

SV. JAN OD KŘÍŽE

SV. III.

SPISY SV. JANA OD KŘÍŽE
UČITELE CÍRKEVNÍHO

SVAZEK TŘETÍ

DUCHOVNÍ PÍSEŇ

D R U H Á R E D A K C E

1942 · DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL
V OLOMOUCI

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

DUCHOVNÍ PÍSEŇ

D R U H Á R E D A K C E

V českém překladě

s úvodem a poznámkami podává

JAROSLAV OVEČKA S. J.

1942 • DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL
V O L O M O U C I

1542-1942

KE ČTYŘSTÉMU VÝROČÍ NAROZENÍ

SV. JANA OD KŘÍŽE

UČITELE CÍRKEVNÍHO

ÚVOD

K DUCHOVNÍ PÍSNÍ

HLAVA I.

VZNIK BÁSNĚ A VÝKLADU K NÍ

Prameny o sv. Janu od Kříže shodně praví, že kromě některých jiných básní také část *Sloh mezi Ženichem a Nevěstou* neboli *Duchovní písně* složil v žaláři u obutých karmelitánů v Toledu. Žalařován byl od počátku prosince 1577 do druhé polovice srpna 1578; něco psáti tam mohl, ježto druhý žalářík, fray Jan od P. Marie, byl mírný a poskytoval mu úlev. Bosá karmelitka M. Magdalena od Ducha sv. píše ve své obšírné a cenné Zprávě o životě sv. Jana od Kříže o té věci takto:

„Když sv. Otec [Jan od Kříže] vyvázl ze žaláře, vzal s sebou sešitek, který v něm byl napsal, s několika romancemi o evangeliu *In principio erat Verbum* [Na počátku bylo Slovo] a s verši, které zní: „Ba dobře znám já pramen, jenž prýští a se řine, třebaš je v noci“, a se slohami neboli lyrami, které zní [t. začínají]: „Kde jsi se skryl“ až do té, která zní: „Ó víly judské“. Ostatek složil světec, když byl později rektorem koleje v Baeze, a z výkladů některé složil v Beas, odpovídaje na dotazy řeholnic, a jiné, když byl v Granadě.

„Tento sešitek, který napsal v žaláři, nechal světec v klášteře v Beas, a mně bylo uloženo několikrát jej opsati. Pak mi jej vzaly z cely, a nedověděla jsem se kdo. Poněvadž mě případnost výrazů a jejich krása a jemnost plnily podivem, otázala jsem se ho jednoho dne, zda mu to Bůh dává ty výrazy, jež tolik obsahují a kráslí, a on mi odpověděl: „Dcero, někdy mi je dával Bůh, a jindy jsem je hledal já.“¹

Slohy „*Kde jsi se skryl*“ jsou právě *Duchovní píseň*. Máme ji od sv. Jana ve dvojí redakci: v první o 39 slohách a ve druhé o 40 slohách a v jiném seřazení; tomu odpovídá také dvojí redakce světcova výkladu těch sloh. Je zřejmé, že se ve zprávě M. Magdaleny miní první redakce básně. V ní je sloha „Ó víly judské“, jež je v druhé redakci osmnáctá, až jedenatřicátá. Jedenatřicet sloh *Duchovní písně* tedy složil sv. Jan v žaláři. O ostatních, osmi to posledních první redakce, praví M. Mag-

dalena, že je složil, když byl později rektorem řádové studijní koleje v Baeze v Andalusii (1579-1581). Ve skutečnosti však složil v Baeze jen tři, slohy 32.-34. Ze svědectví M. Františky od Matky Boží ze dne 2. dubna 1618, daném v Beas v beatifikačním procesu sv. Jana, se totiž dovídáme, že posledních pět sloh složil později, až v Granadě, kde byl od roku 1582 převorem. Právě tato svědkyně:

„Když byl řečený svatý fray Jan od Kříže v jednom postě v tomto klášteře [v Beas], ježto byl z veliké lásky, kterou k němu měl, přišel do něho z řečeného města Granady, kde byl převorem, zpovídat řeholnice a kázat jim, . . . když se jednoho dne tázal této svědkyně, čím že se zaměstnává ve vnitřní modlitbě, řekla mu, že patřením na krásu Boží a radostí z toho, že ji má. A světec se nad tím tak zaradoval, že po několik dní promlouval věci velmi vznešené, jež uváděly v podiv, o kráse Boží, a tak složil, jsa jat tou láskou, v té době o tom asi pět sloh, jež počínají „Kochejme se, Milený, a na sebe v tvé kráse patřit pojďme“ atd. [sl. 36. *Duchovní písně*]; a ve všem projevoval, že má v srdci velikou lásku k Bohu.“²

Poněvadž spis *Duchovní píseň* byl, jak uvidíme, v první redakci dokončen roku 1584, vzniklo posledních pět sloh básně po postě roku 1582 nebo dvou let následujících.

V druhé redakci *Duchovní písně* je proti první redakci přidána za desátou nová sloha, jež je tam tedy jedenáctá. Tu ovšem přibásnil sv. Jan, až později, po napsání první redakce *Plamene lásky žhavého* - protože snad novými mystickými zkušenostmi, kterých se mu zatím dostalo, a časovým odstupem od spisu napsaného, byl lépe poučen o nejvyšších stupních spojitvého života mystického, to jest o duchovním zásnubu a duchovním sňatku - upravoval druhou redakci svého prosaického výkladu *Duchovní písně*. Sloh je tedy v druhé redakci čtyřicet.³

Tolik nám lze říci o vzniku básně samé. O výkladu, t. j. o prosaickém spise téhož jména, nám praví M. Magdalena, jak bylo výše uvedeno, že něco z něho složil, odpovídaje na dotazy řeholnic, v Beas de Segura, t. j. snad něco i při samých návštěvách v tamním klášteře bosých karmelitek, ale hlavně na nedaleké Kalvarii u Baezy, kde byl po vyvážnutí ze žaláře toledského vikářem, t. j. zatímním představeným, kláštera bosých karmelitánů a hlavním duchovním vůdcem bosaček v Beas (1578-1579), a asi i v Baeze⁴ (1579-1581), odkud také často do Beas docházel, a ostatek v Granadě od počátku roku 1582.

