

SPIŠY SV. JANA OD KŘÍŽE
UČITELÉ CÍRKEVNÍHO

SVAZEK DRUHÝ

TEMNÁ NOC

1941 DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL
V OLOMOUCI

SVATÉHO JANA OD KŘÍŽE
UČITELE CÍRKEVNÍHO

TEMNÁ NOC

V českém překladě

s úvodem a poznámkami podává

JAROSLAV OVEČKA S. J.

1941 DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL
V OLOMOUCI

ÚVOD

K T E M N Ě N O C I

HLAVA I.

VZTAHY TEMNÉ NOCI K VÝSTUPU NA HORU

KARMEL

Jak bylo v Úvodě k *Úýstupu na horu Karmel* ukázáno, jsou sv. Janu *Úýstup* a *Noc* části téhož jednoho spisu o mystické pouti duše ke spojení s Bohem; *Úýstup* líčí té pouti stránku činnou, *Noc* stránku trpnou. Zapadají do sebe tak, že v celkovém spise by po Vp I (věcně ovšem vedle Vp I) mělo býti N I, pak následovati Vp II. III a za ním (věcně ovšem vedle Vp II. III) býti N II. Neměly by tedy *Úýstup* a *Noc* ve vydáních býti od sebe oddělovány. Ale tradice a praktická nutnost, aby totiž kniha nebyla příliš silná, vedou i v tomto českém vydání k oddělení *Noci* do zvláštního svazku.

Literární úvod k *Úýstupu* a k *Noci* je ovšem společný; byl podán ve svazku obsahujícím *Úýstup* a tam tedy laskavého čtenáře odkazujeme. A poněvadž sv. Janu je *Temná noc* vlastně jen čtvrtý díl spisu, jehož první tři díly jsou tři knihy *Úýstupu* (Vp I 1, 2), předpokládá on v *Noci* nejednou něco, co řekl ve *Úýstupu*; budiž tedy i nám zde dovoleno předpokládati jednak z textu *Úýstupu* nějakou znalost věcí mystických, jednak z poznámek podaných k *Úýstupu* aspoň delší souborné. Něco bude ovšem záhodno v poznámkách k *Noci* opakovati; někdy se to stane odkazem k výkladům podaným při *Úýstupu*.¹

V textu *Noci* upravuje *Editio princeps* (E. p.), t. j. první vydání Spisů světcových z r. 1618, mnohem méně než upravovala v textu *Úýstupu*, a i ze změn učiněných v *Noci* je většina rázu číře slohového nebo jsou to drobné vynechávky a jen poměrně málo je takových pozměn, které jsou pro nás komentář ke slovům sv. Jana; proto bude v poznámkách k *Noci* uváděna E. p. řidčeji, než tomu bylo v poznámkách k *Úýstupu*.

Noc je ve vydáních rozdělena ve dvě knihy; první, jež po-

jednává o trpné noci smyslu, má 14 hlav, druhá, o trpné noci ducha, jich má 25. Ve většině rukopisů je sice nějak učiněno rozdělení ve dvě knihy, ale nápisů oddílů je v rukopisech méně než ve vydáních. V N I schází v rukopisech nápis jen tam, kde v E. p. a v našich vydáních začínají hlavy 1. 8. 11. 13. 14, ale v N II schází nápis na většině míst, kde v E. p. a v pozdějších vydáních máme hlavu a nápis, a jen na začátku těchto nynějších kapitol jsou v rukopisech nějaké nápisy: hl. 1. 2. 3. 4. 15. 25. Sv. Jan tedy zvláště v N II psal téměř bez rozdělování; E. p. však dobře učinila, že spis vloženými nápisy a počítáním kapitol a tak připodobněním *Úýstupu* lépe rozčlenila. Ve *Úýstupu* všechny kapitoly mají svůj titul již v rukopisech a již sv. Jan svými odkazy k jiným hlavám *Úýstupu* ukazuje, že tam byly hlavy od prvopočátku vesměs číslovány (Vp II 17, 7; III 13, 3; III 14, 2).

Jak je nedokončen *Úýstup*, tak je nedokončena i *Noc*. Jak veliký by byl rozsah obojího, kdyby byly úplné, a v jakém velikostním poměru by tedy ty rozsahy k sobě byly, nelze říci; jak ji máme, je *Noc* jen o nemnoho delší než třetina našeho *Úýstupu*.

Zbývá, abychom podle zásad, podle kterých jsme v Úvodě k *Úýstupu* podali stručný přehled obsahu *Úýstupu*, zde stručně předložili obsah *Noci*.

HLAVA II.

OBSAH TEMNÉ NOCI

V první knize *Úýstupu* vylíčil sv. Jan činnou noc smyslu neboli činnou stránku noci smyslu. Je to, nakolik to duše se zvláštěnější milostí, které se jí k tomu dostává, dovede, úplné zapírání neboli obnažování smyslů a baživosti smyslové (a tím ovšem i stránky duchové) co do všech věcí smyslových, totiž co do zalíbení v nich a lnutí k nim, ba i co do zbytečného zabývání jimi, a tak počátečné vyprazdňování duše k tomu cíli, aby to prázdno zaujal Bůh: až i trvalým přímým mystickým spojením, bude-li ráčiti.

Po nějaké době činné noci smyslu se k ní přidruží trpná noc smyslu neboli trpná stránka noci smyslu, a podobně se později k činné noci ducha přidruží trpná noc ducha neboli trpná strán-

ka noci ducha. Tyto stránky trpné veleúčinně podporují a doplňují stránky činné a způsobí, čeho by stránky činné i při sebe větším úsilí duše o očistu a zdokonalení způsobiti nemohly (N I 3, 3).

Tu trpnou stránku obojí noci neboli dvojí trpnou noc duše vypisuje sv. Jan ve dvou knihách *Temné noci*.

Trpná noc duše je „očistné nazírání, které trpně způsobí v duši [to] zapření sebe samé a odepření všech věcí“ (N I, Výkladu před hl. 1. odst. 1), o které se duše s milostí Boží hojněji sice než na stupni asketickém, třeba i psychologicky nadpřirozenou, ale nikoli vlitou spojivou, již sama snažila počátky činné noci smyslu.

Než postoupíme dále, jest nám vyložiti nové výrazy.

Poněvadž vnitřní modlitba (jíž člověk poznává Boha a sebe, utvrzuje se v lásce k Bohu a v jiných ctnostech, s lítostí se odvrací od zlého a předsevzetími se obrací k dobrému) je jeden z nejlepších prostředků *ex opere operantis* (činností konatele) na cestě ke křesťanské dokonalosti, koná ji horlivá duše, která se s ní seznámí, již na stupni asketickém. S počátku je to modlitba rozjímavá, o tom nebo onom zbožném předmětu, který si duše zvolí. Ale již i rozjímání je třeba někdy mystické, totiž podporované od Boha milostmi psychologicky nadpřirozenými,² to jest takovými, které převyšují to, co by způsobily pouhé příčiny řádu psychologicky přirozeného právě činné a působící. Bůh nejednou třeba i psychologicky nadpřirozeně posílí zvláštním spolupůsobením rozum a vůli rozjímajícího k poznání pronikavějšímu, ke konům vůle mocnějšímu.

Buď již na stupni asketickém nebo aspoň v činné noci smyslu dojde duše častým rozjímáním toho, že v ní vznikne „habitus“, t. j. schopnost a pohotovost, pohřížiti se již bez rozjímání do předmětu, o kterém již často rozjímala a jež tedy již bez přemítání ovládá (Vp II 14, 2), a konati tak vnitřní modlitbu bez přemítavého a usuzujícího rozjímání, jen „s láskyplnou pozorností . . . bez úvahy jednotlivostní“ (Vp II 13, 4), s dlouhým setrváním v jedné myšlence a v jednom hnutí vůle, t. j. vnitřní modlitbu nazíravou. Kdežto rozjímání jen někdy je pomáhající dobrotou Boží psychologicky nadpřirozené neboli mystické, má sv. Jan za to, že tato nazíravá vnitřní modlitba „s láskyplnou pozorností . . . bez úvahy jednotlivostní“ (on ji prostě zařazuje do mystického nazírání, nedávaje jí zvláštního jména; bosí karmelitáni, duchovní synové sv. Jana, jí obyčejně stručně říkají „nazírání získané“; jiní různě jinak) je mystická. Vykládá se to tak, že ona je, aspoň když trvá déle, spolu-

působením Božím psychologicky nadpřirozeným zpravidla mystická tím, že Bůh ve své dobrotě jednak (jako v mystickém rozjímání) i při tomto nazírání posiluje mohutnosti a jejich kony, jednak (a v tom je rozdíl od mystického rozjímání a pokrok nad ně) udržuje v rozumu a ve vůli, svou přirozeností chabých a těkavých, dlouho tutéž myšlenku a totéž hnutí a právě tím tedy umožňuje delší nazírání a jím hlubší proniknutí a mocnější účinky, než které by zpravidla vzešly z rozjímání.

Vnitřní modlitba taková, pocházející jednak od psychologických možností duše, jednak od pomoci Boží, která ty psychologické možnosti převyšuje a právě proto sluje psychologicky nadpřirozená, pochází tedy, psychologicky pozorováno, ode dvou činitelů: od duše a od Boha. Nakolik pochází od duše jejími silami a možnostmi s pomocí milostí psychologicky přirozených, je *činná*; nakolik pochází od psychologicky nadpřirozené pomoci Boží, není duše, třebas se ty kony v ní immanentně neboli vtomně dějí, její vlastní příčina, nýbrž jen příjemkyně, a po této stránce a v tomto smyslu je to vnitřní modlitba *trpná*: duše „*patitur divina - trpí božské věci*“. Z tohoto důvodu sluje také řeckým jménem modlitba mystická, t. j. tajemná. Všecko, co náleží do řádu nadpřirozeného, je sice tajemné, neboli mystické v širším smyslu, ale vývojem se užívání slova „mystický“ zúžilo na psychologicky nadpřirozené působení Boží v duši a kony vnitřních mohutností poznávacích a snaživých z něho vzcházející a na to, co s ním nějak jinak souvisí, na př. na tak zv. průvodní jevy mystické, jako vytržení atd.

Máme tedy dosud vysvětlenou trpnou neboli mystickou modlitbu takovou, ke které si duše sama zvolila předmět a pak o něm rozjímala nebo na něj nazírala. Což však, když Bůh sám poznávací mohutnosti duše předloží zvláštním osvícením předmět, na který pak ona vnitřní modlitbou nazírá?

To je pak ovšem také nazírání trpné neboli mystické, ježto k němu došlo zcela zřejmě psychologicky nadpřirozenou pomocí Boží - a nazýváme je nazíráním *vlitým* (v užším smyslu). I mystické nazírání bez předložení předmětu, a vůbec každá modlitba mystická neboli psychologicky nadpřirozená může ovšem býti, protože je trpná, v širším smyslu také nazývána jaksi vlitou; ale v užším smyslu vlitou nazýváme tu vnitřní modlitbu trpnou neboli mystickou, ke které je také předmět mohutnosti poznávací předložen neboli vlit psychologicky nadpřirozeně a nepochází tedy od volby a psychologicky přirozeného osvojení duše samé.

Přemnoho je předmětů, které takto Bůh ve své dobrotě může tím oním způsobem předložit k nazírání vlitému: na př. pravdy o Bohu a vlastnosti Boží poznatelné i přirozeným způsobem z tvorů, ale od Boha duši k nazírání daleko jasněji předložené; pravdy ze zjevení a události ze života Krista Pána; milost posvěcující a jiné dary, kterými je duše od Boha ozdobena; duše sama, anděl strážný (Vp II 16-31; PS 16, 8; 17, 5. 6; 23). Duše ze všech těch předmětů tak předložených k nazírání poznává Boha dokonaleji sice, než kdyby se těmi předměty bez toho předložení zabývala ve vnitřní modlitbě, třeba i v té, která se koná „s láskyplnou pozorností . . . bez úvahy jednotlivostní“ (Vp II 13, 4), ale ovšem z nich poznává Boha usuzováním a abstraktivně.

Nade všechny ostatní předměty nazírání vlitého je povznesen Bůh sám, když se nazíravě dá duši poznati (arci temně a nikoli tváří v tvář) přímo, konkrétně a experimentálně jakožto přítomný u duše nebo v duši, jakožto působící na duši nebo v duši. Duše jej pak poznává rozumem obdobně, jak poznává přímo, konkrétně a experimentálně věci paterem smyslů tělesných, zvláště hmatem.

To je v tomto životě nazírání nejvyšší, a poněvadž se jím Bůh s duší přímo, konkrétně a experimentálně spojuje (napřed občasným pocítěním blízkosti, později občasným pocítěním doteku, nakonec pocíťováním trvalého přivnutí), sluje *nazírání vlité spojivé* nebo (poněvadž nemůže býti nevlité) prostě *nazírání spojivé* nebo také zkrátka *nazírání vlité* (v nejužším a přednostním smyslu). Sv. Jan mu říká nazírání vlité (na př. v N I 10, 6; I 12, 1; I 14, 1; II 5, 2) a obyčejně jen prostě „nazírání“, ježto ze souvislosti je viděti, co míní. Že spojuje s Bohem (a tudíž je nazírání spojivé) je nejlépe viděti v N II 10 z přirovnávání Boha k ohni, jenž se s dřevem (duší) spojuje a v sebe je přepodobňuje, a ze slov v Pn I 20: „Když Bůh chce duši vytrhnouti ze stavu obecného s cestou a činností [psychologicky] 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.“

Každá modlitba (ústní, rozjímavá, nazírání t. zv. získané, nazírání vlité o jiných předmětech) ovšem „spojuje“ s Bohem, ale jen našimi myšlenkami a hnutími vůle k Bohu se obracejícími a povznášejícími - ale toto nazírání, v němž je předmětem Bůh přímo, konkrétně a experimentálně poznávaný jakožto

zvláštním způsobem působící přímo na duši tím, že jí dává poznávati svou blízkost až styčnou a při tom ovšem svou dokonalost, spojuje duši s Bohem způsobem zcela jiným, daleko vznešenějším, a proto je název „*nazírání spojivé*“ právem vyhrazen jen jemu.

Bůh, zpravidla počínaje druhou polovicí trpné noci ducha, t. zv. osvětňou v užším smyslu, skutečně mnohdy předkládá k vlitému nazírání i předměty, které jsme výše uvedli, ale vlastní a charakteristické trpné noci smyslu a trpné noci ducha je občasné nazírání vlité spojivé. A toto spojivé nazírání, již v trpné noci smyslu dávané spojivou blízkostí Boží občas na delší nebo kratší chvíli místo rozjímání nebo nazírání získaného nebo střídavě s nimi, je základní součástka trpných nocí a ono samo a jeho účinky jsou předmět výkladů sv. Jana v *Temné noci*. V trpné noci smyslu má duše občasným přímým, konkrétním a experimentálním pociťováním neboli zakoušením *blízkosti* Boží počátky toho spojivého nazírání, v trpné noci ducha má občasným přímým, konkrétním a experimentálním pociťováním neboli zakoušením *doteků* Božích jeho vyšší a účinnější stupeň, a až v třetí noci bude povznesena do stavu duchovního sňatku, bude zakoušeti trvalé *přivnutí* Boží.

Nyní se vraťme k definici trpné noci od sv. Jana, uvedené na začátku těchto výkladů: Trpná noc je „očistné nazírání, které trpně způsobí v duši zapření sebe samé a odepření všech věcí“. Toto nazírání je „trpné“ (a proto se i stránka noci neboli prostě „noc“ jmenuje podle něho „trpná“), protože je mystické, a to, jak již bylo řečeno, vlité spojivé. Je to nazírání „očistné“, protože, jak každá vnitřní modlitba rozjímavá nebo nazíravá je poznáváním a příslušnými kony vůle duši zdroj očisty od hříchů, od lpění na věcech, od nespořádaných bažení a jiných nedokonalostí, tak také toto spojivé nazírání má tytéž účinky, a to měrou daleko větší a pronikavější než kterékoliv nazírání jiné. Vždyť Bůh spojivě poznávaný je světlo nejjasnější, žár nejvřelejší. Ale přece je to spojivé nazírání „noc“. Bůh by arci mohl, když se duši, asketicky již vysoko vyspělé a ctnostné, na kratší nebo delší chvíli ve spojivém nazírání přiblíží nebo se jí dotkne, jí dávatí poznati její ctnosti a krásu a ve vůli rozněcovati radost a vděčnost nad nimi a jiná podobná hnutí - ale on v noci smyslu a v noci ducha na očistu duše, aby se on, neskonale čistý, s ní mohl později, v třetí noci, spojití již ne přechodnou blízkostí nebo přechodnými doteky, nýbrž trvalým přivnutím, dává poznati sebe jen docela temně a u duše soustředí to své psychologicky nadpřirozené spojivé

světlo na osvětlení ubohosti a nedokonalostí v duši, jinak ji necháváje potmě. Z toho vzcházejí ve vůli veliký stud a lítost a předsevzetí co do zapírání a očišťování sebe samé, jevící se pak v konech a vůbec v celém životě odpíráním všech věcí, totiž vymýcením poklesků a lnoucího, svojivého zalíbení ve věcech a zbytečného zabývání jimi, a láska; a Bůh sám svým žářem všecka tato dobrá hnutí ještě i psychologicky nadpřirozeně posiluje. Bůh to nazírání působí v duši vlitě neboli „trpně“, a duše je přijímá „trpně“, protože to sice jsou její immanentní kony, ale nejsou od psychologicky přirozených sil a možností duše, nýbrž vlastní příčina jejich je Bůh svým spojitým přiblížením nebo dotekem. A to nazírání „trpně“ působí v duši řečené zapírání a odpírání, protože jednak i to zapírání a odpírání jsou kony, jejichž (vzdálenější) vlastní příčina je Bůh prostřednictvím onoho vlitého nazírání, jednak duše tímto trpným očišťováním a jinými přidanými strastmi vnitřními i vnějšími v trpných nocích také opravdu převelice trpí, takže sv. Jan praví: „První očista neboli noc [t. trpná noc smyslu] je hořká a strašná smyslu, jak hned vyložíme. Druhé [t. trpné noci ducha] však ani nelze přirovnávat, ježto je děsná a hrůzná duchu, jak potom vyložíme“ (N I 8, 2). Trpná noc smyslu očišťuje tímto trpným způsobem, jak byl právě vyložen, hlavně smyslovou stránku duše, totiž smyslovou mohutnost poznávací vnitřní neboli obrazivost a smyslové bažení a „smyslovou“ jakoby částku rozumu a vůle, t. j. nakolik se i tyto dvě mohutnosti přirozeně vadně (t. j. buď s mravní nedokonalostí anebo aspoň zbytečně) zabývají věcmi a v nich si přirozeně libují. Trpná noc ducha tak trpně očišťuje duchovou stránku duše, totiž rozum a vůli co do vyšší jakoby částky, t. j. nakolik je v jejich poznávání a chtění, i bytnostně a psychologicky nadpřirozených, ještě mnohonásobnost a rozlišenost, jež také vadí spojení s Bohem naprosto jednoduchým, a dokonává očistu stránky smyslové, vlastně jen jaksi započatou v trpné noci smyslu. Pro spojení stránky smyslové s duchovou v jednu přirozenost lidskou začíná totiž sice při očištění stránky smyslové v noci smyslu také již nějakou měrou očista stránky duchové, ale očista stránky smyslové může býti vpravdě vykonána a dokonána teprve spolu s očistou stránky duchové v noci ducha (Vp I 1, 3; N II 3, 1).

Převeliké utrpení v trpných nocích ovšem jednak pomáhá duši očišťovati, jednak je jí přehojným zdrojem konů ctností, zdokonalování a zásluh, a tak ji vším tím disponuje na další milosti nemystické i mystické, až i na trvalé přepodobňující

spojení s Bohem v duchovním sňatku, bude-li ji Bůh ve své svobodné dobrotě chtít tak vysoko povznést.

Souběžně s trpnou nocí smyslu a trpnou nocí ducha a právě vyloženou pomocí, kterou poskytují, jdou ovšem činná noc smyslu a činná noc ducha, v nichž se duše sama s milostí Boží svým úsilím snaží o cíl, ke kterému ta která noc svou trpnou stránkou směřuje.

Kdežto všestranné zapírání sebe, vlastní činné noci smyslu a činné noci ducha, je tím neb oním způsobem téměř ustavičné a duše se ovšem také činně snaží o myšlenkové a volní povznášení k Bohu co možná časté, je vnitřní modlitba (rozjímavá - nazíravá kteréhokoliv řečeného stupně) ovšem jen občasná. Ale její účinky trvají a projevují se i po modlitbě, a tak pochopíme, že i bolestné účinky spojitvého nazírání (temnota v duši čím dále větší je jeden z nich) trvají v duši i mimo chvíle toho nazírání, ba ustavičně. Jen někdy a na krátko dá Bůh na úlevu a přerývku ve strastech obojí trpné noci útěchu a jas - a pak se působení temného nazírání obnoví s tím větší silou.

Nyní tedy můžeme přehledem obsahu *Temné noci* podati přehled těch strastí: kdy, proč, jak a s jakým účinkem se k činným nocím přidruží noci trpné a s nimi spolupůsobí.

A. Trpná noc smyslu.

Duši, která s pomocí zvláštní milosti Boží vstoupí do činné noci smyslu neboli, jak to sv. Jan vyjadřuje, „rozhodně se obrátí ke službě Boží“ (N I 1, 2) a tak se jakoby znovu zrodí pro Boha, Bůh zpravidla po nějakou dobu uděluje mnoho citelných útěch v jejích duchovních cvičeních a kajícnostech, protože její duchovní dětství vyžaduje toho laskání. Duše je tedy velmi horlivá a tak nabývá znenáhla duchovních sil, ale při tom při všem je v duchovním životě právě jako dítě: za prvé ještě nemá silných habitů ctností, kterýchž habitů se získá jen „cvičeními s těžkým bojem“, a koná tedy své dobré skutky jako slabé dítě, se slabostí; za druhé, její dobré skutky jsou s duchového hlediska obyčejně ještě spojeny s mnoha nedostatky a nedokonalostmi.

Tyto hojné nedostatky a nedokonalosti hodlá sv. Jan ukázati podle schematu sedmera hlavních neřestí. Při tom se tedy i jasně uvidí, kolik dobra s sebou přináší temná noc, ježto i té slabosti ve ctnostech i všech těch nedokonalostí duši negativně zbaví očistou (N I 1) a je jí ovšem i pozitivně podnětem a po-

můckou k přemnoha dobrým konům vnitřním i vnějším a tak je jí prostředkem k získávání hojných zásluh, vším tím ji disponujíc na spojení s Bohem.

V exkursu N I 2-7 tedy sv. Jan ukazuje aspoň některé nedokonalosti, které mají začátečníci (t. j. ti, kdo jsou již tak vyspělí na cestě asketické, že je Bůh přijal do činné noci smyslu) a jichž se bez uvedení v trpnou noc ani zdaleka nedovedou, aťsi se sebe více umrtvují a cvičí, zbaviti svým činným úsilím odpovídajícím činné noci smyslu takže, mají-li postoupiti výše v čistotě duše a tak se disponovati na spojení s Bohem v třetí noci, musí vedle činné noci smyslu nezbytně projíti i trpnou nocí smyslu (a později vedle činné noci ducha i trpnou nocí ducha).

Ukazuje tedy sv. Jan některé nedokonalosti těchto začátečníků, které lze podřaditi neřesti pýchy (I 2), lakomství (I 3), chlípnosti (I 4), hněvu (I 5), duchovní nestřídmosti (I 6), závisti a lenosti (I 7).

Poněvadž jsou tak nedokonalí a nejsou s to, aby se bez trpné noci z těch nedokonalostí vybavili, uvede je Bůh, když nějakou dobou činné noci smyslu již nabyli nějakých duchovních sil, přídavkem k činné noci smyslu i do trpné noci smyslu, a to právě tehdy, když se jim duchovní cvičení vlastní činné noci smyslu (N I 1, 3) daří k jejich největší lahodě a libosti (I 8).

Hlavní stránka trpné noci smyslu záleží v tom, že duše teď občas dostává spojivé konkrétní a experimentální nazírání přímo na Boha jakožto u duše přítomného a na ni působícího, s přebolestnými očištnými účinky toho nazírání. Pozbude tedy duše aspoň na ty chvíle možnosti vnitřní modlitby, která je řádu psychologicky přirozeného (rozjímání) nebo aspoň částečně řádu psychologicky přirozeného (vnitřní modlitba afektivní; nazírání t. zv. získané) a marně se tedy tehdy o ni snaží. Aby tyto duše uvedené v trpnou noc poučil o jejich stavu a ony se tedy ve své vyprahlosti nepokoušely, marně a se svou škodou, o vnitřní modlitbu dřívější, podává sv. Jan tři známky, po kterých, když je budou současně míti, poznají, že je Bůh uvedl do tohoto spojivého nazírání. První známka je to, že duše, jak nenachází libosti a útěchy ve věcech Božích, rovněž tak jí nenachází v žádné z věcí stvořených; druhá (nejdůležitější a charakteristická pro spojivé nazírání v trpné noci) je ta, že duše trvale vzpomíná Boha, a to s úzkostlivostí a bolestnou starostí, s myšlenkou, že neslouží Bohu, nýbrž že couvá, ježto v sobě vidí tu nechut k věcem Božím; a třetí známka je nemohoucnost rozjímati nebo přemítati jako dříve, aťsi se duše se své strany snaží sebe více.

Co se týká vyprahlostí a třebaš i jiných strastí, je noc smyslu „obecná a dostane se jí mnohým“ (N I 8, 1) z těch, kdo jsou horliví v duchovním životě asketickém, ba „velká většina jich do ní vstoupí“ (N I 8, 4); ale „ne všechny, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní“, t. j. ne všechny duše horlivé v duchovním životě asketickém, „vezme Bůh do nazírání“, t. j. do *spojivého* nazírání noci smyslu, „ba ani ne polovici z nich; proč to, ví on sám“ (I 9).

Duše, kterou Bůh uvádí v toto spojivé vyprahlé nazírání, má býti náležitě poučena o svém stavu - ovšem s moudrou opatrností, aby jí duchovní vůdce nezpůsobil zbytečně pokušení k ješitnosti nebo pýše; a musí s trpělivostí, někdy velmi velikou, a s důvěrou v Boha snášeti tu zdánlivou nečinnost ve vnitřní modlitbě, někdy velice trapnou, a vyprahlost v ní a mimo ni, a pokušení a jiné strasti, ježto všechno to jsou právě součástky trpné noci. Snahou o rozjímavou vnitřní modlitbu v těch chvílích, kdy jí ji Bůh znemožňuje, dáváje jí spojivé nazírání, a pachtěním po duchovních libostech by se duše jen rozptylovala a zneklidňovala a sama sobě by škodila; jest se jí tedy tehdy - i když se jí sebe více zdá, že tím jen maří čas - spokojovati pouze láskyplnou a klidnou pozorností obrácenou k Bohu, bez starosti o útěchu a libost a bez touhy po nich a snahy o ně (I 10).

Toto spojivé nazírání působí vyprahlost a prázdnotu s bolestnou starostí o službu Boží a jinými utrpeními, a teprve později se k nim přidruží (všecko toto je dobře ozřejmáno v N II 10 přirovnáním k zapalovanému vlhkému dřevu) rostoucí teskná láska k Bohu. Duše se tehdy uvidí uvedena vniveč vzhledem ke všem věcem pozemským i nadzemským, z kterých mívala libost, a jediné se vidí vzňata láskou a vyprahlá steskem. Tehdy je jí to ovšem velmi bolestné; ale když se stupně stavu duchovního sňatku pohlíží zpět na cestu, kterou toho stupně došla, vidí, že všechny ty útrapy byly blahé štěstí, protože jí přinesly toliký užitek a prospěch (I 11).

První a hlavní užitek z této vyprahlé a temné noci nazíravé je poznání sebe a své ubohosti, z něhož vyplývá duši mnoho rozmanitého duchovního prospěchu, na př. pokora a láska k bližnímu. A jakožto protivu (a posilu) k poznání její vlastní nízkosti a ubohosti dává Bůh v této temné noci duši též poznávání velikosti a vznešenosti Boží (I 12).

Pomine tedy v duši duchovní pýcha. A také co do nedokonalostí působených ostatními šesti duchovními neřestmi se duše v této trpné smyslové noci nemálo napravuje a nabývá ctností jim protivných, a dochází v této noci i nejednoho jiného posi-

tivního užitku, totiž potěšení z míru, trvalého vzpomínání na Boha a pečlivosti vůči němu, ryzosti a čistoty duše, cvičení v ostatních ctnostech, občasných vzácných darů Božích.

To je to „*blahé štěstí*“, o kterém mluví duše v první sloze básně *Za temné noci*, dodávajíc, že „*vyšla nepozorována, an její dům již v spánku odpočíval*“. Ustavičným umrtvováním totiž na konec již v spánku spočinulo čtvero základních vášní v duši, radost, naděje, bolest, bázeň; ve smyslovosti trvalými vyprahlostmi usnula přirozená bažení; soustava smyslů a mohutností vnitřních ustala v přirozené činnosti, any ustaly kony přemítavé. Ale všecko toto, co bylo právě uvedeno, je souhrn obyvatelstva, čeledi, v nižší stránce, již tu duše nazývá svým (nižším) domem; právem tedy praví duše: „*an můj dům již v spánku odpočíval*“. Když však všechny ty mohutnosti atd. v nižší stránce spánkem odpočívaly, t. j. nebyly činné a ani nemohly býti činné, bylo to pro duši, co do té nižší stránky, „*za temné noci*“.

Jen prostřednictvím toho domu neboli čeledi mohou tři nepřátelé, totiž ďábel, svět a tělo, duši zaplésti jakoby do osidel a zadržovati ji, aby nevycházela sama ze sebe na svobodu lásky k Bohu; bez nich nemohou na duši útočiti a jí překážeti a to vyjítí překaziti. To překážení duše nazývá „pozorováním“ (Vp I 15, 1; N II 14, 2). Duše tedy mohla vyjítí, a skutečně vyšla, jak to zde praví: „*vyšla jsem nepozorována*“, totiž vyšla jsem z osidel a poddanství smyslových mohutností a bažení sklonů, již očištěním a umrtvením trvale v spánku odpočívajících, aniž mi to řečený trojí nepřítel mohl překaziti, na svobodu lásky k Bohu (I 13).

To vyjítí na svobodu lásky k Bohu, stupněm a měrou odpovídajícími trpné noci smyslu, však bylo cíl té trpné noci a jejích temnot, vyprahlostí a jiných útrap. Ježto je tedy cíle dosaženo, pomine (i když ne nepřetržitě a úplně, protože trpnou nocí smyslu není ani očista a náprava smyslu ještě dokonána) to, co bylo pouhý prostředek k tomu cíli, to jest to, co bylo v trpné noci smyslu trapného, totiž temnoty, vyprahlosti a ostatní strasti, které jsou na očistu duše důsledek spojivého nazírání, a jiné útrapy, které jsou k témuž účelu součástka trpné noci smyslu, a zůstane jen to, co nebylo pouhý prostředek, totiž spojivé nazírání samo v sobě, jež bylo začátek pozdějšího dokonalejšího spojení a právě na umožnění toho dokonalejšího spojení bylo, dokud toho smyslová stránka potřebovala, zároveň i očištěním prostředkem. Duše tedy vyjde z trpné noci smyslu nejen na svobodu lásky k Bohu, nýbrž i na svobodu nazíravé-

ho, útěchami bohatého období mezi nocí smyslu (trpnou i činnou, nakolik ta činná je bolestná; skončíť obojí noc zároveň) a nocí ducha (N II 1, 1).

Sv. Jan se již dříve mimochodem (N I 6, 8; I 13, 7) zmínil o obtížích a pokušeních a strastech, které jsou vedle temného vyprahlého nazírání a jeho účinků a důsledků součástí této trpné noci smyslu a ovšem i přispívají k její temnotě. Nyní tedy na konci výkladu o té noci pojednává ještě o těch útrapách. Mohou to býti útrapy i zevní, jak jich sv. Jan v životě hojně zakusil, ačkoli ve spisech o nich málo mluví (N II 7, 2); on uvádí téměř jen útrapy vnitřní, hlavně čivovou depresi, již on se svými současníky nazývá melancholií (N I 9, 3) a jež má ovšem různé bolestné důsledky v duševním životě, skrupulositu a pokušení (na př. smilná, rouhavá). V trpné noci ducha se k nim přidruží i pocit opuštěnosti od Boha a velká soužení od zlého ducha, vnitřní i vnější.

Na konec sv. Jan dodává stran trvání trpné noci smyslu, že ona není u všech, kdo jsou do ní přijati, stejné délky a síly a téhož způsobu, protože v tom je měrou vůle Boží podle stupně nedokonalosti duše - podle stupně spojivé lásky, ke které ji chce Bůh povznést - podle sil duše. Jen to lze říci, že duše, které mají dostoupiti až i spojení s Bohem duchovním sňatkem, zůstanou, aťsi je Bůh vede sebe spěšněji, v trpné noci smyslu a jejích vyprahlostech a ostatních útrapách zpravidla dlouhou dobu (I 14).

Tím končí první kniha *Temné noci*, věnovaná trpné noci smyslu. Věcný pořad by žádal, aby následovalo pojednání o činné noci ducha. Sv. Jan je však již podal ve *Úýstupu* a zde k trpné noci smyslu přiřadí hned trpnou noc ducha.

B. Trpná noc ducha.

Z noci smyslu vyjde duše, jsouc, ne sice již úplně (N II 3, 1), ale přece již značně (N I 8, 1) očištěna po smyslové stránce, jež se úplně očistí teprve až současně se stránkou duchovou, protože obě stránky jsou součástky téže jedné přirozenosti a nemohou se tudíž úplně očistiti jedna bez druhé. A vyjde ne přímo do činné noci ducha, a tím méně tedy hned do trpné noci ducha, nýbrž do dlouhého, celkem blahého mezidobí jednak odpočinku, jednak přípravy a nabývání sil na noc ducha.

Očista duše totiž není, jak bylo právě řečeno vzhledem ke stránce smyslové, nocí smyslu ještě dobře vykonána; scházíť

hlavní stránka, totiž duchová, třebas se ovšem pro spojení v jednu přirozenost se stránkou smyslovou i ona také již poněkud očišťovala nocí smyslu (N II 1).

Aby se pochopilo, jak velice duše, které s úspěchem prošly nocí smyslu, přece ještě potřebují vstoupiti do další a hlubší očisty nocí ducha, sv. Jan za prvé uvádí některé nedokonalosti, které se u nich ještě vyskytují a ovšem jsou překážkou spojení s Bohem v duchovním sňatku - a za druhé upozorňuje, že smyslová stránka, do níž pro jednotu lidské přirozenosti přeplyvají účinky sdělení udělených stránce duchové, je pro svoji nedokonalou ještě očistu z noci smyslu dosud neschopná silných věcí duchových, a že tudíž sdělení udělovaná stránce duchové ještě nemohou býti tak intensivní, čistá a silná, jak je třeba k řečenému spojení. Proto musí duše, má-li toho spojení dojíti, z obojího důvodu vstoupiti ještě do noci ducha (II 2).

Duše nemohla hned vstoupiti do noci ducha, nýbrž napřed musila býti smyslová její stránka nocí smyslu a blahou dobou po ní srovnána se stránkou duchovou a obě stránky spolu musily býti v té blahé době po noci smyslu posíleny na útrapy noci duchové, a pak teprve se může obojí stránka spolu očišťovati v noci ducha. A poněvadž Bůh chce vyvolenou duši - jeť noc ducha jen „pro velmi nemnohé“ (N I 8, 1) - úplně očistiti na spojení duchovním sňatkem se sebou, svrchovaně čistým a dokonalým, skutečně ji do výhně noci ducha uvede.

Že termín na započetí noci ducha není u všech duší, které jsou k ní svobodnou dobrotou Boží vyvoleny, týž, vyložil sv. Jan již na konci N I; a je zřejmé, že ani činná noc ducha nemůže začíti bez zvláštní pomoci Boží, jež duši do té činné noci uvede (Vp III 2, 13). Činnou nocí ducha se duše disponuje na trpnou (Vp III 2, 13), ale sv. Jan nikde nepraví, kdy se k činné noci ducha přidruží trpná; není však proč míti za to, že by činná stránka byla dlouho bez trpné.

Sv. Jan jen upozorňuje, že první sloha básně *Za temné noci*, již vyložená ve Vp I o činné noci smyslu a v N I o trpné noci smyslu, je míněna hlavně o trpné noci ducha, protože ta je hlavní část očisty duše. V tom smyslu tudíž, se zúžením na trpnou noc ducha, ji zde znovu uvede a vyloží ještě jednou (II 3).

Duše tedy (retrospektivně, jsou při této vzpomínce již ve stavu duchovního sňatku) praví, že v obnaženosti a soužení všech mohutností vyšla touto druhou nocí, láskou jsouc roznícena, ze sebe, to jest ze svého chabého a skrovného chápání, milování a zakoušení Boha v třetí noc - a to až na bytnostně vrcholný stupeň v ní, totiž do stavu duchovního sňatku - aniž jí to smyslo-

vost nebo ďábel zhatili. Byla tedy ta trapná noc pro duši blahé štěstí (II 4).

Nyní bude vysvětlován verš za veršem, nejprve tedy verš první: *Za temné noci*. K němu připíná sv. Jan výklad, proč a jak že temné nazírání v noci ducha, jímž se Bůh duši sděluje, je pro duši jednak noc, jednak i strast a muka. Je tomu tak z dvojí příčiny: za prvé, pro vznešenost Boží, jež převyšuje schopnost duše, a tím způsobem je jí temnotou - a též strastí, protože duše tím spojitým nazíráním znenáhla pozbývá přirozenosti své vlastní a přijímá v sebe přirozenost Boží a přerod v novou přirozenost se zanecháním své nemůže nebyti strastný (N II 10, 4); za druhé, pro nízkost a poskvrněnost duše samé, a tímto způsobem je duši ta noc trýznivá a bolestná a rovněž temná (II 5). Očišťování duše, které se tím nazíráním děje, je zdroj děsných strastí také tím, že se duše cítí od Boha opuštěna a odvržena; k tomu se druží ještě jiná soužení (II 6-8). Všecko to je však nutná průprava k osvětlení, povýšení a oblažení duše tímž světlem, které ji nyní zatemňuje, poníží, plní strastmi (II 9). Sv. Jan to pěkně objasňuje přirovnáním k vlhkému dřevu, které se má zapálit a přepodobniti v oheň. Působením téhož ohně, v který bude na konec přepodobněno, napřed zčerná a jeví se škaredým a vlhkost se z něho musí vymoit; to je obraz temné a hrůzné a bolestné noci, kterou duše, jakoby vlhká svými nedokonalostmi, kráčí pod působením božského ohně. Co se s dřevem na počátku děje, je nutná průprava, mající příčinu ne v ohni, nýbrž ve vlhkosti a nedisponovanosti dřeva. Až však ono tu průpravu překoná, bude čisté a disponováno a spojí se úplně s ohněm a v něj se přepodobní. Tak také je to, co duše v obojí trpné noci trpí, nutná průprava, mající příčinu v poskvrněnosti a nedisponovanosti duše na spojení s Bohem; jakmile bude očištěna a disponována, pomínou útrapy a dojde k přeblahému úplnému spojení s Bohem a přepodobnění v něho (II 10).

Pojednav takto výkladem verše „*Za temné noci*“ o strastných účincích trpné noci ducha, počíná sv. Jan výkladem dalšího verše, „*se steskem v lásce jsouc roznícena*“, pojednání „o plodu slz duše a jeho blahých vlastnostech“ (N II 10, 10). Za prvé má duše jakožto plod těchto strohých útrap prudce vřelou lásku k Bohu (II 11). Za druhé Bůh v této noci duši osvětluje tímž osvětlením, kterým osvětluje a očišťuje anděly v nebi (ovšem se tedy duši podle jejího posledního místa v řadě duchových bytostí a podle její nedokonalosti a znečištěnosti dostane toho světla jen skrovně a bolestně, takže je tato noc,

s malými přerývkami, děsně strastný očištec). Působí-li někdy spojivé působení Boží na obojí mohutnost, rozum i vůli, mocněji, hoří v duši oheň lásky žhavými plameny a slastně (II 12). Také v další kapitole sv. Jan ještě jedná o jiných libých účincích, které způsobí v duši tato temná noc nazíravá, takže duše může, patříc zpět na ni, právem zvolati „*ó štěstí blahého*“, že jí prošla (II 13).

Prošla jí tak šťastně, že „*vyšla nepozorována, an její dům již v spánku odpočíval*“. Nepozorována, t. j. bez překážky, ježto její domácí, totiž mohutnosti, vášně, sklony a hnutí její stránky smyslové i duchové, dobrotou Boží, jež udělila tuto uspávající noc, již v spánku odpočívaly úplným umrtvením a umořením, očištěním a disponováním, takže nemohly ani nějakou poskvrněností a nedokonalostí ani svou přirozenou chabostí (jež není s milosti tak vznešené, jaké se udělují v třetí noci) býti překážkou výstupu do třetí noci. Jak neskonale blahé štěstí je toto vyvážnutí duše ze zajetí čeledi jejích mohutností, vášní, a konů přirozených, totiž psychologicky přirozeně „činných“ s takovou nedokonalostí, a to i když jsou činné i velmi zbožně a svatě, a z jejich služebnosti, do psychologicky nadpřirozeně „trpné“ převznešené třetí noci, na svobodu duchovního zásnubu s Bohem, to pochopí jen duše, která to zakusí (II 14).

(Poněvadž jak *Ústup*, tak *Noc* jsou nedokončeny, přestávající náhle v druhé noci, nemluví v nich sv. Jan o duchovním zásnubu. Jím končí druhá noc neboli noc ducha a pak duše přejde do třetí noci, v níž po nějaké době stavu zásnubu s poslední lehkou očištou i činnou od duše samé i trpnou od Milného a hlavně s posledním velikým zdobením jak trpným, tak činným je duše na konec povznesena k duchovnímu sňatku.)

Předloživ druhou slohu básně a povšechně ji vysvětliv (II 15), vykládá sv. Jan první verš z ní: „*Potmě a bezpečně*“. Duše jde trpnou nocí ducha „potmě“, protože se pronikavě očišťuje a obnažuje ode všeho, co je tvor, a duchovně se před tím skrývá (N II 23, 13), takže právě tím její čeleď již potmě a v spánku odpočívá a není tedy činná a nedává svými přirozenými sklony a kony duši přirozeného světla. A právě proto, že jde tak potmě, jde duše i „bezpečně“, protože zpravidla nepobloudí leč těmi kony a sklony; těch však teď již nemá, a proto je v bezpečí jak sama před sebou, tak i před světem a ďáblem, již na ni mohou útočiti jen skrze ty sklony a kony. Ještě jiné příčiny uvádí sv. Jan, proč že duše v té temnotě kráčí v bezpečí; nejhlavnější je ta, že temné světlo nazíravé, v této noci od Boha dávané, postaví duši tak blízko Boha, že ji ochrání a

osvobodí ode všeho, co není Bůh (II 16). Další příčiny toho bezpečí jsou dány tajností a přestrojením opěvovanými ve verši, který následuje.

Na verši „*po tajném žebříku v přestrojení*“ vysvětluje sv. Jan napřed, jak je toto nazírání „tajné“. Je tajné, protože psychologicky nadpřirozeným působením Božím je v mohutnosti, rozum a vůli, vléváno a ty mohutnosti svou přirozenou činností toho nazírání nedovedou, nepochopí a nepostřehnou, a nejen duše ho nechápe, nýbrž ani ďábel ne. Dále může býti nazýváno tajnými pro účinky, které působí v duši a jichž ona pro jejich velikou jednoduchost a duchovost nedovede vyjádřiti; dále proto, že ono duši v sobě skryje a ztají všem tvorům jako v nesmírné samotě; konečně proto, že ono je cesta ke spojení s Bohem, po níž pro neznalost, co to spojení je, duše stále kráčí v neznalosti a nevědomosti. Teprve až se jí toho spojení dostane, pochopí i cestu k němu (II 17).

Pak ukazuje sv. Jan, že toto tajné nazírání je také „žebřík“. Hlavní z důvodů k tomu přirovnání je tento. Jak se žebříkem zlézá pevnost a dojde se pokladů v ní, tak duše tímto spojitým láskyplným nazíráním, aniž ví jak, stupeň po stupni, jakoby přičel po příčli žebříku, zleze nebe a osvojí si jeho statky a jeho poklad největší, Boha (II 18).

Sv. Jan na tomto žebříku z láskyplného nazírání rozlišuje podle účinků lásky desatero příčlů, jež ve dvou kapitolách popisuje. První příčel odpovídá trpné noci smyslu; druhý je již v trpné noci ducha, a po něm jsou v trpné noci ducha ovšem ještě příčle až do toho včetně, který odpovídá duchovnímu zásnubu, protože zásnubem noc ducha končí (PS 22, 3). To je příčel šestý. Příčel sedmý je tedy případečně vyšší stupeň ve stavu zásnubu; příčel osmý je podle slov sv. Jana spojení, tedy duchovní sňatek; příčel devátý je případečný stupeň ve stavu duchovního sňatku (popisovaný v *Plameni lásky žhavém*); příčel desátý je blažené patření na Boha tváří v tvář v nebi (II 19. 20).

Konečně vykládá sv. Jan výraz „v přestrojení“, jímž končí druhý verš druhé sloky. Duše, jsouc jata láskou k Ženichu Kristovi a snažíc se u něho dojíti obliby a přízně, vychází, přestrojena jsouc (ovšem darem od něho) v ten úbor, který nejživěji znázorňuje náklonnosti jejího ducha a v němž bude v největším bezpečí před nepřáтели ďáblem, světem a tělem: totiž jsouc oděna v bělostnou tuniku z víry, na ní v zelenou řízu z naděje, a přes tu v červený plášť z lásky. Ty ctnosti jsou velvhodná dispoice ke spojení duše s Bohem (II 21).

Že se duši dobrotou Boží, psychologicky nadpřirozeně neboli trpně tři božské ctnosti v ní posilující, dostalo toho, že se v tak účinné přestrojení přestrojila a v něm setrvala, dokud nedošla cíle své pouti, totiž svobody ducha duchovním zásnubem a spojení s Mileným v lásce duchovním sňatkem, že se jí tedy ta pout, ohrožovaná trojím nepřítelem, ďáblem, světem a její vlastní smyslovostí, zdařila, bylo pro duši blahé štěstí; proto právem pěje i v této druhé sloze: „*ó štěstí blahého!*“ (II 22).

Toho blahého štěstí, totiž úspěšné pouti, se duši dostalo také pro to, co hned praví v dalším verši, totiž že temnou nocí ducha kráčela „*potmě a v skrytosti*“ a z ní „*potmě a v skrytosti*“ vyšla. Výraz „*potmě*“ byl vyložen již při prvním verši; „*v skrytosti*“ znamená totéž, co v tajnosti nebo neviděna, nepozorována, a tudíž u velikém bezpečí. Ana totiž po trpné noci ducha (a postupně více a více již i v ní) sdělování Boží ve spojitivém nazírání jsou již čirě duchová (N II 1, 2), takže smyslová stránka jich nepostřehne a při nich nespolutupůsobí, šla duše trpnou nocí ducha na jejím konci - a z trpné noci ducha tak vyšla na svobodu ducha - jsouc skryta a uchráněna jednak před překážkou, kterou by jí ta nižší stránka v opačném případě byla svou přirozenou slabostí jak co do součinnosti, tak co do přeplyvání působila (N II 1, 2), kdežto nyní je očistou v trpné noci ducha již velmi posílena na přeplyvání z vyšší stránky (N II 3, 1. 2; srov. PS 40, 5. 6) a součinnosti její po trpné noci ducha není pro čirou duchovost sdělování již zapotřebí, jednak i před překážkami od ďábla. Ten se totiž svými přirozenými silami a schopnostmi a v obvyklém řádu prozřetelnosti Boží může právě jen z toho, co se ve stránce smyslové děje (nebo po případě usuzováním z fakta, že se v ní nic neděje, že tedy duchová stránka dostává od Boha sdělování čirě duchové), dopátrati toho, co je nebo se děje ve stránce duchové, a na základě toho, co tak skrze stránku smyslovou vypátrá, může, používaje té stránky smyslové za prostřednici a nástroj, strojiti překážky tomu, co je ve stránce duchové. Když se tedy ve stránce smyslové nic neděje, ana teď spojivá sdělení Boží jsou čirě duchová, nemůže se ďábel aspoň tou cestou ničeho dopátrati o sděleních Božích v duchové stránce, a tudíž jen z jiných dohadů a proto mnohem méně může proti tomu, co se děje v duchové stránce, a proti duchové stránce samé strojiti pikle působením na stránku smyslovou (protože ona je s duchovou spojena v jednu přirozenost a tudíž lze na duchovou působiti nepřímě skrze smyslovou), a někdy nemůže učiniti vůbec nic.

Ovšem nejsou v noci ducha všechna sdělení Boží čiře duchová, nýbrž je jich namnoze větší nebo menší měrou ještě účasten i smysl; dále se nedějí všechna přímo od Boha, nýbrž některá prostřednictvím dobrého anděla. V těch případech ďábel jednak sám svými přirozenými silami, jednak z dopuštění Božího, může proti duši prostřednictvím smyslové stránky (ba z dopuštění Božího i přímo proti duchové stránce) více a soužívá ducha i tělo velice. Ale toho soužení Bůh nedopustí nad to, co duše unese, a právě i toto soužení velice očistí a zjemní ducha na nazírání ještě vznešenější (II 23).

„*An můj dům již v spánku odpočíval*“, to jest, když již také vyšší stránka mé duše, tak jako stránka nižší, jež se s ní společnou očistou znovu, a to až do kořenů sklonů, očišťovala (N II 3, 1. 2), co do svých mohutností a bažení odpočívala v spánku očistou a umrtvením habituálním a dokonalým (nakolik tu očistu a umrtvení dopouští stav v tomto životě a nakolik jich bylo třeba jakožto předpokladu k poslednímu očišťování ve stavu zásnubu), jehož jsem došla kony podstatných spojitých doteků Božích, opětovně udělovaných v trpné noci: tehdy jsem po duchovním zásnubu vyšla do třetí noci na poslední část pouti k trvalému a přepodobňujícímu spojení s Bohem v lásce, duchovnímu to sňatku (II 24).

Pak přechází sv. Jan ke třetí sloze básně *Za temné noci* a podává napřed povšechný výklad té slohy. Opěvují se v ní ještě dobra vlastní temné noci, kterou duše prošla; z těch dober tu sv. Jan uvádí trojí: duše jí putovala v osamělosti a tajnosti; nic jí nezdržovalo; láska jí byla vůdkyní na cestě ke spojení s Mileným.

Po tom výkladu povšechném hodlá sv. Jan vykládati jednotlivě verše třetí slohy a praví: „Postoupíme k verši: *Ú té bláhé noci*“ (II 25).

Ale těmito slovy končí, co z *Temné noci* máme.

TEMNÁ NOC

TEMNÁ NOC

Úýklad sloh o způsobu, který zachovává duše na duchovní cestě, aby došla dokonalého spojení s Bohem v lásce, nakolik je možné v tomto životě. Uvádějí se také vlastnosti, které má v sobě ten, kdo dojde řečené dokonalosti, jak je to obsaženo v týchž slohách.

PŘEDMLUVA

V této knize se nejprve předkládají všechny slohy, které se mají vyložit; pak se vykládá každá sloha zvláště, při čemž se každá z nich znovu uvede před svým výkladem, a pak se vykládá každý verš zvláště, a rovněž se znovu uvede na začátku svého výkladu. V prvních dvou slohách¹ se vykládají účinky dvojí duchovní očisty: očisty smyslové stránky člověka a očisty jeho stránky duchové. V ostatních šesti se vykládají rozmanité a podivuhodné účinky duchového osvětlení a spojení s Bohem v lásce.

SLOHY DUŠE

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

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

Počíná výklad sloh, které pojednávají o způsobu a řádu, který zachovává duše na cestě ke spojení s Bohem v lásce.

Než se dáme do výkladu těchto sloh, jest si zde uvědomiti, že je duše pronáší jsouc již ve stavu dokonalosti, to jest ve spojení s Bohem v lásce, prošedši již těsnými strastmi a svízeli skrze duchovní výcvik na úzké cestě k životu věčnému, o níž mluví náš Spasitel v evangeliu (Mat. 7, 14) a po níž je duši zpravidla projíti, má-li dojíti tohoto vznešeného a blahého spojení s Bohem. A poněvadž je to cesta tak úzká a jelikož je tak málo těch, kdo po ní vcházejí, jak to rovněž praví sám Pán (Mat. 7, 14), má to duše za veliké blaho a štěstí, že po ní prošla k řečené dokonalosti lásky, jak to opěvuje zde v první sloze, nazývající tuto úzkou cestu velmi přiléhavě temnou nocí, jak to bude vyloženo dále při verších řečené slohy. Praví tedy duše, v radosti nad tím, že prošla touto těsnou cestou, z níž jí vzešlo tolik dobra, takto.

KNIHA PRVNÍ

V NÍŽ SE JEDNÁ O NOCI SMYSLU

SLOHA PRVNÍ

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

Výklad.

Vtéto první sloze líčí duše způsob a řád, který zachovala, když co do náklonnosti vyšla sama ze sebe a ze všech věcí, ana opravdovým umrtvením odumřela jim všem a sama sobě, aby došla toho, že by žila slastným a libým životem lásky u Boha; a praví, že to vyjítí ze sebe a ze všech věcí bylo „temná noc“,¹ jíž zde míní, jak bude později řečeno,² očištné nazírání, které trpně způsobí v duši řečené zapření sebe samé a odepření všech věcí.

2. A o tomto vyjítí zde praví, že byla s to, aby vyšla, silou a žárem, které jí k tomu dala láska k jejímu Ženichu v řečeném temném nazírání. Při tom klade důraz na veliké štěstí, které měla, že kráčela k Bohu touto nocí s tak zdárným výsledkem, že žádný ze tří nepřátel, světa, ďábla a těla (neboť ti vždy hledí zmařiti tuto cestu) nebyl s to, aby jí to překazil; neboť řečená noc očištného nazírání uspala a umrtvila v domě její smyslovosti všechny vášně a bažení co do jejich sklonů a hnutí protivných.¹

Zní tedy verš:

Za temné noci.

HLAVA I.

Předkládá první verš a počíná pojednávat o nedokonalostech začátečníků.

1. Do této temné noci počnou duše vstupovati, když je Bůh vyvádí ze stavu začátečníků,¹ to jest těch, kdo ještě rozjímají² na duchovní cestě, a počíná je umisťovati ve stavu prospívajících, jenž je již stav nazíravých, aby, projdouce tudy, došly stavu dokonalých, to jest stavu božského spojení duše s Bohem. Aby se tedy lépe pochopilo a vyložilo, jakou to nocí duše prochází, a z které příčiny ji Bůh do ní uvádí, jest se zde nejprve zmíniti o některých vlastnostech začátečníků (což, třeba se to stane se stručností co největší, nebude bez prospěchu i pro samé začátečníky), aby pochopili chabost stavu, ve kterém jsou, a vzmužili se a zatoužili, aby je Bůh uvedl do této noci, kde se duše posílí a upevní ve ctnostech a [tak se disponuje] na přijetí neocenitelných slastí lásky Boží. A třeba se poněkud zdržíme,³ nebude to více, než co postačí, a pak budeme hned jednati o této temné noci.

2. Jest tedy věděti,¹ že, když se duše rozhodně obrátí ke službě Boží, Bůh ji zpravidla² duchovně živí a laská, jak to činí milující matka s útlým dítětem, jež zahřívá teplem svých nader a živí lahodným mlékem a chutným a libým pokrmem a nosí v náruči a laská; ale postupně, jak roste, mu matka ubírá laskání a skrývajíc něžnou lásku si potírá libý prs hořkým aloem, a skládá je z náručí a nechává je jíti vlastníma nohama, aby pozbývalo vlastností dítěte a obracelo se k věcem větším a podstatnějším. Jakmile tedy milující matka milost Boží [Moudr. 16, 25] novým teplem a horlivostí ve službě Boží znovu zplodí duši, jedná s ní právě tak; dáť jí shledávati sladkým a lahodným duchovní mléko, [jež ona ssaje] bez jakékoliv své námahy ze všech věcí k Bohu se odnášejících, a v duchovních cvičeních velikou libost, protože jí tam Bůh dává prs své něžné lásky právě jako útlému dítěti.³

3. Proto ona nachází svou slast v tom, že tráví dlouhé doby na modlitbě, a třeba i celé noci; její potěšení jsou kajícínosti; její uspokojení posty, a její útěchy přistupování ke svátostem a účast ve službách Božích. Ale při těch věcech jsou ti duchovní lidé (i když se jich účastní s velikou snažností a vytrvalostí, a s velikou uctivostí jich užívají a s nimi zacházejí) s duchovního hlediska obyčejně ještě velmi slabí a nedokonalí. Poněvadž jsou totiž puzeni k těm duchovním věcem a úkonům útěchou a libostí, kterou tam nacházejí, a poněvadž také ještě nemají ve

ctnostech zběhlosti získané cvičeními s těžkým bojem, mají co do těchto svých duchovních skutků mnoho nedostatků a nedokonalostí; vždyť konec konců každý koná své skutky podle habituální dokonalosti, kterou má. Ježto tedy tito začátečníci ještě neměli možnosti získati si řečené silné habity,¹ musí nezbytně konati své skutky jako slabé děti, se slabostí. Aby to bylo viděti jasněji a ukázalo se, jak jsou oni [i] při tom, co konají s řečenou libostí se snadností, [přece ještě] ve ctnostech nedostateční, vytkneme to² podle sedmery hlavních neřestí a uvedeme některé z mnoha nedokonalostí, jež mají co do každé z nich, z čehož bude jasně viděti, jak po dětsku to oni ještě konají své skutky. A rovněž se uvidí,³ kolik dobra s sebou přináší temná noc, o níž jest nám pak jednati, ježto ona všech těch nedokonalostí duši zbaví a ji očistí.⁴

HLAVA II.

O některých nedokonalostech, které mají začátečníci co do habitu pýchy.

1. Ježto se tito začátečníci cítí tak horliví a bedliví ve věcech duchovních a zbožných cvičeních, vznikne u nich z tohoto zdaru (třebas je pravda, že svaté věci samy sebou vedou k pokoře) jejich nedokonalostí často jakýsi druh skryté pýchy, z níž pak mají jakési uspokojení ze svých skutků a ze sebe samých.¹ A z toho také u nich vzniká jakási trochu ješitná, a někdy velmi ješitná, chut mluvití před jinými o duchovních věcech, ba někdy spíše jim učiti, než aby se jim sami ještě učili, a odsuzují v srdci jiné, když u nich nevidí toho způsobu zbožnosti, který by oni chtěli, ba někdy to i vysloví, podobajíce se v tom farizeovi, jenž se vychloubal chvále Boha za skutky, které že koná, a pohrdaje celníkem (Luk. 18, 11. 12).

2. U těchto často ďábel posiluje horlivost a chut konati více těchto a jiných skutků, aby tím u nich rostla pýcha a domýšlivost. Víť ďábel velmi dobře, že všechny tyto skutky a ctnostné činy, které konají, jim nejen nejsou nic platné, nýbrž se u nich naopak obracejí v chybu. A tak hluboko do zla zabředávají někteří z těchto lidí, že by nechtěli, aby se kdo jiný jevil dobrým kromě nich; a proto je, když se naskytne příležitost, slovem i skutkem odsuzují a pomlouvají, hledíce na třísku v oku bližního a nedbajíce trámu, který mají ve svém; cedí cizího komára a vlastního velblouda polykají (Mat. 7, 3; 23, 24).

3. Někdy také, když jim jejich duchovní učitelé, jako zpovědníci a představení, neschválí jejich ducha a způsobu počínání (dychtíť po tom, aby jejich věci cenili a chválili), soudí, že jejich duchu nerozumějí, nebo že to nejsou lidé duchovní, když toho neschvalují a tomu nepovolují. Hned tedy touží a hledí jednati s jiným, kdo by se shodoval s jejich vkusem; neboť zpravidla touží jednati o svém duchu s těmi, o kterých soudí, že budou jejich věci chváliti a ceniti, a jako smrti se vyhýbají těm, kdo jim je snižují, aby je tak uvedli na bezpečnou cestu, ba někdy na ně i zanevrou. Ve své domýšlivosti si obyčejně umíní mnoho, a vykonají velmi málo. Někdy je pojme touha, aby jiní poznali jejich ducha a jejich zbožnost, a k tomu účelu někdy stavějí na odiv pohyby, vzdechy a jiné nápadnosti, a někdy mají, a to raději veřejně než soukromě, i nějaká vytržení, k nimž jim pomůže ďábel, a těší je, když se to o nich zví, a často po tom i dychtí.

4. Mnozí chtějí míti přednost a prvenství u svého zpovědníka, a z toho se u nich rodí tisícero žárlivostí a zneklidnění. Je jim zatěžko říci své hříchy bez obalu, aby si jich jejich zpovědník pro ně nevážil méně, a přikrašlují je, aby nevypadaly tak zle, takže se chodí spíše omlouvat než zpovídat. A někdy si vyhledají jiného zpovědníka a tomu řeknou to zlé, aby si ten druhý nemyslel, že mají něco zlého, nýbrž jen dobré; a tak mu vždy rádi říkají to, co je dobré, a to někdy takovými výrazy, že se toho spíše zdá více, než toho je ve skutečnosti, než méně, z touhy, aby se to zpovědníkovi jevilo dobrým, kdežto by přece, jak řekneme,¹ větší pokora bylo to, aby to snižovali a toužili, aby to ani on ani kdo jiný nepovažoval za nic.

5. Také si někteří z nich málo dělají ze svých chyb, ale jindy se zase nadmíru zarmoutí, když uvidí, že do nich upadají, ježto si myslí, že by již měli býti svatí, a hněvají se sami na sebe s netrpělivostí, což je nová nedokonalost. Často velice snažně žádají Boha, aby je zbavil jejich nedokonalostí a chyb, avšak i to více proto, aby se viděli bez nepříjemnosti z nich v pokoji, než pro Boha, a nehledí na to, že by se, kdyby je jich zbavil, možná stali ještě pyšnějšími a domýšlivějšími. Jsou nepřátelé toho, aby sami chválili jiné, ale přátelé toho, aby jiní chválili je, a někdy se o to i snaží, v čemž jsou podobni pošetilým pannám, jež, majíce své lampy uhaslé, hledaly oleje u jiných (Mat. 25, 8).

6. Těchto nedokonalostí mají někteří na konec mnoho a na vysokém stupni a zabřednou v nich do velikých nepřístojností. Ale někteří jich mají méně a někteří více, a někteří mají pouze

první hnutí nebo o málo více, než sotva jsou kteří z těchto začátečníků, kteří by v době této horlivosti neupadli do něčeho z toho. Ti však, kteří se v této době chovají dokonale, si počínají způsobem daleko jiným a v duchu rázu velmi odlišného; prospívají a napomáhají si velice pokorou, ježto nejenže mají své vlastní věci za nic, nýbrž i sami se sebou jsou velice málo spokojeni, kdežto všechny ostatní mají za mnohem lepší a svatě jim závidívají s touhou sloužiti Bohu jako oni. Neboť čím více horlivosti mají a čím více skutků konají a čím větší mají v nich zalíbení, tím lépe poznávají, ježto jsou pokorní, jak mnoho zasluhuje Bůh a jak málo je všechno, co pro něho konají; čím více tedy konají, tím méně jsou sami se sebou spokojeni. Vždyť toho, co by z lásky a oddanosti chtěli pro něho vykonati, je tolik, že se jim všechno, co konají, zdá ničím; a tato láskyplná péče je tak velice ponouká, zaujímá a proniká, že si nikdy ani nevšimnou, zda ostatní co konají nebo nekonají; a jestliže si tedy [přece něčeho] všimnou, je to, jak pravím, veskrze s přesvědčením, že všichni ostatní jsou mnohem lepší než oni. Poněvadž tedy sami mají o sobě skrovné mínění, touží také, aby i ostatní měli o nich skrovné mínění a aby je snižovali a jejich věcí si nevážili.¹ A mají ještě více [skromnosti]: i když jim je ostatní chtějí chváliti a jich si vážiti, nikterak tomu nemohou uvěřiti a zdá se jim to divné, že se o nich pronášejí ty dobré posudky.

7. Tito mají, s velikým klidem v duši a velikou pokorou, toužebné přání, aby je, kdokoliv jim může prospěti, jen poučil; pravý to opak toho, co mají ti, které jsme uvedli výše, kteří by sami chtěli poučovati o všem, ba, když se podobá, že je někdo o něčem míní poučiti, sami mu vezmou slovo z úst, jako že to již vědí. Ale tyto druží jsou velmi daleci toho, že by chtěli býti něčími učiteli, a jsou velmi ochotni jíti a dáti se jinou cestou, než kterou krácejí, bude-li jim to uloženo, protože si nikdy nemyslí, že sami co trefí. Z toho, že ostatní jsou chváleni, mají radost; jedině nad tím se rmoutí, že sami neslouží Bohu jako oni. Nemají chuti mluvit o svých věcech, protože o nich mají tak skrovné mínění, že se je stydí říci i svým duchovním vůdcům, ježto se jim podobá, že to nejsou věci, které by zasluhovaly, aby se o nich vedla řeč. Větší chut mají mluvit o svých chybách a hříších, anebo aby oni poznávali spíše ty než jejich ctnosti; a proto se více kloní k tomu, aby otevřeli svou duši tomu, kdo má o jejich věcech a o jejich duchu skrovnější mínění. To je vlastnost ducha prostého, čistého a opravdového, a Bohu velice příjemné. Ježto totiž v těchto pokorných duších přebývá

moudrý duch Boží, má a nakloňuje je hned k tomu, aby si své poklady chránily v nitru v tajnosti a vyjevovaly jen své zlé stránky. Dáváť Bůh pokorným spolu s ostatními ctnostmi i tuto milost, právě jak ji odpírá pyšným.

8. Tito lidé dají krev ze svého srdce tomu, kdo slouží Bohu, a budou, co jen na nich záleží, pomáhati, aby se mu sloužilo. Při nedokonalostech, do kterých vidí že upadají, mají pokorně a v tichosti ducha a s láskyplnou bází před Bohem a v naději v něj trpělivost sami se sebou. Ale duší, které se již v začátcích chovají tímto dokonalým způsobem, je po mém mínění, jak bylo řečeno,¹ pramálo, a velmi málo [je i] těch, u kterých bychom se již spokojovali tím, že by [aspoň] neupadaly do těch věcí opačných. Vždyť [právě] proto, jak později řekneme,² uvádí Bůh do temné noci ty, které chce očistiti ode všech těchto nedokonalostí, aby je pak vedl dále.

HLAVA III.

O některých nedokonalostech, které mívají někteří z těchto začátečníků co do druhé hlavní neřesti, totiž lakomství, [zde ovšem] po duchovní stránce.

1. Mnozí z těchto začátečníků mají také mnohdy mnoho duchovního lakomství, protože je sotva člověk uvidí spokojeně s duchem, kterého jim Bůh dá; jsou ve velké neútěše a plni stesků, protože nenacházejí v duchovních věcech útěchy, kterou by chtěli. Mnozí se ani nemohou dosti vynaposlouchati rad a napříučovati duchovním předpisům a namíti a načísti množství knih, které o tom jednají, a čas jim mívá více v tom než ve skutcích umrtvování a zdokonalování ve vnitřní chudobě ducha, kterými jsou povinni. Neboť kromě toho si ještě na sebe naloží vybrané zvláštních obrázků a růženců; hned nechají jedněch, a již si berou druhé; hned mění, a hned změnu ruší; jednou je chtějí míti takové a pak zase onaké, a lnou více k tomuto křížku než k onomu, protože je zvláštnější. A jiné uvidíte ověšené nějakými Agnus Dei¹ a ostatky a jmény svatých,² jako děti cetkami. V tom já odsuzuji lnutí srdcem, a lpění na způsobu, množství a zvláštnosti těchto věcí, které u nich je, poněvadž je nemálo proti chudobě duchovní, jež hledí pouze na podstatu zbožnosti a využívá pouze toho, co k ní postačí, a již se znechucuje tahle mnohonásobnost a její zvláštnůstkářství. Vždyť

opravdová zbožnost má tryskati ze srdce, se zřetelem jen k pravdě a podstatě toho, co duchovní předměty představují, a všechno ostatní je nedokonalé lnutí a lpění, a aby se došlo [i jen] jakés takés dokonalosti, je nutné, aby se s tou zálibou skoncovalo.

