Inženýr mi napsal:

„Jo tomu asi devět let, tedy když mi bylo dvacet, že jsem byl obezná-
men s mystikou Karla Weinfurtera a počal jsem prováděti prakticky
asi po pět let jeho písmenová cvičení. Jelikož jsem byl do té doby na-

prosto nenábožensky vychován a přesvědčením naprostý nevěrec, působila tato cvičení — jež záhy měla v zápětí určité vnitřní zážitky, kde jakákoliv autosugesce, chorobná obrazivost atd. byly naprosto vyloučeny — jako mocná sprcha na moji skepsi a zvrátila naprosto moje nevěrecké názory. Byl jsem naplněn velikou vírou v Boha, podloženou praktickou zkušeností, a počal jsem nábožensky žítí. Avšak po pěti letech, kdy jsem přestal tyto věci pěstovati čistě soukromě a seznámil se blíže se společností kolem K. W., vedraly se pochyby do mé víry o této cestě, neboť jsem jasně viděl, že v ní dosahují často úspěchu i lidé dosti vlažných morálních zásad a že zde není vlastně jakékoliv autority. Moje duchovní zážitky mi připadaly jako *průrva* do jasnějších sfér vědomí, ale naprosto zde nebylo důkazu, že tu působil Bůh, — ba zda je tu naprosto vyloučena působnost temných sil. Zdálo se mi, že zde člověk může operovati velmi nebezpečnými silami, o nichž nic bližšího nezná, že to je asi tak, jako když slepý, neznaje zákonů přírody, vstoupí do rozvodny o vysokém napětí — je zde veliká pravděpodobnost, že bude zničen.

„Začal jsem podrobovati ostré kritice vidění a zážitky svých známých (já sám jsem žádného vidění neměl; u mne to byly spíše pocity sluchového a hmatového rázu) a srovnávati je s pozitivním obohacením a přínosem do života.

„Byl jsem zmaten! Neboť jsem nemohl na druhé straně upříti těmto cvičením něco úžasného. Ke konci druhé čtvrtrodky jsem docházel stavu zvláštního vyčištění mysli, zvláštního míru, takového sladkého soustředění a *jasného vědomí*, že se mi zdálo, že se teprve tímto okamžikem přibližují k opravdovému životu, při čemž mi normální stav vědomí připadal u srovnání něčím neskutečným, jakýmsi usmáním smyslů, jakousi temnotou, do níž jen tu a tam pronikne slabě postřčený paprsek z onoho božského středu a udržuje tento nejasný stav vědomí při životě. Tento vyšší stav vědomí mi připadal úplným protipólem neblahého stavu mediumity pěstovaného u spiritistů. Neboť medium odevzdává poslední zbytek vědomí sebe do služeb neznámých sil, jimž se zcela vydává za nástroj; zde však člověk dochází takové jistoty sebeuvědomění, i když sebe naprosto zapomene, že se mu zdá, že teprve zde se počíná pravý život. Při tom musím podotknouti, že se veškerý můj duševní stav pouze přibližoval onomu pravému, avšak silně tušenému — asi tak, jako když člověk pojednou ožívá, když pocituje vzduch vlasti při návratu z ciziny, avšak domova dosud nedospěl —, ale právě jeho skutečnosti jsem dosud ani na okamžik nedosáhl.

„Z toho vyplynula jakási druhotná změna mé povahy. Bylo mi nyní jasno, že jakákoliv zevní radost a spočinutí v ní jest vyšinití z tohoto stavu, a že nemůže dáti trvalého uspokojení. Zdálo se mi, že vše, za čím se svět žene, za těmi požitky, bludičkami a nepravými hodnotami, jest pouze nesprávné hledání onoho základního rajského stavu, jaký měl snad Adam v ráji.

„Přes tyto pozitivní klady moje pochyby o správnosti W. cesty dostoupily takového stupně, že jsem dalších cvičení zanechal, obrátil se k čistě církevnímu životu, vykonal generální zpověď, veškeré knihy odevzdal k spálení a snažil se dojíti zde naprostého uspokojení. Avšak životní těžkosti všeho možného druhu mě přivedly opět k tomu, že jsem

počal znovu toužiti po stavu takového uvnitřnění, které jsem den ze dne více a více ztrácel a o kterém jsem přesvědčen, že člověka obrňuje proti všem nárazům zvenčí. Již K. Weinfurterem jsem byl dosti dobře obeznámen se spisy mistra Eckharta, svaté Terezie, Susona, Tomáše Kempenského, Angela Silesia, dle nichž jsem věděl, že pravá mystika byla vždy v církvi harmonicky pěstována a udržela se do dnešních dob. Avšak souborné vydání spisů sv. Jana od Kříže mi otevřelo úplně oči! Nebylo pochyby z dřívějších dob, na kterou bych zde nebyl obdržel odpovědi, a to vše způsobem tak jasným, systematickým, že právě v dnešní technické době tak moderním! Celá ta péče, kterou věnuje sv. Jan cestě očištné, zamítnutí vidění a potavy smyslů, jest tak oprávněná, bohužel tak málokde v jiné literatuře se vyskytující. Knihu sv. Jana ovšem musí člověk čísti od slova k slovu a poctivě o všem rozjímati, neboť zde každé slovo jak kámen v klenbě sedí na svém místě, zde není žádné slohové výplně, žádného tlachání, žádné jalové krasomluvy.

„... Cítím potřebu každodenního rozjímání a hlavně kontemplace. ... Domnívám se, že právě jako technik, ohlušovaný ruchem továrny, mám nárok touto cestou jíti a duchovní pokrm z ní čerpat. ...“

Tolik z dopisu. Myslím si při něm, že i nad duší, která se s milostí Boží propracuje se scestí lžimystiky na cestu pravého duchovního života a spojení s Bohem, mají andělé Boží větší radost než nad jinou, která šla vždy cestou správnou.

Jen ještě tři poznámky.

1. Co praví můj korespondent o „úspěchu i lidí dosti vlažných morálních zásad“; o tom, že se těch stavů dochází prostě vlastním přičiněním a kdy kdo chce a uvede se v náležitou disposici; o zřejmě poměrně malém věcném obsahu při všem tom formálním jasu; o tom, že přínos do života z těch snah o mystické stavy u jeho druhů (a tuším i u něho samého) byly, jak mi pak ústně doznal „myšlenkové stavby, které se musily na konec zřítiti“: všechno to jsou právě známky nepravé mystiky. Viz v Českém slovníku bohovědném ve sv. III. článek *Extase*.

2. „Potřeba“ vnitřní modlitby — „rozjímání a hlavně kontemplace“ neboli nazírání — kterou že pocítuje právě on, technik. — Stručný zlatý výklad o její užitečnosti (ale i o jejích obtížích — jichž nebylo v dřívější metodě pseudo-mystické, více méně mechanické, s účinky fyziologicky se dostavujícími — a o podmínkách dobré vnitřní modlitby), který podává sv. Terezie od Ježíše (S 8, 5—10), platí tedy tím větší měrou v tomto případě. Jest však třeba podotknouti dvojí.

a) Poněvadž, jak moderní psychologie náboženská poznala, i rozjímání je zpravidla z největší části jen vybavování, kombinování a aplikování toho, co bylo již dříve poznáno, jest si mu dostatečnou látku na to trojí sbírat: nejen bezprostřední přípravou z dobré knihy rozjímací, nýbrž i vzdáleněji, čtením dobrých knih asketických, a asketicky exegetických, t. j. o životě Krista Pána a vůbec o Písmu sv., a též samého Písma sv., zvláště Nového zákona.

b) Doba nazírání neboli kontemplace přijde přirozeným vývojem věcným zpravidla až po dosti dlouhém období modlitby rozjímavé (do níž náleží nejen rozjímání v nejužším smyslu, nýbrž všechny způsoby přemítavé vnitřní modlitby podané v Duchovních cvičeních sv. Ignáce z Loyola

ly a vyložené na př. v „*Návodu k rozjímavé modlitbě*“; o přechodu z rozjímavé do nazíravé a o výjimkách a ochranných opatřeních viz jednak zde výše v hl. VI., dodatku 5., jednak v řečeném *Návodu* v hl. IX.

3. Spisy sv. Terezie od Ježíše, blah. Jindřicha Susona, ctih. Tomáše Kempenského jsou arci duchovní studnice asketické a mystické; ale spisy Mistra Eckharta a Angela Silesia nejsou spolehliví vůdcové k obeznámení s mystikou a k duchovnímu životu.

a) Mistr Eckharta O. P. (asi 1260—1327), duchaplného, ale temného a těžce srozumitelného žáka tomistické scholastiky, zavedla jeho hloubání o Bohu a světě, závislá, jak se podobá, i na novoplatonismu a na arabské filosofii a snad právě proto v leckterých větách zřejmě objektivně pantheistická — jeho hloubání o vztazích duše k Bohu, třeba vycházela také od zbožné patristické spekulace o rození Syna Božího v duši ospravedlněné — jiná jeho rozumování — jeho blýskavé, často paradoxní vyjadřování — do vět, které jsou objektivně theologicky bludné. Byv r. 1326 obžalován u církevního soudu v Kolíně nad R. a odvolav se ještě před rozsudkem k papeži, učinil sice dne 27. II. 1327 již napřed veřejně odvolání, budou-li u něho shledány bludy, a zemřel někdy koncem téhož roku, ale dne 27. III. 1329 papež Jan XXII. ze 108 vět, na církevním soudu v Kolíně nad R. vytykánych, 28 odsoudil konstitucí *In agro dominico*, v níž o nich praví: „My ... patnáct prvních článků a dva jiné poslední jakožto *kacířské*, řečených pak ostatních jedenáct jakožto *špatně znící, opovážlivé, a podezřelé z kacířství*, a nicméně kterékoli knihy nebo drobné spisy téhož Eckharta, obsahující řečené články nebo některý z nich, výslovně odsuzujeme a zavrhuje“ (*Denzinger*, nn. 501—529; *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, sv. III. s. *Eckhart*). Dvě z vět odsouzených jakožto kacířské byly uvedeny výše v hl. VIII. pozn. 6 na konci, jedna v hl. IX. pozn. 35, jedna bude uvedena na konci této pozn. o Mistru Eckhartovi.

Objektivní bludy a špatné formulace, nauku Mistra Eckharta prostupující, v jeho spisech ovšem zůstaly, a také i jen temné nebo paradoxně blýskavé podávání toho, co je správné, může čtenáře spisů Mistra Eckharta — a pisatele o nich — nevyškoleného ve scholastické filosofii a theologii a neznalého dějin dogmat snadno svést na myšlenkové a naukové scestí. A na tom scestí bohužel více méně je nemalá část obsáhlé a stále vzrůstající (je registrována v bibliograf. seznamech v RAM a ZAM) literatury o Mistru Eckhartovi. Ba mnozí k němu přicházejí a priori se zaujetím protikatolickým, ba protikřesťanským, a u něho jen hledají (a svým výkladem ovšem i snadno nacházejí) doklady pro svá mínění a své útoky na nauku katolickou a církev katolickou. Jsou ovšem i dobré práce o Mistru Eckhartovi a jsou i výbory z jeho spisů s katolického stanoviska. Mistr Eckhart vždy chtěl býti pravověrný a poslušný syn církve katolické.

Nyní vychází kritické, vědecké vydání Spisů Mistra Eckharta, dokonce současně dvojí: *Magistri Eckardi Opera Latina* (Leipzig, Meiner, od r. 1934), rozpočtené, jak vidím, aspoň na třináct svazků, a *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke* (Stuttgart-Berlin, Kohlhammer, od r. 1936), jež tedy bude ještě obsáhlejší. Teprve po tomto vydání,

velmi pracném, bude lze další dlouhou prací nauku Eckhartovu všestranně zhodnotiti.

Část k základu k takovému hodnocení podává *Hugo Rahner S. J.* (*Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen. ZkTh 59, 1935, str. 333—418*) důkladným dějinným přehledem o jádru nauky Eckhartovy, totiž o spekulaci orození Syna Božího v duši člověka, který nabude milosti posvěcující a v ní prospívá. Rahner dochází k tomuto závěru:

Jedenfalls können wir als Endergebnis dieser Untersuchung buchen, dass sich die mystische Theologie des Meisters Eckehart von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen bei all ihrer genialen und dunklen Eigenart und trotz des Meisters Redeweise, die das kirchliche Eingreifen durchaus rechtfertigte — [ježto Eckhart místo metonymického rození Slova v duši ospravedlněně, jak je v tradici patristické (viz o něm výše v hl. IX.), objektivně tvrdil skutečné plození Slova duší ospravedlněnou: „Homo [iustus et divinus] est generator Verbi aeterni“ (Denz. 513)] —, doch auch ganz in die grosse Geschichte dieser in den Tiefen der altchristlichen Theologie und Frömmigkeit wurzelnden Idee einfügt. Und es bestätigt sich, eben durch diese Geschichte, was heute immer deutlicher von Eckeharts Lehre feststeht: der „grundkatholische Sinn“ seiner Mystik von der Gottesgeburt“ (str. 418).

„Unser Gang durch die Geschichte dieser religiösen Idee zeigt uns deutlich, wie berechtigt die kirchliche Verurteilung der Eckehartischen Sätze von der Gottesgeburt, so wie sie liegen — [totiž jakožto objektivně až i kacířských] —, gewesen ist. Es steht aber gewiss auch fest, dass er seine Lehre von der Gottesgeburt durchaus im Sinne der ihm bekannten alten *Vätertradition* verstanden wissen wollte“ (str. 411 n.).

A tak je tomu i s tou onou jinou objektivně bludnou naukou Mistra Eckharta. O mnoha věcech má na jedněch místech výroky správné, na jiných bludné, a když mu to a ono bylo vytýkáno, divil se a popíral, jak že by to byl mohl říci (jenže v jeho kázáních a spisech to je). Vždy chtěl býti pravověrný, a možná se tedy ještě ukáže, že i to nebo ono, co bylo v konstituci *In agro dominico* odsouzeno, dobře mínil: dobře mínil v tom smyslu, že v těch případech vycházel více nebo méně od katolické tradice nebo spekulace a měl za to, že jí zůstává věren a jen ji po příp. rozvíjí, kdežto ve skutečnosti se od ní odchýlil až do mnoha objektivních bludů kacířských. Subjektivně tedy snad lze Mistra Eckharta v lecčem uvést ve spojitost se správnou naukou; objektivně ho co do věcí zavržených rehabilitovati nelze. Objektivní smysl těch kterých vět, míst, spisů — a to ne snad pouze, nakoľik jsou ty věty nebo ta místa, jak Eckharta brání na př. Schmaus (*Kathol. Dogmatik III. 1, str. 227 n.*), vytržena ze souvislosti, nýbrž právě i v té své souvislosti — je nesprávný, až i kacířský. V té situaci není Mistr Eckhart sám; i ten onen jiný člověk zbožný, který zajisté „chtěl býti a byl věřící křesťan“ (tak Schmaus na uved. m. o Eckhartovi) pronesl věty, které byly, i ve své souvislosti, objektivně „velmi kacířské“ (Vp II 29, 4). A ten objektivní smysl, jenž byl shledán církví a v jehož určení je církev — jakožto v určení dogmatického fakta — neomylná, zůstane vždy nedotčen a nezměnný a odsouzení tudíž zůstane nezvratné. Při stanovení objektivního smyslu je

to, co pisatel nebo kazatel subjektivně míní, za hranicemi toho, nač se vztahuje soud církve, a objasněním subjektivního smýšlení pisatelova nebo kazatelova není a nebude soud o objektivním obsahu dotčen. Jakákoliv naděje na objektivní rehabilitaci Mistra Eckharta úplným kritickým vydáním jeho spisů a vědeckým jich prozkoumáním (jež arci třeba ukáže, jak k tomu onomu objektivnímu bludu ještě i jinému došel od nauky katolické) je tedy, i když ta naděje u těch, kdo o něm píší, občas probleskne, mylná a marná. „Dobře mířil (t. j. dobře to míní) Mistr Eckhart, ve smyslu výše vyloženém) — ale špatně trefil“, praví srbská píseň o královi Markovi, jenž dobře mířil, až příliš dobře, ale s výsledkem zlým, že totiž hodžou na minaretě, po němž buzdoganem mrštil, zabil, a čin svůj těžce odpykal.

Naukami objektivně bludnými, jež jeho spisy prostupují, a temným nebo blýskavě paradoxním a svůdným vyjadřováním toho, co dí správného (a právě všechna tato negativa, spolu s církevním odsouzením, tuším přitahují mnohé k Mistru Eckhartovi daleko více než jeho klady), může, jak již bylo výše řečeno, Mistr Eckhart čtenáře nevyzbrojeného snadno přivést na scestí; není tedy on v celku četba pro každého a církevní zákazy stran čtení se vztahují i na něho.

Ke konci pojednání *Die Gottesgeburt* a ve své recenzi vyšlých částek obojího řečeného započatého vydání Spisů Mistra Eckharta (ZkTh 61, 1937, str. 441—444) uvádí a posuzuje Rahner i něco z literatury o něm, dobré i špatné, a výborů z něho.