Odtamtud totiž také navštěvoval občas řeholnice v Beas, a pečoval ovšem i o duchovní život karmelitek granadských, takže příležitostných výkladů k básni *Kde jsi se skryl* též v Granadě asi přibývalo, třebaž o tom nemáme výslovné zprávy. Konečně roku 1584 na žádost Matky Anny od Ježíše, převorky

bosých karmelitek v Granadě, dokončil výklad sloh a sestavil a upravil celý spis. Poučuje nás o tom záhlaví rukopisů spisu, stejné v rukopisech obojí redakce. I jestliže to záhlaví původně snad nepochází - nebo nepochází doslova - od sv. Jana samého, není mu proč nevěřiti, jelikož je od něho aspoň dodatečně ověřeno, an i nejdůležitější rukopis první redakce tohoto spisu (a při něm básní sv. Jana), jež mají bosé karmelitky v Sanlúcar de Barrameda v Andalusii a jež sv. Jan - jak se za to má - jak v Ps, tak v básních na mnoha místech sám poopravil a opatřil poznámkami na okrajích, kterých pak zřejmě použil v druhé redakci spisu, i nejdůležitější rukopis druhé redakce, jež mají bosé karmelitky v Jaénu v Andalusii a jež původně, jak uvidíme, sv. Jan od Kříže sám dal ne později než v srpnu 1586 darem v Granadě cti. Anně od Ježíše, to záhlaví tak má. Ono zní: „Výklad sloh jednajících o projevech a vývoji (que tratan del ejercicio) lásky mezi duší a Ženichem Kristem. . . Na žádost Matky Anny od Ježíše, převorky bosých [karmelitek] u sv. Josefa v Granadě. Roku 1584.“

Zprávy karmelitána P. Jana Evangelisty o granadském vzniku čtyř velkých spisů světcových byly již uvedeny v úvodě k *Úystupu na horu Karmel* (str. 24).

O době, kdy vznikla druhá redakce *Duchovní písně*, lze říci toto. Na začátku rukopisu jaénského, hlavního představitele druhé redakce, podává P. Salvador de la Cruz C. D. na vložených listech s datem 3. února 1670 historickou zprávu (již se nám bude v hlavě II. tohoto Úvodu podrobněji zabývat), z níž vidíme, že cti. Anna od Ježíše dostala ten rukopis v Granadě od sv. Jana od Kříže a osobně jej dala Isabele od Vtělení. Nevíme přesně data, kdy roku 1586 odešla z Granady (do níž se již nikdy nevrátila a Isabely od Vtělení již nikdy v tomto životě neuviděla) do Madridu k založení tamního kláštera bosých karmelitek, ale víme, že 6. září 1586 byla ještě na cestě v Illescas a 7. září že byla již v Madridě. Odcestovala tedy z Granady aspoň v posledních dnech měsíce srpna roku 1586; druhá redakce *Duchovní písně*, jejíž opis je rukopis jaénský, přinesený do Jaénu roku 1615 Isabelou od Vtělení, tedy byla (uvážíme-li, že na pěkné opsání dosti velkého spisu bylo potřebí náležité doby) sv. Janem dokončena ne později než před koncem první polovice roku 1586.

A poněvadž se v PS 31, 7 odkazuje ke spisu *Plamen lásky žhavý*, jehož první redakce vznikla (jak uvidíme i v Úvodě k jeho překladu) ne dříve než někdy roku 1585, pochází PS, jež je ovšem pozdější než Pn, z doby ne dřívější než roku 1585.⁵

Pro úplnost budiž ještě uvedeno svědectví bosé karmelitky Marie od Kříže.

María de la Cruz, Granaďanka, jež u bosých karmelitek granadských dostala řeholní roucho v srpnu 1585 od samého sv. Jana od Kříže a tam (snad do jeho rukou) složila dne 19. října 1586 řeholní sliby,⁶ praví v deposici v apoštolském procesu k beatifikaci sv. Jana od Kříže v Ubedě dne 3. března 1628 o spisech sv. Jana mezi jiným také to, že

„slyšela tato svědkyně světce samého říkati, že [knihu] *Plamen lásky žhavý* dělá na žádost paní Anny de Peňalosa, jež tou dobou byla v Granadě, a knihu *Úýkladu* čtyřiceti sloh na žádost Matky Anny od Ježíše, jež tehdy byla převorkou řečeného kláštera . . .”⁷

Lze-li tomuto svědectví, jež se mi však zdá poněkud popletené právě co do přesného časového umístění a pořadu historických fakt stran spisů sv. Jana, věřiti, pak ovšem vznikl *Plamen lásky žhavý* v první redakci až někdy po srpnu roku 1585, a druhou redakci *Duchovní písně*, jež v PS 31, 7 odkazuje k *Plameni* a tedy aspoň jakožto dopilovaný celek vznikla po první redakci *Plamene*, je tudíž klásti do doby od posledních měsíců roku 1585 do konce první polovice roku 1586.

Báseň sama má v pramenech jméno buď podle svého prvního verše *Adonde te escondiste - Kde jsi se skryl*, anebo, s nepatrnými obměnami, *Slohy mezi duší a Ženichem*. Spis, který ji vykládá, nazývá sv. Jan v listě z června 1586 k M. Anně od sv. Alberta stručně *Slohy Nevěsty*; v rukopisech obojí redakce zní titul spisu, jak jsme výše již viděli, *Úýklad sloh jednajících o projevech a vývoji lásky mezi duší a Ženichem Kristem* a v tomto znění byl buď od samého sv. Jana napsán anebo aspoň dodatečně v rukopise sanlucarském a jaénském od něho schválen. Teprve ve vydání spisů světcových z roku 1630 má tento spis titul „*Cántico espiritual*” entre el alma y Cristo su Esposo - *Duchovní píseň mezi duší a Kristem, jejím Ženichem*“, a od té doby se obecně říká *Duchovní píseň* jak básni, tak zvláště celému spisu, jenž obsahuje báseň a výklad.