2. Znal jsem osobu, která po více než deset let užívala křížku jen hrubě udělaného z posvěcené halouzky,¹ sbitého špendlíkem dokola ovinutým, a nikdy ho neodložila, nýbrž jej nosila s sebou, až jsem jí jej vzal; a nebyla to osoba malého rozumu a rozhledu. A viděl jsem jinou, která se modlila na růženci, který byl jen z rybích obratlů, a je jisté, že jejich zbožnost nebyla proto u Boha menší ryzosti; jeť zřejmě viděti, že ti lidé své zbožnosti neskládali ve způsob zhotovení a v cenu těch předmětů. Ti tedy, kdo jsou již od těchto počátků na dobré cestě, nepřilnou k viditelným nástrojům, ani jich na sebe nenaloží, ani jim na tom nezáleží, aby věděli více, než je třeba věděti ke konání dobra; obracejíť zřetel jedině k tomu, aby se zavděčili Bohu a jemu se líbili, a po tom dychtí. A proto dávají s velikou štědrostí vše, co mají, a jejich radost je, že dovedou býti bez toho pro Boha a z lásky k bližnímu, aťsi jsou to věci duchovní nebo časné. Neboť, jak pravím, obracejí zřetel jedině k opravdové vnitřní dokonalosti: působiti radost Bohu [ve všem], sobě samým v ničem.²

3. Avšak ani od těchto nedokonalostí, jako od ostatních, se nemůže duše očistiti zúplna, dokud jí Bůh neuvede do trpné očisty té temné noci, o které budeme níže mluvit.¹ Ale duše se má, nakolik může, se své strany snažiti konati to, čím by se očišťovala a zdokonyovala, aby zasluhovala,² by jí Bůh vzal do toho božského léčení, v němž se duše uzdraví ze všeho, od čeho si sama nedovedla pomoci. Neboť aťsi se duše snaží sebe více, nemůže se sama činně očistiti tou měrou, aby byla sebe méně disponována k božskému spojení v dokonalé lásce, nezasáhne-li Bůh a neočistí-li jí na ně v tom ohni jí temném, způsobem a řádem, který jest nám vyložiti.³

HLAVA IV.

O jiných nedokonalostech, které mívají tito začátečníci co do třetí neřesti, totiž chlípnosti.

1. Ještě mnoho jiných nedokonalostí kromě těch, které při každé neřesti uvádím, mají [co do nich] mnozí z těchto začátečníků; ale abych se uvaroval rozvlácnosti, pomímám je a jen se dotýkám některých z hlavnějších, které jsou jakoby zdroj a příčina ostatních. A tak mají i co do této neřesti, totiž chlípnosti (ponechávám tu, u duchovních osob, co je [opravdové] upadnutí do tohoto hříchu,¹ ježto můj úmysl jest pojednati pouze o nedokonalostech, od kterých se mají očistiti temnou nocí), mnoho nedokonalostí, mnoho takových, které by se mohly nazvati duchovní chlípností, ne že by tomu tak bylo,² nýbrž protože ona pochází z věcí duchovních. Přihodíť se často, že jim právě při duchovních úkonech, aniž za to mohou, vyvstanou a přijdou ve smyslové stránce hnutí a kony nečisté, a to někdy dokonce když je duch hluboko pohřížen v modlitbu, anebo když přijímají nebo udělují svátost pokání nebo svátost oltářní. Ta hnutí a ty kony pocházejí, aniž, jak pravím, oni za to mohou, z jedné z těchto tří příčin.

2. Za prvé pocházejí často z kochání, kterým se [i] přirozenost kochá ve věcech duchovních.¹ An se totiž kochá duch i smysl, dostane se tím [duchovním] občerstvením obojí stránce člověka popudu k tomu, aby pocítovala rozkoš, arcí každá podle svého stupně a rázu. Neboť duch, jenž je stránka vyšší, má tehdy hnutí k potěšení a libosti z Boha; a smyslnost, jež je stránka nižší, má hnutí k libosti a rozkoši smyslové, ježto ona nedovede míti a pocítiti jiné, a [mnohdy] tedy pocítí tehdy [libost a rozkoš] tu, která je s ní nejúžeji spojena, totiž smyslnou nečistou. A tak se přihodí, že duše je [třebas] co do ducha v hluboké modlitbě u Boha, a s druhé strany pocítuje co do smyslu vzpoury a smyslná hnutí a smyslné kony, [arci jen] trpně, a je jí to ovšem nemálo odporné. To se často přihodí při přijímání. Ježto se totiž při tom úkonu lásky dostane duši radosti a slasti, protože jí ji tam tento Pán udělí (vždyť na to se nám sám dává), pocítí také smyslovost, radost a slast svoji, ale ovšem, jak jsme řekli,² svým způsobem.³ Poněvadž totiž konec konců tyto dvě stránky jsou jeden ostavek,⁴ jsou zpravidla obě účastny toho, čeho se dostane jedné, každá arcí svým způsobem; vždyť, jak praví filosof, cokoliv je přijato, je v příjemci po způsobu a podle jímavosti příjemcovy. A proto v těchto začátcích,

a ba i když je duše již pokročilá, přijme smyslovost, poněvadž je ještě nedokonalá, ducha Božího často právě s tou svou nedokonalostí. Vždyť když je tato smyslová stránka již napravena očístou v temné noci, kterou vyložíme, již nemá těchto slabostí; vždyť tehdy již ne ona přijímá, nýbrž spíše je sama již přijata v ducha. A proto má tehdy všechno již po způsobu a podle jímavosti ducha.

3. Druhá příčina, z které někdy pocházejí tyto vzpoury, je ďábel, jenž na zneklidnění a pobouření duše, v době, kdy ona je na modlitbách nebo se o modlitbu snaží, hledí vzbuditi v přirozenosti tato nečistá hnutí; a jestliže duše na ně dá, způsobí jí tím velikou škodu. Neboť ona nejenže z bázně před tím ochabne v modlitbě, o což jemu jde, aby se dala do boje s těmi hnutími; nýbrž někteří zanechají modlitby úplně, ježto se jim podobá, že, když jsou jí zaměstnání, na ně přicházejí ty věci více, než když nejsou, což je arci pravda, protože jim je ďábel nastavuje více v modlitbě než v čem jiném, aby jen zanechali duchovních cvičení. A nejen to, nýbrž on jim dokonce představí velice živě věci velmi ošklivé a nečisté, a někdy velice ve spojitosti s kterýmikoli věcmi duchovními a osobami, které prospívají jejich duším, aby jim jen vzal odvahu a přestrašil je; takže se ti, kdo na to dbají, již ani neodvážejí na nic pohlédnouti a na nic obrátiti své myšlenky, protože pak hned o to zavádí. A toto se přihází u těch, kdo jsou stíženi melancholií,¹ s takovou účinností, že jest s nimi člověku míti veliký soucit, protože mají trudný život; dostoupíť tento svízeľ u některých osob, když mají tu zlou šťávu, takového stupně, že se jim zdá zřejmé,² že pociťují, jak k nim má ďábel přístup, aniž mají volnost, aby se tomu mohly vymknouti. Některé z těchto osob se sice dovedou tomu přístupu vymknouti, ale jen s velikým úsilím a námahou. Když tyto nečisté věci přicházejí na ty lidi vlivem melancholie, zpravidla se jich nezavírá, dokud se nevyhlídí z té chorobné jakosti svých šťav, leda že by vstoupila do duše temná noc, jež ji postupně zbaví všeho.

4. Třetí zdroj, z kterého tato nečistá hnutí pocházejí a útočí, bývá strach, který ti lidé již mají před těmi nečistými hnutími a představami; neboť strach, který jim způsobí náhlá vzpomínka vzniklá při tom, co vidí nebo o čem mluví nebo na co myslí, jim navodí tyto kony bez jejich viny.

5. Jsou také některé duše s [tělesnou] přirozeností tak jemnou a citlivou, že, jakmile se u nich dostaví jakákoliv libost z duchovního života nebo z modlitby, hned je u nich také duch chlipný, který je tou měrou opojí a smyslnost jim naplní rozkoší, že se

shledají jako pohroužení do té slasti a libosti z této neřesti; a trvá jedno s druhým trpně, a někdy zpozorují, že došlo i k nějakým nečistým a vzpurným konům. Příčina toho je ta, že se jim, poněvadž tyto přirozenosti jsou, jak pravím, jemné a citlivé, jakýmkoliv vyrušením z rovnováhy pobouří šťávy a krev. A z toho vzejdou tato hnutí, protože na tyto lidi přijde totéž, i když se rozpálí hněvem nebo mají nějakou mrzutost nebo zármutek.¹

6. Někdy se také v těchto duchovních lidech jak při mluvení o věcech duchovních, tak při jejich konání zrodí myšlením na osoby, které mají před sebou, jakýsi oheň a žár, a stýkají se s nimi s jakousi nepravou libostí. To také vzniká z duchovní chlípnosti, jak ji zde míníme, a zpravidla to [t. ten oheň a žár a libost ve smyslové stránce] přijde se zalíbením [nedobrovolným, i] ve vůli.

7. Někteří z těchto lidí pojmu duchovně náklonnost k některým osobám, ale ta se často zrodí z chlípnosti a ne z ducha; a pozná se, že je tomu tak, když při vzpomínání na tu náklonnost nepřibývá vzpomínání na Boha a lásky k němu, nýbrž výčitek ve svědomí. Neboť když je náklonnost čistě duchovní, roste při jejím vzrůstu také náklonnost k Bohu, a čím více se člověk na ni rozpomíná, tím více se rozpomíná na náklonnost k Bohu a ona mu dává touhu po Bohu; vzrůstaje v jednom roste i v druhém. Jeť duchu Božímu vlastní to, že dobré rozmnožuje s dobrým, poněvadž je mezi nimi podobnost a shoda. Když však ta láska vznikne z řečené neřesti smyslové, má účinky opačné; neboť čím více přibude jednoho, tím více ubude druhého, a se vzpomínáním je tomu zároveň rovněž tak. Přibude-li totiž oné lásky, ihned ten člověk uvidí, že chladne v lásce k Bohu a že vzpomínáním na onu, ne bez nějakých výčitek ve svědomí, zapomíná na tuto; a naopak, přibývá-li v duši lásky k Bohu, chladne v té druhé a zapomíná na ni. Poněvadž totiž to jsou lásky opačné, nejenže jedna nepodporuje druhé, nýbrž naopak ta, která převládá, dusí a maří druhou a [tím více] sama v sobě sílí, jak filosofové říkají. Proto děl náš Spasitel v evangeliu: Co se narodí z těla, je tělo, a co se narodí z ducha, je duch (Jan 3, 4). To jest: láska, která se zrodí ze smyslnosti, skončí ve smyslnosti, a ta, která se zrodí z ducha, skončí v duchu Božím a posílí jej. A to je rozdíl, který je mezi obojí láskou, a po něm se poznají.

8. Když vstoupí duše do temné noci, spořádá všechny tyto lásky. Neboť jednu posílí a očistí, totiž tu, která je podle Boha; a druhou vymýtí a učiní jí konec, a na začátku způsobí, že se obojí ztratí duši z očí, jak bude později řečeno.¹

HLAVA V.

O nedokonalostech, do kterých upadají začátečníci co do neřesti hněvu.

1. Pro dychtivost, s kterou mnozí začátečníci prahnou po duchovních libostech, je velmi obyčejně mají s mnoha nedokonalostmi z neřesti hněvu. Jsouť, když jim pomine lahoda a libost z věcí duchovních, přirozeně rozmrzelí, a z té mrzutosti, kterou mají v sobě, jsou také nepřívětiví při věcech, které vyřizují, a snadno se rozhněvají pro jakoukoliv maličkost, ba někdy to s nimi nikdo nevydrží. To se často stane poté, co měli v modlitbě nějakou velmi libou citelnou usebranost. Když jim totiž pomine ta libost a lahoda, přirozeně zůstane přirozenost rozmrzelá a znechucená, právě jako dítě, když je odtrhnou od prsu, u něhož si po chuti libovalo. Když se však člověk nedá tím znechucením strhnouti, není u přirozenosti hříchu, nýbrž jen nedokonalost, která se očistí vyprahlostí a soužením v temné noci.

2. Jsou mezi těmito duchovními lidmi také jiní, kteří upadají do jiného druhu duchovního hněvu, že se totiž s jakousi neklidnou horlivostí hněvají na cizí poklesky, a posuzují u sebe jiné; a někdy jim přijde hnutí pokárati je nakvašeně, ba někdy to i učiní, dělajíce se sami mistry nad ctností. To všecko je proti duchovní mírnosti.

3. Jsou jiní, kteří se, když se vidí nedokonalými, s nepokornou netrpělivostí hněvají sami na sebe; a v té věci mají tak velikou netrpělivost, že by chtěli býti svatí za den. Mezi těmi je mnoho takových, kteří si umiňují mnoho a činí veliká předsevzetí, ale poněvadž nejsou pokorní a nemají nedůvěry k sobě, čím více předsevzetí činí, tím více upadají, a tím více se zlobí, ježto nemají trpělivosti, aby vyčkali, až jim to dá Bůh, kdy on bude ráčiti. Také to je proti řečené duchovní mírnosti a nemůže se to zúplna napraviti leč očistou v temné noci. Někteří arci mají co do vůle prospívati [naopak] tak velikou trpělivost [sami se sebou], že by jí Bůh chtěl u nich neviděti tolik.

HLAVA VI.

O nedokonalostech co do duchovní nestřídmosti.

1. Stran čtvrté neřesti, totiž duchovní nestřídmosti, je tu mnoho co říci, protože je mezi těmito začátečníky sotva jeden, který by, aťsi postupuje sebe lépe, neupadl do něčeho z těch mnoha nedokonalostí, které se co do této neřesti u těchto začátečníků rodí vlivem lahody, kterou v začátcích nacházejí v duchovních cvičeních.¹ Zmlsajíť se mnozí z nich lahodou a libostí, kterou shledají v těch cvičeních, a snaží se více o lahodu v duchu než o jeho čistotu a rozvážnost, na něž právě Bůh hledí na celé duchovní cestě a jež jsou mu na ní příjemné. Proto je, kromě nedokonalostí, které mají z toho, že se snaží o tyto lahody, mlsnost, kterou již mají, zavádí do mnoha upřilishování, takže vybočují z mezí střední cesty, v níž ctnosti záleží a již se získávají. Neboť někteří se, jsouce zlákáni libostí, kterou v tom nacházejí, ubíjejí kajícnostmi, a jiní se zeslabují posty, činíce více než jejich slabost připouští, bez nařízení a bez rady od jiného, a spíše se hledí obratně vymknouti tomu, koho mají v té věci poslouchati; ba někteří se to i odvažují činiti, třebaž jim byl přikázán opak.

2. Tito jsou velice nedokonalí, lidé bez rozumu, kteří stavějí poddanost a poslušnost (jež jest kajícnost rozumu a samostatnosti, a proto je obět Bohu příjemnější a libější než všechny ostatní) za pokání tělesné, jež, když se opomine tato druhá stránka, není více než pokání zvířecké, jemuž se také jako zvířata oddávají pro chut a libost, kterou v něm nacházejí. Tím oni, poněvadž všechny krajnosti jsou špatné a oni tímto způsobem jednání činí svou vůli, spíše rostou ve špatnostech než ve ctnostech; neboť při nejmenším nabývají tímto způsobem již aspoň duchovní nestřídmosti a pýchy, ježto si nepočínají poslušně. A tak velice navádí ďábel mnohé z nich, an jim tuto nestřídmost rozněcuje libostmi a chutmi, které jim posiluje, že, když tedy nemohou více, aspoň buď zaměňují nebo přidávají nebo obměňují v tom, co se jim ukládá, protože všechna poslušnost stran toho je jim odporná. Někteří v tom zabřednou až tak hluboko do zla, že jim již tím, že jdou k těm cvičením z poslušnosti, pomíjí chut a náklonnost vykonati je, protože jejich jediná choutka a libost je konati to, co je vábí, kdežto by možná pro ně bylo s větším užitkem, kdyby z toho ze všeho nevykonali nic.

3. Uvidíte mnohé z těchto lidí, jak jsou velmi umínění vůči

svým duchovním vůdcům, aby jim povolili, co chtějí, a dobývají si toho na nich napolo násilím; a ne-li, rozesmutní se jako děti a jsou znechuceni a podobá se jim, že neslouží Bohu, když nesmějí dělati, co by chtěli. Poněvadž totiž lpí na libosti a své vlastní vůli a to mají za svého Pánaboha, proto, jakmile jim to někdo odnímá a chce je přidržeti k vůli Boží, ihned zesmutnějí a ochabnou a vypovědí. Oni si myslí, že mítí sám libost a býti uspokojenu to že je sloužiti Bohu a uspokojovati jeho.

4. Jsou také jiní, kteří pro tuto mlsnost mají tak malou znalost své nízkosti a vlastní bídy a tak odvrhli láskyplnou bázeň a úctu, kterou jsou povinni velikosti Boží, že neváhají velmi umíněně žádati svého zpovědníka, aby je nechával často přistupovati k přijímání.¹ A nejhorší je, že se často opovází přijímati bez svolení a dobrozdání sluhy a správce Kristova pouze podle svého dobrozdání, a hledí mu zakrýti pravdu. A z této příčiny, že šilhají po přijímání, odbývají všelijak zpovědi, ježto mají větší dychtivost po pokrmu než po čistém a dokonalém požívání pokrmu, třebas by bylo zdravější a světlejší mítí náklonnost opačnou a prositi zpovědníka, aby jim neukládal přistupovati tak zhusta;² ačkoliv ovšem lepší [střední cesta] mezi obojím je pokorná odevzdanost. Ale ty ostatní opovážlivosti jsou něco, co může vésti k velikému zlu, a oni se mohou pro takovou troufalost obávati potrestání za ně.

5. Když tito lidé přijímají tělo Páně, obrací se všechna jejich snaha více k tomu, aby si zjednali nějaký pocit a libost, než aby ve svém nitru s pokorou vzdávali úctu a chválu Bohu. A tak velice na tom lpí, že si, když nenaváží nějaké citové libosti nebo libého pocitu, myslí, že nedokázali nic. Tím však soudí velice nízce o Bohu, ježto si neuvědomují, že z užitků, které působí tato Nejsvětější Svátost, je ten, který se dotýká citu, nejmenší; neboť větší je užitek neviditelný, totiž milost, kterou ona dá, takže Bůh, právě aby obrátili zrak víry k tomuto užitku, často odejme tyhle druhé libosti a lahody citové. Chtějí tedy pocíťovati Boha a zakoušeti ho, jako by byl pocho-pitelný a přístupný, a to nejen v tomto duchovním úkonu, nýbrž také v ostatních duchovních cvičeních. Všecko to je však velmi velká nedokonalost, a velice proti povaze¹ Boží, protože je to poskvřna na víře.

6. Totéž mají tito lidé v modlitbě, kterou konají. Myslí si totiž, že celé modlení záleží v tom, že se dojde libosti a citelné zbožnosti, a hledí si jí navážiti, jak se říká, nádenickou prací, vyčerpávající a unavující mohutnosti a hlavu; a když nedojdou té libosti, mají velikou neútěchu, ježto si myslí, že nedo-

kázali nic. A pro toto pachtění přijdou o opravdovou zbožnost a pravého ducha, jež záleží v tom, abychom na modlitbě vytrvali s trpělivostí a pokorou, bez spoléhání na sebe, jediné abychom se zalíbili Bohu. Z této příčiny mají, když jednou nedojdou lahody v tomto nebo jiném duchovním cvičení, mnoho nechuti a odporu vrátiti se k němu, a někdy je vynechají. Zkrátka jsou, jak jsme řekli,¹ podobni dětem, jež se nerozhodují ani nejednají z rozumového důvodu, nýbrž pro libost. Všecko jejich úsilí padne na hledání duchovní libosti a útěchy, a k tomu cíli se nikdy dosti nenačtou knih,² a hned si vezmou to rozjímání a hned ono, honíce se ve věcech Božích za touto libostí. Bůh se jim však velmi spravedlivě, rozumně a láskyplně odpírá, ježto nebyti toho by touto duchovní nestřídmostí a mlsností zabředli do škod bez počtu. Proto je těmto lidem velice třeba, aby vstoupili do temné noci, kterou jest nám vyložiti, aby se očistili od těchto dětinskostí.

7. Tito, kteří mají takový sklon k těmto libostem, mají také jinou nedokonalost velmi velikou, totiž že jsou velmi chabí a váhaví na pouti drsnou cestou kříže; neboť duši, která se oddá lahodě, se ovšem protiví veškerá nelahoda sebezapírání.

8. Oni mají i mnoho jiných nedokonalostí, které u nich právě z toho vznikají, ale z těch je Pán svým časem vyléčí pokušeními, vyprahlostmi a jinými strastmi, jež jsou vesměs součástí temné noci.¹ O těch nedokonalostech však zde nemíním dále pojednávat, abych se příliš nešířil, nýbrž jen říci, že duchovní střízlivost a střídmost má ve všech svých věcech umrtvování, bázeň a poddanost rázu jiného, velmi odlišného. Vidíť, že dokonalost a cena věcí nezáleží v množství skutků a libosti z nich, nýbrž v tom, že se člověk v nich dovede zapříti. A to se oni musí snažiti činiti, nakolik jen se své strany mohou, dokud jich Bůh neráčí skutečně očistiti tím, že je uvede do temné noci. Právě abych se k ní dostal, pospíchám s těmito nedokonalostmi.²

HLAVA VII.

O nedokonalostech co do duchovní závisti a lenosti.

1. Také co do ostatních neřestí, totiž závisti a lenosti duchovní, nejsou tito začátečníci bez mnoha nedokonalostí. Neboť co do závisti mívají mnozí z nich hnutí, kterými je mrzí duchovní dobro ostatních a působí jim to jakousi citelnou bolest, že je předstihují na této cestě, a nechtěli by je viděti chváleny; rmoutíť se nad cizími ctnostmi a někdy jim to nedá, aby sami neřekli opaku a nesnížili těch chval, jak mohou, a vylézají jim, jak se říká, oči závistí, že se jim nedostává rovněž takové pochvaly, protože by sami chtěli míti přednost ve všem. Všecko to se však velice protiví lásce, jež se, jak praví svatý Pavel, raduje z dobroty (1 Kor. 13, 6). A má-li [takový laskavý člověk] jakou závist, je to jen závist svatá, kterou jej sice tíží, že nemá ctností druhého, ale s radostí nad tím, že druhý je má, a s potěšením z toho, že jej všichni předčí, ježto aspoň oni slouží Bohu, když již on je v tom tak chabý.

2. Také co do duchovní lenosti¹ mívají odpor k věcem, které jsou duchovnějši, a vyhýbají se jim, protože právě ony jsou neslučitelné s citelnou libostí. Poněvadž totiž tak pasou po lahodě ve věcech duchovních, mají k nim nechut, když jí v nich nenaleznou. Nenaleznou-liť jednou v modlitbě uspokojení, kterého si žádala jejich chuť (protože je konec konců nutné, aby jim ji Bůh odnímal a tak je zkoušel), nechce se jim k ní vraceti, nebo ji někdy vynechají, anebo k ní jdou s nechutí. A tak pro tuto lenost dávají před putováním k dokonalosti (jež se děje zapíráním své vůle a libosti pro Boha) přednost libosti a lahodě své vůle, které takto hledí více vyhověti než vůli Boží.

3. A mnozí z nich by chtěli, aby Bůh chtěl, co oni chtějí, a jen se smutkem chtějí to, co chce Bůh, a jen s odporem srovnávají svou vůli s vůlí Boží. Z toho u nich dochází k tomu, že si často při tom, v čem nenacházejí uspokojení své vůle a libosti, myslí, že to není vůle Boží; a že naopak, když sami jsou uspokojeni, mají zato, že Bůh je uspokojen, měříce Boha sebou samými a ne sami sebe Bohem, kdežto přece on sám učil v evangeliu pravému opaku, řka, že kdo pozbude své vůle pro něho, ten že ji získá; kdo však ji bude chtíti získati, ten že jí pozbude (Mat. 16, 25).

4. Také je jim protivné, když se jim poručí, co jim není po chuti. Protože jdou za příjemností a lahodou v duchu, jsou velmi chabí co do statečnosti a lopoty [na cestě k] dokonalosti, po-

dobajíce se těm, kdo vyrůstají v pohodlí, kteří se sklíčeně vyhýbají každé věci obtížné a zarážejí se před křížem, v němž jsou slasti ducha; a čím jsou věci duchovnějši, tím více pociťují odporu, protože jim, ježto prahnou kráčet v duchovním životě pohodlně a podle libosti své vůle, působí velikou sklíčenost a odpor, mají-li vcházeti po úzké cestě k životu, o které mluví Kristus (Mat. 7, 14).

5. Nechať postačí, když jsme zde uvedli tyto nedokonalosti z těch mnoha, v nichž žijí ti, kdo jsou v tomto prvním stavu, totiž začátečníků,¹ 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, o které nyní mluvíme, kde je Bůh odstaví od prsu těchto libostí a lahod v čirých vyprahlostech a vnitřních temnotách, odejme jim všechny tyto nepatříčnosti a dětinskosti, a dá jim nabývati ctností prostředky velmi odlišnými. Neboť aťsi se začátečník sebe více cvičí v tom, aby v sobě umrtvil všechny tyto své kony a vášně, nikdy toho nedovede úplně, ani zdaleka ne, dokud to Bůh v něm neprovede trpně očistou v řečené noci.² A Bůh mi v ní račiž, abych řekl něco, co bude ku prospěchu, dávati své božské světlo, protože je toho velice třeba v noci tak temné a při látce, o které je tak nesnadno mluvit a ji předkládati.

Zní tedy verš:

Za temné noci.

HLAVA VIII.

U níž vykládá první verš první slohy, a počíná se vysvětlovati tato temná noc.

1. Tato noc, jež, jak pravíme,¹ je nazírání, působí v duchovních lidech dvojí způsob temnot nebo očist, podle dvojí stránky v člověku, totiž smyslové a duchové. Bude tedy jedna noc neboli očista smyslová, jíž se duše očišťuje² co do smyslu, a tak jej přizpůsobuje duchu; a druhá je noc neboli očista duchová, jíž se duše očišťuje a obnažuje co do ducha, a tak jej přizpůsobuje a disponuje na spojení s Bohem v lásce.³ Smyslová je obecná a dostane se jí mnohým,⁴ to jest začátečníkům,⁵ a o ní pojednáme napřed. Duchová je pro velmi nemnohé,⁶ a to již z vycvičených a pokročilých, a o ní pojednáme potom.⁷

2. 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;¹ a protože [logickým] pořadem jest napřed noc smyslová a přichází napřed, vyložíme napřed o ní stručně něco, protože o ní, jakožto o věci obyčejnější, je více napsáno, a pak přejdeme k tomu, abychom zevrubněji pojednali o noci duchové, protože o ní se velmi málo mluví jak slovem, tak písmem, ba je o ní i velmi málo zkušenosti.

3. Ježto tedy je metoda, kterou tito začátečníci¹ mají na cestě k Bohu, nízká a taková, jaká velice odpovídá jejich sebelásce a chuti, jak to bylo výše vyloženo,² proto jim Bůh, když je chce - ježto se již po nějakou dobu cvičili na cestě ctnosti, vytrvávajíce v rozjímání a vnitřní modlitbě, a na ní lahodou a libostí, kterou tam našli, pozbyli náklonnosti k věcem světským a nabyli nějakých sil duchovních v Bohu, jimiž již poněkud zkontrolovali bažení po tvorech a jimiž budou s to přestát pro Boha trochu obtíže a vyprahlosti,³ aniž se budou ohlížeti do minulosti po lepší době - přivést dále a vytrhnouti je z tohoto nízkého způsobu lásky na vyšší stupeň lásky k Bohu a osvoboditi je od nízkého uplatňování smyslu a přemítání, ježto [dotud] tak skrovně a s tolika a tak velikými nepřístojnostmi, jak jsme řekli,⁴ hledají Boha, a uvést je do uplatňování ducha, ve kterém by mohli hojněji a u větší svobodě od nedokonalostí obcovati s Bohem: proto tedy jim Bůh právě tehdy, když se jim tato duchovní cvičení daří k jejich největší lahodě a libosti a když jim podle jejich mínění svítí slunce projevů přízně Boží nejjasněji,⁵ zatemní všechno toto světlo a zavře jim bránu ke zdroji libé duchovní vody, které v Bohu okoušeli, kdykoliv a jak dlouho chtěli, protože, ježto byli slabí a útlí, nebylo pro ně, jak praví svatý Jan ve Zjevení (3, 8), brány zavřené. Nechá je tedy tak potmě, že nevědí kudy jíti smyslem obrazivosti a přemítáním; nemohouť již učiniti v rozjímání ani kroku, jak dříve kráčivali, protože vnitřní smysl je již ztopen v tuto noc.⁶ A nechá je tak bez vláhy, že nejen nenajdou občerstvení a libosti v duchovních věcech a dobrých cvičeních, ve kterých nacházivali své rozkoše a libosti, nýbrž místo toho nacházejí v řečených věcech naopak nechut a hořkost.⁷ Poněvadž je tu totiž, jak jsem řekl,⁸ Bůh již shledává trochu povyrostlými, odstaví je od lahody svých prsou, složí je z náručí na zem a přiučuje je choditi vlastníma nohama, aby [tím vším] zesílili a vyrostli z plen. To je jim [vesměs] něco velice nového, protože se tím u nich všechno obrátilo v opak.

4. U lidí usebraných k tomu obyčejně dojde v kratší době¹ od té, co začnou [horlivý život duchovní],² než u ostatních, protože jsou více uchráněni příležitostí k couvnutí a svobodněji rychleji napravití svá bažení po věcech světských, což se právě vyžaduje, má-li se začít vstupovati do této blahé [trpné] noci smyslu. Zpravidla však neuplyne [u nikoho] mnoho času od té doby, co začnou [horlivý život duchovní], a počnou vstupovati do této noci smyslu, a velká většina jich³ do ní vstoupí, protože jest u nich obecně viděti, jak upadají do těchto vyprahlostí.

5. O tomto způsobu smyslové očisty bychom zde mohli, poněvadž je tak obecný, uvést veliký počet míst z Písma svatého, kde se jich při každém kroku, zvláště v žalmech a u proroků, najde mnoho. Nicméně tím nemíním mařiti času, protože tomu, kdo si jich tam nedovede najíti, postačí obecná zkušenost, která o ní jest.

HLAVA IX.

O známkách, po kterých se pozná, že duchovní člověk jde cestou této noci a očisty smyslové.

1. Protože by však tyto vyprahlosti mohly zhusta pocházeti ne z řečené noci a očisty bažení smyslového, nýbrž z hříchů a nedokonalostí, nebo z chabosti a vlažnosti, nebo z nějaké špatné šfávy nebo indisposice tělesné, uvedu zde několik známek, po kterých se pozná, zda ta vyprahlost je z řečené očisty, či zda vzniká z některých z řečených závad, a shledávám, že na to je trojí hlavní známka.¹

2. První je to, jestliže duše, jak nenachází libosti a útěchy ve věcech Božích, rovněž tak jí nenachází v žádné z věcí stvořených. Poněvadž ji totiž Bůh uvede do této temné noci k tomu účelu, aby jí vypražil a očistil bažení smyslové, nedopustí, aby se něčím zmlsala nebo v tom našla lahodu. A po tom se pozná s velikou pravděpodobností, že tato vyprahlost a toto znechucení nepochází ani z hříchů ani z nedokonalostí nedávno spáchaných. Neboť kdyby tomu tak bylo, musila by se v přirozenosti pocíťovati nějaká náklonnost nebo chut libovati si v něčem jiném než ve věcech Božích; vždyť kdykoliv si bažení dovolí nějakou nedokonalost, ihned se pocítí, že mu zůstává náklonnost k ní, malá nebo velká, podle libosti a sklonu, s kte-

rými to učinilo. Ježto by však tento zjev, že duše nemá libosti z ničeho ani nadzemského ani pozemského, mohl pocházeti z nějaké indisposice nebo melancholické šťávy, která zhusta způsobí, že se nenajde libosti v ničem, je třeba druhé známky a podmínky.

3. Druhá známka k tomu, aby se mohlo míti za to, že je to řečená očista, je ta, že člověk trvale² vzpomíná na Boha, a to s úzkostlivostí a bolestnou starostí, s myšlenkou, že neslouží Bohu, nýbrž že couvá, ježto v sobě vidí tu nechut k věcem Božím.² A z toho je viděti, že tato nechut a vyprahlost nepochází z ochabnutí a vlažnosti, protože k podstatě vlažnosti náleží to, že člověkovu na věcech Božích mnoho nesejde a nemá o ně vnitřní starostlivosti. Proto je velký rozdíl mezi [touto] vyprahlostí a vlažností, protože v tom, co je vlažnost, je mnoho ochabnutí a nedbalosti ve vůli a v duši, bez pečlivosti o sloužení Bohu; kdežto to, co je pouze očistná vyprahlost, má s sebou trvalou³ pečlivost se starostí a bolestí, jak pravím, že neslouží Bohu. A i když je tato [očistná vyprahlost] zesilována⁴ melancholií nebo jinou šťávou (jak tomu skutečně zhusta jest⁵), nicméně způsobí svůj očistný účinek v bažení, ježto je zbaveno veškeré libosti a obrací svou starost jediné k Bohu; neboť, když je to pouhá šťáva, jsou účinky jen nechut a porucha přirozenosti, bez těchto tužeb sloužit Bohu, které jsou při očistné vyprahlosti, již je, i když stránka smyslová je velice malátná, chabá a slabá na konání dobra, protože nachází málo libosti, duch nicméně ochotný a silný.⁶

4. Příčina této vyprahlosti je totiž to, že Bůh mění statky a sílu smyslu ve [statky a sílu] ducha,¹ a poněvadž těchto nejsou smysl a síla přirozená jímavě schopny, zůstane smysl lačný, vyprahlý a prázdný; neboť stránka smyslová nemá schopnosti pro to, co je čirý duch. Když tedy tělesnost dostane ochutnati věcí duchových, rozmrzí se a ochabne stran konání [dobra]; duch však, jemuž se dostává jeho pokrmu, je silný a bdělejší a pečlivější než dříve co do starosti, aby neochabl ve službě Boží, a jestliže on nepocítí hned na začátku lahody a slasti duchovní, nýbrž vyprahlost a znechucenost, je to pro novost změny. Poněvadž totiž měl chut navyklou na ty druhé libosti, smyslové, má ještě zrak obrácen k nim, a protože také chut duchová není ještě přizpůsobena tak jemné libosti a na ni očištěna, dokud se na ni postupně nedisponuje touto vyprahlou a temnou nocí, nemůže pocítiti libosti a dobroty duchové, nýbrž pocituje vyprahlost a znechucení, ježto jí chybí libost, kterou dříve s takovou snadností zakoušela.

5. Jsouť tito lidé, které Bůh začíná vésti těmito samotami pouště, podobni synům Izraelovým, již, jakmile jim Bůh na poušti začal dávat pokrm s nebe, který měl sám sebou všechny chuti a, jak se tam praví, nabýval chuti, které kdo chtěl (Moudr. 16, 20. 21), přesto více pociťovali pomnutí libosti a lahody z masa a cibule, které dříve pojídali v Egyptě, protože měli chut na ně navyklou a jimi zmlsanou, než jemnou sladkost andělské many, a při pokrmech nebeských plakali a naříkali o maso (4 Mojž. 11, 4-10). Vždyť nízkost našeho bažení zabředne tak hluboko, že v nás vzbudí touhu po našich ubohostech a odpor proti nesdělnému dobru s nebes.

6. Když však, jak pravím, tyto vyprahlosti vznikají z očistné cesty smyslového bažení, tehdy duch, i když na počátku z příčin, které jsme právě uvedli, nepociťuje lahody, pociťuje nicméně tu¹ sílu a odhodlanost ke konání [dobra] z podstaty,² kterou mu dává ten vnitřní pokrm. Ten pokrm je zdroj nazírání, pro smysl temného a vyprahlého; a to nazírání je skryté a tajné tomu, kdo je má, a zpravidla,³ spolu s vyprahlostí a prázdnotou, kterou působí smyslu, dává duši sklon a touhu býti o samotě a v klidu, aniž může mysliti na něco jednotlivostního nebo má chut mysliti na to. A kdyby se tehdy ti, kterým se toho dostane, dovedli uklidniti, bez starosti o jakoukoliv činnost vnitřní a vnější, bez péče, aby při tom něco dělali,⁴ hned by v tom nestarání a té nečinnosti jemně pociťovali ono vnitřní občerstvení. To je tak jemné, že zpravidla duše, má-li touhu nebo péči⁵ o to, aby je pocítila, ho nepocítí; neboť ono, jak pravím, působí v největší nečinnosti nebo nestarání duše; jeť jako vzduch, jenž, když člověk chce sevřítí hrst, unikne.

7. V tomto smyslu můžeme chápati, co řekl Ženich Nevěště ve Velepísni, totiž: Oči své ode mne odvrát, neboť ony mě zahánějí (Velep. 6, 4). Neboť takovým způsobem uvede Bůh duši do tohoto stavu a tak odlišnou cestou ji vede, že, chce-li ona býti činná svými mohutnostmi,¹ spíše ruší dílo, které Bůh v ní koná, než aby při něm pomáhala, kdežto dříve tomu bylo velice naopak. Příčina je ta, že 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, nenechává je jí opory v rozumu ani občerstvení ve vůli ani přemítání v paměti. Neboť v této době to, co může duše konati ze svého, neslouží, jak jsme řekli,² leč k rušení vnitřního pokoje a díla, které při té vyprahlosti smyslu Bůh koná v duchu. To dílo však, ježto je duchové a jemné, působí tiše a jemně, o samotě, uspokojuje a uklidňuje a je velice vzdáleno všech těch druhých libostí

dřívějších, které byly velmi hmatatelné a citelné; neboť toto je ten pokoj, který, jak praví David, zvěstuje Bůh duši, aby ji učinil duchovou (Ž. 84, 9). A z toho vyplývá známka třetí.

8. Třetí známka, která je k tomu, aby se poznalo, že je to očista smyslu, je ta, že člověk již nemůže rozjímati nebo přemítati smyslem obrazivosti, jak to činíval,¹ aťsi se snaží se své strany sebe více. Poněvadž se mu totiž zde počíná sdělovati Bůh, již ne skrze smysl, jak se dříve sděloval přemítáním, jež skládalo a rozkládalo poznatky, nýbrž číře skrze čirého ducha, v němž není přemítání postupného, an se mu [tu Bůh] sdílí konem prostého nazírání, jehož nedostihnou smysly stránky nižší, ať vnější, ať vnitřní, plyne z toho, že se obrazivost a fantasmie nemohou opírat o žádnou úvahu a ani v ní od této doby již zakotviti.²

9. Po této třetí stránce se pozná, že tato potíž mohutností a jejich znechucení nepochází od nějaké špatné šťávy; neboť když vznikne z té příčiny, pak může duše, až pomine ta šťáva, ježto ona nikdy nezůstane v jednom a témž stavu, s nějakou péčí, kterou vynaloží, ihned zase to, co mohla dříve, a mohutnosti najdou své opory; tomu však tak není v očiště bažení, poněvadž, když duše počne vstupovati do té, stále jí přibývá nemohoucnosti přemítati mohutnostmi. Neboť třebas je pravda, že se ta očista v začátcích u některých někdy neprojeví s takovou nepřetržitostí,¹ takže si někdy přece ještě mají citelné libosti a přemítání (ježto je snad pro jejich slabost nebylo záhodno odstaviti od prsu naráz), nicméně vstupují do ní stále více a [stále více] zanechávají činnosti smyslové: mají-li totiž jíti dále; protože u těch, kdo nejdou cestou nazíravou, je tomu způsobem velmi odlišným. U nich totiž nebývá tato noc vyprahlostí ve smyslu nepřetržitá, ježto, i když je někdy mají, jindy jich nemají; a i když někdy nemohou přemítati, jindy mohou. Poněvadž totiž Bůh tyto lidi uvádí do této noci pouze na to, aby je pocvičil a pokořil a napravil jim baživost, aby v nich nevyrůstala vadná mlsnost ve věcech duchovních, ne však na to, aby je vzal na pout duchovou, to jest do tohoto nazírání² (vždyť ne všechny ty, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní, vezme Bůh do nazírání, ba ani ne polovici z nich;³ proč to, ví on sám), je následek z toho ten, že těmito lidem ve skutečnosti nikdy úplně neodtrhne smyslu od prsu úvah a přemítání, nýbrž jen občas a na čas, jak jsme řekli.⁴

HLAVA X.

O způsobu, jakým si tito lidé mají počínati v této temné noci.

1. V době vyprahlosti v této noci smyslu (v níž provede Bůh změnu, kterou jsme řekli výše,¹ že totiž převede duši ze života smyslového do duchového, to jest z rozjímání do nazírání,² kde již duše, jak bylo řečeno,³ nemůže býti svými mohutnostmi činná nebo jimi přemítati o věcech Božích) trpí tedy duchovní lidé velikou trýzeň, ani ne tak velice vyprahlostmi, kterými trpí, jak obavou, že jsou na špatné cestě. Majíť za to, že je u nich konec duchovnímu životu a že je Bůh opustil, ježto v žádné věci dobré nenacházejí opory ani libosti.⁴ Namáhají se tedy tehdy a snaží se (jak to měli v obyčeji) opřítí snějakou libostí mohutnosti o nějaký předmět přemítání, ježto mají za to, že, když toho nedělají a nepostřehují se činnými, že nedělají nic; dělají to však jen s velkou vnitřní nechutí a vnitřním odporem v duši, které bylo libé býti v tom klidu a odpočinku, bez činnosti mohutnostmi. Při tom však se jen vyčerpávají v jednom [t. v rozjímání], a neprospívají v druhém [t. v nazírání]; neboť hledajíce ducha svého, pozбудou ducha míru a pokoje, kterého měli. A tak se podobají tomu, kdo zanechá udělané, aby je dělal znovu, nebo tomu, kdo vyjde z města, aby znovu do něho vešel, nebo tomu, kdo zanechá úlovek, který již má, aby šel znovu na lov. Ale to je zde marné,⁵ protože onou dřívější metodou postupu [tento duchovní člověk], jak bylo i řečeno,⁶ již nenajde nic.

2. Tito lidé v této době, není-li nikoho, kdo by jim rozuměl, couvají, ježto zanechají své cesty nebo ochabnou; anebo si aspoň sami jsou závadou¹ v postupu svým mnohonásobným úsilím, kterým se snaží kráčet cestou rozjímavou a přemítavou, při čemž [i] přespříliš unavují a vyčerpávají přirozenost, ani se domnívají, že nemají úspěchu pro svou nedbalost nebo své hříchy. Ale u nich je to již marné, protože je Bůh již vede jinou cestou, totiž nazíravou, zcela odlišnou od dřívější; neboť jedna je rozjímavá a přemítavá, kdežto druhá již nepatří do obraznosti nebo přemítání.

3. Ti, kdo se uvidí v tomto stavu, se musí utěšovati a vytrvávati v trpělivosti, nepřipouštějící si zármutku; nechať důvěřují v Boha, jenž neopustí těch, kdo jej hledají s prostým a přímým srdcem, a nepřestane jim dávat, čeho jim třeba na jejich cestu, dokud jich nepřivede do jasného a čistého světla lásky, jež jim dá druhou temnou nocí, totiž nocí ducha, budou-li zasluhovati,¹ aby je Bůh do ní uvedl.

4. Metoda, kterou jest jim zachovávat v této noci smyslu, je ta, aby se již nestarali o přemítání a rozjímání, ježto čas toho již pominul, nýbrž aby nechávali duši býti v klidu a pokoji, třebas se jim zdá jasné, že nedělají nic a že jen maří čas, a třebas se jim zdá, že jen pro svou ochablost nemají chuti myslet při tom na nic, ježto vykonají mnoho [právě] tím, že budou míti trpělivost a že vytrvají na modlitbě, aniž sami co budou dělati. Co jest jim při tom jedině činiti, je to, že nechají duši volnou a nezanepřázdňenou a neznavovanou jakýmikoliv [svými vlastními] poznatky a myšlenkami a nebudou při tom míti starosti, nač že budou mysliti nebo o čem rozjímati, nýbrž se spokojí pouze láskyplnou a klidnou pozorností obrácenou k Bohu, bez starosti, bez úsilí a bez touhy míti z něho libost nebo ho pocítiti. Neboť všecko toto pachtění znepokojí duši a vyruší ji z klidného pokoje a lahodné nečinnosti v nazírání, jichž se jí tu dostává.

5. A i když mu přijde sebe více skrupulů, že maří čas a že by bylo dobře dělati něco jiného, když přece v modlitbě nemůže dělati nebo mysliti nic, měj jen trpělivost sám se sebou a odpočívej si, jako že tam chodí právě jen na to, aby si hověl a duch se mu uvolňoval.¹ Neboť chce-li sám ze svého něco konati mohutnostmi vnitřními, bude tím rušiti a mařiti statky, které mu Bůh tím pokojem a tou nečinností duše do ní vkládá a vtiskuje; právě jako kdyby nějaký malíř maloval nebo doličoval² nějakou tvář, kdyby se mu ta tvář hýbala a chtěla sama něco dělati, nenechávala by nic dělati malíře a kazila by mu to, co by on dělal. Když si tedy duše chce³ býti ve vnitřním míru a odpočinku, pak ji jakákoliv činnost nebo náklonnost nebo pozornost, kterou tehdy chce míti, rozptýlí a zneklidní a dá jí cítit vyprahlost a prázdnotu ve smyslu. Neboť čím více se bude pachtiti, aby měla nějakou oporu v hnutí a poznatku, tím více bude pocítovati její nepřítomnost, která jí již nemůže býti odčiněna tím způsobem.

6. Proto jest této takové duši zde nedbati toho, že u ní činnost mohutností pomíjí, nýbrž se má naopak těšiti z toho, když u ní pomine brzy. Neboť pak, když nebude rušiti působení vlitého nazírání,¹ které jí Bůh dává, se jí ho bude dostávat s větší pokojnou hojností a duše tak umožní, aby jí v duchu hořela a se rozněcovala láska, kterou toto temné a tajné nazírání s sebou přivádí a do duše vštěpuje, ježto nazírání není nic jiného než tajné, pokojné a láskyplné vlévání od Boha,² které, jestliže se mu nepřekáží, roznítí duši duchem lásky, jak ona to vyjadřuje ve verši následujícím, totiž:

se steskem v lásce jsouc roznícena.

HLAVA XI.

Uýklad tří dalších veršů slohy.

1. To roznícení láskou se arci v počátcích obyčejně ještě nepociťuje, buď protože se pro znečištěnost přirozenosti ještě nevználo a nezačalo,¹ anebo protože mu duše v sobě nedopřává pokojného místa, ježto se, jak jsme řekli,^{1a} sama nechápe. Nicméně se někdy, i když tato podmínka není splněna, i [tím spíše,] když je, začne hned pociťovati [aspoň] nějaký stesk po Bohu; a čím dále duše postoupí, tím více se vidí roztoužena a roznícena láskou k Bohu, aniž ví nebo chápe, jak a odkud v ní vzniká ta láska a roztouženost, nýbrž jen vidí, že v ní někdy ten plamen a to roznícení tak rostou, že s tesknou láskou touží po Bohu, jak to David, když byl v této noci, řekl o sobě těmito slovy (Ž. 72, 21), totiž: Protože se mi roznítlo srdce (totiž láskou v nazírání), také ledví má se změnila; to jest, má bažení s hnutími smyslovými² se změnila, totiž ze života smyslového v duchový. To je ta vyprahlost a to ustání ve všech baženích, o nichž mluvíme. A já, praví David dále, jsem byl obrácen v nic a uveden vniveč, a nevěděl jsem (Ž. 72, 22); neboť, jak jsme řekli,³ duše se, aniž ví, kudy jde, vidí uvedena vniveč vzhledem ke všem věcem nadzemským i pozemským, z kterých mívala libost; a jediné se vidí vznata láskou, aniž ví jak. A protože někdy to roznícení láskou v duchu velice vzroste, je stesk po Bohu v duši tak veliký, že se jí podobá, že jí touto žízní vysychají kosti a ochabuje jí přirozenost a mizí jí životní teplo a síla žhavostí žízně z lásky, protože duše pociťuje, že tato žízeň z lásky je žhavá. Tu měl a pociťoval také David, když pravil: Žízníla duše má po Bohu živém (Ž. 41, 3); což jest tolik, jako by děl: [Živě] žhavá byla žízeň, kterou měla duše má.⁴ A o té žízni můžeme, protože je žhavá, říci, že usmrcuje žízní. Ale jest podotknouti, že palčivost této žízně není nepřetržitá, nýbrž se dostaví jen někdy, třeba zpravidla duše obyčejně pociťuje nějakou žízeň.

2. Ale jest si všimnouti, že se, jak jsem zde začal¹ vykládati, v začátcích obyčejně nepociťuje tato láska, nýbrž vyprahlost a prázdnota, o kterých mluvíme; a tehdy má duše místo této lásky, jež se vznítí později, uprostřed těch vyprahlostí a prázdnot v mohutnostech trvalou dbalost a pečlivost vůči Bohu, s bolestí a obavou, že mu neslouží;² a Bohu to není oběť málo příjemná, když vidí, že duše je zkrušena a ustarána pro něho. Tuto pečlivost a dbalost působí v duši to tajné nazírání, jež časem, až poněkud očistí smysl, to jest stránku smyslovou sil a

náklonností přirozených,³ vyprahlostmi, které v ní působí, již vzněcuje v duchu tuto božskou lásku.⁴ Zatím však je - zkrátka jako u toho, kdo je podroben léčení - v této temné a vyprahlé očiště baživosti samé utrpení, ježto se duše léčí z mnoha nedokonalostí a zacvičuje se ve mnoha ctnostech, aby se stala schopnou řečené lásky, jak bude nyní řečeno ve výkladu následujícího verše:

ó štěstí blahého!

3. Poněvadž totiž Bůh uvede duši do této smyslové noci, aby očistil smysl ve stránce nižší a srovnal jej s duchem a jemu jej podrobil a s ním jej spojil,¹ a k tomu cíli jej zatemní a zarazí mu přemítání - jako také později, jak bude dále řečeno,² uvede ducha do noci duchové, aby jej očistil na spojení s Bohem - získá duše (třebas to jí samé [tehdy] není zjevné) toliký prospěch, že [ted] považuje³ za blahé štěstí, že vyšla touto řečenou nocí z osidla a tísně smyslu ve stránce nižší, a praví tento verš, totiž: „ó štěstí blahého!“ Co do tohoto štěstí jest nám zde tedy uvéstí prospěch, kterého dojde duše v této noci a pro nějž to má za blahé štěstí, když se jí projde. Všecek ten prospěch shrnuje duše v tento verš, totiž:

jsem vyšla nepozorována.

4. Slovem „vyšla“ je míněno vyváznutí z poddanství, ve kterém byla duše vůči stránce smyslové, ana hledala Boha kony tak slabými, tak omezenými a tak nebezpečím vydanými, jak to jsou kony této nižší stránky; vždyť při každém kroku se střetala s tisícerými nedokonalostmi a nevědomostmi, jak jsme upozornili výše¹ při sedmi hlavních neřestech. Od těch ode všech se však osvobozuje, ježto jí tato noc uhasí všechny libosti nadzemské i pozemské a zatemňuje jí všecko přemítání a přináší jí jiná nesčetná dobra co do získávání ctností, jak to hned vyložíme.² Budeť to tomu, kdo touto cestou kráčí, libé a způsobí mu velkou útěchu, když uvidí, jak věc, která se jeví duši tak drsnou a odpornou a tak protivnou duchovní libosti, v ní působí toliké dobro. Toho, jak pravíme, dojde duše, když touto nocí vyjde, co do náklonnosti a činnosti, ze všech věcí stvořených a kráčí k věčným, což je veliké blaho a štěstí; jednak, protože je to veliké dobro umořiti bažení a náklonnost stran kterýchkoli věcí; jednak, protože jest velmi málo těch, kdo snesou a vydrží vstupování touto těsnou branou a úzkou cestou, která vede k ži-

votu,³ jak dí náš Spasitel (Mat. 7, 14). Neboť ta těsná brána je tato noc smyslu,⁴ jehož se duše zbaví a od něhož se obnaží, aby do ní vstoupila, opírajíc se o víru, jež je vzdálena všeho smyslu, a pak kráčela úzkou cestou, jež je druhá noc, totiž noc ducha, do níž duše potom vstoupí, aby se ubírala k Bohu v čiré víře, jež je prostředek, kterým se duše spojí s Bohem. A protože je ta cesta tak úzká, temná a hrozná (takže ani nelze srovnati tuto noc smyslu s temnotou a trýzní v oné druhé, jak to tam vyložíme⁵), je mnohem méně těch, kdo jí krácejí,⁶ ale jejich prospěch je nade vše srovnání daleko větší než prospěch z této [noci smyslu]. O tomto prospěchu tedy nyní začneme trochu vykládati, se stručností co možná největší, a pak přejdeme k té druhé noci.

HLAVA XII.

O užitecích, které způsobí v duši tato noc smyslu.

1. Tato noc a očista baživosti, blahá pro duši, v ní způsobí tolik dobra a užitku (i když se duši, jak jsme řekli,¹ naopak podobá, že jí je běře), že, jak Abraham vystrojil veliké hody, když odstavil svého syna Izáka (1 Mojž. 21, 8), tak je i radost v nebi nad tím, že Bůh již běře tuto duši z plének, že ji skládá z náručí, že jí dává choditi vlastníma nohama, že jí také, odnímaje jí prsa s mlékem a lahodný a sladký pokrm dětí, dává jísti chléb s kůrkou, a že ona začíná nacházeti zalíbení v pokrmu silných,² který se v těchto vyprahlostech a temnotách smyslu počíná dávat duchu prázdnému a vyprahlému od občerstvení smyslových, totiž vlité nazírání, které jsme řekli.³

2. A toto je první a hlavní užitek, který způsobí tato vyprahlá a temná noc nazíravá: poznávání sebe a své ubohosti.¹ Neboť nadto, že Bůh všecky milosti, které prokáže duši, zpravidla prokáže zavínuty v toto poznání, dají jí tyto vyprahlosti a prázdnota v mohutnostech co do hojnosti, kterou duše dříve pocítovala, a obtíž, kterou teď shledává v dobrých věcech, poznávání její nízkosti a ubohosti, které v době svého blaho-bytu nepostřehovala. Toho je dobrý obraz v druhé knize Mojžíšově, kde Bůh, chtěje pokořiti syny Izraelovy a způsobiti, aby se poznali, jim poručil, aby svlekli a odložili sváteční roucho a šperky, kterými na poušti zpravidla chodili vystrojeni, řka: Teď od nynějška již odložte sváteční ozdobu, a oblecte se do

šatů obyčejných a všedních, abyste věděli, jakého zacházení zasluhujete (2 Mojž. 33, 5). Což jest, jako by byl řekl: Poněvadž roucho, které nosíte, ano je sváteční a radostné, je vám podnětem, abyste o sobě nesmýšleli tak nízce, jak sami nízcí jste, svlechte se již z toho roucha, abyste od nynějška, vidouce se oděni sprostě, poznávali, že nezasluhujete více, a kdo že sami jste. Poznává tedy duše pravdu, které dříve nepoznávala, totiž o své ubohosti; neboť v době, kdy si chodila jako po svátečnu, nacházejíc v Bohu mnoho libosti, útěchy a opory, byla trochu více uspokojena a klidná [než teď],² ježto se jí podobalo, že v něčem slouží Bohu. Neboť cosi z toho [přesvědčení] se duší, i když ho tehdy nemají v sobě výslovně, přichytne aspoň z uspokojení, které mají z té libosti. Když však je duše již oděna do tohoto druhého, všedního roucha z vyprahlosti a opuštěnosti a její dřívější osvětlení jsou zatemněna, pak má opravdověji tato osvětlení touto tak vznešenou a potřebnou ctností poznání sebe samé³, když se totiž již nemá za nic a nemá žádného uspokojení sama ze sebe; vidíť, že sama ze svého neudělá nic a nedovede nic. A toto její malé uspokojení ze sebe samé a ne-útěchu, kterou zakouší nad tím, že neslouží Bohu, má a cení si Bůh za více než všechny dřívější skutky a libosti, které duše měla a konala, aťsi byly sebe větší, ježto ty jí byly příležitostí k mnoha nedokonalostem a nevědomostem, kdežto z tohoto roucha, z vyprahlosti, vzchází nejen to, co jsme tu řekli, nýbrž také ty užítky, které ještě teď uvedeme, a mnohem více jiných, které zůstanou neuvedeny, [vyplývají] z poznání sebe jako ze svého pramene a zdroje.

3. Za prvé dojde u duše k tomu, že jedná s Bohem s větší skromností a větší uctivostí. To ovšem má býti při jednání s Hospodinem vždycky, ale ona toho v blahobytu, totiž ve své libosti a útěše, nečinila, protože ta libá přízeň, kterou pocítovala, působila, že baživost byla vůči Bohu poněkud smělejší, než co stačilo, a neuctivá a neobezřetná. Tak tomu bylo u Mojžíše, když poznal, že Bůh s ním mluví. Jsa oslněn libostí z toho a bažením po tom již již by se byl bez další úvahy osmělil přistoupiti, kdyby mu nebyl Bůh poručil, aby se zastavil a zul. Tím se naznačuje úcta a rozmyslnost bez jakéhokoliv chtíce, s kterými jest jednati s Bohem. Když tedy Mojžíš v tom poslechl, byl pak již tak zmoudřelý a tak opatrný, že Písmo praví, že se nejen neosmělil přistoupiti, nýbrž že se ani neodvažoval popatřiti (2 Mojž. 3, 5. 6). Neboť sezuv obuv bažení a libostí velice poznával svou ubohost před Bohem, protože toho mu bylo třeba, měl-li slyšeti slova Boží. Tak také dispozicí, kterou udě-

lil Bůh Jobovi, aby s ním mohl mluvit, nebyly ty slasti a ta blaženost, které Job, jak to tam sám uvádí, míval ve svém Bohu, nýbrž to, že jej držel v nahotě na smetišti, opuštěného a dokonce pronásledovaného od vlastních přátel, plného soužení a hořkosti, a po zemi se to hemžilo červy; a [teprve] potom a tímto způsobem ráčil ten, jenž z kalu chudáka povyšuje (1 Král. 2, 8; Ž. 112, 7), Hospodin Bůh, sestoupiti a mluvit tam s ním tváří v tvář a odhaliti mu hluboké vznešenosti své Moudrosti, jak to nikdy předtím nebyl učinil za doby jeho blahobytu.

4. A zde jest si nám, ježto jsme se ho dotkli, všimnouti jiného znamenitého užitku z této noci a vyprahlosti smyslové baživosti, totiž že v této temné noci baživosti (aby se splnilo, co praví prorok, totiž: Vzejde v temnotě světlo tvoje - Isai. 58, 10) Bůh osvítí duši, daje jí nejen poznávání její nízkosti a ubohosti, jak jsme řekli,¹ nýbrž také poznávání velikosti a vznešenosti Boží. Neboť nadto, že po umoření bažení a libostí a lnutí citelných zůstane rozum čistý a volný na chápání pravdy, ježto citelná libost a bažení, i když se vztahují na věci duchovní, ducha zachmuří a zabaví, a dále nadto, že ta tíseň a vyprahlost smyslu osvítí a oživí rozum, jak to praví Isaiáš, že utrpení naučí rozuměti (Isai. 28, 19), [nadto obojí ještě] Bůh v duši, ježto je prázdná a překážek zbavená, čehož je právě třeba k působení jeho božského vlivu, touto temnou a vyprahlou nocí nazíravou nadpřirozeně vyučuje, jak jsme řekli,² své božské Moudrosti, čehož skrze³ dřívější [citelná] občerstvení a libosti nečinil.

5. To velmi dobře vyjadřuje týž prorok Isaiáš, řka: Koho naučí Bůh své moudrosti, a komu vyloží nauku svou? Odstaveným, praví, od mléka a odtrženým od prsu (Isai. 28, 9). Tím je vyjádřeno, že dispoice na tento božský vliv není dřívější mléko duchovní slasti, ani lnutí k prsu lahodných přemítání smyslovými mohutnostmi, v kterých si duše libovala, nýbrž chybění onoho a odtržení od tohoto. Neboť aby duše mohla slyšeti Boha, musí, co do hnutí a smyslu, řádně státi a neopírat se, jak to o sobě praví prorok, řka: Na stráži své státi budu (to jest, neopíraje se baživostí), a na ohradě pevně stanu (to jest, nebudu sem tam přemítati smyslem), abych patřil, to jest, abych chápal, co mi bude předloženo od Boha (Habak. 2, 1). Takže již máme to, že z této vyprahlé noci vzchází poznání, nejprve sebe samého, a z něho, jako ze základu, vychází toto druhé poznání, poznání Boha. Vždyť proto říkal svatý Augustin Bohu: Nechať poznám sebe, Pane, - a poznám tebe.¹ Poznáť se, jak říkají filosofové, jedna protiva dobře z protivy druhé.

6. A abychom ještě dokonaleji dokázali působivost, s kterou tato smyslová noc svou vyprahlostí a opuštěností lépe připravuje na světlo, kterého se, jak pravíme,¹ duši zde dostane od Boha, uvedeme onen výrok Davidův, kterým dobře vyjadřuje velikou účinnost, kterou má tato noc stran tohoto vznešeného poznávání Boha. Praví tedy takto: V zemi pusté, bez vody, vyprahlé a neschůdné jsem předstoupil před tebe, abych spatřil moc tvou a slávu tvou (Ž. 62, 3). Je to věc podivu hodná, že zde David nevykládá, že hojné duchovní slasti a libosti, které byl měl, mu byly dispozicí a prostředkem k poznání slávy Boží, nýbrž vyprahlost a opuštěnost ve stránce smyslové, jež je zde míněna tou zemí vyprahlou a pustou. A rovněž, že neříká, že myšlení a přemítání o božských věcech, jímž se byl hojně zabýval, mu bylo cestou k postřehnutí a spatření moci Boží, nýbrž naopak to, že nemohl upřít myšlení na Boha nebo se k němu ubírat přemítáním v obrazivé úvaze, jež je zde míněna zemí neschůdnou. Takže k tomu, aby člověk poznal Boha a sám sebe, je prostředkem tato temná noc svými vyprahlostmi a prázdnotami, třebas jím [zde v noci smyslu ještě] není s tou plností a hojností, s kterou [jím bude] v druhé, totiž v noci ducha, protože toto poznávání zde je jen jakoby začátek toho druhého.

7. Rovněž naváží duše ve vyprahlostech a prázdnotách této noci ve své baživosti duchovní pokory, jež jest ctnost protivná první hlavní neřesti, jež jest, jak jsme řekli,¹ duchovní pýcha. Tou pokorou, jíž nabude řečeným poznáním sebe samé, se očistí ode všech těch nedokonalostí, do kterých v době svého blahobytu upadala co do té neřesti pýchy. Když se totiž vidí tak vyprahlá a ubohá, nepřijde jí ani první hnutí k pomýšlení, že kráčí lépe [cestou k dokonalosti] než ostatní, nebo že je předstihla, jak ji to dříve napadávalo, nýbrž naopak poznává, že ostatní kráčí lépe.

8. A z toho se rodí láska k bližnímu, protože si jich váží, a neposuzuje jich, jak to dříve činívala, když u sebe viděla mnoho horlivosti a u jiných ne; pouze poznává svou ubohost a tu má před očima, tou měrou, že ona jí nedá a nenechá upřít zrak na kohokoliv. To projevuje podivuhodně David, když, jsa v této noci, dí: Oněměl jsem a ponížil jsem se, a mlčel jsem o dobrém, a bolest má se obnovila (Ž. 38, 3). To praví, protože se mu jevilo, že po dobrém v jeho duši je tak veta, že nejen neměl a nenacházel slov o něm, nýbrž také stran dobrého cizího oněměl bolestí z poznání své ubohosti.

9. Tu se také stanou poddajnými a poslušnými na duchovní cestě, ježto, vidouce se tak ubozí, nejen vyslechnou [a přijmou],

o čem jsou poučeni, nýbrž i touží, aby je kdokoliv uváděl na pravou cestu a říkal jim, co mají činiti. Pominou u nich domýšlivá hnutí, která někdy mívali v době blahobytu; a zkrátka jsou z nich současně a jakoby mimochodem vymeteny všechny ostatní nedokonalosti, které jsme tam uvedli¹ co do této první neřesti, totiž duchovní pýchy.

HLAVA XIII.

O jiných užtích, které způsobí v duši tato noc smyslu.

1. Co se týče nedokonalostí, které měla duše co do duchovní lakoty,¹ již dychtila po těch a oněch věcech duchovních a nikdy se necítila uspokojena žádnými duchovními cvičeními pro dychtivé bažení po nich a pro libost, kterou v nich nacházela, jeví se u ní nyní v této vyprahlé a temné noci nemalá náprava. Poněvadž totiž nenachází libosti a lahody, kterou nacházívала, nýbrž v nich nachází nechuf a lopotu, užívá jich s takovou umírněností, že by si již snad mohla uškoditi nedoměřováním, jak si dříve škodila přeměřováním; ačkoliv Bůh těm, které uvede do této noci, obyčejně dá pokoru a ochotu, i když spojenou se znechuceností, aby jediné pro Boha konali, co se jim ukládá. Ale mnoha věcí nepoužívají, protože v nich nenacházejí libosti.

2. Stran duchovní chlípnosti je rovněž jasné viděti, že se duše touto vyprahlostí a znechuceností smyslu, kterou nachází ve věcech duchovních, osvobozuje od těch poskvrn, které jsme tam uvedli;¹ vždyť, jak jsme řekli,² obyčejně pocházely z libosti, která se z ducha rozlévala do smyslu.

3. Stran nedokonalostí však, od kterých se osvobodí duše v této temné noci co do čtvrté neřesti, totiž duchovní nestřídmosti, mohu také odkázati k onomu místu, [kde jsme o nich jednali],¹ i když tam nejsou uvedeny všechny, protože jsou nesčetné; nebudu jich zde tedy uváděti, protože bych již chtěl tuto noc skoncovati a přejíti k druhé, o níž máme před sebou důležitý výklad a ponaučení. Na vychopení nesčetných užtíků, které kromě těch řečených získává duše v této noci co do této neřesti duchovní nestřídmosti, postačí říci, že se osvobodí ode všech těch nedokonalostí, které tam byly uvedeny a uchrání mnoha jiných větších úhon a hnusných hanebností, které tam napsány nejsou, ale do nichž upadli mnozí, které jsme znali osobně, pro-

tože neměli baživost napravenou co do této duchovní mlátnosti. Poněvadž totiž Bůh v této vyprahlé a temné noci, do které uvede duši, tak krotí chtivost a na uzdě drží baživost, že se ona nemůže sytit žádnou citelnou libostí nebo lahodou² z ničeho ani nadzemského ani pozemského, a to činí trvale takovým způsobem, že duše zůstane poučena, napravena a zkrušena co do chtivosti a baživosti, pomine [tím vším] v duši síla vášní a chtivosti, a ježto duše odvyká libosti, stane se [po té stránce] neplodnou, právě jak, když se nedojívá mléko z vemene, zaschnou mléčné kanálky. A když tak v duši vyschnou bažení, vzejdou v ní nad užitky již řečené ještě podivuhodné další tímto duchovním vystrízlivěním; neboť když se umoří bažení a chtivosti, žije duše v duchovním pokoji a míru, protože, kde nevládne baživost a chtivost, není rozrušenosti, nýbrž je pokoj a útěcha Boží.