Nejednomu čtenáři této knihy tuším vyvstane po těchto výkladech o Mistru Eckhartovi v duši otázka: Byl tedy Mistr Eckhart, když se u něho shledalo tolikero objektivních bludů, sám osobně mystik či nebyl? Myslím, že jsem povinen říci své mínění o tom; svou měrou to, co tu bude řečeno o Mistru Eckhartovi, poslouží k ocenění i jiných spisovatelů mysticky nebo jakoby mysticky se vyjadřujících.

O tom, že Mistr Eckhart byl řeholník zbožný, v pracích ke cti Boží a spásě duší horlivý, že vždy chtěl býti pravověrný syn církve katolické, rozsudku jejíž nejvyšší hlavy se již napřed podrobil, o tom všem není pochybnosti. Dále je zřejmé, že namnoze užívá téhož vyjadřování, kterého o mystických věcech užívali jiní středověcí pisatelé, mezi nimiž byli — netřeba nám toho zde rozváděti — i praví mystikové.

Měl však Mistr Eckhart i mystické milosti? Neboli, je jeho mystické vyjadřování výron z jeho vlastních mystických zkušeností či není? O tom bych, salvo meliore, soudil toto.

Nějakých mystických milostí nevlitých, jak byly v této knize vyloženy, mu není v jeho dlouhém a zbožném životě proč upírati. Přiznati mu však mystické milosti vlité, a to spojivé, je mi vzhledem k tolika objektivním bludům v jeho spisech, bludům až hrubě kacířským, těžké, ba z důvodu, který uvedu na druhém místě, se mi to jeví nemožným.

Za první. Nemohu se dobře ubrániti myšlence: Kdyby byl Mistr Eckhart býval takový miláček Boží, že by mu byl Bůh dával po delší dobu i mystické milosti spojivé, byl by jej Bůh přece asi uchránil toho, aby neupadl do tolika, a to až tak hrubých, objektivních bludů, které radto

tuším nemohou nemíti vlivu na praktický křesťanský život toho, kdo je iná za pravdu, a těch, kterým on je jakožto kazatel a spisovatel hlásá.

Za druhé. Jak viděti ze spisů sv. Terezie od Ježíše a sv. Jana od Kříže, je jeden z hlavních, neomylně se dostavující účinek spojivých milostí mystických, přehluboká pokora vůči Bohu. Té však vidím mezi články Mistra Eckharta, které byly odsouzeny jakožto kacířské, opak. Článek devátý zní:

„*Ego nuper cogitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a Deo vel desiderare: ego volo de hoc valde bene deliberare, quia ubi ego essem accipiens a Deo, ibi essem ego sub eo vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut dominus in dando et sic non debemus esse in aeterna vita* (Denz. 509) — Já jsem nedávno přemýšlel, zda bych já chtěl něco od Boha přijmouti nebo si od něho přát: to si já míním velice dobře rozmyslet, protože, kde bych já od Boha přijímal, tam bych já byl pod ním nebo níže než on, jako nějaký sluha nebo otrok, a on jako pán v dávání, a tak nemáme býti v životě věčném.“

Aspoň když a dokud byl Mistr Eckhart smýšlení vyjádřeného tímto článkem, nemohu u něho uznati mystických milostí vlitých spojivých — a ani ne vlitých nespojivých — ba ani ne nějakých milostí mystických nevlitých: „*Bůh se pyšným protiví, ale pokorným dává milost*“ (Jak. 4, 6; 1 Petr. 5, 5).

Není mi však pravděpodobné, že by byl Mistr Eckhart měl, než tento pyšný článek pronesl nebo napsal, mystické milosti spojivé a z nich přehlubokou pokoru, a že by pak byl přesto v něco takového zašel. Ale ani *poté*, jestliže a až se někdy po pronesení nebo napsání vzdal smýšlení v tom článku vyjádřeného, není proč u něho mysliti brzy na mystické milosti vlité spojivé (a vlité nespojivé) anebo i jen na vznešené mystické milosti nevlité. To vše je vysoký stupeň života duchovního, a je známo, že *nemo repente fit summus* — nikdo nedostoupí náhle výšin.

Mystické vyjadřování Mistra Eckharta pak tedy není nic jiného než jednak napodobení způsobu, jak se o věcech theologických a mystických vyjadřovali jiní, jednak důsledek jiných vlivů na začátku této stati uvedených, k nimž je snad ještě přidati jakýsi přirozený mysticistický sklon, o němž také platí slova sv. Jana od Kříže nám již známá:

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

Možná Mistru Eckhartovi samému nikdy nevyvstala otázka, zda má mystické milosti spojivé v tom smyslu, který tomu rčení dáváme podle sv. Jana od Kříže a sv. Terezie, a že si tedy ani nedal na takovou otázku odpovědi; možná že ty milosti u něho vidí jen jeho čtenáři a jeho ctitelé. Ale těm jest nám tuším závěrem zde říci, že nikoliv „mystický intuitus, kterým [že] zakoušel přímé spojení s nekonečným božským bytím“, jak míní jeden z vydavatelů stuttgartsko-berlínského vydání

Spisů Mistra Eckharta, Josef Quint (Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, sv. II., str. 563), nýbrž filosofický a theologický mysticismus (viz výše pozn. 3 k hl. XIV.), jak lze tuším právě z Quintova výkladu souditi, a jiné psychologicky přirozené zdroje vysvětlují „mystické“ vyjadřování Mistra Eckharta.

b) Někdo jiný, kdo chtěl vniknouti do mystiky, mi řekl, že si čte Mistra Eckharta a Molinosova *Duchovního vůdce*. Pověděl jsem mu o Mistru Eckhartovi jádro toho, co je zde řečeno, a o Michalovi de Molinos (1628—1696), že byl velký kacír, kvietista až do důsledků hanebných, od něhož bylo 68 vět bullou *Caelestis Pastor* papeže Inocence XI. ze dne 20. XI. 1687 odsouzeno (Denzinger n. 1221—1288). Byl na církevním soudu v Římě, kde žil a téměř skrytě bludy rozséval, úplně usvědčen, přiznal se Molinos na radu svého obhájce, odvolal své bludy, byl — na pokání a na zabezpečení proti recidivě — odsouzen k (mírnému) doživotnímu vězení v klášteře, a v něm zemřel dne 28. XII. 1696 po přijetí sv. svátostí. Jeho bludy byly obsaženy především v jeho osobním poučování a v přčetných dopisech, kterými vedl duše; upozornily na sebe hlavně neblahými účinky, které u těch duší měly; v tištěných spisech probleskují. Ale i tyto jsou církví vesměs („Opera omnia“) zakázány, jsouce v Seznamu knih zapověděných.

c) Angelus Silesius, vlastním jménem Johannes Scheffler (1624—1677), byl konvertita z protestantismu, od r. 1661 kněz, jenž „v podstatě eckhartovskou nauku upravil v alexandrinská dvojverší“ a nejednou se vyjadřuje tak, že jen více méně krouceným výkladem je uhájén výtky kvietismu nebo pantheismu. A právě tato část jeho tvorby mu uchovala popularitu u některých moderních čtenářů (Viz Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon, sv. X. s. *Scheffler*; Lexikon f. Theologie u. Kirche, sv. I. s. *Angelus Silesius*; Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, díl III., str. 342).

d) Smím-li já zde dáti těm, kdo touží po mystice, nějakou radu stran četby, radím, aby začali tím, co doporučí papež Pius XI. v Apoštolském listě *Unigenitus Dei Filii* k nejvyšším představeným řádů a kongregací ze dne 19. III. 1924:

Při cvičbě ve vnitřním životě a snaze o ctnosti „erunt ad perlegendum considerandumque utilissima cum sancti Bernardi et Seraphici Doctoris Bonaventurae, tum Alphonsi Rodriguez, tum etiam eorum, qui apud Sodalitatem uniuscuiusque vestram magisterio pietatis floruerunt, scripta, quorum virtus atque efficacia tantum abest ut vetustate defecerit atque elanguerit, ut etiam aucta hodie videatur — budou ke čtení a uvažování veleužitečné spisy jednak svatého Bernarda a serafínského učitele Bonaventury, jednak Alfonza Rodrigueza, jednak také těch, kteří se v řeholní společnosti toho kterého z vás vyznamenali jakožto učitelé zbožnosti; síla a účinnost těch spisů nejenže se stárim nevyčerpala a neochabla, nýbrž ona je, jak se podobá, naopak nyní zmnožena“ (Acta Apost. Sedis XVI 1924, str. 142).

Jsou to sice vesměs spisy psané od řeholníků a na prvním místě pro řeholníky, ale hodí se, protože příkázání Boží a láska a dokonalost jsou tytéž pro řeholníky i pro lidi ve světě (viz o tom výše v hl. XII. pozn. 4. II), i pro lidi ve světě. A doporučuje se začítí četbou (a plněním!)

Rodrigueza, t. j. jeho *Cvičby v dokonalosti* (jíž máme dvojí moderní překlad, starší jadrný od Ignáce Bečáka a novější od Dra Norberta Františka Hrachovského), protože to je dílo systematické, od začátků. Sv. Bernard je Doctor mellifluus (učitel, jehož slova jako med plynou), sv. Bonaventura je Doctor seraphicus (učitel láskou a něžností serafa planoucí), ale i Alfons Rodriguez zaujme duši, jak to staletá zkušenost ukazuje. Nejlepší nyní dějiny literatury španělské o něm praví:

„Jeho kniha *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* [Cvičba v dokonalosti a ctnostech křesťanských] byla vždy a stále tak oblíbená, že jí vyšlo mnoho vydání. Dělí se ve tři části, a každá v osmero pojednání [rozdělených v kapitoly] o hlavních ctnostech křesťanských, a vyniká [co do obsahu] svým praktickým smyslem a vhodným výběrem textů z Písma a ze svatých Otců; a co do formy jasností a prostotou slohu a půvabností výkladu“ (*Hurtado-Serna-Palencia*, *Historia de la Literatura Española*, 3. vyd., Madrid 1932, str. 430). Viz též článek: *C. A. Kneller S. J.*, *Alphons Rodriguez, der Aszet* (ZAM IX 1934, 289—306).

Pak lze vhodně přejít k ostatním spisovatelům, které Pius XI. velemoudře doporučuje. Jen musí čtenáři, kteří nejsou řeholníci, mít na zřeteli, že každý řád nebo duchovní škola má svého ducha, svou poněkud vlastní soustavu asketickou, v níž je v tom kterém řádě nebo škole více zdůrazněno jedno a méně zdůrazněno jiné, jak je i v tom kterém stavebním slohu více zdůrazněno jedno a méně zdůrazněno jiné, a jen všecko dohromady v tom kterém souhrnném výběru že dává pevnou, spolehlivou stavbu hmotnou nebo duchovní. Nesmí se tedy eklekticky (vybíravě) mně nic tobě nic vzítí z jedné duchovní soustavy a stavby něco, co se (možná jen proto, že je to snažší, lehčí, osobně příjemnější než co odpovídá v duchovní soustavě jiné) zamlouvá, a podobně z duchovních soustav jiných, protože by se takovým vybíráním částí mohlo dojít k celku, který by (abychom zůstali při přirovnání ze stavitelství) neměl žádných pevných nosných a opěrných pilířů a oblouků, nýbrž jen samé štíhlé sloupky a jemná žebra a vzdušná klenutí, — a brzy by se nepohodou, větry, otrěsy z povinností, svízelnů a pokušení žalostně zřítíl.

To tedy, co papež Pius XI. doporučí, čti — *a čiš* — a živ budeš (Luk. 10, 28), t. j. tímto způsobem neomylně dojdeš i milostí mystických, a to i vlitých spojivých, jestliže Bůh ve své moudrosti a své svobodné dobrotě rozhodl, že tě po tomto disponování povede cestou i milostí vlitých spojivých.

¹⁴⁾ Viz pojednání *Dra Tomáše Hudce*, Několik slov o moderním buddhismu a theosofii (Hlídka XXXVI 1919, str. 293—299. 378—383. 437—445); *Maritain*, *Les Degrés*, str. 16 n. 22.

¹⁵⁾ *Étienne Huguery*, O. P., *La contemplation naturelle de Dieu* (VS, Supplément, Mars 1933, str. [65]—[88]).

¹⁶⁾ I patření na Boha v nebi bude takové nazírání v širším smyslu s přecházením od dokonalosti k dokonalosti, se souzením a usuzováním.

Neobsáhneť rozum lidský veškeré dokonalosti Boží najednou, a i na sebe vyšším stupni poznávání nepozná všeho v Bohu, co poznati může, přímo, nýbrž bude i usuzovati.

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

Definice: „Nazírání je prosté patření na pravdu“ (t. j. na předmět poznávaný) platí o každém nazírání: přirozeném — duchovním nevlitém — duchovním vlitém. Rozdíl je pouze v předložení předmětu mohutnosti poznávací: číře přirozené — bytnostně nadpřirozené, ale psychologicky v podstatě přirozené, ač třebaš případečně s pomocí milostí skutkových psychologicky nadpřirozených — bytnostně nadpřirozené i psychologicky nadpřirozené přímým předložení předmětu mohutnosti vnitřní.

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

„Je to trpnost lásky, kterou lze nenazývati „svobodnou“, jestliže se tím slovem míní kon, nad kterým vůle má vládu a iniciativu (N II 13, 3); jež však je „svobodná“, stačí-li na toto označení „svolení“ dané právě tím immanentním konem vůle „svolující“ (N II 11, 2; PN I 9; S 14, 2); a ovšem je natolik „svobodná“, kolik třeba, aby byla záslužná, a to velezáslužná (PN I 3; III 50)“ (Revue Thomiste XLII 1937, str. 226).

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

Ten onen nynější bohoslovec (na př. L. Hertling v ZkTh 53, 1929, str. 290, a 57, 1933, str. 490; viz též de Guibert Theologia spirit. nn. 66. 90. 128), snad protože si nevšimli míst u sv. Jana od Kříže a u sv. Te-

rezie, arci vidí mezi pojmy: kon „vlitý, trpný“ — kon „svobodný, záslužný“ neslučitelnost a proto popírá svobodnost a záslužnost nazírání vlitého, trpného, uznáváje ovšem nicméně jeho velikou užitečnost v životě duchovním, ježto mocně *puďí* ke svobodným, záslužným konům ctností až heroickým. Někteří nynější pisatelé přiznávají se sv. Terezii (Po 6, 6) konům vlitým, trpným záslužnost (a tudíž i její předpoklad, svobodnost) i z tohoto důvodu zevnějšího: Kony vlité, trpné zabírají u mystiků, zvláště na vyšších stupních, drahnou dobu v jejich duchovním životě. Kdyby nebyly záslužné (a tudíž i svobodné tou měrou a tím způsobem, kterým je toho k záslužnosti třeba), nezískávali by si mystikové ve značné části svého duchovního života zásluh, což miniti se zdá tvrdé.

Shrňme. Nakolik je mystický kon, rozumový nebo volní, svobodný, je i záslužný dobrý skutek, a vedle toho ovšem může býti — a velmi zhusta nebo snad vždy i je — veleúčinnou skutkovou milostí puďící k dalším konům svobodným a záslužným, psychologicky již přirozeným (tou přirozeností psychologickou, která byla co do konů volních osvětlena v závorce ke konci třetího odstavce této poznámky). Nakolik mystický kon, rozumový nebo volní, není svobodný, je jen veleúčinná skutková milost, psychologicky nadpřirozená, k dalším konům svobodným a záslužným, psychologicky již (řečeným způsobem) přirozeným.

19) *A. Lemonnier, O. P., L'existence des phénomènes mystique est-elle concevable en dehors de l'Eglise? — Je existence mystických jevů myslitelná mimo církev? (VS, Supplément, Mai 1932, str. [65]—[79]). Viz též De Guibert, Theologia spiritualis, nn. 409. 410; Maréchal, Études sv. II., 529.*

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

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

K témuž výsledku dochází P. Elisée de la Nativité, C. D. v článku *L'expérience mystique d'Ibn 'Arabî est-elle surnaturelle?* (EC XVI 1931, vol. II, 137—168), str. 162—167; rovněž P. Maréchal v pojednání *Le problème de la grâce mystique en Islam* (Études, sv. II., str. 480—531). — Viz též Maritain, *Les Degrés*, str. 16 pozn., str. 540—544. Jinde Maritain právem upozorňuje i u Indů v tom způsobu indického yogismu (t. j. methodického snažení o zkušenostní přímé nazíravé spojení s absolutnem cestou přirozenou), který sluje *bhakti* a na první místo v methodě staví zbožnost, na možnost Božích milostí psychologicky a bytnostne nadpřirozených (co však je psychologicky nadpřirozené, je mystické), jimiž se duši dostane božské ctnosti víry aspoň v minimu, které vyjadřuje sv. Pavel v Žid. 11, 6, a dále ospravedlnění milostí posvěcující a přináležení k duši církve a dalšího rozvoje a vzrůstu života milosti

(Maritain, *L'expérience mystique naturelle et le vide* [EC XXIII 1938, vol. II, 116—139], str. 137 n. 150 n.).