Duchovní píseň, báseň, je nejen v jednotlivostech plná ozvěn z Velepísně Šalomounovy, nýbrž i jako celek je její ohlas. Podobně jako Velepíseň je to totiž dialogická báseň alegorická o lásce mezi Milenou a Mileným: zde u sv. Jana od Kříže mezi duší a Slovem, Synem Božím, nejprve jakožto mezi milou a milým, pak snoubenkou a snoubencem, a konečně chotí a chotěm. především s hlediska lásky a touhy po spojení a naděje v ně a jejich ukojení. A jak je Velepíseň nejen část Písma svatého, nýbrž po mnoha stránkách i skvělé umělecké dílo, tak jsou

Slohy mezi duší a Ženichem skvělou stavbou celkovou a zpracovaností v jednotlivých částech, něžností a vroucností myšlenek a citů, krásou a bohatstvím metafor a obrazů braných z celé přírody, skvělou technikou veršovou a konečně i rozsahem nejkrásnější báseň sv. Jana od Kříže.⁹

Výklad její v *Duchovní písni* arci nejde ani zdaleka do takové hloubky a šíře jako výklad básně *Za temné noci* ve *Úýstupu* a v *Noci*. Zato však je úplný a pojednává o celém mystickém životě - od jeho počátku v činné noci smyslu s rozjímáním a nazíráním získaným až do jeho dovršení ve stavu mystického sňatku s předpodobněním - takže nám, zvláště od duchovního zasnubu počínaje, i poněkud nahrazuje to, co schází ve *Úýstupu* a v *Noci*. Úplně to nahraditi, ani nehledě k menší hloubce výkladu v PS, ovšem nemůže, protože hledisko v těch dvou spisech je jiné než v *Duchovní písni*, jsouc ve Vp a N hledisko bolestné očisty přípravou na spojení mystickým sňatkem, takže výklady, které nám ve *Úýstupu* a v *Noci* scházejí, by byly již i proto (ani nemluvě o bohatství mystických zkušeností a postřehů sv. Jana, které by bylo stačilo na dvojí výklad i s téhož hlediska) podávaly aspoň z velké části něco jiného. V tom ovšem, o čem všechny tři jednají, se tyto spisy sv. Jana právě pro různost hlediska doplňují.

HLAVA II.

DVOJÍ REDAKCE DUCHOVNÍ PÍSNĚ

Úvod.

Sv. Jan od Kříže, jak již bylo výše řečeno a zde bude ukázáno, spis *Duchovní píseň* (a podobně později spis *Plamen lásky žhavý*) po nějaké době přepracoval. Máme obojí redakci; starší se nyní obyčejně označuje písmenem A, pozdější písmenem B. Vedle A budeme zde používat také označení Ps, vedle B označení PS.

Povinnost vydavatele a překladatele je také, aby vyložil, jak se má druhá redakce *Písně* k první. Pojednání o tom by mohlo býti kratší a některých bodů by se asi vůbec ani nedotklo, kdyby nebyl na pravost druhé redakce *Duchovní písně* býval učiněn útok. Začal jej r. 1922 Dom Philippe Chevallier O. S. B.;

cestou od něho raženou jde Jean Baruzi, a ohlas mínění Chevallierových je pojednání, které uveřejnil v letech 1931-1932 P. Louis de la Trinité, C. D. S některých stran byl vysloven souhlas - úplný nebo omezený - s výsledkem, kterého docházel Dom Chevallier. Ale také odpor proti jeho tvrzením se projevil téměř ihned, jednak řadou samostatných pojednání, jdoucích také až ke kořenům věci, jednak projevy souhlasu s nimi. Spor se časem uklidnil a ve mnoha podružných bodech již bylo dosaženo jasnosti a shody; o hlavní věci, totiž pravosti redakce B, neshoda arci trvá. Diskuse nyní umlkla, protože všechno podstatné v ní bylo již uvedeno; jen nález nového historického dokumentu by mohl dáti novou podstatnou látku k ní.

Podstatná literatura mně známá je tato:

A) *Uydání* - s pojednáními v úvodech a dodatcích (stránky pojednání budou uvedeny v závorce):

Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz, Edición crítica del P. Gerardo de San Juan de la Cruz, C. D. Tomo I-III. Toledo, Peláez, 1912-1914. - *Cántico* v druhé i první redakci je ve sv. II. (str. 137-157. 487-490).

San Juan de la Cruz, El Cántico Espiritual según el MS. de las Madres Carmelitas de Jaén. Edición y notas de M[atías] Martínez Burgos (Clásicos Castellanos 55.). Madrid, „La Lectura“, 1924 (str. XII-LV).

Cántico Espiritual y Poesías de San Juan de la Cruz según el códice de Sanlúcar de Barrameda. Edición y notas del P. Silverio de Sta. Teresa. Edición fototipográfica. vol. I. II. Burgos, El Monte Carmelo, 1928.

Obras de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C. D. Tomo I-V (BMC X-XIV). Burgos, El Monte Carmelo, 1929-1931. - *Cántico* v první i v druhé redakci je ve sv. III. (III., str. VII-LXIV. 453-516; IV. str. 427-441).

Dom Chevallier, Moine de Solesmes, Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise. Notes historiques, texte critique, version française. Paris, Desclée De Brouwer, 1930. (str. XI-CVII. 763-765). - Zkratka: Chevallier, C(antique). Critique.

Oeuvres de Saint Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise et Père du Carmel Réformé. Traduction nouvelle par la Mère Marie du Saint Sacrement, Carmélite. Tome I-IV. Bar-le-Duc, Imprimerie Saint-Paul, 1933. 1934. 1935. 1937. Cantique A je ve sv. II., Cantique B ve sv. III. (II., str. 189-255. 460-531; III., str. 145-164). - Zkratka: M. Marie, Oeuvres.

B) *Pojednání:*

Aloysius ab Imm. Conc. Ord. Carm. Disc., Ist der Text der 2. Redaktion des „Geistlichen Gesanges“ vom hl. Johannes vom Kreuz selbst verwässert worden, oder ist er apokryph? Eine Erwiderung auf die textkritischen Forschungsergebnisse Dr. Jean Baruzis. Theologie und Glaube (Paderborn) XIX 1927, str. 604-631.

Baruzi, Jean, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. Paris, Alcan, 1924; deuxième éd. revue et augmentée tamtéž 1931. Odkazy jsou k 2. vyd.

Cavallera, Ferdinand, S. J., Recense této knihy Baruziho a vydání Cántico od Martíneza Burgose, uvedeného výše. *Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse) VI 1925, str. 307-320.

Chevallier, Dom Philippe, O. S. B., Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé? *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), octobre-décembre 1922, str. 307-342. - Neměl jsem této práce v rukou, ale je s opravami pojata do velkého pojednání dalšího; obšírný a pečlivý výtah z ní je v BMC 12, 457-463.

Chevallier, Dom Philippe, O. S. B., Le Cantique Spirituel interpolé. La Vie Spirituelle, Supplément: (I) juillet-août 1926, str. [109-162]; (II) janvier 1927, str. [69-109]; (III) janvier 1930, str. [1-11]; (IV) février 1930, str. [80-90]; (V) juillet 1931, str. [29-50]. - Výtah a odpověď v BMC 12, 474-516; 13, 427-441. Zkratka: Chevallier, C(antique). Interpolé s přidáním fímskou číslicí v závorce.