4. Z toho vyplývá jiný druhý užitek, totiž že duše žije v trvalé vzpomínce na Boha, spojené, jak bylo řečeno,¹ s bázní a obavou, že na duchovní cestě couvá, což jest užitek veliký a ne jeden z nejmenších v této vyprahlosti a očistě baživosti, protože se duše očisťuje a zbavuje nedokonalostí, které se na ni chytaly prostřednictvím bažení a náklonností, jež samy ze sebe otupují a zachmuňují duši.

5. Je v této noci také jiný velmi veliký prospěch pro duši, totiž že se cvičí v [několika] ctnostech současně, na příklad v trpělivosti a vytrvalosti, jež se dobře uplatní v těchto prázdnotách a vyprahlостech, když duše vydrží vytrvati v duchovních cvičeních bez útěchy a bez libosti. Uplatní se láska k Bohu, ježto se člověk již nerozhoduje pro vábnou a lahodnou libost, kterou nachází v dobrém skutku, nýbrž pro Boha. Duše tu také projeví ctnost statečnosti, protože v těchto obtížích a nelibostech, s kterými se střetává při svém konání, čerpá sílu ze slabosti a tak sílí; a zkrátka ve všech ctnostech jak božských, tak základních a mravních, po stránce tělesné i duchovní, se duše cvičí v těchto vyprahlостech.

6. A že duše v této noci dojde tohoto čtverého užitku, který jsme zde uvedli, totiž potěšení z míru, trvalého vzpomínání na Boha a pečlivosti vůči němu, ryzosti a čistoty duše a cvičení ve ctnostech, které jsme právě uvedli, to praví také David, jak to zakusil sám, když byl v této noci, těmito slovy: Duše má odmítla útěchy, vzpomínal jsem na Boha, našel jsem útěchu a cvičil jsem se, a zemdlel duch můj (Ž. 76, 3. 4). A dále praví: A rozjímal jsem v noci v srdci mém, a cvičil jsem se, a vymetal a očisťoval jsem ducha svého, totiž ode všech náklonností (Ž. 76, 7).

7. Také co do nedokonalostí patřících k ostatním třem duchovním neřestem, které jsme tam uvedli,¹ totiž hněvu, závisti a lenosti, se duše v této vyprahlosti baživosti očisťuje a nabývá ctností jim protivných; jsouc totiž zkrocena a pokořena těmito vyprahlostmi a obtížemi a jinými pokušeními a útrapami, kterými ji Bůh kromě touto nocí cvičí,² se stává tichou vůči Bohu a vůči sobě samé a rovněž bližnímu. Takže se pak člověk již nezlobí rozčileně sám na sebe pro své vlastní chyby, ani na bližního pro cizí, ani nemá vůči Bohu nespokojenosti a nezpůsobných stesků, že ho nečiní brzy dobrým.

8. Co se pak týče závisti, má tu rovněž lásku k ostatním, protože, má-li jakou závist, není vadná, jako dříve bývala, když ho mrzelo, že se jiným dostává před ním přednosti a že ho předčí; neboť tu jim to již sám přiznává, když se vidí tak ubohý, jak se vidí, a závist, kterou má (má-li ji), je ctnostná, ježto je touží napodobiti, což je nemalá ctnost.

9. Lenivost jakási a odpor, které zde má¹ k duchovním věcem, také již nejsou vadné jako dříve; neboť ony dřívější pocházely z duchovních libostí, které někdy duše měla a po nichž se pachtila, když jich nenacházela. Ale tento odpor zde nepochází z této slabošské záliby, protože libost z kterékoliv věci jí Bůh v této očistě baživosti odňal.

10. Kromě těchto užitek, které byly uvedeny, dojde duše tímto vyprahlým nazíráním ještě nesčetných jiných. Neboť uprostřed těchto vyprahlostí a soužení jí Bůh mnohdy udělí, kdy se ona nejméně nadá, duchovní lahodu a lásku velmi čistou a duchovní poznatky, někdy velmi vzácné, z nichž každý je prospěšnější a cennější než všechno, z čeho dříve zakoušela libost; i když duše v počátcích není toho mínění, protože duchovní vliv, který se jí zde uděluje, je velice jemný a smysl ho nepostřehne.

11. Konečně dojde duše, poněvadž se zde očistí od náklonností a bažení smyslových, svobody ducha, ve které se získává dvanáctero plodů Ducha svatého (Gal. 5, 22). Rovněž se tu podobuhodně vysvobodí z rukou tří nepřátel, ďábla, světa a těla, ježto, když se umoří smyslová lahoda a libost z věcí, nemá ďábel ani svět ani smyslnost zbraní ani sil proti duchu.

12. Tyto vyprahlosti tedy působí, že duše žije s čistotou v lásce k Bohu, ježto se již nerozhoduje k jednání pro libost a lahodu ze skutku, jak to snad činila, když libost zakoušela, nýbrž pouze proto, aby způsobila potěšení Bohu. Stane se ne domýšlivou nebo uspokojenou se sebou, jak to snad bývala v době blahobytu, nýbrž plnou obav a znepokojení nad sebou,

a nemá již žádného uspokojení ze sebe; v tom však je svatá bázeň, která zachovává ctnosti a jim dává vzrůst. Rovněž umoří tato vyprahlost přirozené chtivosti a ohně, jak bylo také řečeno;¹ neboť mimo tu libost, kterou jí Bůh sám někdy vleje, by v tomto stavu, jak bylo již řečeno,² jen divem došla svým úsilím citelné libosti a útěchy v nějakém skutku nebo cvičení duchovním.

13. Přibývá jim v této vyprahlé noci dbalosti vůči Bohu a toužebnosti sloužiti mu, protože, any duši vysychají prsy smyslovosti, jimiž kojila a živila bažení, za kterými se honila, zůstává jí ve vyprahlosti a v obnaženosti jedině teskná tužba sloužiti Bohu, což jest něco Bohu velmi příjemného. Vždyť, jak praví David, duch zkormoucený je oběť Bohu milá (Ž. 50, 19).

14. Ana tedy duše poznává,¹ že v této vyprahlé očistě, kterou prošla, nabyla a získala tolikého a tak vzácného užitku, jak byl zde uveden, dí ve sloze, kterou vykládáme, v řečeném verši [ta slova], totiž: „Ó štěstí blahého! - Vyšla jsem nepozorována“. To jest, vyšla jsem z osidel a poddanství smyslových bažení a sklonů, aniž jsem byla zpozorována; totiž aniž mi to řečení² tři nepřátelé mohli překaziti. Ti totiž - jak jsme řekli³ - zapletou duši v bažení a libostech jakoby do osidel a zadržují ji, aby nevycházela sama ze sebe⁴ na svobodu lásky⁵ k Bohu; bez nich však oni nemohou, jak bylo řečeno,⁶ na duši útočiti.

15. Když tedy ustavičným umrtvováním již v spánku spočine čtvero vášní duše, totiž radost, bolest, naděje a bázeň, a ve smyslovosti trvalými vyprahlostmi usnou přirozená bažení, a když ustane v činnosti soustava smyslů a mohutností vnitřních, ježto, jak jsme řekli,¹ ona ustane ve svých konech přemítavých - a to právě je všecka čeleď a obyvatelstvo v nižší stránce duše, a právě to zde nazývá ona svým domem, řkouc:²

an můj dům již v spánku odpočíval,

[- pak již řečení tři nepřátelé nemohou duši zabrániti, aby nevyšla na svobodu lásky k Bohu.]³

HLAVA XIV.

Ujklad tohoto posledního verše první slohy.

1. An tedy tento dům smyslovosti již v spánku odpočíval, to jest byl umrtven, jeho vášně umořeny a bažení uklidněna a uspána touto blahou nocí smyslové očisty, vyšla duše, aby se vydala na pout a cestu duchovou, to jest na pout a cestu prospívajících a pokročilých,¹ jež se jiným jménem nazývá cesta osvětlná² nebo vlitého nazírání,³ jímž Bůh sám ze svého sytí a občerstvuje duši bez přemítání a bez činné pomoci duše samé.⁴ Taková jest tedy, jak jsme řekli, noc a očista smyslu v duši. Ta bývá u těch, kdo mají později vstoupiti do druhé, těžší noci ducha, aby pak přešli do božské noci lásky Boží (ježto ne všichni, nýbrž zpravidla [jen] menšina [tam, t. do noci ducha] přejde⁵), doprovázena těžkými útrapami⁶ a pokušeními smyslovými,⁷ jež potrvají dlouhou dobu, i když u jedněch déle [nebo s větší silou] než u druhých; protože některým je dán anděl satanův [2 Kor. 12, 7], to jest duch smilný, aby jim bičoval smysly ohavnými a mocnými pokušeními a sužoval jim ducha ohyzdnými pomysly [v rozumu a v paměti] a velice živými představami v obrazivosti, což je jim někdy horší mukou než umírání.

2. Jindy je jim v této noci přidán¹ duch rouhavý, jenž se jim do všech jejich pojmů a pomyslů plete s nesnesitelnými rouháními, která jsou někdy vnukána v obrazivosti s takovou mocí, že je téměř přivádí k tomu, aby je vyslovili, což je pro ně těžká trýzeň.

3. Jindy je jim dán jiný ohavný duch, kterého Isaiáš nazývá *Spiritus vertiginis* (Isai. 19, 14), [duchem závrativým], ne aby klesali, nýbrž aby je cvičil. Ten jim tou měrou zatemní smysl, že je naplní tisícerými skrupuly a rozpaky, podle jejich mínění tak spleťtými, že se nikdy nedovedou ničím uspokojiti ani opřítí svůj soud o něčí radu nebo myšlenku;¹ a to je jeden z nejhorších ostnů a děsů v této noci, velmi blízký tomu, co se děje v noci ducha.

4. Tyto bouře a útrapy sesílá Bůh v této noci a očistě smyslové zpravidla na ty, které později uvede do noci druhé (ač nepřejdou do ní všichni), aby se, jsouce tak krušeni a políčkováni, tímto způsobem cvičili a disponovali a posilovali smysly a mohutnosti na spojení s Moudrostí, kterého se jim tam dostane. Neboť není-li duše pokoušena, cvičena a zkoušena útrapami a pokušeními, nemůže učiniti svůj smysl vnímavějším¹ na při-

jetí Moudrosti. Vždyť proto řekl Sirachovec: Kdo nebyl pokoušen, co ten ví? A kdo není vyzkoušen, co ten zná? (Sir. 34, 9. 10). O této pravdě dává dobré svědectví také Jeremiáš, řka: Zkrušil jsi mě, a byl jsem poučen (Jerem. 31, 18). A nejvhodnější způsob tohoto krušení, aby se mohlo vstoupiti do Moudrosti, jsou právě ty vnitřní útrapy, které zde uvádíme, ježto ony náleží k těm, které nejúčinněji očistí smysl ode všech libostí a útěch, ke kterým on s přirozenou slabostí lnul, a kterými je duše opravdu pokořena [přípravou] na povýšení, jehož se jí má dostat.

5. Ale o době, kterou je duše držena v tomto postě a pokání smyslu, jak je totiž dlouhá, nelze říci nic určitého;¹ nemíjíť u všech týmž způsobem ani v týchž pokušeních, protože v tom je měrou vůle Boží podle hojnější nebo méně hojné nedokonalosti, od které jest se komu očistiti; a také podle stupně lásky spojivé, ke kterému ji Bůh chce povznést, ji bude ponížovati více nebo méně intensivně, nebo po delší nebo kratší dobu. Ty, kdo mají disposici a více síly k utrpení, očistí s větší intenzitou a rychleji. Neboť lidi velmi slabé vede touto nocí s velikou mírností a slabými pokušeními a po dlouhou dobu, dávaje jim zhusta občerstvení ve smyslu, aby necouvali, a proto také pozdě dojdou čisté dokonalosti v tomto životě, a někteří z těchto nikdy. Vždyť nejsou ani opravdu v noci ani opravdu mimo ni; nepostupujíť sice, ale Bůh je, aby se zachovali v pokoře a poznání sebe, některé chvíle a dni cvičí těmi pokušeními a vyprahlostmi, a jindy a po jiné doby jim pomáhá útěchou, aby nezmalomyslněli a neobrátili se k hledání útěchy od světa. K jiným slabším duším se chová Bůh tak, že se jakoby zjevuje a skrývá, aby je cvičil v lásce k němu; neboť bez tohoto jeho odstupování by se nenaučily přistupovati k Bohu.

6. Ale duše, které mají přejíti do tak blahého a vznešeného stavu, jaký je spojení v lásce, zůstávají, aťsi je Bůh vede sebe spěšněji, v těchto vyprahlostech a pokušeních zpravidla dlouhou dobu,¹ jak je to viděti ze zkušenosti. Je tedy již na čase, abychom začali jednati o druhé noci.



KNIHA DRUHÁ

O T E M N Ě N O C I D U C H A

HLAVA I.

Počíná se jednati o temné noci ducha. - Praví se, kdy začíná.

Duši, kterou Bůh míní vésti dále, neuvede jeho božská Velebnost, když vyjde z vyprahlostí a útrap první očisty a noci, [totiž noci] smyslu, ihned do této noci ducha; naopak obyčejně uplyne dlouhá doba a léta, co se duše, když vyjde ze stavu začátečníků,¹ cvičí ve stavu pokročilých. V tom stavu se zabývá, jako kdo vyšel z těsného vězení, věcmi Božími s mnohem větší volností a uspokojením duše, a s hojnější a vnitřnější slastí, než jakou mívala v počátcích, než vstoupila do řečené noci, protože již nemá obrazivost a mohutnosti připoutány k duchovnímu přemítání a starání, jak tomu [tehdy] bývalo, ana [teď] s velikou snadností ihned nachází ve svém duchu velmi klidné a láskyplné nazírání a duchovní lahodu bez námahy z přemítání.³ Ovšem, poněvadž očista duše ještě není dobře vykonána (scházíť hlavní stránka, totiž duchová, bez níž - pro vzájemný vliv mezi obojí stránkou, ježto jsou jen jeden ostavek⁴ - ani očista smyslová, aťsi byla sebe silnější, není ještě dokončená a dokonalá⁵), nikdy není bez nějakých občasných strádání, vyprahlostí, temnot a tísní, někdy mnohem intenzivnějších než byly dřívější, jež jsou jakoby předzvěsti a poselství o příští noci ducha, i když ony nejsou trvalé, jak to bude noc, která na duši čeká. Neboť když ztráví chvíli, nebo chvíle, nebo dni, v této noci a bouři, hned se pak do ní vrátí její obvyklý jasný klid; a tímto způsobem očišťuje Bůh některé duše, které nemají dostoupiti tak vysokého stupně lásky jako ostatní, uváděje je občas přerývkou do této noci nazírání a očisty duchovní a takto působě často soumrak a svítání, aby se plnilo, co praví David, že posílá led svůj, to jest své nazírání, jako po soustech

(Ž. 147, 17); ačkoliv tato sousta temného nazírání nejsou nikdy tak intenzivní, jak je intenzivní ta děsná noc nazíravá, o které jest nám mluvit, do níž uvede Bůh duši s tím úmyslem, aby ji vedl k božskému spojení.

2. Tato lahoda tedy a vnitřní libost, o které mluvíme a již v hojnosti a se snadností nacházejí a zakoušejí tito lidé prospívající na duchu, je jim udělována u mnohem větší hojnosti než dříve a přeplyvá jí odtud do smyslu více, než přeplyvávalo před touto smyslovou očistou; poněvadž totiž smysl je již čistší, může s větší snadností pociťovati svým způsobem¹ libosti ducha. Ale protože tato smyslová stránka duše je konec konců slabá a neschopná silných věcí duchových, dochází z toho k tomu, že tito pokročilí pro toto duchovní sdílení, kterého se dostává stránce smyslové, v ní trpí mnohonásobná oslabení a úhony a slabosti žaludku, a na duchu důsledkem toho únavy. Neboť, jak praví Mudřec, tělo, které porušení bere, zatěžuje duši (Moudr. 9, 15). Z toho plyne, že sdílení Boží u těchto lidí pro slabost a porušenost smyslovosti, která je jich účastna, ještě nemohou býti ani velice silná ani velmi intenzivní ani velice duchová, jakých je třeba k božskému spojení s Bohem. Odtud pocházejí unesení a vytržení² a rozpojení kostí, k nimž vždy dojde, když tato sdílení nejsou čistě duchová, to jest daná jediné duchu, jak to jsou sdílení u dokonalých, již očištěných nocí druhou, duchovou, u nichž jichž přestávají³ tato unesení a muky tělesné, ježto oni se již těší ze svobody ducha, aniž se smysl halí mrakem a vypovídá.

3. A aby se pochopilo, jak velice tito pokročilí¹ [přece ještě] potřebují vstoupiti do této noci ducha, uvedeme zde některé nedokonalosti a nebezpečí, které se u nich vyskytují.

HLAVA II.

Ukládá se dále o jiných nedokonalostech, které mají tito pokročilí.

1. Dvojiho způsobu nedokonalosti mají tito pokročilí: jedny jsou habituální, druhé aktuální. Habituální jsou nedokonalé náklonnosti a habity, které ještě jako kořeny zůstaly v duchu, kam očista smyslu nemohla dosáhnouti; a rozdíl, který je mezi [úplnou] očistou od nich a touto [očistou v noci smyslové] je ten, který je mezi kořenem a haluzí,¹ anebo mezi vyčištěním skvrny čerstvé nebo nějaké velmi zažrané a zastaralé. Neboť

očista smyslu je, jak jsme řekli,² pouze brána a počátek nazírání [n. nazíravý počátek] k očišťování ducha a, jak jsme rovněž řekli,³ slouží spíše k tomu, aby srovnala smysl s duchem než aby spojila ducha s Bohem. Ale 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,⁴ nemůže duch dojít k čistému spojení s Bohem.

2. Rovněž mají tito lidé *hebetudinem mentis* [tupost mysli] a přirozenou nevnímavost, kterou každý člověk má z hříchu [prvopočátečního], a rozptýlenost a vnějškost ducha; ta se tedy musí osvítiti, projasiti a usebrati utrpením a soužením v té noci.¹ Tyto habituální nedokonalosti mají všichni, kdo ještě nevyšli z tohoto stavu pokročilých; ty však nemohou, jak pravíme,² býti pospolu s dokonalým stavem spojení láskou.

3. Do nedokonalostí aktuálních neupadají všichni tímž způsobem; někteří však upadnou, protože mají tyto duchovní statky tak na povrchu a tak po ruce¹ ve smyslu, i do větších nepřístojností a nebezpečí, jež jsme na počátku uvedli.² Poněvadž totiž nacházejí v takové hojnosti tak mnohá sdělení a vjemy duchovní dávané smyslu i duchu, v nichž často vidí vidění obrazivá a duchová (neboť všecko toto, s jinými ještě lahodnými pocity, se mnohým z těchto lidí přihodí v tomto stavu, a ďábel a vlastní fantasie v tom velmi zhusta předvedou duši přeludy), a poněvadž ďábel duši vtiskává a vnukává řečené vjemy a pocity s takovou libostí, přesnadno ji omámí a ošálí, nemá-li ona sama té ostražitosti, aby si nedůvěřovala³ a u víře pevně odrážela všecka tato vidění a pocity. Neboť tu přivede ďábel mnohé k tomu, že uvěří lichým viděním a klamným proctvím; tu na tomto místě je hledí přivést k domýšlivému přesvědčení, že s nimi mluví Bůh a svatí, a zatím oni často věří jen své fantasii. Tu je ďábel plnivá domýšlivostí a pýchou, a jsouce zlákáni ješitností a schlubností, se nechají viděti v zevních dějích, které se zdají dosvědčovati svatost, jako jsou vytržení a jiné zjevy. Tak se stanou opovážlivými vůči Bohu, a pozбудou svaté bázně, jež jest klíč ke všem ctnostem a jejich ochrana; a tolik klamů a šaleb se obyčejně nahromadí u některých z těchto lidí, a tak v nich zestárnou, že jejich návrat k čisté cestě ctnosti a pravého ducha je velmi pochybný. Do těch béd upadnou, jestliže se začali s přílišnou bezpečností oddávati duchovním vjemům a citům, když začínali prospívati na cestě duchovní.

4. Bylo by tolik co říci o nedokonalostech těchto lidí a o tom, že ony jsou u nich nevyléčitelnější, protože oni sami je mají

za duchovnější 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,¹ napřed dojíti, aby se mohlo postoupiti ke spojení s Bohem.

5. A kromě toho připomínám, co jsme řekli výše,¹ totiž že, poněvadž nižší stránka je ještě účastna těchto duchových sdělení, nemohou ona býti tak intenzivní, čistá a silná, jak je třeba k řečenému spojení. Proto musí duše, má-li ho dojíti, vstoupiti do druhé noci, noci ducha, kde jí bude smysl a duch dokonale obnažen ode všech těchto vjemů a lahod a bude vedena v temné a čiré víře, jež jest vlastní a přiměřený prostředek, kterým se duše spojí s Bohem,¹ jak on to praví u Oseáše, řka: Zasnoubím si tě, to jest, spojím tě s sebou, věrou (Ose. 2, 20).

HLAVA III.

Úvodní poznámka k tomu, co následuje.

1. Jsou¹ již tedy tito [duchovní lidé] již [dostatečně] pokročili působením té doby, kterou ztrávili krmíce smysly libými sděleními² Božími - [dávanými k tomu cíli], aby se stránka smyslová, jsouc tak vábena a vnazena duchovní libostí, která se do ní rozlévala z ducha, spojila a srovnala s duchem v jedno - takže [oba, duch i smysl], ovšem každý svým způsobem, požívali téhož pokrmu duchovního a z téže mísy, totiž z jediného ostavku a podmětu,³ aby takto byli, jsouce nějakou měrou sdružení a srovnáni v jedno, spolu disponovaní na přetrpění drsné a krušné očisty ducha, která je čeká; neboť v ní se má dokonale očistiti obojí tato stránka duše, duchová i smyslová, protože jedna se nikdy dobře neočistí bez druhé,⁴ ježto k pronikavé očistě smyslu dojde teprve tehdy, až doopravdy⁵ začne očista ducha. Proto se noc smyslu, o které jsme mluvili, spíše může a musí nazývati jen jakousi nápravou a zkrocením smyslu než jeho očistou.⁶ Příčina toho je ta, že všechny nedokonalosti a nespořádanosti ve stránce smyslové mají svou sílu z ducha a svůj kořen v duchu, v němž jsou jakožto v podmětě všechny habity dobré i zlé,⁷ a tudíž se, dokud se tyto neočistí, nemohou dobře očistiti ani vzpoury a zvrácenosti ve smyslu.

2. Proto se v této noci, která tu následuje, očišťuje obojí stránka spolu. Vždyť právě k tomu cíli bylo třeba napřed projítí nápravou z první noci a klidem, který z ní vzešel,¹ aby se po jakémsi tom sjednocení smyslu s duchem zde oba spolu očišťovali a trpěli s větší statečností. Jeť jí na tak důkladnou a krušnou očistu třeba tak veliké, že, kdyby se nebyla napřed napravila slabost stránky nižší a nebylo se nabylo statečnosti v Bohu libým a lahodným obcováním, které s ním pak duše měla, neměla by přirozenost síly ani dispozice, aby ji vydržela.

3. Protože tedy je u těchto pokročilých obcování s Bohem a kony, kterými se k němu obracejí, ještě velmi nízké a velmi přirozené,¹ jelikož ještě nemají zlato ducha očištěno a osvětleno, z kteréžto příčiny ještě mají pochopení o Bohu jako maličcí a mluví o Bohu jako maličcí a smýšlejí a soudí o Bohu jako maličcí, jak praví svatý Pavel (1 Kor. 13, 11), poněvadž ještě nedošli dokonalosti, to jest spojení duše s Bohem, kterýmžto spojením [pak] již jakožto velicí konají veliké věci ve svém duchu, ježto jejich kony a mohutnosti jsou [pak] již, jak bude později řečeno,² více božské než lidské - proto jim tedy Bůh, an je chce skutečně svléci z tohoto člověka starého a odíti je novým, jenž je stvořen podle Boha v novosti myslí, o které mluví apoštol (Efes. 4, 24; Řím. 12, 2), obnaží mohutnosti a náklonnosti a smysly jak duchové, tak smyslové, jak vnější, tak vnitřní, a nechá rozum potmě a vůli ve vyprahlosti a paměť v prázdnotě a náklonnosti duše ve svrchované sklíčenosti, hořkosti a tísní, an ji zbaví pocitu a libosti, které dříve měla ze statků duchovních, aby toto zbavení bylo jeden z předpokladů, kterých je v duchu třeba, má-li býti do něho uvedena a s ním se spojití duchová forma ducha, totiž spojení v lásce. To všecko Pán v duši působí čistým a temným nazíráním, jak to duše vyjadřuje v první sloze. A tu, třebas ona již byla vyložena o noci první, smyslové, míní duše hlavně o této noci druhé, duchové,³ protože ta jest hlavní část očisty duše. V tomto smyslu ji zde tedy uvedeme a vyložíme ještě jednou.

HLAVA IV.

Předkládá se první sloha a její výklad.

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

V ý k l a d.

1. Vztahující nyní tuto slohu na očistu ducha, jeho nazírání nebo nahost nebo chudobu - vždyť všechno toto je zde téměř totéž - můžeme ji vyložití tímto způsobem, a že duše praví takto: v chudobě, opuštěnosti a nemajíc opory v žádném vjemu své duše, to jest, v temnotě rozumu a stísněnosti vůle, ve sklíčenosti a úzkosti co do paměti, zůstavši potmě v čiré víře, jež je pro řečené přirozené mohutnosti temná noc, samotná, s vůlí zasaženou bolestí a žalostí a steskem lásky k Bohu, jsem vyšla sama ze sebe, to jest ze svého nízkého způsobu chápání, a ze svého chabého rázu milování, a ze svého chudého a skrovného řádu zakoušení Boha, aniž mi to smyslovost nebo ďábel hatí.

2. To bylo pro mne veliké blaho a nemalé štěstí; protože když byly úplně vniveč uvedeny a se uklidnily mohutnosti, vášně, bažení a sklony mé duše, jimiž jsem nízce o Bohu smýšlela a nízce z něho libost měla, vyšla jsem z obcování a konání svého lidského ke konání a obcování Božímu.¹ Můj rozum totiž vyšel sám ze sebe, an přešel z lidského a přirozeného v božský; neboť když se touto očistou spojí s Bohem, již nechápe svou přirozenou čilostí a svým přirozeným světlem, nýbrž božskou Moudrostí, s níž se spojí. A má vůle vyšla sama ze sebe, ana se stala božskou; neboť když je spojena s božskou láskou, již nemiluje nízce svou silou přirozenou, nýbrž silou a čistotou Ducha svatého, a tudíž vůle již není vzhledem k Bohu činná po lidsku. A rovněž tak se zaměnila paměť ve věčné vjemy nebeské blaženosti. A zkrátka všechny síly a hnutí duše se touto nocí a očistou starého člověka vesměs obnoví ve vlohy a slasti božské.

Následuje verš:

Za temné noci.

HLAVA V.

Předkládá se první verš a začíná výklad, jak toto temné nazírání jest pro duši nejen noc, nýbrž také strast a muka.

1. Tato temná noc je vliv Boží na duši, který ji očišťuje od jejích nevědomostí a habituálních nedokonalostí, přirozených a duchovních, a jež nazíraví nazývají vlitým nazíráním, neboli mystickou bohovědou,¹ 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.² Poněvadž totiž ono je láskyplná moudrost Boží, působí Bůh sám hlavní účinky v duši, an ji očišťováním a osvěcováním disponuje na spojení s Bohem v lásce. Táž láskyplná moudrost tudíž, která očišťuje blažené duchy osvěcujíc je, to zde očišťuje duši a ji osvěcuje.

2. Ale vyvstává pochybnost: proč tedy zde duše nazývá božské světlo (jež, jak pravíme, osvěcuje duši a ji očišťuje od jejích nevědomostí) temnou nocí? Na to je odpověď ta, že z dvojí příčiny je tato božská Moudrost nejen noc a temnota pro duši, nýbrž také trýzeň a muka. Za prvé je tomu tak pro vznešenost božské Moudrosti, jež převyšuje schopnost duše, a tímto způsobem jí je temnotou; za druhé pro nízkost a poskvrněnost duše samé, a tímto způsobem je jí trýznivá a bolestná, a rovněž temná.

3. Abychom dokázali první příčinu, jest nám vycházeti jakožto od základu od jisté poučky Filosofovy, jenž praví,¹ že, čím jasnější a zřejmější jsou věci božské samy v sobě, tím temnější a skrytější jsou přirozeně duši;² jako i světlo, čím je jasnější, tím více oslepí a zatemní zřítelnice sově, a čím více na plno se popatří do slunce, tím více temnoty ono způsobí v mohutnosti zrakové a ji oslní, ježto převyšuje její slabost. Když tedy toto božské světlo nazírání vpadne do duše, která ještě není úplně osvícena, způsobí jí duchové temnoty; neboť nejen ji převyšuje, nýbrž ji také oslní a zatemní kon jejího přirozeného chápání. Vždyť z této příčiny nazývají svatý Diviš³ a jiní mystičtí bohovědci toto vlité nazírání paprskem temnoty, totiž pro duši ještě neosvícenou a neočištěnou, protože přirozená síla chápavá je jeho velikým světlem nadpřirozeným překonána a oslněna. Proto řekl také David, že poblíže Boha a vůkol něho je mrákota a oblak (Ž. 96, 2); ne že by to tak bylo samo v sobě, nýbrž pro náš slabý rozum, jenž je v tak nesmírném světle oslepen a zůstane zatemněn, ježto nevychopí. Vždyť proto David sám to vyložil později,⁴ řka: Velikým jasem jeho

přítomnosti se rozestřely oblaky (Ž. 17, 13); to jest, mezi Bohem a naším rozumem. A to je příčina, proč Bůh, když vyšle ze sebe do duše, která ještě není přepodobněna, tento zářný paprsek své tajemné moudrosti, jí působí mrákavé temnoty v rozumu.

4. A že toto temné nazírání je pro duši v těchto počátcích také strastné,¹ je na bíle dni. Poněvadž totiž toto vlité božské nazírání má mnoho předností svrchovaně dobrých a duše, které se jich dostává, má, protože není očištěna, mnoho ubohostí rovněž svrchovaně zlých, vyplývá z toho, že, ježto dvě protivy nemohou míti místa v duši jakožto podmět, ona musí nezbytně pocíťovati strast a utrpení, ježto ona je podmět, ve kterém se proti sobě uplatňují tyto dvě protivy a jedna se pro toto očišťování od nedokonalostí, které se děje tímto nazíráním, staví proti druhé. To dokážeme indukci tímto způsobem.

5. Za prvé. Protože světlo a moudrost tohoto nazírání jsou velmi jasné a čisté, a duše, do které ony vpadnou, je temná a nečistá, vyplývá z toho, že je to duši velice bolestivé, když je do sebe přijímá, jako oči, když je v nich nezdravota a jsou nečisté a churavé, pocítí bolest z dopadu jasného světla. A tato bolest v duši, způsobená její nečistotou, je, když do duše opravdu vpadne toto božské světlo, nesmírná, protože se duše, když do ní vpadne toto čisté světlo, aby vyhnalo z duše nečistotu, pocítí tak nečistá a ubohá, že se jí podobá, že Bůh stojí proti ní a že ona se stala protivnicí Boží. To pocítí duše tak velice a tak velikou bolest jí to způsobí (protože se jí tu podobá, že ji Bůh od sebe odvrhl), že jedna z největších strastí, které pocíťoval Job, když ho Bůh držel v této zkoušce, byla tato, jak to vyslovil: Proč jsi mě postavil proti sobě, a jsem sám sobě těžký a obtížný? (Job 7, 20). Když zde totiž duše tímto čistým světlem (třebas potmě) jasně uvidí svou nečistotu, pozná zřejmě, že není hodna Boha ani kteréhokoliv tvora. A co ji nejvíce bolí, je to, že si myslí, že ani nikdy hodna nebude, a že je všemu dobrému u ní již konec. To působí její hluboké ponoření myslí do poznání a pocíťování jejích béd a ubohostí; neboť tu jí je toto božské a temné světlo dává všecky na oči a působí, že vidí jasně, že ze sebe již nemůže míti nic jiného. V tomto smyslu můžeme rozuměti tomu místu u Davida, které zní: Pro nepravost jsi potrestal člověka, a nechal jsi hynouti a chřádnouti duši jeho; jako pavouk se vyčerpává (Ž. 38, 12).

6. Druhý způsob, kterým má duše bolest, je z její slabosti přirozené a mravní a duchové. Poněvadž totiž toto božské nazírání vpadne do duše s jakousi silou, aby ji posilovalo a kro-

tilo, má ona ve své slabosti takovou bolest, že je téměř bez sebe; zvláště někdy, když do ní vpadne s jakousi trochu větší silou; neboť smysl a duch je pak, jako by byl pod nějakým nesmírným a temným břemenem, v takové bolesti a smrtelném zápase, že by za úlevu a východisko přijal smrt. To zakusil prorok Job a proto pravil: Ó by jen ve své všemoci se mnou se nepřel, aby mne tíží své velikosti nezavalil! (Job 23, 6).

7. Tímto zavalením a touto tíží se cítí duše tak daleka toho, že by se jí dostávalo přízně, že se jí podobá - a skutečně tomu tak jest - že i po tom, v čem nacházívala nějakou oporu, je veta jako po ostatku a že není, kdo by s ní měl soucit. V tom smyslu praví také Job: Soucit se mnou mějte, soucit se mnou mějte aspoň vy, přátelé moji, neboť se mne dotkla ruka Páně (Job 19, 21). Je to na veliký podiv a žal, že slabost a poskvrněnost duše je tu tak veliká, že, ač je ruka Boží sama tak mírná a něžná, duše ji zde pocituje jakožto tak těžkou a doléhající, třebas jí netiskne ani ranou nesráží, nýbrž se jí pouze dotýká, a to milosrdně, an to činí za tím účelem, aby prokazoval duši milosti a ne aby ji ztrestal.

HLAVA VI.

O jiných způsobech strasti, které duše trpí v této noci.

1. Třetí způsob utrpení a strasti, který tu duše zakouší, má příčinu v jiných dvou extrémech neboli krajnostech, totiž božské a lidské, které se tu spojují. Božská krajnost je toto očistné nazírání, a lidská je podmět, duše. Poněvadž totiž božská vpadá do lidské, aby ji obnovila k tomu cíli, by ji zbožštila, obnažuje ji od habituálních náklonností a vlastností člověka starého, s nimiž ona je velice spojena, stmelená a srovnána, a tou měrou ji od nich rve a stravuje duchovou podstatu, ana ji hrouzí v hlubokou a neproniknutelnou temnotu, že duše cítí, jak se u vědomí svých ubohostí a při pohledu na ně rozkládá a taví krutou smrtí duchovou; jako by byla bývala pohlcena nějakou obludou a cítila, jak je v jejím temném břiše stravována, a zakouší tyto úzkosti jako Jonáš v břiše mořské obludy (Jon. 2). Neboť v tomto hrobě temné smrti musí pobýti na duchovní vzkříšení, které doufá.¹

2. Způsob tohoto utrpení a strasti, ačkoliv vpravdě je nad veškerý způsob, popisuje David, řka: Obklíčily mě vzdechy

smrti, bolesti pekla mě obklopily, v úzkosti své jsem volal (Ž. 17, 5-7). Co tu však tato rozbolestněná duše nejvíce pociťuje, je to, že se jí jasně podobá, že ji Bůh odvrhl a že ji, maje ji v ošklivosti, vyvrhl do temnot; jeť to pro ni těžká a drásavá bolest, když má za to, že ji Bůh opustil. Také tuto strast vyslovuje David, a velice ji v tomto případě pociťuje: Jak zranění jsou mrtví v hrobech a jsou již od ruky tvé opuštěni a již jich nejsi pamětliv, tak spustili mne do jámy nejhlubší a nejnižší, do temností a stínu smrti, a těžce na mne doléhá prchlivost tvá a všech svých vln příboj jsi proti mně rozpoutal (Ž. 87, 6-8). Neboť opravdu, když svírá toto očistné nazírání, pociťuje duše velice pronikavě stín smrti a smrtelné úzkosti a bolesti pekelné, a záleží to v tom, že se cítí bez Boha a trestána a vyvržena a jeho nehodna, a [že se jí podobá], že je rozhněván, neboť to všechno se tu pociťuje; a nade všechno, že se jí podobá, že je to již navždy.

3. A tutěž opuštěnost pociťuje i ode všech tvorů, a pohrdání od nich; zvláště od přátel. Vždyť proto dí David hned dále, řka: Odvrátil jsi ode mne mé přátele a známé; za ohavnost si mě měli (Ž. 87, 9). Všecko to, jelikož to také zakusil v břicho obludy tělesně i duševně, dobře dosvědčuje Jonáš, když praví toto: Vyvrhl jsi mě do hlubiny, do srdce moře, a proud mě obklíčil; všechny jeho víry a vlny nade mnou přešly, a řekl jsem si: Zavržen jsem daleko od tvých očí; ale opět uzřím chrám tvůj svatý (což praví, protože tu Bůh očišťuje duši, aby jej mohla uviděti); obklíčily mě vody až k duši, tuň mě obehnala, moře mi přikrylo hlavu, na úpatí hor jsem sestoupil; závory země zavřely mě na věky (Jon. 2, 4-7). Těmi závorami se rozumějí zde v této souvislosti nedokonalosti duše, které jí jsou překážkou, že se netěší z tohoto lahodného nazírání.

4. Čtvrtý způsob útrapy způsobí v duši jiná přednost tohoto temného nazírání, totiž jeho velebnost a vznešenost,¹ z níž vzejde to, že duše pociťuje ještě jinou krajnost,² která v ní je, totiž svou neskonale chudobu a ubohost; a to je jedna z hlavních útrap, které ona v této očistě trpí. Cítíť v sobě hlubokou prázdnotu a chudobu co do trojího druhu statků, které směřují k libosti duše, totiž druhu časného, přirozeného a duchovního,³ ana se vidí postavena do běd opačných, totiž do strastných nedokonalostí, vyprahlostí a prázdnot od vjemů mohutností a do opuštěnosti ducha v temnotě. Poněvadž totiž Bůh tu očišťuje duši co do podstaty smyslové i duchové⁴ a co do mohutností vnitřních i vnějších, jest na místě, aby duše byla uvedena do prázdnoty a chudoby a opuštěnosti po všech těch stránkách a

byla ponechána vyprahlá, prázdná a v temnotách. Neboť stránka smyslová se očistí ve vyprahlosti, a mohutnosti v prázdnotě od svých vjemů, a duch v tmavé temnotě.

5. To všechno působí Bůh tímto temným nazíráním, a v něm nejenže trpí duše prázdnotou od těchto přirozených opor a vjemů a jejich ustáním, což je utrpení velice skličující (jako když by člověka všeli nebo drželi ve vzduchu, takže by nemohl dýchat), nýbrž také Bůh duši očisťuje, niče nebo vymítaje nebo stravuje v ní (jak to činí oheň se rzí a zákalem v kovu) všechny nedokonalé sklony a habity, které si osvojila v celém životě. Poněvadž totiž ony jsou velice zakořeněny v podstatě duše, pocíťovává ona kromě řečené chudoby a prázdnoty přirozené a duchové také těžké vnitřní rozpražení a trýzeň, aby se tu naplnilo místo z Ezechiele, jenž praví: Shrň kosti, a zapálím je ohněm, stráví se maso a svaří se všechno složení a kosti se rozpraží (Ezech. 24, 10). Tím se miní bolest, kterou duše trpí prázdnotou a chudobou své podstaty smyslové a duchové. A o tom praví hned dále: Postavte ji také tak prázdnou na řeřavé uhlí, aby se rozpálila a roztavila měď její a rozpražila se v ní její špína a strávil se její zákal (Ezech. 24, 11). Tím je vyjádřeno těžké utrpení, které zde duše trpí očistou ohněm tohoto nazírání, ježto zde prorok praví, že, aby se očistila a rozpražila rez náklonností, které jsou v duši, je jaksi nutné, aby se duše sama zničila a rozpražila; tak jsou jí tyto vášně a nedokonalosti přirozeností.

6. Poněvadž se tedy v této výhni očisťuje duše jako zlato v kelímku, jak praví Mudřec (Moudr. 3, 6), pocíťuje ona toto veliké rozpražení až v samé své podstatě, a při něm nesmírnou chudobu, a v něm jí je, jako by již pracovala k smrti, jak to lze viděti z toho, co v tomto smyslu o sobě praví David těmito slovy, volaje k Bohu: Zachraň mě, Bože, neboť se na mne valí vody, že již o život jde; zabořen jsem ve hlubokém bahně a není, kde bych postál; dostal jsem se až do prohlubně mořské, takže mě příval zaplavil; unaven jsem voláním, hrdlo mi ochraptělo, oči mi zemdlely, co doufám ve svého Boha (Ž. 68, 2-4). Tu Bůh duši velice ponižuje, aby ji později velice povýšil, a kdyby on to tak neřídil, že tyto pocity, když v duši žhavě vzplanou, brzy ochabnou, zemřel by člověk ve velmi krátkých dnech; ale chvíle, ve kterých se pocíťuje jejich nejpronikavější žhavost, jsou jen přerývky. Ta žhavost se totiž někdy pocíťuje tak do živého, že se duši podobá, že vidí před sebou otevřeny peklo a záhubu. Vždyť z těchto zde jsou ti,¹ kdo opravdu sestoupí již za živa do pekel (4 Mojž. 16, 30; Ž. 54, 16),² ježto

se tu [těmi pocity] očistí týmž způsobem, kterým [se děje očista] tam; neboť toto očistění zde je to, které by se mělo vykonati tam. A proto duše, která tudy projde, buď nevejde do onoho místa,³ anebo tam pobude jen velmi málo, protože prospěje více jedna hodina tu než mnoho jich tam.

HLAVA VII.

Další výklad o téže látce, o jiných strastech a souženích vůle.

1. Strasti a soužení vůle jsou tu rovněž nesmírné a toho rázu, že někdy proniknou duši jako meč náhlým uvědomením béd, ve kterých se vidí, s nejistotou o odpomoci od nich. A k tomu se přidej vzpomínka na blaho uplynulé; neboť tito lidé měli, než vstoupili do této noci, zpravidla mnoho [libostí] v Bohu a mnoho vykonali v jeho službě,¹ a působí jim to tedy tím větší bolest, když vidí, že jsou vzdáleni onoho dobra a že již nemohou do něho vstoupiti. To vyjadřuje zase Job, jak to sám zakusil, těmito slovy: Já, jenž jsem býval zámožný a bohatý, jsem náhle zničen a setřen; za šíji mě chopil, roztřískal mě, a učinil si ze mne jakoby terč, aby do mne bil; zasypal mě vůkol střelami, zranil mi celé kyčle, neodpustil, vylil na zem mé vnitřnosti, zasadil mi ránu na ránu; obořil se na mne jako silný obr; žínici jsem si na kůži přišil, a tělo jsem si popelem přikryl; obličej mi zpuchl od pláče a oči mi osleply (Job 16, 13-17).

2. Tolik a tak těžkých je v této noci strastí, a tolik je míst v Písmě, která by se mohla v tomto smyslu uvést, že by se nám na jejich vypsání ani nedostávalo času a sil; neníť pochyby, že všechno, co lze říci, je méně než skutečnost. Z míst již uvedených lze něco z toho vytušiti. A abych již pomalu zakončil o tomto verši a lépe vyjadřoval, co působí v duši tato noc, uvedu, co o ní smýšlí Jeremiáš. On to, poněvadž je toho tolik, také praví a oplakává mnoha slovy, tímto způsobem: Já jsem ten muž, jenž zakusil, co jest bída, metlou jeho hněvu. Zahrozil mi, a zavedl mě do temnot, a ne do světla. Tolik na mne opět a opět obrací ruku svou celý den! Způsobil, že se mi scvrkla kůže i maso, rozdrtil mi kosti. Nakupil kolem mne násep a zasypal mě žlučí a svízelem; do temnot mě usadil, jako věčně mrtvé. Postavil proti mně se všech stran zeď, že nemohu uniknouti; utáhl mé pouto. A také když zavolám a poprosím,

nepřipustí modlitby mé. Zatarasil mi mé východy a cesty kameny kvádrovými, stezky mé mi podvrátil. Rozestavil slídiče, stal se mi lvem na čekané. Sehnal mě s cesty, a rozsápal mě, postavil mě v opuštěnost. Natáhl luk svůj a postavil si mě za terč šípu svému. Vystřílel mi do ledví střely svého toulu. Stal jsem se pošklebkem všemu lidu, a posměchem a písničkou jejich po celý den. Nasytil mě hořkostmi, opojil mě pelyňkem. Vylámal mi zuby do jednoho, nakrmil mě popelem. Zahnána jest od pokoje duše má, zapomněl jsem, co je blaho. I řekl jsem si: „Veta vetoucí jest po mně, a po mém doufání a mé naději v Hospodina!“ Rozpomeň se na mou bídu a mé zavržení, na ten pelyněk a na tu žluč. Paměti pamětliv budu, a duše má ve mně zchřadne bolestí (Pláč Jerem. 3, 1-20).

3. Ve všechn tento pláč propuká Jeremiáš nad těmito strastmi a útrapami, a velmi názorně jím líčí utrpení duše v této očistě a noci ducha. Jest tedy míti veliký soucit s duší, kterou Bůh uvede do této bouřné a děsné noci. Neboť i když ji [tam] potkalo velmi veliké štěstí pro veliká dobra, která jí z té noci vzejdou, až, jak praví Job, Bůh v duši vynese na povrch dobro, které bylo hluboko ve tmě, a vyvede na světlo, co je ve stínu smrti (Job 12, 22), takže, jak praví David, její světlo bude, jaká byla její tma (Ž. 138, 12); přesto přese všechno jest s ní pro tu nesmírnou bolest, kterou trpí, a pro tu velikou nejistotu, kterou má o svém vysvobození z ní, protože má za to, jak tu tento prorok [t. Jeremiáš] praví, že její utrpení nebude míti konce, ježto se jí podobá, jak zase dí David, že ji Bůh postavil do temnot jako dávno již mrtvé, takže je proto úzkostí v ní sevřen duch její, a v útrobách jejích jí trne srdce (Ž. 142, 3. 4), míti velikou soustrast a účast, protože se k tomu pro osamělost a opuštěnost, kterou jí tato temná noc působí, přidružuje ještě to, že nenajde útěchy nebo opory v žádném poučení a u žádného duchovního vůdce. Neboť i když jí mnoha způsoby předkládají důvody k útěše, kterou může míti pro dobra, která jsou v těchto strastech, není s to, aby tomu uvěřila. Poněvadž je totiž tak pohřížena a ponořena do onoho pociťování běd, v němž tak jasně vidí své ubohosti, podobá se jí, že oni to říkají, protože nevidí, co ona vidí a pociťuje, a tudíž jí nerozumějí, a místo útěchy se jí dostane spíše jen nové bolesti, ježto se jí podobá, že tohle není lék proti její nemoci - a v tom má pravdu. Neboť dokud jí Pán úplně neočistí tím způsobem a měrou, kterými to sám chce učiniti, žádný prostředek nebo lék jí nepomůže a neprospěje proti její bolesti; zvláště ana duše zmůže v této situaci tak málo jak ten, kdo je držen ve vězení

v tmavé podzemní kobce, jsa spoután na rukou i na nohou, aniž je s to, aby se pohnul nebo rozhlédl nebo zakoušel nějaký projev přízně odkudkoliv, dokud se tu duch nepokoří, nezměkne a neočistí a nestane tak jemným a jednoduchým a prostým, že se bude moci sjednotiti s duchem Božím, arcí podle stupně, který jí jeho milosrdenství míní uděliti ve spojení v lásce, neboť podle toho je očista silnější nebo méně silná a delší nebo méně dlouhá.

4. Ale má-li to býti opravdu něco, potrvá tato očista, aťsi je sebe silnější, několik let,¹ ač ovšem jsou v uplatňování těchto prostředků přerývky úlevami, v nichž z milosti Boží toto temné nazírání přestane vpadati do duše způsobem a řádem čistným a vpadá s osvícením a láskyplně a v nichž duše, právě jako by byla vyšla z takové podzemní kobky a takového vězení a bylo se jí dostalo občerstvení uvolněním a svobodou, pocítí a zakusí velice líbezný pokoj a láskyplnou důvěrnost s Bohem se snadností a hojností duchovního obcování s ním. To je duši známkou spasného účinku, který v ní působí řečená očista, a předzvěst hojnosti, kterou doufá. Ba někdy je toho tolik, že se duši podobá, že je jejím strastem konec. Věci duchovní v duši, když jsou čistěji duchové, jsou totiž tohoto rázu: když jsou to strasti, podobá se duši, že z nich nikdy nevyjde a že je pro ni již konec dobrým věcem, jak to bylo viděti z uvedených míst; a když jsou to duchovní statky, rovněž se duši podobá, že je již konec jejím bédám a že jí již nebude chyběti statků, jak to vyznal David, když se v nich viděl, řka: Já tedy řekl jsem si v štěstí svém: Nepohnu se na věky (Ž. 29, 7).

5. A tomu je tak proto, že aktuální svojení jedné protivy v duchu samo sebou vymítá aktuální svojení a pocíťování protivy druhé; tomu však není [tou měrou] tak¹ ve smyslové stránce duše, protože její vjímaní je slabé. Poněvadž však duch tu ještě není dobře očištěn a vytříben od sklonů, které na něj přešly ze stránky nižší,² nezmění se sice, nakolik je duch, ale může se změnit a upadnouti ve strasti, nakolik je stížen těmi sklony, jak na příklad vidíme že se později změnil David a pocíťoval mnoho béd a strastí, třebas se mu v době jeho štěstí podobalo a on si myslel, že se nikdy nepohne. Tak i duše, když se tehdy vidí zahrnutá tou hojností statků duchovních, nepostřehuje kořene³ nedokonalosti a znečištění, který v ní ještě zbývá, a myslí si, že je jejím útrapám konec.

6. Ale tato myšlenka jí přijde jen v nejmenším dílu případů, protože, dokud není dokončena očista ducha, bývá to libé obcování jen velice zřídka tak hojné, že jí zakryje kořen, který

ještě zbývá, tou měrou, že duše přestane pociťovati tam v nitru jakési nevím co, jež jí schází nebo jež se ještě má udělati, a to se jí nedá úplně těšiti z oné úlevy, ježto tam uvnitř pociťuje jakoby nějakého svého nepřítele, o němž, třebaš je jakoby v odpočinek v spánku pohřížen, s obavou tuší, že oživne a bude zase prováděti svou. A je tomu skutečně tak; neboť když se duše cítí nejbezpečnější a nejméně se toho nadá, znovu ji pohltí a pozře novým stupňovaným přívalem strasti, horším a dravějším a temnějším a bolestnějším než byl předešlý, a ten potrvá zase nějakou dobu, snad delší, než strast dřívější. A tu duše znovu dojde k přesvědčení, že je pro ni po všem dobrém navždy veta. Nepostačí jí zkušenost, kterou měla o předešlém dobru, z kterého se těšila po první strasti, v níž si také myslila, že již jí nebude leč trpěti, aby si na tomto druhém stupni soužení již nemyslila, že již je po všem veta a že se to nevrátí jako minule. Jeť, jak pravím,¹ toto tak pevné přesvědčení způsobeno v duši aktuálním vjemem ducha, jenž vymaže z ducha všechno, co se s ním [t. tím vjemem] nesrovnává.

7. Tím to je, že ti, kdo úpějí v očistci, trpí velikými pochybnostmi, zda se kdy odtamtud dostanou a zda bude konec jejich strastem. Neboť třebaš mají na způsob habitu tři božské ctnosti, víru, naději a lásku, nedá se jim aktuálnost pociťování jejich utrpení a odloučenosti od Boha těšiti z aktuálního dobra těchto tří ctností a z útěchy z nich. Neboť třebaš jsou si vědomi, že mají Boha rádi, neskýtá jim to útěchy, protože se jim nepodobá, že Bůh má rád je anebo že jsou něčeho takového hodni; naopak, ježto se vidí od něho odloučení a uvržení do svého trápení, podobá se jim, že vskutku a vpravdě v sobě mají něco, zač je Bůh velice důvodně může míti v ošklivosti a odvrhnouti je navždy.¹ Duše tedy tu v této očistě sice vidí, že má Boha ráda a že by za něho dala tisíc životů (a je tomu opravdu tak, protože tyto duše milují v těchto útrapách svého Boha velice doopravdy), nicméně však jí to není úlevou, nýbrž jí to jen působí více bolesti. Vždyť se, kdežto sama ho má tak ráda, že nemá nic jiného, oč by se starala, vidí v takové ubohosti a nedovede si tedy ani pomyslit, že a jak velice to Bůh má rád ji nebo že má nebo kdy bude míti proč ji míti rád - nýbrž je naopak přesvědčena, že má zač býti navždy v ošklivosti nejen u něho, nýbrž i u všeho stvoření, a je tudíž svírána žalostí nad tím, že v sobě vidí příčiny, proč zasluhuje, aby byla odvrhována od toho, koho sama tak má ráda a tak po něm touží.

HLAVA VIII.

O jiných strastech, které sužují duši v tomto stavu.

1. Ale je tu ještě něco jiného, co duši velice trápí a rmoutí, totiž to, že, ana jí tato temná noc tak ochromuje mohutností a sklony, nedovede povznéstí hnutí vůle nebo mysl k Bohu a ani se k němu nedovede modlití,¹ ježto se jí podobá, co se podobalo Jeremiášovi, že Bůh před sebe postavil oblak, aby modlitba nepronikala (Pláč Jerem. 3, 44). Neboť to znamená to, co praví na uvedeném² již místě, totiž: Zavalil a zatarasil mi cesty kameny kvádrovými (Pláč Jerem. 3, 9). A jestliže se někdy modlí, je to tak mdlé a bez vroucnosti, že se duši podobá, že jí Bůh ani neposlouchá ani na to nedbá, jak to rovněž tento prorok vyjadřuje na témž místě, řka: Když volám a prosím, nepřipustí modlitby mé (tamt. 8). Opravdu není to doba na rozmlouvání s Bohem, nýbrž na to, aby duše, jak praví Jeremiáš, položila ústa svá v prach, zda jí snad ještě vzejde nějaká skutečná naděje (tamt. 29), a snášela s trpělivostí svou očistu. To Bůh tu trpně koná dílo v duši; proto ona nedovede nic. Nedovede se tedy ani ústně modlití ani býti s pozorností na službách Božích a ještě méně dovede býti pozorná při ostatních věcech a jednáních světských. A nejen to se u ní jeví, nýbrž také často taková roztržitost a tak hluboká zapomenutost paměti, že u ní uplyne mnoho chvil, aniž ví, co dělala nebo nač myslila, ani co právě dělá nebo co se chystá dělati, a nedovede, třebaš chce, věnovati pozornost ničemu z toho, čím se zabývá.

2. Poněvadž se tu totiž očisťuje nejen rozum od svého [vlastního] světla¹ a vůle od svých sklonů a hnutí, nýbrž také paměť od svého přemítání a svých poznatků, musí i ona býti uvedena v nic co do nich všech, aby se splnilo, co o sobě praví David, když byl v této očistě, totiž: Já v nic jsem byl uveden, a nevěděl jsem (Ž. 72, 22). V těchto slovech se nevědění vztahuje na tyto pošetilosti a zapomenutosti paměti, ale tyto roztržitosti a zapomenutosti jsou působeny vnitřním usebráním, do kterého toto nazírání hřívá duši. Neboť k tomu, aby duše byla se svými mohutnostmi disponována a zladěna do božského řádu na spojení s Bohem v lásce, bylo nutné, aby nejprve byla s nimi se všemi pohřížena do tohoto božského a temného světla nazíravého a tak byla odloučena ode všech náklonností k tvorům a jejich vjemů, což trvá jednotlivě [různě dlouho] podle toho, jaká je intensita. Čím tedy toto božské světlo vpadá do duše u větší prostotě a čistotě, tím více ji zatemňuje, vyprázdňuje

a v nic uvádí vzhledem k jejím jednotlivostním vjemům a náklonnostem jak co do věcí nadzemských, tak co do pozemských; a rovněž v čím menší prostotě a čistotě vpadá, tím méně ji toho zbavuje a tím méně je jí temné.² Jeť to něco, co se zdá neuvěřitelné, že totiž nadpřirozené a božské světlo tím více zatemní duši, čím více samo má jasnosti a čistoty, a čím méně jí má, tím méně že je jí temné. To se však dobře pochopí, když uvážíme, co bylo výše³ dokázáno podle myšlenky Filosofovy tam uvedené, totiž že věci nadpřirozené jsou našemu rozumu tím temnější, čím jsou samy v sobě jasnější a zřejmější.

3. A aby se to jasněji pochopilo, uvedeme zde podobnost s přirozeným obyčejným světlem.¹ Vidíme, že sluneční paprsek, který vstoupí oknem, je viděti tím méně jasně, čím je čistší a prostší atomů, a čím více atomů a tělísek obsahuje vzduch, tím jasněji že se jeví oku. Příčina je ta, že světlo není viditelné samo sebou, nýbrž je prostředek, kterým jsou viditelné ostatní věci, na které dopadne; a teprve tehdy je viditelné i samo, totiž odrazem, kterým se od nich odrazí, a kdyby na ně nedopadlo, nebylo by viděti ani jich ani jeho; takže by, kdyby sluneční paprsek vstoupil oknem do světnice a projda světnicí vyšel druhým na druhé straně a při tom na nic nenarazil a ve vzduchu nebylo atomů, od kterých by se odrazil, ve světnici nebylo světleji než dříve a paprsku by nebylo postřehnouti; ba naopak, když by se to dobře uvážilo, je tehdy tam, kudy jde ten paprsek, temněji, protože on ubírá a zatemňuje trochu z ostatního světla, kdežto jeho není viděti, jelikož, jak jsme řekli, není viditelných předmětů, od kterých by se mohl odraziti.

4. Nuže, docela tak působí tento božský paprsek nazíravý v duši, totiž že, když do ní se svým božským světlem vpadne, převrší přirozené světlo v duši a tím ji zatemní a zbaví všech přirozených vjemů a hnutí, které dříve přirozeným světlem vnímala, a tak ji zanechá nejen temnou, nýbrž i prázdnou co do mohutností a bažení jak přirozených, tak duchových. Ale při tom, že ji zanechá tak prázdnou a potmě, ji očistí a osvítí božským světlem duchovým, aniž si je však duše vědoma, že je má, nýbrž má dojem, že je v temnotě, jak jsme to řekli o paprsku, kterého, je-li čistý a nemá-li oči zaváditi, není viděti, třebaž je uprostřed světnice. Ale v tomto duchovém světle, které vpadne do duše, když se ono má od čeho odrážeti, to jest, když se rozumu v tom světle naskytne něco duchovního stran dokonalosti nebo nedokonalosti, ať si je to sebe menší atom, na pochopení, anebo nějaký soud [t. nějaká látka k souzení], co že je nesprávné či správné, ihned to duše uvidí a pochopí mno-

hem jasněji, než dokud nebyla v těchto temnotách. A rovněž tak pozná i samo duchové světlo, které má na snadné poznávání nedokonalosti, která se jí [tím světlem] představí; zcela jako když paprsku, který, jak jsme řekli, je ve světnici temný, samého sice není viděti, ale jestliže jím náhodou projde ruka nebo cokoliv jiného, ihned je viděti ruku a pozná se tím také, že to sluneční světlo tam bylo.

5. Protože tedy je toto duchové světlo tak prosté, čiré a povšechné, nepřidělené a nepřidružené žádnému jednotlivému poznatelnému předmětu, přirozenému nebo božskému (vždyť stran všech těchto vjemů ono drží mohutnosti duše v prázdnotě a v nici), plyne z toho, že duše pozná a pronikne s velikou obecností a snadností cokoliv nadzemského nebo pozemského, co se jí naskytne; vždyť proto pravil apoštol: Člověk duchový pronikne všechny věci, i hlubokosti Boží (1 Kor. 2, 10. 15). Neboť o této moudrosti povšechné a prosté jest rozuměti tomu, co skrze Mudrce praví Duch svatý, totiž že dosahá všudy pro svou čirost (Mudr. 7, 24), totiž protože se nedruží k žádnému jednotlivému předmětu poznatelnému nebo sklonu. A to je vlastnost ducha očištěného a v nic uvedeného co do všech jednotlivostních sklonů a poznání, že v ničem jednotlivostně nemaje zalíbení a nic jednotlivostně nechápaje, trvaje ve svém prázdnu, temnotě a tmě, objímá s velikou disposicí všechno, takže se na něm plní výrok svatého Pavla: *Nihil habentes, et omnia possidentes* (2 Kor. 6, 10): [Nic nemajíce, a všemi věcmi vládnouce]. Neboť takové chudobě duchem patří takové blahoslavenství.

HLAVA IX.

Že, třebaš tato noc zatemní ducha, je to k tomu, aby jej ozářila a dala mu světla.

1. Zbývá tedy, abychom zde pověděli, že tato blahá noc, třebaš zatemní ducha, jej zatemní jen k tomu cíli, aby mu rozlila světlo po všech věcech; a že, třebaš jej poníží a učiní ubohým, to není leč k tomu, aby jej povznesla a povýšila; a že, třebaš jej ochudí o všechno přirozené svojení a sklon a od nich jej vyprázdní, to není než k tomu, aby se mohl božsky uvolnit na potěšení a libost ze všech věcí nadzemských a pozemských, an již bude míti obecnou svobodu ducha co do všeho. Neboť jak živly, mají-li se slučovati v kterékoliv složeniny a bytosti přiro-

zené, nesmějí býti nadány žádnou jednotlivou barvou, vůní nebo chutí, právě aby se mohly sdružit se všemi chuťmi, vůněmi a barvami, tak musí duch býti prostý, čistý a obnažený od veškerého způsobu přirozených sklonů, jak aktuálních, tak habituálních, má-li se svobodou u volnosti ducha obcovati s božskou Moudrostí, v níž [pak] pro svou čirost zakouší všech chutí všech věcí s jakousi vrcholnou výborností. A bez této očisty nebude duch nižádným způsobem s to, aby pociťoval a zakoušel uspokojení z veškeré této hojnosti lahod duchovních. Neboť i jen jedna náklonnost, kterou má, nebo jednotlivost, ke které duch lne, aktuálně nebo habituálně, postačí na to, aby nepociťoval a nezakoušel a nebyl účasten líbeznosti a pronikavé lahody ducha lásky,¹ jenž v sobě obsahuje všechny lahody s velikou vrcholností.

2. Neboť jak synové Izraelovi, pouze protože jim byla zůstala jen jedna náklonnost, totiž k masu a jídlům, v kterých si libovali v Egyptě (2 Mojž. 16, 3), a vzpomínka na ně, nemohli míti libosti z přechutného chleba andělského na poušti, totiž many, jež, jak praví Písmo svaté, měla lahodu všech chutí a obracela se v chuť, kterou kdo chtěl (Moudr. 16, 21), tak nemůže dojíti zakoušení slasti ducha svobody, jak si vůle přeje, duch, který je ještě stížen nějakou náklonností aktuální nebo habituální, nebo jednotlivostními poznáními nebo kterýmkoliv jiným vjemem.¹ To proto, že náklonnosti, pocity a vjemy ducha dokonalého, any jsou božské, jsou jiného rázu a druhu, tak odlišného od přirozeného a tak vznešeného, že, aby kdo měl aktuálně a habituálně jedny, jest nutné vypuditi a vniveč uvésti druhé, jak to činí dvě protivy, jež nemohou býti spolu v jednom podmětu. Proto jest, aby duše mohla přejíti k těmto velikým věcem, velice záhodné a potřebné, aby ji tato temná noc nazíravá napřed uvedla v nic a rozkrušila co do jejích nízkostí, uvedouc ji do temnoty, vyprahlosti, tísně a prázdnoty; neboť světlo, kterého se jí má dostati, je převznešené světlo božské, které převyšuje všecko světlo přirozené a jehož rozum přirozeně nemůže pojmuti.

3. Je tedy nutné, aby rozum, má-li moci dojíti spojení s ním a státi se božským ve stavu dokonalosti, byl napřed očištěn a vniveč uveden co do svého přirozeného světla tím, že je aktuálně postaven do temna tímto temným nazíráním. A ta tma mu musí potrvati tak dlouho, jak dlouho je třeba na to, aby byl vypuzen a vniveč uveden habitus, který odedávna má v sobě vytvořený co do svého způsobu chápání, a na jeho místě zůstalo osvětlení a světlo božské. Poněvadž tedy ta síla k chápání,

kteřou měl rozum dříve, je mu přirozená [t. složka jeho přirozenosti], plyne z toho, že tma, kterou zde trpí, je hluboká a děsná a velmi trapná, protože se, ježto se pociťuje v hlubinně podstaty ducha, zdá býti temnota podstatná.¹ Rovněž tak jest - poněvadž dar lásky, kterého se má duchu dostati ve spojení s Bohem v lásce, je božský a proto velmi duchovný, jemný a prostý a velmi vniterný a převyšuje veškeré hnutí a cítění² vůle a všecko její bažení - k tomu, aby vůle mohla spojením v lásce dojíti pociťování a zakoušení tohoto božského daru a slasti tak vznešené, že jí vůle přirozeně nemůže pojmouti, nutné, aby byla napřed očištěna a vniveč uvedena co do všech svých náklonností a citů, tím, že zůstane tak dlouho, jak dlouho je třeba podle [intensity] habituálních přirozených sklonoň, které měla jak stran božských věcí, tak stran lidských, ve vyprahlosti a v tísní, aby, jsouc v ohni tohoto temného nazírání vymožena a vypražena ode všeho druhu zlého ducha (jako rybí srdce Tobiašovo na žhavém uhlí: Tob. 6, 8), a dobře jím procvičena, měla disposici čistou a prostou, a chuť očištěnou a zdravou, by mohla pociťovati vznešené a nezvyklé doteky božské lásky, v niž se uvidí božsky přepodobněna, až budou, jak pravíme, vypuzeny všechny protivné sklony aktuální a habituální, které dříve měla.

4. A také proto, že na řečené spojení, k němuž ji tato temná noc disponuje a vede, musí býti duše naplno vybavena jakousi nebeskou nádherou v obcování s Bohem, jež v sobě obsahuje nesčetná slastná dobra, jež jsou nad veškerou hojnost, kterou může duše přirozeně svojiti, poněvadž do tak slabé a nečisté přirozenosti nemůže té nádhery pojmouti, ježto, jak praví Isaiáš, ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupilo, co připravil atd. (Isai. 64, 4; 1 Kor. 2, 9), také proto tedy je nutné, aby duše byla napřed očištěna ode vsí přirozené opory, útěchy a vjemu stran všeho nadzemského i pozemského postavena do prázdnoty a do chudoby duchovní, aby, jsouc tak prázdna, byla opravdu chudá duchem a obnažena od člověka starého a mohla tedy žíti tím novým a blaženým životem, kterého se dojde touto nocí a jenž je stav spojení s Bohem.