21) *Gratiae gratis datae* (milosti zdarma udělené) je odborný výraz pro milosti a schopnosti psychologicky nadpřirozené, udělené samo sebou nikoliv pro zásluhu toho, komu se jich dostalo (proto právě slují „zdarma udělené“), a nikoliv jako *gratiae gratum facientes* (milosti milým činící) k posvěcování příjemce jakožto k nejhlavnějšímu účelu při jejich udělení, nýbrž hlavně a především k prospěchu jiných, jako na př. dar prorocství, dar jazyků, dar zázraků. Ty Bůh uděluje nebo po udělení ponechává i hříšníkům, právě protože jde o prospěch jiných; jako příklad bývá uváděn ze Starého zákona prorok Balaam. Viz o nich 1 Kor. 12, 4—11. 28—31, a co k tomu praví exegeté.

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

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

23) Tuto hůl z kříže snad míní Ricardo León, když v 2. sloze své básně *Naciendo está la aurora* praví: „Ven, alma, ven conmigo — y abraza la aspereza de este leño: Pojď, duše, pojď se mnou — a přivihň se sobě tohoto dřeva drsnost“. — Viz pozn. 1. k hl. XIV.

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

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

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

26) O rozlišeném poznávání: někdy nejsv. Trojice (viz zápisky ke dnům 19. 27. 28. 29. II. 1544; 3. 4. 6. 12. III. 1544), někdy jen Boha Otce (záp. ke dnům 16. II; 6. 10. 12. III. 1544) nebo Duchu svatého

(záp. ke dni 11. II. 1544), mluví sv. Ignác z Loyoly v zachované části svých Duchovních zápisků (Monumenta Historica S. J. Monumenta Ignatiana, series III. Constitutiones, tomus I. Monumenta Constitutionum praevia, Roma, 1934, str. 86—158). O obrazivé součásti některých těchto vidění viz co praví P. de Guibert v RAM XIX 1938, str. 115, pozn., a str. 131 n.

O rozlišeném poznávání božských Osob ve stavu duchovního sňatku, a to intelektuálním *viděním*, t. j. rozumovým poznatkem obdobně odpovídajícím smyslovému poznatku zrakovému, mluví sv. Terezie od Ježíše výslovně v Hd VII 1, 6 (viz níže pozn. 2 k hl. XVI.); sv. Jan od Kříže mluví o rozlišeném poznávání božských Osob duší chotí zavinutě v PS 39, 3. 4, a míní tam tuším intelektuální poznávání *dotekové*, t. j. rozumový poznatek obdobně odpovídající smyslovému poznatku hmatovému.

27) Lucien Roure S. J. v Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, sv. III. s. *Mysticisme*, sl. 1019 (shrnuje z H. Delacroix, Bull. de la Soc. franc. de philosophie, janv. 1906, str. 24). Totéž kárné upozornění platí, když jiní jim místo *hysterie* vytkli velkou *neurasthenii*, t. j. velkou slabost čivů, jež tedy reagují na podráždění až anormálně, a tou vykládali u nich jevy mystické.

Nějaká neurasthenie (jež však není příčinou jevů mystických) je ovšem i u mystické osoby zcela možná. Že vyšší vnitřní modlitba a vyšší křesťanská dokonalost vyžadují nějaké oběti co do zdraví, toho se jednak lze dosuzovati z obecnosti toho jevu u mystiků a světců, jednak je to i výslovně vyjádřené přesvědčení Jana Taulera O. P. (1300—1361) a sv. Pavla od Kříže (1694—1775), zakladatele pasionistů, opírající se o jejich mnohonásobnou zkušenost (EC XXIII 1938, vol. II, 285). Viz o tom i N I 9 a pozn. k tomu místu v českém překladu *Noci* sv. Jana od Kříže.

Nějakou měrou, i když menší, to ostatně platí i o stupni asketickém a o obyčejném životě křesťanském. Dobře praví P. Thalhammer S. J. v uvedeném již pojednání „*Gnade und Seelenleben*“:

„Die Teleologie der Gnade schliesst sich zwar normaler Weise auf engste der natürlichen Lebensentwicklung an. Das bedeutet aber durchaus nicht, dass auch ihre innere Zielrichtung mit der Tendenz natürlicher Lebensentfaltung immer gleichlaufen muss. Das Wachstum übernatürlichen Lebens wird im Gegenteil oft genug auf Kosten einer allseitigen natürlichen Entwicklung, zuweilen auch der Natur gehen. Oder sagen wir es anders und besser: Der Ablauf und Inhalt des natürlichen Lebens ist von Gott in der gegenwärtigen Heilsverwirklichung schon so vorhergeplant, dass er auch auf die Gnade der jetzigen Ordnung vorbereitet, die wesentlich eine „Kreuzesgnade“ ist. Denn wie sie aus dem Sterben Christi fließt, so kann sie auch nur wieder durch unser Hinsterben in ihn zu ihrer Vollendung gebracht werden. Auch die „gekreuzigte Natur“ und die „Kreuzesgnade“ sind noch aufeinander abgestimmt und entsprechen sich. So behält da Axiom: *gratia supponit naturam* auch unter diesem Aspekt seine Gültigkeit“ (ZkTh 61, 1937, str. 209 n.).

V tom, že mystikové a světci i při chatrném zdraví tolik a tak zdárně konali a vykonali, jest viděti i zvláštní pomoc Boží, jež bohatě nahlazuje,

co bylo pro Boha obětováno. I po této stránce platí: *Infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia* — *Co slabé jest ve světě, to si vyvolil Bůh, aby zahanbil silné* (1 Kor. 1, 27).

Útoky činěné na sv. Terezii nás přivedly ke zmínce o *hysterii*. Nějaký výklad o ní je zde nutný.

I. Co je *hysterie*?

„Za nynější doby se názory lékařů na *hysterii* rok od roku nemálo mění. ... Nedovedli se [v Neurologické společnosti v Paříži v květnu r. 1908] dohodnouti o definici *hysterie*“, konstatuje P. Poulain (*Des Grâces* XVIII 46, pozn. 1). — „Es gibt bis heute keine befriedigende, erschöpfende Erklärung und Definition über *Hysterie*, und es wird wohl keine geben, weil es eben eine einheitliche Krankheit *Hysterie* nicht gibt“, praví ještě P. Bernhard van Acken S. J. (*Hysterie*, Beitrag zur speziellen Scelsorge, Paderborn 1940, Schöningh, str. 14).

Ale nesnadnost nebo nemožnost dřívější neodradily odborníků od další — a myslím, že nikoliv neúspěšné — snahy o náležité zúžení toho, co jest jménem *hysterie* ve vlastním a pravém smyslu rozuměti. Podobá se mi, že teď je jakožto podstata *hysterie* uznáváno: *impulsivní a tudíž více méně nedobrovolné, ale vědomé, přetvařování na působení příznivého dojmu (a po případě získání jiných výhod, ke kterým je způsobení toho dojmu podmínka)*.

Stručně: *Hysterie je impulsivní, ale vědomé přetvařování egoisticky prospěchářské*.

K přerozmanitým prostředkům, kterých *hysterie* používá a využívá, náleží i čírové anomalie, u té osoby se vyskytující, a jejich důsledky.

Na doklad a objasnění zde buďtež podány dva citáty a doplněk k nim.

a) Lékařský odborník Dr. F. Achille-Delmas praví (o *hysterii* vrozené) hutně:

„Pojímaje *hysterii* jakožto odrůdu *mythomanie*, jakoby druh v rodu, vnesti můj učitel Dupré do věci přesnost, jasnost a úplný soulad mezi výkladem a fakty.

„*Mythomanie* je vrozená afektivní porucha duševní rovnováhy (un dés-équilibre affectif inné), jejímž tlakem jsou osoby *mythomanické* puzeny, *impulsivně* a *neodolatelně*, ale *vědomě*, k tomu, aby travestovaly své chování a řídily svou činnost ve smyslu lži, uměla a výtvoru *mythického* ve formách více nebo méně *malebných*, *zvláštních*, *hlučných* nebo *dramatických*. Je to bytnostně porucha duševní rovnováhy *hypertrofií* *ješitnosti* (*vanité*), a ta *ješitnost* může, ale nemusí, podle toho, jaký je případ, býti sdružena s *podpurnými* jevy *druhotnými* a *kontigentními*, jako se *zvráceností*, s *dvojakostí*, s *chtivostí*, s *chlípností*, atd. (tels que *per-versité*, *duplicité*, *cupidité*, *lubricité*, etc.).

„Je to stav *pathologický*, protože, třeba obsahuje činnou a *vědomou* *komplexitu* osoby, je *impulsivní* a více nebo méně *neodolatelný*, ale co je, pro nás, [na kongresu o katolické mystice v Avon-sur-Seine, 21.—23. IX. 1938], ještě *důležitější*, je to, že tento stav je *neslučitelný* s *upřímností*, je *přesně její* protiva.

„A přece se téměř *napořád* *uplatňuje* se *zdáním* *úžasné upřímnosti*, se *svrchovanou obratností* (*psychoplasticitou*), *neslýchanou vytrvalostí*.

„Budiž mi *dovoleno*, abych po této stránce *vytkl*, že právě *autorové*,

kteří odmítají viniti hysteriky ze základní neupřímnosti, často ve své profesionální péči projevují vůči nim nejvíce nedůvěry, podezření, ba nějakou měrou i nepřátelství; zejména ochotněji vyhláší metody lhostejnosti, příkrosti nebo omezování.

„Diagnosa na hysterii může zůstat pochybná, když máme před sebou projev jediný a osamocený; ale není tomu již tak, když jde o projevy mnohonásobné, opakované, jdoucí po sobě v dlouhém vývoji, když máme co činiti se serií velké hysterie“ (Dr. F. Achille-Delmas, *médecin des asiles*, A propos du Père Surin et de Marie-Thérèse Noblet. EC XXIII 1938, vol. II, 235—239; na str. 238).

Poznámka. *Mythos* — báje; *mania* — šílenství. *Mythomanie* — až jako šíleně chorobný sklon k tvoření bájí: k přetvářování.

b) Psychologicko-theologický odborník P. de Tonquédec S. J. uznává dvoji skupinu hysteriků:

1. „Osoby *sugestibilní*, t. j. mentality plastické, v nichž lze autoritativně zasíti a vypěstiti různá přesvědčení, hnutí, ba i halucinace;

2. „Osoby *mythomanické*, t. j. které hrají nějakou úlohu. Složí si typ existence nebo činnosti, který neodpovídá tomu, co jsou ve skutečnosti, a ten představují ve svém chování. Je to lež jednáním, k níž se ostatně zhusta, z věčné nutnosti, druží lež slovy.

„To je obojí nejvýznačnější rys ve faktech seskupovaných pod názvem hysterie; to jsou obě třídy, ve které se ta fakta dělí“ (Joseph de Tonquédec, S. J., *Anormaux* [*Sanctification des*] v *Dictionnaire de Spiritualité*, sv. I., sl. 682 n.).

Myslím, že skupinu 1. lze nějakou měrou přiřaditi ke skupině 2. I osoby skupiny 1. totiž „hrají úlohu“. Rozdíl je arci v tom, že do nich je úloha vpravena zvenčí (což je umožněno jejich chorobnou dispozicí) a ony si nejsou vědomy, že hrají, kdežto osoby skupiny 2. hrají úlohu z chorobného popudu vnitřního a jsou si svého hraní úlohy více nebo méně vědomy.

P. de Tonquédec spojuje takto: „Dvě třídy uvedené jsou v těsné souvislosti: neboť *mythomanie* pochází ze *sugesce*, jež jest, většinou, *autosugesce*“ (tamt. sl. 683).

Ale o něco níže sám svým rozlišováním příčiny uznává, že u *mythomanů* není všechno *sugesce* nebo *autosugesce*. Právě o něco dále (podtržení je ode mne):

„Stává se dokonce, že v některých chvílích jasnosti a upřímnosti tyto osoby [*mythomanické*] samy na sebe žalují. Reknou nebo napíší svému duchovnímu vůdci, že ho klamou, že hrají komedii. Ale když jsou jím nebo jinými ukonejšeny (t. j. *resuggestionovány*) anebo když jsou *pod vlivem zhoršení svých temných sklonů* (ou *subissant une recrudescence de leurs tendances obscures*), brzy začnou znovu“ (tamt. sl. 683).

c) 1. Při hysterii *vrozené*, a to při ní jakožto *celku*, je hypertrofie ješitnosti, t. j. chorobně přílišná touha po všímání, řeči lidí, uznání, dovedně zastíraná, tuším skutečně základní pudící síla; k ní se ovšem mohou družiti *podružně* nedobré sklony jiné. Ale zkušenost ukazuje, že jak hysterie v *povšechném smyslu*, nakolik zahrnuje i *ziskanou*, tak *jednotlivý* hysterický záchvat může býti z chorobně přílišné touhy po *jakémkoliv a kterémkoliv osobním prospěchu*, ať viděném v kladném dosa-

žení toho kterého dobra (skutečného nebo domnělého), ať viděném v záporném uniknutí tomu kterému zlu (skutečnému nebo domnělému). Dobrý dojem, hystericky způsobený, je hystericky usměrněn k získání nějaké další výhody.

2. Zkušenost učí, že histerie bývá i *získaná*, navoděná, ač pak třebaš přešlá jakoby v druhou přirozenost. U osoby, která k tomu má dispošici v čívech a vůli, si totiž může vůle, při naskytnutí vhodného podnětu a východiska (bývají to: velké rozčilení, velký úlek, velká úzkost; porucha v činnosti srdce nebo ve vnitřních sekrecích; porucha v přirozených funkcích sexuálních; nemoc nebo rekonvalescence z nemoci), místo aby vyznívající reflexy čívové a afektní, po příp. i motorické, skoncovala, naopak — ukazuje-li jí poznání prospěch z toho — ty vyznívající reflexy více nebo méně instinktivně, více nebo méně dobrovolně, dále zachovati a je posilováním vystupňovati. Ve vhodných chvílích se pak uplatňují hystericky, t. j. impulsivně, více nebo méně neodolatelně, ač s vědomím přetvářky, ke způsobení toho nebo onoho příznivého dojmu (a skrze něj třebaš k získání nějaké jiné výhody); z osoby neurotické je hysterická.

Nakolik je to zachování vyznívajících neurotických reflexů a jejich vystupňování spojeno s vědomím následků a dobrovolné, natolik jsou navoděná histerie, která z toho vzejde, a její projevy a důsledky *voluntarium in causa*, dobrovolno v příčině; podle stupně uvědomování a dobrovolnosti a velikosti mravního zla, které se naváděním histerie páchá a pro budoucnost připouští, jest v tom kterém případě posuzovati hříšnost toho navádění. Záchvaty histerie navoděné, až přijdou, a činy v nich a důsledky z nich, jsou samy v sobě subjektivně hříšné jen natolik, nakolik jsou objektivně mravně nedobré a při tom dobrovolné, zcela jako při hysterii vrozené.

Hysterii, získanou i vrozenou, lze, aspoň není-li veliká, lékařsky i duchovně léčiti, srážeti, i když třebaš ne z ní vyléčiti.

Poznámka. 1. Jak lékař Dr. A.-D., tak kněz P. van Acken upozorňuje na nutnost opatrnosti a zdrženlivosti při diagnose na hysterii. Poněvadž všecky jevy známé z histerie a hysterických záchvatů se mohou vyskytnouti a vyskytovati — a skutečně se i vyskytují — také u nehysteriků, buď samostatně anebo jakožto průvodní jevy přerůzných organických a funkčních onemocnění a nemocí čívu, a poněvadž se diagnosou „hysterie“ osobě jakoby vpálí stigma méněcennosti mravní a společenské, je třeba fakt mnoha: dlouhé řady, která jakožto celek nepřipouští výkladu jiného.

2. Dobře praví Dr. Robert van der Elst, ve svém článku o hysterii, o důsledku dřívější mnohoznačnosti a nejasnosti výrazu *hysterie*:

„Je pochopitelné, že se skeptik a především nevěrec, kteří rádi loví v kalných vodách, často dovolávali [na př. ve svých útocích na katolickou mystiku] výrazu tak mnohoznačného a tak nejasného; a jejich útoky projevují svou slabost již touto nepřesností“ (Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, sv. II, 1911, s. *Hystérie*, sl. 535). Nyní, po lepším vymezení *hysterie*, by mohla střelba na katolickou mystiku z té houfnice tuším tím spíše přestati.

II. *Slučitelnost hysterie s posvěcováním — s dokonalostí — se svatostí — s mystikou?*

a) I osoby hysterické se ovšem mohou posvěcovati, a to nejen *ex opere operato* (mocí samého úkonu svátostného) přijímáním svátostí, nýbrž také *ex opere operantis* (úkonem vlastním) svými ctnostnými kony. Neboť

1. Nepravda v jejich strojeném chování a počínání a mluvení by, i když by byla úplně dobrovolná, zpravidla byla jen všedně hříšná, kdežto ostatek, jádro, může býti dobrý a ctnostný;

2. Nakolik je hysterická, je jejich póza neboli neupřímnost, neodpovídající skutečnosti, nedobrovolná nebo jen neúplně dobrovolná, tedy již i z tohoto důvodu nanejvýše jen všedně hříšná;

3. Ne všecko jejich jednání, zvláště soukromé a vnitřní, je pod vlivem hysterie. V těch chvílích jasu a plné svobody se mohou dle svých schopností a sil přirozených a nadpřirozených snažiti o posvěcování jako jiné duše.