Chevallier, Dom Philippe, O. S. B., La vie du Cantique Spirituel et l'esprit scientifique. *Études Carmélitaines* (Paris) XXIII 1938, vol. I., str. 215-236. Zkratka: Chevallier, C. Interpolé (VI).

Chevallier, Dom Philippe, O. S. B., La Pauvreté de l'âme qui chante le Cantique Spirituel d'après José de Jesús-María (Quiroga) † 1629. *Études Carmélitaines* XXIV 1939, vol. I, str. 226-247.

Claudio de Jesús Crucificado, C. D., El fin de una gran obra. Los tomos IV y V de la edición crítica de San Juan de la Cruz. El Monte Carmelo (Burgos) XXXV 1931, str. 510-513.

Eugenio de San José, C. D., El „Cántico Espiritual“. Edición novísima por Dom Chevallier, O. S. B. *Estudio y Crítica*. El Monte Carmelo XXXII 1931, str. 301-309. 353-361. 387-412. - Zkratka: R. P. Eugenio.

Gabriel de Sainte-Marie Madeleine, C. D., Autour du „Cantique Spirituel“. *Études Carmélitaines* (Paris) XIX 1934, vol. I, str. 197-210. - Obšírný výtah je v M. Marie, *Oeuvres* III., str. 146-164. - Zkratka: R. P. Gabriel.

De Guibert, Joseph, S. J., A propos de S. Jean de la Croix. *Revue d'Ascétique et de Mystique* XII 1931, str. 241-246.

Louis de la Trinité, C. D., Le procès de béatification de saint Jean de la Croix et le „Cantique Spirituel“. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (Paris) XVI 1927, str. 39-50. 165-187. - Zkratka: R. P. Louis, Procès.

Louis de la Trinité, C. D., Autour du „Cantique Spirituel“. *Études Carmélitaines* (Paris) XVI 1931, vol. II., str. 1-42; XVII 1932, vol. I., str. 168-176. vol. II., str. 125-156. - Zkratka: R. P. Louis, Cantique (I), (II), (III).

— S odkazem k této práci praví P. Louis de la Trinité v *Études Carmélitaines* XXII 1937, vol. I., str. 190, pozn. 1.: „Argumentace M. Marie od Nejsv. Svátosti, vložená do sv. II., str. 189, 463, 483, nového překladu *Oeuvres* de Saint Jean de la Croix, nemění v ničem našeho závěru (ne modifie en rien notre conclusion).“

Macdonald, Inez Isabel, The Two Versions of the „Cántico Espiritual“. *The Modern Language Review* (Cambridge) XXV 1930, str. 165-184.

Maréchal, Joseph, S. J., *Études sur la psychologie des Mystiques*. Tome II. Bruges-Bruxelles-Paris, Desclée De Brouwer, 1937. Appendice V: Le sommet de la contemplation d'après saint Jean de la Croix (str. 325-362).

Maritain, Jacques, Saint Jean de la Croix praticien de la Contemplation. *Études Carmélitaines* XVI 1931, vol. I., str. 62-109.

Maritain, Jacques, Sur „l'égalité d'amour“ entre Dieu et l'âme d'après saint Jean de la Croix. *Études Carmélitaines* XVII 1932, vol. I., str. 1-18.

Maritain, Jacques, Distinguer pour unir, ou Les Degrés du Savoir. Nouvelle éd. revue et augmentée. Paris, Desclée De Brouwer, 1935. - Zkratka: Maritain, Les Degrés.

Mogenet, Henri, S. J., L'Ordre primitif du „Cántico“. Revue d'Ascétique et de Mystique (Toulouse) XVIII 1937, str. 280-291.

Další osnova pojednání bude tato:

A. Stručný rozbor a obsah obojí redakce *Duchovní písně*.

B. Pravost redakce B ve světle historickém:

1. svědectví v procesech beatifikačních;
2. vydání *Duchovní písně*;
3. rukopisy sanlucarský a jaénský.

C. Rozbor rozdílů mezi redakcí A a redakcí B:

1. rozdíl s hlediska literárně technického:
 - a) rozdíl na začátku spisu,
 - b) rozdíl uprostřed spisu,
 - c) rozdíl na konci spisu;
2. rozdíl s hlediska uměleckého;
3. rozdíl s hlediska naukového:
 - a) námitky D. Chevalliera,
 - b) rozbor námitek D. Chevalliera:
 - α) rozbor tvrzení o jakoby inspiraci redakce A,
 - β) rozbor druhotných námitek D. Chevalliera neboli rozbor rozdílů mezi redakcemi A a B s hlediska naukového.

D. Pravost redakce B ve světle vnitřní kritiky.

E. Závěr:

2. Vedlejší důvody pro pravost recenze B;
2. Závěry, ke kterým došel P. Eugenio de San José;
3. Shrnutí výsledků.

A. Stručný rozbor a obsah obojí redakce Duchovní písně.

Než přistoupíme ke zkoumání vztahů textu A neboli Ps k textu B neboli PS, jest se nám nějakou začáteční měrou seznámiti s osnovou a obsahem obojího.

Napřed Ps. - Sám sv. Jan v Ps 27, 2 ve výkladu k verši *Ustoupila již choť* podává poněkud osnovu Ps. Báseň a výklad začínají steskem duše kvílící pro nepřítomnost Mileného, Slova Božího, a nad poraněními láskou, která jí způsobil; z rázu výkladu v Ps 1, 1. 2, kde duše touží po patření na něho tváří v tvář, a z popisu poranění v Ps 1, 9 vidíme, že duše je již

v Ps 1 vysoko na mystickém žebříku (N II 19. 20); její stav odpovídá tomu, co sv. Jan vykládá v N II 11 o trpné noci ducha. V Ps 1-5 je duše v první části té noci, části to více očistné; v Ps 6-12 je v druhé její části, více osvětlné, jež skončí duchovním zásnubem v Ps 12. Ve slohách Ps 13-26 jsou líčeny radosti, milosti, úkony, vzpomínky, strasti a tužby duše ve stavu zásnubu. Mezi slohami Ps 26 a Ps 27 dojde k duchovnímu sňatku mezi duší a Slovem Božím, jenž je v Ps 27 prohlášen. Ve slohách Ps 28-39 se líčí milosti, strasti a tužby, vzpomínky duše choti a na konec (Ps 35-39) blahé vrcholné mystické touhy její, jímž se již v tomto životě dostává a dostane splnění.