5. A poněvadž má duše dojíti toho, aby měla pociťování a poznávání božské, velmi ušlechtilé a lahodné, stran všech věcí božských a lidských, jež tu již nejsou předmět obyčejného přirozeného pociťování a vědění duše (patříť na ně očima tak odlišnými od dřívějších, jak se liší duch od smyslu a božské od lidského¹), je duchu třeba, aby byl co do obyčejného a přirozeného pociťování očištěn a vylouhován tím, že je tímto očištěním

nazíráním postaven do veliké úzkosti a tísně a paměť je vzdálena od všelikého potěšujícího a uklidňujícího poznatku a má při všech věcech pronikavý pocit a stav cizosti a divnosti, ano se jí podobá, že všechny jsou divné a jiného rázu než bývaly. Neboť tím vytrhuje tato noc ducha z jeho obvyklého a obyčejného nazírání na věci, a vede jej k názoru božskému, jenž je divný a cizí všemu lidskému způsobu. Tu se duši podobá, že není při sobě utrpením. Jindy si myslí, zda to, v čem je, není očarování nebo omámení, a je v údivu nad věcmi, které vidí a slyší, ježto se jí zdají velice cizí a divné, ač jsou to tytéž, kterými se obyčejně zaměstnávala. Příčina toho je ta, že se duše již oddaluje od obyčejného názoru a poznatku o věcech a jemu se odcizuje, aby, jsouc vniveč uvedena co do něho, zůstala proniknuta názorem a poznatkem božským, jenž náleží více životu příštímu než tomuto.

6. Všecka tato souživá očišťování ducha směřující k tomu, aby duše byla tímto božským vlivem znovu zplozena v život duchový,² ona trpí, a těmito bolestmi porodí ducha spásy, aby se naplnil výrok Ěsaiášův, jenž dí: Z tváře tvé, Hospodine, jsme počali, a jako ku porodu jsme pracovali, a porodili jsme ducha spásy (Ěsai. 26, 17. 18). Kromě toho musí duše, protože se touto nazíravou nocí disponuje k tomu, aby došla klidu a pokoje vnitřního, jenž je takový a tak slastný, že, jak praví Písmo,² převyšuje všechno pomyšlení (Filip. 4, 7), zanechatí všeho dřívějšího pokoje (vždyť to, poněvadž byl obalen nedokonalostmi, nebyl pokoj, i když se řečené duši, protože se jí vedlo podle její chuti, zdálo, že je to pokoj: pokoj dvojnásobně, to jest, že již byla nabyta pokoje ve smyslu i v duchu, ana se viděla plná duchovní hojnosti z tohoto pokoje ve smyslu a v duchu, protože, jak pravím, je ještě nedokonalá) a býti napřed od něho očištěna a vytržena a vyplašena z pokoje, jak to pociťoval a oplakával Jeremiáš na místě, které jsme z něho uvedli³ na vysvětlení útrap této uplynulé noci, řka: Odtržena a odloučena jest duše má od pokoje (Pláč Jerem. 3, 16).

7. Duše tu má v nitru strastné znepokojení s mnoha obavami, představami a boji, a při postřehu a pociťování ubohosti, ve kterých se vidí, má v tom znepokojení obavu, že je ztracena a že je všemu dobrému u ní navždy konec. Z toho má v duchu bolest a žal tak hluboké, že jí působí mocný duchovní řev a ston, takže jej někdy pronáší i ústy a rozplývá se v slzách, když je v ní síla a schopnost, že to může učiniti; než i tato úleva je velice řídká. Velmi dobře to vyložil David, an to také předobře zakusil, v jednom žalmu, řka: Sklíčen jsem byl a sní-

žen náramně, v žalu srdce svého jsem řval (Ž. 37, 8). Ten řev je projev veliké bolesti; neboť někdy náhlým a pronikavým uvědoměním těchto ubohostí, ve kterých se duše vidí, hnutí duše tak vzkypí a tak jsou svírána bolestí a strastí, že nevím, jak by se to mohlo znázornit jinak než připodobněním, které svatý Job, jsa v témž soužení jako David, pronáší těmito slovy: Jako vodní záplava je řev můj (Job 3, 24). Neboť jak někdy vody způsobí takovou záplavu, že všechno zatopí a zaplní, tak vzroste tento řev a pocit duše někdy tak velice, že ji celou zatopí a pronikne a naplní jí hlubiny všech jejích hnutí a sil úzkostmi a duchovými bolestmi většími než lze vůbec vyjádřit.

8. Takové je to dílo, které v ní koná tato noc zakrývající naději na světlo denní. Neboť v tomto smyslu praví zase prorok Job: V noci mi bolesti rozvrtávají ústa, a ti, kdož mě rozežirají, nespí (Job 30, 17). Neboť zde se ústy rozumí vůle, již pronikají tyto bolesti, jež neustávají sápati duši na kusy a neusínají, protože pochybnosti a obavy, které tak pronikají duši, nikdy neustávají.

9. Do hloubi jde tento boj a zápas, protože pokoj, který doufá, má být velmi hluboký; a duchová bolest je pronikavá a břitká, protože láska, kterou bude duše míti, bude rovněž velmi pronikavá a protříbená. Neboť čím pronikavější a výbornější má být a zůstatí dílo, tím pronikavější, výbornější a čistší musí být práce, a tím úsilnější, čím pevnější má být stavba. Proto, jak praví Job, chřadne duše sama v sobě, a v útrobách jí to vře bez jakékoliv naděje (Job 30, 16). A rovněž tak se musí duše, protože má dojítí toho, že bude ve stavu dokonalosti, k němuž kráčí touto očistnou nocí, svojiti nesčetné statky z darů a ctností jak v podstatě duše, tak také v jejích mohutnostech, a z nich se těšiti, napřed obecně viděti a cítiti všech jich vzdálena a zbavena a jich prázdná a co do nich chudá, a musí se jí podobati, že k nim má tak daleko, že si nemůže namlouvati, že k nim kdy dojde, nýbrž že je u ní po všem dobrém veta. Jak to rovněž vyjadřuje Jeremiáš na uvedeném^t místě, když praví: Zapomněl jsem, co je blaho (Pláč Jerem. 3, 17).

10. Ale pohledme nyní, co je toho příčinou, že toto nazíravé světlo, ač je duši tak lahodné a příznivé, že si ani není čeho více přát (vždyť je to, jak bylo výše řečeno¹, totéž světlo, s kterým se má duše spojití a najítí v něm všechny statky ve stavu dokonalosti, po němž touží), působí svým vpadáním duši v těchto počátcích tak bolestivé a drásavé účinky, jak jsme je zde uvedli.

11. Na tuto pochybnost je snadná odpověď, když se řekne, co jsme již zčásti řekli,¹ totiž že příčinou toho není, že by se strany božského nazírání a vlévání bylo něco, co by samo sebou mohlo způsobiti bolest, nýbrž naopak mnoho lahody a slasti, jak bude později řečeno² - nýbrž že příčinou je slabost a nedokonalost, kterou tehdy duše má, a tudíž protivné dispozice, které v sobě má, takže jich nemůže do sebe přijmouti. Když tedy řečené božské světlo vpadne do těchto lidí, jest duši trpěti způsobem již řečeným.

HLAVA X.

Důkladné vysvětlení této očisty přirovnáním.

1. Na větší objasnění toho, co bylo řečeno, a toho, co ještě bude řečeno, jest zde tedy upozorniti, že se tento očištný a láskyplný poznatek nebo božské světlo, o kterém tu mluvíme, chová v duši, když ji očišťuje a disponuje na dokonalé spojení s sebou, tímž způsobem, kterým se chová oheň ve dřevě, aby je v sebe přepodobnil. Neboť když hmotný oheň zasáhne dřevo, je první, co učiní, to, že je začne vysušovati, an vytahuje z něho vlhkost a vymořuje z něho vodu, kterou v sobě má. Pak je začernňuje, zatemňuje a činí ošklivým, ba i smrdutým, a an je znenáhla vysušuje, vyvádí z něho na světlo a vymítá všechny ošklivé a temné případy ohni protivné, které má. A konečně je začne zvenčí zapalovati a rozehřívati, až i dojde k tomu, že je přepodobní v sebe a učiní je tak krásným, jak je oheň sám. Na tomto stupni již není u dřeva žádné trpnosti nebo činnosti vlastní, vyjma tíži a kolikost hustší než je u ohně, protože má v sobě vlastnosti a kony ohně; jeť suché a vysušuje; je horké a a rozehřívá; je jasné a rozjasňuje; je o mnoho lehčí než dříve, a to v něm oheň působí tyto vlastnosti a účinky.

2. Právě tím způsobem tedy jest nám filosofovaťi stran tohoto božského ohně lásky nazíravé, že, než spojí duši s sebou a ji v sebe přepodobní, napřed ji očistí ode všech jejích protivných případků. Vytáhne z ní její ošklivosti na povrch a učiní ji černou a temnou, a tak se zdá horší než dříve a ošklivější a ohavnější, než bývala. Poněvadž totiž tato božská očista vyhání všechny nedobré a škodné šťávy, jichž duše, protože v ní byly velice zažrány a usazený, nepostřechovala, a tudíž nechápala, že má v sobě takové zlo, kdežto nyní jsou jí, majíce býti

vymýceny a zničeny, stavěny před oči a ona je, jsouc osvětlována tímto temným světlem božského nazírání, tak jasně vidí (ovšem není proto horší než dříve, ani sama v sobě ani vůči Bohu): poněvadž tedy v sobě vidí, čeho dříve neviděla, zdá se jí zřejmé, že je taková, že nejen nezasluhuje, aby Bůh na ni patřil, nýbrž že zasluhuje, aby ji měl v ošklivosti, a že již ji v ošklivosti má. Z tohoto přirovnání můžeme nyní pochopiti mnoho věcí stran toho, o čem mluvíme a zamýšlíme mluvit.

3. Za prvé, můžeme pochopiti, jak právě to světlo a ta láskyplná moudrost, která se má s duší spojití a v ní přepodobniti, je totéž světlo, které ji na začátku očisťuje a disponuje; právě jako týž oheň, který v sebe přepodobní dřevo tím, že se v ně vtělí, je napřed disponuje k témuž účinku.

4. Za druhé, pochopíme, že těchto útrap nepociťuje duše od řečené Moudrosti, ježto, jak praví Mudřec: Všecko dobré pospolu přijde duši s ní (Moudr. 7, 11); nýbrž od slabosti a nedokonalosti, kterou má duše, takže nemůže bez této očisty v sebe pojmouti jejího božského světla, lahody a slasti (právě jako dřevo, jež nemůže ihned, jakmile se pod ně podloží oheň, býti přepodobněno, dokud není disponováno), a že proto trpí tolik strasti. To zcela potvrzuje Sirachovec, když vypráví, co sám vytrpěl, než došel toho, že se s ní spojil a z ní těšil, řka takto: Zápasila duše má o ni, a nitro mé zbouřeno jest hledajíc jí; protože vládnouti bude jméním dobrým (Sirach. 51, 25. 29).

5. Za třetí, můžeme z toho mimochodem vysouditi ráz útrap duší v očištění. Neboť oheň by neměl proti nim moci, třeba by je i zasahoval, kdyby ony neměly nedokonalostí, pro které jest jim trpěti a jež jsou látka, která se tam od ohně chytí; když ta je strávena, již nemá co hořeti. Jako tu, když je po nedokonalostech, je i po utrpení duše a zůstane potěšení.¹

6. Za čtvrté z toho vytěžíme poznání, jak se duše tím krokem a tou měrou, kterými se tímto ohněm lásky očisťuje a tříbí, také více a více rozněcuje v lásce, právě jak se dřevo tou měrou a rychlostí, kterými se disponuje, také více a více rozehřívá. Arci tohoto roznícení láskou nepociťuje duše vždy, nýbrž jen někdy, když nazírání přestane do ní vpadati tak mocně, protože [teprve] tehdy má duše možnost viděti práci, která se koná, ba se i z ní těšiti, protože je jí odhalena; neboť se tehdy podobá, že se zanechává díla a železo se bere z výhně, aby bylo nějak viděti práci, která se koná; a tehdy je možné, aby duše postřehla v sobě dobro, kterého neviděla, když práce postupovala. Tak také je, když přestane oheň zasahovati dřevo, možné dobře viděti, jak dalece je roznítil.

7. Za páté, vychopíme z tohoto přirovnání také to, co bylo řečeno výše,¹ totiž že je pravda, že po těchto úlevách trpí duše znovu, a to intensivněji a pronikavěji než dříve. Neboť po té ukázce prospěchu, které se jí dostane, když jsou již očištěny její nedokonalosti více z vnějšku, znovu zasahuje oheň lásky to, co má ještě býti stráveno a očištěno více uvnitř. Při tom je utrpení duše tím vnitřnější, břitčejší a duchovější, čím více jí ten oheň tříbí nedokonalosti nejvnitřnější, nejjemnější a nejduchovější a nejvíce zakořeněné v nejvnitřnějším nitru. A je tomu v ní jako ve dřevě, že, čím se oheň dostává více do nitra, s tím větší silou a prudkostí disponuje to, co je nejvnitřnější, aby si to osvojil.

8. Za šesté, rovněž se z toho vychopí příčina, proč se duši podobá, že je u ní veta po všem blahu a že je plná neštěstí, protože k ní v této době nemá přístupu nic jiného než samé hořkosti; zase jak se ke dřevu, které hoří, nedostane ani vánek ani nic jiného než oheň stravující. Ale až dojde k dalším ukázkám prospěchu, jako byly ty dřívější, bude se duše zase těšiti, a to hlouběji v nitru, protože očista již bude vykonána hlouběji do nitra.

9. Za sedmé vychopíme, že, třebas se duše v těchto přestávkách těší z celého srdce (takže se jí, jak jsme řekli, někdy podobá, že se útrapy již nevrátí), nicméně, když se [již] mají brzy vrátiti, bezpečně pocítí, jestliže si jen všimne (a někdy si on to povšimnutí vynutí), jakýsi kořen, který zůstává a nedá míti potěšení dokonalé, protože se podobá, že hrozí, že se vrátí a vpadne; a když je tomu tak, vrátí se skutečně brzy. Zkrátka, co ještě má býti hlouběji v nitru očištěno a osvětleno, se nemůže duši dobře skryti v sousedství toho, co je již očištěno; právě jako také ve dřevě je velmi znatelný rozdíl mezi tím, co má býti hlouběji v nitru ještě osvětleno, a tím, co je již očištěno; a když toto očišťování znovu vpadne hlouběji do nitra, není divu, že se duši zase podobá, že je u ní veta po všem blahu a že si nesmí mysliti, že se k ní blaho ještě kdy vrátí, ježto, když je postavena do utrpení vnitřnějších, všechno dobro venkovní jí zůstává zaraženo.

10. Nepouštějíce tedy se zřetele tohoto přirovnání spolu s poučením, které již bylo dáno¹ při prvním verši první slohy o této temné noci a o jejích děsných vlastnostech, bude dobře když již zanecháme těchto smutných věcí v duši a již začneme jednati o plodu jejích slz a jeho blahých vlastnostech, jež se počínají opěvovati od tohoto druhého verše:

se steskem v lásce jsouc roznicena.

HLAVA XI.

Začíná se vykládati druhý verš první slohy. Praví, že jakožto plod těchto strohých útrap má duše prudce vřelou lásku k Bohu.

1. V tomto verši vyjadřuje duše oheň lásky, který se, jak jsme řekli,¹ po způsobu hmotného ohně ve dřevě vzněcuje v duši v této noci strastně nazíravé. Ale třebas je toto rozněcování v jistém smyslu takové jako to, které se, jak jsme výše vyložili,² dalo ve smyslové stránce duše, nicméně se toto, o kterém zde mluví, v nějakém smyslu tak liší od onoho, jak se liší duše od těla, nebo stránka duchová od smyslové. Neboť toto je roznícení láskou v duchu, v němž se duše uprostřed těchto temných útrap cítí do živa a pronikavě zraněna mocnou láskou k Bohu v jakémsi pociťování a tušení Boha, třebas nechápe nic jednotlivního, protože, jak pravíme,³ rozum je potmě.

2. Duch se zde cítí velice rozechvělý láskou, protože toto duchové roznícení rozechvěje láskou. Poněvadž totiž tato láska je vlitá, je více trpná než činná, a tudíž způsobí v duši mocné rozechvění láskou.¹ Tato láska již větší a větší měrou obsahuje něco ze spojení s Bohem a je tudíž poněkud účastna vlastností toho spojení, jež jsou více kony Boží než kony duše samé a vstupují do ní jakožto do podmětu trpně. Co zde duše činí, je ovšem to, že dává souhlas; ale teplo a sílu a ráz a vřelost lásky, nebo roznícení láskou, jak to zde duše nazývá, jí dodává jedině láska Boží, jež se s ní více a více spojuje. Ta láska najde v duši tím více místa a dispoice, aby se s ní spojovala a na ni působila, čím více uzavřena, odvrácena a zneschopněna jí duše chová všechna bažení, takže nemohou míti libosti z ničeho ani na nebi ani na zemi.

3. To se však v této temné očistě, jak již bylo řečeno,¹ děje velkou měrou, protože Bůh v ní všechna zalíbení tak odstavil a tak usebral,² že nemohou míti libosti aťsi z čehokoliv. To všechno činí Bůh k tomu cíli, aby, když je všechna³ ustraní a v sebe usebere, duše měla více síly a schopnosti pojmouti v sebe toto mocné spojení s Bohem v lásce, jež on jí tímto očistným prostředkem již začíná dávat a v němž jej má duše milovati s velikým úsilím všech svých sil a všech bažení duchových i smyslových v duši, což by se nemohlo díti, kdyby se bažení rozptylovala v libosti z něčeho jiného. Vždyť proto, aby byl s to v sebe pojmouti sílu lásky v tomto spojení s Bohem, pravil David Bohu: Sílu svou pro tebe zachovám (Ž. 58, 10), to jest všechnu schopnost a všechna bažení a síly svých mohutností, ani nechtěje

věnovati jejich činnost nebo zalíbení něčemu jinému mimo tebe.

4. Z toho by bylo lze nějakou měrou odhadovati, jak veliké a jak mohutné asi je toto roznícení láskou v duchu, v kterém Bůh chová v usebranosti všechny síly, mohutnosti a bažení duše jak duchové, tak smyslové, aby celý tento soulad věnoval své síly a schopnosti této lásce a tak opravdu naplnil první přikázání, jež, nevylučujíc nic z člověka a ani zbla v něm nevyjímajíc z této lásky, zní: Milovati budeš Boha svého z celého srdce svého a z celé mysli své, z celé duše své a ze vší síly své (5 Mojž. 6, 5).

5. Když tedy jsou tu v tomto roznícení láskou všechna bažení a síly duše usebrány a ona je co do nich všech zasažena a dotčena a rozechvělá, jaká asi si pomyslíme že jsou hnutí a vzmach všech těchto sil a bažení, když se vidí rozníceny a zraněny mocnou láskou, ale bez svojení z ní a jejího uspokojení, v temnotě a pochybnosti? Zajisté že trpí hlad, jako ti psi, o kterých praví David, že obcházelí město (Ž. 58, 7. 15); a vidouce se nenasyceny z této lásky [a touto láskou], vyjí a skučí. Neboť dotek této božské lásky a tohoto božského ohně tou měrou vypraží ducha a tak mu rozpálí bažení po ukojení žízně z této božské lásky [a po této božské lásce], že dychtivostí a touhou svého bažení se tisíckrát v sobě obrátí a tisícovým způsobem a počinem touží po Bohu. David to velmi dobře vyjadřuje v jednom žalmu, když dí: Žíznila po tobě duše má; jak mnohonásobně nyje po tobě tělo mé (Ž. 62, 2), totiž touhami. A jiný překlad praví: Duše má žíznila po tobě, duše má hyne (nebo: zmírá) po tobě.

6. To je příčina, proč praví duše v tom verši, že [vyšla] „se steskem [mnohým] v lásce [mnohonásobné] jsouc roznícena“.¹ Neboť při všech věcech a myšlenkách, o kterých u sebe přemítá, a ve všech záležitostech a příhodách, které se naskytou, miluje mnohonásobně a rovněž touží a touhou trpí tímto způsobem mnohonásobně v každou dobu a na všech místech, v ničem se neuklidňujíc, nýbrž pociťujíc tento stesk z roznícené rány, jak to vyjadřuje prorok Job, když dí: Jak jelen² po stínu prahne, a jak nádeník čeká konec práce, tak jsem já měl měsíce prázdné pokoje a počítal jsem noci mně vleklé a traplivé. Lehnu-li si k spánku, řeknu: „Kdy vstanu?“ A zase večera nemohu se dočkat, a jsem přesycen bolestmi až do tmy noční (Job 7, 2-4). Všecko se této duši stává těsným, nepojme sama sebe, nepojme jí nebe ani země, a plní se bolestí až do tmy, o které tu hovoří Job, mluvě v duchovním smyslu a o našem

předmětu; je to trýzeň a utrpení bez útěchy z bezpečné naděje na nějaké světlo a duchovní dobro, právě jak je tu duše trpí. Je tedy stesk a trýzeň této duše v tomto rozdílení láskou větší, protože je znásobován s dvojí strany: jednak se strany duchové tmy, ve které se duše vidí a jež ji souží svými pochybnostmi a obavami; jednak se strany lásky Boží, jež ji rozněcuje a poukává a svým láskyplným zraněním ji podivuhodně přestrašuje. Tento dvojí způsob utrpení dobře vyjadřuje v podobném postavení Isaiáš, říká: Duše má toužebně prahla po tobě v noci (Isai. 26, 9); to jest, v ubohosti své.

7. To je tedy jeden z těchto dvou způsobů utrpení, totiž způsob se strany této temné noci. Ale i duchem svým, praví prorok [dále], v útrobách svých až do jitra budu bdíti k tobě (Isai. 26, 9). Toto tedy je ten druhý způsob strasti, totiž touhou a steskem se strany lásky v útrobách ducha, to jest ve sklonech duchových. Avšak uprostřed těchto temných a láskyplných strastí pociťuje duše ve svém nitru jakési [něčí] přidružení a [z něho] sílu, jež ji tou měrou doprovází a posiluje, že se, pomine-li u ní tato tíha tísnivé temnoty, často cítí osamělá, prázdná a malátná. A příčina je tehdy ta, že, ježto síla a účinnost byla duši vlévána a udělována trpně od temného ohně lásky, jenž do ní vpadal, proto, když ten ustane do ní vpadati, ustane sice tma, ale také síla a teplo lásky v duši.

HLAVA XII.

Praví, že tato děsná noc je očištec a že v ní božská Moudrost osvěcuje lidi na zemi týmž osvětlením, kterým osvěcuje a očištuje anděly v nebi.

1. Z toho, co bylo řečeno, tuším již chápeme, jak tato temná noc s láskyplným ohněm duši jednak potmě očištuje, jednak rozněcuje. A chápeme tuším také, že, jak jdou duchové v onom životě očišťování chmurným ohněm hmotným, tak že se v tomto životě očišťují a tříbí láskyplným chmurným ohněm duchovým. Neboť rozdíl je jen ten, že tam se tříbí ohněm, kdežto zde se tříbí a jsou osvěcováni pouze láskou. O tu lásku žádal David, když děl: *Cor mundum crea in me, Deus*, etc. (Ž. 50, 12): [Srdce čisté stvoř ve mně, Bože, atd.] Neboť čistota srdce není nic jiného než láska a milost Boží. Vždyť ti, kdo jsou čistého srdce, jsou od Pána našeho nazýváni blahoslavenými (Mat. 5, 8), což

jest tolik, jako by se řeklo láskou roznícenými, ježto blahosla-venství se nedává za méně než za lásku.

2. A že se duše očišťuje, když je osvěcována tímto ohněm láskyplné moudrosti (nedáť Bůh nikdy¹ mystické moudrosti bez lásky, ježto právě láska ji vlévá²), ukazuje dobře Jere-miáš, kde praví: Soslal mi oheň do kostí, a vyučil mě (Pláč Je-rem. 1, 13). A David praví, že Moudrost Boží je stříbro pře-čištěné v ohni (Ž. 11, 7), to jest, v očištném ohni lásky. Neboť toto temné nazírání zároveň³ vlévá do duše lásku a moudrost, každému podle jeho jímavosti a potřeby, osvěcujíc duši a očišťujíc ji, jak praví Mudřec, od jejích nevědomostí, jak pra-ví že to učinila v něm (Sirach. 51, 26, před opravou Vulgáty⁴).

3. Z tohoto také usoudíme, že tyto duše očišťuje a osvěcuje táž Moudrost Boží, která očišťuje anděly od jejich nevědění, dávajíc jim vědění, osvěcujíc je v tom, čeho nevěděli, proudíc od Boha skrze hierarchie prvnější až k posledním, a odtamtud k lidem.¹ Vždyť proto se o každém díle, které vykonají andělé, a o jejich vnuknutích praví v Písmě pravdivě a případně, [i] že je činí Bůh i že je konají oni; neboť zpravidla k nim použije jich a oni sami také, bez jakéhokoliv otálení a zdržení, jedni druhých, jak jde sluneční paprsek podávaný dále mnoha okny mezi sebou uspořádanými; vždyť třebas je pravda, že paprsek sám sebou projde všemi, nicméně jej každé z nich také odešle a vleje druhému více zmodifikovaný, podle jakosti skla toho okna, a poněkud mírněji a slaběji, podle toho, jak je to okno blíže nebo méně blízko slunci.

4. Z toho plyne, že duchové jak vyšší, tak nízcí, čím jsou blíže Bohu, tím že jsou více očištěni a zjasněni obecnější očiš-tou, kdežto poslední že dostanou toto osvícení mnohem skrovněji a z větší vzdálenosti. Z toho však vyplývá, že člověku, jenž je poslední, až ke komu proudí toto láskyplné nazírání na Boha, když mu je Bůh ráčí dáti, se ho musí dostat podle jeho postati a přirozenosti, velmi omezeně a bolestně. Neboť světlo Boží, jež osvěcuje anděla ozařujíc jej a dávajíc mu lahodu v lásce, ježto je čistý duch disponovaný na to vlití, člověka, ježto je poskvrněný a slabý, přirozeně¹ osvíti, jak bylo výše řečeno,² jen tím způsobem, že jej při tom zatemní a způsobí mu útrapu a tíseň, jak to učiní slunce oku churavému, a roznítí v něm lás-ku s rozechvěním a soužením, dokud ho týž oheň lásky nezdu-choví a nezjemní tím, že jej očistí tak dalece, že může s laho-dou přijmouti spojení s tímto láskyplným vlivem po způsobu andělů, jsa již očištěn, jak to později řekneme,³ dá-li Bůh. Zatím však se mu tohoto láskyplného nazírání a poznávání

dostává v útrapě a stesku z lásky, o kterých zde mluvíme.

5. Tohoto roznícení láskou a stesku z ní nepociťuje duše vždycky.¹ Neboť v počátcích, když tato duchová očista začíná, se všechno působení tohoto božského ohně vyčerpává více vysušováním a disponováním dřeva, totiž duše, než jeho rozechříváním;² ale časem již, když ji tento oheň již rozechřívá, duše velice zhusta pociťuje toto roznícení láskou a teplo z ní. Tu se, ježto se rozum touto temnotou již více a více očisťuje, někdy přihodí, že tato mystická a láskyplná bohověda³ nejenom roznítí vůli, nýbrž zároveň osvícením druhé mohutnosti, rozumu, zasáhne duši také nějakým větším poznatkem a světlem Božím, a to tak lahodně a pronikavě, že se vůle jeho pomocí podivuhodně rozechřeje a, aniž ona sama co činí, tento božský oheň lásky v ní hoří žhavými plameny, takže se již duši pro to žhavě živé poznání, kterého se jí dostává, zdá žhavým ohněm.⁴ A tím je to, co praví David v jednom žalmu, řka: Vzplálo mi srdce uvnitř, a zatím co jsem chápal, se vznítil jakýsi oheň (Ž. 38, 4).

6. A toto vznícení lásky spojením těchto dvou mohutností, rozumu a vůle, jež se tu spojí, je pro duši veliké obohacení a slast; jeť to jakýsi dotek v Božství a již počátky toho dokonalého spojení v lásce, které doufá. A proto se k tomuto doteku, totiž k tak vznešenému pociťování Boha a tak vznešené lásce k němu, nedojde, leč až se projde mnoha útrapami a velkou částí očisty. Ale na jiné, mnohem nižší doteky, ke kterým obyčejně dochází, není třeba tak veliké očisty.

7. Z toho, co jsme zde řekli, vyplývá, že při těchto duchovních stacích, které jsou od Boha trpně vlévány do duše, může vůle zcela dobře milovati, aniž rozum [touž měrou] chápe, jako i rozum může chápati, aniž vůle [touž měrou] miluje. Poněvadž se totiž tato temná noc nazíravá skládá z božského světla a z lásky, jak i oheň obsahuje světlo a teplo, není nikterak nemožné, aby toto láskyplné světlo, když je uděleno, někdy dopadalo více do vůle a rozněcovalo ji láskou a při tom nechalo rozum potmě, nedopadajíc do něho světlem - a jindy jej osvítilo světlem a dávalo mu pochopení, ale nechávalo vůli vyprahlou (jak se rovněž přihází, že lze obdržeti z ohně teplo, aniž se uvidí světlo, a také viděti světlo, aniž se obdrží teplo), a to působením od Pána, jenž vlévá, jak chce.¹

HLAVA XIII.

O jiných libých účincích, které způsobí v duši tato temná noc nazíravá.

1. Z tohoto způsobu v rozněcování můžeme pochopiti některé z libých účinků,¹ které již působí v duši tato temná noc nazíravá, protože někdy, jak jsme právě řekli,² je duše uprostřed těchto temnot osvětlena a světlo svítí ve tmě (Jan 1, 5), a to tak, že toto mystické poznávání proudí do rozumu (kdežto vůle zůstane vyprahlá, totiž bez aktuálního spojení³ v lásce) s klidností a prostotou tak jemnou a citu duše tak slastnou, že jí nelze ani pojmenovati, a to někdy tím způsobem pocíťování Boha, jindy jiným.

2. Někdy [to světlo] také dopadá, jak bylo řečeno,¹ zároveň do vůle, a láska se vzejme vznešeně, něžně a mocně, protože se, jak již pravíme,² tyto dvě mohutnosti, rozum a vůle, když se rozum již více a více očišťuje, někdy spojí, a to tím dokonaleji a jemněji, čím více ony vidí. Ale než se dojde toho stupně, je obvyčejnější, že se pocítí ve vůli dotek působící roznícení, než aby se pocítil v rozumu dotek působící poznání.

3. Ale vyvstává zde pochybnost, totiž, proč že se tedy, když se tyto dvě mohutnosti očišťují spolu, pocíťuje v začátcích roznícení z očištného nazírání a láska z něho ve vůli obvyčejněji než se postřehne poznání jím způsobené v rozumu? Na to je odpověď, že zde nedopadá tato trpná láska přímo do vůle, protože vůle je svobodná, kdežto toto roznícení láskou je spíše [trpné] rozechvění láskou než svobodný kon vůle; neboť toto teplo lásky dopadá na podstatu duše a tak hýbá trpně hnutími. Sluje to tedy spíše [trpné] rozechvění láskou než svobodný kon vůle; vždyť ten [jen] natolik sluje kon vůle, nakolik je svobodný. Poněvadž však tato rozechvění a hnutí náleží do oblasti vůle, proto se říká, že, je-li duše rozechvělá nějakým hnutím, že je jím rozechvělá vůle, a je to pravda; neboť tímto způsobem je vůle jata a pozbude své svobody, takže ji rozmach a síla toho rozechvění strhne s sebou. A proto můžeme říci, že toto roznícení láskou je ve vůli, to jest, rozněcuje bažení vůle; ale sluje to tedy, jak pravíme, spíše [trpné] rozechvění láskou než svobodný kon vůle. A poněvadž receptivní trpnost rozumu může přijmouti poznání pouze v nahosti a trpně (a s toto není, není-li rozum očištěn), proto, dokud není očištěn, pocítí duše méněkráté dotek poznáním než dotek [trpným] rozechvěním láskou. Neboť na toto není třeba, aby vůle byla tak očištěna co do vášní, ježto vášně jí dokonce pomohou pocíťovati lásku rozechvělou.¹

4. Poněvadž toto roznícení láskou a žízeň z ní [a po ní] jsou tu již duchové, jsou zcela odlišné od oněch druhých, o kterých jsme mluvili¹ při noci smyslu. Třebas totiž zde smysl také má svůj díl, protože nemůže nebyti účasten útrapy ducha, nicméně se kořen a žhavost té žízně z lásky pociťuje ve vyšší stránce duše, to jest v duchu; a tou měrou [tu duše] pociťuje a chápe to, co pociťuje, a jak jí chybí to, po čem touží, že všecku strast smyslovou, třebas je nepoměrně větší než v první noci, totiž smyslové, nemá za nic, protože poznává, jak jí v nitru chybí veliké dobro, kterého nelze, jak vidí, ničím měřiti.

5. Ale zde jest si všimnouti, že, třebas se v počátcích, když tato duchová noc začíná, ještě nepociťuje toto roznícení láskou, protože tento oheň lásky ještě nezačal chytati,¹ Bůh dá místo toho duši hned od té doby tak velikou cenivou lásku k Bohu, že, jak jsme řekli,² to, čím nejvíce trpí ve strastech této noci a co v nich nejvíce pociťuje, je úzkostná myšlenka, zda nepozbyla Boha, a myšlenka, zda není od něho odvržena. Můžeme tedy říci, že hned od počátku této noci je duše stále dotčena steskem z lásky, buď jen cenivé, anebo také s roznícením spojené. A je viděti, že největší utrpení, které pociťuje v těchto strastech, je tato obava; neboť kdyby se tehdy mohla ujistiti, že není všechno ztraceno a po všem veta, nýbrž že to, co se děje, je k jejímu většímu dobru, jakože skutečně jest, a že se Bůh nehněvá, nedělala by si ze všech těch strastí nic, nýbrž by se spíše těšila u vědomí, že tak to ráčí Bůh a je to k jeho službě. Neboť cenivá láska, kterou má k Bohu, třebas potmě a aniž to ona postřehuje, je tak veliká, že nejen to [by ochotně trpěla], nýbrž že by s radostí mnohokrát umřela, aby mu vyhověla. Ale když již plamen duši roznítí, nabude ona obyčejně spolu s ceněním, kterým si již Boha cení, takové síly a ráznosti pro Boha a stesku po něm - udělí jí je to teplo lásky - že by s velkou smělostí, na nic nehledíc a ničeho nedbajíc, v síle z té lásky a touhy a v opojení jimi, aniž by hleděla, co dělá, konala věci divné a neobvyklé jakýmkoliv způsobem, který se jí naskytne, aby se jen mohla potkati s tím, jejž miluje duše její (Velep. 3, 1-4).

6. To je ta příčina, proč Maria Magdalena, ač si předtím na sobě tolik zakládala, nic nedbala na hromadu znamenitých a neznamenitých mužů na hostině nebo na pomyšlení, že se to nehodí a nesluší, aby šla a plakala a prolévala slzy mezi hosty, když jen mohla (neodkládajíc to ani o hodinu vyčkáváním jiné doby a příležitosti) přijíti před toho, od něhož byla její duše již zraněna a roznícena (Luk. 7, 36-38). A to je to opojení lás-

kou a smělost z ní, která, ačkoli věděla, že Milený je uzavřen v hrobě velikým zapečetěným balvanem a obklíčen vojáky, kteří jej hlídají, aby ho jeho učedníci neukradli, u ní nedopustila, aby něco z toho u ní rozhodovalo a ona proto nechodila přede dnem s mastmi, aby ho pomazala (Mat. 27, 59-66; Mark. 15, 46. 47; 16, 1-3; Jan 20, 1).

7. A konečně ji toto opojení láskou a stesk z ní přiměly k tomu, že se otázala toho - podle jejího domnění zahradníka - kdo jej byl z hrobu ukradl, aby jí, vzal-li jej on, řekl, kam že ho položil, aby jej sama vzala (Jan 20, 11-15); neuvědomujíc si, že ta otázka je zdravému rozumu a rozmyslu bláhovost, ježto je zřejmé, že ten druhý, kdyby jej byl ukradl, by jí to nebyl řekl a rovněž by ji ho nebyl nechal vzíti. Neboť mocné a prudké lásce je vlastní to, že se jí všechno zdá možným a všichni se jí zdá že jsou zaměstnání právě tím, čím je zaměstnána ona; nepomyslí si, že je ještě co jiného, čemu by se kdo měl věnovati nebo co hledati než toho, koho ona hledá a koho ona miluje, ježto se jí podobá, že není co jiného chtíti ani čemu se věnovati než tomu, a že také všichni ostatní jsou tím zaměstnání. Vždyť proto měla Nevěsta, když vyšla hledat Mileného po náměstích a předměstích, za to, že ostatní jsou také právě tím zaměstnání, a řekla jim, aby mu, najdou-li ho ony, o ní pověděly, že hyne láskou k němu (Velep. 5, 8). Taková byla síla lásky u této Marie, že se jí podobalo, že, řekne-li jí zahradník, kde ho skryl, půjde a jej vezme, aťsi jí v tom bude sebe více překáženo.

8. Tohoto rázu tedy je stesk z lásky, který pociťuje tato duše, když je již pokročilá v této duchové očistě. Neboť v noci, to jest, v této očistné tmě, vstává (Přísl. 31, 15) co do sklonů vůle. A se steskem a silou, s kterými jde lvice nebo medvědice hledat svá mláďata, když jsou jí vzata a nenachází jich, jde tato zraněná duše hledat svého Boha. Poněvadž je totiž v temnotách, cítí se bez něho, a zmírání láskou k němu. A to je ta nedočkavá láska,¹ ve které člověk dlouho nevydrží, aniž buď obdrží anebo umře, jak to byla ta, kterou měla Rachel k dětem, když řekla Jakobovi: Dej mi děti, sic umru (1 Mojž. 30, 1).

9. Ale zde je otázka, proč že má duše, když se cítí tak ubohá a tak nehodná Boha, jak se to cítí v těchto očistných temnotách, tak smělou a odvážnou sílu, že kráčí ke spojení s Bohem. Příčina toho je ta, že, ana jí láska již dává síly, kterými může milovati doopravdy, a lásce je vlastní chtíti se sjednotiti a spojití s předmětem lásky a jemu se vyrovnati a připodobniti, aby se v tomto dobru, lásce, zdokonalila, z toho tedy vyplývá, že, ačkoliv tato duše ještě není zdokonalena v lásce, protože ještě

nedospěla ke spojení, nicméně hlad a žízeň, které má po tom, co jí chybí, totiž po spojení, a síly, které láska již vlila do vůle a jimiž ji rozechvěla, působí, že je smělá a odvážná co do roz-nícené vůle, třebas se co do rozumu, ježto ten je potmě a ne-osvícen, cítí nehodná a poznává se ubohou.

10. Nemíním tu opomenouti uvést příčinu, proč toto božské světlo, když přece je pro duši vždycky světlem, jí nedá světla hned, jak do ní vpadne, jak to učiní později, nýbrž jí způsobí tmu a útrapy, které jsme uvedli.¹ Něco o tom bylo řečeno² již dříve, ale na tuto jednotlivost je odpověď tato. Tma a ostatní úhony, které duše pociťuje, když do ní vpadá toto božské světlo, nejsou tma nebo úhony toho světla, nýbrž duše samé, a světlo ji osvítí, aby je viděla. Dá jí tedy toto božské světlo ihned světlo; ale s tím nemůže duše nejprve vidět leč co má nejbližší u sebe nebo, lépe řečeno, v sobě, totiž své temnoty nebo ubo-hosti, jež z milosrdenství Božího již vidí, kdežto dříve jich neviděla, protože do ní toto nadpřirozené světlo nevpadalo. A tím to je, že s počátku nepociťuje leč tmu a úhony; ale až se jejich poznáním a pociťováním očistí, bude mít oči [i] na to, aby jí toto světlo ukazovalo statky dávané tím božským světlem; a když jsou již všechny tyto temnoty a nedokonalosti z du-še vypuzeny, je [z řečeného] již zřejmé, že se pak postupně projevují veliké užitky a statky, kterých duše dochází v této blahé noci nazíravé.

11. Z toho, co bylo řečeno, je tedy na bílé dni, jakou tu Bůh prokazuje duši milost, když ji tímto silným louhem a hořkým pročišťovadlem čistí a léčí po stránce smyslové i duchové ode všech nedokonalých sklonů a habitů, které v sobě měla stran věcí časných a přirozených, smyslových i duchových, an jí za-temňuje vnitřní mohutnosti a vyprazdňuje jí je ode všeho toho a sevře a moří jí sklony smyslové i duchové a oslabuje a zjem-ňuje jí přirozené síly duše co do všeho toho (čehož by se duše sama ze sebe nikdy nemohla dopracovati, jak později vyloží-me¹), takže jí Bůh tímto způsobem dává odumřítí všemu, co svou přirozeností není Bůh, aby ji, až bude již svlečena a stažena ze své staré kůže, znovu odíval. A tak se jí obnoví mládí jako orlici (Ž. 102, 5) a zůstane oděna v nového člověka, stvořeného, jak praví apoštol, podle Boha (Efes. 4, 24). To však není nic jiného než že jí osvítí rozum nadpřirozeným světlem, takže se z rozumu lidského stane božským, spojeným s rozumem Bo-žím, a že jí rovněž tak informuje vůli božskou láskou, takže to již není vůle nižší než božská, protože nemiluje nižším způso-bem než božsky, ježto je sloučena a spojena v jedno s vůlí a

láskou Boží; a rovněž tak paměť; a také sklony a bažení jsou vesměs změněny a převráceny podle Boha, božsky. Je tedy tato duše již duše s nebe, nebeská, a více božská než lidská. Všecko toto však, jak to bylo vykládáno,² podle toho, co jsme vyložili, Bůh v ní koná a působí touto nocí, osvěcuje ji a rozněcuje ji božsky steskem jedině po Bohu a po ničem jiném. Proto duše velmi náležitě a důvodně hned přidává třetí verš slohy, jenž zní:

*Ó štěstí blahého! -
vyšla jsem nepozorována.*

HLAVA XIV.

U níž se předkládají a vysvětlují poslední tři verše první slohy.

1. Toto blahé štěstí záleželo v tom, co hned praví v dalších verších, řkouc:

*Uyšla jsem nepozorována,
an můj dům již v spánku odpočíval,*

přejímajíc toto přenesené rčení od člověka, který, aby lépe provedl svůj čin, vyjde z domu v noci a potmě, když jeho domácí již v spánku odpočívají, aby mu to nikdo nezhatil. Poněvadž totiž tato duše měla vyjít, aby provedla čin tak hrdinský a tak řídký, to jest aby se spojila se svým božským Milým, a to venku, protože Mileného nelze najít leč pouze venku v samotě - vždyť z toho důvodu jej Nevěsta toužila najít samého, řkouc: Kdo mi tě dá, bratře můj, abych tě našla já sama venku a má láska [k tobě] se na tebe přenesla? (Velep. 8, 1) - proto tedy to musí duše láskou vzňatá, má-li dojít svého žádoucího cíle, udělati také tak a vyjít v noci, když je všechna čeleď v jejím domě pohřížena v spánek a odpočívá, to jest, když jsou touto nocí pohrouženy v spánek a umořeny nízké kony, vášně a bažení její duše, jež jsou služebnictvo v domě, které, dokud je vzhůru, stále hatí duši tato její dobra, jsouc proti tomu, aby se duše od něho oprostila. Neboť to jsou ti domácí, o kterých praví náš Spasitel v evangeliu, že jsou nepřátelé člověkovu (Mat. 10, 36). Bylo tedy nutné, aby jejich kony a hnutí v této noci spaly, aby duši nepřekazily nadpřirozených dober ze spojení s Bohem v lásce, protože za jejich čilosti a činnosti [to

spojení] není možné. Neboť všechno jejich přirozené konání a hnutí spíše hatí, než aby napomáhalo k tomu, aby se duši dostalo duchovních statků ze spojení v lásce, ježto všechna přirozená schopnost je nedostatečná co do statků nadpřirozených, jež Bůh jedině svým vléváním vkládá do duše trpně a tajně a v mlčení. Je tedy nutné, aby všechny mohutnosti to mlčení zachovávaly a měly se trpně, aby se jím jich dostalo,¹ a nesmějí tam přiměšovati svou nízkou činnost a všední náklonnost.

2. Bylo to však pro tuto duši blahé štěstí, že jí Bůh v této noci uspal všechnu čeleď v jejím domě, to jest, všechny mohutnosti, vášně, sklony a bažení, které žijí v duši smyslově a duchově, aby ona mohla nepozorována - to jest, aniž je jí v tom těmito náklonnostmi atd. (ježto ony usnuly a jsou umrtveny v této noci, v níž byly nechány potmě, aby nemohly svým nízkým a přirozeným způsobem pozorovati a postřehovati a tak duši zabrániti, aby nevyšla ze sebe a z domu své smyslovosti) zabráněno - dojíti k duchovému spojení s Bohem v dokonalé lásce.

3. Ó jak blahé štěstí je to, že duše může vyvážnouti z domu své smyslovosti!¹ Dobře to pochopiti nedovede podle mého mínění leč duše, která to zakusí. Uvidíť jasně, jak bídna to byla služebnost, ve které byla, a kolika a jak velikým ubohostem byla podrobena, když byla podrobena činnosti svých mohutností a bažení,² a pozná, že [jen] život duchový je pravá svoboda a pravé bohatství, které s sebou přináší statky nedoceníitelné, jak i některé z nich postupně uvedeme při dalších slohách, při nichž bude jasněji viděti, jak důvodně duše opěvuje jakožto blahé štěstí průchod touto děsnou nocí, jenž byl výše vyložen.³

HLAVA XV.

Předkládá se druhá sloha a její výklad.

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

V ý k l a d.

1. Duše opěvuje v této sloze ještě¹ několik vlastností tmy v této noci, a znovu vytyká veliké štěstí, kterého se jí jimi dostalo (Moudr. 7, 11). Uvádí ty vlastnosti, odpovídajíc tím na jakousi nevyslovenou námitku, a praví, aby se nemyslilo, že, když v této noci a tmě prošla tolika bouřemi úzkostí, pochybností, obav a hrůz, jak bylo řečeno,² byla proto u větším nebezpečí, že zahyne, jelikož se naopak v této noci zachránila. Neboť v ní důvtipně vyvázla a unikla svým protivníkům, kteří jí stále zastupovali cestu, ježto se ve tmě té noci brala ve změněném šatě a přestrojena v trojí roucho a barvu, které později uvedeme,³ a po žebříku veletajném, o kterém nikdo z domu nevěděl a jenž, jak rovněž na svém místě vytkneme,⁴ je živá víra.⁵ Po tom žebříku tedy vyšla tak zahalena a tak v skrytosti, aby mohla dobře provést svůj čin, že ani nemohlo býti jinak než že se brala velice bezpečně, zvláště když již v této očistné noci bažení, náklonnosti a vášně její duše spaly, byly umrtveny a umořeny. Vždyť právě ony, dokud byly vzhůru a čilé, jí toho nedopustily.

Následuje tedy [první] verš, a zní takto:

Potmě a bezpečně.

HLAVA XVI.

Uysvětluje se, že duše, ač jde potmě, jde bezpečně.

1. Tma, o které zde mluví duše, zasahuje, jak jsme již řekli,¹ bažení a mohutnosti smyslové, vnitřní a duchové, protože všechny se v této noci zatemní co do svého přirozeného světla, aby, očistíce se stran něho, mohly býti osvíceny stran věcí z řádu nadpřirozeného; neboť bažení smyslová i duchová spí a jsou umrtvena a nemohou zakoušeti ničeho ani božského ani lidského; sklony duše jsou sraženy k zemi a sevřeny, takže se k tomu² nemohou obrátiti ani nalézti v něčem oporu; obrazivost je spoutána a nemůže vykonati žádného řádného přemítání; po paměti je veta; rozum je zatemněn a nedovede nic pochopiti, a tudíž je také vůle vyprahlá a stísněná, a všechny mohutnosti jsou prázdné a ladem, a nadto nade všechno je nad duší hustý a těžký mrak, který ji drží v úzkostech a jako odcizenu Bohu.³

Tímto způsobem jsouc „potmě“⁴ praví tu duše že šla „bezpečně“.

2. Příčina toho je již dobře vyložena. Duše totiž zpravidla nikdy nepobloudí leč svými baženými nebo svými libostmi nebo svým přemítáním nebo svým poznáváním nebo svými náklonnostmi; neboť v těch zpravidla buď upříliší nebo nedoměří, nebo je vrtkavá nebo prohloupí, a proto se přikloní k tomu, k čemu nemá. Když tedy jsou všechny tyto činnosti a hnutí zaraženy, je na bílé dni, že je duše v bezpečí, že v nich nepobloudí; jeť uchráněna nejen sama před sebou, nýbrž také před ostatními nepřáteli, totiž světem a ďáblem, kteří, když jsou sklony a činnosti duše umořeny, nemohou na ni útočiti s jiné strany nebo jiným způsobem.

3. Z toho vyplývá, že, čím je duše více potmě a prázdnější svých přirozených činností, v tím větším je bezpečí. Neboť, jak praví prorok, zkáza přijde duši jediné od ní samé, to jest od jejích vnitřních a smyslových¹ činností a bažení; a dobro, praví Bůh, jediné ode mne (Oseáš 13, 9). Proto, když je duši takto znemožněno, co je pro ni zlé, nezbyvá než že jí pak hned přijdou do jejích bažení a mohutností dobra ze spojení s Bohem, jimiž on je učiní božskými a nebeskými. Proto duše v době těchto temnot, všimne-li si toho jen, velmi dobře postřehne, jak málo se jí odvracejí bažení a mohutnosti k věcem zbytečným a škodlivým, a jak v bezpečí je před ješitností a pýchou a domýšlivostí, lichým a nepravým potěšením, a mnoha jinými věcmi. Opravdu tedy vyplývá, že tím, že kráčí potmě, nejenže nezašla ve zkázu, nýbrž naopak došla velikého zisku, ježto tu získává ctnosti.²

4. Na pochybnost však, která z toho hned vzniká, totiž že, když přece věci od Boha samy sebou činí duši dobře a jí skýtají zisk a bezpečnost, proč že jí tedy Bůh v této noci zatemňuje bažení a mohutnosti také stran těchto věcí dobrých, takže ani z těch nemůže míti libosti ani se jimi, jako [ani ne] ostatními, zaměstnávat, ba jaksi ještě méně [jimi než ostatními] - je odpověď ta, že tehdy je na místě, aby jí nezůstávala činnost ani stran věcí duchových, protože má mohutnosti a bažení poskvrněná, nízká a velice přirozená, a tudíž by tyto mohutnosti, třeba by se jim dávala lahoda z věcí nadpřirozených a zaměstnání jimi, nemohly té lahody a toho zaměstnání přijímati leč velice nízce a přirozeně, velice po svém způsobu. Neboť, jak praví Filosof, cokoliv se přijme, je v přijímajícím podle způsobu a míry přijímajícího. Ježto tedy tyto přirozené mohutnosti nemají čistoty ani síly ani jímavosti na přijímání věcí

nadpřirozených a na libost z nich podle způsobu jejich, jenž jest božský, nýbrž pouze po způsobu svém, jenž jest, jak jsme řekli, lidský a nízký, je na místě, aby byly zatemněny také vzhledem k těmto věcem řádu božského - aby totiž všechny tyto mohutnosti a bažení duše, jsouce napřed odstaveny a očištěny a vniveč uvedeny po oné stránce,³ pozbyly onoho nízkého a lidského způsobu přijímání a činnosti a tak zůstaly konečně disponovány a uschopněny k tomu, aby mohly věci řádu božského a nadpřirozeného přijímati, pociťovati a zakoušeti způsobem vysokým a vznešeným, což nemůže býti, leč když napřed zemře člověk starý.

5. Z toho vyplývá, že ničeho duchového, není-li [těž] uděleno nad lidské chtění a bažení shůry od Otce světél, nebudou libost a mohutnosti člověka, aťsi se sebe více zabývají Bohem a aťsi se jim sebe více podobá, že toho [s libostí] zakoušejí, zakoušeti způsobem božským a duchovým, nýbrž [jen] lidským a přirozeným, jak [s libostí] zakoušejí ostatních věcí, protože dobra nejdou od člověka k Bohu, nýbrž přicházejí od Boha člověku. Stran toho bychom tu (kdyby to zde bylo na místě) mohli vyložit, že je mnoho osob, které mají mnoho libostí a sklonů a činnosti svých mohutností týkajících se Boha nebo věcí duchovních, a snad si oni sami myslí, že to je 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.

6. Naskytne-li se nám snad příležitost v části ještě zbývajících, pojednáme o tom¹ a uvedeme několikero známek, kdy že jsou vnitřní hnutí a kony duše co do obcování s Bohem pouze přirozené, a kdy pouze duchové, a kdy duchové a přirozené. Zde postačí věděti, že na to, aby vnitřní kony a hnutí duše mohly býti skutečně vzbuzovány od Boha božsky, musí býti napřed v přirozeném řádu zatemněny a uspány a v odpočinek uvedeny co do veškeré své schopnosti a činnosti, takže až vypovědí.²

7. Když tedy, duše duchová, uvidíš své bažení zatemněno, své náklonnosti vyprahlé a v tísní, a své mohutnosti zbavené schopnosti k jakékoli vnitřní činnosti, netruď se proto, nýbrž to spíše považuj za nemalé štěstí; vždyť to tě Bůh osvobozuje od tebe samé, an ti bere tvé věci z rukou. Vždyť jimi [t. mohutnostmi atd.] bys, i kdyby ti sebe lépe hrály, nebyla (pro jejich poskvrněnost a neohrabanost) činná tak důkladně, dokonale a bezpečně jako nyní, když tě Bůh bere za ruku a vede tě potmě

jako slepce, někam, kde ty nevíš, a někudy, kde ty nevíš,¹ a kam by se ti tvýma očima a nohama, aťsi bys sebe lépe kráčela, nikdy nepodařilo jíti.

8. Dále je příčina, proč duše, když tak kráčí potmě, nejen kráčí bezpečně, nýbrž dokonce hojněji získává a prospívá, i ta, že, když se duši napoprvé dostává [tím kterým způsobem] zdokonalení a ona prospívá, je to obyčejně se strany, kde ona méně chápe, ba kde si naopak velice zpravidla myslí že se řítí v záhubu.¹ Poněvadž totiž ona nikdy předtím nezakusila oné novosti, která ji vytrhuje z jejího dřívějšího způsobu jednání a co do něho ji oslepuje a mate, má spíše za to, že se řítí v záhubu, než že si počíná správně a získává, ježto vidí, že je jako ztracena co se týče toho, co předtím věděla a z čeho měla libost, a že kráčí někudy, kde [nic] neví a [žádné] libosti nemá. Jak se však poutník, který, maje jíti do zemí nových a neznámých, ubírá novými cestami neznámými a kterých ještě nezkusil, a putuje, aniž je veden tím, co dříve věděl, nýbrž v pochybnostech a podle řeči jiných, a je na bíle dni, že by tento člověk nemohl přijíti do zemí nových ani zvědětí více, než dříve věděl, kdyby nešel cestami novými, kterých nikdy předtím nepoznal, a nezanechal těch, které znal; a rovněž jak ten, kdo v nějakém řemesle nebo umění vyzkoumává další podrobnosti, postupuje stále potmě, ne podle svého dřívějšího vědění, protože, kdyby toho nenechal za sebou, nikdy by z něho nevyšel a nepokročil k poznání většímu - tak, a ne jinak, kráčí duše, když více prospívá, potmě a v neznalosti.² Může se tudíž, když tu přece je, jak jsme řekli,³ učitelem a vůdcem této duše v její slepotě Bůh, ona, jelikož to již pochopila,⁴ právem a vpravdě radovati a říci: „Potmě a bezpečně.“

9. Je ještě jiná příčina, proč duše kráčela v těchto temnotách bezpečně, totiž protože kráčela utrpením; neboť cesta utrpením je bezpečnější, ba i prospěšnější, než cesta potěšením a činností; jednak protože se duši v utrpení dostane dalších sil od Boha, kdežto v činnosti a potěšení uplatňuje své vlastní slabosti a nedokonalosti, a jednak protože se v utrpení uplatňují a získávají ctnosti a duše se očišťuje a stává se moudřejší a opatrnější.

10. Ale zde je ještě jiná hlavní příčina, proč tu duše potmě kráčí bezpečně, totiž se strany řečeného temného světla nebo moudrosti. Neboť tato temná noc nazírává ji tou měrou v sebe pohrouží a pohltí a tak blízko ji postaví Bohu, že ji ochrání a osvobodí ode všeho, co není Bůh. Poněvadž je tu totiž tato duše léčena, aby nabyla svého zdraví, jež jest sám Bůh, drží ji

božská Velebnost v dietě a zdrženlivosti ode všech věcí, takže bažení jejímu jsou vesměs nechutné, právě jako je nemocný, kterého si doma váží a cení, aby se uzdravil, chráněn tak uvnitř domu, že ho nenechají ovanouti vzduchem, ba ani se potěšiti ze světla,¹ a nedopustí, aby slyšel kročeje domácích, ba ani ne nějaký šelest od nich, a pokrmý dostává velmi lehké a přesně odměřené a spíše hodnotné než chutné.

11. Všecky tyto vlastnosti (jež vesměs směřují k bezpečnosti a ochraně duše) v ní působí toto temné nazírání, poněvadž je jím postavena blíže Bohu. Neboť čím více se k němu duše přibližuje, tím temnější tmu a hlubší temnotu pocítí pro svou slabost, jak by i tomu, kdo by došel blíže ke slunci, působila jeho veliká zář pro slabost a nečistotu jeho očí větší tmu a bolest. Je tedy duchové světlo Boží tak nezměrné a tak převyšuje přirozený rozum, že jej, když dojde blíže, oslepí a zatemní. A právě z této příčiny praví v žalmu sedmnáctém David, že si Bůh učinil z temnot skryši a příkrov svůj, a svým stánkem kolem sebe černavé vodstvo v oblacích povětří (Ž. 17, 12). To černavé vodstvo v oblacích povětří je, jak pravíme, temné nazírání a Moudrost božská v duších. To ony, když je Bůh více s sebou spojuje, pocíťují jakožto něco, co je Bohu blízko, jakožto stánek, ve kterém Bůh přebývá. Co tedy je v Bohu nejvznešenější světlo a jas, je pro člověka nejtemnější tma, jak praví svatý Pavel (Skut. 22, 11) a jak to hned vykládá David v témž žalmu, když dí: Před zábleskem jeho přítomnosti táhla mračna a krupobití (Ž. 17, 13), totiž pro přirozený rozum, jehož světlo, jak dí Isaiáš v hlavě páté, *Obtenebrata est in caligine eius* (Isai. 5, 30), [zatmí se v mrákotě jeho].

12. Ó ubohého údělu našeho života, v němž žijeme s tak velikým nebezpečím a pravdu poznáváme s tak velikou obtíží! Vždyť co je nejjasnější a nejpravdivější, to je nám temnější a pochybnější, a proto před tím prcháme, ačkoliv je to pro nás vhodnější; a co se nejvíce trpytí a nám zaujímá zrak, toho se chytáme a za tím jdeme, ačkoliv je to pro nás právě horší a při každém kroku pro to narazíme. V jakém nebezpečí a důvodu ke strachu žije člověk, když právě přirozené světlo jeho zraku, kterým se má řídit, jej první mámě a šálí, co se týče pouti k Bohu! A když duše, má-li správně viděti, kudy jde, musí míti oči zavřeny a jíti potmě, aby šla v bezpečí před domácími nepřáteli ze svého vlastního domu, to jest svými smysly a mohutnostmi!

13. Dobře tedy je tu duše skryta a ochráněna v tomto černavém vodstvu, jež je kolem Boha. Neboť jak slouží Bohu samé-

mu za stánek a příbytek, rovněž tak bude duši stánkem a příbytkem a dokonalou ochranou a bezpečností, třebas ona zůstane v temnotě, v níž je skryta a ochráněna sama před sebou a před všelikou škodou od tvorů, jak jsme řekli;¹ neboť o těch duších platí, co rovněž David praví v jiném žalmu, řka: Zastřeš je clonou svojí tváře před úklady lidí; ochráníš je ve stánku svém před jazyky hašteřivými (Ž. 30, 21). Tím se rozumí veškerý způsob ochrany; neboť býti zastřenu tváří Boží před úklady lidí je býti posíleno tímto temným nazíráním proti všem příležitostem, které se jim mohou naskytnouti od lidí. A býti ochráněno v jeho stánku před jazyky hašteřivými je to, že duše je pohrouzena v toto černavé vodstvo [temného nazírání], jež jest, jak jsme řekli,² ten stánek u Davida. Protože tedy duše má všechna bažení a sklony odstaveny a mohutnosti zatemněny, je uchráněna všech nedokonalostí, které odporují duchu, aťsi pocházejí od jejího vlastního těla anebo od ostatních tvorů. Může tedy tato duše dobře říci, že jde „potmě a bezpečně“.

14. Je také ještě jiný důvod neméně průkazný než předešlý, aby se dokonale pochopilo, že tato duše jde bezpečně potmě; je tomu totiž tak pro statečnost, kterou toto temné, bolestivé a černavé vodstvo Boží ihned vleje do duše. Vždyť, konec konců, třebas je černavá, je to voda, a tudíž nemůže neosvěžití a neposílití duše v tom, co je pro ni nejvhodnější, i když [arci osvěží a posílí jen] potmě a bolestivě. Neboť duše ihned v sobě uvidí opravdovou rozhodnost a odhodlanost, že neučiní nic, o čem by chápala, že je to urážka Boží, a že neopomene učiniti to, o čem se jí podobá, že je to něco k jeho službě. Neboť ta temná láska ji pronikne s velmi bdělou pečlivostí a vnitřní starostlivostí, co že učiní nebo čeho neudělá pro něho, aby ho uspokojila, a dává pozor a tisíckrát uváží, zda nezavdala příčiny, aby se rozhněval; a všechno to s mnohem větší pečlivostí a starostlivostí než dříve, jak to bylo řečeno¹ výše ve výkladu o stesku z lásky. Neboť tu jsou všechna bažení a síly a mohutnosti duše usebrány ode všech ostatních věcí a vynakládají svou snahu a úsilí jedině na službu svému Bohu. Tímto způsobem vychází duše sama ze sebe a ze všeho stvořeného k blahému a slastnému spojení s Bohem v lásce,² „potmě a bezpečně“:

po tajném žebříku v přestrojení.

HLAVA XVII.

Uysvětlení, proč je toto temné nazírání tajné.

1. Trojí vlastnost jest nám vyložiti při třech slovech, která obsahuje tento verš. Dvě, totiž *tajném* a *žebříku*, se vztahují na temnou noc nazíravou, o níž pojednáváme; třetí, totiž *v přestrojení*, se vztahuje na duši pro způsob, kterým si počíná v této noci. Stran prvního [dvojího] jest věděti, že duše nazývá zde v tomto verši toto temné nazírání, jímž ona vychází ke spojení v lásce, tajným žebříkem pro tyto dvě vlastnosti, které ono má, totiž že je tajné a že je žebřík; a promluvíme o každé z nich zvlášť.

2. Za prvé nazývá toto mrákavé nazírání tajným, protože, jak jsme výše podotkli,¹ toto je ta mystická bohověda, kterou bohoslovci nazývají tajnou moudrostí a jež je, jak praví svatý Tomáš,² duši udělována a vlévána láskou. To však se děje tajně, potmě co do činnosti³ rozumu a ostatních mohutností. Ježto tedy řečené mohutnosti toho nedovedou, nepochopí a nepostřehnou, nýbrž Duch svatý ji vlévá do duše a v ní pořádá, jak to praví Nevěsta ve Velepísni (Velep. 2, 4), aniž ona o tom ví a aniž chápe, jak se to děje, sluje tajná. A opravdu, nejen ona toho nechápe, nýbrž nikdo, ani sám ďábel ne; neboť Mistr, který duši učí, je uvnitř duše v podstatě její, kam nemůže proniknouti ďábel ani přirozené smyslové poznání ani rozum.

3. Ale nejen proto může býti nazýváno tajným, nýbrž také pro účinky, které působí v duši. Neboť nejen v temnotě a útrapě očisty, když tato moudrost z lásky očišťuje duši, je [toto mrákavé nazírání] tajné, ježto o něm duše nedovede nic říci, nýbrž také později v období osvětném,¹ když se jí tato moudrost sděluje zřejměji, je duši tak tajné co do vyslovení anebo pojmenování za tím účelem, aby to jméno pronesla, že kromě toho, že duše ani nemá žádné chuti pronést to, také ani nenachází způsobu nebo řádu nebo podobnosti, které by se jí hodily, aby mohla vyjádřiti poznání tak vznešené a duchový pocit tak jemný. I kdyby tedy duše měla sebe více chuti pronést to a hromadila sebe více výrazů, stále by to zůstávalo tajné a ještě nevyslovené. Poněvadž je totiž ta vnitřní moudrost tak jednoduchá, že nevstoupila do rozumu zahalena nebo oděna v nějaký vtisk nebo obraz smyslový,² proto smysl a obrazivost (ježto jimi nevstoupila a ony nepostřehly jejího šatu a barvy) nedovedou podati vysvětlení ani si ji představit, takže by něco o ní mohly říci,³ třebas duše jasně vidí, že tu lahodnou a ne-

zvyklou moudrost chápe a zakouší. Právě jak by ten, kdo by uviděl věc nikdy nevidanou, již ani podobného nikdy nic nespatri, jí nedovedl, třebas by ji chápal a ji zakoušel, pojmenovati nebo říci, co jest, aťsi by se o to sebe více pokoušel, a to, ačkoliv by to byla věc, kterou pojal smysly. Tím méně tedy lze vyjevit, co jimi nevstoupilo. Neboť promlouvání Božímu je vlastní to, že, poněvadž je velice vnitřní v duši a duchové, takže převyšuje veškerý smysl, ihned zarazí a v němotu uvede celou soustavu a schopnost smyslů zevních i vnitřních.

4. Toho máme důkazy a zároveň příklady v Písmě svatém. Neboť nedostatečnost [lidskou] na zevní vyjevování a vyjadřování těch věcí ukázal Jeremiáš, když Bůh k němu promluvil a on nevěděl co říci leč a a a (Jerem. 1, 6). A nedostatečnost vnitřní, to jest vnitřního smyslu obrazivosti, a zároveň nedostatečnost zevního vzhledem k tomu projevil také Mojžíš před Hospodinem ve kři, když nejen řekl Hospodinu, že od té doby, co s ním mluví, nedovede mluvit a je v řeči velmi těžkopádný (2 Mojž. 4, 10), nýbrž se (jak se praví ve Skutcích apoštolských) ani vnitřní obrazivosti neosměloval popatřiti (Skut. 7, 32), ježto se mu podobalo, že obrazivost je velice daleko a chabá, nejen na to, aby si z toho, co on o Bohu chápe, něco představitivě vytvořila, nýbrž ani nemá jímavosti, aby něco z toho v sebe pojala. Protože tedy moudrost v tomto nazírání je promlouvání Boha k duši, od čirého ducha k čirému duchu, proto nic, co je méně než duch, jako právě smysly, toho nepojme, a tudíž je jim to tajemství a ony to nedovedou a nejsou s to vysloviti, a ani se jim nezachce, protože ho¹ nevidí.

5. Z toho se můžeme dosouditi příčiny, proč některé osoby, které krácejí touto cestou a jež by, any mají duši dobrou a bohabojnou, rády tomu, kdo je vede, podaly zprávu o tom, co v nich je, toho nedovedou a nejsou s to. Proto mají veliký odpor proti řeči o tom, zvláště když jejich nazírání je trochu jednodušší, takže je sama duše sotva postřehuje; dovedouť jediné říci, že jejich duše je uspokojena a klidná a spokojená, a povědět, že pociťují Boha a že se jim, podle jejich mínění, daří dobře; ale nelze jim vypovědět, co v jejich duši je, a nedostane se z nich více než povšechné výrazy těmto podobné. Něco jiného je, když věci, které duše má, jsou jednotlivostní, jako vidění, pocity, atd.; neboť ty se, poněvadž jsou zpravidla udělovány nějakým vtiskem [pomyslovým], kterého je účasten [i] smysl, pak mohou, jak odpovídá tomu vtisku, nebo v jiném zpodobnění, vysloviti.¹ Ale této možnosti vyslovení již není co

do čirého nazírání, protože toto je, jak jsme řekli,² nevyslovitelné a proto je nazýváno tajným.