4. Právě i jejich anomalie jim může býti ve chvílích jasných nemalým podnětem ke konům ctnostným a jejich předmětem, a tudíž pomůckou k posvěcování (P. de Tonquédec S. J. v Dict. de Spiritualité I. tamt., st. 683. 687 n.): zahanbením a lítostí, láskou, náhradními kony ctností, jak těch, kterým se je jejich hysterie přímějí příčí, tak kterýchkoliv jiných.

b) Značná hysterie a vysoká dokonalost anebo vysoká svatost, nakolik pochází z křesťanské dokonalosti — a rovněž značná hysterie a vyšší stupně mystických milostí, snad vůbec mystické milosti spojivé — se má za to že se nedruží. Jeť taková hysterie i v těch případech, kdy je buď vůbec bez hříchu anebo je spojena s hříchy jen všedními, značný nedostatek nejen po stránce psychologické a jiných stránkách oblasti číře přirozené, nýbrž i po stránce mravní.

Hysterik má, i tehdy, když je hystericky umíněný, vůli oslabenou, neovládající ani sebe ani popudů z ostatních stránek přirozenosti — kdežto vysoká dokonalost a vysoká svatost, nakolik pochází z křesťanské dokonalosti, je jen tam, kde vůle úplně ovládá sebe a popudy přicházející z ostatních stránek přirozenosti. Také vyšší stupně mystických milostí, a mystické milosti spojivé snad vůbec, předpokládají značnou dokonalost získanou právě i velkým stupněm obojího toho ovládní.

„Světce může býti nedokrevný nebo nemocný, není však u něho duševní nerovnováha“ (Poulain, Des Grâces, Bibliographie, n. 32, Sainte Thérèse, str. 643).

Také lékařský odborník praví:

„Jest připuštěni slučitelnost velké hysterie (de la grande hystérie) a svatosti? Co se mne týká, a z důvodů, které jsem řekl, se k tomu neodhodlám snadno. . . Mythomanie může simulovati všecko, i svatost; příklady nepravých mystiků, často uváděné, jsou ilustrace takových simulací.“

„Pathologické stavy serie cyklothymické mohou býti slučitelné s nejvyššími stupni duchovního vzestupu, jak se podobá že to dokazuje případ P. Surina S. J. [1600—1665]; naproti tomu patologické stavy serie hysterické se jeví, salvo meliore iudicio (jusqu' à nouvel ordre), nesluči-

telnými se svatostí“ (Dr. F. Achille-Delmas, v uved. referátě, EC XXIII 1938, vol. II, 239).

Bůh ovšem může hysterickou osobu, chce-li ji povznést k vysoké dokonalosti nebo k vyšším stupňům mystických milostí, přirozeně nebo nadpřirozeně uzdravit.

V článku o P. Surinovi, *Le cas du Père Surin: questions théologiques*, v témž sv. EC (str. 183—189) praví jeho pisatel, P. de Guibert S. J.:

„Není viděti, co by mohlo Bohu překážeti, aby takové duši [podrobené občasným krisím šílenství, v intervalech jasnosti] neuděloval svých nejvyšších milostí nazírání vlitého“ (str. 188).

„Nic v jeho [Surinovu] stavu se mi nejeví neslučitelným s vlitým darem nazírání, i velmi vznešeného“ (str. 189).

„Nejde o to, zda všichni mentálně a nervově nemocní jsou s to, aby se pověcovali za pomoci milostí mystických, nýbrž pouze o to, zda tyto milosti mohou spoluexistovati s některými vážnými stavy psychopathologickými. Nuže některé z těch stavů se mohou pójiti s pevnou soudností a silnou vůlí“ (str. 188).

Ba na konci by P. de Guibert nevyučoval absolutně ani osob s velikou hysterií, třebaš pravou lidskou zhrouceninu, z možnosti, že má „v hlubinách unikajících našemu pozorování, pravou a velikou lásku od Boha vlitou“ (str. 189). Co že my víme o tajích dobroty Boha, jenž všechny duše stejně stvořil a vykoupil!?

Poznámka. Cyklothymický (kyklos — kruh, střídání; thymos — mysl, nálada) je ten, kdo je sice ještě zdravý, ale má časté a prudké střídání protichůdných nálad; někdy se tím slovem míní lehčí stupeň občasného zuřivě depresivního šílenství, jak tomu bylo právě i u P. Surina.

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

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

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

30) Dobře praví Yves Simon (shrnuji jeho úvahu): Minimum je to, že náležitě osvojení metafysických pravd a jistot přinese duši v jejím duchovním vývoji a jejímu vůdci v jejím vedení dobrodiní značného zajištění proti poblouzením v oblasti mystické a značnou míru jistoty a bezpečnosti stran správnosti cesty tou oblastí, takže duše nezůstane (nebo nebude vůdcem zdržována) ze strachu před poblouzením, který může být rozplášen solidním vzděláním metafysickým, jen v prostřednosti v životě duchovním (EC XIX 1934, str. 108 n.).

Velmi dobrý konkrétní příklad zisku mystické vědy zavedením psychologického stanoviska do ní uvidíme níže v hlavě XVI. „Mystika a víra“. I sv. Jan od Kříže totiž často nazývá, zůstávaje tím místy na starším stanovisku theologickém, spojivé nazíravé poznání Boha „věrou“. Je to theologicky zcela správné, jak uvidíme; ale snadno pochopíme, jaké obtíže to působí, když mystický pisatel mluví jen o „víře“ a není nikde možno poznati, že jest rozlišovati víru dvojí, theologickou v užším smyslu neboli auktoritativní a mystickou. Podobně je tomu při jiných konech mystických. Kdo stojí jen na stanovisku theologickém, nemůže jinak než že kony mystické prvního a druhého stupně (t. j. vzešlé mystickým posílením mohutností; mystickým udržováním předmětu v mohutnostech) líčí jen jako intensivnější až veleintensivní kony duchovního života zdánlivě stále asketického; a mystické kony třetího stupně (t. j. nazírání vlité nespojivé) a čtvrtého stupně (t. j. nazírání vlité spojivé) třeba prostě přiřazuje ke zjevením, proroctvím, znalosti nitra a jiným podobným *gratiae gratis datae*, jež mohou býti k dobru jiných dány i nemystikům.

Mimochodem tu budiž podotčeno, že jsou i pisatelé o mystice, kteří mají sice stanovisko psychologické, ale nesprávně nízké, takže byl o nich právem a správně ražen výrok, že „pro ně mystika tam končí, kde pro jiné mystika (v užším smyslu) začíná“. Jim totiž mystika končí nazíráním získaným, a veškeré nazírání vlité, nespojivé i spojivé, zařadí do „mystických jevů mimořádných“, přiřadí je k viděním, extasi. Se stanoviska sv. Jana od Kříže je to ovšem počínání zcela nesprávné, ježto vidění je *průvodní* jev mystický vnitřní, extase je *průvodní* jev mystický vnější (arci přidružený ke vlitému nazírání spojivému), a nazírání vlité nespojivé i spojivé má všechny podstatné známky *vnitřní modlitby nazíravé* a jest je tudíž řaditi do ní jakožto její nejvyšší stupně.

Na úplné objasnění milostí mystických je ovšem nutné nespokojiti se jen hlediskem psychologickým, nýbrž i vyložiti, kam a proč ony náleží i se stanoviska theologického, a příležitostně se opět a opět i k těmto výkladům vraceti. To vše sv. Jan hojnou měrou činí.

31) Viz, co bylo řečeno o sv. Augustinovi výše v hl. VIII., pozn. 12. Při tom mějme na mysli, že sv. Augustin byl, jak jeho *Confessiones* projevují, velmi bystrý pozorovatel a analysátor svého nitra a dovedl své poznatky o něm mistrně vypsati; a vypsati je on, jenž tak upřímně děkuje Bohu za milosti udělené, i chtěl: bez zatajování toho, co je v nich nejvyšší.

³²⁾ ZAM XII 1937, str. 82. Viz i výše pozn. 3 k hl. II.

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

Stran vývoje a rozvoje v mystice poukazuje Dr. Winklhofer k pozdnímu vystoupení jednoho z jejích průvodních jevů, totiž stigmatizace; snad by bylo lze najít i jiné průvodní jevy mystické, které se objevily až v dobách pozdějších. Mystické milosti ve vlastním smyslu, i když nejšířším, totiž jen jakkoliv psychologicky nadpřirozené, i veliké, jsou tak staré, jak stará je svatost a dokonalost křesťanská. Nebyl vývoj i v mystických milostech ve vlastním smyslu?

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

a) V době patristické a scholastické Bůh uděloval těm, které vedl k dokonalosti a svatosti i velmi vysoké, i v modlitbě i mimo modlitbu milosti mystické výhradně nebo téměř výhradně toho řádu, který zde v duchu názvosloví sv. Jana od Kříže nazýváme nespojivým a jehož psychologická nadpřirozenost není na nižších stupních nápadná a na vyšších stupních se jeví jen jakožto prodloužení linie milostí stupně asketického a jakožto tak zv. mystické jevy průvodní, vnitřní i vnější, na př. i extase (o níž není nikterak jisté, že by nemohla býti způsobena nazíráním nespojivým). V modlitbě tedy jim uděloval Bůh psychologicky nadpřirozené posilování mohutností a konů a udržování téhož předmětu v mohutnostech, takže ty milosti byly, aťsi sebe mocnější, zpravidla jen toho rázu, který sv. Jan od Kříže popisuje jakožto nazírání získané. A mimo modlitbu rovněž dával ke všem stránkám služby Boží a křesťanské ctnosti a dokonalosti milosti psychologicky sice nadpřirozené, i velmi mocné, ale rovněž jen osvěčující rozum a posilující vůli nespojivě. Než bychom tuším dokázali, že by Bůh mystické milosti nespojivé nemohl udělovati měrou a silou i takovou, že ony způsobí týž účinek co do dokonalosti a svatosti jako milosti mystické spojivé, třeba i velmi vysoké. A dával-li Bůh i v době patristické a scholastické také milosti spojivé, dával je, jak nutno souditi z toho, že se v literatuře tehdejší neprojevuji

nebo jen málo projevují, asi způsobem takovým, že jejich spojivost zpravidla nebyla psychologickému vědomí zvláště nápadná. A theologické stanovisko z pozorování mystických milostí spojivých také asi něco psychologického setřelo.

I všemi těmito možnostmi lze vysvětlovati na př. to, že je velmi nejisté, zda je ve spisech sv. Tomáše Akvinského (1226—1274) — o němž přece můžeme souditi, že byl od Boha dařen i velikými milostmi mystickými nazíravými, aspoň nespojivými, ježto je známo, že se mu dostalo průvodních mystických jevů, extase a rčení od Boha — někde opravdu řeč o mystickém nazírání *spojivém* ve smyslu přímého, konkrétního a experimentálního poznání a zakoušení Boha působícího na duši nebo v duši, jak je popisují sv. Jan od Kříže a sv. Terezie. O jeho jiných spisech nebo místech se snad může říci, že, jsa tam čiré dogmatik nebo čiré filosof nebo maje ten onen jiný důvod, v nich o tom nazírání psychologicky nadpřirozeném výslovně pojednávati nechtěl, třebaš je (ze zkušenosti vlastní nebo cizí) znal; ale lze takové pouhé nechtění a poněkud stranou důvodně tvrditi o jeho výkladech Pseudo-Dionysia Areopagity? A přece ani z těch výkladů nikdo nepodává místa přesvědčujícího, že sv. Tomáš to nazírání vlité spojivé znal.

Netřeba mi zde uváděti místa ze sv. Tomáše, která jsem si časem sám sesbíral, kde se čtoucímu jeví poznatky Boha, Boží působení na vůli, spojení duše láskou s Bohem, tuším jen takové, které nejsou „spojivé“ ve smyslu sv. Jana od Kříže a sv. Terezie, ač na těch místech předmět a souvislost dávají příležitost ke zmínce o milosti, pro rozum nebo pro vůli, i „spojivé“, ba někde tuším k té zmínce až nutkají. Věc byla lépe, než bych já to mohl, prodiskutována v kontroversích, v nichž jsou na jedné straně P. Sweeney O. P. a P. Garrigou-Lagrange O. P., na druhé straně P. Chapin O. S. B. a P. Mager O. S. B. (viz G.-L., *Perfection*, sv. II., str. 570—579; Mager, *Mystik*, str. 209 n. 222—225. 277. 325—338. 442). Také Maréchal má pečlivě dokumentovanou kapitolu „Le Sommet de la Contemplation d'après Saint Thomas — Vrchol nazírání podle sv. Tomáše“ (*Études*, sv. II., 193—254; viz i výše v téže knize str. 23 n.). Co je viděti a lze dokázati, je pouze to, že sv. Tomáš často mluví o popatření na Boha tváří v tvář již v tomto životě (viz výše v hl. V., 3. na konci), jež však není spojivé poznání mystické, o které nám tu jde, a že se někde (na př. v *Summē theol.* I. q. 94, a. 1, kde odpovídá na otázku, zda první lidé v ráji poznávali Boha bytnostně, a odpovídá záporně, ač jim přiznává poznání Boha i vyšší, než je poznání po hříchu), vyjadřuje tak, že není v tom výkladu vyloučeno ani poznání druhově totéž jako to, které my nazýváme nazíráním vlitým spojivým, ale že výklad sv. Tomáše uznání takového poznání od nás nikde nutně nevyžaduje, zůstáváje i bez jeho uznání správný a dostatečný. Více o mystickém poznávání spojivém nebylo u sv. Tomáše při těch kontroversích nalezeno a uvedeno. Viz též, co cituje a uznává stran mystiky u sv. Tomáše P. Anselm Stolz (*Theologie der Mystik*, str. 175 n. 202. 207 n.).

Jakési potvrzení toho, že sv. Tomáš nikde ve svých spisech nemluví zřejmě a jistě o mystických milostech spojivých, vidím v počínání P. Gardeila O. P., velmi dobrého znatele sv. Tomáše. Kde ve svém znamenitém díle *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, v němž se

opírá především o sv. Tomáše, ve výkladu paralelismu mezi sebepoznáním duše a poznáváním Boha v duši přítomného a působícího dochází k pojednání (sv. II., 2. vyd., str. 238—257) o přímém zkušenostním poznání Boha (expérience immédiate de Dieu) v tomto životě, jež je mu totéž co spojivé mystické poznávání sv. Terezie od Ježíše, přestává se najednou opírat o sv. Tomáše Akvinského a přechází k jeho komentátoru Janu od sv. Tomáše (Ioannes a S. Thoma) O. P. rka, že „se spokojí tím, že uvede význačná místa z jeho pojednání, přidáváje k nim krátké glosy“ (str. 238). Jan od sv. Tomáše však v tom, co P. Gardeil z něho uvádí, sice připíná své výborné výklady o přímém, konkrétním a experimentálním poznávání Boha k tomu, co sv. Tomáš tu a tam praví o poznání Boha, ale ty výklady jdou zřejmě daleko a vysoko za to a nad to, co je zřejmě a jistě ve slovech sv. Tomáše obsaženo.

Bude třeba dalšího bádání, než se — snad — dojde shody o tom, zda sv. Tomáš ve svých spisech mystické nazírání spojivé opravdu má či nemá, a zda on sám je od Boha měl či — jako sv. Augustin — neměl. A podobně stran jiných světců a světic z doby patristické a scholastické.

Tak praví v ZkTh 65, 1941, str. 176, F. Aichinger v příznivé recenzi knihy (mně nyní nepřístupné, velmi chválené od předního znatele scholastiky Dra Martina Grabmanna v ZAM 19, 1944, str. 27) od vynikající ctitelky a znalkyně sv. Bonaventury, Dr. Fanny Imle, Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura (Werl. i. W. 1939, Franzis-kuedruckerei) tato slova:

„Aufschlussreich sind die Darlegungen über die Mystik des Heiligen. Bonaventuras Mystik ist die organische Höchstentfaltung der Glaubenserkenntnis; beim mystischen Erlebnis spielt auch der Intellekt eine wesentliche Rolle; es wird nicht das Wesen Gottes erfahren, sondern sein gnadenhaftes Wirken im eigenen Innern. Bonaventura selbst scheint nicht über mystische Erfahrungen verfügt zu haben.“

Tedy (poněvadž aspoň nějaké mystické milosti *nespojivé* nevlité každý světec zcela jistě měl): „Podobá se, že Bonaventura sám *neměl* mystických zkušeností“, t. vlitých *spojivých*, jaké uznávají sv. Jan od Kříže a sv. Terezie od Ježíše.

Jiné je tuším mínění P. Maréchala: „La contemplation bonaventurienne atteint Dieu plus ou moins clairement, mais toujours indirectement ‚in effectu proprio‘ — Nazírání bonaventurovské dostihuje Boha více méně jasně, ale *vždy nepřímou* ‚in effectu proprio‘, v účinku jemu vlastním“ (Maréchal, Etudes, sv. II., str. 26).