Líčí tedy Ps mystický život duše ne od jeho začátku, nýbrž až téměř od polovice, a končí vylíčením jeho vrcholu v životě pozemském. A je nutné upozorniti, že to, co se ve slohách praví o té které uvedené části mystického života postupně (vždyť jinak než postupně to vylíčiti nelze), je v ní, podle toho, oč jde, buď současně, nebo třebas - jak Bůh milostivě dá - v jiném pořádku než je to zbásněno ve slohách, a je to třebas již hned od začátku té které části neboli období, i když se to ve slohách a jejich výkladu uvádí až někde později.

Nyní PS. - Již na začátku spisu v „*Předmětu*“ (přidaném v PS) a pak v PS 22, 3 (odpovídajícím Ps 27, 2) poznáváme pro PS osnovu poněkud odlišnou od osnovy v Ps. Báseň je sice táž jako v Ps, výklady sloh a veršů nejsou radikálně změněny, ale uvedená dvě místa, PS *Předmět* a PS 22, 3, a nadto *Úvodní poznámka* v PS 1, 1 nás poučují, že duše v prvních slohách kvílí steskem pro nepřítomnost Mileného, Slova Božího, na samém začátku cesty mystické, totiž buď ještě na konci stavu asketického anebo v činné noci smyslu. V PS 1-5 je duše v této činné noci smyslu a v rozjímání; v PS 6 přestupuje na cestu nazíravou, patrně do nazírání t. zv. získaného; v PS 7 je viděti již vlité milosti mystické, tedy asi trpnou noc smyslu; těm milostem mystickým vlitým přibývá vznešenosti, až konečně po sloze PS 10, v přidané sloze PS 11, je duše zřejmě v trpné noci ducha, tam, kde v redakci A je již v Ps 1, takže až slohy PS 11. 12 odpovídají co do mystického stupně slohám Ps 1-11. Trpná noc ducha skončí duchovním zásnubem v PS 13. Ve slohách PS 14-21 jsou líčeny radosti, milosti, strasti a tužby duše ve stavu zásnubu, při čemž některé slohy, které v Ps byly ve stavu sňatku, jsou v PS ve stavu zásnubu, a naopak. Mezi slohami PS 21 a PS 22 dojde k duchovnímu sňatku, jenž je v PS 22 prohlášen, a pak se ve slohách PS 23-35 líčí radosti, milosti, úkony, vzpomínky (ne strasti; ty jsou, nakolik byly v Ps ve sta-

vu sňatku, v PS přeneseny do stavu zasnubu) choti duše, a v PS 36-40 její blahé vrcholné touhy, jenže ty se již neodnášejí hlavně k mystickému životu na tomto světě, jako v Ps 35-39, nýbrž hlavně k životu věčnému, jenž jediný ty touhy úplně ukojí. Líčí tedy PS mystický život duše od jeho začátku, a končí vyličením jeho dovršení v nebi, při čemž je v líčení toho dovršení opět a opět poukázáno k tomu, že vrchol mystického života pozemského je toho dovršení nebeského předzvěst a odlesk, takže vyličením stavu nebeského i on je vyličen.

Upozornění o posloupnosti v líčení různých stránek toho kterého období a jejich věčné současnosti nebo jiného seřazení ve skutečnosti, přidané výše za rozbořem Ps, platí i v PS stran období zasnubu, sňatku, blaženosti věčné, jak to o této poslední je výslovně řečeno v PS 38, 1.

PS tedy působí dojem, že je týž spis jako Ps, jen rozšířený a vhodně poopravený, poupravený. Nejpatrnější rozdíl mezi A a B je ten, že redakce A má 39 sloh (s výklady), kdežto redakce B jich má 40. Jde nyní o to, zda redakce mající 40 sloh je historicky dosvědčena jakožto dílo sv. Jana od Kříže.

B. Pravost redakce B ve světle historickém.

1. Svědectví svědků v procesu beatifikačním.

V letech 1614-1628 se konaly výslechy svědků v beatifikačním procesu sv. Jana od Kříže, a to 1614-1618 procesy t. zv. informativní, auktoritou diecévního biskupa toho kterého místa, 1627-1628 procesy t. zv. apoštolské, auktoritou papežskou. Ti, kdo měli o životě sv. Jana (jedna z otázek se týkala výslovně spisů) po některé stránce náležitou vědomost, vydávali o něm přísežné svědectví. Jak z dat patrné, šlo z velké části o osoby, které sv. Jana, zemřelého 14. prosince 1591, ještě znaly z delšího nebo kratšího styku osobně. Spisů se týká v procesu informativním otázka 35. mezi 36, v procesu apoštolském otázka 21. mezi 30. Mnoho svědků svědčí v obojím procesu, a jejich svědectví se mnohdy doplňují novými podrobnostmi.

V depositích těchto svědků je, když někdo v odpovědi na otázku o spisech ctihodného sluhy Božího náhodou uvede počet sloh *Duchovní písně*, zpravidla,¹ výslovně nebo zavinutě, řeč o 40 slohách, tedy o druhé redakci.

1. Ve svém svědectví ze dne 6. prosince 1614 v Medině del

Campo praví bosá karmelitka laička Františka od Ježíše v odpovědi na otázku 35.:

„... a tato svědkyně měla a má tak velikou útěchu, když slyší něco ze spisů řečeného ctihodného Otce, že jí působily převelikou něhu a radost v duši, zvláště když se jí vynoří v paměti a vzpomene si na něco ze sloh, které složil o obcování duše s Bohem, jako na tuto, která tu následuje a již složil, mezi ostatními, řečený ctihodný Otec, kterou tato svědkyně umí zpaměti, a zní takto:

*„Ale jak trváš,
ó živote, když nežiješ, kde žiješ,
když působí, bys zemřel,
šípky, kterých se ti dostává
z toho, co z Mileného v nitru počínáš?
„Odhal svou přítomnost,
a nechať mě usmrtí pohled na tebe a tvá krása;
považ, že churavost
lásky že se nevytléčí
leč přítomností a zjevem;*

což tak velice dojímá tuto svědkyni, že při tom prolévá slzy ze zbožnosti...“^{1a}

Františka od Ježíše tu uvádí slohy PS 8. 11; podává tedy zároveň svědectví i o čtyřiceti slohách i o pravosti přidané slohy PS 11 a její náležitosti do PS. Ze slohu 11. uvádí hned za 8., nic nevadí, protože uvádí z paměti a mluví o slohách, které v ní zvláště budily zbožnost.²

2. Dne 11. dubna 1616 vypověděla v informativním procesu k beatifikaci sv. Jana od Kříže v Segovii M. Isabela od Ježíše, tehdy čtyřicetiletá a podpřevorka tamních karmelitek, řeholnice velmi ctnostná, rozumná a schopná, rodem ze Segovie, mezi jiným,

že se s ním stýkala „něco jako dvě léta“ a „že ví, že svatý Otec fray Jan od Kříže zanechal napsány nějaké duchovní knihy, z nichž ten svatý Otec dal jí, této svědkyni, čtyřicet sloh psaných vlastní rukou (las cuarenta canciones de su letra), a ví, že jsou to knihy podivuhodné“. - Na konci výpovědi, když jí výpověď byla doslovně přečtena, vše, co řekla, pod touž přísahou, kterou na začátku vykonala, znovu dosvědčuje.