6. Ale nejen proto sluje a je tajné, nýbrž také proto, že tato mystická moudrost má tu vlastnost, že skryje duši v sebe. Neboť nad to, co zpravidla působí, někdy tou měrou pohrouží v sebe duši a pohřbí ji do své tajné hlubiny, že duše jasně postřehuje, že je naprosto vzdálena a odloučena od každého tvora, takže se jí podobá, že je stavěna do přehluboké a přeširé samoty, kam nemůže dojít žádný lidský tvor, jako na nesmírnou poušť, která nemá žádným směrem konce, o tolik rozkošnější, lahodnější a lásky plnější, oč je hlubší, širší a osamělejší, kde se duše vidí tou měrou v tajnosti, jakou se vidí povznesena nade všecko časné stvoření. A tak velice tehdy pozdvihne a povznese tato hlubina moudrosti duši, pohřbí ji do proudů vědění láskou daného, že jí dá poznati nejen to, že velice nízko zůstává tvor kteréhokoliv stupně proti tomuto svrchovanému vědění a pociťování božskému¹, nýbrž že ona také postřehne, jak nízké, nedostatečné a jaksi nesprávné jsou všechny výrazy a slova, kterými se v tomto životě jedná o věcech božských, a jak je zhoła nemožné, aby se prostředkem a způsobem přirozeným, i když se o nich promluví sebe vznešeněji a moudřeji, mohlo o nich míti poznání a pociťování, jaké odpovídá tomu, co ony jsou, nýbrž jen osvětlením touto mystickou bohovědou. Když tedy duše v jejím světle vidí tuto pravdu, totiž že jí ani nelze vystihnouti pochopením a tím méně vyložití výrazy lidskými a běžnými, právem ji nazývá tajnou.

7. Tuto vlastnost, že je tajné a nad přirozenou jímavost, má toto božské nazírání nejen tím, že je samo něco nadpřirozeného, nýbrž také z toho, že je cesta, která vede a řídí duši k dokonalostem spojení s Bohem. Ježto však o těch není znalosti z řádu lidského, musí se k nim kráčet s neznalostí v řádu lidském a nevědomostí v řádu božském. Neboť - řečeno s mystického hlediska, jak zde s něho mluvíme - věci a dokonalosti božské se nepoznávají a nechápou, jaké jsou,¹ [již] tehdy, když se hledají a uplatňují, nýbrž [až] když je duše má již nalezeny a uplatněny. Neboť v tom smyslu praví prorok Baruch o této božské Moudrosti: Není, kdo by znáti mohl cest jejích, aniž kdo by myšlením pojmuti mohl stezek jejích² (Baruch 3, 31). Také královský prorok mluví tímto způsobem o této dráze duše, když rozmlouvá s Bohem: Záblesky tvé zaskvily okruhu země a ozářily jej, otřásla se a zachvěla se země. Mořem vede cesta tvá a tvoje stezky spoustami vodstva, a šlépějí tvých nebude znáti (Ž. 76, 19-20).

8. Všecko to platí v duchovém smyslu o předmětu, o kterém mluvíme. Neboť to, že blesky Boží ozařují okruh země, je osvícení, které toto božské nazírání způsobí v mohutnostech duše; to, že se otřásá a chvěje země, je bolestná očista, kterou v ní přivodí; a když se praví, že cesta a dráha Boží, po které jde duše k němu, vede mořem, a jeho šlépěje spoustami vodstva a že jich proto nebude znáti, je tím řečeno, že tato dráha, kterou se jde k Bohu, je pro smysl duše tak tajná a skrytá, jak je to pro smysl tělesný dráha, kterou se jde po moři, na němž není poznati stezek a stop. Neboť tuto vlastnost, že jich není znáti, mají kročeje a šlépěje, kterými Bůh kráčí v duších, které chce přiblížiti k sobě a povznést je spojením se svou Moudrostí. Proto stojí v knize Jobově, na zdůraznění této věci, tato slova: Zdali znáš stezky oblaků velikých, nebo dokonalá umění? (Job 37, 16). Tím se rozumějí cesty a dráhy, po kterých Bůh povznáší duše a je zdokonaluje ve své moudrosti, neboť ty jsou zde míněny oblaky. Je tedy zřejmé, že toto nazírání, jež vede duši k Bohu, je moudrost tajná.

HLAVA XVIII.

Uýklad, že tato tajná moudrost je také žebřík.

1. Nyní však zbývá, abychom přihlédli k druhému, totiž jak je tato tajná moudrost také žebřík. Stran toho jest věděti, že z mnoha důvodů můžeme toto tajné nazírání nazývati žebříkem. Za prvé, protože, jak se po žebříku vystupuje a slézají se statky a poklady a věci, které jsou v pevnostech, tak také duše tímto tajným nazíráním, aniž ví jak, vystoupí a sleze, pozná a osvojí si statky a poklady nebes. To dobře vyjadřuje královský prorok David, když dí: Šťasten, kdo má tvou přízeň a pomoc, protože ten ve svém srdci své vystupování spořádal v údolí slz na místě, které si zvolil; neboť tímto způsobem dá požehnání zákonodárce, a půjdou od síly k síle jako se stupně na stupeň, až uzří na Sionu Boha bohů (Ž. 83, 6-8), jenž jest poklad v pevnosti Sionu, to jest v blaženosti věčné.

2. Můžeme je také nazývati žebříkem proto, že, jak žebřík právě tytéž příčle, které má k vystupování, má také k sestupování, tak také v tomto tajném nazírání právě tatáž sdělení, která ono činí duši a jež ji povznášejí v Boha, ji ponížují v ní samé.¹ Neboť sdělení, která jsou opravdu od Boha, mají tu

vlastnost, že zároveň duši poníží a povznesou. Neboť na této cestě sestupování je vystupování a vystupování je sestupování, ježto, kdo se poníží, je povýšen, a kdo se povyšuje, je ponížen (Luk. 14, 11). A kromě toho, že ctnost poníženosti je [i sama sebou] vznešenost zasluhující, aby duše v ní byla cvičena, dávává jí Bůh také proto vystoupiti po tomto žebříku [z nazírání] a pak po něm sestoupiti, a sestoupiti a pak po něm vystoupiti, aby se tak splnilo, co praví Mudřec, totiž: Než je duše povýšena, je ponížena; a než je ponížena, je povýšena (Přísl. 18, 12).

3. A to - mluvím nyní jen s hlediska přirozeného a nechávám stranou stránku duchovou, jež se nepocítí dobře postřehne duše, která tomu bude chtít věnovati pozornost, jak totiž na této cestě trpí tolikeré zmítání nahoru a dolů, a jak za jasnem, z kterého se těší, hned přijde nějaká bouře a útrapa, takže se zdá, že jí ta pohoda byla dána jen na to, aby ji připravila a posílila na brzké strádání; rovněž jak zase po bídě a nepohodě přijde hojnost a pohoda, takže se duši zdá, že, jen aby jí byl připraven ten svátek, byla napřed odsouzena k tomu postnímu dni¹ před ním. A to je obvyklá metoda a cvičba ve stavu nazírání, dokud se nedojde stavu klidného,² že totiž nikdy nesetrvá v jednom stavu, nýbrž je samé vystupování a sestupování.

4. Příčina toho je ta, že - ježto stav dokonalosti, jenž záleží v dokonalé lásce k Bohu a pohrdání sebou samým, nemůže nemíti této dvojí stránky, totiž poznání Boha a poznání sebe samého - duše musí býti nezbytně nejprve cvičena v jednom i v druhém, tím, že se jí hned dá okusit jednoho povznesením a hned se jí rovněž dá zakusiti druhého ponížením, a to tak dlouho, dokud nenabude habitů dokonalých a pak již přestane vystupování a sestupování,¹ ježto již bude u cíle a spojena s Bohem, jenž je u vrcholu tohoto žebříku a o něhož se žebřík opírá a na něj se spoléhá. Neboť tento žebřík z nazírání, jenž se, jak jsme [právě] řekli, snáší od Boha, je předobrazem tím žebříkem, který ve spánku viděl Jakob a po němž vystupovali a sestupovali andělé od Boha k člověku a od člověka k Bohu, jenž spoléhal na konec žebříku (Mojž. 28, 12. 13). Všecko to se, jak praví Písmo, událo v noci a za Jakobova spánku, aby se dalo na srozuměnou, jak tajná a od vědění člověka odlišná je tato dráha a výstup k Bohu. To je dobře viděti; vždyť člověk zpravidla to, co jest pro něho na té dráze prospěšnějšího, totiž že se [sám sobě] ztrácí a sám se v nic uvádí, považuje za horší, kdežto co má menší cenu, totiž když najde útěchu a libost,

v čemž zpravidla spíše pozbude než získá, to považuje za lepší.

5. Ale máme-li nyní promluvit o tomto žebříku, tajném to nazírání, poněkud přesněji a přiléhavěji, řekneme, že hlavní vlastnost, proč se zde nazývá žebříkem, je ta, že nazírání je věda s láskou, totiž, jak jsme to již řekli,¹ vlitý láskyplný poznatek Boha, jenž duši zároveň osvěcuje a láskou rozněcuje, až ji stupeň po stupni povznese k Bohu, jejímu Stvořiteli. Neboť jediné láska sjednotí a spojí duši s Bohem.² Aby to tedy bylo jasněji viděti, uvedeme zde jeden po druhém příčle tohoto božského žebříku a podáme stručně známky a účinky každého, aby se z toho duše mohla dohadnouti, na kterém z nich asi stojí. Rozlišíme je tudíž podle jejich účinků, jak to činí svatý Bernard a svatý Tomáš,³ a to také proto, že poznati je přímo samy v sobě není v přirozeném řádě⁴ možné, jelikož tento žebřík z lásky je, jak jsme řekli,⁵ tak tajný, že jediné Bůh jej změří a zvaží.

HLAVA XIX.

Počíná vysvětlovati desatero příčlů mystického žebříku z božské lásky podle svatého Bernarda a svatého Tomáše. - Uvádí se patero prvních.

1. Pravíme tedy, že příčlů na tomto žebříku z lásky, po nichž duše s jednoho na druhý vystupuje k Bohu, je deset.¹ První příčel neboli stupeň² lásky způsobí, že duše blahodárně onemocní. Na tomto stupni lásky mluví Nevěsta, když praví: Zaklínám vás, dcery jerusalemské, milého mého-li najdete, abyste mu pověděly, že jsem nemocna láskou (Velep. 5, 8). Ale tato nemoc není na smrt, nýbrž ke slávě Boží, protože v této nemoci zemdlí duše hříchu a všemu, co není Bůh, právě pro Boha, jak to dosvědčuje David, řka: Zemdlela duše má, totiž co se týče všech věcí, [touhou] po spasení tvém (Ž. 118, 81). Neboť jak pozbude nemocný chuti na všechny pokrmy a pomine mu libost z nich a on mění dotavadní barvu, tak také pomine duši na tomto stupni lásky libost ze všech věcí a ona pozbude chuti na ně a jako milenka změní barvu,³ totiž tvářnost života dřívějšího. Do této nemoci neupadne duše, není-li jí seslána shůry přemíra žáru,⁴ jak je to vyjádřeno tímto veršem Davidovým, jenž dí: *Pluviam voluntariam segregabis, Deus, haereditati tuae, et infirmata est, etc.* (Ž. 67, 10): [Dešť dobrovolný udělils,

Bože, dēdictví svému, a zemdleno jest, atd.] (Ž. 67, 10). Tuto nemoc a zemdlení všemu, jež jest východisko a první stupeň na cestě k Bohu, jsme dobře vyložili výše, když jsme uvedli⁵ zničenost, ve které se vidí duše, když začíná stoupati na tento žebřík z nazíravé očisty, když nemůže v ničem najíti libosti, opory, ani útěchy nebo spočinutí. Proto s tohoto příčle ihned začíná vystupovati na druhý příčel.

2. Druhý příčel neboli stupeň¹ způsobí, že duše neustále hledá Boha. Když tedy Nevěsta praví, že jej v noci hledala na lůžku (když byla podle prvního stupně lásky zemdlená), ale nenašla ho, dí: Vstanu, a budu hledati toho, jež miluje duše moje (Velep. 3, 1. 2). To, jak pravíme, činí duše neustále, jak to radí David, řka: Hledejte tvář Boží ustavičně (Ž. 104, 4), a hledajíc jej ve všech věcech, při žádné se nezastavuje, dokud ho nenajde. Jako Nevěsta, jež, otázavši se po něm pomocných, hned odešla a nechala je (Velep. 3, 3. 4). Maria Magdalena nedbala ani andělů v hrobě (Jan 20, 14). Zde na tomto stupni je duše tak ve starosti, že ve všech věcech hledá Mileného; při všem, nač pomyslí, myslí hned na Mileného; ve všem, co promluví, při všech záležitostech, které se naskytnou, ihned zavede řeč a rozhovor na Mileného; když jí, když spí, když bdí, když cokoliv jiného činí, zalétá veškerá její starost k Milenému, jak to bylo výše řečeno² při stesku z lásky. Tu počne duše, ježto její láska již okřívá a nabývá sil z lásky na tomto druhém příčli, ihned vystupovati na příčel třetí, a to po jakémisi stupni nové očisty v noci, jak později vyložíme,³ a ten třetí má v duši tyto následující účinky.

3. Třetí příčel neboli stupeň¹ na žebříku z lásky způsobí, že duše je činná, a dodává jí žár, aby neumdlévala. O tomto stupni praví královský prorok: Blaze tomu, kdo se bojí Hospodina, protože podle jeho příkazů mnoho konati dychtí (Ž. 111, 1). Jestliže tedy bázeň, protože je dcera lásky, u něho působí toto dychtění, co způsobí láska sama? Na tomto stupni má duše veliké činy pro Mileného za malé, četné za nemnohé, dlouhou dobu, kterou slouží, za krátkou, pro žár lásky, kterým již hoří. Jako se Jakobovi, třebaš mu bylo uloženo sloužiti sedm let nádavkem k dřívějším sedmi, zdála ta léta málo; tak velice ji miloval (1 Mojž. 29, 20). Zmohla-li však láska u Jakoba tolik, ačkoliv byla ke tvorů, co zmůže láska ke Stvořiteli, když na tomto třetím stupni ovládne duši? Duše tu pocífuje, z velké lásky, kterou má k Bohu, veliký žal a bolest nad tím, že tak málo koná pro Boha; a kdyby se pro něho směla tisíckrát strhati, pocífovala by útěchu. Proto se má za neužitečnou ve všem,

co činí, a podobá se jí, že žije nadarmo. A ta láska tu u ní působí ještě jiný podivuhodný účinek, totiž že se má u sebe s jistotou za špatnější než jsou všechny ostatní duše: jednak, protože ji láska poučuje, čeho Bůh zasluhuje, a jednak, protože jí, ježto skutků, které tu pro Boha koná, je mnoho a ona všechny poznává jakožto vadné a nedokonalé, ze všech vyvěrá zahanbení a bolest, když poznává tak nízký způsob konání pro Pána tak vznešeného. Na tomto třetím stupni je duše velice vzdálena toho, aby byla ješitná nebo domýšlivá a odsuzovala ostatní. Tyto starostí proniknuté účinky, s mnoha jinými tohoto rázu, působí v duši tento třetí stupeň neboli příčel; a tím na něm nabývá zmužilosti a sil na výstup na příčel čtvrtý, jenž je tento.

4. Čtvrtý příčel¹ na tomto žebříku z lásky je ten, na kterém se v duši, pro Mileného, zrodí vytrvalost v trpění bez znavení. Neboť, jak praví svatý Augustin,² všecko veliké, těžké a obtížné činí láska jakoby ničím.³ Na tomto stupni mluvila Nevěsta, když, toužíc se již viděti na posledním, řekla Ženichovi: Přitiskni si mě jako pečeť na srdce, jako pečeť na rámě; jeť milování,⁴ to jest, kon lásky a jednání z lásky, mocné jako smrt, a silné jako peklo [je jeho] žárlení a revnění (Velep. 8, 6). Duch tu má takovou sílu, že má tělo v takové poddanosti a cení si je tak málo jako strom jeden ze svých listů. Nižádným způsobem si tu duše nehledá útěchy nebo libosti ani v Bohu ani v něčem jiném, a netouží po milostech od Boha a nezamýšlí ho o ně prositi, protože jasně vidí, že jí jich již prokázal mnoho, nýbrž celá její starost se soustřeďuje na to, jak může vykonati něco Bohu libého a poněkud se mu odsloužiti za to, co on sám v sobě zasluhuje⁵ a čeho se jí od něho dostalo, i kdyby ji to mělo mnoho státi. Říká v srdci a v duchu: Ach, Bože a Pane můj! Jak mnoho je těch, kdo v tobě hledají svou útěchu a libost, a abys jim uděloval milosti a dary; ale těch, kdo tobě hledí způsobiti radost a dáti ti něco na své útraty, nedbajíce svého osobního zájmu, je velmi málo! To proto, že nikoliv u tebe, Bože můj, chybí vůle znovu a znovu nám prokazovati milosti, nýbrž chyba je v tom, že my těch, kterých se nám dostalo, nepoužíváme jediné k tvé službě⁶ a tak tě nezavazujeme k tomu, abys nám je prokazoval neustále. Velmi vznešený je tento stupeň lásky; poněvadž totiž zde duše jde s tak opravdovou láskou stále za Bohem se ždáním trpěti pro něho, dává jí jeho Velebnost často a velmi zpravidla potěšení, ana ji lahodně a slastně v duchu navštíví; neboť nesmírná láska Krista, Slova vtěleného, nedovede snést bolesti duše milené a nepřispěchati k ní. To prohlásil sám u Jeremiáše, řka: Vzpomněl jsem si na tebe, a měl

jsem soucit s tvým mládím a tvou něžností, když jsi šla za mnou na poušti (Jerem. 2, 2). V duchovním smyslu je to odpoutanost od veškerého stvoření, kterou tu duše v nitru má, takže se u ničeho nezdrží a v ničem se neuklidní. Tento čtvrtý stupeň tou měrou roznítí duši a rozežhne v ní takovou touhu po Bohu, že jí dá vystoupiti na pátý, jenž je tento.

5. Pátý příčel na tomto žebříku z lásky způsobí, že duše nedočkavě² touží a dychtí po Bohu. Na tomto stupni je roztoužení obejmouti Mileného a spojití se s ním, které milující duše pocítuje, tak veliké, že se jí jakýkoliv odklad, aťsi sebe menší, stává velmi dlouhým, trapným a tíživým, a stále si myslí, že Mileného již nachází; a když vidí svou touhu nesplněnu (čemuž je tak téměř při každém kroku), nyje ve svém dychtění, jak to praví Žalmista, když mluví na tomto stupni a dí: Dychtí a nyje duše má po síních Hospodinových (Ž. 83, 3). Na tomto stupni nemůže milující než buď patřiti na to, co miluje, anebo zemřít; a na něm řekla Rachel z veliké touhy, kterou měla po dětech, svému manželu Jakobovi: Dej mi děti, sic umru (1 Mojž. 30, 1). Mají tu hlad jako psi a obcházejí a obíhají město Boží [Ž. 58, 7. 15]. Na tomto hladovém stupni se duše sytí láskou, neboť podle hladu je také sycení; takže odtud může postoupiti na šestý stupeň neboli příčel, jenž působí tyto následující účinky.

HLAVA XX.

Uvádí se ostatních patero stupňů lásky.

1. Šestý příčel neboli stupeň¹ způsobí, že duše hbitě běží² k Bohu a mnoha doteky ho dostihuje; a nezemdlévajíc běží naděj: neboť tu láska, která ji posílila, působí, že hbitě letí. O tomto stupni také praví prorok Isaiáš ona slova: Svatí, kteří doufají v Hospodina, nabudou sil nových, dostanou křídla jako orlí, poletí a nezemdlejí (Isai. 40, 31), jak zemdlívali na stupni pátém. Na tento stupeň se vztahuje také místo ze žalmu: Jak prahne jelen po vodách, tak prahne duše má po tobě, Bože (Ž. 41, 2). Neboť jelen v žízni běží s velikou hbitostí k vodám. Příčina této hbitosti v lásce, kterou má duše na tomto stupni, je ta, že se lásce v ní již velmi uvolnilo, protože duše je zde již téměř úplně očištěna, jak se to praví také v žalmu, totiž: *Sine iniquitate cucurri* (Ž. 58, 5), [bez nepravosti jsem běžel]. A v jiném žalmu: Po cestě tvých přikázání jsem běžel, když

jsi uvolnil mému srdci (Ž. 118, 32); a proto s tohoto šestého příčle přestoupí hned na sedmý, jenž je tento.

2. Sedmý příčel¹ na tomto žebříku dá duši prudkou opovázlivost. Tu láska neuposlechne soudnosti, aby vyčkala, ani nepřijme hlasu rozvážnosti, aby ustoupila, ani se nedovede ovládnouti ostychem; neboť přízeň, kterou tu již Bůh duši prokazuje, jí dává prudkou opovázlivost. Z ní plyne, co praví apoštol, totiž že láska všemu věří, všeho se naděje a všechno může (1 Kor. 13, 7). S tohoto stupně mluvil Mojžíš, když řekl Hospodinu, aby odpustil lidu, anebo - neučiní-li toho - aby jeho vymazal z knihy života, do které jej zapsal (2 Mojž. 32, 31. 32). Tito dosáhnou od Boha, oč jej s potěšením prosí. Proto praví David: Hledej svého potěšení v Hospodinu, i dá ti žádosti srdce tvého (Ž. 36, 4). Na tomto stupni se opovážila Nevěsta a řekla: *Osculetur me osculo oris sui* (Velep. 1, 1), [Ó by mě políbil polibkem úst svých!]. Na tento příčel se však duše nesmí opovážiti, leč že by v nitru pocítila přízeň žezla Králova k ní vztaženého (Ester 5, 2; 8, 4; 15, 14. 15), aby snad nespadla s dotavadních příclů, po kterých až tam vystoupila a na nichž se musí stále pokorou zachovávat. Z této smělosti a z přízně, kterou Bůh dá duši na tomto sedmém příčli, aby se opovážovala vůči Bohu s láskyplnou prudkostí, vzejde stupeň osmý, totiž že uchopí Mileného [Velep. 8, 2] a spojí se² s ním, jak to bude dále vyloženo.

3. Osmý příčel neboli stupeň¹ lásky způsobí, že duše přilne a se přivine a nepustí, jak to praví Nevěsta těmito slovy: Našla jsem toho, jejž miluje srdce mé a duše má, chopila jsem jej a nepustím ho (Velep. 3, 4). Na tomto stupni, ve spojení, ukájí duše svou touhu, ale ne nepřetržitě, protože ho sice někteří dospupují, ale hned s něho zase odstupují; neboť, kdyby trval, byla by to jakási blaženost nebeská již v tomto životě, a proto na něm duše prodlí jen velmi malé chvílky.² Proroku Danielovi, protože byl miláček Boží, bylo [arci] od Boha vzkázáno, aby setrval na tomto stupni, a bylo mu řečeno: Danieli, stůj na stupni svém [Dan. 10, 11], protože miláček Boží jsi (Dan. 9, 23; 10, 11). Z tohoto stupně vzejde devátý, jenž jest již, jak později vyložíme,³ stupeň dokonalých, a je tento.

4. Na devátém příčli neboli stupni¹ lásky se duše s lahodou rozhoří. Toto je stupeň dokonalých, kteří již lahodně hoří² v Bohu. Neboť tento lahodný a slastný žár v nich působí Duch svatý pro spojení s Bohem, v němž jsou. Proto dí svatý Řehoř o apoštolech, že, když na ně Duch svatý viditelně sestoupil, vnitřně hořeli lahodně láskou.³ Statků a pokladů Božích, z kte-

rých se duše na tomto stupni těší, nelze vypovědět; neboť i kdyby se o tom napsalo mnoho knih, zůstalo by ještě více nevyřčeno. Z tohoto důvodu tedy, a protože o něm později něco vyložíme,⁴ zde o něm neřeknu více než to, že z něho vzejde desátý a poslední [stupeň neboli] příčel na tomto žebříku z lásky, jenž již nenáleží do tohoto života.

5. Desátý a poslední příčel¹ na tomto tajném žebříku z lásky způsobí, že se duše úplně připodobní Bohu pro jasné patření na Boha, jehož se ihned dostane duši, která vyjde z těla, dostoupíc v tomto životě devátého příčle. Neboť ti, arcimnozí, nepřijdou do očištění,² jelikož jsou již zcela očištěni láskou. Proto praví svatý Matouš: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Mat. 5, 8): [Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha vidět budou]. A jak pravíme, je toto patření příčina úplné podobnosti duše Bohu, protože tak to praví svatý Jan, řka: Víme, že budeme podobni jemu, [neboť budeme ho vidět tak, jak jest] (1 Jan. 3, 2). Ne že se duše stane tak [neskončeně] dokonalou jako Bůh, protože to je nemožné, nýbrž protože všechno, co ona jest, se stane podobným Bohu; a proto bude slouti, a také skutečně bude, Bůh účastí.

6. Toto je ten tajný žebřík, o kterém tu duše mluví; ač ovšem již na těchto hořejších příčlech není duši velice tajný, protože se jí láska velice odhaluje¹ velikými účinky, které v ní působí. Ale na tomto posledním příčli neboli stupni, v jasném patření, jež jest, jak jsme řekli,² konec žebříku, na nějž spoléhá Bůh, již není pro duši pro její úplné připodobnění nic zastřené. Proto praví náš Spasitel: V ten den se mne nebudete tázati po ničem, atd. (Jan 16, 23). Ale až do toho dne ještě zůstane duši, aťsi se povznese sebe výše, něco zastřeno, a to tolik, kolik jí chybí do úplného připodobnění božské podstatě. Tímto způsobem, touto mystickou bohovědou a tajnou láskou, vychází duše ze všech věcí a ze sebe samé, a vystupuje k Bohu.³ Neboť láska se podobá ohni, jenž stále vystupuje směrem vzhůru, se snahou ponořit se do středu své sféry.

HLAVA XXI.

Uykládá se výraz „v přestrojení“ a uvádějí se barvy úboru, v který je duše v této noci přestrojena.

1. Zbývá tedy nyní, když jsme vyložili příčiny, proč duše nazývala toto nazírání „tajným žebříkem“, abychom také vyložili o třetím výrazu v tom verši, totiž „v přestrojení“, z které že to příčiny duše také praví, že vyšla po tomto „tajném žebříku v přestrojení“

2. Aby se tomu porozumělo, jest si uvědomiti, že přestrojiti se není nic jiného než ztajiti a skryti se v jiném rouše a úboru, než který kdo měl sám od sebe, aťsi k tomu cíli, aby v tom úboru nebo rouše ukazoval i zevně vůli a snahu, kterou má v srdci, totiž dobyti si obliby a přízně u toho, koho má rád,¹ anebo také k tomu cíli, aby se skryl před svými protivníky a tak mohl lépe vykonati svůj čin. To si tehdy vezme ten šat a výstroj, který lépe představí a znázorní náklonnost jeho srdce a kterým se může lépe ztajiti před svými protivníky.

3. Duše tedy, jsouc tu jata láskou k Ženichu Kristovi a snažíc se u něho dojíti obliby a získati si jeho přízně, tu vychází přestrojena v ten úbor, který nejživěji znázorní náklonnosti jejího ducha a v němž bude v největším bezpečí před svými protivníky a nepřáteli, to jest ďáblem, světem a tělem.¹ Je tedy úbor, který má na sobě, trojí hlavní barvy, totiž bílé, zelené a červené; a ty barvy znamenají tři božské ctnosti, víru, naději a lásku, jimiž si nejen dobude obliby a přízně u Mileného, nýbrž bude i velice ochráněna a bezpečna před svým trojím nepřítelem; neboť víra je tunika vespod, bělostnosti tak skvoucí, že oslní a odrazí zrak rozumu číhokoliv. Když tedy duše jde, jsouc oděna ve víru, neuvidí jí ďábel a nepodaří se mu jí to překaziti, protože věrou je velice, více než všemi ostatními ctnostmi, ochráněna před ďáblem, jenž je nejsilnější a nejlistivější nepřítel.

4. Vždyť proto nenašel svatý Petr jinou lepší ochranu než víru, abychom se mu ubránili, když děl: *Cui resistite fortes in fide* (1 Petr. 5, 9): [jemu odpírejte, silni jsouce u víře]. A na to, aby došla obliby u Mileného a spojení s ním, se nemůže duše odíti v lepší tuniku neboli košilku vespod, jakožto v podklad a předpoklad ostatních rouch ze ctností, než v tuto bělostnou víru, protože bez ní se, jak praví apoštol, nelze líbiti Bohu (Žid. 11, 6), kdežto s ní se mu nelze nezalíbiti;¹ vždyť on sám praví u jednoho z proroků: *Sponsabo te mihi in fide* (Oseáš

2, 20): [Zasnoubím si tě u víře]. Což jest, jako by děl: Chceš-li se, duše, se mnou spojití a zasnoubiti, musíš přijíti, jsouc oděna nejprve u víru.

5. Tuto bělostnou víru měla duše, když vyšla v této temné noci a kráčela, jak jsme výše řekli,¹ u vnitřních temnotách a útrapách, poněvadž jí její chápání nedávalo žádné úlevy světlem ani shůry, ježto jí nebe připadalo zavřené a Bůh skrytý,² ani zdola, ježto jí ti, kdo ji poučovali, neuspokojovali,³ ale přetrpěla to s pevností a vytrvala a prošla těmi strastmi bez zemdlení a aniž ochabla vůči Milenému, jenž strastmi a soužením zkouší víru své Nevěsty, takže ona pak může vpravdě říci ona slova Davidova, totiž: Pro slova rtů tvých jsem já ostříhala cest tvrdých (Ž. 16, 4).

6. Na tuto bělostnou tuniku z víry se pak zde duše oděje v druhou barvu, totiž v řízu barvy zelené. Touto barvou je, jak jsme řekli,¹ znázorněna ctnost naděje, jíž se duše za prvé osvobodí a ochrání od druhého nepřítele, světa. Neboť tato zeleň živé naděje v Boha dá duši takovou rozhodnost a statečnost a povznesenost k věcem života věčného, že se jí proti tomu, co tam doufá, všechno na světě zdá - jak tomu i vpravdě je - vyprahlé a zvadlé a odumřelé a bez jakékoliv ceny. Tu se obnaží a svleče ze všech těchto rouch a oděvů světských, ana nevěnuje srdce ničemu z toho, co na světě je nebo bude, a nic z toho nedoufá, nýbrž žije, jediné jsouc oděna v naději v život věčný. Ježto tedy má srdce tak povzneseno nad svět, nejenže se on jí nemůže srdce dotknouti a je upoutati, nýbrž se ho ani nedohlédne.

7. A tak je duše na své pouti v tomto zeleném hávu, do něhož je přestrojena, u veliké bezpečnosti před tímto druhým nepřítelem, světem. Neboť naději nazývá svatý Pavel spasnou přílbou (1 Thessal. 5, 8). Přílba je zbraň, která chrání celou hlavu a kryje ji tak, že nic nezůstane nekryto až na hledí, jímž je viděti. A také naději jest vlastní to, že duši zakryje všechny smysly v hlavě, takže se ony nepohříží do žádné věci světské a nezůstane na ní místočka, kudy by je mohl zasáhnouti nějaký šíp ze světa; jediné jí ponechá hledí, aby oči mohly patřiti vzhůru, a ne jinam, což je úkol, který zpravidla zastává v duši naděje, totiž že povznáší oči jediné k zírání k Bohu, jak praví David že to činila u něho, když děl: *Oculi mei semper ad Dominum* (Ž. 24, 15): [Oči mé na Pána stále upřeny jsou], a nedoufal žádného dobra odjinud, nýbrž, jak to zase on praví v jiném žalmu: Hle, jak jsou oči služebné upřeny na ruce její paní, tak jsou, nadějí v něho, obráceny oči naše k Bohu, Pánu našemu, dokud se nad námi neslituje (Ž. 122, 2).

8. Z této příčiny, pro tento zelený háv (neboť neustále zírá k Bohu a neobráť očí na nic jiného a neuspokojí se leč jedině jím), má Milený v té duši takové zalíbení, že je to pravda, když se řekne, že ona tolika od něho dosáhne, kolik od něho doufá.¹ Vždyť proto jí praví Ženich ve Velepísni, že pouhým pohledem jednoho oka mu zranila srdce (Velep. 4, 6). Bez tohoto zeleného hávu z naděje pouze v Boha by nebylo na místě bývalo, aby duše vyšla za tímto milostným cílem,² protože by nebyla dosáhla ničeho, ježto hybnou silou a vítězkou jest jen naděje neochvějná.

9. V tento háv z naděje jsouc přestrojena kráčí duše tajem této temné noci, o níž jsme mluvili; jeť tak prázdná jakéhokoli lnutí k něčemu a opírání o to, že neobrací očí a starosti k ničemu jinému než k Bohu, kladouc ústa svá v prach, zda je snad ještě naděje, jak jsme to tehdy uvedli¹ z Jeremiáše (Pláč Jerem. 3, 29).

10. Na bílé a zelené tu má duše na dovršení a dokonání tohoto přestrojení a úboru třetí barvu, totiž drahocenný plášť červený. Ten znamená třetí ctnost, lásku, a duše jím nejen dodá půvabu ostatním dvěma barvám, nýbrž on také tak velice povznese duši, že ji postaví poblíž Bohu v takové kráse a milostnosti, že ona se odváží říci: Třebas jsem snědá, dcery jerusalemské, jsem krásná (Velep. 1, 4); a proto si mě zamiloval Král a přijal mě na lože své.¹ Tímto hávem z lásky k Bohu, jenž je již také háv z lásky [jakožto k Ženichu],² jež v Mileném vzbudí ještě více lásky, se duše nejen ochrání a skryje před třetím nepřitelem, tělem (neboť kde je pravá láska k Bohu, tam nemá přístupu láska k sobě ani ke svým zájmům), nýbrž [láska] také posílí ostatní ctnosti, dodávajíc jim svěžesti a síly na ochranu duše a půvabu a vděku, aby se jimi Milenému líbila, protože bez lásky není žádná ctnost půvabná před Bohem. Neboť ona je ten šarlat, o kterém je řeč ve Velepísni, že na něm spočine³ Bůh (Velep. 3, 9. 10). V tento červený háv je oděna duše, když (jak to bylo vyloženo⁴ výše při první sloze) za temné noci vyjde ze sebe a ze všech věcí stvořených, „se steskem v lásce jsouc roznícena“, po tomto tajném žebříku z nazírání⁵ k dokonalému spojení v lásce s Bohem, svým mileným blahem.

11. Toto tedy je to přestrojení, v kterém praví duše že vystupuje v noci víry po tomto tajném žebříku, a toto jsou tři barvy v něm. Ty jsou velevhodná dispoice ke spojení duše s Bohem podle její trojí mohutnosti, rozumu, paměti a vůle; neboť víra vyprázdňuje a zatemňuje rozum co do celého jeho přirozeného chápání a tím jej disponuje na spojení s božskou Moudrostí; a na-

děje vyprázdní a odvrátí paměť od veškerého svojení tvora, protože, jak praví svatý Pavel, naděje je v to, co nesvojíme (Řím. 8, 24), a tak odvrátí paměť od toho, co lze svojiti,¹ a obrátí ji k tomu, co doufá. A proto jediné naděje v Boha čistě disponuje paměť na spojení s Bohem. Rovněž tak láska vymete a vniveč uvede sklony a bažení vůle po čemkoliv, co není Bůh, a jediné k němu je obrátí; a tak tato ctnost disponuje tuto mohutnost a spojí ji s Bohem láskou. Poněvadž tedy tyto ctnosti mají za úkol odvrátiti duši ode všeho, co je méně než Bůh, mají ovšem [také] za úkol spojití ji s Bohem.

12. Neputuje-li se tedy doopravdy v úboru z těchto tří ctností, je nemožné dojítí dokonalého spojení s Bohem láskou. Aby tudíž duše došla toho, oč jí šlo, totiž tohoto láskyplného a slastného spojení s Mileným, byl tento úbor, jejž duše na sebe vzala a do něhož se přestrojila, velice potřebný a vhodný. A rovněž bylo to, že se jí v něj podařilo odíti a v něm setrvati, dokud nedošla předmětu a cíle tak žádoucího, jak to je spojení v lásce, veliké štěstí, a proto zní hned třetí verš:

ó štěstí blahého!

HLAVA XXII.

Uysvětlení třetího verše druhé slohy.

1 Je na bíle dni, že to bylo pro duši blahé štěstí, když se jí zdařil podnik jako tento; vždyť se na své výpravě, jak jsme řekli,¹ uchránila ďábla a světa a své vlastní smyslovosti, a nabyvši drahocenné svobody ducha, po níž všichni touží, vyšla z nížin do výšin; z pozemské se stala nebeskou a z lidské božskou, ježto došla toho, že má své obcování v nebesích (Filip. 3, 20), jak se to stane v tomto stavu dokonalosti a jak to bude v tom, co zbývá, postupně vyloženo,² třebaš již s poněkud větší stručností.

2. Vždyť to, co bylo nejdůležitější (a proč jsem se hlavně dal do této práce, to jest abych, jak je to řečeno v Předmluvě,¹ vyložil tuto noc mnoha duším, které jí procházejí a jsou o ní v nevědomosti), to je již jakž takž vyloženo a vysvětleno (i když daleko slaběji, než je to ve skutečnosti), totiž jak veliké jsou statky, které ona s sebou duši přináší, a jak blahé štěstí je pro toho, kdo jí prochází, aby se, až se zděsí hrůzou z tak velikých

strastí, vzmužily bezpečnou nadějí na tak veliké a tak blahostné statky od Boha, jakých se v ní dojde. A kromě toho to bylo pro duši blahé štěstí také pro to, co hned praví v dalším verši, totiž:

potmě a v skrytosti.

HLAVA XXIII.

Ukládá se čtvrtý verš. - Líčí podivuhodnou skrýši, do které je uvedena duše v této noci, a jak ďábel, třebaš má přístup do jiných velmi vznešených, nemá přístupu do této.

1. „V skrytosti“ znamená totéž, co v tajnosti nebo neviděna; duše tedy tím, co zde praví, totiž že vyšla „potmě a v skrytosti“, jen dokonaleji vyjadřuje velikou bezpečnost, v které řekla již v prvním verši této slohy že je tímto temným nazíráním na cestě ke spojení s Bohem v lásce.

2. Když tedy duše dí: „Potmě a v skrytosti“, dí tím, že, poněvadž šla řečeným způsobem potmě, šla neviděna ďáblem a v tajnosti před ním a před jeho pikli a úklady. Příčina, proč je duše ve tmě tohoto nazírání ochráněna a skryta před úklady ďáblými, je ta, že vlité nazírání, které zde má, je do duše vléváno trpně a tajně, aniž to vnitřní a vnější smysly a mohutnosti stránky smyslové postřehnou a při něm spolupůsobí. A tím to je, že je skryta a ochráněna nejen před překážkou, kterou jí tyto mohutnosti mohou býti svou přirozenou slabostí,¹ nýbrž také od ďábla; neboť ten se nemůže, leč právě těmito mohutnostmi stránky smyslové, dopátrati a dovědět, co je v duši nebo co se v ní děje.² Čím je tedy sdělení duchovější, vnitřnější a smyslů vzdálenější, tím méně je ďábel s to, aby je vyzvěděl.

3. Záleží tudíž pro bezpečnost duše velice na tom, aby vnitřní styk s Bohem byl takového rázu, aby i samy smysly její nižší stránky zůstaly potmě a neúčastny toho a nepostřehly toho: jednak aby duchovní sdělování mohlo býti hojnější, když nebude slabost stránky smyslové na překážku svobodě ducha, jednak protože duše je, jak pravíme,¹ [při tom rázu styku] u větším bezpečí, ježto ďábel nepronikne tak daleko dovnitř. Můžeme tedy, v duchovním smyslu, rozuměti o této věci onomu výroku našeho Spasitele, totiž: Ať nezví tvá levice, co činí pra-

vice tvá (Mat. 6, 3). Což jest, jako by děl: Toho, co se děje na pravici, totiž ve vyšší a duchové stránce duše, nechať nezví levice; to jest, budiž to takové, aby toho nižší částka tvé duše, to jest stránka smyslová, nepostihla; budiž to tajemstvím jedině mezi duchem a Bohem.

4. Je ovšem pravda, že často, když v duši jsou a se dějí tato velmi vnitřní a tajná sdělení duchová, ďábel, třeba nepostihne, jaká jsou a jak se dějí,¹ nicméně z veliké přestávky a odmlčení, jež některá z nich způsobí ve smyslech a mohutnostech stránky smyslové, z těch postřehne, že tu jsou a že se duši dostává nějakého dobra. A tehdy, ježto vidí, že toho, aby proti nim působil v hlubině duše, nedokáže, činí, seč je, aby aspoň stránku smyslovou, v níž něco svede, pobouřil a zmátl jednak zármutkem, jednak hrůzami a strachem, a to s tím úmyslem, aby tímto prostředkem znepokojil a zmátl vyšší a duchovou stránku duše co do toho dobra, kterého se jí právě dostává a z něhož se těší. Ale častokráte, když² toto sdělované nazírání v čistotě vpadá do ducha a podmaňuje si jej, neprospěje ďáblu jeho snaha, aby jej rozrušil; naopak se tehdy duši dostane nového zisku a většího a bezpečnějšího pokoje. Když totiž pocítí rušivou přítomnost nepřítelovu, uchýlí se - věc podivuhodná - aniž ví, jak se to děje, a aniž sama co učiní se své strany, více do nitra vnitřní hlubiny, velice dobře pociťujíc, že se utíká do bezpečného útočiště, kde vidí že je dále od nepřítele a lépe před ním skryta a že jí tam přibývá pokoje a potěšení, které se jí ďábel snaží odnít. A tehdy jí všechen ten strach neuškodí značnější měrou, a ona to jasně pociťuje a raduje se, že se, jak vidí, tak v bezpečí těší z toho klidného pokoje a lahody od Zenicha [v ní] skrytého [Isai. 45, 15],³ jichž ani svět ani ďábel nemůže dát ani odnít, a duše tam pociťuje pravdu toho, co v tomto smyslu praví Nevěsta ve Velepísni, totiž: Hle, lože Šalomounovo šedesát reků obstupuje, atd., pro noční nebezpečí (Velep. 3, 7. 8). A tuto sílu a tento pokoj pociťuje. třeba mnohokráte pocítí, jak jsou tělo a kosti zvenčí sužovány.

5. Jindy, když se duchovní sdělení neděje velice v duchu, nýbrž je ho účasten smysl, se podaří ďáblu s větší snadností zmásti ducha a pobouřiti jej prostřednictvím smyslu těmito hrůzami. A tehdy jsou muka a trýzeň, které způsobí v duchu, veliké a někdy větší, než lze vysloviti. Poněvadž tu totiž stojí čire duch proti duchu, je hrůza, kterou způsobí zlý v dobrém, to jest [ďábel] v duchu duše, když se mu v něm jeho pobouření zdaří, nesnesitelná. To také vyjadřuje Nevěsta ve Velepísni, když praví, že se jí to tak přihodilo tehdy, když chtěla

sestoupiti do vnitřní usebranosti a těšiti se z těchto statků, a dí: Sestoupila jsem do sadu ořechového, abych spatřila jablka v údolích, a zda rozkvetla vinice. Nevěděla jsem; duše má mě zkormoutila pro čtverospřežení - to jest pro rachotící vozy - Aminadabova, totiž ďáblova (Velep. 6, 10. 11).

6. Jindy, a to tehdy, když je to prostřednictvím anděla dobrého, se přihodí, že ďábel někdy postřehne některé milosti, které Bůh ráčí duši prokazovati; protože stran těchto, které jsou uděleny tímto prostřednictvím anděla dobrého, Bůh zpravidla dopouští, aby je nepřítel poznal: za jedno, aby ďábel proti nim podnikl, co podle úměry ve spravedlnosti může, a tudíž se nemohl dovolávati svého práva a říkati, že mu není dána možnost té duše dobytí, jak to řekl o Jobovi (Job 1, 1-12). Tomu by tak bylo, kdyby mu Bůh neponechal možnosti, aby byla stran té duše jakási rovnost mezi oběma zápasníky, totiž andělem dobrým a andělem zlým, a tak bylo vítězství kteréhokoliv cennější a duše vítězná a v pokušení věrná byla více odměněna.¹

7. Z této právě příčiny - a je na místě, abychom si toho tu všimli - Bůh podle téže míry a téhož řádu, podle kterých vede duši a k ní se má, dovoluje ďáblovi, aby se právě týmž způsobem k ní choval i on; takže, má-li duše pravá vidění prostřednictvím dobrého anděla (ježto se ona, i když se ukáže Kristus, zpravidla dějí tímto prostřednictvím, protože on sám osobně se nezjeví téměř nikdy¹), dovolí Bůh také andělu zlému, aby jí je mohl právě téhož druhu předváděti nepravá, takže duše, která není opatrná, může býti jejich zdáním snadno ošálena, jak jich to bylo tímto způsobem skutečně mnoho ošáleno. Toho je obraz v druhé knize Mojžíšově, kde se praví, že všechny zázraky, které činil Mojžíš opravdu, činili i čarodějové faraonovi zdánlivě. Vždyť vyvolal-li on žáby, oni je také vyvolávali; jestliže on obrátil vodu v krev, oni ji také v ni obraceli (2 Mojž. 7, 11-22; 8, 7).

8. A napodobí nejen v tomto druhu, totiž ve viděních tělesných, nýbrž také ve sděleních duchových (která se dějí prostřednictvím anděla, ježto ta je, jak pravíme,¹ s to aby seznal, protože, jak řekl Job: *Omne sublime videt* (Job 41, 25): [Všecko vysoké vidí]) napodobuje a vměšuje se do nich. Ovšem tato, poněvadž jsou bez podoby a tvárnosti (neboť duchu jest vlastní nemíti jí) nemůže napodobiti a vytvářeti jako ostatní, která se představují v nějaké podobě nebo tvárnosti. Aby tedy duši napadl týmž způsobem, kterým je navštívena, představí jí svého [vlastního] děsivého ducha, aby tak napadl a zničil duchové duchovým. Když se to [napadení] tak stane v té době, kdy se

dobrý anděl právě teprve strojí sdělití duši duchové nazírání, nemůže se ona tak rychle uchýliti do taje a skrytosti v nazírání, aby nebyla od ďábla zpozorována a on jí rychle nedostihl nějakým duchovým děsem a zmatkem, někdy pro duši velice trapným. Ale i tehdy [t. při tom dostižení] se duši někdy podaří uniknouti brzy, aniž může řečený děs od zlého ducha zanechat v ní stopu, a usebere se v sobě za přispění účinné duchové milosti, které se jí tehdy dostane od anděla dobrého.

9. Jindy však má ďábel úspěch a duši jme zmatek a děs, a to je pro duši větší utrpení, než by pro ni mohla býti jakákoliv muka tohoto života. Poněvadž totiž toto děsné sdělení jde od ducha k duchu dosti číře a bez přimíšení čehokoliv, co je tělesné, je trapné nade všecko smyslové pocítění. Ten stav arcí potrvá v duchu jen nějakou chvíli, ne dlouho, protože by jinak duch prudkým sdělením od druhého ducha byl vyhnán z těla; ale potom zůstane vzpomínka, která tu postačí, aby působila velikou útrapu.

10. Toto všecko, co jsme zde řekli, se děje v duši trpně, aniž ona, co se toho týče, [činně] spolupůsobí při vzniku nebo zániku. Ale jest tu věděti, že, když dobrý anděl povolí ďáblovi tuto výhodu, že může dostihnouti duše tímto duchovým děsem, že to učiní proto, aby ji tímto duchovým postním dnem očistil a disponoval na nějaký veliký duchový svátek a milost, kterou jí chce prokázati ten, jenž nikdy neumrtví leč aby dal život, a neponíží leč aby povýšil, což přijde brzy potom; neboť duše se pak, úměrně temné a děsné očistě, kterou přetrpěla, těší z podivuhodného a lahodného nazírání duchového, někdy tak vznešeného, že není pro ně výrazu. Ale předešlý děs od zlého ducha jí velice zjemnil ducha, aby mohla to dobro v sebe přijmouti; neboť tato duchová vidění náleží spíše do onoho života než do tohoto, a když se vidí toto, disponuje na onen.

11. Co tu bylo řečeno, je míněno o těch případech, kdy Bůh navštíví duši prostřednictvím dobrého anděla, při čemž ona není, jak bylo řečeno,¹ tak úplně potmě a v skrytosti, že by u ní nepřítel něco nepostřehl. Když však ji Bůh navštíví přímo sám, pak se splní řečený verš docela; neboť tehdy se jí dostane duchových milostí od Boha úplně potmě a v skrytu před nepřitelem. To je tím, že [v tom případě ďábel], ježto božská Velebnost [tehdy] dlí v podstatě duše, kde ani anděl ani ďábel nemůže postřehnouti, co se tam děje, nemůže poznati převnitřního a tajného sdělování, které se tam děje mezi ní a Bohem. To je, an je činí Pán sám přímo, po každé stránce božské a převznešené, poněvadž jsou to vesměs podstatné² [spojivé] doteky

na božské spojení mezi duší a Bohem; a v jediném z nich se, poněvadž je to nejvyšší stupeň vnitřní modlitby, který existuje, dostane duši většího dobra než v celém ostatku.

12. Neboť to jsou ty doteky, se žádostí o které ona vystoupila ve Velepísni, řkouc: *Osculetur me osculo oris sui* (Velep. 1, 1): [Ó by mě políbil polibkem úst svých!] Ježto totiž je to něco, co se děje v takovém spojení s Bohem a čeho duše s takovým steskem dychtí dojíti, cení si jeden dotek tohoto Božství více než všechny ostatní milosti, které jí Bůh prokazuje, a více po něm dychtí. Proto se ona, když už jí jich byl v řečené Velepísni prokázal mnoho, jež mu tam opěvala, ještě neshledává uspokojena, nýbrž ho žádá o tyto božské doteky a praví: Kdo mi tě dá, bratře můj, abych tě našla já sama venku, jak ssaješ z prsů matky mé, abych tě zlíbala ústy duše své, a tudíž již nikdo mnou nepohrdal a na mne si netroufal?¹ (Velep. 8, 1). Tím vyjadřuje touhu, aby sdělení, které jí Bůh učiní, bylo pouze [přímo] od něho, jak to pravíme, venku a [t. j. neboli] bez přičinění všech tvorů, [totiž bez jejich postřehu a spolupůsobení], protože to znamenají slova „sama“ a „venku“ a „jak ssaješ z prsů“, to jest vysušuješ a umořuješ prsy bažení a náklonností stránky smyslové. Tomu je tak, když se již duše se svobodou ducha, aniž je smyslová stránka s to, aby to překazila, nebo ďábel s to, aby tomu skrze ni odporoval,² v lahodě a hlubokém pokoji těší z těchto statků. Vždyť tehdy si na ni ďábel netroufá, protože by neměl úspěchu a nepodařilo by se mu zvědět a pochopiti tyto božské doteky v podstatě duše [skloněné] v láskyplnou podstatu Boží.

13. Totoho dobra nedojde nikdo leč pronikavým očišťováním a obnažováním ode všeho, co je tvor, a duchovým skrytím před tím; a to je „potmě“, jak jsme to obšírně vyložili výše¹ a pravíme nyní² při výkladu tohoto verše. V skrytosti a utajení; a v tom utajení se duše, jak jsme právě řekli,³ utvrzuje ve spojení s Bohem láskou, a proto to opěvuje v řečeném verši, řkouc: „Potmě a v skrytosti“.

14. Když se udá, že se těch milostí dostane duši v skrytosti, to jest, jak jsme řekli,¹ pouze v duchu, uvidí se mnohdy duše při některých z nich, aniž ví, jak to je, tak odloučena a vzdálena co do stránky duchové a vyšší od částky nižší a smyslové, že v sobě pozná dvě stránky tak mezi sebou rozlišené, že se jí podobá, že jedna nemá s druhou co činiti, ježto se jí zdá, že je druhá velice vzdálena a odloučena od první.² A opravdu jaksi tomu tak je, protože co do činnosti, jež je tehdy zcela duchová, nemá společenství se stránkou smyslovou. Tímto způsobem du-

še zcela zduchovuje; a v této skrýši ze spojivého nazírání se to dokoná, že pozbude jedné za druhou u vysokém stupni duchových vášní a bažení. Proto tedy praví, mluvíc o vyšší částce duše, hned dále v tomto posledním verši:

An můj dům již v spánku odpočíval.

HLAVA XXIV.

Dokončení výkladu druhé slohy.

1. To jest, jako by děla: když již také vyšší částka mé duše, tak jako částka nižší,¹ co do svých bažení a mohutností odpočívala v spánku, vyšla jsem k božskému spojení s Bohem v lásce.

2. Poněvadž je totiž duše tím bojem v temné noci, jak bylo řečeno,¹ svírána a očišťována dvojím způsobem, totiž po stránce smyslové a po stránce duchové s jejich smysly, mohutnostmi a vášněmi, dojde duše pokoje a odpočinku [tímto spánkem domu] rovněž dvojím způsobem, totiž po této dvojí stránce, smyslové a duchové, se všemi mohutnostmi a baženími obojí. Vždyť proto uvádí, jak to bylo rovněž řečeno,² tento verš dvakrát, totiž v této sloze a v předešlé, právě se zřetelem k těmto dvěma částkám v duši, duchové a smyslové, jež musí, mají-li moci vyjít k božskému spojení v lásce, býti nejprve napraveny, spořádány a uklidněny v řádu smyslovém i duchovém podle způsobu ve stavu nevinnosti, v kterém byl Adam.³ Je tedy tento verš, jenž byl v první sloze míněn [také] o odpočinku [spánkem] v částce nižší a smyslové,⁴ v této druhé sloze míněn obzvláště o částce vyšší a duchové; vždyť proto jej duše uvedla dvakrát.

3. Tohoto odpočinku [spánkem] a pokoje v tomto duchovém domě dojde duše habituálně a dokonale (nakolik to dopouští stav v tomto životě) kony podstatných [spojivých] doteků na spojení s Bohem, o nichž jsme právě mluvili¹ a jež v skrytosti a utajení před matením a zneklidňováním ďáblovým a před smysly a vášněmi opětovně dostávala od Boha, a jimiž se, jak pravím, duše postupně očišťovala, uklidňovala a posilovala a upevňovala, aby se jí mohlo dostatí řečeného spojení trvale. To pak je božský sňatek mezi duší a Synem Božím.² Jakmile je totiž tento dvojí dům duše spolu³ se všemi svými domácními, to jest mohutnostmi a baženími, zúplna pohřížen v spánek a

posílen, an je obojí uspán a umlčen vzhledem ke všem věcem nadzemským i pozemským, ihned se On, tato božská Moudrost, spojí s duší novým svazkem [ve] spojení v lásce⁴ a naplní se, co ona praví v knize Moudrosti, řkouc: *Dum quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus, Domine, a regalibus sedibus* (Moudr. 18, 14. 15): [Když tiché mlčení všecko zabíralo, a noc ve svém běhu na půl cestě byla, všemohoucí slovo tvé, Pane, od královského trůnu]. Totéž vyjadřuje Nevěsta ve Velepísni, řkouc, že, když poodešla od těch, kdo jí strhli v noci plášť a ji zranili, našla toho, po němž toužila duše její (Velep. 3, 4; 5, 7).⁵

4. Nelze dospěti k tomuto spojení bez veliké čistoty, a této čistoty se nedojde bez veliké nahosti ode všeho stvořeného a bez umrtvování do živa. To je naznačeno tím, že je Nevěstě v noci při hledání Ženicha a ždání po něm stržen plášť a je zraněna; neboť v nový plášť, sňatek to, jehož si žádala, se nemohla odít leč po stržení starého. Ten tedy, kdo se zdráhá vyjít v noci již řečené hledat Mileného a býti obnažován od své vůle a býti umrtvován, nýbrž jej hledá jen na svém loži a v pohodlí, jak to napřed činila Nevěsta [Velep. 3, 1], ten ho nenajde, jak tato duše o sobě praví že ho našla, když již vyšla¹ potmě a se steskem z lásky.

HLAVA XXV.

U níž se vykládá třetí sloha.

*U té blahé noci
tajně, že mne nikdo neviděl
a ani já nic nezřela,
bez jiného světla a vůdce
než toho, které v srdci plálo.*

V ý k l a d.

1. Duše ještě setrvává při přeneseném rčení a připodobnění z noci časné o této své duchové a ještě¹ opěvuje a vynáší dobra jí vlastní, která v ní jsou a jež skrze ni našla a získala, takže mohla v krátkosti a bezpečně dojít žádoucího cíle; a z těch [dober té noci vlastních] tu uvádí trojí.

2. První, praví, záleží v tom, že v této blahé noci nazíravé vede Bůh duši tak osamělým a tajným způsobem nazírání a tak vzdáleným a cizím smyslu, že se ani ničemu, co náleží k smyslu, ani doteku od tvora nepodaří dostihnouti duše, takže by ji vyrušily a zdržely na cestě ke spojení v lásce.

3. Druhá vlastnost, kterou uvádí, je to, že se duše pro duchové temnoty v této noci, v níž jsou všechny mohutnosti vyšší stránky duše potmě, takže ona nepatří a ani nemůže patřit na nic, na své cestě k Bohu v ničem mimo Boha nezdrží, ježto je na ní prosta překážek z podob a tvárností a z přirozených vjemů, kteréžto bývají duši závadou, takže se pro ně nespojí s věčným jsoucnem Božím.

4. Třetí je to, že, třeba se duše cestou neopírá ani o nějaké vnitřní jednotlivostní světlo v rozumu ani o nějakého zevního vůdce, od kterých by se jí dostávalo [citelného] uspokojení na této vznešené pouti, poněvadž ji tato mrákavá temnota všeho toho zbavila, nicméně tehdy sama láska, která v této době pláne a rozněcuje srdce pro Mileného, hýbá duší a vede ji, a duše jí letí k svému Bohu cestou v samotě, aniž sama ví jak nebo kterak.

Postoupíme k verši:

U té blahé noci.¹



POZNÁMKY

I.

POZNÁMKY K ÚVODU K TEMNÉ
NOCI

¹ Zkratky: Vp = *Úýstup na horu Karmel*; N = *Temná noc*; Ps = *Duchovní píseň*, první redakce; PS = *Duchovní píseň*, druhá redakce; Pn = *Plamen lásky žhavý*, první redakce; PN = *Plamen lásky žhavý*, druhá redakce; BMC = *Biblioteca Mística Carmelitana*; E. p. = *Editio princeps* z r. 1618; MC = *El Monte Carmelo*. V odkazech ke sv. Janu od Kříže znamená římská číslice knihu díla, první arabská kapitolu, arabská na konci odstavce. — Podrobnější výklad zkratk viz v poznámkách o této věci přidaných v I. svazku Spisů, *Úýstupu*, na str. 291. 297.

² Obšírněji se o tom a o předmětech dalšího výkladu zdejšího pojednává v knihách: *Ovečka*, Návod k rozjímavé modlitbě (2. vyd., Praha, Vyšehrad, 1941), hl. X. Noc smyslu neboli první noc sv. Jana od Kříže; hl. XI. Vnitřní modlitba vlitá neboli mystická v užším smyslu; *Ovečka*, Úvod do mystiky, zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše (Praha, Kotrba, 1940).

II.

POZNÁMKY K TEMNÉ NOCI

1. POZNÁMKA K PŘEDMLUVĚ

*Předmluva*¹. — Špan. *En las dos primeras canciones*; ale předložka *en* zde má význam instrumentální, takže smysl je: „prvními dvěma slohami“. Také o něco níže slova „v ostatních šesti“ znamenají: „ostatními šesti“.

Poznámky k básni *Za temné noci* viz ve Vp.

2. POZNÁMKY K NOCI KNIZE I.

Výklad (první slohy).

1¹. — Špan. una noche oscura, což může býti doplněk přísudkový, jež tedy přeložíme prvním pádem (tak je přeloženo v textu), anebo to může býti příslovecné určení časové, rovnající se smyslem rčení „en una noche oscura“, jež stojí v prvním verši první slohy básně, a pak tedy přeložíme: „za temné noci“. Syntakticky přirozenější je zde překlad: „vyjítí . . . bylo temná noc“; věcně odůvodněnější je: „vyjítí . . . bylo za temné noci“. To se totiž lépe shoduje s prvním veršem slohy, k němuž se tu odkazuje, a také sám sv. Jan praví výše, že vyjítí bylo odumření („vyšla . . ., ana . . . odumřela“), ne noc. P. Gerardo tu má: en una noche oscura.

O mnohonásobném vycházení duše viz pozn. k Vp I 1, 1.

1². — N I 8.

2¹. — Sklony a hnutí dobrá ovšem zůstala a byla očištěnou v temné noci zdokonalena a posílena.

HLAVA I.

1¹. — O začátečnících — prospívajících a pokročilých — dokonalých viz pozn. k Vp I 1, 3.

1². - „Začátečníci“, o které zde jde, jsou, třeba tu sv. Jan jejich vnitřní modlitbu, protože není vlitá, stručně zahrnuje do „rozjímání“, co do vnitřní modlitby zpravidla na stupni nazírání získaného a v duchovním životě asketickém, jenž se dělí na stupně začátečníků - prospívajících a pokročilých - dokonalých (neboli na cestu očištnou - osvětlnou - spojnou) jsou na stupni druhém nebo třetím, totiž pokročilých nebo dokonalých. Když jim Bůh po přijetí do činné noci smyslu dává i trpnou noc smyslu, an jim občas uděluje blízkostní nazírání vlité spojivé, může právem celý jejich dosavadní duchovní život býti nazván stupněm začátečníků a začínající duchovní život mystický spojivý může býti nazván stupněm prospívajících. Ale v duchovním životě mystickém spojivém, jenž se též dělí ve tři stupně neboli cesty týchž jmen jako stupně a cesty v životě asketickém, jsou ti, kdo vstupují do trpné noci smyslu, ovšem teprve začátečníci neboli na cestě očištné.

1³. — N I 2—7; v N I 8 začíná výklad o temné noci.

2¹. — Oddíly vzestupu duše na mystické cestě viz také v pozn. k PS 22, 3. — Zde podáme, zdokonaleno, grafické schema výstupu duše po Hoře dokonalosti v trojí noci od duchovního života asketického až na případečné vrcholky přepodobňujícího spojení s Bohem, jak měl dobrou myšlenku je načrtnouti P. Louis de la Trinité C. D. (Études Carmélitaines XXII 1937, str. 225 a grafická příloha).

L. Nadpřirozený den: Patření
na Boha v nebi.

CÍL

„Světlo blažených“.

K. Období „Plamene lásky žhavého“.		Případečně vyšší stupně stavu sňatku.
I. Druhý díl třetí části mystické noci (svítání): Nazírání spojivé v přepodobnění.	spojná	Stav duchovního sňatku.
H. Konec stavu duchovního zasnub- bu.		Duchovní sňatek (úkon).
G. První díl třetí části mystické noci (mizející šero před svítáním): Nazírání spojivé, především o- světlné, před přepodobněním.	spojná	Stav duchovního zasnubu.
F. Konec noci ducha.	osvětlná	Duchovní zasnub (úkon).
E. Prostřední část mystické noci (úplná tma): Nazírání spojivé vyprahlé a mrá- kotné, očištné a osvětlné.		Noc ducha.
D. Vnitřní „modlitba v klidu“.	očištná	Mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha.
C. První část mystické noci (sou- mrak): Nazírání spojivé vyprahlé a tem- né, očištné.	Cesta mystická očištná	Noc smyslu.
II B. Přejít na cestu mystickou v už- ším smyslu, t. j. vlitou spojivou.		
A. Přirozený den: Vnitřní modlitba nemystická (roz- jímavá) a mystická nevlitá (afek- tivní, nazírání získané).	Cesta asketická očištná-osvětlná-spojná I	III Útěchy citelné řádu asketického a vyprahlosti řádu asketického.

Uýklad grafického schematu.

(Viz i „Horu dokonalosti“ před *Uýstupem na horu Karmel*, ve sv. I. Spisů na str. 46.)

Cesta je vzestupná, od oddílu A. k oddílu L.

I. Kolmice je zde jednak „činná stránka“ vzestupu duše k dokonalosti, jednak jeho „trpná stránka“ (Vp I 13, 1). Kolmice arcí odpovídá duši bezvadně nebo téměř bezvadně spolupůsobící s milostmi Božími a jdoucí přímou cestou na Horu dokonalosti, jak ji sv. Jan od Kříže má strmě nakreslenu a posetu slovem „nic — nic — nic“.

II. Ne výše než sem a jen s opožděním přivede křivolaká „cesta ducha nedokonalého“, jenž *se shání* po statcích *duchovních*.

III. Již zde odvede stranou od mystické hory křivolaká „cesta ducha zbloudilého“, jenž *se shání* po statcích *pozemských*.

A. Duchovní život na stupni asketickém, t. j. bez mystických milostí nazíravých vlitých. Na tomto stupni je jednak vnitřní modlitba rozjímavá, jež sama sebou nevyžaduje žádných milostí psychologicky nadpřirozených neboli mystických, jednak vnitřní modlitba afektivní a nazírání získané, jež jsou sice psychologicky nadpřirozené neboli mystické, ale ne mystické poznatkem vlitým, takže jsou mystické jen v širším smyslu. Duchovní život i u toho, kdo má jen vnitřní modlitbu afektivní nebo nazírání získané, se proto zahrnuje do duchovního života na stupni asketickém. Cesta asketická se dělí v trojí období: očištné — osvětné — spojné, neboli začátečníků — pokročilých — dokonalých. V řádu symbolů je život duchovní na stupni asketickém přirozený den.

B. Přelom: přechod se stupně v řečeném smyslu asketického na stupeň milostí mystických vlitých spojivých. Je označen čarou dvojitou, aby bylo naznačeno, že Bůh do nazírání spojivého nevezme všech duší disponovaných věrným životem asketickým (N I 9, 9). Počíná cesta mystická, jež se rovněž dělí v očištnou (začátečníků) — osvětnou (pokračujících a pokročilých) — spojnou (dokonalých).

Oddíly mezi rovnoběžkami, nespějně a neurčitě daleko od sebe vzdálenými, znamenají oddíly mystického výstupu podle sv. Jana od Kříže, jejichž délka je nespějná a záleží v každém oddíle jak na vůli Boží, tak na duši (N I 14, 5. 6; to platí svým způsobem i o dalších oddílech: N II 1, 1; II 7, 4).

C. První část noci (Vp I 2, 2. 5), soumrak, v němž psychologicky přirozené poznatky přemítavé ve vnitřní modlitbě více a více mizejí. Počíná totiž a roste občasná spojivá blízkost Boží, působící v rozum a ve vůli, zarážející ve vnitřní modlitbě přemítání obrazivosti a rozumem a dávající vyprahlé a temné nazírání na Boha (N I 12, 2) spojivé očištné: noc smyslu, hořká a strašná (N I 8, 3). Toto spojivé nazírání vzcházející ze spojivé blízkosti Boží někteří pisatelé nazývají „slabou modlitbou v klidu“.

D. Mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha na úlevu a získání sil (N II 1, 1) s vnitřní „modlitbou v klidu“ (pozn. k N II 1, 1). Přechodem do tohoto mezidobí počíná mystická cesta osvětná neboli pokračujících a pokročilých.