Tato věta je objasněna slovy o blah. Janu Ruusbroekovy, o jehož druhém stupni nazíravém P. Maréchal praví: „Činnost mystická tam ještě neobjímá Boha samého: uplatňuje se ‚infra Deum‘, třebas je to poznávání Boha nejintimější, kterého se může, na zemi nebo na nebi, dostat ‚in creato lumine‘. Je to patrně poznávání Boha ‚in proprio effectu‘, podle formule bonaventurovské“ (str. 29). — To „*infra Deum* — *pod Bohem*“, in effectu proprio — v účinku jemu vlastním, znamená tu jen tolik, že to není patření na *samu bytnost* Boží, takže to může býti spojivé nazírání na Boha *jakožto působícího* v duši, jaké míní sv. Jan od Kříže a sv. Terezie od Ježíše, anebo něco velmi podobného.

Předtím totiž, kde shrnuje o sv. Bonaventurovi, se P. Maréchal kloní

k mínění, že sv. Bonaventura co do stupňů ve vnitřní modlitbě zřejmě rozlišuje trojí: mystické poznání Boha nepřímé (obyčejná oblast nazírání) — intuice Boha přímá, ale temná (normální vrchol nazírání na zemi) — jasné vidění Boha (jež se zdá býti téhož řádu jako patření blažených, absolutní vrchol nazírání, na nějž Bůh na zemi povznese jen přechodně a velice výjimečně) (str. 27). Co tedy ten druhý stupeň sv. Bonaventury je, a liší se či se neliší od spojivého nazírání sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše?

Budiž tu (třebas o nich sám hned níže promluvím) přidáno, co má týž P. Maréchal o některých mystických pisatelích dalších.

O mysticích německých a nizozemských s konce XIV. stol. praví: „Atsi jde o Mistra Eckharta, stupeň jehož orthodoxie je ještě předmětem učených sporů, anebo o mystiky beze sporu orthodoxní, jak to jsou bl. Suso, Tauler, zbožný převor groenendaelský bl. Jan Ruusbroek, všude nacházíme na vrcholu stavu mystického tvrzeno spojení mezi Bohem a myslí přímé, bez prostřednictví něčeho, t. j., v názvosloví psychologickém, intuici Boha“ (str. 28).

Ale je tou „intuicí“ míněno u toho kterého z řečených pisatelů patření na samu bytnost Boží, či spojivé nazírání, jak je míní sv. Jan od Kříže a sv. Terezie od Ježíše; či — jakožto stupeň vyšší a nižší — obojí? U blah. Jana Ruusbroeka je obojí; vrchol nazírání, jeho třetí stupeň nazíravý, je mu přechodně přímé popatření na samu bytnost Boží (bytnostně téhož řádu jako patření blažených, ale nikoliv jasné a saturující, nýbrž temné a nesaturující). To mínění blah. pisatele (a těch, kdo s ním v tom souhlasí) však theologové namnoze zamítají. (Viz Návod k rozjím. modlitbě, 2. vyd., pozn. 22 k hl. XI.)

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

c) A u některých pisatelů od století XIV. (a snad i u mnoha jiných, s ním současných, o něco dřívějších a o něco pozdějších, o kterých nevím) se jeví, jak jsme již viděli z P. Maréchala, aspoň co do způsobu vyjadřování o milostech k duchovnímu životu, podobnosti s mlouvou sv. Jana od Kříže, jakoby most k nové době v mystice. Tak mluví ve XIV. století německý dominikán Jan Tauler († 1361) o pouti „bez obrazů“, na níž duše postupuje „ve tmě“ (VS, Suppl. Mai 1935, str. [128]); v Nizozemsku má v téměř století blah. Jan Ruusbroek († 1381) na př. „poznání prázdné veškerého rozvažování a nahé v Bohu“ (str. 125), „nad všechno poznání a vědění bezmocnou nevědomost“ (str. 126 v knize *Po cestách mystiků k lásce Boží*, Olomouc, Edice Krystal, 1937, kde na str. 87—131 je „*Sedm stupňů na žebříku duchovní lásky*“ od blah. Jana Ruusbroeka); mezi naukou spisku *The Cloud of Unknowing* — *Mrak nevědění* od neznámého anglického pisatele z druhé polovice XIV. století a naukou sv. Jana od Kříže je tak veliká podobnost, že je to jakoby její souhrn, o dvě stě let dříve napsaný (La Vie Spirituelle, Suppl. Juin 1934, str. [185]—[188]. *The Cloud of Unknowing*, edited by Dom Justin

McCann, 2. vyd., London, Burns Oates, 1936, v převodu do moderní angličtiny, s dobrým úvodem, je nyní nejlepší vydání). Ovšem je značná část slovní podobnosti mezi *Mrakem* a *Výstupem a Nocí* sv. Jana způsobená tím, že oba mají v názvosloví a vyjadřování mnoho od Pseudo-Dionysia Aeropagity; čtenáři známému sv. Jana od Kříže je také hned patrné, jak vysoko nad pisatelem *Mraku* stojí on co do jasnosti, přesnosti, prohloubenosti svého výkladu a vedení a co do výšin, až ke kterým je duši průvodcem a rádcem.

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

Zcela jako sv. Jan od Kříže se vyjadřuje blah. Angela z Foligna (1248—1310; její „Kniha“ vznikla v letech 1291—1297), kde mluví o objetí Božím, jímž podle souvislosti tam míní zvláštní způsob přechodného spojivého doteku Božího, „náhlé něžné přivnutí“ (Poulain, *Des Grâces* VI 17):

„Jiný způsob, kterým duše pozná, že Bůh je uvnitř v ní, je objetí (una amplexatio), které Bůh duši učiní. Neboť nikdy ani matka syna, ani nějakou osobu na světě si nelze pomyslet, která by s tak velikou láskou objala, že by Bůh neobjal duši s láskou nevýslovně větší. A vine ji k sobě s tak velikou něhou a s tak velikou láskou, že nemyslím, že by to nějaký člověk na světě mohl i jen uvěřiti, leč když to zakusí“ (Le Livre de la Bienheureuse Angele de Foligno, texte latin, éd. Paul Doncoeur S. J., Paris, Art Catholique — Toulouse, Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique, 1925, vědecké, kritické vydání; str. 72).

Také vidění Boha a nejsv. Trojice, které blah. Angela vypravuje (str. 84, 86), se podobá že bylo spojivé.

Ze sv. Mechtildy Magdeburgské (1212—1283) uvádí P. Mager (Mystik, str. 52 n.) tato slova (vytečkování je od něho):

„Das Gnadenwirken Gottes hat eine so grosse Kraft, dass sie dem Leib alle Macht benimmt und die Seele sich selbst offenbar macht. Es scheidet die Seele vom Leib ... Nur der mindeste Teil ihres Lebens bleibt im Leib ... Da sieht sie den einen Gott in drei Personen ... sie spielt ein Spiel, das der Leib nicht weiss“ (Deutsche Mystiker, 2. Band, Mechtild von Magdeburg v. Oehl. S. 41).

Vidění Nejsv. Trojice je u sv. Terezie milost nazíravá spojivá. Co je ve slovech a v souvislosti sv. Mechtildy?

O sv. Kateřině janožské (1447—1510) praví P. Pierre Debongnie C. Ss. R.: „Mezi všemi mystiky před sv. Janem od Kříže nikdo tuším ho neohlašuje zřejměji než Caterinetta Fieschi. ‚Vznešená paní s velikou láskou‘, jak ji nazývá jeden ze životopisců, se shoduje s mistrem s Karmelu hlavně ve dvou bodech: v nedbání a odmítání útěch; ve zkušenosti stran posledních trpných očíst a jejich popisu. Co sv. Jan nazývá nocí ducha, to ona připodobňuje ‚očistci‘“ (Le „purgatoire“ de Catherine de Gênes, EC XXIII 1938, vol. II, 92—101, str. 92).

Srovnávací bádání vztahující se na pisatele od dob nejstarších až do posledních předchůdců mystiky španělské nebude snadné ani krátké. Je potřeba pečlivě zjistit význam technických slov u toho kterého spisovatele. Jakou měrou má, snad jen vlivem Pseudo-Dionysia Aeropagity, jejich

vyjadřování nádech sice mystický v moderním smyslu slova, totiž po způsobu školy španělské, ale bez spojitě mystického obsahu? Jakou měrou je názvosloví a vyjadřování tradiční, ale s novým obsahem u pozdějšího spisovatele? Mění ten který pisatel, názvoslovím nějak podobný sv. Janu od Kříže, svými výrazy totéž, co sv. Jan od Kříže? V čem je u sv. Jana proti němu pokrok?

P. Mager dobře praví: „Aby studium mystiky přineslo naší době, dychtící po mystice, životní hodnoty, po kterých ona žhavě touží, musí vycházeti od zápisů mystiky španělské (a francouzské). Teprve měřítko, kterých se tu přesně vědecky dojde, umožní plné porozumění mystice středověké a starokřesťanské“ (Mager, *Mystik*, str. 444).

³³⁾ Le Livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno, ed. Doncoeur, str. 22 n. 39.

Poznámky k hlavě XVI.

1) „... Cui Frater dixit: Tu dicis, quod Deus abstulit tibi fidem: dic mihi, si placet, si tu habes spem. Respondit: Qui non habet fidem, quomodo habebit spem? Dixit ei Frater, Nonne speras te habere vitam aeternam? Respondit: Non credis tu quod Deus potest dare arrham vitae aeternae, cui placet sibi? ... (n. 55).

„Dixit quoque Fr. Aegidius, ... non habebam fidem ante ita bene, sicut debebam habere, sed tantum cum Deus abstulit illam mihi: & quicumque eam haberet perfecte sicut habenda est, Deus auferret eam sibi. ... Dixitque alius: Si tu non habes fidem, quid faceres, si esses Sacerdos et velles dicere Missam solennem, quomodo diceres, Credo in unum Deum? Respondens laeta facie et cantans alta voce, dixit. Cognosco unum Deum, Patrem omnipotentem“ (n. 56).

(Acta Sanctorum Aprilis, tomus tertius, 23. Aprilis, *De B. Aegidio Assisinate*, Acta, Pars II. c. IV. nn. 55. 56.)

Na zjednodušení diskuse zatím připustíme, že toto odnětí víry a naděje, udělených již dokonalejším způsobem než jaký je ve víře a naději auktoritativních, bylo u frã Egidia účinek mocného *vlitého* nazírání *spojivého*, v němž — jak jsme viděli — duše poznává Boha přímo, konkrétně a experimentálně jakožto spojivě působícího na duši nebo v duši a tudíž ovšem i jakožto existujícího. *Přímému experimentálnímu* poznávání existence Boží věrou mystickou arci v té chvíli (a ve vzpomínce pozdější) ustoupilo poznání *nepřímé a abstraktivní* té existence věrou auktoritativní; rovněž tak *aktuálnímu svojení* Boha v mystickém spojení ustoupila *naděje na svojení budoucí*.

Není pochybnosti, že takové účinky mělo spojivé nazírání u mnoha mystiků. Níže v textu uvidíme výroky sv. Magdaleny de'Pazzi a sv. Františka Saleského.

Ale myslím, že nejen mocné *spojivé* poznání *Boha*, nýbrž že i mocné *vlité nespojivé* poznání *o Bohu*, zvláště je-li spojeno s velkou útechou, může mít stran víry a naděje nějaké účinky výše vyložené.

Ba nepovažuji za nemožné, že i nazírání *nevlité*, podporované velikými milostmi psychologicky nadpřirozenými posilujícími rozum a rozehrávajícími vůli afektivními útechami (přeplyvajícími i do stránky smyslové), může mít nějaké účinky, o kterých mluvil frã Egidio.

Sv. Tomáš Akvinský učí, že nutnost víry pomine až v blaženosti věčné, že v pozemském životě všichni máme víru [theologickou], i když

člověk před hříchem prvopočátečním [a totéž se může státi u mystika] možná věděl zřejmým poznáváním (manifesta cognitione) některé věci, které my nyní nemůžeme znáti leč věrou (Summa th., 2. II. q. 5. a. 1, c. et ad 1).

Dogmatik Scheeben praví:

„[Es] stützt sich das in der übernatürlichen Beschauung enthaltene Wissen, was seine Gewissheit betrifft, ebenso wie das wissenschaftliche, auf den Glauben als sein *Fundament*, wie es auch aus dem Glauben als seiner Wurzel hervorgeht. So wenig es daher die Gewissheit des Glaubens ersetzen kann, so wenig kann es dieselbe innerlich erhöhen; es kann sie nur inniger, freudiger und gesicherter machen. ... Es soll jedoch hier nicht die Möglichkeit bestritten werden, dass wenigstens bezüglich einzelner Geheimnisse durch ein besonderes Wunder der Gnade eine Art von evidentem Erkenntnis schon in diesem Leben ermöglicht werden könne“ (Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, sv. I., n. 1006, str. 412 n.).

Pěkně dí o tomto stupni víry u mystiků Menéndez y Pelayo:

„Přirozenosti této mystické lásky [míní láskyplné poznávání mystické] nikdo nedefinoval tak hluboce jak Raimund Lull, když řekl, že ona „je uprostřed mezi věřením a chápáním, mezi věrou a vědou — medio entre creencia e inteligencia, entre fe y ciencia“ (Marcelino Menéndez y Pelayo, De la poesía mística, ve svých Estudios de Crítica literaria (primera serie), 3. vyd., Madrid, Hernando, 1927, str. 36).

Jen ještě poznámku ke slovům sv. Jana od Kříže o této věci. On praví:

„Jedině víra jest bezprostřední a úměrný prostředek ke spojení duše s Bohem; neboť podobnost, která je mezi věrou a Bohem, je tak veliká, že není jiného rozdílu mimo právě ten, že Bůh je buď viděn anebo věřen. Neboť jak Bůh je nekonečný, tak ona nám jej předkládá nekonečného, ...“ (Vp II 9, 1).

Ano; *prout* in se est, je Bůh dostižen stejně i věrou, theologickou nebo mystickou, i patřením v nebi; ale *sicut* est in se (1. Joa. 3, 2) jej dostihuje jen patření v nebi. „*Prout* in se est“ vyjadřuje jen *předmět* poznávaný, Boha samého v sobě, nevyjímajíc tajemstev jeho vnitřního života — a ten nám podávají i víra theologická i víra mystická i patření nebeské, ovšem každé svým způsobem a svou dokonalostí; „*sicut* in se est“ vyjadřuje i nejdokonalejší *způsob* poznávání toho předmětu, přímé patření na samu bytnost Boží, kdežto víra theologická i víra mystická nám poznání bytnosti Boží umožňují jen nepřímé, abstraktivní, analogické. Viz pozn. 3 k Vp II 9, 1.

Toto „*prout* in se est“ a „*sicut* in se est“ platí ovšem svým způsobem nejen o víře, nýbrž i stran naděje a lásky (nemystických — mystických) na tomto světě a svojení a milování v nebi.

Stran lásky (a totéž tuším platí obdobně i o naději) upozorňují filosofové a bohoslovci, že láska není stran poznávání tak náročná jako vědění. Láska směřuje k předmětu samému v sobě a stačí jí, když svého předmětu dojde, aniž je rozumovou analysou rozebrán, t. j. stačí k velké lásce i poznatek předmětu nerozlišený, ba i temný. To je důležité v mystice, ježto Bůh nadpřirozeně vlévá lásku a rozmnožuje ji

1) bez vlití nebo rozmnožení rozlišeného poznatku (N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49). Vědění však není dokonalé, leč když má poznatek co možná nejbohatší znaky, a to co možná rozlišený, a chápající vnitřní souvislost těch znaků.

2) O intelektuálních viděních Boha nebo nejsv. Trojice to praví sv. Terezie od Ježíše ve Zp 47. 54. 56.

V Hradu pěkně rozlišuje. Mluví o spojeních duše s Bohem na nižším mystickém stupni, praví:

„Ať tak, či onak, Pán ji spojuje s sebou; ale učiní ji při tom slepou a němou, jak to zůstal sv. Pavel při svém obrácení (Skut. 9, 8. 9), a vezme jí poznání, jaká nebo která je ta milost, z které se těší; neboť veliká slast, kterou tehdy duše zakouší, záleží v tom, že se vidí blízko Boha. Ale když jí s sebou spojí, nechápe nic, protože všechny mohlutnosti vypovědí“ (Hd VII 1, 5).

O stavu duchovního sňatku však dí hned dále:

„Zde je tomu jinak. Tu já již náš dobrý Bůh ráčí sejmouti šupiny s očí a dáti, aby viděla a něco chápala z milosti, kterou jí prokazuje, třeba je to způsobem divným. Když je totiž uvedena do té komnaty [sedmé, nejvyšší, v níž je stupeň duchovního sňatku], ukáže se jí intelektuálním viděním, jakýmsi způsobem představení pravdy, Nejsvětější Trojice, všechny tři Osoby . . . , a to Osoby rozlišené, a podivuhodným poznatkem, jenž je duši udělen, ona pochopí s převelikou pravdivostí, že všechny tři Osoby jsou jedna podstata, a jedna moc, a jedno vědění, a jeden jediný Bůh. Takže to, co máme za pravdu věrou, tam to duše chápe, můžeme říci, videm, ačkoliv to není vid (vista) očima tělesnými ani duševními, protože to není vidění (visión) obrazivé“ (Hd VII 1, 6).