Totéž svědectví, že „řečený ctihodný Otec fray Jan od Kříže zanechal napsány duchovní knihy, z nichž řečený služebník Boží dal jí, této svědkyni, čtyřicet sloh vlastní rukou psaných (las cuarenta canciones de su letra)“ vydala Isabela od Ježíše, za formalit zcela týchž jako svědectví dřívější, znovu v apoštolském procesu, tehdy jakožto převorka téhož kláštera, dne 6. listopadu 1627³.

Zasluguje povšimnutí, že toto druhé svědectví dává M. Isabela po bruselském vydání *Duchovní písně* o 39 slohách. To vydání má schválení ze dne 8. února 1627, bylo tedy koncem

jara 1627 asi již vytištěno a víme, že hned po vytištění byly výtisky rozeslány do klášterů bosých karmelitánů a karmelitek ve Španělsku, takže v apoštolském beatifikačním procesu sv. Jana karmelitán Luis de San Angel v Baeze v Andalusii ve své deposici ze dne 18. září 1627 praví, že spisy sv. Jana od Kříže „ví že jsou vytištěny [částečně] ve Španělsku a [částečně] z nařízení paní infantky Doni Isabely v Bruselu, residenci Její Výsosti“ - a dne 12. února 1628 Baltazar od Ježíše C. D. v Úbedě v Andalusii „odpovídá, že kniha výkladu sloh o projevech a vývoji lásky byla vytištěna v Bruselu a tento svědek ji viděl a četl, a ostatní tři, jež jsou v jednom svazku, byly vytištěny v těchto královstvích s náležitostmi, které zákony stanoví, a tento svědek je viděl a četl“.⁴

Asi tedy to bruselské vydání znala i M. Isabela od Ježíše, a přece mluví o 40 slohách.

3. Také ze svědectví, o kterém byla právě zmínka, jež vydal 18. září 1627 P. Luis de San Angel, lze tuším získati nějaké svědectví, ne sice o 40 slohách, ale (což je ještě lepší) o tom, že sv. Jan od Kříže *Duchovní píseň* napsal dvakrát.

Luis de San Angel obdržel řeholní roucho roku 1583 v Granadě, kde byl novicem sv. Jana od Kříže a pobyl dvě léta, právě v době velké literární činnosti světcovy.

V procesu informativním praví v Alcaudete dne 9. února 1618:

„Na otázku 35. řekl tento svědek, že četl část jeho knih a viděl, že jsou plné moudrosti s nebes, a od té doby, co je světec napsal, ba též, když je ještě psal (y aun cuando actualmente los estaba escribiendo), jako očité svědek ví, že jsou velmi ceněny...“

„Luis de San Angel je tedy dobře kvalifikován k vyjádření o spisech“ sv. Jana (praví P. Louis de la Trinité); nuže, v procesu apoštolském prohlašuje“ dne 18. září 1627 v Baeze:

„Na otázku 21. řekl, že tento svědek četl knihy, které napsal řečený služebník Boží fray Jan od Kříže o mystické theologii, i ještě než byly vytištěny, a ví, že jsou vytištěny [částečně] ve Španělsku a [částečně] z nařízení paní infantky Doni Isabely v Bruselu, residenci Její Výsosti, a jsou znovu vyloženy od téhož služebníka Božího (y vienen nuevamente comentados por el mismo siervo de Dios), protože nechal výklady řečených knih v rukou Matky Anny od Ježíše, jež odešla zakládat ve Francii a ve Flandrech kláštery své bosé větve, a Její Výsost dostala ty řečené výklady a poručila, aby byly vytištěny, a chová jejich originály jako relikvie, protože jsou psány rukou řečeného služebníka Božího, a řečené knihy jsou plné nebeské vědy...“^{4a}

Luis de San Angel praví, že knihy sv. Jana od Kříže - ze souvislosti je zřejmé, že míní ty knihy, které byly vytištěny

v Bruselu, t. j. *Duchovní píseň* - „jsou znovu vyloženy od téhož služebníka Božího“. Důvod, kterým to vysvětluje, je ten, že první výklad sv. Jan dal (a to v originále) ctih. Anně od Ježíše, a ta že s ním odešla do Francie a do Flander, takže světec napsal výklad po druhé. Toto vysvětlení je ovšem popletené a nesprávné. Za prvé není jisté (ba ani není pravděpodobné), že sv. Jan dal Anně od Ježíše svůj autograf první redakce *Duchovní písně*; za druhé my víme (a níže uvidíme), že druhou redakci sv. Jan napsal, ještě když Anna od Ježíše byla převorkou v Granadě a tam jí dal i opis druhé redakce; za třetí nevíme, který opis první redakce ctih. Anna vzala s sebou do Paříže a do Belgie, zda ten, který dostala roku 1584 přímo od sv. Jana či (po tolika letech) některý jiný. Ale i když svědkovo osobní vysvětlení je popletené a nesprávné, zůstává jeho svědectví o objektivním faktu, že slohy *Duchovní písně* „jsou znovu vyloženy od téhož služebníka Božího“, a pravdivost tohoto svědectví není nikterak spjata s pravdivostí nebo nepravdivostí odůvodnění, kterým svědek to faktum sobě a jiným vysvětluje.

Mám tedy za to, že P. Luis de San Angel nám tu - afsi slovy „znovu vyloženy“ míní (jak myslím) to, co my nazýváme druhou redakcí, nebo něco, co nám je první redakce, dává cenné svědectví, že sv. Jan napsal *Duchovní píseň* dvakrát.

4. María de la Cruz, jež v srpnu 1585⁵ dostala v klášteře bosých karmelitek v Granadě při oblačce řeholní roucho od samého sv. Jana od Kříže, snad do jeho rukou složila řeholní sliby dne 19. října 1586 a byla schopnostmi a ctnostmi jedna z nejznamenitějších bosých karmelitek své doby, mluví ve své deposici v apoštolském procesu ze dne 3. března 1628 v Ubedě (kam r. 1595 přešla z Granady k založení nového kláštera) třikrát o spise se čtyřiceti slohami.