E. Prostřední část noci (Vp I 2, 3. 5), úplná tma, v níž mizejí duši i psychologicky přirozené rozlišené poznatky rozumové. Má totiž občasné spojivé doteky Boží v rozum, vůli, podstatu duše, zatlačující rozlišené poznatky rozumové a dávající vyprahlé a mráкотné nazírání spojivé, očištné až do nejhlubších hlubin a (ke konci období) osvětné: noc ducha, děsná a hrůzná (N I 8, 3). V rozdělení sv. Terezie odpovídají noci ducha dva stupně: nazírání ve spojení prostém — první část nazírání ve spojení úplném.

F. Duchovní zásnub, jímž po dokonalé podstatné očiště a pozitivní pří-

pravě duše skončí noc ducha (PS 22, 3). Dá tuším nějaký nárok na duchovní sňatek a na návštěvy duši snoubence. Po duchovním zásnubu počíná mystická cesta spojná neboli dokonalých.

G. Třetí části noci (Vp I 2, 4. 5) díl první, mizející šero před svítáním, noc klidná (PS 15, verš 1.). Občasné spojivé doteky Boží, dávající spojivým nazíráním poslední očistu a poslední pozitivní přípravu duše na duchovní sňatek se Slovem, Synem Božím, a tak vznešené a mocné, že připodobňují duši Bohu až ve stejnost v milování (PS 22, 7). Stav duchovního zásnubu.

H. Po skončení posledních očíst a bezprostředního přípravného zdokonalování je duše povznesena k duchovnímu sňatku (PS 22, 3). Tento sňatek se uskuteční tím, že spojivý dotek Boží přestane býti občasný a přechodný dotek a stane se trvalým objetím (PS 22, 5), jež dá již ne přechodné připodobnění, nýbrž trvalé přepodobnění podstaty duše a jejích mohutností (rozumu a vůle) jakožto součástek duše v Boha (Vp II 5, 2). Není tedy stav duchovního sňatku prosté pokračování v milostech dotavadních, nýbrž je to pokračování v nich *po spojivé modifikaci* podmětu (podstaty duše, rozumu, vůle), kterému ty milosti jsou udělovány a jenž si té modifikace je spojivým nazíráním a zakoušením s láskou vědom; tento přelom je naznačen dvojitou čarou.

I. Třetí části noci (Vp I 2, 4. 5) díl druhý, svítání, noc bez mráčku (PS 39, verš 4). Kromě trvalého objetí přepodobňujícího, z něhož vzchází trvalé, ale slabé spojivé nazírání základní, velmi zhusta (PS 26, 11) převznesené doteky v mohutnosti jakožto v mohutnosti, z nichž vzchází převznesené nazírání spojivé přidané, přechodné. Stav duchovního sňatku.

K. Období „Plamene lásky žhavého“ ve stavu duchovního sňatku (N II 20, 4. 5). Přepodobňující objetí Boží je silnější a vroucnější (PN IV 14. 15), přidávané spojivé doteky v mohutnosti jakožto v mohutnosti mají převelikou dokonalost (PN III 2. 3; IV 4—7; 17). Ale toto vše jsou pouze případečná zdokonalení nikoliv *nad* stupeň a stav duchovního sňatku, nýbrž *na* stupni a *ve* stavu duchovního sňatku, jenž potrvá až do smrti a nad nějž již v tomto životě není stupně bytnostně vyššího (PN Předml. 3). Že tato zdokonalení jsou jen případečná a zůstávají ve stavu sňatku a nepovyšují nad něj, je naznačeno tím, že dělicí rovnoběžka nejde přes celou stránku, jak jdou rovnoběžky ostatní.

L. Nadpřirozený den po mystické noci (N II 20, 5). Duše je u cíle, má dovršeno přepodobňující spojení s Bohem, začaté duchovním sňatkem; a poznávání Boha, dotud sice také přímé, konkrétní a experimentální, ale jen Boha jakožto spojivě působícího na duši nebo v duši, má dovršeno v přímé patření na bytnost Boží. Místo habitu víry theologické a místo habitu naděje má duše „světlo blažených“, jež ji bezprostředně uschopňuje k patření na samu bytnost Boží. Tento bytnostní rozdíl ve spojení a nazírání je naznačen dvojitou čarou mezi cestou mystickou a spočinutím v cíli.

2°. — Zpravidla, ale ne bez výjimek. Jiný způsob jednání Božího vidíme u duše v *Duchovní písni*, jež v období tomto nejen nezakouší takových útěch, jak jsou popisovány v N I 1, 2. 3; I 8, 3, nýbrž i trpí citelnou nepřítomností Boží. Viz pozn. k PS 1, 1.

Útěchy a citelná horlivost, o kterých sv. Jan mluví v N I 1, 2. 3 po „rozhodném obrácení ke službě Boží“ na počátku cesty mystické, u duše asketicky již vyspělé, bývají obdobně udělovány i na počátku horlivé cesty asketické, po prvním „rozhodném obrácení ke službě Boží“. Důvod je obdobný. Řeholní noviciáty dosvědčují toto období útěch a citelné horlivosti — ale třebaš již v noviciátě se dostaví přechod do období bez nich, zase

z důvodů obdobných. Přechod do období bez útěch, ba vyprahlého, na cestě asketické může být způsoben i prostě jen psychologicky přirozeně, monotonií duchovního života, a je pak zároveň *zkouška* věrnosti duše, podobně jak jsou roztržitosti a vyprahlost při přechodu do období nazírání získaného psychologicky přirozené a při tom i *zkouška* věrnosti duše, a podobně jak je trpná noc duše, způsobená spojivým nazíráním, nejen milost, nýbrž i *zkouška*. Obstojí-li duše s milostmi dostatečnými sice, ale menšími, ve zkoušce a překoná-li první obtíže tohoto přechodu do období bez útěch, ba neútěch, bude Bůh, jenž věrnost bohatě odplácí, udělovati dále hojnější a větší milosti k tomu životu bez útěch.

Neobstojí-li duše ve zkoušce, může se snadno k příčině vyprahlosti psychologicky přirozené, totiž řečené monotonii, a k příčině psychologicky nadpřirozené, nespojivé nebo spojivé, přidružit, nebo i její místo zaujmouti, příčina jiná, vlašnost v duchovním životě (Vp I 6, 5; II 13, 6; N I 9, 2).

Viz o vyprahlosti též pozn. k Vp II 14, 2 (přechod k nazírání získanému) a k N I 8, 3; I 9, 3. 8 (přechod do nazírání vlitého spojivého).

2³. — Účel toho: N I 8, 3.

3¹. — NP II 25.

3². — N I 2—7. — Stručně také v PS 26, 14—19.

3³. — O temné noci smyslu počne jednati v N I 8; o užitečích z ní poučují již N I 2—7 a o jiných ještě bude pojednáno v N I 12—13.

3⁴. — Trpné očisty v trpné noci smyslu a ducha očišťují: 1. od aktuálních hříchů a jejich následků; 2. od habituálních sklonů, které jsou následky hříchu dědičného; 3. od habituálních náklonností, které v nás vznikly hříšnými nebo jinak nedokonalými kony; 4. od nespořádanosti náklonností aktuálních, která se snadno do duše vplíží a v duši drží, když dobré skutky bývají jen vlašné (*actus boni remissi*). Ty jsou totiž sice záslužné, ale snadno připustí ty nespořádané náklonnosti a jejich důsledky, chyby aspoň nepřímě dobrovolné, polodobrovolné. Trpné noci však jsou „cvičení ve ctnostech s těžkým bojem“, opak dobrých skutků jen vlašných a tudíž smrt i nespořádanosti náklonností aktuálních.

Ze všech těchto důvodů (N I 2—7; N II 2, 1) jsou trpné očisty duši nejen dobré, nýbrž i nutné (N I 3, 3; I 7, 5). Jimi se uvedených čtvero vad progresivně šíře a šíře, hlouběji a hlouběji, tedy dokonaleji a dokonaleji vymítá a duše se více a více očišťuje.

Duše se sice může uvarovati i s milostmi řádu jen psychologicky přirozeného každého jednotlivého všedního hříchu, ale *de facto* nespolutpůsobí vždy s nimi a často poklesne. A ty habituální náklonnosti uvedené výše, a zvláště nespořádanost uvedená v bodě 4., jsou nedokonalosti řádu nejen psychologického, nýbrž i mravního. Vyvolené duši se tedy dostane ke všestranné očistě větší pomoci psychologicky nadpřirozenými milostmi trpných nocí. I v těch ovšem duše přece leckdy upadne ve všední hřích. Viz o tom pozn. k N II 20, 5.

Milosti trpných nocí duši také očišťují od nedokonalostí nehříšných, ale přece překázejících vyšší duchovní dokonalosti, jako od „tuposti mysli [a vůle] a přirozené nevnímavosti ve věcech Božích a rozptýlenosti a vnějškosti ducha“ (N II, 2, 2), rovněž to následků hříchu dědičného, a od „velké nízkosti a velké přirozenosti“ konů, kterými obcuje s Bohem (N II 3, 3).

Abychom však nerozuměli *Temné noci* nesprávně, nesmíme spouštět s mysli faktum, že trpná noc smyslu není něco odděleného od činné noci smyslu a trpná noc ducha že není něco odděleného od činné noci ducha. Trpné očišťování od vad (zde pro přehlednost seskupených podle sedmera hlavních neřestí a jim podřazených) trpnou nocí smyslu a trpnou nocí ducha líčenými v *Temné noci* je jen druhá stránka celkového dvojstránkového očišťování, jehož činnou stránku, konanou činnou nocí smyslu a činnou nocí ducha, líčí *Uýstup na horu Karmel*. Důraz, který byl ve *Uýstupu* kladen na stránku činnou, totiž na vlastní úsilí duše, je v *Noci* kladen na stránku trpnou, totiž na dílo Boží (N I 7, 5). Trpná noc smyslu je současná s činnou nocí smyslu a trpná noc ducha je současná s činnou nocí ducha; obojí trpná noc je nezbytně nutný doplněk k příslušné činné noci; ba je daleko více než rovnocenný doplněk: trpná noc je hlavní část díla, kdežto příslušná současná činná noc je jen disponování na tu hlavní část díla, konanou a trpně udělovanou od Boha (N I 8, 4; Vp III 2, 13). Nedokonalosti začátečníků (N I 2—7), odstraňované trpnou nocí smyslu, jsou tedy nedokonalosti týchž začátečníků, odstraňované současnou činnou nocí smyslu — a nedokonalosti pokročilých (N II 2, 1—4; II 3, 3), odstraňované trpnou nocí ducha, jsou nedokonalosti týchž pokročilých, odstraňované, nakolik je duše s to (Vp III 2, 13), současnou činnou nocí ducha. — Viz též pozn. k Vp I 1, 2.

HLAVA II.

1¹. — V duši sebe ušlechtilější jsou ještě hnutí tajné samolibosti, a zvláště hluboký pudový sklon, kterým si libujeme ve svých myšlenkách, ve své činnosti, slovem ve svém životě. I samy projevy Boží přízně se, padnou-li do těchto koutů sobectvím zamořených, tam poruší a mohou býti duši až i jedem (N II 2, 4). Než jí tedy Bůh dá své milosti nejvzácnější, vyléčí ji z té samolibosti trpnou nocí smyslu a ducha (Lebreton v *Revue d'Ascétique et de Mystique* IX 1928, str. 21). Teprve tehdy je v duši i čisto a prázdno, aby tam mohla vstoupiti druhá z protiv, jež nemohou býti spolu v témž podmětu.

4¹. — N I 2, 6—8.

6¹. — Vysoký stupeň této pokory je již účinek trpné noci smyslu a ducha (N I 12, 7. 8), tedy milostí vlitých spojivých. Také sv. Terezie praví o těchto věcech: „Mám za to, že jsou to již statky nadpřirozené“ (Svěživotpis 31, 18). — Rovněž tak je tomu s vysokým stupněm protiv ostatních neřestí v N I 3—7.

8¹. — N I 2, 6.

8². — N I 8, 3.

HLAVA III.

1¹. — Svátostina *Agnus Dei* je oválná vosková tabulka, na jejíž přední straně je v reliefu vtištěn obraz Beránka Božího a jméno papežovo, na zadní straně obraz některého svatého. Od XV. stol. jsou *Agnus Dei* svěceny výhradně od papeže, jenž je při svěcení ponoří do svěcené vody, jíž

je přimíšeno balzámu a křížma. Jsou svěceny v prvním a pak v každém sedmém roce pontifikátu. *Agnus Dei*, v Římě známé od IX. stol., pocházejí z obyčeje rozlámati velikonoční svíci a rozdělovati ji jakožto svátostinu (Lexikon für Theologie und Kirche I. s. *Agnus Dei*). V době sv. Jana si věřící *Agnus Dei* velmi cenili a snažili se je obdržeti (viz na př. ve Výboru z listů sv. Ignáce z Loyoly, Praha, Vyšehrad, 1940, list 121, str. 297); u nás je na to cenění památka v lidovém slově *agnustka*, znamenajícím medailku.

1². — Špan. *nóminas*, což je odvozeno od množ. čísla latinského podstat. jména *nomen*, *nominis*, jméno, plur. *nomina*. Slovník Španělské akademie (15. vyd. z r. 1925) praví pod heslem *Nómina*: „Za starodávna, relikvie, na které byla napsána jména svatých. Nyní se tak říká jakýmsi amuletům, směšným a pověřčivým.“

Enciclopedia Espasa (svaz. 38, pod heslem *Nómina*) má první větu jako Slovník Špan. akad. a pak praví: „Nyní se vinou pověřčivosti tomu slovu dává nepříznivý význam, protože se přidaly nějaké pověřčivé modlitby a jiné věci až směšné, a protože je někteří u sebe nosí s pověřčivým míněním, že se tak uchrání nebezpečí a pohrom.“

P. Emanuel Arín S. J., znatel staré asketiky španělské, mi pravil: „*Nóminas* jsou lístky se jmény svatých a nějakým zbožným textem, na př. *Ave María Purísima* (Zdrávas, Maria Přecistá). Nosit u sebe zbožně lístek s tímto textem doporučoval slavný apoštol Andalusie, blahosl. Jan de Avila (1500—1569).

2¹. — Asi z halouzky olivové nebo rozmarýnové, posvěcené na Květnou neděli. Mám za to, že sv. Jan tu míní tu osobu s křížkem, a druhou další s růžencem, pochváliti za jejich duchovní chudobu. I o něm samém máme zprávu, že „nikdy nechtěl růžence cenného, nýbrž nějaký velmi hrubý dřevěný, a i toho se vzdal za jiný horší, který si udělal z nějakých rybích kůstek, a na něm se modlil, nechtěje, aby mu pod rouškou zbožnosti srdce přilnulo k něčemu cennému, co by mu zbožnost odnímal, místo aby mu k ní napomáhalo“ (P. Silverio, *Historia del Carmen Descalzo* V 370).

2². — Sv. Jan od Kříže nezavrhne smyslových pomůcek ke zbožnosti samých v sobě a citelných útěch samých v sobě, nýbrž jen výstřelky. Viz níže pozn. k N I 6, 8.

3¹. — N I 8, 3. — O tvrzení sv. Jana, obsaženém v první větě tohoto odstavce, viz pozn. k N I 7, 5.

3². — Podobně N I 10, 3 o trpné noci ducha. — Že však toto „zasluhování“ je jen ve smyslu nevlastním, totiž jen pouhá dispozice, která nedává ani nároku *de congruo infallibili* (t. j. nároku sice jen v řádu jakési slušnosti a vhodnosti, ale přece s jistotou, že se splní), je viděti z N I 9, 9, kde praví: „Vždyť ne všechny ty, kdo se snažně cvičí na cestě duchovní, vezme Bůh do nazírání, ba ani ne polovici z nich; proč to, ví on sám.“

3³. — N I 8, 3; II 10.

HLAVA IV.

1¹. — Také lze spojovati: „Ponechávám tu stranou, co je u duchovních osob [opravdové] upadnutí do tohoto hříchu“ a rozuměti: O tom ani ne-

mluvím, jak veliká, dokonalosti odporující věc by u duchovních osob bylo upadnutí do opravdového hříchu chlípnosti.

1². — Ty nedokonalosti lze nazvat (a sv. Jan je tu nazývá) duchovní chlípností, ne že by byla nějaká chlípnost *duchovní* (té není), nýbrž protože ta chlípná hnutí pocházejí jakožto z příležitostného podnětu z věcí *duchovních*.

1³. — Ještě jiné psychologické příčiny vzniku pokušení chlípných, rouhavých, závrativých viz v pozn. k N I 14, 1.

2¹. — N I 13, 2.

2². — V tomto odstavci, výše.

2³. — Také po očištění smyslovou nocí pociťuje smyslová stránka libosti ducha „svým způsobem“; ale poněvadž trpnou nocí smyslu je smyslová stránka ne sice ještě úplně (N II 3, 1), ale přece již značně (N I 8, 1) očištěna a přizpůsobena duchu, je tehdy to „pociťování svým způsobem“ již prosto vzpour ve smyslové stránce a smyslných hnutí a smyslných konů (N II 1, 2).

2⁴. — *Ostavek* (suppositum, hypostasis) se definuje: „Podstata jednotlivinná úplná, jakožto nějaký celek sama o sobě subsistující“. *Osoba* je „ostavek rozumný“, tedy „podstata rozumná, jednotlivinná, úplná, jakožto nějaký celek sama o sobě subsistující“.

Zde nebylo třeba odvolávat se na to, že obě stránky lidské jsou jeden *ostavek*; stačilo říci, že jsou jedna *přirozenost*.

3¹. — Melancholií je zde míněna morbidní deprese čivová.

3². — Co zde sv. Jan praví o představách a pokušeních nečistých, připisovaných od postiženého nebo od jeho okolí, právem nebo neprávem, zlému duchu, platí stejně i o jiných souženích, na př. pocitech opuštěnosti od Boha, zavržení od něho, nemožnosti milovati ho, chtění urážeti ho (N I 14, 1—3). V nejednom případě však vše to nebo cokoliv z toho pochází jen z morbidního stavu přirozeného, z nemoci, takže ovšem i vymknutí, o kterém sv. Jan mluví dále, je pak jen vymknutí útokům ďábelským existujícím jen v chorobné ilusi, ač ovšem přesto velice trapným.

5¹. — Sv. Jan tu vysvětluje zjev, který — jak duchovní vůdcové vědí — nejednou znepokojuje duše velmi zbožné. Vysvětlení je dáno vzájemným přeplýváním vlivů ze stránky duchové do stránky tělesné a naopak, ježto člověk je jedna přirozenost z ducha a těla. Libost a zbožné vzrušení ve vůli působí na stránku smyslovou, v níž se pak také probudí hnutí libosti a vzrušení, arci způsobem jejím, totiž smyslovým a smyslným, mnohdy v okamžicích nejsvětějších, a působí pokušení a boj.

Sv. Terezii se bylo touto věcí zabývat na stesk jejího velmi zbožného bratra Vavřince de Cepeda, jenž, jak viděti, trpěl takovými obtížemi. Listy jeho nejsou zachovány; sv. Terezie mu odpovídá i na ten stesk ve dvou ze svých. Dne 17. I. 1577 mu píše: „Těch neslušných hnutí potom vznikajících naprosto nedbejte. Třebas já jsem toho neměla, protože mě Bůh ve své dobrotě vždy uchránil od těchto vzrušení, chápu, že to není než tím, že, poněvadž je slast v duši tak veliká, působí hnutí v přirozenosti [smys-

lově]. Bude to, dá Bůh, postupně pomíjetí, když toho jen nebudete dbáti. Několik osob se mi s tím svěřilo“ (BMC 8, 30).

A v listě ze dne 10. II. 1577 mu praví: „Co se týká těch smyslných hnutí, řekla jsem to všechno jen proto, abych to rozebrala. Vidím dobře, že je to zbytečné a že je nejlepší nedbati jich. Jednou mi řekl kněz velmi vzdělaný, že k němu přišel nějaký člověk u velikém zármutku, že po každé, když přijímá, upadá do velmi hnusného hnutí (mnohem hnusnějšího než je to Vaše) a že mu bylo doporučeno, aby nechodil k přijímání více než jednou za rok, protože to je povinné. Ale ten vzdělaný kněz, třebaš nebyl odborník v duchovním životě, pochopil jeho slabost a řekl mu, aby toho nedbal a přijímal každý týden. A když pozbyl strachu, pominulo to. Vaše Milost tedy toho nedbej“ (BMC 8, 47 n.).

Klidně nedbati a hleděti si svého je skutečně nejlepší lék. Ostatek poradí a pomůže moudrý duchovní vůdce.

8¹. — N I 11, 1; N II 10.

HLAVA VI.

1¹. — N I 1, 2. 3.

4¹. — Sv. Jan tu kárá nikoliv touhu po častém sv. přijímání, nýbrž nedokonalosti, kterými je někdy zastíněna, hlavně, jak praví v první větě odstavce 5., co do pravého úmyslu. Všecky ty nedokonalosti, které zde sv. Jan uvádí, jsou ovšem nanejvýše jen všedně hříšné a sv. přijímání by tedy i při nich mělo svůj podstatný účinek. Nesmíme zapomínati, že sv. Jan zde mluví s dušemi, které jsou již na cestě mystické, takže u nich je závadou v pokroku i malá nedokonalost (Vp I 11, 2—4), kterou proto sv. Jan důrazně vytýká.

Nyní, po dekretu papeže Pia X. z r. 1905 o častém a každodenním sv. přijímání a dekretu posv. Kongregace pro svátosti z r. 1910 o prvním sv. přijímání dítek, máme v těchto věcech jasno, kterého nebylo za doby sv. Jana. Viz o častém sv. přijímání a o prvním a častém sv. přijímání dětí na př. knížečku *Svaté přijímání* (Praha, Vyšehrad).

4². — Podle zásady, že, aby křivý stromek rostl přímo, je nutné na nějaký čas jej ohnouti, až i příliš, v opačnou stranu. Tutéž zásadu uplatňuje sv. Jan v Drobných spisech ve *Směrnících*, 6, aby se došlo správné lásky k příbuzným. Viz pozn. k tomu místu a sv. Ignáce z Loyoly *Duchovní cvičení*, úvodní pozn. 16.

5¹. — Význam tohoto slova „povaha“, řečeného o Bohu, se pozná z poslední věty ve Vp III 44, 3.

6¹. — N I 1, 3; I 3, 1; I 6, 3.

6². — Z jiného ještě důvodu to činí v N I 3, 1.

8¹. — N I 13, 7; I 14, 1—6; PN II 24. 25. Jsou součástí temné noci smyslu i temné noci ducha, jenže v temné noci ducha jsou více vystupňovány (N I 14, 3).

8². — Sv. Jan od Kříže nezavrhne citelných útěch samých v sobě; jsouť

dar Boží a pomůcka v duchovním životě. Ale a) u kterékoliv duše kárá nezřízené lnutí k nim a spočívání v nich a nezřízenou snahu o ně; b) od duší, kterým Bůh uděluje nazírání mystické (nespojivé nebo spojivé), jež je namnoze bez citelné útěchy, žádá, aby z touhy po nějaké citelné útěše necouvaly před nazíráním ke vnitřní modlitbě přemítavé. Kde není této dvojí závady, může i mystická duše vděčně přijímati útěchy citelné jakožto projev dobroty a lásky Boží a pomůcku v duchovním životě a o ně se s odevzdaností do vůle Boží tak i snažiti.

HLAVA VII.

2¹. — Viz pozn. k N I 8, 3. — Mívá kořen v mravní (a třeba i fysické) slabosti přirozenosti. Je dosti snadno léčitelná v počátcích; zanedbá-li se, zmocní se celé přirozenosti duševní i fysické a oslabí ji, takže utrpí i odolnost vůči vášním a pokušením.

Jméno této vady *acidia* (lat. *acedia* z řec. *akédeia*) vlastně znamená *ne-starání, nedbání, netečnost*, a místy by takový překlad byl zcela na místě. Ale poněvadž je v češtině pro sedmou hlavní neřest obvyklé slovo *lenost*, zůstáváme jednotně při něm.

5¹. — Viz pozn. k Vp I 1, 3.

5². — Poulain praví: „Zdá se mi nicméně, že se toto tvrzení neshoduje úplně se zkušeností. Mám za to, že jsem se setkal s dušemi, které dospěly stavu mystického a neprošly nocí smyslu, nýbrž pouze jinými velkými strastmi, které měly za účinek odloučení od statků smyslových. V době, která předcházela vnitřní modlitbu v klidu [t. j. v době odpovídající trpné noci smyslu sv. Jana], zakoušely láskyplnou pozornost obrácenou k Bohu, která však neobsahovala nic hořkého, bolestného“ (Poulain, *Grâces* XV 34; Ovečka, Návod, hl. X., čís. 97).

Výklad tohoto místa o trpné noci smyslu, zdánlivě odporujícího zkušenosti, a podobného tvrzení o potřebě trpné noci ducha v N II 2, 1, je tuším dán slovy v N II 13, 11: „čehož by se duše *sama ze sebe* nikdy nemohla dopracovati“. Sv. Jan tvrdí absolutní nutnost trpných nocí, které popisuje a jak je popisuje, pouze s toho stanoviska, že noci činné nepostačí. V okruhu myšlenek a zkušeností, které má, tedy sice hned vidí pomoc v nocích trpných, jak je zná, ale nepopírá ovšem možnosti, že Bůh u někoho nebo u mnohých nahradí ty neb ony mystické prostředky té které noci jinými pomůckami, třeba i nenazíravými a nemystickými. Cíle, t. j. dokonalosti a svatosti duše, i vysoké, může Bůh dojíti různými cestami.

HLAVA VIII.

1¹. — N I Výklad před hl. 1, 1.

1². — E. p.: očišťuje neboli obnažuje.

1³. — N II 2, 1.

1⁴. — Trpná noc smyslu „je obecná a dostane se jí mnohým“, „velká většina“ těch, kdo žijí horlivým životem duchovním, „do ní vstoupí“ (N I 8, 4), totiž, jak viděti z N I 9, 9, aspoň co do stránky očištné, kdežto co do stránky i spojivě nazíravé tomu tak není. Ale psychologicky částečně

nadpřirozeného, mystického nazírání, t. zv. nazírání získaného, o jehož „habitu“ mluví sv. Jan ve Vp II 14, 2; II 15, 1, mohou dojít všichni, kdo jsou vůbec toho „habitu“ schopni a vynasnaží se o něj tím, že delší dobu věrně konají vnitřní modlitbu rozjímavou a ctnostně žijí (a s milostmi psychologicky přirozenými nebo téměř jen přirozenými ob stojí ve zkoušce nudy a vyprahlosti a roztržitostí, která se přirozeně dostaví po nějaké době modlitby rozjímavé). O nazírání získaném viz v pozn. k Vp I 11, 3 a pozn. k Vp II 14, 2. Toto nazírání tedy bude, ale s hořkostí a vyprahlostmi zvláštní měrou posilovanými (N I 8, 3. 4) a s jinými strastmi od Boha přidávanými, i noc smyslu u těch duší, kterých Bůh nevezme do nazírání spojitivého vlastního noci smyslu úplně.

1⁵. — Viz pozn. k Vp I 1, 3. „Začátečníci“ jsou zde ti, kdo nejsou dále než ještě v pouhé činné noci smyslu; „vycvičení a pokročilí“ ti, kdo již vyšli z trpné noci smyslu a jsou buď ještě ve stavu přechodním před nocí ducha anebo již v začátku činné noci ducha, ale ještě ne v trpné noci ducha.

1⁶. — Srov. Vp II 7, 3; N I 11, 4; I 14, 1. 4; II 1, 1.

1⁷. — N II.

2¹. — N II 5—8; II 9, 3; II 12 Nadpis; PN I 21. — Je faktum dosvědčené zkušeností, že Bůh vždy sesílá zkoušky duším, které se snaží o dokonalost, a to některým po celý jejich život. Tento obecný zákon platí ještě zvláštěji o duších velmi oddaných vnitřní modlitbě, zvláště dostává-li se jim milostí mystických. Poněvadž totiž osobám, které žijí život číre nazíravý, není nésti velikých prací a útrap, které nutně s sebou přináší život činný, posílá jim Bůh náhradou kříže vnitřní. Nadto je ony pociťují hlouběji, protože se více noří do svého nitra (Poulain, Des Grâces XXIV 2).

3¹. — Viz pozn. k Vp I 1, 3. — O přechodu líčeném zde v odst. 3. 4 viz PN III 32.

3². — N I 1, 2. 3 (chuť); I 2—7 (nizkost a sebeláska).

3³. — Duchovní vyprahlost je nepřítomnost jakékoliv duchovní libosti v duši ve stavu milosti a snaží se o duchovní prospívání (negativní neútěcha) — a nadto zpravidla přítomnost nějaké duchovní nelibosti (pozitivní neútěcha), menší nebo větší. Důsledek vyprahlosti je nesnadnost duchovních cvičení nebo i nemožnost toho neb onoho.

Snahou o duchovní prospívání, ač nezakouší žádné duchovní libosti, se duše vyprahlá liší od duše duchovně lenivé (N I 7, 2—4), jež se, protože duchovní libosti nezakouší nebo má duchovní nelibost nebo se jí i jen obává, o duchovní prospívání nesnaží nebo jen méně snaží než by ve svých okolnostech měla.

Vyprahlost může pocházeti z příčin fysických, na př. z únavy, z čírové choroby (Vp II 13, 6; N I 9, 2); může pocházeti z dobrovolných nedokonalostí nebo vlažnosti v duchovním životě (Vp I 6, 5; II 13, 6; N I 9, 2); může býti psychologicky přirozená z nesprávného počínání v duchovním životě (Vp I 12, 6. 7) nebo z monotonie inherentní duchovnímu životu, který již pozbyl vnady novosti a je téměř beze změn; může býti psychologicky nadpřirozená ze zásahů Božích psychologicky nadpřirozených nespojitivých (N I 9, 9; srov. N I 8, 1. 4. 5); může býti psychologicky nadpřirozená ze zásahů Božích psychologicky nadpřirozených spojitivých vlast-

ních trpné noci smyslu a trpné noci ducha; může mít původ z nějaké kombinace příčin uvedených.

Bůh může ke způsobení vyprahlosti ke svým cílům (očistě — zdokonalení — zkoušce — osvícení o vlastní ubohosti duše bez pomoci útěch) použít příčin i fyzických (viz pozn. k N I 9, 3) — psychologicky přirozených — psychologicky nadpřirozených nespojivých — ale na tom stupni duchovního života, který sv. Jan líčí v *Temné noci*, je ona důsledek hlavně Božích zásahů psychologicky nadpřirozených spojivých, totiž občasného udělování poznávání Boha přímo, konkrétně a experimentálně způsobem odpovídajícím obdobně poznatku některého z našich smyslů zevnějších, především hmatu, jakožto působícího na duši nebo v duši.

To poznávání Boha je nazírání psychologicky nadpřirozené, jež jednak ochromí psychologicky přirozenou, obvyklou, činnost obrazivosti a rozumu, jaká je nutná k rozjímání nebo k nazírání získanému (N I 8, 3) a k pojmům rozlišeným, takže duše je již tím duchovně ve tmě (temnotou negativní) a v prázdnu, jsouc v nemohoucnosti obracet se k Bohu vnitřní modlitbou obvyklou; již tím má duše velikou psychologickou nelibost duchovní — jednak však brzy působí rostoucí vyprahlost i tím, že je to poznávání Boha temné (temnotou pozitivní), zcela nerozlišené a nezměnné, kdežto duše přirozeně tíhne k poznávání rozlišenému a nové poznatky skýtajícímu; takže i právě tímto nazíráním je ve tmě a v prázdnu. Konečně toto nazírání působí velikou duchovní nelibost, totiž bolest, tím, že ukazuje duši svým světlem (jen na to je Bůh zpravidla řídí a všechno ostatní zanechává v temnu) pronikavě jednak její všestrannou ubohost a nedokonalost, jednak převelikou vznešenost Boží (N I 12, 4), takže duše habituálně vzpomíná bolestně na Boha a je plná hanby a studu a obavy, že Bůh se na ni hněvá, a touhy sloužit Bohu; což ovšem vede k tomu, nač Bůh toto spojivé nazírání dává, totiž k očišťování pokorou a lítostí a láskou a snahou o smytí nedokonalostí a ke snaze o zdokonalování i pozitivní — ale to vše bez citové útěchy (N I 11, 2). Do vůle tento spojivý dotek Boží vlévá ochotu a sílu a odhodlanost ke všemu tomu (N I 9, 3. 6) a jakési nové uspokojení (N I 9, 6. 7), přes veškerou tu vyprahlost a neútěchu citelnou, kterou duše má.

To zakouší duše v době, kdy jí Bůh dává to vlité spojivé nazírání, ovšem se účinek toho nazírání prodlužuje i na dobu mimo to nazírání. A co do ostatních úkonů, z kterých duše předtím mívala duchovní libosti, jí Bůh (aťsi psychologicky přirozeně, ať psychologicky nadpřirozeně) ty libosti zarazí, ba promění jí je v nelibost a hořkost, takže duše nemá žádné duchovní libosti a nadto má velké duchovní nelibosti, tedy úhrnem vyprahlost a neútěchu negativní i pozitivní, jež se ovšem z oblasti duchovní rozšíří více nebo méně daleko i do oblasti neduchovní, takže se pocituje *habituálně*. Má svůj svéráz podle rozsahu a zakořenění nedokonalosti, věku, letory, vzdělání atd. a duchovních sil jednotlivců a podle stupně spojení, ke kterému Bůh tu kterou duši chce povznést (N I 14, 5. 6).

Vyprahlost a neútěcha se co do rozsahu a hlavně co do intensity stupňuje, čím dále duše postupuje v trpné noci smyslu a později v trpné noci ducha.

O jiných strastech a o smyslových pokušeních vlastních noci smyslu, duši ještě nad to zatemňujících a neútěchou plnících, viz N I 14.

Viz i pozn. k Vp II 14, 2; N I 9, 3. 8.

34. — N I 2—7; o vnitřní modlitbě N I 6, 6.

35. — Pro lnutí k těmto libostem a útěchám však „oni obyčejně pozbu-

dou myslí a vytrvalosti“ a „nepostupují na cestě k dokonalosti“ (Vp III 28, 7). Viz též Vp II 7, 2. 3; II 11, 10; N I 11, 4.

3⁶. — Doslova: „utopen v této noci“, takže ovšem již nemůže řídit kroky obrazivosti a přemítání.

3⁷. — Je to tedy vyprahlost zvláštní, způsobená přímo od Boha (N I 9, 7), odlišná od vyprahlosti na stupni asketickém (k němuž patří i obyčejné nazírání získané).

3⁸. — Zde výše v N I 8, 3 se vztahem ku N I 1, 2.

4¹. — PN III 32 praví: „v době *velmi* krátké“.

4². — Horlivý život duchovní jak na stupni asketickém, tak v činné noci smyslu.

4³. — Těch, „kdo se snažně cvičí na cestě duchovní“ (N I 9, 9), t. j. kdo jsou horliví v asketickém životě (a v činné noci smyslu), vstoupí „velká většina“ do trpné noci smyslu, totiž aspoň do její stránky očistné, kdežto co do stránky i spojivě nazíravé není trpná noc smyslu tak hojná. Viz pozn. k N I 8, 1 a N I 9, 9.

HLAVA IX.

1¹. — O přechodu od vnitřní modlitby obrazivé a přemítavé jedná sv. Jan též ve Vp II 12, 6 — 15, 5 a v PN III 42—56; ale na těch dvou místech hlavně o přechodu k tak sv. nazírání získanému, kdežto zde v N I 9 o přechodu k nazírání spojivému.

Dobře praví Baruzi: Srovnávající studium textů ukazuje, že ve *Úýstupu* má zkoumání známek přivést k *rozhodnutí*, kdežto v *Noci* má zkoumání známek *ubezpečiti* o přítomnosti určitého stavu. Ve Vp II 12 jde o rozhodnutí zanechat již vnitřní modlitby přemítavé a oddati se nazírání získanému, kdežto v N I 9 jde o konstatování fakta, totiž že duši bylo uděleno nazírání vlité spojivé (Jean Baruzi, St. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, 2. vyd., Paris, Alcan, 1931, str. 587).

3¹. — Špan. ordinariamente, což může ovšem znamenati „zpravidla, obvykle“. Zde překládám raději „trvale“, což tu lépe vystihuje myšlenku originálu. Ovšem se slovem „trvale“ nemíní, že by to bylo „ustavičně“. Toto trvalé vzpomínání, zde popisované, má duše i v době tohoto spojivého nazírání (N I 11, 2) i mimo ni. Viz i pozn. k N I 9, 8.

3². — N I 10, 1; 11, 2; 13, 4; N II 5, 5; 13, 5.

3³. — Viz pozn. 1. k tomuto odstavci.

3⁴. — Špan. ayudada, což znamená: podporovaná — zesilovaná. Který význam se kdy lépe hodí, záleží na tom kterém jednotlivém případě.

3⁵. — „Melancholií“ zde nazývá sv. Jan se svými současníky to, čemu nynější věda lékařská říká „čivová deprese“ a její důsledky, na příklad zkormoucenost a sklíčenost, trýznivé starosti a úzkosti stran zdraví, a co

z nich vzchází. V referátu *Concomitance des états pathologiques et des „trois signes“*, podaném na kongresu pro náboženskou psychologii v Avon (Seine et Oise), 21.—23. VII. 1937 (referáty jsou uveřejněny v *Études Carmélitaines* XXII 1937, vol. II), praví prof. Laignel-Lavastine z francouzské Académie de Médecine o třech známkách přechodu z vnitřní modlitby asketické (t. j. rozjímání nebo nazírání získaného) do nazírání vlitého spojivého, jež sv. Jan od Kříže uvádí v N I 9, 2. 3. 8, toto [shrnuji a v bodě 2. v hranatých závorkách doplňuji]:

1. Poněvadž vyjítí duše ze sebe samé, t. j. její přechod od přemítavého rozjímání (nebo nazírání získaného) ke spojivému nazírání, doprovázený vyprahlostí, je tak temný („*potmě* a bezpečně“ — „*potmě a v skrytosti*“, praví báseň *Za temné noci*) jak pro duši, v které se děje, tak pro eventuelní svědky jeho vývoje, nemohou tyto známky býti zcela snadno poznatelné a zcela snadno rozlišitelné. Býti to, snadno by temnost ustoupila světlu.

2. Řečené mystické vyjítí duše je charakterisováno „úzkostí z prázdna“: duše má dojem, že jí uniká jakoby půda pod nohama; opory zevní i vnitřní mizejí (N II 6, 5; PN III 64; PS 1, 21; 9, 6; o slastném mystickém prázdnu a samotě viz N II 17, 6).

[Toto prázdno mystické záleží v tom, že duše má sice nadpřirozený, zcela jednoduchý spojivý poznatek Boha, jímž je zaměstnána, ač ho pro jeho jednoduchost a jemnost ani nepostřehuje a nepociťuje, ale má jej bez jiných vlitých jednotlivostních pojmů a poznatků věcí, a nemá v té chvíli, působením vlitého spojivého poznatku Boha, ani přirozených jednotlivostních pojmů a poznatků, kterými právě má rozum a smysl schopnost a obyčej přirozeně se zabýváti; takže rozum a smysl se nemají čeho chytiti (Vp II 14, 8; 26, 5; N II 5, 3.)

Ale úzkost z prázdna je také charakteristická běžnému stavu deprese.

[Jenže ovšem prázdno depresní je prázdno úplné, i v rozumu, bez poznatků jak přirozených, tak i jakéhokoliv poznatku vlitého, nadpřirozeného, i ve vůli, a nevzejdou z něho ochota a odhodlanost a síla ke konání dobra (N I 9, 3. 4. 6), které jsou při prázdnu mystickém účinek spojivého působení Božího na rozum a vůli, třebaž ani nepostřehovaného, a příslušných konů rozumu a vůle, třebaž také sotva postřehovaných a nesprávně vykládaných a ceněných.]

3. Já — praví dále prof. Laignel-Lavastine — mám za to, že morbidní deprese a „vyjítí“ duše mohou býti — a často jsou — současné; že se tedy navzájem prolínají příznaky patologické, pro něž je kompetentní lékař, a známky duchové, jež studuje bohoslovec.

a) Morbidní deprese může býti výsledek krise, která je na počátku pouze duchová. To je „výkupné za svatost“.

b) Může však také začátek býti deprese fysická, a může býti, že tato deprese fysická, dotud nezpůsobovaná, se projeví napřed fenomenem vyprahlostním; že úzkost z prázdna, důsledek morbidního stavu patologického, se jen dodatečně rozšíří do oblasti náboženské. Bůh může i těchto stavů přirozených a chorobných použití k trpné očištění, jak se podobá že dokazuje mnoho případů nasbíraných jak z pozorování našich nemocných, tak ze životopisů svatých. Současnost stavů morbidních a známek nadpřirozených se jeví na př. u sv. Terezie z Lisieux, chudokrevné a souchotníčky; měla užitek *nadpřirozený* i ze stavu zřejmě *přirozeného* a *chorobného*, z depresivního stavu působeného plicní tuberkulosou a působícího, jak se podobá, úzkost náboženskou.

Představená jednoho kláštera se mi nedávno svěřila s cennými poznatky získanými u novic. Když se jí přicházely svěřit, že vyprahlost jím zaujímá duši, pozoroval se u nich brzy počátek číkové deprese. Aby se v tako-

vém případě bylo lze dosuzovati pravosti trpné očisty, je ovšem třeba vyčkati vývoje a dovršení stavu vyprahlosti, více méně doprovázeného úzkostí. Některé z těch řeholnic asi pozbyly nebo pozbudou své vyprahlosti tou měrou, kterou odpočinek a posilující strava znovu uvedou jejich zdraví do rovnováhy. Jiné možná, třebas se co do tělesného zdraví stejně zotavily, vystupují trpnými očistami na horu Karmel (znám z vlastního pozorování takový případ); ale i ty i ony začaly čivovou depresí. Jiné konečně se nezotaví z čivové deprese ani z vyprahlosti a znechucenosti, ale přestane jim úzkost a v rozumovém klidu a jasu i ony vystupují trpnými očistami k výšinám duchového života (znám i takový případ z vlastního pozorování).

4. Poněvadž je možná současnost stavů morbidních a přechodu do trpné vnitřní modlitby, jak si tedy mají svorně počínati lékař a duchovní vůdce?

Ať je původ ten či onen, unikání sobě samému a klidné spočívání v trpělivosti jsou nejlepší utišující prostředky. Lékař to unikání raději nazve rozptylováním, duchovní vůdce zapomínáním na sebe. Ale takové rozptýlení musí býti nacházeno rovněž trpně, t. j. nevyžadovati žádného úsilí. Příroda, krásná příroda, širá jako moře nebo hluboká jako prales, uleví stejně i úzkosti čiré nervové i úzkosti původu duchového. Vhodná neunavující společnost; zvláště společnost malých dětí, jestliže neunavuje, může býti svrchovaně blahodárná.

Hygieně fysické a morální přísluší ovšem první místo; ale ani netřeba říkati, že je i v těchto případech smíšených nutná také obvyklá terapie depresí — totiž nezměrná laskavost, shovívavost, dobrota jak od lékaře, tak od duchovního vůdce; snaha obojího o to, aby vyprahlost a znechucenost duše se nezměnila v hořkost, aby duše zůstávala schopna lásky.

Nesmí tedy duchovní vůdce, i jestliže myslí, že ten stav byl způsoben dřívějšími chybami nebo nevěrnostmi vůči milostem, úzkostné duši to připomínati; on bude proti subtilisující introspekci; jelikož tu snad jde o „temnou noc“, o „vyjítí v skrytosti“, bude uctivě vyčkávati vývoj v tajemství té duše; bude mnohem více oddaným těшитelem než mistrem, který rozhoduje a někdy odsoudí. Tak oba dva, kněz a lékař, spolu zbudují přístřeší pro ptáče stížené bouří, do něhož se duše uchýlí v trpělivosti, vyčkávajíc návratu slunečna.

Tolik prof. Laignel-Lavastine. Viz též pozn. k Vp Předml. 5 a pozn. k N I 1, 2; I 14, 1.

Že vyšší vnitřní modlitba a vyšší křesťanská dokonalost vyžadují nějaké oběti co do zdraví, je přesvědčení Taulerovo a sv. Pavla od Kříže, opírající se u nich o jejich mnohonásobnou zkušenost (Études Carmélitaines XXIII 1938, vol. II, str. 285).

3⁶. — Buďtež zde uvedeny výroky ještě tří jiných psychiatrických odborníků z řečeného kongresu pro náboženskou psychologii v Avonu, jež poslouží k rozlišování vyprahlosti mystických od vyprahlosti morbidních.

1. „Kdežto vyprahlost vlastní mystikovi a jejíž původ je psychologický, se jeví specifickou náboženskou stránkou mravního chování a omezenou na ni, postihuje naopak morbidní deprese, způsobená, jak to připomíná sv. Jan od Kříže, nějakou zlou šťávou, celek života psychologického“ (Dr. Jean Lhermite; Études Carmélitaines XXII 1937, vol. II., str. 98).

2. „Nemocný deprimovaný se cítí pod *zákonem bázně*; u mystika naopak je viděti, že se i v nejtrudnější vyprahlosti, která snad brzdí — a přece podporuje — jeho asketický vzestup, cítí přesto a stále pod *zákonem lásky*.

„K tomuto rozdílu bytnostnímu připojím závěrem, a čerpaje jej z pozorování klinického, doplněk o projevoování pokory, jenž je věru dobré

vodítko, ceněné od duchovních vůdců při rozlišování těchto vyprahlostí. Naši nemocní nejdeprimovanější, aťsi melancholické, aťsi trochu mytomanové, téměř vždy projevují nepravou pokoru, jež na sebe žaluje s přílišnou insistencí, vyhrocuje líčení svých ubohostí, dovolává se svého potrestání. Egocentrismus, hypertrofie sebou samým nás zarážejí u toho, kdo se zarytě nazývá velikým vinníkem a největším ubožákem mezi lidmi, jenž se i v samém zlu vynáší do situace výjimečné a neuznává je již pro sebe možnosti ani odpuštění ani zdaru pozbývá veškerého společného měřítka s jinými. Náš nemocný se také jeví bytnostně nepřístupným poučení.

Nepřísluší mi, ani na vytčení kontrastu, úkol studovati zde pokoru a učenlivost duše na očistných cestách vyprahlosti duchové. Ale kontrast existuje; ...“ (Dr. Charles Grimbert; tamtéž, str. 130 n.).

3. „Chtěl jsem také upozorniti ty, kdo se zabývají vedením duší, že nejsou s to, aby si utvořili platný soud o stavu vyprahlosti, nebudou-li přihlížeti k osobnosti totální [t. j. ke všem stránkám duševního (a ovšem i tělesného) života osoby, o kterou jde]... Bylo by žádoucí, aby si duchovní vůdce mohl v případě, který by skýtal jevy co do výkladu pochybné, vyžádati dobrozdání lékaře psychologa, ovšem schopného úsudku v té věci. K tomu arci musí lékař nějakou znalost náboženské psychologie“ (Dr. Rudolf Allers; tamtéž, str. 152).

Všecky tyto postřehy psychiatrů, zajisté cenné, lze doplniti slovy: „A fructibus eorum cognoscetis eos - Po ovoci jejich poznáte je“ (Mat. 7, 16. 20). Morbidní deprese nevydává ovoce popisovaného sv. Janem od Kříže v *Temné noci* a stručně uvedeného v pozn. k N I 8, 3; jestliže je viděti toto ovoce, je jeho příčina spojitivé působení Boží, dosud třebas jinak ještě nepozorované v rozumu (N I 10, 5) a nepocítované ve vůli (N I 11, 1). Ovšem může toto spojitivé působení Boží býti doprovázeno nějakou živovou depresí; proto není porada s vhodným lékařem nikdy od místa.

4¹. — Spojivým nazíráním odnímá Bůh „smyslu“ (t. j. nejen obrazivosti a baživosti smyslové, nýbrž i rozumu a vůli, nakolik se tyto dvě mohutnosti přirozeně zabývají věcmi a v nich si přirozeně libují) jeho dotavadní statky přirozené a jeho činnost psychologicky přirozenou a místo nich dává statky nadpřirozené a činnost psychologicky nadpřirozenou. Těch statků a té činnosti však jímavost „smyslu“ není schopna, takže on je lačný, vyprahlý a prázdný. Ale „duch“ (t. j. rozum a vůle schopností poslušenskou, kterou mají k přijímání vlitého nazírání spojitivého a dober z něho vzcházejících) je tím spojitivým nazíráním silný a bdělejší a pečlivější co do služby Boží než dříve.

O významu slov „mysl“ a „duch“ viz pozn. k Vp Předml. 6.

6¹. — Tu sílu, o které se zmínil již výše v N I 9, 4 slovy: „Duch však, jemuž se dostává jeho pokrmu, je silný...“ Tu sílu má duch z „podstaty“, o které je hned dále řeč, a pocituje ji, třebas v počátcích trpné noci smyslu ani neví, odkud mu ta síla přichází, že totiž ona pochází od Boha jakožto dávajícího se duši za duchový pokrm spojitivým nazíráním, v počátcích arci slabým.

6². — „Podstata“ zde znamená „výborný“ dar. Viz pozn. k Vp II 31, 1.

6³. — Špan.: ordinariamente. Viz pozn. k N I 9, 3.

6⁴. — Viz Vp II 15, 2 a pozn. k Vp II 14, 11. — P. Gerardo dobře praví k tomuto místu: Tím není řečeno, aby duše v tomto stavu úplně zarazila

činnost mohutností, nýbrž jen to, aby ustala od konů přemítavých a klidně spolupůsobila s tím, co Bůh jí přímo dává, a to z dvojího důvodu: za prvé, protože konů přemítavých již není třeba, ježto spojivým nazíráním od Boha dávaným se již došlo (a to daleko výborněji, než by to dovedla duše kony přemítavými) cíle, ke kterému by ony kony směřovaly, totiž Boha; za druhé, protože duše, když by se, an jí Bůh dává nazírání spojivé, rozptýlila kony přemítavými, by neměla pozornost obrácenu přímo k Bohu a tudíž by působila překážku nazírání, které jí Bůh tehdy vlévá. Že zde není míněno úplné ustání od konů, je zřejmé. Vždyť je tu „temné a vyprahlé nazírání“ a z něho „síla a odhodlanost ke konání dobra“. Slovo „klid“ vylučuje přemítavou mnohost konů, nikoli však pozornost rozumu na to, co Bůh přímo a sám dává, a příslušná hnutí ve vůli. — Toto vlité neboli trpné spojivé nazírání se v počátcích nemálo podobá zápornému nazírání získanému neboli činnému; příčiny a bytnost obojího jsou ovšem různé. Viz o tom pozn. k Vp II 13, 4.

E. p. upravuje toto místo takto: „Bez starosti o jakoukoliv činnost vnitřní a vnější, kterou by oni svojí snahou a svým přemítáním hleděli mítí, bez péče, aby při tom dělali něco více, než že se nechají vésti od Boha a budou přijímati a poslouchati s vnitřní a láskyplnou pozorností.“

6⁵. — E. p.: schválnou a zvláštní touhu a péči.

7¹. — E. p. přesněji: chce-li ona býti činná ze svého a svou schopností. — Viz také Vp II 29, 7.

7². — Vp II 15, 5.

8¹. — E. p. poopravila: nebo přemítati, používajíc smyslu obrazivosti, aby duší hýbal, jak to činíval.

8². — E. p.: že se obrazivost a fantasie nemohou opíratí o žádnou úvahu ani k ní dáti východisko. — „To je počátečné vlité nazírání [spojivé], doprovázené úpornou citelnou vyprahlostí. Proto byl tento stav dosti často nazván *modlitbou v klidu vyprahlou*; je to ta, o které mluví sv. Jana de Chantal (*Réponses sur le coutumier*, 2. vyd., Paris, 1665, str. 508 n.; *Oeuvres diverses*, Paris, 1876, sv. II., str. 268 ve spisku o *Modlitbě v klidu*) a jež se značně liší od *modlitby v klidu útěšné*, popsané od sv. Terezie v *Hradu nitra*, Komnatách IV 2. [Značně se liší, právě protože to není též stupeň, nýbrž jsou to dva stupně po sobě: napřed vyprahlá noc smyslu, kterou popisuje jen sv. Jan, kdežto sv. Terezie jí nemá, a pak vnitřní modlitba v klidu, útěšná, již má sv. Terezie a hlavně jakožto mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha má i sv. Jan (N II 1, 1. 2; viz i Vp I 11, 2).]

„Ale i sv. Terezie upozorňuje, že v *modlitbě v klidu*, v níž jen „vůle je v zajetí“ (Cesta 31, 3), někdy ostatní mohutnosti napomáhají vůli a jsou zaměstnány v její službě (Cesta 31, 3. 8), kdežto jindy jejich současná činnost vůli jen ruší. Tehdy, praví sv. Terezie, „nechat vůle, když se vidí v tomto klidu, nedbá na rozum více než na blázna“ (Cesta 31, 8; srov. Hrad IV 1, 8). Jsou to zkoušky, o kterých sv. Jan od Kříže mluví [zde a jinde] v trpné noci smyslu (N I 6, 8; I 13, 7; I 14, 1—6). Je tedy i podle sv. Terezie vedle *modlitby v klidu útěšné* i *modlitba v klidu vyprahlá*, náležející ještě do trpné očisty smyslu“ (Réginald Garrigou-Lagrange, O. P., v *La Vie Spirituelle*, Supplément, Novembre 1936, str. [196]; Mai 1936, str. [110]).

Uvedl jsem to schválně jakožto ukázkou zdánlivých rozporů mezi sv.

Janem od Kříže a sv. Terezií a jejich vyložení, jak o tom byla řeč v pozn. 7. k Úvodu ke Spisům sv. Jana od Kříže.

Odstavec N I 9, 8 lze jinými slovy vyjádřit takto. Třetí znamení, že duše se má oddati vlitému nazírání spojivému, je právě to, že ona to vlité nazírání spojivé (N I 9, 2 uvádí účinek, který ono dává i v době, kdy je duše má, i mimo ni, takže duše má dobrou známku, že příčina toho účinku, totiž spojivé nazírání, je tu) *již má*. (Viz slova Baruziho v pozn. k N I 9, 1.) Nemíti ho, nesměla by se mu chtít oddávati, protože se mu, jelikož je striktně nadpřirozené, oddati může a smí, jen právě když je má, t. j. když jí je Bůh udělí; vždyť chtít se mu oddati bez toho udělení by bylo oddati se nečinnosti, ježto ona sama si ho nikterak zjednat nemůže. A že je již má, pozná duše právě i z toho, že nemůže konati vnitřní modlitby rozjímavé nebo získané nazíravé. Nemůže jí konati, právě proto, že je zaměstnána tímto vlitým nazíráním spojivým dávaným přímo od Boha, takže se nemůže věnovati předmětu jinému, protože spojivý vliv Boží je silnější než snaha duše o dosavadní obvyklý způsob vnitřní modlitby.

Pro praxi lze (viz obdobnou pozn. o nazírání získaném k Vp II 15, 1) říci toto. Když duše (obyčejně po nějaké době obtíží, pochybností a obav stran nové tvářnosti své vnitřní modlitby) bezpečně podle známek sv. Janem zde podávaných pozná (nejlépe dobrozdáním duchovního vůdce těchto věcí znalého; není-li ho, tedy podle knih a usuzováním o vlastních zkušenostech) u sebe opětovně a více méně pravidelné vyskytování spojených známek vyložených v N I 9, 2. 3. 8, jest se jí ve vnitřní modlitbě chovati takto. Protože duše opravdu pokorná nespolehá, že jí Bůh po druhé zase udělí nazíravou milost spojivou a protože skutečně Bůh nedává (zvláště v počátcích) vnitřní modlitbu vlitou spojivou po každé, když se ten, kdo byl již někdy povznesen k vnitřní modlitbě spojivé, začne věnovati vnitřní modlitbě, musí duše začínáti svou vnitřní modlitbu způsobem asketickým, t. j. způsobem rozjímavým nebo afektivním nebo po příp. získaně nazíravým, a to o nějakém určitém předmětu. Bude-li míti v tomto asketickém způsobu vnitřní modlitby úspěch, bude to známka, že jí Bůh v té chvíli neuděluje vnitřní modlitby nazíravě spojivé; nechať tedy v tom asketickém způsobu setrvá až do konce doby (na př. půlhodiny, hodiny) určené k vnitřní modlitbě, leč že by ji Bůh uprostřed nebo ke konci povznesl k nazírání spojivému.

Nebude-li přes svou poctivou snahu o vnitřní modlitbu asketickou míti úspěchu ve svém nazírání získaném nebo vnitřní modlitbě přemítavé (N I 9, 8) a bude-li současně míti i známky první a druhou (N I 9, 2. 3), pak může míti bezpečně zato, že jí to Bůh v té chvíli opět dává (slabší nebo silnější) nazírání vlité spojivé; nechať se mu tedy uctivě a s touhou po slávě Boží a zdokonalení duše oddá a setrvá v něm, dokud jí bude udělováno (v počátcích to bývají jen krátké chvílky po nějaké chvíli vnitřní modlitby asketické), a pak se vrátí k vnitřní modlitbě rozjímavé nebo nazírání získanému. Má-li nazírání spojivé, nerozlišené, až na konci doby určené k vnitřní modlitbě, nechať, majíc z modlitby již odejít, zakončí nějakými kony rozlišenými, jednotlivostními.

Duše si budiž vědoma, že nazírání spojivé je sice vznešené a velmi účinné, ale svou nerozlišeností a nezměnností velice jednotvárné a též touto svou jednotvárností časem velice trapné a souživé (vyprahlost); že bývá od duše, přirozeně tíhnoucí k nějaké činnosti vlastní — a nutně i jí činné (viz pozn. 4. k N I 9, 6) — ve své jednotvárné nerozlišenosti vroubeno nějakými kony vlastními, od duše samé přidanými (jež tedy duše nesmí míti za vlité od Boha!), a jakožto důsledek vyprahlosti také vrou-

bíváno roztržitostmi (Vp II 13, 3), proti nimž jest duši bojovati. — Viz i pozn. k N I 1, 2.

Poněvadž toto nazíravé spojivé působení Boží na rozum je sice účinné, ale v počátcích psychologicky slabé (takže na začátku ani není postřehnuto), je také kon vůle, který z toho spojivého poznání vzchází, účinný sice, ale v počátcích psychologicky slabý (takže není na začátku ani postřehnuto). Ale Bůh namnoze kromě spojivého působení na rozum dává i spojivé působení přímo na vůli, takže kon vůle má pak sílu větší než která by odpovídala pouze vlitému poznání; ba někdy Bůh takto spojivě více působí na vůli než na rozum, takže láska je v tom případě daleko silnější než co by odpovídalo jen poznatku rozumovému, nevlitému i vlitému (N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49).

9¹. — Je to tedy u nazírání spojivého podobné jako u nazírání t. zv. získaného, jež také v počátcích duše nemá vždy, když se oddá vnitřní modlitbě (Vp II 15, 1. 2). Rozdíl podstatný je arci v tom, že v nazírání získavém si lze dobýti „habitu“ nějak dokonalého a jím pak míti nazírání, kdykoliv duše chce rozjímati, t. j. oddati se vnitřní modlitbě (Vp II 15, 1); kdežto co do nazírání spojivého nikdy nedojde k žádnému habitu v mohutnostech duše, nýbrž duše je má jen tehdy, když se jí Bůh znovu sdělí k přímému, experimentálnímu a konkrétnímu poznávání jakožto přítomný nebo na duši jinak působící.

Mezi známkami nazírání získavého (Vp II 13, 2—4) a známkami nazírání spojivého (N I 9, 2. 3. 8) je značná podobnost, takže někdy může býti nesnadné rozhodnouti hned, o které z obojího nazírání v daném případě jde. Největší rozdíl je v tom, že ten, komu Bůh uděluje již počátky nazírání spojivého, „trvale vzpomíná na Boha, a to s úzkostlivostí a bolestnou starostí, s myšlenkou, že neslouží Bohu, nýbrž že couvá, ježto v sobě vidí tu nechuť k věcem Božím“ (N I 9, 3; I 11, 2).

9². — Totiž do nazírání, které on sám o něco později nazve *nazíráním vlitým* (N I 10, 6; I 12, 1; II 5, 1). Že tím míní vlité nazírání spojivé, je zřejmé z celé souvislosti a jasně je to řečeno v Pn I 20, kde o období trpném praví: „Když Bůh chce duši vytrhnouti ze stavu obecného s cestou a činností přirozenou do života duchového a z rozjímaní 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.“

Podtržená slova jasně ukazují, že již v trpné noci smyslu počíná spojivé sdělování Boží, arci s počátku jen velmi vzdáleně a slabě. Viz o slovech uvedených z Pn I 20 pozn. k PN I 24. Řadu jiných důkazů toho, že již v noci smyslu, je-li úplná, má duše nazírání *vlité spojivé*, viz v knize: Jar. Ovečka S. J., Návod k rozjíravé modlitbě (2. vyd., Praha, Vyšehrad, 1941), hl. X. Noc smyslu neboli první noc sv. Jana od Kříže, čís. 95.

Také dále v závorce je zde v N I 9, 9 míněno nazírání spojivé.

9³. — E. p.: *vezme Bůh do nazírání dokonalého*; a vynechává slova: *ba ani ne polovici z nich*, jež jsou ve všech rukopisech. — V tomto vadném znění, totiž: „... lleva Dios a contemplación perfecta; el por qué, él se lo sabe — ... vezme Bůh do nazírání dokonalého; proč to, ví on sám“, bylo toto důležité místo dále otiskováno (a vykládáno), dokud nevyšlo r. 1912 kritické vydání P. Gerarda. V kritickém vydání P. Silveria z r. 1929 zní to místo naprosto stejně jako u P. Gerarda, totiž (веду s obojí strany o několik slov více): „y no para llevarlos a la vía del espíritu, que es esta

contemplación (porque no a todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni aún a la mitad, el por qué, él se lo sabe), de aquí es que a estos nunca les acaba de hecho de desarrimar el sentido de los pechos de las consideraciones y discursos, sino algunos ratos y a temporadas, como habemos dicho.“

9^a. — Zde v N I 9, 9.

I. V tomto odstavci, zvláště v kriticky zjištěné větě na jeho konci, která je v závorce, vidí nyní škola karmelitánská podánu nauku, že není obecného vzdáleného volání Božího k nazíravým milostem mystickým v užším smyslu, totiž k nazírání vlitému spojitivému (a ovšem ani ne k vlitému nespojitivému, jež bývá od Boha dáváno občasným přídavkem ke spojitivému). Jestliže totiž (tak argumentuje škola karmelitánská) mnohé duše, ač se *snažně cvičí na cestě duchovní*, t. j. na cestě asketické a na stupni milostí odpovídajících nazírání získanému, přece nejsou od Boha vzaty do nazírání, totiž vlitého spojitivého, o němž je tu řeč, a nejsou do něho vzaty jen z důvodu, který *on sám ví* (viz tentýž výraz ve Vp III 42, 6 o jiné zcela svobodné volbě Boží), nepochází to nevzetí z nějaké viny těch duší, ba ani ne z nějakého jejich opomenutí nebo nedostatku viny prostého, nýbrž prostě z toho, že Bůh ve svých nevyzpytatelných úradcích a v bohatství a rozmanitosti svých milostí a pomůcek nechce ani vzdáleným voláním vésti všechny duše k dokonalosti a svatosti cestou nazírání vlitého.

Obojí otázka, i (I.) zda je obecné vzdálené volání Boží k nazírání vlitému spojitivému, i (II.) jak jest rozuměti tomuto místu sv. Jana od Kříže, je předmětem diskuse mezi mystickými školami.

Tak, jak zde o nazírání vlitém spojitivém vůbec, i o nejnižším jeho stupni, to praví sv. Jan, jen ještě jasněji, o vysokých milostech nazíravých spojitivých, převznešených dotecích ve vůli nebo v podstatu duše, ve Vp II 32, 2.

II. Když tedy sv. Jan dříve řekl o noci smyslu:

„[Noc] smyslová je *obecná* a dostane se jí mnohým... Zpravidla neuplyne [u nikoho] mnoho času od té doby, co začnou [„snažně se cvičiti na cestě duchovní“, t. j. žítí horlivým životem duchovním], a počnou vstupovati do této noci smyslu, a *velká většina* (todos los más) jich do ní vstoupí, protože jest u nich *obecně* (comúnmente) viděti, jak upadají do těchto vyprahlostí“ (N I 8, 1. 4),

a když praví zde o téže noci smyslu:

„*Ne všechny* ty, kdo se *snažně cvičí na cestě duchovní*, vezme Bůh do nazírání [vlitého spojitivého vlastního noci smyslu], *ba ani ne polovici z nich*; proč to, ví on sám“ (N I 9, 9),

neodporuje si?

Neodporuje, nýbrž jen zpřesňuje svůj výklad. V N I 8, 1. 4 je míněna noc smyslů jakákoliv, afsi úplná, obsahující i součástku nejvzácnější, totiž nazírání vlité spojitivé, afsi neúplná, nemající té součástky; ve slovech uvedených zde z N I 9, 9 je míněna noc smyslu jen úplná, obsahující i nazírání vlité spojitivé. Jen menšina těch, kdo jsou v noci smyslu, ji má úplnou; většina těch, kdo v ní jsou, ji má neúplnou; některé duše, třebaš „se *snažně cvičí na cestě duchovní*“, Bůh vůbec nevezme do noci smyslu ani neúplné (totiž do jejích zvláštních vyprahlostí a jiných strastí jí vlastních). Duše této dvojí poslední třídy buď vede k dokonalosti cestou bez nazírání vlitého spojitivého vůbec, anebo je bez spojitivého nazírání vlastního noci smyslu uvede po jiných očištných strastech svým časem přímo do spojitivé „modlitby v klidu“, jež je v pořadí stupňů mystických za noci smyslu (Poulain, Des Grâces, 10. vyd., XV 34).

U těch, kdo mají noc smyslu úplnou, je velká část vnitřních utrpení

duše v ní a jejího zisku z ní, totiž očisty od nedokonalostí a pozitivního prospěchu v dokonalosti a ve ctnostech, důsledek právě toho spojivého nazírání. Ono totiž ochromí přirozenou činnost obrazivosti a rozumu — je temné, jednotvárné, bez citelných útěch, vyprahlé — teskné tesknotou po Bohu — bolestné poznáváním nedokonalostí duše a převeliké velebnosti Boží; ono však také dává velikou pokoru a velikou lítost — nechut ke všemu pozemskému — stesk po Bohu, roztoužení a roznícení láskou k Bohu — trvalou dbalost a pečlivost vůči Bohu — sílu a odhodlanost ke konání dobra. U těch četnějších, kdo mají noc smyslu neúplnou, totiž bez spojivého nazírání, obsahuje ona nicméně občasně veliké vyprahlosti ve vnitřní modlitbě (N I 8, 4; I 9, 9), jež je u nich zpravidla na stupni nazírání získaného. Ty vyprahlosti Bůh ovšem působí (nebo připouští) jiným způsobem než skrze nazírání vlité spojivé. Je tedy u těchto četnějších duší jejich vnitřní modlitba zpravidla buď nazírání získané záporné na Boha (Vp II 13, 4 a pozn.), třeba s i s vlastnostmi uvedenými v N I 9, 4 a N I 10, 4, anebo je to nazírání získané kladné o Bohu nebo o jiných předmětech: jak si duše zvolí a Bůh dá, ale právě občas po nějakou dobu s velikou vyprahlostí a jejími důsledky. Také ostatní utrpení vnitřní, která u jiných duší v noci smyslu, majících i nazírání spojivé, pocházejí z něho, a užítky z nich, způsobí (nebo připustí) Bůh ovšem jinými způsoby než jakožto důsledek nazírání spojivého, a přijdou větší nebo menší měrou, ta nebo ona, podle úmyslů, které Bůh s těmi dušemi má, a podle cest jeho nevyzpytatelné a přebohaté prozřetelnosti. Utrpení jiná (N I 14) ovšem mohou přijít na obojí duše, rovněž jak to Bůh, i podle jejich přirozených rozdílů, u té které k její očistě a pozitivnímu duchovnímu prospěchu zařídí.