3) Tato rozmluva ovšem není opravdová rozmluva světice v extasi s Bohem Otcem, nýbrž jsou to tak zvaná „slova postupná“ (Vp II 29) od ní samé, v nichž může býti i omyl (Vp II 29, 3).

Místa řkouceho, že Bůh bydlí uprostřed temnot nepřístupných, v Písmě sv. tuším není; ze slova „nepřístupných“ (inaccessibilis), jež se vyskytuje ve Vulgátě jen jednou, v 1. Tim. 6, 16: „... jenž jediný má nesmrtelnost a přebývá ve světle nepřístupném“, lze souditi, že si buď sv. Marie Magdalena de'Pazzi ve své extasi anebo zapisovatelé jejich extatických hovorů (viz Poulain, Des Grâces XXI 16; 31. 32; 33) spletli citáty z Písma.

Místo citátu vadného by mohlo v textu státi správné: ... a že „z temnot učinil jsem si skrýši svoji“ (Z. 17, 12). Jiná podobná místa jsou: „Hospodin řekl, že bude přebývat v mlze“ (3 Král. 8, 12) a „Hospodin slíbil, že bude přebývat ve mraku“ (2 Par. 6, 1).

4) Uvádí P. Poulain, Des Grâces XVIII 66.

5) Dictionnaire pratique de Connaissances religieuses (Paris Lethiel-leux), sv. III. s. François de Sales, sl. 418.

6) Paměti sv. Ignáce z Loyoly, str. 76 n., n. 30. 31.

7) Z velkých nynějších budtež uvedeni:

André-Marie Meynard, O. P., *Traité de la vie intérieure. Nouvelle édition par le P. Régis Gérest, O. P.*, dva sv. — Paris, Lethielleux.

Augustin Poulain, S. J., *Des Grâces d'Oraison. Traité de Théologie mystique.* — Paris, Beauchesne.

Joseph Zahn, *Einführung in die christliche Mystik.* — Paderborn, Schöningh.

Z malých:

Karl Richstätter S. J., *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien.* — Innsbruck, Tyrolia.

Netřeba ovšem asi ani velice připomínati, že ne ve všech odpovědích na otázky, i důležité, je mezi pisateli o mystice shoda. Je to viděti i z diskusí shrnutých sem tam v této knize.

8) Sv. Terezie od Ježíše o tom praví: „Poněvadž jsem totiž sama tolik zkusila, je mi líto těch, kdo začínají [chápat milosti života duchovního] pouze z knih; jeť to něco zvláštního, jak se [jen z knih] chápe odlišně od toho, co duše vidí po té, když sama zakusí“ (S 13, 12).

Podobně dí ctih. Marie od Vtělení: „Věci jsou, když je Boží Velebnost vtiskne a je duši ukáže svou návštěvou, nemálo jinaké (bien autres) než všecko to, co je v knihách“ (Témoignage, str. 64).

Ale i zbožným duším, o kterých je z okolností třeba zřejmo, že jich Bůh nebere a nevezme na cestu s nazíráním vlitým, do života mystického v užším smyslu, je, když jsou v duchovním životě asketickém již nějak vyspělejší, občasná pokorná četba dobrých knih o mystice a spisů pravých mystiků velmi užitečná. Poněvadž totiž mystický život musí býti stále doprovázen asketickým, obsahují i ty knihy a spisy mnoho, čeho lze buď přímo anebo s lehkým přizpůsobením použití i na cestě asketické, a svým ostatním obsahem povznášejí a budí uctivý podiv před bohatstvím milosti a štědrosti Boží a před hrdinnou věrností duší mystických na jejich strmé a temné cestě, a dávají tím všim povzbuzení a touhu napodobiti je z lásky k Bohu a ke své duši aspoň zpozvzdálečí na cestě asketické, horlivým konáním toho, co s pomocí od Boha nabízenou můžeme.

O nazírání získaném, jež Bůh po nějaké době uděluje všem duším snažícím se o etnostný život a pravidelně konajícím rozjímavou modlitbu a nemajícím zvláštních překážek (Vp II 14, 2), a o noci smyslu, na jejíž neúplný stupeň Bůh z nazírání získaného přijímá „obecně“ (N I 8, 4) duše, které „se snažně cvičí na cestě duchovní“ (N I 9, 9), a „zpravidla neuplyne mnoho času od té doby, co začnou [horlivý život duchovní], a počnou vstupovati do této noci smyslu, a velká většina jich do ní vstoupí, protože je obecně uvidíme upadati do těchto vyprahlostí“ (N I 8, 4) — o těchto dvou stupních mají býti náležitě poučeny všechny osoby řeholní. O nich praví sv. Jan výslovně: „K tomu [přechodu od modlitby rozjímavé do stavu nazíravého, totiž do nazírání získaného a do noci smyslu, aspoň neúplné] dochází u některých osob v době velmi krátké, zvláště u osob řeholních, protože ty se v kratší době zaprou ve věcech světských a přizpůsobí smysl a bažení Bohu a postoupí jejich

činnost duchu, ježto Bůh v nich tak působí“ (PN III 32; viz též celý odstavec N I 8, 4).

Ti, kterým je nebo bude svěřeno vedení duší, mají z těchto důvodů povinnost býti nějakou měrou obeznámeni také s mystikou, a ještě lépe se s ní obeznámiti, jakmile zpozorují, že okolnosti toho vyžadují.

Okolnost vyžadující nyní toho obeznámení o *všech* kněží je i to, že se od počátku XX. století laická inteligence tolik zajímá o mystiku a mnoho — správného a ještě více nesprávného — o ní dychtivě čte, a když najde kněze, o kterém myslí, že těm věcem rozumí, ráda na to v hovoru přechází.

Ze všech těchto důvodů je nyní ke vzdělání budoucích kněží předepsán také kurs asketiky a mystiky.



UKAZATEL JMENNÝ

- Abraham 309.
 Achille-Delmas 441n. 443. 445.
 Acken, van, 441. 443.
 Adam a Eva 380. 448. 454.
 Aegidius, blah. 257. 453.
 Afraat 372.
 Aichinger 449.
 Alfons de Liguori, sv. 179, 180. 281.
 304. 363. 394. 395.
 Al Halláj 424.
 Alvarez 31.
 Amedeo della Madre del Buon Pas-
 tore 394.
 Anděla z Foligna, blah. 9. 322, 362,
 451. 452.
 Andres 276.
 Angelus Silesius 430. 431. 435.
 Antoine de la Présentation 344. 345.
 Aristoteles 420.
 Arndt 426.
 Arnou 417.
 Athanasius, sv. 123. 365.
 Augustin, sv. 108. 110. 174. 194.
 199. 232. 317. 348. 358n. 360. 376.
 393. 397. 418. 422. 423. 424. 446.
 449.
 Bainvel 10. 374. 376.
 Balaam 37. 293. 439.
 Báñez 299.
 Bartolomějka 332.
 Baruzi 426. 445.
 Bäumker 398.
 Becher 411. 413.
 Bečák 436.
 Bekker 420.
 Benedikt XIV. [Lambertini] 180. 395.
 Beraza 368n.
 Bergson 404.
 Bernard, sv. 108. 423. 435. 436.
 Bernardeta Soubirousová, sv. 293.
 310.
 Bérulle 108.
 Besantová 426.
 Billot 276.
 Binding 413.
 Blavatská 426.
 Blicienstein 290.
 Boehme 201. 239. 405. 425. 426.
 Boeckl 377.
 Bolkovac 413.
 Bonaventura, sv. 291. 393. 399. 435.
 436. 449n.
 Boscán 229.
 Bouška 414.
 Braito 313. 314. 317. 332. 427.
 Bruno, sv. 303.
 Březina 216. 413-415.
 Burg, von der, 333.
 Butler 360. 423n.
 Capéran 379. 380.
 Cavallera 276. 359. 373. 377. 422.
 Chapman 448.
 Cinek 396.
 Claudio de Jesús Crucificado 350.
 389. 419n.
 Clorivière, de, 317n.
Cloud of Unknowing [pisatel] 450n.
 Codina 109. 355.
 Corte, de, 422.
 Crisógono de Jesús Sacramentado
 337. 385. 388n.
 Cyril z Alexandrie, sv. 123. 365. 398.

- Dacík 10. 355. 358.
 Dalbiez 445.
 Dante Alighieri 229. 298. 346. 364. 416. 420.
 Debongnie 358. 451.
 Delacroix 440.
 Delchaye 395.
 Deml 414.
 Denifle 385n.
 Denzinger 125. 129. 357n. 365. 427. 431. 432. 434. 435.
 Dionysius Areopagita (Ps) 18. 29. 184. 185. 284. 285. 397. 398. 399. 448. 451.
 Dionysius kartuzián 149.
 Dominik, sv. 303.
 Doncoeur 451. 452.
 Doria 270.
 Doyle 301. 395. 401.
 Dupré 441.
 Dvořák 414n.
 Eckhart 122. 124. 357n. 365. 386. 430. 431-435. 450.
 Efrém, sv. 372.
 Egidius, blah. 257. 453.
 Eliáš, prorok 67. 322.
 Eliseus od Narození Páně 361. 438.
 Elst, van der, 443.
 Eugenio de San José 286. 299. 313. 338. 374. 386. 392.
 Evagrius 285.
 Ezechiel, prorok 310.
 Festugière 421.
 Feuerbach 404.
 Fichte 405.
 Filip Neri, sv. 326.
 Fossi 394.
 František Sales., sv. 108. 261. 293. 349. 453. 455.
 František z Assisi, sv. 108. 110. 253. 257.
 Froberger 216. 410.
 Froget 374.
 Gabriel od sv. Maří Magdaleny 178. 284. 303. 311. 335. 338, 341, 344n.
 347. 349. 352n. 389. 390. 391. 392. 394. 401. 407. 416.
 Gächter 366.
 Gaétan du Saint Nom de Marie 178. 394.
 Garcilaso de la Vega 229.
 Gardeil 149. 317. 322. 373. 374. 375. 448n.
 Garrigou-Lagrange 149. 300. 303n. 320. 342n. 361. 362n. 373. 374. 375. 376. 379. 383. 393. 400. 401. 448.
 Gazzana 374.
 Gerard od sv. Jana od Kříže 397n.
 Gérest 9. 456.
 Giacinto del SSmo. Sacramento 394.
 Gioberti 245.
 Gonzales 109.
 Gorce 292.
 Grabmann 449.
 Grünewald 358. 399.
 Guibert, de, 107. 109. 110. 180. 192. 276. 279. 280. 281. 285. 296. 300. 301, 302. 319. 326. 330. 339n. 347. 349. 355. 358. 362. 373. 374. 379. 383. 391n. 395. 401. 437. 438. 440. 445.
 Habeš 383.
 Hegel 201. 239. 404. 405.
 Heim 359.
 Hejčl 375.
 Hendrikx 110. 304. 359n.
 Herodes 309.
 Hertling 377. 437.
 Hoppe 404.
 Hrachovský 436.
 Hudec 413. 414. 415. 436.
 Hugueny 240. 243. 313. 436. 438.
 Hurtado-Serna-Palencia 436.
 Hurter 386.
 Hus 428.
 Husserl 404.
 Ibañez 329.
 Ibn Arabi 438.

- Ignác z Loyoly, sv. 53. 108. 109. 110, 111, 263. 281. 308. 326. 331. 340. 355. 358. 381. 382. 384. 406. 430. 440. 455.
 Imle 449.
 Inocenc XI. 435.
 Ioannes a Iesu Maria 394.
 Ioannes a S. Thoma 313. 319. 320. 449.
 Ireneus, sv. 366.
 Jamet 115. 362.
 Jan, apoštol 310. 322.
 Jan Berchmans, sv. 304. 305. 306. 333.
 Jan Eudes, sv. 108. 447.
 Jan od Kříže, sv. passim.
 Jan Ruusbroec, blah. 327. 361. 449. 450.
 Jan Vianney, sv. 363.
 Jan z Damašku, sv. 123. 285. 365.
 Jan Zlatoušlý, sv. 382.
 Jan XXII. 357. 365. 431.
 Jan od Ježíše Marie 178.
 Jarolím Gracián 270.
 Jeronym, sv. 372. 379. 381.
 Jiljí, blah. 257. 453.
 Jindřich Suso, blah. 385. 386. 430. 431, 450.
 Josef od Ducha sv. 338. 389.
 Josef od Ježíše Marie (Quiroga) 184. 398.
 Jouve 418.
 Jünger 413.
 Kaifás 37. 151. 290. 293.
 Kajetán od Jména P. Marie 178. 394.
 Kapadokové 365.
 Kateřina janovská, sv. 292. 358. 451.
 Kateřina sienská, sv. 292. 317.
 Kern 189.
 Keusch 179. 281. 304. 358. 394n.
 Klein 362.
 Klement z Alexandrie 284.
 Knabenbauer-Merk 383.
 Kneller 436.
 Knünz 359.
 Kratochvil 9. 404.
 Krüger 426.
 Labourdette 437.
 Lacombe 423.
 Lambertini [Benedikt XIV.] 185. 395.
 Lebreton 359. 360. 361. 397. 398. 399. 404.
 Lemonyer 240. 243. 438.
 León 410. 439.
 Lercher 317.
 Lesný 413n.
 Lev XIII. 147. 153. 154. 276.
 Lieske 364. 365. 366.
 Linder 372.
 Loisy 404.
 Loosen 364. 365. 366.
 López Peláez 410.
 Luis de León 419.
 Luther 426.
 Mac Cann 450n.
 Magdalena od Ducha sv. 227.
 Mager 202. 211. 279. 316. 320. 404n. 423n. 427. 448. 451. 452.
 Malebranche 245.
 Malón de Chaide 419.
 Maréchal 291. 348. 404. 424. 438. 448. 449n.
 Marie Magdalena de' Pazzi, sv. 260. 453. 455.
 Marie od Nejsv. Svátosti 361.
 Marie od Vtělení, ctih. 9. 115. 322n. 349. 361n. 456.
 Maritain 228. 229. 231. 235. 249. 404. 417. 418. 420. 421. 422. 423. 425. 426. 438. 439. 445. 446.
 Markéta Marie Alacoque, sv. 9. 108. 331. 447.
 Marko králevic 433.
 Marsilius Ficinus 245.
 Maří Magdalena, sv. 194.
 Mason 413.
 Maximos Vyznavač, sv. 366.
 Mechtilda, sv. 451.
 Menéndez y Pelayo 237. 425. 445. 454.
 Meynard 9. 10. 348. 349, 456.
 Mitterer 377.

- Mojžiš 67. 285. 309. 322. 348.
 Molinos 435.
 Monier-Vinard 318.
Mrak nevědění [pisatel] 450 n.
 Nietzsche 413.
 Nobletová Marie Terezie 442.
 Noe 380.
 Oehl 451.
 Olier 108.
 Ondroušek 9.
 O'Rahilly 395.
 Origenes 123. 284. 357. 365. 366.
 Orpheus 412.
 Ott 404.
 Ovečka 281. 301. 335.
 Overmans 303. 418.
 Pálenský 414.
 Pavel, apoštol 67. 194. 200. 310.
 312. 322. 348. 418. 455.
 Pavel od Kříže, sv. 178. 179. 180.
 323. 362. 363. 394. 440.
 Pavlína [Martinová] 402.
 Perriot 374.
 Pesch 379.
 Petr, apoštol 309.
 Petr Kanisius, sv. 337.
 Petr Lombard 146.
 Petr z Alkantary, sv. 342.
 Pius XI. 435 n.
 Platon 118. 201. 232 n. 237. 357.
 365. 398. 420. 421 n.
 Plotinos 184. 201. 232, 234-236. 237.
 238. 249. 359. 398. 417. 422.
 423 n.
 Porfyrios 235.
 Poulain 10. 153. 289. 291. 298.
 301. 302. 318. 320. 326. 327 n.
 331. 333. 335. 341. 347 n. 350. 356.
 374. 376. 377. 385. 395. 399.
 425. 441. 444. 451. 455. 456.
 Pourrat 285. 382.
 Proklos 285.
 Przywara 307. 360.
 Puech 285.
 Quint 435.
 Quintilián 419.
 Quiroga 184. 397.
 Rahner Hugo 286. 357. 360. 364.
 366. 398. 432. 433.
 Rahner Karel 352. 360. 361. 397.
 405. 422.
 Raimund Lull, blah. 454.
 Reypens 361.
 Richstätter 334. 385. 386. 456.
 Rilke 216. 410-413. 415.
 Rodriguez 402. 435. 436.
 Roure 202. 211. 440.
 Rousselot 445.
 Řehoř Nyss., sv. 284. 285.
 Řehoř Vel., sv. 108. 361. 397. 402.
 423.
 Sáinz Rodriguez 419.
 Saudreau 110. 358.
 Scaramelli 180.
 Scheeben 386. 454.
 Scheffer; viz: Angelus Silesius.
 Scheler 404.
 Schelling 405.
 Schlütz 372.
 Schmaus 122-125. 277. 319. 365 n.
 396. 432.
 Schneiderová Emilie 305 n. 333 n.
 Schoeters 333.
 Schopenhauer 404.
 Silverio de Santa Teresa 269. 270.
 342.
 Simeon 350.
 Simon 446.
 Simonin 417.
 Souilhé 417.
 Soukup 9. 10.
 Spáčil 9.
 Spranger 413.
 Steiner 426 n.
 Stojan 395 n. 401.
 Stolz 182. 253. 283. 285. 365. 366.
 448.
 Stríž 10.
 Suárez 317.
 Surin 442. 444. 445.
 Suso; viz Jindřich Suso, blah.