Vysvětlujíc, proč že považuje sv. Jana za „velikého učence“ (letrado) a výtečného učitele v mystické theologii,

„odpovídá, že proto, že světec vykládal místa z evangelia, jež [t. ta místa] tato svědkyně má za Písmo svaté, a protože *oněch čtyřicet sloh* (*aquellas cuarenta canciones*), které světec psal se zřetelem k Nevěstě o Velépisni ...“

Mluvic o modlitbě služebníka Božího a o jeho vznešených osvíceních, dodává:

„... a proto vyložil na žádost Matky Anny od Ježíše *těch čtyřicet sloh* (*las cuarenta canciones*), jež počínají *Kde jsi se skryl*, a čtyři *Plamene* na prosbu paní Anny de Peñalosa, jak to praví sám světec v Předmluvě nebo Úvodu k obojímu ...“

Konečně na otázku 21. o spisech praví, že

„... ví, že svatý Otec fray Jan od Kříže napsal čtyři knihy; že tři jsou v jednom svazku, jež služí *Ústup na horu Karmel, Temná noc, a Plamen lásky žhavý*. Ta druhá, která je sama o sobě, sluje *Úklad sloh o lásce Boží*. A to všechno ví tato svědkyně, protože, když je psal, byl převorem konventu v Granadě a tato svědkyně byla jeptiška v tom městě a samého svatého fray Jana od Kříže to slyšela říkati, že je píše, a viděla, že nosí sešitky, aby je řeholnice opsaly, a rovněž viděla, že jim vykládá některá nesnadná místa z nich, a slyšela tato svědkyně světce samého říkati, že [knihu] *Plamen lásky žhavý* dělá na žádost paní Anny de Peñalosa, jež tou dobou byla v Granadě, a knihu *Úkladu čtyřiceti sloh* (de las cuarenta canciones) na žádost Matky Anny od Ježíše. jež tehdy byla převorkou řečeného kláštera...“

P. Louis de la Trinité uznává, že

Marii od Kříže „*Duchovní píseň*“ vybavuje vzpomínku na čtyřicet sloh; opakuje toto číslo znovu a znovu (ce chiffre avec insistance). Bylo by velmi zvláštní, že by její tvrzení bylo v této době (v únoru 1628) inspirováno něčím jiným než rukopisy. Ovšem římské vydání vyšlo r. 1627, ale zdá se opravdu, že se o něm v kláštèrech karmelitánských nevědělo. Jen P. Alonso, jak viděti [z místa z jeho deposice v BMC 14, 317; Procès, str. 180, pozn. 3], o něm uslyšel.

„Úvaha chronologická by mohla přivést na myšlenku, že tu jde právě o druhou redakci *Duchovní písně*.“

„Marie od Kříže měla oblačku až v srpnu 1585 a praví, že, jakožto řeholnice, byla přítomna skládání těch knih. Výklad *Duchovní písně* však byl podle historických dokladů jistých sepsán r. 1584; jestliže tedy P. Jan o něm pracoval ještě r. 1585 [vsouvám: nebo v první polovici r. 1586], mohlo by to opravdu býti přepracování. Bohužel i rukopis jaénský, prototyp druhé redakce, má také rok 1584 jakožto datum složení. Tajemství zůstává veliké.“⁶

Ke slovům uvedeným dodávám toto. Myslím, že rukopis jaénský má v roce 1584 jen proto a tím, že v druhé redakci sv. Jan této drobnosti, jako leckterých jiných, nezměnil, ač samy sebou ovšem v nové redakci žádaly pozměnění. A co se týká „tajemství“, uvidíme, až všechno probereme, že stran věci, o kterou nám tu jde, totiž že sv. Jan od Kříže napsal ještě druhou redakci *Duchovní písně* o 40 slohách s výkladem, není tajemství, nýbrž úplná jistota.

5. P. Alonso de la Madre de Dios C. D., jenž byl jakožto řádový prokurátor účasten ve větší části informativního procesu sv. Jana od Kříže a též sám vydal velmi obšírné svědectví v apoštolském procesu v Segovii dne 22. prosince 1627, uvádí v tom svědectví spisy světcovy, jež jsou:

„*Ústup na horu Karmel, Temná noc, Plamen lásky žhavý, a devětatřicet Sloh se svým výkladem a jiná drobná pojednání a básně jeho*...“⁷

Ale v Životopise sv. Jana od Kříže (Vida, virtudes y milagros del santo Padre fray Juan de la Cruz), napsaném později,

jehož autograf, netištěný, je ještě zachován v Národní knihovně madridské (Man. 13. 460) mluví dvakrát o čtyřiceti slohách.

V hlavě VIII. dílu II. stojí: „Téhož roku 1584 . . . napsal náš Otec knihu, která obsahuje výklad čtyřiceti sloh (cuarenta canciones)“. A v téže hlavě, vypočítáváje spisy světcovy, píše:

„Čtyřicet sloh (cuarenta canciones): kniha 1.

Ústup na horu Karmel: kn. 3.

Temná noc: kn. 1.

Plamen lásky žhavý: kn. 1.“

Dosvědčuje tedy P. Alonso obojí redakci *Duchovní písně*.⁸

6. Přídavkem, abychom neměli svědectví pouze karmelitánská (ač ona vrchovatě dostačují a dokazují, co dokázati mají), máme i faktum jiné, na které upozorňuje zvláště Matías Martínez Burgos. Augustinián fray Agustín Antolínez, profesor dogmatické theologie v Salamance a později arcibiskup v Santiagu de Compostela, jenž zemřel v červnu 1626, napsal kromě výkladů k básním sv. Jana od Kříže *Za temné noci* a *Ó plameni lásky žhavý*, také výklad k jeho básni „*Kde jsi se skryl, Milený*“; je jako ty dva druhé netištěn a zachován v rukopisech 7.072 a 13.505 Národní knihovny madridské.^{8a}

Tam však vykládá slohu PS 11, „Odhal svou přítomnost“, nečině žádného rozdílu mezi ní a slohami ostatními - a místy se značně uchyluje od výkladu, který máme v PS 11, takže je viděti, že výklad v PS 11 není do druhé redakce *Duchovní písně* převzat z Antolínezova výkladu, jak někteří protivníci pravosti redakce B mínili.⁹

Tedy nejen karmelitáni římsí, vydavatelé italského překladu Spisů sv. Jana od Kříže r. 1627, a karmelitáni španělští, mezi nimiž P. Jerónimo de San José, vydavatel španělského vydání Spisů světcových z r. 1630, nýbrž i učený prelát mimo řád, komentátor sv. Jana, měl již před těmi vydáními, tedy z rukopisu, slohu PS 11 za pravou a za součástku *Duchovní písně* - o 40 slohách.