III. I jestliže sv. Jan od Kříže zde v N I 9, 9 (a sv. Terezie od Ježíše v *Cestě k dokonalosti*, hl. 17) učí, že ne všechny duše Bůh vzdáleně volá k nazírání vlitému spojivému, neučí tím ovšem ani on nikterak, že by duše nepovznesená od Boha k tomu nazírání spojivému nemohla dojít i veliké dokonalosti a svatosti. Může; totiž milostmi pro rozum a vůli, psychologicky nadpřirozenými a tudíž v pravém smyslu slova mystickými (ale nikoliv nazíravě *spojivě* mystickými), a to i velmi vznešenými a účinnými, a při tom zůstatí třeba po celý život co do vnitřní modlitby na stupni rozjímání nebo vnitřní modlitby afektivní nebo nazírání získaného.

Nic neplyne v této věci z toho, že sv. Jan spojuje rozjímání (a totéž platí de facto i o vnitřní modlitbě afektivní a o nazírání získaném) s cestou a stupněm začátečníků. To spojování je dáno *hlediskem*, s kterého sv. Jan probírá vývoj duše k dokonalosti a svatosti. Poněvadž totiž píše pro duše života nazíravého (bosé karmelitky) nebo převážně nazíravého (bosí karmelitáni) a poněvadž toto hledisko bylo vůbec v té době obecné, bere si za *vůdčí nit* při tom vývoji *vnitřní modlitbu* (jež v řádu nazíravém nebo převážně nazíravém je *nejdůležitější prostředek* k posvěcování činností vlastní, ex opere operantis) a podle stupňů dokonalosti její vykládá stupně v dokonalosti duše a ve svatosti, a tudíž s modlitbou, která je s hlediska nazíravého méně dokonalá, spojuje nižší — začáteční — stupeň křesťanské dokonalosti a svatosti. Ale tím on nemíní (a sv. Terezie výslovně praví v *Cestě* 17, 2, že tomu tak není), že by to bylo pravidlo platné obecně pro všechny, kdo se oddávají vnitřní modlitbě. O duších života smíšeného, u kterých má převahu stránka činná, a o duších života činného sv. Jan od Kříže v N I 9, 9 vůbec nemluví. Z věci samé však plyne, že, když ani duši nazíravých nevezme Bůh všech do nazírání vlitého spojivého, tím méně že jich do něho vezme z těch, které, ač se opravdu snaží na cestě Boží, jsou života činného nebo převážně činného. Ale dokonalými a svatými se mohou, jak bylo výše řečeno, státi přece.

HLAVA X.

1¹. — N I 8, 3; I 9, 4.

1². — Vp I 1, 3.

1³. — N I 8, 3.

1⁴. — N I 9, 3; I 13, 4.

1⁵. — Ti, kdo učiní věci řečené v předešlé větě, jednají sice pošetile, ale přece novou prací znovu dojdou dřívějšího výsledku, kdežto ten, kdo spojení s Bohem uděleného spojivým nazíráním zanechá a chce hledati rozjímáním jiné (méně vzácné, ale citelné) spojení s Bohem, nedojde po té stránce výsledku žádného, takže jeho úsilí je i marné.

1⁶. — Vp II 12, 7.

2¹. — Postupují sice, ale pomaleji a obtížněji.

3¹. — Viz pozn. k N I 3, 3.

5¹. — Smysl: Nechať si dodává dobré myslí a řekne si: Právě na toto pohovnění a uvolnění ducha touto „nečinností“ jsem přišel a oddal se vnitřní modlitbě.

5². — Špan. alcoholando, potíral „alcholem“. „Alcohol“ (arab. al-kohl) je velejemný prášek, dříve z antimonu nebo z leštěnce olověného, nyní z navoněných sazí, jehož výchoďanky užívaly (srov. Hagen, *Lexicon Biblicum* III. s. *stibium*) a dosud užívají za líčidlo na načernění okrajů víček, brv, obočí (aby oči vypadaly zářivější a větší) nebo vlasů.

Sv. Jan zde tuším má na mysli tvář sochy, kterou malíř doplňkem k práci sochařově ještě i pomalovává dle skutečnosti.

5³. — Přesněji: Když Bůh (spojivým nazíráním, které dává) chce, aby duše byla ve vnitřním míru a odpočinku, a duše tudíž tehdy pocituje v sobě sklon k tomu vnitřnímu míru a k nečinnosti svými vlastními mohutnostmi a silami s pouhým přijímáním toho, co jí Bůh dává — ale lidská přirozenost smyslově-rozumová dychtí býti činná *celá*, nejen rozumem a vůlí, nýbrž i obrazivostí, a činná dosavadním *obvyklým* způsobem neboli rozjímavě: a proto se duše, nezvyklá dosud novému způsobu vnitřní modlitby, totiž tomuto nerozlišenému a temnému nazírání číře rozumovému, velmi snadno snaží, není-li poučena o svém stavu, ke své škodě vraceti k rozjímání.

6¹. — N I 12, 1; I 14, 1; II 5, 1.

6². — Špan.: infusión... de Dios, což může znamenati „vlévání od Boha“ „vlévání Boha“. Obojí je zde pravda: vlévání je od Boha a je to vlévání Boha samého, ač ovšem je na počátku trpné noci smyslu jen velmi slabé a je to tehdy působení Boha, kterým dává pocítiti teprve jen svou přítomnost jakoby opodál, ne již přítomnost jakoby styčným dotekem.

HLAVA XI.

1¹. — N II 12, 5.

1^{1a}. — N I 10, 1.

1². — To jest: má bažení, jsoucí ještě řádu smyslového, nízkého.

1³. — N I 10, 1.

1⁴. — Zde je slovní hříčka s významy španělského slova *vivo* (lat. *vivus*), jež ve špan. znamená *živý* i *žhavý*. Latinský překlad tohoto místa u P. Ondřeje od Ježíše zní: *Sitivit anima mea ad Deum vivum — Viva fuit sitis qua tenebatur anima mea*. K přenesení přívlastku *vivus* od Boha na žízeň praví starší německý překladatel P. Peter Lechner O. S. B. k tomuto místu: Je to velmi jemný psychologický postřeh. Duše přijímá vlastnost toho, koho miluje.

2¹. — N I 11, 1.

2². — N I 9, 3.

2³. — Špan. *habiendo purgado algo el sentido, esto es, la parte sensitiva, de las fuerzas y aficiones naturales*. Interpunkce P. Silveria i P. Gerarda, jak je zde v podaném španělském textu, přeje arci spíše překladu: „až poněkud očistí smysl, to jest stránku smyslovou, *od* sil a náklonností přirozených“. Ale, přesně řečeno, *od sil* se v trpné noci duše neočišťuje, nýbrž jen od jejich rozmanitých nedokonalostí, leč že by tu sv. Jan slovem *síly* mínil nedokonalé *habity* nebo jejich sílu, jako když praví: „Pomine v duši síla vášní a chtivosti“ (N I 13, 3). Měním tedy interpunkci vynecháním čárky za slovy *la parte sensitiva* a překládám, jak uvedeno v textu. Na začátku dalšího odstavce jest slova *purgar el sentido de la parte inferior*, jež jsou podobná, zřejmě překládati: „aby očistil smysl stránky nižší“ nebo „aby očistil smysl ve stránce nižší“, nebo „aby očistil smysl, stránku to nižší“, ne však: „aby očistil smysl *od* stránky nižší“.

2⁴. — Proč se na počátku pocítuje jen vyprahlost a starost a utrpení a proč láska až později, se dobře pochopí z přirovnání v N II 10.

3¹. — N I 8, 1; II 3, 1.

3². — N II 3, 3. Viz též N I 8, 1.

3³. — Duše pronáší báseň *Za temné noci* ve stavu spojení s Bohem duchovním sňatkem, tedy retrospektivně (N Odstavec za básní, před N I).

4¹. — N I 2—7.

4². — N I 12—13.

4³. — Vp II 7, 2. 3; II 11, 10.

4⁴. — N II 2, 1.

4⁵. — N II 5—8.

4⁶. — Vp II 7, 2. 3.

HLAVA XII.

1¹. — N I 10, 1.

1². — N I 1, 2. 3; I 8, 3.

1³. — N I 8, 1; I 10, 6; I 14, 1; II 5, 1.

2¹. — E. p.: A toto je první a hlavní užitek, kterého tu duše dojde a z něhož vzchází téměř všechny ostatní. První z nich je poznání sebe a své ubohosti.

Jak to, že toto spojivé nazírání na Boha, působí na prvním místě poznání sebe a své ubohosti, viz také v N II 10.

2². — I nyní ve stavu vyprahlosti a neútěchy a rozmanitých utrpení může býti a je rozumovým poznáním, že se upřímně snaží sloužiti Bohu, jaksi se sebou spokojena; ve stavu útěchy měla ovšem uspokojení i citové, citelné, úhrnem tedy větší.

2³. — E. p.: svojí a má opravdověji tuto tak vznešenou a potřebnou ctnost poznání sebe samé.

4¹. — N I 12, 2.

4². — Řekl to v N I 12, 3, o Jobovi.

4³. — Smysl: Bůh touto nynější vyprahlou nocí nazíravou vyučuje duši své božské Moudrosti, an se jí dává poznávati spojivým nazíráním, kdežto dřívějšími citelnými občerstveními neboli útěchami ve vnitřní modlitbě rozjímavé jí tak nevyučoval, an se tam nedával spojivě poznávati, ač i ta občerstvení byla přece od Boha. Je tedy tato vyprahlá temná noc výtečnější než ono útěšné nazírání.

5¹. — V Soliloquia rozmlouvá A. (Augustinus) se svým vlastním nitrem (R., t. j. Respondens, odpovídající) o poznání pravd nadsmyslových, zvláště se zřetelem k nesmrtelnosti duše (Migne PL 32, 869—904; viz pozn. k Vp I 5, 1) a druhou knihu spisu začíná slovy:

„A. Satis intermissum est opus nostrum . . . aggrediamur librum secundum. R. Aggrediamur. A. Credamus Deum affuturum. R. Credamus sane, si vel hoc in potestate nostra est. A. Potestas nostra ipse est. R. Itaque ora brevissime ac perfectissime, quantum potes. A. *Deus semper idem, noverim me, noverim te.* Oratum est. R. Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio.“ (S. Augustini Soliloquia, lib. II 1, 1; Migne PL 32, 885.)

Je to modlitba o osvětlení k filosofickému poznání sebe a dokázání nesmrtelnosti duše (jíž je kniha II. Soliloquií věnována), a je hned přidána zbožná prosba o poznání i Boha: „*Bože vždy týž, kéž poznám sebe, kéž poznám tebe!*“ Co tu sv. Jan vidí o poznání protivy z protivy, není dáno souvislostí v textu sv. Augustina.

Přehlédl jsem při čtení v knihovně emauzské podtržená slova, na která

sv. Jan naráží; na dotaz mi je a jejich místo hned uvedl znatel a vydavatel sv. Augustina Dom̃ Germain Morin O. S. B.

6¹. — N I 12, 4.

7¹. — N I 2.

9¹. — N I 2.

HLAVA XIII.

1¹. — N I 3.

2¹. — N I 4.

2². — N I 4, 2.

3¹. — N I 6.

3². — E. p.: takže se sotva může sytiti lahodami nebo libostmi citelnými z čehokoliv nadzemského nebo pozemského.

4¹. — N I 9, 3; I 10, 1; I 11, 2.

7¹. — N I 5. 7.

7². — N I 6, 8; I 14, 1—6.

9¹. — N I 13, 1.

12¹. — N I 4, 6; I 13, 3.

12². — N I 8, 3.

14¹. — Ve stavu duchovního sňatku, v němž již je, když pronáší báseň *Za temné noci* (N Odst. za básní, před N I).

14². — N I 13, 11.

14³. — Vp I 11, 4. 5; I 15?; III 20, 3; III 23, 3?

14⁴. — Sama ze sebe: zde, v noci smyslu, ovšem hlavně po stránce nižší, smyslové.

14⁵. — E. p.: dokonalé lásky.

14⁶. — Kde by to byl řekl již dříve ve Vp nebo v N, nenacházím; ale praví to v N II 16, 2 o všech třech nepřátelích a v N II 23, 2. 3 znovu o ďáblovi.

15¹. — N I 8, 3.

15². — Tak opravuji nedopatření sv. Jana nebo vydavatele P. Silveria

ve špan. „que es lo que aquí llama el Señor su casa, diciendo — a právě to zde nazývá Pán jejím [či svým?] domem, řka“. V básni nemluví Pán, nýbrž duše, o svém domě. Ve vydání P. Gerarda není slova: el Señor — Pán.

15³. — Slovy v hranaté závorce doplňujeme nedokončenou větu tohoto odstavce. E. p. doplňuje takto: „...obyvatelstvo v nižší stránce duše, nemohou oni [t. tři nepřátelé] překaziti tuto duchovní svobodu, a dům zůstane v odpočinku uspán a klidný, jak to praví další verš: *an můj dům již v spánku odpočíval*“.

HLAVA XIV.

1¹. — Viz pozn. k Vp I 1, 3.

1². — N II 17, 3.

1³. — Sv. Jan těmito slovy ovšem nemíní, že by Bůh dával duši teprve až v trpné noci ducha vlité nazírání, t. j. psychologicky nadpřirozené, přímé, experimentální a konkrétní poznávání Boha jakožto na duši působícího. Jeť to vlité nazírání (N II 5, 1) bytnostná složka již trpné noci smyslu úplné (N I 9, 9; I 10, 6; I 12, 1). Nýbrž chce vyjádřiti, že z trpné noci smyslu vyjde do blahého období, v kterém bude míti to vlité nazírání již zpravidla bez vyprahlostí, temnot a jiných strastí trpné noci smyslu, ba naopak s hojnými útěchami (N II 1, 1), a že v trpné noci ducha, do níž po tom období bude od Boha vzata, a zvláště v druhé její části, období to pokročilých a osvětlených v užším smyslu, se Bůh duši sděluje jasněji (N II 17, 3), takže duše ta osvětlení a nazírání dobře poznává, čemuž v trpné noci smyslu, zvláště v jejím začátku, tak nebylo.

1⁴. — Vydání z r. 1630: bez přemítání a bez činné pomoci, přičiněním duše samé.

1⁵. — Srov. zde níže N I 14, 4 a N I 8, 1.

1⁶. — N I 6, 8; I 13, 7. — Útrapy tyto jsou na př. nemoc, neúspěch, neporozumění u jiných a z toho nejednou vznikající sužování, ba nepřátelství a pronásledování (bez hříchu u sužujícího nebo s hříchem). Zpravidla k těmto útrapám dochází, nakolik závisí na lidech, psychologicky přirozeně. Viz pozn. další. Vnitřních útrap uvádí Poulain čtrnáct druhů; ovšem jich nezakusí každá duše mystická ani všech ani touž měrou ani v témž období duchovního života (Des Grâces XXIV 8. 9).

1⁷. — O morbidní čivové depresi a jejích důsledcích viz pozn. k N I 9, 3. — Pod názvem *Témoignages de l'expérience mystique nocturne* (Výpovědi o zkušenostech z mystické noci) podává P. Bruno de Jésus-Marie C. D. v *Études Carmélitaines* XXII 1937, vol. II., str. 237—301 cennou řadu šestnácti svěživotopisných svědectví žijících současnic (dvanácti řeholnic, buď vesměs nebo téměř vesměs bosých karmelitek; čtyř ve světě) o vnitřních utrpeních (mezi nimi i pokušeních, jak je tu sv. Jan od Kříže uvádí) z noci, hlavně z noci smyslu. U všech fysické utrpení buď předešlo nebo doprovázelo mystickou očistu nebo bylo její důsledek (viz pozn. k N I 9, 3). Ale Bůh obnoví dostatečnou měrou zdraví, zvláště trpnou nocí ducha.

Pokušení smyslová, která tu sv. Jan uvádí, vznikají jednak psychologicky přirozeně uvolněním obrazivosti (pozn. k Vp II 13, 3) nebo fyziologicky přirozeně snahou nižší stránky o činnosti, když je vyšší stránka činná (N I 4, 2); jednak i psychologicky nadpřirozeně tím, že ďábel řečených věcí a jiných okolností využívá a zevními podněty nebo i vnitřními zásahy pokušení rozněcuje nebo podporuje. Snadno dochází ke skrupulositě nebo k jiným mučivým tlumům v obrazivosti nebo v myšlení, aniž ďábel nějak neobyčejně zasahuje. Velký vliv mají letora, vrozené vlastnosti, dřívější duchovní vývoj, stupeň zdraví nebo chorobnosti, zvláště číkové deprese; velmi mnoho, i zdánlivě zcela zvláštního, se děje podle psychologických zákonů, zvláště asociačních, uplatňujících se ovšem v mimořádných situacích mimořádně, takže by nejednou někdo snadno, ale neprávem, mohl mysliti na čirý zásah moci vyšší. Zvláště i podle zákona *kontrastu*, kontrastní reakce, vznikává v čistých, velebných a vážných chvílích trojí pokušení (chlípné, rouhavé, závrativé) uvedené. Viz též výklad sv. Jana v N I 4.

Nesmí se míti za to, že by duchovní život mystický byl samý zásah od Boha a od duchů dobrých nebo zlých. Rozumná psychologie mystiky, jež je část psychologie náboženské, ovšem uznává, protože vysvětlování příčinami řádu jen přirozeného nebo aspoň jen psychologicky přirozeného mnohdy zřejmě nestačí, pro mnohé řady psychických dějů u mystiků příčinu psychologicky nadpřirozenou, totiž zásah od Boha nebo od ducha dobrého anebo zlého; tak je spojivé působení Boží ovšem jen přímo od Boha samého — zásah do obrazivosti může býti od Boha nebo od ducha nižšího. Ale ty zásahy působí dále již i podle přirozenosti duše, t. j. i podle zákonů psychologických v těch okolnostech platných, a ony a úsilná snaha duše o očistu a zdokonalování podněcují k činnosti příčiny druhotné, řádu psychologického, působící rovněž podle zákonů psychologických, i když třebas duši a jejímu duchovnímu vůdci neznámých, na př. právě tyto „reakce“ přirozenosti proti „akci“ vítězné mystické milosti a snah duše. Je tedy velická většina konů a hnutí v psychickém životě mystikově, právě poněvadž přímo pochází od příčin druhotných, vzhledem k těm příčinám druhotným, v těch a těch okolnostech činným, aspoň v jádru psychologicky přirozená, konaturální, a náboženskou psychologií objasnitelná, i když se namnoze pro svůj nepřímý původ od příčiny vyšší, která ty kony a hnutí svým prvním zásahem způsobila a je tedy chtěla nebo aspoň připustila, může a musí co do vzdálenější příčiny nazývati psychologicky nadpřirozenou. Ovšem, jak již bylo řečeno, nejednou anděl dobrý nebo zlý toho psychologicky přirozeného rozmanitě ještě využije. Viz N II 23, 6.

Psychologie mystiky se snaží podle zákonů psychologických ty jevy vysvětliti, vycházejíc z obecné psychologie experimentální (aplikované a přizpůsobené duševnímu životu náboženskému) a jejích zákonů, a leccos bez obtíže vysvětlí a zařadí; pro leccos (na př. pro „poutanost“ mohutností a „uvolňování“ mohutností při spojivém působení Božím a jejich psychické důsledky) je jí ovšem zákony psychologické v těch mimořádných situacích platné teprve také hledati indukci a hypotézou, a teprve až je stanoví, může podle nich podrobněji vysvětlovati jednotlivé jevy. V lecčem jí poskytne světla a pomoci neurologie a psychiatrie, ježto stavy mystické jsou nejednou podobné stavům chorobným a zpravidla jsou stavy chorobnými nějak předcházeny nebo doprovázeny nebo následovány. Vrchní vedení a hlubší proniknutí v tomto badání náboženské experimentální psychologie a zvláště psychologie mystiky ovšem náleží křesťanské filosofii a spekulativní dogmatice.

2¹. — Slovo „přidán“ zde, a slovo „dán“ na začátku dalšího odstavce je jen opakování reminiscence „dán anděl satanův“ z 2 Kor. 12, 7, uvedené na konci odstavce předešlého a neznamená ovšem na všech těchto třech místech nic více než Boží připuštění, aby zlý duch (v mnoha případech je to pouze nižší stránka ubohé přirozenosti) útočil.

3¹. — Také lze překládati: „ani se rozhodnouti nebo dojíti [jasného] pojmu“.

4¹. — Špan. *avivar*, t. j. učiniti živějším a tudíž vnímavějším na postřehnutí a přijetí této Moudrosti. — Několik rukopisů a E. p. má *arribar*: přivést, dovésti.

6¹. — Podobně stran noci ducha N II 7, 3. 4.

5¹. — PN II 25.

3. POZNÁMKY K NOCI KNIZE II.

HLAVA I.

1¹. — O začátečnících — pokročilých viz. pozn. k Vp I 1, 3.

1². — N I 1, 2. 3; I 8, 3.

1³. — Trpná noc smyslu sv. Jana je, jak z popisů u obojího světce plyne, období a stav před „modlitbou v klidu“ sv. Terezie (Cesta 30. 31; Hrad nitra, Komn. IV 3, 8); období líčené tu sv. Janem mezi trpnou nocí smyslu a trpnou nocí ducha odpovídá právě tomu stupni, který sv. Terezie nazývá „modlitbou v klidu“

V trpné noci smyslu měla duše občas počátky spojivého nazírání, t. j. nazírání, v kterém Bůh sám sebe dává za předmět poznávání tak, že duše ho poznává přímo, konkrétně a experimentálně jakožto působícího na duši nebo v duši (v trpné noci smyslu arci jen jakožto blízkostně spojivě působícího na rozum a vůli duše). Myslím, že i tohoto spojivého nazírání se duši dostává občas i v tomto mezidobí po trpné noci smyslu, a to aspoň tou měrou a dokonalostí, kterou v trpné noci smyslu, a ovšem již bez bolestných účinků, protože očištného cíle noci smyslu je již dosaženo. Když duše nemá tohoto nazírání spojivého, má (nedá-li Bůh, jak někdy opravdu nedá, milosti k ničemu vyššímu) třebas jen rozjímání; ale zpravidla již má v tomto období, a nadále, hned jakmile se oddá vnitřní modlitbě, nazírání (Vp II 15, 1), a to buď nazírání získané, jak je sv. Jan popsal ve Vp II 14, 2; II 15, 1, anebo „modlitbu v klidu“, o které mluví sv. Terezie (a jež je na tomto stupni asi nejčastější, takže mu u sv. Terezie dala i jméno).

„Modlitba v klidu“ je mystická modlitba značně podobná nazírání získanému, ale vyšší. Co do stránky poznávací je „čisté nazírání“ (sv. Terezie, Cesta 30, 7), ale bez předkládání předmětu Bohem, takže se omezuje na poznatky dřívější, psychologicky přirozené, které třebas byly již předmětem nazírání získaného, duše však na ně teď patří pod větším koordinujícím, pořadajícím, psychologicky nadpřirozeným vlivem osvěcování Božího („non requiruntur species intelligibiles entitative supernaturales, sed sufficiunt species entitative naturales, modo tamen supernaturali coordinatae“, praví Joseph a Spiritu Sancto, *Cursus*, Disp. XIV, n. 1), takže nazíravé poznávání Boha a božských věcí je v „modlitbě v klidu“ daleko dokonalejší než v nazírání získaném; po stránce volní obsahuje „modlitba v klidu“ velké zcela blízkostní spojení s Bohem vůlí (sv. Terezie, druhá zpráva P. Alvarezovi 5), přeplýváním spojivě poznávané rozumem (sv. Terezie, Svě- život. 14, 2. 3; Cesta 31, 2—5; Hrad IV 3, 8; Gabriel de S. Marie-Madeleine, C. D., *École thérésienne et problèmes mystiques contemporains*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, str. 133—137). Když je to mystické spojení omezeno na vůli a přeplývání v rozum neupoutá této mohutnosti dostatečně, dochází snadno k těkání rozumu roztržitostmi. Viz o tom ve Vp I 11, 2 a v pozn. 2. k N I 9, 8.

1⁴. — Viz pozn. k N I 4, 2. — Právě pro jednotu ostavku a přirozenosti byl noci smyslu účasten i duch (Vp I 1, 3), ale byla to co do ducha očista jen nehluboká, vztahující se jen na věci smyslové, nakolik jsou skrze smysly i předmět mohutností duchových, a ani co do smyslu nejdoucí až do kořenů (N II 2, 1; II 3, 1).

1⁵. — Vp I 1, 3; N II 3, 1. 2.

2¹. — Viz pozn. k N I 4, 2.

2². — Viz též PS 13, 2—6; 14, 2. 19. 21. — Jak viděti z dalšího výrazu „rozpojení kostí“, míní tu sv. Jan tělesnou, namnoze bolestnou nebo aspoň úlek způsobující stránku unesení a vytržení, jež podle něho jsou charakteristický průvodní jev spojivých milostí ke konci noci ducha a konu a stavu duchovního zásnubu (PS 13, 6; 14, 2. 5. 21). Tato tělesná stránka unesení a vytržení je skutečně mnohem řidší na stupni duchovního sňatku, jednak z příčiny sv. Janem zde uvedené, jednak proto, že této zevní stránky již není třeba na ověření té omilostněné osoby u lidí (sv. Terezie, *Relaciones espirituales* XII, BMC 2, 46).

Ale i ve stavu duchovního sňatku bývá zevní extase (sv. Terezie, Hrad VII 3, 12; Poulain, *Grâces* XIX 9; ze života samé sv. Terezie je to dosvědčeno). Sv. Terezie na místě právě uvedeném výslovně upozorňuje, že to přestávání extasí na stupni duchovního sňatku „je tu míněno co do pozbývání smyslů“, t. j. co do částky zevní stránky extase. Vnitřní stránka neboli stupeň nazíravého spojení s Bohem není tím přestáváním této řečené částky zevní stránky extase nebo i jiných jejích částek dotčena. Totéž praví sv. Jan od Kříže v PS 13, 6 na konci.

Sv. Jan od Kříže a sv. Terezie a mystika po nich míní extasi přímo zevní stav tělesný, nepřímou mystické poznání a lásku, s kterými ten stav je spojen.

Sv. Bonaventura a jiní dřívější naopak míní extasi přímo vysoké mystické poznání a lásku: „Cognoscitur enim Deus . . . per intimam unionem . . . quae est in extatico amore“ (S. Bonaventura in III Sent. dist. 24, dub. IV, ed. Quaracchi III 531 b. — Viz pojednání Rahnerovo a Grünewaldovo v *Zeitschrift f. Ascese und Mystik* IX 1934.)

Zda zevní tělesné zjevy, extasi nazývané, jsou nutně spojeny s tím a tím (vysokým) stupněm mystického nazírání, podle sv. Jana od Kříže hlavně s koncem noci ducha a se stupněm duchovního zásnubu (PS 13), takže, když se ty zevní zjevy dostaví, lze bezpečně souditi o existenci toho vysokého stupně mystického — či zda to spojení není nutné, takže z dostavení těch zjevů nelze bezpečně souditi o výši mystického stavu, o tom není mezi moderními pisateli o mystice shody.

Ale na základě zpráv o věku, kdy někteří svatí a světice již byli extatičtí (od čtyř, šesti, sedmi, jedenácti let v dětství; viz Poulain, *Grâces* XVIII 6) myslím, že je oprávněnější mínění, že extase nejsou v nutném spojení s tím a tím vysokým stupněm mystických milostí, nýbrž že u některých svatých (snad i u velmi mnohých; o tom je při nedostatku zpráv velmi těžko co odůvodněného říci) extatičnost začala již na nižším stupni mystickém, a to třebas i na různém u různých osob. Nezdá se mi totiž pravděpodobné, že by ty omilostněné děti byly bývaly, aspoň všechny, již v tak útlém věku na konci trpné noci ducha nebo na stupni zásnubu, předposledním to stupni mystickém; rovněž není viděti důvodu, pro který by bylo třeba uznati, že ty děti byly, když u nich začala extatičnost, vesměs nebo jen s nepatrnými výjimkami na témž mystickém stupni. Proč tedy u některých začala extatičnost na nižším stupni mystickém než u jiných? Snad měla vliv slabší tělesná soustava (Sv. Terezie, Hrad VI 4, 2) — a snad to bylo i ze zvláštní vůle dárce Boha, jenž měl při tom zvláštní cíle, ať co do pověření, ať jiné. Proto váhám přijmouti do definice nejvyššího stupně spojivě mystického před duchovním zásnubem s P. Poulainem (III 8; XVIII 1) zmínku o extasi a rozlišuji stupně raději takto: 1. noc smyslu — 2. „klid“

(N II 1, 1) — 3. spojení prosté — 4. spojení úplné [toto dvojí „spojení“ jsou dvě části noci ducha sv. Jana] — 5. duchovní zasnub a stav zasnubu — 6. duchovní sňatek a stav sňatku.

Shoda je ovšem o tom, že zevní stránka extase je pouze průvodní jev, jenž k bytnosti mystického nazírání nenáleží. Ani ne tak milosti mystického nazírání jak právě průvodní jevy mystické (vidění — zjevení — rčení — znalost tajů srdcí — proroctví — zevní stránka extase — stigmata — vznášení — nepotřebování potravy a j.) mohou býti neopatrným duším nebezpečné buď co do touhy po nich anebo co do libování v nich a sv. Jan důrazně varuje ve Vp II 11—12. 16—32; N II 2, 3 a jinde.

2³. — PS 14, 21; PN IV 12.

3¹. — Pokročilými zde míní ty, kdo jsou v mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha. třebas již na konci toho mezidobí. Viz pozn. k Vp I 1, 3.

HLAVA II.

1¹. — Totiž mezi vytržením kořene (nocí ducha) a useknutím haluze (nocí smyslu). Viz N II 3, 1.

1². — N I 11, 4.

1³. — N I 8, 1; I 11, 3; srov. N II 3, 1.

1⁴. — Viz pozn. k N I 7, 5.

2². — „Ten sluje tupý co do chápavosti, kdo není s to, aby pronikl k poznání pravdy leč skrze mnoho výkladů; a ani tehdy ještě není s to, aby pronikl k dokonalému uvážení všeho, co náleží k věci“ (Sv. Tomáš Aq., Summa th. 2. II, q. 15, a. 2). „Přirozené nevnímavosti“ v mysli odpovídá „přirozená tvrdost“ ve vůli (PN I 23). Obojí je následek hříchu prvopočátečního a jeho důsledků a z obojí je duše léčena trpnou nocí smyslu a hlavně trpnou nocí ducha. — Viz též pozn. k N I 1, 3.

2². — Vp I 11, 3; N II 2, 1.

3¹. — Totiž: tak snadno přístupné (jakoby na samém povrchu půdy, takže netřeba s námahou dolovati) a tak hojné (že jen třeba ruku po nich vztáhnouti).

3². — Vp II 16—32.

3³. — Špan. resignarse: aby se odevzdala. Asi jest doplniti [en las manos de su guía espiritual para seguir sus avisos — odevzdala: do rukou svého duchovního vůdce a řídila se jeho pokyny] a rozuměti: aby všechno pověděla svému duchovnímu vůdci a úplně se podrobila jeho vedení. Ve Vp II 16—32 sv. Jan opět a opět s důrazem přikazuje, aby se všechno takové vždy úplně řeklo obezřelému duchovnímu vůdci a jeho vedení aby se duše úplně podrobovala, nedůvěřujíc ani sama sobě ani svým viděním a jiným takovým poznatkům nadpřirozeným a mimopřirozeným a nic nepodnikajíc pouze pro ta vnitřní osvětlení. Tak to dělala sv. Terezie od Ježíše.

4¹. — N I 2—7; Vp I 11, 3. 4.

5¹. — N II 1, 2.

5². — Vp II 24, 4; PS 12, 2.

HLAVA III.

1¹. — Špan. „*Estando*: když jsou, ani jsou, ježto jsou“; jenže pak v originále chybí příslušná hlavní věta. Myslím, že sv. Jan zamýšlel souvětí asi tohoto smyslu: „Ani tedy již jsou (předpokládejme to již) tito duchovní lidé, působením dlouhé poměrně blahé doby po noci smyslu, co do obojí stránky, smyslové i duchové, dosti pokročili a posílení a připravení na noc ducha, *ustoupí do noci ducha* (a já tedy začnu již popisovati jejich vývoj v noci ducha). Ale sv. Jan se zapletl do bližších určení popisujících tu dobu po trpné noci smyslu a zapomněl na závětí (zde podtržené). Ani ho nelze do celého prvního odstavce nikam vsunouti, ale je jaksi vyjádřeno prvními slovy odstavce druhého: „Proto se v této noci, která následuje, očišťuje obojí stránka spolu“.

Pro překlad je nejjednodušší pozměniti, jak P. Gerardo navrhuje, gerundium *estando* v určité sloveso „*están* — jsou“.

1². — N II 1, 2.

1³. — N I 4, 2; II 1, 1. — Pro spojení stránky smyslové se stránkou duchovou v jednu přirozenost lidskou se posily a libosti, dávané stránce duchové, rozlévají i do stránky smyslové neboli do ní přeplyvají, takže ona je jich také účastna, ovšem „svým způsobem“. Viz N I 4, 2 a pozn.

1⁴. — Vp I 1, 3; N II 1, 1; II 2, 1.

1⁵. — Také duch byl účasten noci smyslu (Vp I 1, 3), ale to nebyla ještě pravá očista ducha. Viz pozn. k N II 1, 1.

1⁶. — N I 11, 3; II 2, 1.

1⁷. — Tím ovšem není řečeno, že by nikdy vedle habitu ve stránce duchové nebylo souhlasného habitu dobrého nebo zlého ve stránce smyslové. Při mnohých ctnostech i neřestech je habitus vlastně dvojitý, totiž v obojí stránce přirozenosti lidské, a my říkávame (opačně než sv. Jan zde a ve Vp II 1, 2), že mnohý zlý habitus stránky duchové má svůj kořen ve stránce smyslové, neboť mnohdy právě skrze kony stránky smyslové dojde k habitům i ve stránce duchové (N II 7, 5). Viz též Vp II 1, 2 a pozn.

2¹. — Míni dlouhou relativně blahou dobu po noci smyslu (N II 1, 1).

3¹ — Viz pozn. k N I 1, 3. — Jsou ještě velmi nízké a přirozené jak po stránce mravní (N II 2, 1. 3; 3, 1), tak po stránce psychologické (N II 2, 2; 16, 4). Obojí tato nízkost a přirozenost je sv. Janu v úzkém spojení, prolínají se. Po obojí stránce se musí duše na spojení s Bohem očistiti (Sv. Tomáš Akv., Summa theol. 2. II, q. 8, a. 7), a očistí se (N II 7, 3) po obojí stránce současně — ba očista psychologická je základ a jakoby kořen očisty po stránce mravní, ježto nedokonalé habity ve stránce mravní

se vyplnění psychologickým vymýcením nedokonalých konů, kterými ty habity byly způsobeny. K tomu psychologickému vymýcení nedokonalých konů mohutností dojde spojivým nazíráním, jež působí v mohutnostech poutanost co do konů přirozených, nedokonalých, a osvěcováním rozumu a posilováním vůle vede ke konům dokonalým (Lucien-Marie de Saint Joseph, C. D., v *Études Carmélitaines* XXIII 1938, vol. II, str. 264—278).

3². — N II 4, 2.

3³. — Srov. N II 24, 2.

HLAVA IV.

2¹. — Duše pronáší báseň *Za temné noci* retrospektivně, jsouc již ve stavu duchovního sňatku, a sv. Jan aplikuje první slohu postupně na činnou noc smyslu (Vp I), trpnou noc smyslu (N I) a trpnou noc ducha (N II), po každé jinak, podle stupně mystického vývoje, o který jde. Viz pozn. k Vp I 1, 1.

HLAVA V.

1¹. — S II 8, 6; N II 5, 1; 12, 5; 17, 2; PS Předml. 3; 27, 5; 39, 12.

1². — E. p.: aniž ona činí co více, než že je obrácena s láskou k Bohu, poslouchá ho a přijímá jeho světlo, aniž chápe, jak to je s tímto vlitým nazíráním.

3¹. — Viz Vp II 8, 6. — N II 8, 2.

3². — Viz k odstavci tomuto a dalšímu PS 13, 1.

3³. — Viz Vp II 8, 6 a pozn. — Výrazem „mystičtí bohovědci“ nejsou míněni bohoslovci píšící o mystice, nýbrž ti, kdo mají „mystickou bohovědu“ neboli vlité nazírání (N II 5, 1).

3⁴. — Sv. Jan se mýlil stran pořadu těchto dvou míst v Žaltáři.

4¹. — PS 13, 1.

HLAVA VI.

1¹. — Někdy se jí sice podobá, že ty útrapy ukazují, že je od Boha odvržena navždy (N II 6, 2), ale jindy, v úlevě, doufá (N II 7, 4). Ba, lépe řečeno, ona doufá a má naději stále, ale neuvědomuje si ji stále, ježto tato noc zpravidla „zakrývá naději“ (N II 9, 8).

4¹. — Špan. la majestad y grandeza de ella, kde slova *de ella* se mohou vztahovati na předcházející *contemplación* (nazírání) a pak se přeloží: „jeho“ — anebo se vztahují na předcházející *en el alma* (v duši) a pak se přeloží: „její“ Prvním způsobem zřejmě rozuměla E. p., ježto místo *de ella* má *de Dios* (Boží); druhým způsobem rozumí P. Silverio, an má

k tomuto místu poznámku: „Snad tu světec naráží na to, že v tomto nazírání duše nabude většího poznání své vlastní vznešenosti a důsledkem z toho poznává lépe i svůj závazek k Bohu, jehož je obraz a podobenství“ [a poznává, jak nesplněn je ten závazek, aby byla obraz a podobenství co nejdokonalejší].

Dávám přednost překladu: „jeho“, ježto jednodušeji zapadá do souvislosti.

4². — Dvojice extrémů jsou: jasnost a čistota spojitvého nazírání, t. j. Boha — temnota a znečištěnost duše (N II 5, 5); síla spojitvého nazírání — slabost duše (N II 5, 6); božské — lidské, jež se tu spojuje s božským (N II 6, 1); velebnost a vznešenost vlitého nazírání — chudoba a ubohost duše (N II 6, 4).

4³. — Srov. Vp III 17, 2.

4⁴. — Co do podstaty smyslové i duchové, t. j. i co do toho, co je v duši nejhlubšího, nejskrytějšího, nejvíce zakořeněného po stránce jak smyslové, tak duchové.

6¹. — Špan. Porque de éstos son los que. Dává to dobrý smysl: Někteří z těch, kdo pocítují duševní muka zde vylíčená, je pocítují takovou měrou, že je to, jako by za živa sestoupili do pekel, t. j. do hrozného očištění.

Ale není nemožné, že se tu sv. Jan přepsal, chtěje vlastně říci: Porque éstos son de los que — Neboť tito zde jsou z těch, kdo opravdu sestoupí již za živa do pekel. Vždyť máme-li na mysli i místa z Písma sv., na která tu naráží, lze pojem „kdo opravdu sestoupí již za živa do pekel“ považovati za širší rozsahem než pojem „ti, kdo přestojí v trpné noci ducha tato muka“.

6². — Míni ovšem očištec. E. p. pozměňuje další frasi: „za živa do pekel a jako v očištcu se očiští již zde“.

6³. — Viz též N II 20, 5.

HLAVA VII.

1¹. — N II 1, 1.

4¹. — Podobně stran noci smyslu N I 14, 5. 6.

5¹. — Vložená slova „tou měrou“ správně přidala již E. p.

5². — Míněny jsou tu, jak to na konci tohoto odstavce praví, kořenné nedokonalosti a znečištění.

5³. — N II 2, 1; II 3, 1.

6¹. — N II 7, 4.

7¹. — Sv. Jan tu mimochodem a bez zkoumání přijímá za své mínění několika pisatelů, že duše v očištcu, aspoň některé, nemají subjektivní

jistoty o svém spasení; hodí se mu totiž za velice názorný příklad k vyličení hrozných strastí trpné noci ducha. Ale obecná nauka bohoslovců je, že duše v očistci, jež mají — jak i sám sv. Jan o něco výše v tomto odstavci podotýká — tři božské ctnosti, také vědí o svém věčném spasení a mají o něm jistotu. Tato jejich jistota je taková, že vylučuje veškerou bázeň, ale ne veškerou naději, poněvadž ještě nemají věčné blaženosti.

HLAVA VIII.

1¹. — Část tohoto ochromení je tak zvaná *poutanost* mohutností. O ní obšírně Poulain, Des Grâces XIV.

1². — N II 7, 2.

2¹. — E. p.: od svého nedokonalého poznávání. Viz Vp I 2, 3.

2². — Vp II 14, 8. 10.

2³. — N II 5, 3.

3¹. — Totéž přirovnání ve Vp II 14, 9.

HLAVA IX.

1¹. — Vp I 9, 3; I 11, 3.

2¹. — E. p.: nebo kterýmkoliv jiným vymezeným vjemem.

3¹. — Jinými slovy: Aby rozum mohl dojítí spojení se světlem božským, t. j. s poznáváním Božím, je mu napřed očistou v trpné noci ducha bráno a vzato jeho světlo přirozené neboli jeho přirozená síla k chápání, totiž „habitus — mnohonásobně vadný — který odedávna má v sobě vytvořený co do svého způsobu chápání“, protože, má-li dostati neskončeně dokonalý způsob božský, musí napřed pozbyti vadného způsobu lidského, any tyto dvě protivy nemohou býti současně v témž podmětě. Ale ten vadný habitus se časem stal již složkou jeho přirozenosti, „jeho druhou přirozeností“. Je mu tedy, když mu trpná noc ducha ničí tento habitus, jakoby rvána část jeho přirozenosti. A nehledě k jakémukoliv habitu odnímanému je rozumu touto nocí znemožňována v ní jeho přirozená činnost „činná“ a dávána činnost „trpná“ (N II 9, 5), a tím také drásána jeho přirozenost až jakoby v nejvnitřnější hloubi neboli podstatě, takže „hrůzně a děsně“ (N I 8, 2) trpí v samé své podstatě a má temnotu v její hlubině.

Ale ne pouze tímto uváděním dosavadní přirozenosti vniveč působí temná noc utrpení. Temné nazírání, kterým se to uvádění vniveč děje, je právě již to božské světlo a nová přirozenost, s kterou se rozum místo přirozenosti dosavadní spojuje; a to přijímání nové přirozenosti (poznávání „trpného“ nadpřirozeného místo dosavadního „činného“ přirozeného) je také zdroj utrpení (N II 6, 1).

Temnotou „podstatnou“ tedy míní sv. Jan temnotu (jakoby) bytnostnou, (jakoby) patřící až k samé bytnosti rozumu, ducha.

3². — E. p.: veškeré přirozené a nedokonalé hnutí a cítění vůle.

5¹. — Sv. Ignác z Loyoly praví o svém slavném osvícení v Manrese: „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 duchovního života, tak z víry a vzdělání, a to s osvícením tak velkým, 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 dvaasedesáti let, když sebere všecnu pomoc, kolik se mu jí dostalo od Boha, a všechny věci, kolik jich poznal, a třebas je všechny spojí v jedno, se mu zdá že nenabyl tolik, kolik tehdy za jedenkráté.

„A bylo to, že zůstal s myslí tak osvícenou, že se mu podobalo, jako by byl jiný člověk a měl jiný rozum než dříve“ (Paměti sv. Ignáce z Loyoly, přel. Jar. Ovečka, v Praze, 1929, hl. III., nn. 30. 31).

6¹. — V životě duchovním (pojem a oblast širší) zplozena k životu duchovému (jenž je užší oblast v životě duchovním).

6². — Sv. Jan praví omylem: jak praví Glosa [k Písmu].

6³. — N II 7, 2.

9¹. — N II 7, 2.

10¹. — N II 5, 1. 2? N II 10, 1. 3.

11¹. — N II 5, 4.

11². — N II 10, 4; II 12—13.

HLAVA X.

5¹. — E. p. přidává: jaké je v tomto životě možné.

7¹. — N II 7, 6.

10¹. — N II 5—9.

HLAVA XI.

1¹. — N II 10.

1². — N I 10, 6—11, 2.

1³. — N II 8, 2; II 9, 2.

2¹. — Slovní hříčky originálu a její působivosti: *pasionado* — *hace pasión* — *pasivo* — *pasión* (rozechvělý — rozechvěje — trpná — rozechvění) nelze úplně zachytiti.

O vývoji této trpné lásky viz pozn. k N II 13, 3. Sv. Terezie se o něm zmiňuje v Hradu VI 2, 1.

3¹. — N I 8, 3.

3². — E. p.: ježto Bůh v ní všechny mohutnosti tak odstavil a tak usebral.

3³. — E. p.: všechny [t. mohutnosti].

6¹. — Špan. *con ansias en amores inflamada*. Dva rukopisy tu přidávají; jeden: y no dice „con ansia en amor inflamada“ (a nepraví: se steskem v lásce jsouc roznícena), druhý: y no dice „con ansia y en amor inflamada“ (a nepraví: se steskem a v lásce jsouc roznícena). Ve španělském textu jsou totiž slova *stesk a láska* v množném čísle (v překladu básně to nelze dobře vyjádřit; zde na tomto místě je to podáno slovy v hranatých závorkách), aby se naznačila velikost stesku a síla lásky. Na tu velikost a sílu upozorňují uvedené přídavky v rukopisech, a sv. Jan zde v další větě tu velikost stesku a sílu lásky vykládá.

6². — Špan. *ciervo* (lat. *cervus*). V nynější Vulgátě stojí *servus*, špan. *siervo*: nádeník.

HLAVA XII.

*Nadpis*¹. — „Jen o velmi málo méně než očištec“ (P N I 21).

2¹. — Někdy je přece výjimka; viz níže N II 12, 7.

2². — Viz pozn. k N II 17, 2 a k PS Předml. 3.

2³. — Zpravidla je tomu tak.

2⁴. — Před opravou Vulgáty byla v Sirach. 51, 26 slova: „Ignorantias meas illuminavit — Nevědomosti mé osvítil“. Tato slova uvádí sv. Jan také v PN III 70.

3¹. — Máme tu scholastickou nauku (na př. u sv. Tomáše, *Summa theol.* I, q. 106—107; Scotus in II Sent. dist. 10, q. unica), že vyšší andělé osvětlují anděly nižší a ti zase anděly další a tak postupně, až konečně nejnižší osvětlují lidi, totiž zprostředkováním poznatků od Boha pocházejících, a tímto osvětlováním je očišťují od nevědomí.

Je to, jak na př. na uvedeném místě sv. Tomáše viděti, nauka Pseudo-Dionysia Areopagity, jehož „spisy byly — dokud se obecně považovaly za pravé — po tisíc let svatosvaté; nelze ani změřiti, jaký vliv měly na filosofický, bohovědný, mystický a liturgický život středověku“ (J. Stiglmayr S. J. v Lexikon f. Theologie und Kirche III. s. Dionysius Areopagita). Pádem auktority Pseudo-Dionysiovy padá ovšem i hlavní zevní opora těchto novoplatonických spekulací o proudění vlivu od nejvyššího stupně jsoucna k nejnižšímu skrze stupně prostřední a tedy i o osvícování andělů nižších zpravidla skrze anděly vyšší a zůstávají jen důvody vnitřní, hodnoty nepatrné. Ale tím není nikterak dotčena platnost nauky, o kterou tu sv. Janu jde a již vyslovuje v odst. 4, že, kdežto světlo Boží anděla (disponovaného) s lahodou osvítil, ono člověka (poskvrněného a slabého) napřed s útrapou zatemní.

Nauku Pseudo-Dionysiovu shrnuje Stiglmayr na uvedeném místě takto: Bůh je jedno nade všechny klady a zápory, prvoť všech věcí. Puzen jsa

láskou dává bytostem mimo sebe bytí tisícero násobně odstupňované, v přetěsném řetězovém spojení sdělující a přijímající; zachovává je ve stálém pořádku a u vzestupném pohybu je obrací zpět k sobě. Nebeskými kůry a církevními úřady a zřízeními jde přísně trojická soustava; celé stvoření je žebřík do nebe sahající. Plnůst božského světla prochází všemi stupni tvorů se stálým ubýváním, až se konečně ve hmotných věcech odráží jen slabým odleskem.

4¹. — „Přirozeně“, t. j. ve shodě s jeho přirozeností, jakž ani jinak býti nemůže.

4². — N II 10.

4³. — Již nesplnil.

5¹. — Ne po každé, když má spojivé nazírání. — N II 13, 5

5². — Také lze překládati: „obrací tento božský oheň všecku svou činnost více na vysušování a disponování dřeva, totiž duše, než na jeho rozechřívání.“

5³. — N II 5, 1.

5⁴. — O slovní hříčce se slovem: vivo: žhavý — živý viz pozn. k N I 11, 1.

7¹. — O téže věci pojednává sv. Jan v PS 26, 8 a PN III 49. Viz i pozn. k N I 9, 9. Filosofové praví, že nelze nám milovati leč co poznáváme (nihil volitum, nisi praecognitum). Ale tím není míněno, že by láska byla 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 i k velké lásce poznatek předmětu nerozlišený, ba i temný. Vědění však není dokonalé, leč když má poznatek předmětu co možná rozlišený v jednotlivé znaky a podle vnitřní souvislosti těch znaků. Tedy již v tomto smyslu může býti láska větší než poznání. Dále je může převyšovati tím, že Bůh hnutí ve vůli posílí zásahem psychologicky nadpřirozeným nad ten stupeň, který psychologicky přirozeně odpovídá rozlišenosti a jiným vlastnostem poznání (psychologicky přirozeného nebo psychologicky nadpřirozeného) právě existujícího v rozumu. Pak je láska ve vůli rozumu zdroj a prostředek k lepšímu poznávání, než které právě v rozumu dotud je. Lze na to obrátiti slova žalmu: Zakuste a vizte, jak dobrý jest Hospodin (Ž. 33, 9). A tím méně odporuje psychologii, když Bůh psychologicky nadpřirozeným zásahem posílí (co do stupně rozlišenosti a co do jiných vlastností) poznání v rozumu, kdežto hnutí ve vůli ponechá na stupni intensity odpovídajícím poznání, jaké by bylo bez onoho zásahu Božího. Vždyť i psychologicky přirozeně často poznáváme nějaké dobro značně jasně a rozlišeně, a hnutí vůle je přece z té neb oné příčiny chabé.

„Bohoslovci již ode dávna rozlišují nazírání „cherubínské“ a „serafínské“, podle toho, zda v láskyplném poznávání Boha nebo věcí Božích, v němž záleží každé vlité nazírání, je u kořene větší měrou vlité poznávání, budící ve vůli lásku, či větší měrou vlitá láska, zjevující rozumu přítomnost a vznešenost Boží“ (de Guibert, Études de théologie mystique, str. 86).

HLAVA XIII.

1¹. — Vp I 14, 1; N I 12—13; II 13, 1; II 25, 1.

1². — N II 12, 7.

1³. — Spojivé působení Boží se tu omezuje na rozum, a vůle má tedy jen kony, které psychologicky přirozeně odpovídají tomu spojivému a tudíž psychologicky nadpřirozenému poznávání rozumu.

2¹. — N II 12, 5. 7.

2². — N II 12, 5. 6.

3¹. — Srov. N II 11, 1—3. — Rozumím tomuto odstavci takto. Spojivé působení Boží na duši samu dopadá v počátcích udělování ne na mohutnosti, nýbrž na podstatu duše; teprve z podstaty duše přelývá jeho účinek do obojí mohutnosti, rozumu a vůle: do rozumu poznáváním, do vůle rozrůzněním a láskou. Obojí mohutnost je však ještě nedosti očištěna a ta nedočištěnost sama sebou v obojí mohutnosti vadí tomu přelývání. Ale vadí nestejně: v rozumu vadí více než ve vůli. Proto rozum v začátcích mnohdy, když spojivé působení Boží na podstatu duše jest jen slabé, ač se přelývání samo sebou obrací k obojí mohutnosti (a je ve vůli zřetelně pocítováno rozrůzněním a láskou, jež pak ovšem i rozum postřehuje), to přelývání buď ani vůbec v sebe nepojme pro svou poskvrněnost anebo je pojme jen velmi nepatrnou měrou, takže v sobě toho přelývání a jeho účinku na rozum ani nepostřehne a ta spojivá láska ve vůli se tedy jakožto o příslušné poznávání opírá o jiný poznatek, třebaš psychologicky přirozený. Tak je tomu, když je to spojivé působení na podstatu duše jen slabé; je-li však ono silnější, postřehne již i v začátcích také rozum přelývání do rozumu a poznává i sám ze sebe (a ne pouze z rozrůznění a lásky ve vůli, jež ovšem také postřehuje), že duše je spojivým dotekem Božím spojena s Bohem.

V exkursu uprostřed odstavce odbočil sv. Jan do otázky filosofické a praví, že toto spojivé rozrůznění vůle láskou je ovšem „kon vůle“, ale ponevadž, jsa trpný, není úplně svobodný (jelikož totiž vůle k němu neměla iniciativy a nemá nad ním plné vlády), proto že mu nepřisluší název „kon vůle“ ve smyslu užším, jenž je vyhrazen konu vůle úplně svobodnému (k němuž vůle sama měla iniciativu a nad nímž má plnou vládu). Jiná místa osvětlují tuto myšlenku sv. Jana o „nesvobodě“ mysticky trpné lásky: její kon je dostatečně svobodný svolením daným právě tím immanentním konem vůle svolující (N II 11, 2; PN I 9), a je natolik svobodný, kolik stačí, aby byl záslužný, a to velezáslužný (PN I 3; III 50).

Spojení exkursu s hlavní věcí (t. příčinnému spojení: „protože vůle je svobodná...“) se přiznávám že nerozumím.

4¹. — Vp II 1, 2; N I 11, 1. 2; II 11, 1.

5¹. — Viz v N I 11, 1. 2 podobná slova o první noci. Ale je rozdíl. V trpné noci smyslu duše v počátcích místo citelné lásky pocítuje „dbalost a pečlivost vůči Bohu“, kdežto zde v trpné noci ducha „velikou cenivou lásku k Bohu“ — O noci ducha výše v N II 12, 5.

5². — N II 5, 5.

8¹. — Viz N II 19, 5 a pozn.

10¹. — N II 6—9.

10². — Vp II 13, 7; N II 10, 2. 6.

11¹. — Tohoto slibu nesplnil. O věci samé viz Vp III 2, 13 a pozn. k N I 7, 5.

11². — E. p.: jak se tuším dobře porozumělo.

HLAVA XIV.

1¹. — Špan. para recibirle: aby se jim ho, t. Boha, dostalo.

3¹. — Také lze překládati: „že se duše může osvoboditi od své smyslovosti, své to čeledi“.

3². — E. p.: když byla podrobena lahodě ze svých vášní a bažení.

3³. — O čtyřnásobném „vyjítí“ duše podle činné a trpné stránky noci smyslu a noci duše, a jak je to „vyjítí“ po každé vznešenější, viz poznámku k Vp I 1, 1.

HLAVA XV.

1¹. — Srov. N II 13, 1; II 25, 1.

1². — N II 5—8.

1³. — N II 21.

1⁴. — N II 18, 5.

1⁵. — Živou věrou zde míní mystické nazírání. Viz o tom pozn. k Vp II Nadpis¹.

HLAVA XVI.

1¹. — N II 3, 3; II 5—6; II 13, 11.

1². — Totiž k ničemu ani božskému ani lidskému.

1³. — Někomu se může zdáti tento popis temnoty poněkud upřílišený. Ale jest míti na paměti, jak to sám sv. Jan připomíná, že tato očista se neděje u všech duší touž intensitou a týmž způsobem, „protože v tom je měrou vůle Boží podle hojnější nebo méně hojné nedokonalosti, od které jest se komu očistiti, a také podle stupně lásky spojivé, ke které Bůh chce duši povznést“ (N I 14, 5). Sv. Jan zde mluví o duši, které jest vypítí kalich hořkosti až do dna. Srov. sv. Terezie od Ježíše *Svéživotopis* 25, 17 a *Hrad* VI, hl. 1, a zde níže N II 21, 5.

Sv. Terezie od Jezulátka praví o tomto stavu:

„Kdyby se martyrium, které trpím již rok, zjevilo zrakům, jaký by to byl úžas! Poněvadž to chcete, pokusím se to popsati; ale není výrazů na vyjádření těchto věcí a já zůstanu vždy za skutečností.

„V přesvětlých dnech doby velikonoční Ježíš . . . dopustil, aby mi vpadly do duše přehusté temnoty a aby se mi myšlenka na nebe, tak mi libá od útlého dětství, stala podnětem k vnitřnímu boji a trýzni. Toto utrpení nepotrvalo jen několik dní, několik týdnů; již jsou to měsíce, co jím trpím, a ještě očekávám hodinu osvobozující. Ráda bych dovedla vyjádřiti, jak mi je; ale to je nemožné. Jen kdo sám prošel tímto chmurným tunelem, pochopí jeho temnotu.

„Chmury, které mě obklopují, mi pronikají do duše a zahalují mě tou měrou, že mi není možné ani v sobě najíti představy, dříve tak útěsné, o mé nebeské vlasti . . . Všecko zmizelo! . . .

„Když chci svému srdci, znavenému temnotami, které je obklopují, poskytnouti úlevy posilující vzpomínkou na život budoucí a věčný, zdvojnásobuje se má trýzeň. Zdá se mi pak, že temnoty, vypůjčující si hlasů od bezbožných, mi s posměchem praví: „Ty sníš o světle, o čarovné vlasti, ty sníš o věčném svojení Stvořitele těch divů, ty si myslíš, že jednoho dne vyjdeš z mrákot, ve kterých nyješ; nuže, jen dále! . . . jen dále! . . . těš se ze smrti, jež ti dá ne to, co ty doufáš, nýbrž noc ještě hlubší, noc ničeho! . . .

„Drahá matko, tento obraz mého utrpení je tak nedokonalý, jak náčrt proti modelu; ale nemíním o tom psáti více, protože bych se bála rouhání . . . ba bojím se, že jsem o tom již řekla příliš mnoho . . . Za poslední rok jsem vzbudila víru vícekrát než za celý svůj život.

„Někdy ovšem, přiznávám, zasvitne nějaký skrovničký paprsek sluneční do mé mráкотné noci a pak utrpení na okamžik ustane; ale potom vzpomínka na ten paprsek, místo aby mi byla útěchou, jen ještě zhušťuje mé temnoty“ (Ste. Thérèse de l'Enfant Jésus, *Histoire d'une Ame*, hl. IX., str. 156. 158. 159. 160. 161. Viz celé místo na str. 156—161, a v hl. XI. na str. 211—213).

O děsné noci duše u služebnice Boží S. Emilie Schneiderové z Dcer sv. Kříže viz v knize: Karl Richstätter S. J., *Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider, Oberin der Töchter vom hl. Kreuz in Düsseldorf*. 2. vyd. Freiburg, Herder, 1925, str. 109 n.

1⁴. — N II 23, 13.

3¹. — E. p. přidává: nespořádaných.

3². — PS 29, 9.

4¹. — Po oné stránce, totiž co do svého lidského a nízkého způsobu přijímání a libosti.

6¹. — V N již nesplnil; něco o tom má v PN III 74. 75. Výrazem „pouze přirozené“ míní kony psychologicky čiře přirozené (ač ovšem bytnostně nadpřirozené u těch, kdo jsou v milosti Boží); „pouze duchové“ jsou ty, které jsou po každé stránce psychologicky nadpřirozené; „duchové i přirozené“ jsou ty, v kterých je něco psychologicky nadpřirozeného, něco psychologicky přirozeného.

6². — Jinými slovy: Má-li duše míti nazírání vlité (mystické v užším smyslu), spojivé, vyššího stupně, je zpravidla nutné, aby prošla aspoň kusem trpné noci.

7¹. — Báseň IV. sv. Jana začíná verši:

„Já vstoupil jsem v neznání místo,
a zůstal jsem nepoznávaje,
vše vědění překonávaje.“

Zde v N míní sv. Jan těmito slovy říci: Temnou nocí, v níž duše svými vlastními „činnými“ kony nic neví, protože jsou zatemněny a uspány, a duše je poučována „trpně“, přivede Bůh duši do třetí noci, v níž zase z téže příčiny svými vlastními „činnými“ kony nic neví a přijímá poznávání Boha a spojení s ním „trpně“.

Viz o tom též ve Vp I 13, 11 druhý odstavec veršů a poznámku.

8¹. — Argumentace sv. Jana je tato:

Když se duši napoprvé, t. j. nějakým novým způsobem, o kterém ještě nemá zkušenosti, dostává zdokonalení a prospívání, je to obyčejně z nějaké duchovní pomůcky, od Boha dávané, kterou ona pro její novost a nezvyklost arci méně chápe, ba o které si myslí, že ta ji strhuje v záhubu — ale již se nemůže zprostiti. Zde duše pomůcky od Boha dávané, totiž této noci ducha, arci nechápe a zdá se jí, že ona ji strhuje v záhubu — ale nemůže se jí zprostiti. Tedy se duši nicméně dostává z této noci ducha i napoprvé zdokonalení a prospívání.

Jak hned viděti, je to úsudek t. zv. čistě hypotetický, v němž sv. Jan usuzuje modo ponente tím způsobem, že dává do druhé návěsti kladně závěti návěsti první, což je zde správné, poněvadž tu lze první návěst podle pravdy rovnomocně obrátiti v tuto: „Duchovní pomůcka od Boha dávaná, i když ji duše méně chápe, ba o ní myslí, že ta ji strhuje v záhubu (jíž se však zprostiti nemůže), je duši i hned napoprvé zdrojem zdokonalení a prospívání.“ Pak však je návěst druhá kladně předvěti této obrácené návěsti první; úsudek je tedy logicky správný.

Pojem „od Boha dávaná“ připojuje sv. Jan arci až na konci tohoto odstavce tím, že praví, že „tu je učitelem a vůdcem této duše v její slepotě Bůh“, ale má jej na mysli již i v argumentaci. Bez něho by ovšem argumentace nebyla správná, poněvadž pak by se první návěst nemohla rovnomocně obrátiti.

8². — Poněvadž sv. Jan zřejmě leckde zaměňuje v psaní *quando* (když) a *quanto* (čím), lze tu též překládati: „kráčí duše, čím více prospívá, tím více potmě a v neznalosti“. Tak to sv. Jan praví i na počátku odstavce N II 16, 11.

8³. — N II 16, 7.

8⁴. — Pochopila to jednak v přerývkách druhé noci trpné, když jí Bůh dával shlédnouti dílo vykonané tou nocí, jednak v třetí noci, v níž ve stavu duchovního sňatku pje tuto píseň.

10¹. — Zastaralé lidové zdravotnické názory, že se tak nemocný dříve uzdraví.

13¹. — N II 16, 2.

13². — N II 16, 11.

14¹. — N I 11, 2; II 11, 6. 7

14². — N II 20, 6

HLAVA XVII.

2¹. — N II 5, 1. Podobně též PS 39, 12.

2². — P. Gerardo tu vidí narážku na Summu theol. 2. II., q. 180, a 1, Resp. dic., že „život nazíravý co do samé bytnosti činnosti náleží rozumu; co do toho však, co dává popud k vykonávání takové činnosti, náleží vůli, jež dává všem ostatním mohutnostem, také i rozumu, popud k jejich úkonu.

„Síla baživá však pudí ke smyslovému nebo rozumovému pozorování něčeho někdy z lásky k věci uviděné, protože, jak se praví u sv. Matouše 6, 21: Kde je poklad tvůj, tam jest i srdce tvé — někdy však z lásky k samému poznání, kterého někdo z pozorování dojde. A proto klade sv. Řehoř (hom. 14 in Ezech.) život nazíravý v lásku k Bohu, nakolik totiž někdo z lásky k Bohu vzplane k pohlížení na jeho krásu. A poněvadž každý má potěšení, když dojde toho, co miluje, proto se život nazíravý dovršuje potěšením, jež jest ve hnutí vůle, a z toho také láska sílí.“

Podle sv. Tomáše samého tedy není mystická bohověda neboli nazírání duši udělována a vlévána láskou, t. j. konem vůle, nýbrž patřením, t. j. konem rozumu; nauku, že život nazíravý záleží v lásce, tedy v konu vůle, jen cituje ze sv. Řehoře a uvádí ji na pravou míru.

Jde tu o starou spornou otázku, v čem bytnostně záleží nazírání (a jednou tedy i nebeská blaženost): zda v patření rozumu, takže kony vůle jsou důsledek a dovršení (Aristotelikové se sv. Tomášem) — či v konech vůle, takže patření rozumu je podmínka (Platonikové se sv. Bonaventurou). Obecněji se dává přednost řešení sv. Tomáše.

Sv. Jan ještě o této věci mluví v PS 13, 11. Viz i pozn. k tomu místu. Stran bytnosti nebeské blaženosti sv. Jan kolísá. Ve PS 14, 14 praví: „... poznání, v němž, jak bohoslovci praví, záleží i kochání v Bohu, to jest patření na něho.“ Ještě výslovněji dí totéž ve PS 38, 5. Viz však N II 18, 5 a pozn.

V omezeném a nikoli výlučném smyslu je pravda, že mystické poznání Boha „je duši udělováno a vléváno láskou“ (N II 17, 2), že „bohověda mystická je znalost láskou“ (PS Předml. 3). Působení Boží v rozum totiž zpravidla dá poznání Boha láskyplné, ba mnohdy při tom Bůh roznítí psychologicky nadpřirozeně i přímo ve vůli lásku, třeba i nad to, co by odpovídalo poznání Boha (psychologicky přirozenému nebo psychologicky nadpřirozenému), které rozum právě má. Je však známá věc, že láska v rozmanitých svých způsobech jako by otvírala oči k daleko lepšímu poznání a cenění toho, koho milujeme. A jestliže je tato láska způsobena spojitým dotekem Božím ve vůli, je tehdy Bůh co do toho doteku ve vůli i předmětem přímého, konkrétního a experimentálního poznávání, arcí temného a nerozlišeného, ale přece bohatého, a tak je i tímto způsobem poznání Boha udělováno skrze lásku. Viz i pozn. k PS Předml. 3.

Ale hlavní zdroj poznávání Boha není oklikou skrze lásku ve vůli, nýbrž poznatky rozumovými získanými (psychologicky přirozeně na stupni asketickém, psychologicky nadpřirozeně na stupni mystickém) o Bohu bez prostřednictví vůle.

Dom Philippe Chevallier O. S. B. (La Vie Spirituelle, Supplément, Janvier 1927, str. [85], pozn. 3), P. Lucien-Marie de St. Joseph, C. D. (Études Carmélitaines XXIII 1938, vol. II., str. 266, pozn. 12) a snad i P. Silverio (ve své poznámce k tomuto místu) však tu vidí narážku na 2. II., q. 45, a. 2. Resp. dic., že „moudrost, která jest dar, má sice příčinu ve vůli, totiž lásku, ale bytnost má v rozumu, jehož úkonem jest správně souditi“.

2³. — E. p.: co do přirozené činnosti,

3¹. — N I 14, 1. Očišťování je tu trpná noc smyslu, osvěcování trpná noc ducha; anebo snad rozlišuje sv. Jan v trpné noci ducha dvojí období: první více očištné, druhé více osvětňé.

3². — E. p. přidává: „jak se to někdy stane“. — Vp II 23, 3; III 14, 2.

3³. — Na spojivé poznatky a spojivé pocity se paměť rozpomíná nikoliv nějakou tvárností vtištěnou (jíž při nich není), nýbrž z jejich účinku (Vp III 14, 2).