- Sweeney 448.
- Salomoun 216.
- Špůrek 293. 304.
- Svach 372. 375. 377.
- Tadea 332.
- Tauler 337. 355n. 385. 386. 440.
450.
- Terezie od Jezulátka, sv. 194. 305n.
331. 334. 363.
- Terezie od Ježíše, sv. *passim*.
- Thalhamer 132. 277. 278. 370. 373.
384. 440.
- Théodore de St. Joseph 150. 300.
319. 375. 376.
- Tichý 413.
- Timotheus 397.
- Tomáš Akvinský, sv. 108. 144-158.
250. 276. 284. 291. 292. 313. 314.
366. 373. 374. 376. 383. 393. 396.
400. 437. 448. 449. 453.
- Tomáš Kempenský, ctih. 430. 431.
- Tomáš od Ježíše 151. 375.
- Tomáš od Ježíše a Marie 394.
- Tonquédec, de, 427. 442. 444.
- Umile da Genova 292.
- Urs von Balthasar 422.
- Vaccari 372.
- Vasquez 373.
- Vavřinec [de Cepeda] 288.
- Vermeersch 379n.
- Viller 292.
- Viller-Rahner 284. 285. 360. 382.
397.
- Vincenc de Paoli, sv. 303. 358. 363.
395.
- Vrchlický 232.
- Vychodil 428.
- Weigel 425.
- Weinfurter 428-430.
- Wiechert 413.
- Winklhofer 253. 283. 378. 401. 447.
- Yanguas 319.
- Zähringer 410. 413.
- Zahn 456.

UKAZATEL VĚCNÝ

- Abstraktivní poznání** 211. 212. - Viz i: **Poznání Boha přemítavé.**
Afektivní modlitba vnitřní 10. 71. 93n. 301.
Alegorie 364. 415n.
Alumbrados 445.
Analogie 18. 228n. 247. 279. 417. 420.
Andělé dobří a zlí a mystika 51n. 130n. 142. 287. 295n. 302. 370n. 384.
Anthropocentrismus - theocentrismus 355.
Anthroposofie 426n.
Askese-asketika: pojem a definice 20. 281n. 383; **vztahy k mystice** 20. 83. 142n. 188. 353-355. - Viz i: **Stupeň.**
Askese na cestě mystické 20. 83. 93. 353n.
Asketika a literatura 419.
Básnictví a mystika 215nn. 227nn.
Bhakti 438.
Bifurkace 85. 97. 174-195. 303-306. 333. 353n. 385-403.
Buddhismus 405. 426.
Bůh auctor gratiae - auctor naturae 134n. 141. 384. - Viz i: **Patření na Boha; Poznávání Boha.**
Cesta duchovní 191n. 223n. 352. 360n.
Cesta kratší k dokonalosti 392n.
Cesta očistná - osvětňá - spojná 352. 362n. - Viz i: **Začátečníci.**
Cesty mystické 106-116. 159-195. 360n. 362n. - Viz i: **Bifurkace.**
Condignum-congruum 38. 84. 177. 193. 294. 401.
Ctnosti: jejich nutnost 88. 185. 328n. 391. 416. - Viz i: **Pokora; Poslušnost.**
Cyklothymičtí 445.
Četba duchovní 339. 340. 402. 430. 435n. 456.
Činní - nazíraví 392.
Činnost - trpnost 73. 98. 100. 329.
Dary Ducha sv.: v sobě a v askesi 145-148. 266. 276. 372-374; **v prakt. a theoret. mystice** 148-158. 186-189. 353. 374n. 378. 400.
Dispoice na nazírání spojivé 391. - Viz i: **Ctnosti.**
Dobrá úmysl 277.
Dokonalí; viz: Začátečníci.
Dokonalost křesťanská: pojem 53n. 163. 166. 186nn. 281. 381. 384. 401; **volání k ní** 163nn. 383n.; **milosti mystické k ní** 170nn.; **cesty k ní** 174nn. 381n. (viz i: **Bifurkace**); **dokonalost a hysterie** 444n.
Doteky spojivé 66. 68. 324.
Duch - duše 356.
Dýchání Ducha sv. 104. 120n.
Energie aktuální - potenciální 43.
Evangelické rady 164-166. 379-383.
Experimentální poznávání; viz: Přímé, konkret. a experim.

- Experimentální - quasi experimentální 313-315. 319n. 322.
- Extase 35. 100. 291n. 325. 326. 327. 347n. 349; extase Plotinovy 234-236.
- Filosofie 231n.
- Gratiae gratis datae 36-38. 150n. 244. 439.
- Gratiae gratum facientes 36-38. 439.
- Gratuitum 38n. 169. 222. 417.
- Habitus - kon 36. 41. 136. 169. 186n. 258. 287n. 292.
- Habitus v nazírání 89n.
- Halucinace psychické 235. 242. 424. 427.
- Hegemonikon 357.
- Hlediska v theoret. mystice; viz: Stanovisko.
- Hloub duše 355-357.
- Hora dokonalosti 12. 269. 385. 423.
- Hysterie 249. 329. 440-445.
- Charakteristické rysy n. známky 72n. 94. 99. 100. 102. 103. 326n. 335-337.
- Charisma 36-38. 145. 292. 293n.
- Cherubínské nazírání 64. 110.
- Chování vůči milostem mystickým 60n.
- Chutnání duchové 57n. 376n. - Viz i: Smysly.
- Illuminismus 243. 445.
- Indické ideje filosofické a náboženské v mysticismu 239. 414. 427.
- Intellectus 377.
- Jiskerka v duši 109. 355-357.
- Klid (vnitřní modlitba v klidu) 31n. 93. 95-98. 177. 288n. 318. 344. 349. 350. 385.
- Konaturální 161n. 417.
- Konkrétní poznávání; viz: Přímé, konkret. a experim.
- Kriterium milostí mystických; viz: Zkoumání.
- Kvietismus 88.
- Láska k Bohu: v nejširším smyslu 293; dvě stránky lásky 107n.; důležitost (bytnostně důležitá v nazírání mystickém a míra dokonalosti) 45. 281. 285. 391; z celého srdce 166n. 383n.; oděna v jiné roucho 77; mystická 45; nadpřirozená - profánní 420; trpnost lásky 373.
- Láska lidská, analogie mystického nazírání 229.
- Láska v nazírání spojivém 45. 77. 298. 316. 454.
- Literatura a mystika 215nn. 418-420.
- Lumen gloriae 260. 366.
- Lžimystika 239. 243. 426-429. 430. - Viz i: Mysticismus.
- Metafora 364.
- Metafysika 231n.
- Metafysika a mystika 231nn.
- Metonymie 155n. 364.
- Milost milým čincí - zdarma daná; viz: Gratiae.
- Milost posvěcující 48; podmínka milostí mystických 125-127. 366n.; nepřináší účasti ve vnitřním troj osobním životě Božím 122-125.
- Milosti mystické nazíravé - nenazíravé (činnostní) 107. 111. 191-193.
- Milosti: rozdělování jich 193-195.
- Milosti skutkové 48n.; jejich účinnost 132-135. 138-142. 161; rozbor 135nn. 292. 368-370.
- Milosti skutkové a mystika 128-142. 172. 175n. 369n.
- Minimismus 162.
- Modlitba a milosti skutkové 139n.
- Modlitba v klidu; viz: Klid.
- Modlitba (vůbec) 203n. 207. 293.
- Molinismus a mystika 128n.
- Morálně nutné - nemožné 161.
- Moudrost (dar) 376n. 400.
- Mravouka 19n.
- Mysticismus 201. 232-244. 244nn. 404n. 414. 415. 421n. 423. 425-429.

- Mystická bohověda 18. 238. 260. 293. 352.
- Mystická modlitba - mystické jevy průvodní 35-38. 425.
- Mystické milosti: nakolik nutné 159nn. 170-173. 173n. 303nn. 333. 393. 397; kratší cesta k dokonalosti 392n.
- Mystické vyjadřování nemystiků 216n. 434n.
- Mystický vývoj duše 69n.
- Mystika nadpřirozená: praktická a theoretická 18. 21. 33. 129; popisná a spekulativní 19. 265. 425; její definice psychologická 18. 26. 27n. 31n. 204. 289n.; její definice theologická 20. 24. 26-28. 182. (viz i: Stanovisko; Tomistická škola); je jednak nazíravá (spojivá - nespojivá) 93-105; jednak nenazíravá života smíšeného a činnostní 107. 191nn.; nazíravá je modlitba 35. 37n. 238; rozdíl mezi nazíravou a nenazíravou 107n.; praktická má za předpoklad ospravedlnění a ctnosti 88. 125-127. 220. 366n. 416 (viz i: Ctnosti); stupně mystiky nadpřirozené 46nn. 93nn. 205n.; její rozvoj a vývoj 29n. 251-253. 447-452; její účel 334. 392n.; studium 21-23. 86n. 106. 213. 266. 280. 281. 456.
- Mystika přirozená 216nn. 407. 417. 418. 422. 423.
- Mystika: význam slova a definice 18. 21. 27nn. 32n. 37n. 45. 46-48. 71. 143. 202. 204n. 215. 238. 245. 248. 278-280. 290. 293n. 404. 405n. 406n. 410. 411. 425. 446.
- Mystika a básnictví 215nn. 227nn.
- Mystika a filosofie (psychologie - ethika) 15-19. 248n. 280.
- Mystika a hysterie 444.
- Mystika a literatura 215nn. 418-420.
- Mystika a metafysika 231nn. 446.
- Mystika a naděje 261. 453. 454n.
- Mystika a theologie 262nn. 280.
- Mystika a víra 257nn. 298. 453. 454n. - Viz i: Víra.
- Mystika mimo církev katol. 236. 238. 243n. 423. 426. 438.
- Mystika moslimská 243. 424n. 438.
- Mystika patristická a scholastická (theologická) - mystika španělská (psychologická) 29n. 181n. 250nn. 358-361. 447-452.
- Mystika zdánlivá 43n. 132. 139n. 216nn. 295-297. - Viz i: Lžimystika; Mysticismus.
- Mythomaniac 441. 442. 444.
- Náboženství po stránce psychologické 276.
- Naděje a mystika 261. 298. 453. 454n.
- Nadpřirozené: bytnostně - co do vzniku - psychologicky 17n. 33n. 40n. 278. 286-288.
- Nadpřirozené: habity - kony 36.
- Nadpřirozené - mimopřirozené - přirozené 31. 33. 41n. 49. 128nn. 287. 295n.
- Nadpřirozené: smysl u sv. Jana od Kř. 31-34. 218. 286. 289. 299. 341-346; u sv. Terezie od Jež. 31-34. 289. 299. 301. 341-346.
- Nadpřirozeno a přirozeno psychologické 40nn. 54nn. 288. 406. 407n.
- Nadpřirozeno: rozdělení 36. 286-288; nadpřirozeno ve smyslu užším - širším (mimopřirozeno) 33. 41n. 130n. 295; bytnostně 17. 33. 286n.; co do vzniku 286n.; psychologické 17. 33. 40-45. 280. 286. 287n.
- Nazírání: definice s hlediska noetického 240. 437; s hlediska psychol. 240n.; nazírání ve smyslu širším - užším 240. 436n.; přirozené 226. 235. 240nn. 417. 418. 420; kladné - záporné 97. 336n. 338n. 343; získané 10. 50n. 94. 171n. 173. 219. 222n. 300-302. 326; činné - trpné 241n.; vlité 47. 54-56. 241; vlité nespojivé

- 56-60; vlité spojivé 59. 61-69. 202. 330; ve spojení prostém 98-100; ve spojení úplném 100; v zásnubu 68; v duch. sňatku 68n.; věrou 262n.
- Názvosloví mystické 34. 97n. 143. 284. 286. 289n. 313-315. 341-346. 347-349. 406n. - Viz i: Mystická bohověda; Nadpřirozené u sv. Jana a u sv. Terezie.
- Nedokonalosti u mystiků 306. 401n.
- Nemoci u mystiků 440-445.
- Nemožné 161.
- Nepřímé poznání 210. 212n.
- Neúčastenství duše ve vnitřním životě Božím 122-125.
- Neurasthenie 440.
- Nitro duše 355-357.
- Noc mystická: trojí 71-80; noc smyslu 72-75. 95. 333. 341. 349n.; noc smyslu úplná a neúplná 81n. 91; noc ducha 72-75. 94. 333n. 347; noc ducha úplná a neúplná 82n.; noc třetí 73 (viz i: Zásnub; Sňatek); utrpení v nocích mystických 70. 75-81. 112n. 330n.
- Normální - anormální 161n.
- Novoplatonismus 234-236. 405. - Viz i: Plotinos (v ukaz. jmenném).
- Nutné 161.
- Objetí 62. 68n. 114. 322. 323. 324.
- Obraz Syna Božího v duši 117-120.
- Očistec u duší dokonalých 104n. 189.
- Obnažení duše; viz: Vymýcení.
- Očišťování duše 79. - Viz i: Vymýcení; Vyprazdňování.
- Odsouzení církevní 432n.
- Okultismus 239. 279. 405. 427. 428.
- Omyly mystiků 319.
- Ontologické - psychologické stanovisko v mystice 283. 284. - Viz i: Stanovisko.
- Ontologismus 125. 245n.
- Ospravedlnění a mystika 117-127. - Viz i: Milost posvěcující.
- Pastorální theologie 281.
- Patření na Boha 206. 209n. 322. 404. 436n. 454. - Viz i: Vidění Boha.
- Písmo sv. a mystika 168. 173. 385.
- Platonismus 232-234. - Viz i: Platon (v ukaz. jmenném).
- Pocity 306n. 308. 311. 312. 313.
- Podstata duše 357.
- Pojem: jasný (rozlišený - nerozlišený) - nejasný 316. 330. 439; jednoduchý 439. - Viz i: Poznání.
- Pokora mystiků 77. 91n. 264. 265. 265. 329. 331. 413. 416. 424. 434; třetí stupeň pokory sv. Ignáce z Loyoly 382n.
- Pokušení mystiků 78. 370n.
- Posilování mohutnosti 49n. 300.
- Poslušenská schopnost 42. 57. 297n. 307. 355.
- Poslušnost 331.
- Poutanost 18. 35. 73. 75. 87n. 291. 325n. 327. 332. 361.
- Poznání Boha: přímé konkrétní a experimentální n. spojivé 59. 61-69. 209-214. 314n. 318n. 319n. 320n. 330. 408. 439; nerozlišené - rozlišené 248. 439-440. 455.
- Poznání Boha u mystiků: afektivní 317; přemítavé 66n. 316n. 320n. 330; přímé, konkrétní a experimentální n. spojivé (viz heslo před.); láskou 316n. 454n.; metafysikou 232. 239. 244; věrou 257-266. 454 (viz i: Víra).
- Poznání Boha v theosofii 425n.
- Poznání konů vnitřních a duše 408. 422.
- Poznání nepřímé 210. 212n.
- Poznatky jednotlivostní nebo rozlišené; viz: Vymýcení.
- Poznávání sebe u mystiků 77.
- Principale cordis 357.
- Protestantismus a mystika 426.
- Prozřetelnost Boží 16. 17. 130. 134n. 170n. 190n. 276. 295-297.
- Průvodní jevy mystické 18. 38. 60. 84n. 111. 113. 238. 293n. 425; zevní 18. 33. 291. 292. 326; vnitřní 33. 35n. 37. 291. 292. 325.