4¹. — Toto „ho“ se vztahuje mluvnicky na Boha promlouvajícího k duševně se vztahuje na „promlouvání“.

5¹. — Spojivého nazírání nelze vyjádřit, protože není nic smyslového, co by se mu podobalo (Vp II 23, 3; N II 17, 3. 4). Ale vidění atd. bývají zpravidla udělována tak, že je při nich i něco smyslového buď tím, že je jich přímo účasten i vnitřní smysl, totiž obrazivost, anebo tím, že obrazivost má již od dřívějšíka v archivu svých otisků něco nějak podobného tomu vidění, co nyní vybaví, takže je tu v obojím případě něco smyslového, na co se může při pokusu o vyslovení a vypovědění toho vidění navázat.

5². — N II 17, 3.

6¹. — Všecko stvořené, i nejvyšší, je smetí proti tomuto spojivému poznávání a zakoušení Boha.

7¹. — Jaké jsou ctnosti samy v sobě, t. j. jejich plná dokonalost, se pozná ne již tehdy, když se duše o ně snaží a je uplatňuje a tak si získává habitus v nich, nýbrž až je má nalezeny neboli až má uplatňováním získán jejich habitus.

Podobně se zde v řádu mystickém věci Boží a dokonalosti Boží nepoznají, jaké jsou samy v sobě, t. j. jejich dokonalost se nepozná plně, tehdy, když se duše svými omezenými silami snaží dojítí spojení s nimi a je podle svých sil napodobí (vše to s pomocí milosti Boží ať psychologicky přirozené, ať psychologicky nadpřirozené), nýbrž až tehdy, když je duše má již nalezeny a uplatněny spojením s Bohem v duchovním sňatku, kde dokonalosti Boží přepodobněním duše v Boha jsou i dokonalosti duše.

Jinými slovy: Cíl, totiž spojení duše s Bohem v duchovním sňatku, se pochopí, teprve až ho duše dojde a v něm s přepodobněním spočine, ne když jej duše ještě hledá a on se nějakou měrou uplatňuje přechodnými spojivými doteky, jež ještě nedávají přepodobnění.

7². — Špan. *sus vías* — *sus sendas*. Jsou to cesty a stezky *její*, poněvadž jsou *od ní* dány a ona po nich kráčí k duši a v duši; a jsou to i cesty *k ní*, t. j. k božské Moudrosti, k Bohu. Obojí smysl má sv. Jan na mysli zde a při místě dále uvedeném ze žalmu.

HLAVA XVIII.

2¹. — Tutéž myšlenku vyjadřuje v PS 13, 1 a v básni VI., sl. 3. — Sloveso „ponížiti“ zde má smysl jak „pokořiti“, tak „učiniti pokorným“

3¹. — N II 23, 10.

3². — „Stavem klidným“ je tu míněna, jak viděti z N II 18, 4, „třetí noc“ u cíle, tedy v ní stav duchovního sňatku.

4¹. — N II 20, 3. 4.

5¹. — N I 10, 6; II 10, 2.

5². — Sv. Jan kolísá mezi míněními, zda patření či milování je v užším smyslu bytnost věčné blaženosti a zda tedy poznávání či láska je v užším smyslu bytnost mystického spojení s Bohem. Zde, jak se podobá, se kloní k mínění, které vidí bytnost v milování, v lásce; jinde je viděti mínění opačné. Viz pozn. k N II 17, 2 a pozn. k PS 13, 11.

5³. — Ve spisku De dilectione Dei et proximi, dlouho připisovaném sv. Tomáši Aq. a pojatém do 17., předposledního, sv. římského vydání jeho spisů z r. 1570—1571, je za hlavou 27., jíž končí oddíl De dilectione Dei, vsunuto pojednání De decem gradibus amoris secundum Bernardum, a to začíná slovy:

Ut dicit Bernardus, „Magna res est amor,“ sed sunt in eo gradus. Loquendo ergo aliquantulum magis moraliter quam realiter, decem amoris gradus distinguere possumus per quos contingit a statu viae ad statum patriae scandere ordinate, quos gradus cognosces per actus. Primus, in quo facit languere utiliter. Secundus, in quo quaerere incessanter. Tertius, in quo operari indesinenter. Quartus, in quo sustinere infatigabiliter. Quintus, in quo appetere impatienter. Sextus, in quo currere velociter. Septimus, in quo ardere vehementer. Octavus, in quo stringere inamissibiliter. Nonus, in quo ardere suaviter. Decimus, in quo assimilari totaliter (str. 351 ed. Fretté). Ale později, ve výkladu těchto stupňů, se praví: Septimus gradus est, in quo amor facit *audere* vehementer (str. 359), a z celého výkladu je zřejmé, že správné čtení je *audere*, nikoli *ardere*. A na začátku výkladu osmého stupně stojí: Octavus gradus est in quo facit stringere *indissolubiliter*. Omnia quidem praecedentia fieri possunt in distantia, verum hic primum est coniunctio amantis cum amato. . . . in hoc autem gradu [anima] . . . una uni per amoris copulam sociatur (str. 361). Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia, ed. Fretté, vol. XXVIII. Opuscula varia (Parisiis, Vivès, 1875). Na str. 324—394 je Opusculum LIV (alias 61), De dilectione Dei et proximi, a v něm je na str. 351—367 De decem gradibus amoris secundum Bernardum.

Česky zní hlavní část: „Jak praví Bernard, veliká věc je láska; ale jsou v ní stupně. Řekneme-li to tedy poněkud více mravoučně než [metafysicky] věcně, můžeme rozlišiti desatero stupňů lásky, po nichž se pořadem vystupuje ze stavu putování do stavu u cíle ve vlasti, a ty stupně poznáš podle konů.“

Slova „poněkud více mravoučně než [metafysicky] věcně“ znamenají, že ty stupně lásky nejsou ve skutečnosti od sebe tak odděleny, že by nižší stupeň neobsahoval větších nebo menších začátků stupňů vyšších a vyšší stupeň v sobě nezahrnoval všech nižších. Obsahují a zahrnují se tak navzájem a při vhodných příležitostech se tak projevují a uplatňují. Ale zde jsou na lepší mravoučný výklad a pochopení od sebe odděleny.

Hlavní rozdíl mezi desaterem stupňů v Opusculum LIV a desaterem stupňů sv. Jana je ten, že stupně lásky u sv. Jana jsou hned prvním počínaje spojitě mystické, spojitě trpné, kdežto v Opusc. LIV je první stupeň

zřejmě ještě v oblasti asketické a ani na nejvyšších stupních až do desátého včetně, nakolik se on vztahuje na pozemský život, není *třeba* mysliti na lásku spojivě mystickou, ač ovšem vyloučena není. A desátý stupeň je sv. Janu již jen láska v blaženém patření v nebi, kdežto v Opusc. LIV je desátý stupeň počátečně na zemi, dovršeně v patření v nebi.

Kdežto výklad v Opusc. LIV je místy mnohomluvný a zabíhá do zbytečných disertací, je sv. Jan stručný a mnohem jemnější. Jistou rukou si vybral z Opusc. LIV co se mu hodilo, hlavně samo rozdělení v desatero stupňů, ale zpracoval to jako samostatný mistr, látku sám ovládající, a převzaté mu vybavilo množství myšlenek vlastních.

Poněvadž jen málokdo má Opusculum LIV po ruce, podám v poznámkách všecko z jeho stupňů, co se i jen nějak podobá něčemu z výkladů sv. Jana, aby čtenář mohl sám srovnávat a aspoň nějakého úsudku o závislosti dojiti.

Také pro PS budou tyto výňatky s užitkem, protože i v postupu duše v PS lze viděti ohlas (někde dosti pravděpodobný, někde jen možný) těchto deseti stupňů lásky z Opusc. LIV. Viz pozn. k PS 1, 21.

54. — V přirozeném řádě, totiž kony psychologicky přirozenými; vždyť jen ty jsou nám zpravidla k dispozici. Něco jiného ovšem je, když Bůh někdy dá duši psychologicky nadpřirozeně popatřiti na její ctnosti a třebaš i poznati jejich stupeň (PS 17, 5—8).

55. — N II 17; II 18, 4.

HLAVA XIX.

1¹. — Ve Vp II 11, 9. 10 a PN II 29 má sv. Jan s hlediska bojů a očištění sedmero stupňů lásky; ve PS 26, 3 má rovněž stupňů sedm podle sedmera darů ducha sv. Ale rozvádějícího výkladu tam nepodává. Zde tedy má podle uvedeného Opusc. LIV stupňů lásky deset a podá jejich výklad.

Poněvadž první stupeň neboli příčel mysického žebříku sv. Jana odpovídá noci smyslu (N II 19, 1), druhý je již v trpné noci ducha (N II 19, 2), na šestém je asi duchovní zásnub (viz níže pozn. k N II 20, 1), a na osmém příčli dojde k duchovnímu sňatku (N II 20, 2. 3; II 24, 3), odpovídají stupně druhý až sedmý, celkem šest stupňů, dvěma stupňům u sv. Terezie, totiž jejímu nazírání ve spojení prostém a nazírání ve spojení úplném, a čtyři stupně, druhý až pátý, rozčleňují trpnou noc ducha sv. Jana. Ale rozčleňují ji jen velmi nejasně. Celý žebřík je vpojen do výkladu jen jakoby dodatečně a neorganicky. Nic na něm neodpovídá mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha (N II 1, 1) neboli modlitbě v klidu sv. Terezie.

S druhého příčle na třetí se postoupí, jak sv. Jan výslovně praví, novou očištěnou (N II 19, 2), kterou hodlal později vysvětliti, patrně ve výkladu sloh 3—5, ale již tak daleko nedopsal. Také další příčle znamenají — jak můžeme právem souditi podle obdoby postoupení s prvního příčle na druhý (přechodu do trpné noci ducha, což je přechod k další očiště) a s druhého na třetí (což sv. Jan tu výslovně označuje jakožto novou očiště) a z toho, že, když jsou očišty dokonány, ihned dojde na osmém příčli (N 20, 2. 3) k dokonalému spojení s Bohem duchovním sňatkem (N II 23, 4), a přece je před tím spojením ještě tolik příčlů — nejen další zdokonalování, nýbrž i další očišťování.

1² — Slova podobná v Opusc. LIV zní: „*Primus gradus. Est igitur*

primus gradus, in quo caritas facit languere utiliter. Cant., V: *Nuntiate dilecto, quia amore langueo*." Super hunc gradum anima pedem affectus ponit, cum primo amare Deum incipiens, a peccato languescit. Verum infirmitas haec non est ad mortem, nisi forte ad mortem mortis, scilicet peccati mortalis. . . . Nimirum utilis infirmitas haec multipliciter. Primo

Item mutat vultum. Poeta: „Palleat omnis amans; color hic est aptus amanti.“ Hic utique mutatio dexteræ Excelsi, omnis naturae creatae virtutem excellens, et ad illum solum pertinens, qui pluviam voluntariam gratiae segregabit hereditati suae ut infirmetur, et ipse perficiet eam, quoniam virtus in infirmitate perficitur“ (str. 351).

Rozdíl mezi Opusc. LIV a sv. Janem je zde v tom, že v Opusc. LIV se mluví o nemoci, kterou duše na začátku horlivé cesty asketické odumře hříchu smrtelnému, kdežto sv. Jan míní nemoc, kterou duše na počátku cesty mystické, když se k činné noci smyslu přidruží trpná, neumře sice ještě hříchu všednímu a všemu, co není Bůh (t. j. všem nedokonalostem), ale aspoň tomu velmi zemdlí.

1³. — Narážka na slova v Opusc. LIV: „Rovněž se jí změnila barva v tváři. Praví básník: „Bledni, kdo láskou je jat; toť příslušná milencům barva.““

1⁴ — Míní zvláštní milost Boží, která uvede duši v činnou noc smyslu (Vp I 1, 4; I 14, 2; II 1, 2), a především spojivé nazírání v trpné noci smyslu, jež roznítí lásku (N I 11, 1).

1⁵. — N I 8, 3. První příčel tedy je v trpné noci smyslu.

2¹. — Secundus gradus est in quo facit quaerere incessanter. Gregorius: „Vis amoris intentionem multiplicat inquisitionis.“ Super hunc gradum pedem anima ponit, cum per infirmitatem prius mutata, Deum quem quaesivit aliquantulum in lecto aegritudinis, convalescens ad bonum frequenti et diligenti discursu rationis inquit dicens: „*In lectulo meo per noctes quaesivi quem diligit anima mea*“: quaesivi infirma infirmiter; „*surgam et circumibo civitatem*“ totam creaturae universitatem; „*per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea*.“ Ps. CXL: „*Quaerite faciem eius semper*“: semper quaerite, sed non invenietis ubique. Augustinus: „Quaerite quod quaeritis, sed ibi non invenietis ubi quaeritis: beatam vitam quaeritis in regione mortis, non est illic: quomodo enim beata, ubi nec vita?“ (str. 351n.)

Rozdíl mezi Opusc. LIV a sv. Janem je zde v tom, že v Opusc. LIV duše hledá Boha, ale nenalezne ho všude; kdežto u sv. Jana duše láskou vzňatá hledá, a všude nachází Mileného.

2². — N II 11. 5—7. Tento druhý příčel a další až do pátého včetně jsou tedy v trpné noci ducha; šestý asi odpovídá duchovnímu zásnubu, jímž se noc ducha končí. Viz pozn. k N II 20, 1 a k N II 20, 2.

2³. — K tomu již nedošel.

3¹. — Tertius gradus est, in quo amor facit operari indesinenter. . . . „*Beatus vir*, inquit Propheta, *qui timet Deum, in mandatis eius cupit nimis*“ (Psal. CXI): Si vult nimis qui timet, quantum volet in mandatis qui amat? Dilectio enim primogenita est filia gratiae, et ideo prior et potior timore. „*Ego*, inquit, *mater pulchrae dilectionis*“, et deinde „*timoris*“. Timor ergo amorem sequitur, ut posterior dignitate priorem. Et tamen qui

timet, cupit nimis in mandatis opere implendis. Amor ergo amplius volet et amplius faciet. Super hunc enim gradum anima proprie pedem ponit tripliciter, cum operatur magna et reputat parva; operatur multa et reputat pauca; operatur diu et reputat breve: et videntur ei pauci dies prae amoris magnitudine. . . . Ceterum amor violentior est quam potentior. . . . Ubi nunc sunt qui in hoc tertio gradu pedem ponunt, qui non in hoc tertio gradu deficiant? . . . Sed vos qui tertium gradum calcatis, cum omnia bene feceritis, dicite, „servi inutiles sumus.“ „Desidiam quippe“, ut dicit Gregorius, „facit in opere bono minor amor Dei, fraudem minus [sic; asi má zníti: maior] amor sui. Sed etsi non sit desidia in operando, caveatur superbia in reputando“ (str. 352).

Rozdíl mezi místem uvedeným z Opusc. LIV a sv. Janem je zde v tom, že Opusc. LIV na konci výkladu o svém třetím stupni varuje před pýchou, kdežto duše na třetím stupni sv. Jana „je velice vzdálena toho, aby byla ješitná nebo domýšlivá.“

4¹. — Quartus gradus est, in quo amor facit sustinere infatigabiliter. Augustinus: „Omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit amor.“ Glossa super illud Joan. XXI: „*Ducet te quo tu non vis*“: „quantacumque sit molestia mortis, vincit eam vis amoris.“ Mors, secundum Aristotelem, ultimum est et maximum inter terribilia et sustinenda. Igitur si vincit amor mortem, et infatigabiliter sustinet, quanto magis ea quae circa mortem? Verum hic gradus elevatus valde et praedictis satis altior; et ideo ascensio rarior. . . . In hoc gradu existentis Dominus specialiter semper meminit. Jer. II: *Recordatus sum tui, miserans adolescentiam tuam et caritatem desponsationis tuae, quando secuta es me in deserto.*“ Meminit inquam, et visitat hic amicum. Psal. XC: „*Cum ipso sum in tribulatione*“ (str. 352 n.).

4². — „Sed in his omnibus [durissimis quibusque] qui haec non amant, eadem gravia patiuntur: qui vero amant, eadem quidem, sed non gravia pati videntur. Omnia enim saeva et immania, prorsus facilia et prope nulla efficit amor. Quanto ergo certius ac facilius ad veram beatitudinem charitas facit, quod ad miseriam, quantum potuit, cupiditas fecit?“ (S. Augustini Episcopi Sermo 70 [alias, de Verbis Domini in Evangelium sec. Matthaeum 9], caput III; Migne PL 38, 444).

4³. — Překlad podaný sv. Janem lze také překládati: „Neboť všechno obtížné vykoná láska jakoby nic.“

4⁴. — Počínaje slovy „jeť milování“ je to podle Hejčla odpověď Ženichova.

4⁵. — „Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam — Díky ti vzdáváme za velikou slávu tvou,“ jása i církev sv. v hymnu *Gloria*.

4⁶. — E. p. upravuje: To proto, že nikoliv tobě, Bože můj, chybí vůle prokazovati nám milosti; my chybujeme, že těch, kterých se nám dostalo, nepoužíváme k tvé službě

Sv. Terezie od Ježíše: „Budeme-li [my] činiti, co budeme moci, učiní jeho Božská Velebnost, že budeme moci den ze dne více“ (Hrad VII 4, 15).

5¹. — Quintus gradus amoris est, in quo facit appetere impatienter. Hieronymus: „Hoc habet impatiens amor, ut quod desiderat, semper inve-

nire se credat.“ Amor impatiens, non accipit ex difficultate remedium, neque ex impossibilitate solatium. Amor impatiens, quod amat, non potest [non] videre. Nimirum enim ubi amor, ibi oculus. . . . Anima exinanita a bono sensibili et mutabili, et praegustans aliquantulum bonum immutabile, pedem cum impetu elevans de quarto gradu, quantum cogitur etiam impatienter appetere, secundum illud Eccl. XXIV. „*Qui edunt me, adhuc esurient.*“ Imo hic non tantum esurit, sed et bolismum patitur summi boni; hiat et inhiat, concupiscit et deficit. Ps. LXXXIII: *Concupiscit et deficit anima mea in atriis Domini.*“ Accipe Rachelem impatientis desiderii exemplar: „*Da mihi, inquit, liberos, alioquin moriar.*“ Prae impatientia flentes vidi, morientes vidisse me non memini. Quid vita carius, quid molestius morte? Nonne ergo impatienter desiderat, qui minatur etiam vitam abicere, si desiderium non obtineat, malens non esse quam sine eo quod appetit esse, et se, quam illo carere? Sed vide, anima mea, mori vult, illi nisi detur quod quando datum fuerit morietur. Mortua est enim in partu Benjamin. Cum quanta ergo impatientia et vehementia ibi est appetendum, quo dato non morieris, sed vives in aeternum? Dicat ergo laudabiliter in hoc gradu impatiens anima: summum bonum, melius es tu mihi, quam decem filii. Da ergo te mihi, alioquin moriar (str. 353).

Viz také počátek výkladu o šestém stupni.

5². — N II 13, 8; PS 7, 4; 9, 2; PN III 18; Báseň V.

HLAVA XX.

1¹. — In sexto gradu facit currere velociter. Bernardus: „Qui amat ardentius, currit velocius, et apprehendit citius.“ Nam quia in quinto gradu *famem* patiuntur *ut canes*, restat ut sextum ascendant et circumeant civitatem; totum scilicet universum: nec tantum circumeant, sed circumcurrant, ut in creaturis moram non faciant, sed post creatorem discurrant. Ad hunc gradum pertinet illud Psal.: „*Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea, etc.*“ Velox est cervus, piger asinus. Desiderat ergo ut asinus, ille, de quo in Prov. XXII: „*Desideria occidunt pigrum.*“ Desiderat ut cervus ille qui dicit: „*Cucurri in siti*“; sed quomodo cucurristi? respondit, „*sine iniquitate cucurri et direxi.*“ (str. 353).

. . . Quia fontem vivum anima non invenit, os patulum desiderii fauces affectus nusquam apponit. Nimirum ergo dilatione potus, et ex vehementia cursus sitis crescit, sed et ex siti cursus intenditur natura, quo amplius sitit, vehementius currere incipit. Non stat ergo anima, sed continuat cursum (str. 355).

1². — Na šestém příčli asi je druhá část trpné noci ducha (rázu více spojného) a její zakončení, duchovní zásnub. Plyne to z toho, že po zásnubu je ještě doba zdokonalování před duchovním sňatkem (PS 22, 3), jíž by vhodně mohl odpovídati příčel sedmý, poněvadž na osmém je již duchovní sňatek — a plyne to tuším i ze srovnání N II 20, 1 s PS 13, 11 a PS 14, 2. Na prvních dvou z těchto míst se totiž mluví o letu, a ten je v PS 14, 2; 22, 3 vysvětlován jakožto zásnub. Ten je také míněn, ale již nevyložen, mezi dobrými účinky a vlastnostmi druhé noci (N II 13, 1; II 15, 1; II 25, 1).

Ovšem výrazy „duše hbitě běží k Bohu a mnoha doteky ho dostihuje,“ které tu čteme o šestém stupni v lásce, připomínají také PS 25, 4. 5, jež

jsou již ve stavu duchovního sňatku, jenž počíná slohou PS 22, jak je viděti z PS 22, 1. 2. Ale zde v N II 20, 1 ještě není řeči o duchovním sňatku, nýbrž teprve až na konci N II 20, 2 se zřetelem k příčli osmému.

2¹. — Septimus gradus est, in quo amor facit audere vehementer. De hoc nota: tres potentiae partes rationalis animae, scilicet rationalis, irascibilis, et concupiscibilis, sunt quasi tres sorores . . . Igitur concupiscibilis mota sororem movet, et audacia ex amicitia exultat: utrique autem rationalis apprehensiva cum sua cognitione deservit. Verum quando amor claudit oculus rationalis apprehendentem Deum ut disconfortantem, et Deus imprimit in apprehensivam secundum conditiones confortantes, post apprehensionem irascibilis confortata movetur progressionem: et primo erigens se sperat: I Cor. XIII: „*Caritas omnia sperat*“: crescit confortatio et fit audens. Poeta: „Audacem faciebat amor“. Omnia tempus habent: tempus timendi et tempus audendi. Cum ergo has impressiones a Christo interius senseris, aude et loquere quod vis. Item cum videris visu spirituali qui non fallitur in obiecto, non praesumptuose et phantastice imaginando, sed humiliter et certissime intelligendo oculos Jesu erga te distillare, non adhuc quidem curiose considerantes quid reliqueris, de quo in Job XI: „*Uidens iniquitatem nonne considerat?*“ nec furiose flammantes in testimonium indignationis, ut ibi „*oculi eius velut flamma ignis*“, et in Esther XIII: „*Ardentibus oculis furorem animi indicavit*“, sed effluentia cuiusdam miri humoris prodentis vehementiam intimi amoris, et ostendentis evidentissime summum arcanum divini capitis erga te liquefactum esse. Postremo cum senseris tactu qui cognoscit de proximo et in coniunctione maxima, labia illa Jesu, labia distillantia myrrham primam, vel non myrrham, sed mellis stillam primam, polluta olim animae tuae labia non abominari, sed mirabiliter ipsis imprimi, ineffabiliter osculari, non iudicem vel dominum, vel magnum scies praetendere metuendum, sed sponsum amantem tenerrime, et teneriter reamandum. Post quae . . . sic audet illa quae loquitur: „*Osculetur me osculo oris sui*“. Bernardus: „O sancta anima, reverentiam habe, quia ipse est Dominus Deus tuus fortasse non osculandus, sed adorandus, fateor: quia honor regis iudicium diligit: sed praeceptum amor nec iudicium praestolatur, nec consilio temperatur, nec pudore fraenatur, nec rationi subicitur.“ Scito tamen quod ad praecipitum disponeris, si hunc septimum praesumpseris antequam sex priores transieris (str. 359—361).

2². — Na osmém stupni tedy je duchovní sňatek (N II 24, 3). Také v dalším odstavci se praví: „Na tomto stupni, *ve spojení*, ukojí duše svou touhu . . .“ (N II 20, 3; viz pozn. k tomu odst.), a že tím *spojením* je míněn duchovní sňatek, je potvrzeno slovy v N II 20, 4, kde je řeč o stupni devátém, posledním v tomto životě (jenž tedy jistě je buď sám duchovní sňatek anebo — jak uvidíme — nějaký stupeň ve stavu duchovního sňatku; viz o tom pozn. k N II 20, 4), a stojí tam slova: „Tento lahodný a slastný žár v nich působí Duch svatý pro *spojení s Bohem*, v němž jsou.“ Není pravděpodobné, že by slova „*spojení s ním*“, „*ve spojení*“, „*pro spojení s Bohem*“ byla v N II 20, 2. 3 míněna o spojení jen přechodném skrze občasné doteky, jaké jsou v trpné noci ducha a ve stavu zasnubu, a v N II 20, 4 o trvalém spojení duchovním sňatkem, protože sv. Jan tu užívá téhož výrazu, a tento výraz v N II 20, 4 jistě znamená spojení duchovním sňatkem.

3¹. — Octavus gradus est in quo facit stringere indissolubiliter. Omnia

quidem praecedentia fieri possunt in distantia, verum hic primum est coniunctio amatis cum amato. Qui enim stringit tenet, qui tenet tangit, qui tangit non distat. Languens distat, similiter et quaerens: nec enim langueret et quaereret nisi distaret; sed et currens distat, et ideo currit ne distet, et sic de aliis. Stringens autem non adhuc distat, sed astat, vel magis instat. In praecedentibus ergo gradibus anima amat et amatur, quaerit et quaeritur, vocat et vocatur; in hoc autem gradu quodam miro et indissimili modo rapit et rapitur, tenet et tenetur, stringit et stringitur, et una uni per amoris copulam sociatur . . . Hoc igitur est astringere. Sed nota: aliud est pedem ponere in gradu, aliud statuere: ponens enim nonnunquam retrahit et deponit, statuens autem figit: propter quod Dan. IX: „*Daniel, vir desideriorum, etc.*“ Et „*sta in gradu tuo*“: quasi dicat: Non tantum calca super gradum, sed sta et firmare super ipsum. In hoc gradu quidam sunt hospites et transitorii, quidam vero incolae et mansionarii. Ut hospites ad hunc gradum eunt et redeunt, qui stringunt et postea dimittunt. Mansionarii autem sunt, qui insolubiliter stringunt ut illa: „*Inveni quem diligit anima mea, tenui illum nec dimittam*“ Primi autem, scilicet hospites, sunt in triplici differentia: quia tribus modis dimittitur Christus. Primo enim dimittitur non volens a volente, cum brachia quae strinxerat caritas, distringit carnalitas, vel remissa tepiditas. Sic dimittere est amittere. . . . Secundo dimittitur volens non a volente, cum brachia stringentis affectus corporis corruptibilis infirmitas laxat, necessitas relaxat. . . . Hoc dimittere est contemplationem ex carnis necessitate remittere. Sic tamen dimissus dimittenti benedictionem praestat . . . Tertio dimittitur volens a volente, cum praevidetur utilitas, et sequitur quasi tracta voluntas. Hoc tale dimittere est contemplationem ex utili causa intermittere . . . Sic dimissus, sic cum fletu desideratus, cum desiderio expectatus, rediens refert antidotum caecitatis, remedium paupertatis; qui legit intelligat (str. 361n.).

3². — Duše dostoupí tohoto stupně *trvale* jen co do spojení základního, podobného objetí (PS 22, 5) mezi duší a Bohem, a co do povšechného, temného habituálního poznatku a příslušných konů vůle, jež z toho objetí vzcházejí; *není však* ani na tomto stupni duchovního sňatku *trvale* ve spojení s Bohem co do přidaných případečných doteků Božích v mohutnosti a co do převznešených a přemocných poznatků a konů vůle, které z těchto doteků vzcházejí: neboť kdyby stupeň duchovního sňatku byl i po této přidané stránce (jež ukojí touhu duše, kdežto samo spojení základní té touhy neukojí) trvalý, „byla by to jakási blaženost nebeská již v tomto životě“, jak zde praví sv. Jan, a smrtelná přirozenost by to dlouho nevydržela.

Tento rozdíl mezi trvalou základní stránkou spojení ve stavu duchovního sňatku a jeho stránkou přechodnou, přidanou, případečnou (jež je někdy vznešenější a mocnější, jindy méně vznešená a méně mocná, jak Bůh právě dá, jež se však velmi zhusta [PS 26, 11] opakuje, ač zpravidla jen na velmi krátko) uvedl sv. Jan již ve Vp II 5, 2. Viz i pozn. k tomu místu. O stupňových změnách ve stránce přechodné se sv. Jan zmiňuje v PS 39, 14. Rozdíl mezi obojí stránkou spojení, trvalou a přechodnou, trvá i na příčli devátém, případečně to vyšším stupni stavu duchovního sňatku (popisovaném v *Plameni lásky žhavém*); teprve až na desátém stupni, v nebi, je i co do přidané stránky spojení nepřetržitost a nesmírnost (PS 39, 14).

Slova: „někteří ho (t. stupně osmého) sice dostupují, ale hned s něho zase odstupují“ tedy znamenají, že ty některé nemnohé duše, které toho příčle dostoupí, dojdou sice konem duchovního sňatku spojení i co do stránky základní i co do stránky případečné, ale hned potom ve stavu

duchovního sňatku s toho stupně opět a opět odstupují co do stránky případečné, již Bůh po krátké chvílce udělení vždy učiní konec, protože duše trvalého spojení případečného v tomto životě nesnese. Viz o tom ve svazku obsahujícím druhou redakci *Duchovní písně* úvod k PS 26 a pozn. k PS 26, 11.

Způsob vyjádření v této větě arci není šťastný, protože jaksi naznačuje, že to odstoupení se děje z vlastní vůle a snad i s nějakým poklesem té omilostněné duše a že je to úplné přetržení spojení, kdežto tomu tak není ani co do vlastní vůle (PS 11) ani co do poklesku — i když ovšem duše i ve stavu duchovního sňatku je schopna všedního hříchu a může přijíti do očištky (N II 20, 5) — ani co do úplnosti přetržení; nýbrž k tomu „odstoupení“ dojde jen prostě proto, že by přirozenost trvalého spojení i případečného nevydržela beze zcela zvláštního zásahu Božího, jakého se podle mínění sv. Jana v té věci dostalo proroku Danielovi.

Ten způsob vyjádření, zde méně vhodný, pochází z převzetí z Opusc. LIV, kde je ovšem zcela na místě, protože tam, ač se také mluví o spojení, není třeba rozuměti spojení mystické, a dokonce ne spojení duchovním sňatkem, takže to spojení je co do trvání úplně v moci duše a může býti od ní i její vinou přerušeno, a to i úplně přetrženo.

Stran místa z proroka Daniele ovšem netřeba dlouho doličovati, že se tam mluví o docela jiné věci než o stanutí a setrvání na nějakém stupni mystické modlitby. Hejčlův překlad toho místa zní: Padl jsem přestrašený na tvář, a obličej mi přilnul k zemi. A aj, ruka dotkla se mne, i pozvedla mě na kolena a na články mých rukou. A řekl mi [anděl Gabriel]: „Danieli, přemilý muži [= miláčku (Boží)], pozoruj slova, která mluvím k tobě, a postav se na svém místě, neboť nyní poslán jsem k tobě.“ A když mi ta slova pověděl, postavil jsem se třesa se (Dan. 10, 9—11).

3³. — Již nesplnil, leč že by minil N II 24, 3. Napsal o tom však později celý spis, *Plamen lásky žhavý*. Zda již zde na něj pomýšlí, nevíme.

4¹. — Nonus gradus est in quo facit ardere suaviter. Non omnis qui calet ardet, nec omnis qui ardet bene ardet: et bene ardet qui suaviter ardet (str. 362). Calor initium, fervor incrementum, ardor complementum.

Tres ergo sunt ardoris differentiae secundum tres status; scilicet poenitentium, activorum et contemplativorum (str. 363). Tertius est status quiescentium in pace contemplationis: hic habet ardorem lucis; sed tamen et inter contemplativos invenies calentes, ferventes, perpaucos autem ardentes. Tales illi in Jerusalem sedentes, et ignem divinum excipientes. De quibus Gregorius: „Dum Deum in ignis visione suscipiunt, per amorem suaviter arserunt.“ Primi [sc. poenitentes] ergo ardent multum utiliter, sed et multum poenaliter; secundi [sc. activi] magis utiliter et minus poenaliter; tertii [sc. contemplativi] maxime utiliter et minime poenaliter, et ideo suaviter. Hi, scilicet suaviter ardentes, in hoc novo gradu sunt Seraphim, in proximo cognitionis gradu attinentes (str. 364).

4². — Devátý stupeň tento téměř jistě odpovídá případečnému zdokonalení lásky ve stavu spojení, jak je líčí *Plamen lásky žhavý* (PN Předml. 3).

4³. — Foris apparentibus linguis igneis intus facta sunt corda flamman-
tia, quia dum Deum in ignis visione suscipiunt, per amorem suaviter arserunt. Ipse namque Spiritus sanctus amor est (S. Gregorius M., Hom. XXX

in Evang. — Breviarium Rom. v neděli svatodušní, lectio I; Migne PL 76, 1220B). Toto místo ze sv. Řehoře uvádí sv. Jan i v PN II 3.

4⁴. — Nedošel k tomu v tomto spise, ale *Plamen lásky žhavý* je věnován stupni totožnému s tímto devátým příclem.

5¹. — In decimo gradu facit similari totaliter. . . Similitudine proportionis similatur anima Deo per naturam, et hoc multipliciter. . . Sed nota hic: similitudo recipit maius et minus. . . Item similitudine qualitatis, similatur anima Deo partim per naturam, partim per gratiam. secundum hoc dicit Dominus Matth. V: „*Estote perfecti, sicut et Pater vester perfectus est.* . . . Haec similitudo habet exordium in natura, incrementum in gratia, complementum in gloria, quando beati eritis, et ex hoc bene similes. . . In tertia similitudine quae plenissima est, anima Deo similatur non iam imitatione sed receptione: hoc inchoat cognitio, consummat dilectio. Sed utrumque recipis magis et minus: hoc incipit in via, completur in patria, utrobique magis et minus. De cognitione II Corinth. III: „*Nos revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur.*“ I Joan. III: „*Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est,*“ sicut est, non sicut facit, ut modo videmus cum Deum non secundum essentiam, sed secundum effectum cognoscimus; et ei similes modo non sumus, sed tunc erimus, cum in speculum animae quasi propriam speciem proiciet, et in intellectum secundum essentiam cadet. . . Matth. V: „*Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*“ . . . Etsi in Deo non sit quantitas materialis, est tamen quantitas virtualis, vel potius immensitas, quam speculum glorificati intellectus cum dimensum sit et finitum, non potest recipere infinite. Totam ergo secundum veritatem recipit Dei faciem, cum simplex sit non habens partem et partem; sed recipit tamen non secundum infinitam quantitatem recepti, sed secundum aliquam capacitatem recipientis. . . Sic similitudo consummatur, cum anima secundum intellectum et affectum in Deum transformatur. (str. 364—366).

5². — Také duše, která projde děsným a hrůzným očistcem za živa, o kterém mluví sv. Jan v N II 6, 6, již „buď nevejde do onoho místa, anebo se tam zdrží jen velmi málo“

Duše se sice může uvarovati každého jednotlivého všedního hříchu, ale de facto nespolutpůsobí vždy s milostmi k tomu jí podávanými a bez zvláštní výsady (o níž víme s jistotou jen u P. Marie) se ani spravedlivý a dokonalý neuchrání všech ustavičně. An roste v lásce a ostatních ctnostech (viz pozn. k N I 1, 3), se jich ovšem chrání více a více, v přepodobňujícím spojení duchovním sňatkem je duše téměř prosta škodných hnutí v mohutnostech a v obrazivosti (N II 24, 3), a když je na tom stupni sňatku pod vlivem aktuální spojivé milosti, která spojuje s Mileným i mohutnosti jakožto mohutnosti (pod vlivem „případečného napití“; viz v PS úvod k PS 26 a pozn. k PS 26, 11) a je duši na tom stupni udělována velmi zhusta, nehřeší ani všedně. Ale mimo ty chvíle řečeného spojení mohutností jakožto mohutností se jí přihodí, že se ještě dopustí nějakého všedního poklesku. Zpravidla jej ovšem brzy napraví — ale podle tohoto místa sv. Jana i u některé duše povznesené až i do duchovního sňatku přece ještě něco zůstane i pro očistec.

6¹. — Odhaluje se jí láska, totiž *Bůh jakožto působící láskyplné spojivé nazírání a jeho účinky.*

I. Z toho nazírání (objektivně i subjektivně: totiž jednak z jeho před-

mětu, k poznávání a milování předloženého, Boha jakožto působícího — jednak z jakosti a vlastností toho nazírání a milování jakožto svých immanentních konů) a ovšem i z jeho dalších účinků duše poznává Boha, Bůh se jí vším tím „velice odhaluje“. Účinky spojivého nazírání byly v trpné noci smyslu a ducha převážně bolestné, na příčlích neboli stupních odpovídajících konu zasnubu a stavu zasnubu a konu sňatku a stavu sňatku jsou převážně slastné. Ale i na těchto nejvyšších stupních poznává duše Boha spojivým nazíráním přímo sice a konkrétně a experimentálně, an na ni působí a jak na ni působí, avšak právě *jen jakožto působícího* na duši nebo v duši, *jen skrze jeho dílo* v duši; jen v tom smyslu a tím způsobem se jí Bůh kterýmkoliv spojivým nazíráním více nebo méně „odhaluje“. Ne tedy že by duše ve spojivém nazírání přímo a konkrétně a experimentálně poznávala Boha *samého v sobě*. V PS 11, 3 praví sv. Jan výslovně: „Jak ostatní způsoby přítomnosti, tak jsou i tato duchová zpřítomnění [miní tu i nejvyšší mystická] vesměs zahalená, protože se Bůh v nich nezjeví, jak je sám v sobě, ana toho povaha nynějšího života nesnese“. Podobně se již vyjádřil v PS 1, 3.

Boha *samého v sobě*, podstatu Boží, poznává duše na všech stupních spojivého nazírání v tomto životě jen nepřímou, to jest z jeho díla, totiž z toho nazírání a jeho vlastností a účinků — nikoliv konkrétně, nýbrž abstraktivně, t. j. pojmy obecnými, a to analogickými, opírajícími se o to Boží dílo v ní — a nikoliv experimentálně, nýbrž usuzováním, totiž z toho díla Božího v ní. Arci je to poznávání velmi rychlé 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.

II. Snad nebude od místa, když to uvedu ještě jinými slovy, jak jsem to řekl v Návodu k rozjímavé modlitbě (2. vyd., hl. XI., čís. 103, c), pozn.). Duše v mystickém spojení s Bohem poznává duchovými smysly [hlavně duchovým hmatem: doteky Božími, přivínutím Božím] přímo (immediate), experimentálně a konkrétně a ovšem pojmem vlastním (conceptu proprio) Boha jakožto působícího v ní, t. j. komplex psychologický řád převyšujícího toho kterého spojivého *působení Božího* na ni nebo v ní a jeho přímých účinků; ale *podstatu Boží* pozná, dokonaleji nebo méně dokonale, jen usuzováním z toho komplexu (třebas v leččem arcí usuzováním velmi rychlým a skoro neuvědomělým) jakožto příčinu, tedy diskursivně a abstraktivně, nepřímou a analogicky z toho, co přímo poznala. Nicméně je převeliký rozdíl mezi tímto, ač také ještě nepřímým a analogickým, poznáním Boha z vjemů duchových smyslů — a nepřímým a analogickým poznáním z účinků jiného duchovního působení Božího, aťsi převyšujícího nebo nepřevyšujícího řád příčin psychologických, nebo z tvorů Božích kolem nás. Zcela jinak přece poznáváme na př. přítomného přítele, když nás (třebas v úplné tmě a mlčky) dotekem jen jemu vlastním něžně ujme za ruku, než když z daru na stole ležícího nebo z jiného účinku, kterým však nevnímáme přímo smysly jeho osoby, 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 zezadu a pod.) učiní vůbec po prvé, ovšem nepoznáme z účinku pocíťovaného, 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 třebaš několikrát, z toho nazírání samého v sobě (jež je tehdy teprve slabé) ještě neví, že to nazírá spojivě na Boha, ježto účinek, který pociťuje, by mohl sám sebou pocházeti také od jiné příčiny, nýbrž to musí poznati jinak: z poučení od duchovního rádce, mystických věcí znalého (to je cesta nejbezpečnější a nejlepší), nebo z knih o mystice (sv. Jan podává známky v Noci), anebo časem z rázu a vlastností toho, čeho se jí tak dostává, a z výsledků co do ctnosti v duchovním životě. Bůh ovšem může i sám duši (na př. takové, která nemá možnosti býti jinak poučena) v samém tom svém působení dáti, a to třebaš již i hned po prvé, poznání a záruku, že to je skutečně od něho a ne od jiné příčiny. 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.

Ještě podobnější je spojivé poznávání Boha, o němž tu mluvíme, tomu, jak přímo, konkrétně a experimentálně poznáváme vnitřním vědomím neboli psychologickým „svědomím“ ve své činnosti, hlavně vnitřní, své „já“ jakožto činné. Poznáváme komplex činnosti, ve kterém a za kterým se uplatňuje naše „já“. Ten komplex poznáváme nikoliv usuzováním, nýbrž přímou konkrétní zkušeností; z něho „vyloupneme“ snadným usuzováním své „já“ jakožto totožný trvalý princip té činnosti, a rovněž teprve dalším usuzováním z toho komplexu a jeho složek poznáme podstatu a bytnost svého „já“. Podobně také duše v mystickém spojení poznává přímou konkrétní zkušeností Boha jakožto spojivé působícího, t. j. řečený komplex působení Božího a přímých jeho účinků, svých to immanentních konů, ve kterém a za kterým se psychologicky nadpřirozeně uplatňuje Bůh spojivě. Zároveň duše může míti nebo má — rychlým usuzováním, nebo z nějakého dřívějšího poučení, které se hodí i na to, co ona nyní poznává a zakouší, nebo přímým vlitím od Boha — poznatek, že to působení se svými účinky je skutečně od Boha a ne odjinud, že tedy v něm a za ním je Bůh; a dalším usuzováním se může dosuzovati i bytnosti Boží.

III. Zevními smysly poznáváme věci kolem sebe přímo, jen smyslovým obrazem vtištěným, jenž jest nepoznávané medium quo (nikoliv medium quod, napřed poznávané; ani medium in quo, současně poznávané). Podobně v nazírání spojivém poznáváme Boha jakožto působícího na duši nebo v duši *přímo*: bez spoluúčinkování kteréhokoliv smyslu jakožto zprostředkovatele, a bez pomoci jakéhokoliv rozumového usuzování nebo plynutí, má rozum, zde fungující jakožto „duchový smysl“ poznatek působení Božího spojivého a jeho přímých účinků. Ba, kdežto smysl zevní potřebuje k svému poznání věcí kolem nás vtištěného obrazu smyslového, podobá se, že rozum jakožto duchový smysl poznává Boha jakožto spojivé působícího, t. j. komplex spojivého působení Božího a jeho přímých účinků, bez jakéhokoliv vtištěného obrazu pomyslového, docela přímo, jen uvědoměním, psychologickým „svědomím“, podobně jak docela přímo, pouhým uvědoměním bez vtištěného obrazu pomyslového poznává své vnitřní kony psychologicky přirozené a v nich své „já“ jakožto činné a působící.

Zevními smysly tělesnými, především hmatem, se spojujeme s předmětem, který těmi smysly vnímáme. Toto mystické nazírání na Boha však je sice číře rozumové poznávání, ale je to poznávání obdobné poznatkům našich zevních smyslů tělesných, hlavně a ponejvíce hmatu. Právem se

tedy toto nazírání nazývá nazíráním *spojivým*, a mluví se při něm o „duchových smyslech“, jež ovšem nejsou nic jiného než rozum, nakolik má poslušenskou schopnost přijímati působení Boží, i psychologicky nadpřirozené, obdobné tomu působení, které mají na naše zevní smysly předměty smyslové.

IV. *Spojivé nazírání* na Boha obdobné poznávání smyslem hmatu nesmíme směřovati s *rozumovým viděním* Boha, obdobným poznávání smyslem zraku. Sv. Terezie praví o tomto rozdílu:

„Toto [spojivé nazírání] je veliká milost Boží a nechať si to ten, komu to [Bůh] udělil, velice cení, protože je to vnitřní modlitba velmi vznešená, ale není to vidění. Duše totiž chápe, že Bůh je přítomen, z *účinků*, které, jak pravím, působí v duši, ana se jeho božská Velebnost chce tím způsobem dáti postřehovati; kdežto zde [ve vidění] se jasně vidí, že je tu Ježíš Kristus, Syn Panny Marie. V oné vnitřní modlitbě [t. v nazírání spojivém] se představují *nějaké vlivy* Božství; [ve vidění] se, *spolu s nimi, vidí*, že je v naší společnosti také přesvatá lidská přirozenost Páně a chce nám prokazovati milosti“ (Svéživotopis 27, 4).

Jinde mluví sv. Terezie o rozumovém vidění tří božských osob (Milosti 24. 47; BMC 2, 55. 74), tří božských osob a božské přirozenosti Kristovy (Zpráva VI; BMC 2, 40), Panny Marie, svatých (Hrad VI 8, 5. 6). Ovšem to vidění božských osob není jako patření na ně tváří v tvář. Náležitě to vyložití nelze (Hrad VI 8, 6). Viz Poulain, Des Grâces, 10. vyd., VI 14; XVI 27—31.

V. *Jistotu* o tom, že tímto temným poznáváním poznávala Boha (jakožto působícího na ni nebo v ní s účinkem obdobným poznatku toho kterého našeho smyslu zevnějšího), že to tedy bylo spojivé nazírání a ne přelud nebo klam, má duše *po nazírání* arci vždy jen relativní, konjekturální; *v nazírání samém* záleží stupeň jistoty nebo pravděpodobnosti na síle a jiných ozřejmujících okolnostech spojivého působení Božího a jeho účinků. Ve chvílích svých intelektuálních spojivých poznatků měla sv. Terezie od Ježíše naprostou zřejmost a jistotu, že jsou od Boha (Svéživot., na př. 10, 1; 18, 14. 15; 25, 1. 14; 27, 5; 28, 1. 4; Hrad V 1, 9. 10), ale po nich jí pak přicházely opatrné pochybnosti a strachy; lze však aspoň v některých případech z okolností a duchovních účinků (Hrad VII 2, 6) dojítí opravdové jistoty o tom, že jsou od Boha, a sv. Terezie jí docházela, jak je rovněž viděti z míst uvedených. Viz u Poulaina, Des Grâces, 10. vyd., V 15—18; VIII 8. 9; XX 36—41.

O tom, co duše z toho konkrétního poznatku Boha jakožto tím neb oním způsobem a stupněm atd. v ní působícího vysoudí buď o Bohu samém v sobě nebo o jiných věcech, je jistota objektivně ovšem daleko menší a omyl je snadno možný. Viz, co o tom praví sv. Ignác z Loyoly v Duchovních cvičeních v Pravidlech k rozlišování duchů II 8. On tam sice má na mysli řád praktický, totiž předsevzetí a jednání opírající se o mystické milosti, ale jeho poučení platí stejně i pro řád čistě theoretický, totiž stran spekulativního výkladu zkušeností mystických, na př. s použitím metafysiky. Sv. Jan od Kříže má tutéž pravdu ve Vp II 29, 3.

VI. Ale již i do samého prostého vyličení toho, co duše v tom spojivém nazírání (nebo v nějakém vznešeném nazírání vlitém nespojivém, nebo při tom onom průvodním jevu mystickém) poznala a zakusila, se může snadno vlouditi nejen nedokonalost, nýbrž i omyl. Nedokonalost je v řečených případech vždy dána aspoň již tím, že tak vznešených věcí, podávaných rozumu namnoze přímo, bez prostřednictví smyslů, nedovedeme lidskou řečí, jež vznikla a byla vybudována na základě poznatků smyslových, náležitě vyjádřiti; a omyl, možný při každém svědectví (a výpo-

vědi mystiků jsou svědectví), se může nadto vlouditi i tím, že, poněvadž řeč lidská o těch duchových věcech nemá výrazů vlastních, nýbrž jen analogické neboli obdobné, opírající se o poznatky smyslové nebo aspoň o poznatky řádu přirozeného, duše tak omilostněné musí všechno, co poznaly a zakusily, transponovati do analogických výrazů lidských a *kladem* (dokonalosti vyjádřené výrazy lidskými) — *záporem* (nedokonalosti vlastní věcem vyjádřeným těmi výrazy lidskými) — *zvýšením* (dokonalosti vyjádřené výrazy lidskými) se snažiti vyjádřiti svou zkušenost mystickou (N II 17, 3. 5). Že při tom všem je možný ne jeden omyl, je na bílé dni.

A ještě snáze se vloudí omyl, když omilostněná duše ne pouze prostě líčí, co poznala a zakusila, nýbrž podává (hned v líčení nebo až po něm) i výklad. Ten může býti nesprávný, a je-li sloučen s líčením, učiniti nesprávným i líčení (Vp II 11, 2). Před jinými ještě omyly, snadno vzcházejícími při výkladu nadpřirozených slov a vidění, varuje sv. Jan ve Vp II 16, 13; II 18, 8. 9; II 19, 1—14.

Z tohoto všeho je viděti, že i ve spisech mystiků, ač jsou nade vši pochybnost pravdomluvní a svědomití, může býti z rozmanitých příčin ne jeden omyl (sv. Terezie, Hrad IV 2, 7), který pak musí bohoslovci o mystice jednající vytknouti a opravit. U pravých mystiků to však nejsou omyly u věcech víry nebo mravů, nýbrž jen u věcech mimo ně.

VII. Teprve v nebi nebude temnosti v poznání ani pochybností ani možnosti omylu. Tam bude duše „jasným patřením“, t. j. poznáváním Boha tváří v tvář, poznávati i Boha samého v sobě neboli podstatu Boží přímo a konkrétně a experimentálně, ježto teprve tam jí Bůh odejme všechny roušky, které jí nyní halí Boha i poznávaného přímo a konkrétně a experimentálně jakožto působícího. Tam bude den; v trpné noci smyslu je vzrůstající noční šero začáteční, v trpné noci ducha je úplná noční tma kolem půlnoci, ve stavu zasnubů a ve stavu sňatku je míjející šero za svítání (Vp I 2. 5).

6². — N II 18 4.

6³. — N II 16, 14.

HLAVA XXI.

2¹. — Tak se rytíři zdobili „barvami“ své dámy.

3¹. — N II 16, 2.

4¹. — E. p. opravuje: Kdežto s ní, když je [láskou a skutky] živá, se mu líbí.

5¹. — N II 5—8; II 16, 1.

5². — N II 16, 1 a pozn.

5³. — N II 7, 3.

6¹. — N II 21, 4.

8¹. — Vp II 7, 2; sv. Jana od Kříže báseň VI., sl. 4, verše 3. 4.

8². — Báseň VI., začátek, a celá báseň.

9¹. — N II 8, 1.

10¹. — První část, až po středník, je z Velep. 1, 4; první i druhá část spolu jsou v Hodinkách P. Marie antifona 3. k nešporám a k chválám. Jenže v antifoně poslední slova zní: „a uvedl mě do komnaty své“.

10². — Tak se snažím vystihnouti španělské: *Con esta librea de caridad, que es ya la del amor*, ježto my v češtině máme *pro caridad a amor* jen jedno běžné slovo: láska.

10³. — Viz výklad v PS 24, 7.

10⁴. — N I 11.

10⁵. — N II 18, 1.

11¹. — E. p. přidává: v tomto životě.

HLAVA XXII.

1¹. — N II 21, 3—11.

1². — N II 25. Více nesplnil.

2¹. — Vp Předml., 3—7.

HLAVA XXIII.

2¹. — N II 1, 2; II 4, 1.

2². — N II 16, 2.

3¹. — N II 23, 2.

4¹. — To jest, kterého druhu jsou a jak se k nim došlo.

4². — Slovo „když“ může býti buď *a)* rozsahem nadřaděné slovu „častokráte“, takže pak smysl je: Častokráte, totiž v mnoha z těch případů, kdy toto nazírání tak vpadá, neprospěje ďáblovi jeho snaha — anebo může býti *b)* rozsahem rovnocenné s „častokráte“, takže pak smysl je: Častokráte, totiž když toto nazírání tak vpadá, neprospěje ďáblovi jeho snaha.

Začátek odstavce 5., kde slova „jindy, když“ jsou protiva zdejšího „častokráte, když“, svědčí pro výklad *b)*, totiž pro rovnomocnost.

4³. — „Božská Velebnost tehdy dlí v podstatě duše“ (N II 23, 11).

6¹. — Dábel někdy i značně zasahuje do zkoušek a utrpení duše (viz pozn. k N I 14, 1), ale skrývá se zpravidla. Jsou však i útoky hroznější, při kterých se projeví zřejměji. Ze života svatých se podobá, že k mocným trýzněním takovým způsobem a tou měrou, že lze přímo konstatovati jeho

činnost, docházívá u nich (dojde-li k nim) zpravidla až v období extasí nebo božských zjevení a vidění, jakožto k protějšku nadpřirozeného působení Boha a zvláště andělů a svatých. Nesmí se však všechno připisovati ďáblu. Jest nutné poraditi se s lékaři (Poulain Des Grâces XXIV 59. 71).

7¹. — To je obecné mínění bohoslovců. Viz sv. Tomáše Summu theol. III, q. 57, a. 6, ad 3, kde praví: Té důstojnosti [Kristově po nanebevstoupení] není na újmu, jestliže nějakou výjimkou někde tělesně na zemi sestoupí, buď aby se ukázal všem, jako na soudě, anebo aby se ukázal někomu zvláště, jako sv. Pavlovi ve Skut. 9 [srov. 1. Kor. 9, 1; 15, 8]. Sv. Pavel je snad výjimka jediná. Že to bylo u sv. Pavla skutečné patření zevním smyslem zraku na skutečné a osobně vlastní tělo Kristovo (a ne nějaké vidění obrazivé vnitřní, nebo patření zrakem zevním na něco, co Krista zastupovalo), lze právem souditi ze slov sv. Pavla v 1. Kor. (Cornely, Commentarius in S. Pauli Epistolas II, Prior Epistola ad Corinthios, ed. 2., in 15, 8). Zda ovšem Kristus k tomuto patření sestoupil s nebes a přiblížil se k Pavlovi, jak asi míní sv. Tomáš na uvedeném místě, či zda bilokací byl tělesně zároveň v nebi a tam na zemi, či zda byl spatřen od sv. Pavla, zrakem zázračně posíleným, jsa v nebi, o tom lze míti to neb ono mínění.

Sv. Terezie praví ve svých *Duchovních zprávách*: „Z některých věcí, které mi [Kristus v pomyslovém jednom vidění] řekl, jsem porozuměla, že od té doby, co vstoupil na nebesa, nikdy nesestoupil na zemi, aby se s někým sděloval, vyjma v Nejsvětější Svátosti“ (Relaciones XV, BMC 2, 49).

8¹. — Anděl dobrý nebo zlý může i bez zvláštního svolení a uschopnění Božího poznávati, co se děje ve smyslové stránce člověka, a na tu stránku působiti; k tomu, aby poznával, co se děje v duchové stránce člověka, anebo na ni působil, potřebuje podle souhlasného mínění duchovních pisatelů obojí anděl zvláštního svolení a uschopnění od Boha, a Bůh je někdy dává, a to (z důvodu řečeného v N II 23, 6) andělu obojímu. Ovšem nedopustí, aby duše byla od anděla zlého napadena nad své síly (N II 23, 9), a směřuje to jen k jejímu duchovnímu prospěchu (N II 23, 10).

11¹. — N II 23, 6—8.

11². — Vp II 16, 9; 26, 5. 10; 32, 2. 3; N II 12, 6; PS 19, 4. — Tato rčení: dotek podstatný, dotek od podstaty k podstatě, spojení podstatné, spojení podstaty s podstatou, jsou jen rčení obrazná a vyjadřují jednak psychologicky nadpřirozený způsob *rozumového* poznávání podstaty Boží jakožto bezprostředně blízké a tak na duši působící, že „se dotýká“ duše, která ji tak poznává, „spojuje se s ní“, „těsně se k ní druží“, „k sobě ji vine“, takže toto rozumové poznání obdobně odpovídá *hmatovému* vjemu smyslovému stran předmětu bezprostředně blízkého a ne vjemu předmětu více méně vzdáleného a jiným smyslem — jednak to, že nejde o pouhý „dotek“ *mravní*, jako když se na př. řekne, že Bůh se dotkl srdce hříšníkova, že někoho se dotkla výtká představeného, a on se polepšil (Poulain Grâces VI 14).

Ovšemže jsou to také doteky „podstatné“ ve významu „dokonalé, výtečné“. Viz pozn. k Vp II 31, 1.

12¹. — PS 22, 7; 24, 5.

12². — N II 16, 2; II 23, 2.

13¹. — Naposled to shrnul v N II 16, 1.

13². — „V této skrýši ze spojivého nazírání se to dokoná, že duše pozbu-
de jedné za druhou u vysokém stupni duchových vášní a bažení“ (N II 23,
14). Úplně jich pozbuje až posledním očišťováním ve stavu duchovního
zásnubu, ba teprve až v duchovním sňatku je jich úplně prosta, nakolik to
lze v tomto životě. Vždyť i ze stavu duchovního sňatku může duše ještě
přijít do očiště (N II 20, 5), tedy i v něm má ještě sklony a vášně, které
ji někdy strhnou do všedního poklesku. Že tak poklesne ve stavu sňatku jen
zřídka, je způsobeno „opojným“ účinkem spojivých doteků Božích na
mohutnosti a sklony. Viz o tom účinku PS 26 a příslušný výklad v úvodě
k PS, a zde níže pozn. k N II 24, 2.

13³. — N II 23, 11. 12.

14¹. — N II 23, 11; viz též v N II 1, 2.

14². — Toto rozdělení duše, v němž ona třebas má současně dvojí za-
městnání velmi rozlišné, totiž jednak klidné spojivé nazírání, jednak jinou
činnost řádu psychologicky přirozeného (nebo utrpení nebo pokušení), je
obyčejné ve stavu duchovního sňatku (Sv. Terezie, Hrad VII 1, 10).

HLAVA XXIV.

1¹. — Nižší stránka se v noci ducha znovu a důkladněji očišťovala ve
spojení se stránkou vyšší (N II 2, 1; II 3, 1. 2).

2¹. — N I 8, 1; II 3, 1. 2.

2². — N I 14, 1; II 14, 1; II 15, 1.

2³. — Sv. Jan tím chce vyjádřiti, že k mystickému spojení duše s Bohem
je třeba čistoty a klidu smyslů a mohutností, která se jaksi podobá stavu
nevinnosti, ve kterém byl stvořen Adam. — Stav spojení ovšem není
nutně spojen s nehrášností (N II 20, 5); té nemůže nikdo na tomto světě
míti bez zcela zvláštní vysady Boží, jež, nakolik víme, byla udělena pouze
P. Marii. Viz též sv. Terezie *Hrad* VII 2, 9—11.

Té čistoty a klidu mohutností a sklonů neboli jejich „uspání“ dojde duše
hlavně působením trpného spojivého nazírání (N II 24, 3), a to jednak jeho
působením očištným a umrtvujícím, tedy bolestným, jednak (občas, když
Bůh udělí tuto jeho stránku) jeho působením blaživým, až „opojným“. Ve
stavu duchovního sňatku zůstane téměř výhradně působení blaživé. Viz
o něm PS 26 a v úvodě k PS výklad k PS 26; osvětlí i toto místo.

2⁴. — Tento verš (Vp I 15; N I 14) a vůbec celá první sloha byly arci
ve Vp I a v N I míněny o stránce nižší a smyslové, ale ve Vp II. III
(kde se ovšem kromě povšechným výkladem ve Vp II 1 sloha druhá již
dále nevykládá) a v N II 4—14 byl tento verš (Vp II 1, 2; N II 14) a
vůbec celá první sloha míněna o stránce vyšší a duchové, ba sv. Jan praví
sám výslovně, že první slohu, „třebas ona již byla vyložena o noci
první, smyslové, míní duše hlavně o této noci druhé, duchové, protože

ta jest hlavní část očisty duše“ (N II 3, 3), ježto teprve nocí ducha, činnou a především trpnou, duše v plném smyslu vyjde „na svobodu lásky k Bohu“ (N I 13, 14) a na „svobodu ducha“ (N II 22, 1) ve stavu duchovního zasnubu.

3¹. — N II 23, 11. — Viz též pozn. k N II 23, 13 a k N II 24, 2.

3². — Viz pozn. k Vp II 5, 3. — Sv. Jan zde nemluví o duchovním zasnubu (PS 13), jímž se končí noc ducha (PS 22, 3), a o stavu duchovního zasnubu, v němž se děje poslední očista a zdokonalování duše (PS 14—21) na duchovní sňatek (PS 22), nýbrž tu zalétá hned k duchovnímu sňatku. O duchovním zasnubu by snad byl pojednal ve výkladu slohy čtvrté, při verši „*tam, kde mě očekával*“. Ale nedostal se přes povšechný výklad slohy třetí v N II 25; alespoň nemáme více zachováno.

3³. — Špan.: *en uno*. Se zřetelem k témuž výrazu, v N II 3, 1 dvakrát se vyskytujícímu ve smyslu „v jedno“, lze toto místo překládati také takto: „Jakmile je totiž tento dvojí dům duše zúplna pohřížen v spánek a posílen v jedno, se všemi svými domácími, to jest mohutnostmi a baženými, an je obojí...“.

3⁴. — Vp I 2, 4; II 5, 7; II 15, 4. — Je to spojení, jehož definici podal sv. Jan ve Vp II 5, 2.

3⁵. — Srov. PS 31, 7.

4¹. — O čtverém vstoupení, projítí a vyjítí duše viz pozn. k Vp I 1, 1. Hlavní je ovšem to, které se stane v trpné noci ducha, protože ta je hlavní část očisty duše (N II 3, 3).

HLAVA XXV.

1¹. — Srov. v Předmluvě k *Noci*, v odst. před básní, co se praví o slohách 3—5; N II 13, 1; II 15, 1.

4¹. — Tak končí to, co máme z *Temné noci*. O tom, co chybí, viz v Úvodě k *Ústupu na horu Karmel*, hl. II.

OBSAH

<i>Úvod k Temné noci</i>	9
HLAVA I. Vztahy Temné noci k Výstupu na horu Karmel	9
HLAVA II. Obsah Temné noci	10

TEMNÁ NOC

Předmluva	29
Slohy duše	29
Počíná výklad	31

KNIHA PRVNÍ

Sloha první. Výklad	33
HLAVA I. Předkládá první verš a počíná pojednávati o nedokonalostech začátečníků	34
HLAVA II. O některých nedokonalostech, které mají začátečníci co do habitu pýchy	35
HLAVA III. O některých nedokonalostech, které mívají někteří z těchto začátečníků co do druhé hlavní neřesti, totiž lakomství, [zde ovšem] po duchovní stránce	38
HLAVA IV. O jiných nedokonalostech, které mívají tito začátečníci co do třetí neřesti, totiž chlípnosti	40
HLAVA V. O nedokonalostech, do kterých upadají začátečníci co do neřesti hněvu	43
HLAVA VI. O nedokonalostech co do duchovní nestřídmosti	44
HLAVA VII. O nedokonalostech co do duchovní závisti a lenosti	47
HLAVA VIII. V níž vykládá první verš první slohy, a počíná se vysvětlovati tato temná noc	48
HLAVA IX. O známkách, po kterých se pozná, že duchovní člověk jde cestou této noci a očistý smyslové	50
HLAVA X. O způsobu, jakým si tito lidé mají počínati v této temné noci	54
HLAVA XI. Výklad tří dalších veršů slohy	56
HLAVA XII. O užitečích, které způsobí v duši tato noc smyslu	58
HLAVA XIII. O jiných užitečích, které způsobí v duši tato noc smyslu	62
HLAVA XIV. Výklad tohoto posledního verše první slohy	66

KNIHA DRUHÁ

HLAVA I. Počíná se jednati o temné noci ducha. Praví se, kdy začíná	68
HLAVA II. Vykládá se dále o jiných nedokonalostech, které mají tito pokročilí	69
HLAVA III. Úvodní poznámka k tomu, co následuje	71
HLAVA IV. Předkládá se první sloha a její výklad	73
HLAVA V. Předkládá se první verš a začíná výklad, jak toto temné nazírání jest pro duši nejen noc, nýbrž také strast a muka	74
HLAVA VI. O jiných způsobech strasti, které duše trpí v této noci	76
HLAVA VII. Další výklad o téže látce, o jiných strastech a soužehních vůle	79
HLAVA VIII. O jiných strastech, které sužují duši v tomto stavu	83
HLAVA IX. Že, třebas tato noc zatemní ducha, je to k tomu, aby jej ozářila a dala mu světla	85
HLAVA X. Důkladné vysvětlení této očisty přirovnáním	90
HLAVA XI. Začíná se vykládati druhý verš první slohy. - Praví, že jakožto plod těchto strohých útrap má duše prudce vřelou lásku k Bohu	93
HLAVA XII. Praví, že tato děsná noc je očištěc a že v ní božská Moudrost osvěcuje lidi na zemi týmž osvětlením, kterým osvěcuje a očišťuje anděly v nebi	95
HLAVA XIII. O jiných libých účincích, které způsobí v duši tato temná noc nazíravá	98
HLAVA XIV. V níž se předkládají a vysvětlují poslední tři verše první slohy	102
HLAVA XV. Předkládá se druhá sloha a její výklad	103
HLAVA XVI. Vysvětluje se, že duše, ač jde potmě, jde bezpečně	104
HLAVA XVII. Vysvětlení, proč je toto temné nazírání tajné	110
HLAVA XVIII. Výklad, že tato tajná moudrost je také žebřík	115
HLAVA XIX. Počíná vysvětlovati desatero příčlů mystického žebříku z božské lásky podle svatého Bernarda a svatého Tomáše. - Uvádí se patero prvních	115
HLAVA XX. Uvádí se ostatních patero stupňů lásky	118
HLAVA XXI. Vykládá se výraz „v přestrojení“ a uvádějí se barvy úboru, v který je duše v této noci přestrojena	121
HLAVA XXII. Vysvětlení třetího verše druhé slohy	124
HLAVA XXIII. Vykládá se čtvrtý verš. - Líčí podivuhodnou skrýši, do které je uvedena duše v této noci, a jak ďábel, třebas má přístup do jiných velmi vznešených, nemá přístupu do této	125
HLAVA XXIV. Dokončení výkladu druhé slohy	130
HLAVA XXV. V níž se vykládá třetí sloha	131

OBSAH	199
POZNÁMKY	
I. Poznámky k Úvodu k <i>Temné noci</i>	135
II. Poznámky k <i>Temné noci</i> :	
1. Poznámka k Předmluvě	135
2. Poznámky k <i>Noci</i> knize I.	136
3. Poznámky k <i>Noci</i> knize II.	164
OBSAH	197



Dominikánská Edice Krystal v Olomouci • Svazek 56.

SPISY SV. JANA OD KŘÍŽE, UČITELE CÍRKEVNÍHO
S V A Z E K II. T E M N Á N O C

V českém překladě s úvodem a poznámkami podává Jaroslav Ovečka S. J.

V úpravě Antonína Medka vytiskly Lidové závody tiskařské a nakladatelské, společnost s ručením obmezeným v Olomouci. Léta Páně 1941.

Imprimi potest. P. Josephus Vraštil S. J., praep. provinc. - *Nihil obstat.*

P. Franciscus Kubíček S. J., censor. - *Imprimatur.* Pragae, die 10. Februarii 1937. Prael. Dr. Theophilus Opatrný, Vicarius Generalis. - Nr. 1907.