- Přebývání Boží 117-127. 366n.
 Předchůt nebe 103nn. 189n.
 Přechody ve vnitřní modlitbě 87n. 88-91. 327. 335. 337. 338. 339n. 430n. - Viz i: Znamky.
 Přeplyvání 63. 95n. 99. 210. 307. 349.
 Přepodobnění 102. 120.
 Přímé, konkrétní a experimentální poznání 61-69. 209-214. 314n. 318n. 319n. 320n. 330. 408. 439.
 Příprava na vnitřní modlitbu 87. 91. 340.
 Přirozeno psychologické 41. 130. 131. 132. 134n. 142. 295-297.
 Přítomnost Boží; viz: Přebývání.
 Psychologie empirická 15; empirická náboženská 16.
 Psychologické - ontologické stanovisko v mystice 283. 284. -Viz i: Stanovisko.
 Působení Boží spojivé 67. 212n. 221.
 Quasi - experimentální poznání Boha 313-315. 322.
 Rady evangelické 164-166. 379-383.
 Řčení mystická 52. 264. 302. 311. 312n.
 Rozdíly mezi mystiky; viz: Cesty mystické.
 Rození Syna Božího v duši 117-121. 365.
 Rozjímání 430n.
 Roztržitosti 22n. 67. 96.
 Rozvoj a vývoj v mystice 29n. 251-253. 447-452. - Viz i: Stanovisko.
 Rádné - mimořádné 161n.
 Sacramentum legis naturae 379.
 Sapientia 376n. 400.
 Serafínské nazírání 64. 110.
 Smysly: duchové mystické 57n. 61. 66. 288. 307n.; obrazivé psychologicky přirozené - psychol. nadpřirozené 308.
 Sňatek duchovní 68n. 102-105. 113-115. 327; kdy 323n.
 Spánek mohutností 100.
 Spasení 162. 170. 379. 380. 381.
 Spiritismus 279. 405 428. 429.
 Spočinutí v Bohu 199nn. 232. 242.
 Spojení 61. 98. 98-104. 309. 313. 318n.; jeho trvání 72. 99; účel 334.
 Spojení láskou - v lásce 64n. 85n. 318. 335. 391.
 Spojení s Bohem metafysikou 231nn.
 Spojení s Bohem spojením vůlí 85n. 391.
 Spojení mystické 61-69. 212-214. 306n. 313. 318n. 333; blízkostní v noci smyslu a v modlitbě v klidu 64. 72. 95. 317n. 327; dotekové (prosté - úplné) v noci ducha a v zásnubu 64. 98-101; objetím a přidávanými doteky v sňatku 102-105.
 Spojivé milosti: bytnost 61nn. 306. 318n.; zda nutné 170nn. 303nn.
 Srdece duše 109. 355-357.
 Srdece Páně 357. 447.
 Stanovisko v mystice theoretické: psychologické 27-30. 183. 250-253. 283n. 285n. 302. 353n. 446; historické 181n. 396; theologické 29n. 182-184. 250-253. 283n. 302. 353. 354n. 396. 446; vývojové 184-190. 396. 401. - Viz i: Rozvoj.
 Stigmatisace 253. 447.
 Stránka nocí činná - trpná 73.
 Struktura mystických spisů 107. 352n.
 Střed duše 109. 355-357.
 Středisko duše 97n.
 Stupeň asketický - mystický 20. 28n. 51. 281. 376. 384.
 Stupně milostí mystických 46nn. 93-105. 179. 205n. 341-346. 347-349. 360n. 362.
 Sugestibilita 442.
 Supernaturalisace konů 135n. 277. 368n.
 Symbolismus 415n. 424.

- Synekdocha 364.
 Svatost 163. 384; volání k ní 163nn.; milosti mystické k ní 170nn.; cesty k ní 174nn.; svatost a hysteric 444n.
 Světlo blažených 260. 366.
 Svobodnost a záslužnost mystických konů 98. 261. 326. 437n.
- Skoly duchovní 10. 106nn. 317. 436.
 Stěpení přirozenosti a mohutností 22n. 99.
- Temno mystické 76n.
 Theocentrismus - anthropocentrismus 355.
 Theologie a mystika 262nn.
 Theologie duchovního života 20. 107. 352n.
 Theosofie 279. 405. 425-427. 428.
 Tomistická škola v mystice: stran nazírání získaného 289. 304; stran darů Ducha sv. 144nn.; stran milostí skutkových 128n.; stran volání k milostem mystickým 159nn. 396; co do hlediska n. stanoviska 24nn. 283. 284. 396 (viz i: Stanovisko); v názvosloví 313-315.
 Touha po Bohu a styku s ním 199nn. 232. 242. 404n. - Viz i: Mysticismus.
 Toužení po milostech mystických 83-86. 392. 404n.
 Trojosobní vnitřní život Boží, zda účast v něm 122-125. 365n. 367.
 Tropy 364.
 Trpnost - činnost 42. 73. 88. 329. - Viz i: Činnost.
 Tupost 332.
- Udržování předmětu 50.
 Umění 229. 231. 243. 420.
 Umění a mystika 202n. 215nn. 224nn. 236n. 243. 418. - Viz i: Literatura a mystika.
 Utrpení: na stupni nazírání nespojitěho rázu získaného 110n.; v nocích mystických 70. 75-80. 112n. 330n.
- Utvrzení v milosti 104.
 Uvolňování mohutností; viz: Štěpení.
 Úmysl dobrý 277.
 Útěcha a mystika 80. 224nn. 406.
- Yoga 422. 423. 438.
- Vidění 58. 61. 66. 114n. 291. 292. 308-312. 417n. 425. 440. 455.
 Vidění Boha tváří v tvář 65. 67. 322. - Viz i: Patření na Boha.
 Víra a mystika 257nn. 283. 298. 453. 453n.
 Víra: auktoritativní n. theologická 25n. 34. 250. 258n. 453; mystická 25n. 34. 250. 259nn. 298. 396. 453.
 Vlité - nevlité 47nn. 300. 406. 407. 416.
 Volání k dokonalosti a svatosti 163nn.
 Volání k milostem mystickým 53n. 159-195. 254nn. 302-306. 385n. 391n.; roztrídění volání 160n.
 Vrcholek duše 109. 355-357.
 Vůdce duchovní 60. 86n. 91n. 116. 213. 281. 338. 339n. 380. 446.
 Vyjevení 312. - Viz i: Vidění; Zjevení.
 Vymýcení přemítání a poznatků jednotlivostních n. rozlišených 73. 398-400. 423.
 Vyprazdňování a očišťování duše 79n. 248. - Viz i: Vymýcení.
 Vytržení; viz: Extase.
- Začátečníci - pokročilí - dokonalí 172. 281. 325. 345n. 352.
 Zahrocení ducha 109. 355-357.
 Zakoušení 314. 317. 376n.
 Zásahy Boží vnější; viz: Zázračné; Zázraky.
 Zásahy Boží vnitřní 51-53. 134n. 140n. 384.
 Zasluhování milostí mystických; viz: Condignum - congruum; Gratiae; Gratuitum.

- Záslužnost konů mystických 98. 326. 437n.
 Zásnub duchovní 68. 94. 100n. 113. 327. 349. 350n.
 Zavlažování mystické 345n.
 Zázračné 18. 21. 35. 38. 138. 292n. 309. 312.
 Zázraky: řídké 138. 370. 384.
 Zhloupění 332.
 Zjevení 264. 291. 292. 311n. 425.
 - Viz i: Vidění.
 Zkoumání milostí mystických a mystiků 86-88. 97. 142. 327-329. 331.
 - Viz i: Ctnosti; Pokora; Poslušnost.
 Znamky spojivé mystiky 327-329.
 Znamky přechodu: do nazírání zís-
 kaného 335; do naz. spojivého
 335. 337. - Viz i: Přechody.

OPRAVY A DOPLŇKY

Budiž čteno:

- Str. 12, odst. II. ř. 1 : slova sv. Jana od Kříže i pro mne ...
 40, nadpis : Hlava IV.
 96, odst. II. ř. 2 : spojivé působení nejen vůli, nýbrž ...
 235, odst. IV. ř. 3 : stavy chorobné: snad psychické halucinace.
 323, pozn. 38, ř. 5 : jako by Milený objímaje choť duši na jejích
 prsou spal a ona ...
 335, ř. 4 zdola : podmaňujícího si poutaností mohutnost ...
 340, odst. III., ř. 7 : pečovatí jinak [na př. četbou], aby ...
 409, ř. 4 shora : s ostatními básněmi
 456, za ř. 7 shora : *Reginald M. Dacik O. P.*, *Prameny du-
 chovního života. Přehled teologie asketic-
 ké a mystické.* — Olomouc, *Dominikánská*
edice Krystal (k vánocům r. 1947).

OBSAH

Úvodem k Úvodu	9
--------------------------	---

ÚVOD DO MYSTIKY

zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše.

ČÁST PRVNÍ:

Mystika sama v sobě.

Hlava I.	Místo mystiky v soustavě věd filosofických a theologických	15
Hlava II.	Dvojitá definice mystiky: theologická a psychologická	24
Hlava III.	Rozlišení mystické modlitby a jiných mystických konů a jevů	35
Hlava IV.	Rozbor pojmu „nadpřirozena psychologického“	40
Hlava V.	Druhy a stupně milostí mystických	46
	A. Milosti mystické nevlité	48
	B. Milosti mystické vlité	54
Hlava VI.	Trojitá noc sv. Jana od Kříže	71
Hlava VII.	Mystické stupně podle sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše	93
Hlava VIII.	Rozdíly mezi cestami mystickými	106
Hlava IX.	Ospravedlnění a mystika	117
	§ I. Rození Syna Božího a dýchání Ducha sv. v duši ospravedlněné	117
	§ II. Neúčastenství duše ospravedlněné ve vnitřním trojosobním životě Božím	122
	§ III. Ospravedlnění předpoklad mystiky	125
Hlava X.	Milosti skutkové a mystika	128
	§ I. Úvaha zkušenostní	129
	§ II. Rozbor milosti skutkové	135

Hlava XI.	Dary Ducha sv. v mystice	144
§ I.	Nauka sv. Tomáše Akvinského o darech Ducha sv.	144
§ II.	Používání darů Ducha sv. k definování a třídění v theoretické mystice	148
§ III.	Zhodnocení definic a třídění skrze dary Ducha sv.	150
§ IV.	Potřeba přesného vyjadřování	154
§ V.	Výsledky a důsledky	157
Hlava XII.	Volání Boží k milostem mystickým	159
§ I.	These a pojmy	159
§ II.	Obecné volání ke spasení	162
§ III.	Volání k vysoké dokonalosti a svatosti	163
§ IV.	Pouhé spasení a milosti mystické	170
§ V.	Nějak větší dokonalost a svatost a milosti mystické	170
§ VI.	Volání k vysokým milostem mystickým	173
§ VII.	Cesty k dokonalosti a svatosti	174
	A. Důkaz these	174
	B. Rozbor pohnutek a důvodů k popírání bifurkace	181
§ VIII.	Mystické milosti činnostní	191
§ IX.	Závěr	193

ČÁST DRUHÁ:

Vztahy mystiky k oblastem nějak sousedním

LITERATUŘE - METAFYSICE - VÍŘE.

Hlava XIII.	Touha po přímém styku s Bohem	199
§ I.	Spočinutí v Bohu	199
§ II.	Vysvětlení výrazů	208
Hlava XIV.	Mystika a literatura	215
§ I.	Básně mystické	215
§ II.	Nemožnost mystiky přirozené	216
§ III.	Námítky	220
§ IV.	Útěchy mystické a nemystické	224
§ V.	Shrnutí výsledků	227
Hlava XV.	Mystika a metafysika	231
§ I.	Spojení s Bohem metafysikou	231
§ II.	Škody z mysticismu	240
§ III.	Vztahy mezi metafysikou a mystikou	244

Hlava XVI. Mystika a víra	257
Vztahy mezi mystikou, věrou, theologií	257

POZNÁMKY

Poznámka k Hoře dokonalosti	269
Zkratky knih a časopisů	269
Úplné názvy spisů, ke kterým se odkazuje	271
Poznámky k hlavě I.	276
k hlavě II.	283
k hlavě III.	291
k hlavě IV.	295
k hlavě V.	299
k hlavě VI.	325
k hlavě VII.	341
k hlavě VIII.	352
k hlavě IX.	364
k hlavě X.	368
k hlavě XI.	372
k hlavě XII.	379
k hlavě XIII.	404
k hlavě XIV.	409
k hlavě XV.	421
k hlavě XVI.	453
Ukazatel jmenný	459
Ukazatel věcný	465
Opravy a doplňky	471



ADVENIAT REGNUM TUUM

VZDĚLÁVACÍ KNIHOVNA KATOLICKÁ

Řídí prof. Dr. Jan Merell

NOVÉ ŘADY SVAZEK I.

JAROSLAV OVEČKA S. J.:

ÚVOD DO MYSTIKY

zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše

V úpravě Antonína Hořánka vytiskla a vydala
Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství
V. Kotrba, veř. obch. spol. v Praze II, Pštrossova 200,
s vděčností Bohu za dovršení třetího čtvrtstoletí od založení závodu,
l. P. 1948 v nákladu 3.000 výtisků písmem Renaissance.
Reprodukce rytiny naproti titulnímu listu od Pavla Šnebergera.
Kresba na titulním listu od Jana Konůpka,
obálku kreslil Vojtěch Kubašta.

CENA BROŽ. Kčs 165^{.-}, VÁZ, Kčs 210^{.-}

ÚVOD DO MYSTIKY

zvláště sv. Jana od Kříže

a sv. Terezie od Ježíše

DRUHÉ VYDÁNÍ, DOPLNĚNÉ

První vydání této knihy, vyšlé r. 1940, bylo i kritikou i soukromými dopisy, kterých se pisatel dostalo od několika nejlepších českých znatelů mystiky [kan. Dr. Ant. Stríž, P. Alois Stork S. J., P. Dr. Jan Urban O. F. M., P. Dr. Stanislav Špůrek C. Ss.R.], přijato velmi příznivě, ale byla to vlastně jen ukázka z toho, co pisatel zamýšlel o mystice celkem říci.

Nové vydání, německou okupací dvakrát zamítnuté, je třikrát rozsáhlejší prvního. Má dvě části: I. Mystika sama v sobě - II. Vztahy mezi mystikou a oblastmi sousedními.

Prvních osm kapitol části první, jež odpovídají prvnímu vydání knihy, je prohloubeno, ale vedlejší otázky jsou (tam i v kapitolách dalších) probírány v textu drobnějším tiskem nebo v poznámkách na konci knihy, takže přehlednost zůstala, ba získala. Přidány jsou v části první čtyři důležité kapitoly: devátá probírá vztahy mezi milostí posvěcující a mystikou a mimo jiné, vykládá důležité a nám nyní nikoliv jasné vyjadřování církevních spisovatelů starověkých a středověkých o mystickémrození a vzrůstu Syna Božího v duši ospravedlněné, a na konec vyvrací duchaplné sice a lákavé, ale nesprávné, mínění prof. Dra Michala Schmause, že duše ospravedlněná je pojata do tříosobního vnitřního života Nejsv. Trojice; desátá odpovídá na otázku stran vztahů mezi milostmi skutkovými a mystikou a řeší důmyslnou námitku pisateli předloženou, že snad všechny kony (bytnostně) nadpřirozené jsou mystické. Kapitola jedenáctá, Dary Ducha sv. a mystika, již vyšla zkráceně v zahraničním časopise pro mystiku; redaktor tehdy napsal pisateli: „Pojednání je hutné a jasně propracováno, jedná o svrchovaně důležité otázky z mystiky a dává na ni velmi rozumnou odpověď. Na základě, který Vy načrtáváte, mohou pokračovati badání o mystice, která jinak budou i nadále, jako dosud, vážnouti.“ Konečně hlava dvanáctá je obšírný, bez mezer od základů až k vrcholu budovy postupující vědecký rozbor důležité otázky (a jiných s ní souvisících), zda všechny duše ospravedlněné jsou, aspoň vzdáleně, zvány od Boha k milostem mystickým, a to až i k nejvyšším.

(Pokračování na zadní straně záločky)

Část druhá je doplněně pojednání „Mystika, literatura, metafysika, víra“, jež vyšlo r. 1937 v revui Vlasti a bylo v otisku i na knihkupeckém trhu. Pojednav v hl. XIII. znovu, s jiného hlediska, o tom, co je mystika, probírá pisatel v dalších třech kapitolách vztahy mystiky k oblastem sousedním nebo zdánlivě sousedním, totiž otázky, zda je nebo může být mystika v umění, zejména v literatuře básnické, — ve filosofii — v křesťanské víře, a vnáší světlo a jasnost a přesná rozlišení pojmů a věcí tam, kde namnoze je, v otázkách pro duchovní povznesení svrchované důležitých, mnoho a mnoho nejasnosti a nepřenosnosti. Část první se vztahuje k životu duchovnímu v užším smyslu; část druhá se obírá hlavně vztahy mezi mystikou a kulturním životem.

Dílo je psáno slohem hutným, snaží se být jasné, a co tvrdí, dokládá z autorit, především z obou vůdčích mystiků nové doby, sv. Jana od Kříže, učitele církevního, a sv. Terezie od Ježíše, jimž pisatel tohoto Úvodu věnoval dosud šestnáct let práce překladatelské a vykladatelské. Kniha je opatřena pečlivými ukazateli, osobním a věcným, jimiž se používání velmi usnadní.

Upozorňujeme na toto dílo vele důstojné duchovenstvo světské, duchovní řády, i kongregace řeholnic, semináře, profesory a učitele, a vůbec vzdělané laiky obojího pohlaví, — i když snad nejsou smýšlení katolického a o mystice mají jiná mínění, než která pisatel Úvodu předkládá. Ovzduší, ve kterém nyní žijeme, je prodchnuto mystikou, bohužel namnoze lžimystikou. Je nutné, aby ti, komu je někdy mluvit s jinými o otázkách mystických (a kterému vzdělanci, nejen z řad duchovních, nýbrž i laikovi, muži i ženě, se to někdy nestane?), nemusili takovému hovoru uhýbat, nýbrž měli sami znalost toho, co praví vůdčí katoličtí mystikové, a mohli ji i jiným dáti, a aby mohli náležitě posouditi psaní o mystice v umění a ve filosofii a v životě, kterého je dnes v časopisech a knihách plno.

Brož. Kčs 165.—, váz. Kčs 210.—.

Dodá každý knihkupec

anebo přímo

NAKLADATELSTVÍ



PRAHA II, PŠTROSSOVA 200