2. Vydání *Duchovní písně*.

V úvodě ke svému kritickému vydání *Duchovní písně* ve třetím svazku Spisů sv. Jana od Kříže uvedl a popsal P. Silverio de Santa Teresa zachované její rukopisy. Bylo jich tehdy osmnáct (v občanské válce španělské, vypuklé 18. července 1936, asi ten nebo onen již vzal za své) a dělily se ve dvě skupiny, redakci A a redakci B, náhodou právě po devíti rukopisech.¹⁰

R. 1938 podal Dom Chevallier zprávu o ještě jednom rukopise *Duchovní písně* A, desátém.

Současníci sv. Jana a několik generací po něm si ani neuvědomili, že tu jde o dvojí redakci, značně rozdílnou. Máme z beatifikačního procesu velmi stará svědectví jednak o *Duchovní písní* s 39 slohami, jednak o *Duchovní písní* se 40 slohami, ale nikdo z těch svědků nepoukazuje k vnitřním rozdílům mezi obojí tou *Duchovní písní*.

Vydavatelé spisů sv. Jana od Kříže jen velmi znenáhla dospěli k úplnému poznání rukopisné situace stran *Duchovní písně* a jejích důsledků. Do prvního španělského vydání Spisů sv. Jana, jež obstaral P. Diego od Ježíše C. D. a vydal v Alcalá de Henares r. 1618 (a jež bylo znovu otištěno v Barceloně r. 1619) nebyla *Duchovní píseň* pro neopportunity vůbec pojata. Španělská inkvisice totiž tehdy byla (jak zakusil i slavný augustinián fray Luis de León, nevinne vězněný i pro jiná obvinění i pro nezaviněné uveřejnění španělského překladu Velepísně přes čtyři léta od r. 1572 do r. 1576) nepřízniva španělským překladům a výkladům Velepísně Šalomounovy, protože kacíři „alumbrados - osvícenci“ Velepísně zneužívali; *Duchovní píseň* však tolik užívá míst z Velepísně, že se mohla snadno jeviti jejím výkladem v lidovém jazyce.

Ale r. 1622 vyšel v Paříži sám o sobě francouzský překlad *Duchovní písně* od René Gaultiera, podle nějakého rukopisu redakce A, pravděpodobně nějakého, který s sebou přinesla bosá karmelitka Anna od Ježíše, když r. 1604 založila v Paříži první francouzský klášter bosých karmelitek. Ctih. Anna roku 1607 přešla z Paříže do Bruselu a založila tam první klášter belgický; zemřela v Bruselu 4. března 1621. Podle nějakého rukopisu redakce A, obdrženého od karmelitek bruselských (snad téhož, který posloužil za zdroj překladu francouzskému z r. 1622, protože rozdíly mezi tímto překladem a bruselským vydáním jsou zcela nepatrné), vyšlo v Bruselu r. 1627 samo o sobě první španělské vydání *Duchovní písně*.

Téhož roku 1627 vyšel v Římě italský překlad Spisů sv. Jana, jež pořídil P. Alessandro di S. Francesco C. D., obsahující i *Duchovní píseň*, a r. 1630 vyšlo v Madridě péčí P. Jerónima de San José C. D. nové španělské vydání jeho Spisů, rovněž již obsahující *Duchovní píseň*. Ale jak v italském překladu z r. 1627, tak ve španělském vydání z r. 1630 má *Duchovní píseň* proti bruselskému vydání a pařížskému překladu tu zvláštnost, že má 40 sloh. Podávajíc totiž text A a zachovávajíc pořad sloh, jak je v A, má nicméně za dosavadní slohou desátou

vsunutu, i se svým výkladem, jakožto jedenáctou, slohu „Descubre tu presencia - Odhal svou přítomnost“, již v žádném rukopise redakce A nemáme, jež však je jakožto jedenáctá ve všech rukopisech redakce B. Tím se sloha 11. vydání pařížského a bruselského stává dvanáctou, atd., takže báseň tu má celkem 40 sloh.

Je to snad nějaká třetí redakce *Duchovní písně*, rovnocenná s redakcemi nám již známými A a B?

Bude nejlépe, když na tuto otázku odpovíme ihned úplně, aby nekomplikovala pozdějších výkladů. V nynějším sporu o redakce A a B bylo ojediněle vysloveno i mínění, že italský překlad z r. 1627 a madridské vydání z r. 1630 skutečně reprezentují samostatnou, tedy třetí, redakci *Duchovní písně*, rovněž pocházející od sv. Jana samého. Ale není ani jediného rukopisu této redakce nebo zprávy o něm, a Dom Chevallier ukázal podrobným srovnáním textů naprosto přesvědčivě, že co do textu a výkladu 39 sloh obsažených již ve vydáních pařížském a bruselském jsou římský překlad z r. 1627 a madridské vydání z r. 1630 redakce A *Duchovní písně*¹¹, a vložená sloha 11. se svým výkladem že byla do nich převzata z některého rukopisu redakce B¹². Není tedy samostatné třetí redakce *Duchovní písně*.

Pravdě nejpodobnější se zdá tento výklad. Karmelitáni římská, jsouce (jak prameny jasně ukazují) v ustavičném styku s karmelitány madridskými, je zpravili někdy před r. 1627 i o svém úmyslu vydati italský překlad *Spisů sv. Jana*, a to i s *Duchovní písní*. A tu buď v Římě, nebo snad spíše ve Španělsku, kde bylo více rukopisů a tudíž také dobrozdání odtamtud více vážilo, zpozorovali, že v některých rukopisech *Duchovní písně* je o slohu a její výklad více než v jiných (a než ve vydání bruselském, až je dostali). Upozornili i druhou stranu na tuto zvláštnost, a obojí se rozhodli vydati *Duchovní píseň* sice podle rukopisů, které měly 39 sloh, ale z rukopisu (nebo rukopisů) majícího za společnou slohu desátou o slohu více převzítí do svého vydání tu slohu a prosaický výklad za ní až po text slohy další. Italský překlad tohoto přídavku, a vůbec celého spisu, úplně souhlasí se španělským textem madridského vydání z r. 1630. Španělskou předlohu pro vloženou slohu XI.¹³ a pro její výklad tedy asi dostali římská karmelitáni z Madridu, ba asi celý rukopis *Duchovní písně*, podle kterého překládali, měli odtamtud¹⁴.

Proč že byl k vydání zvolen text A a do něho vložen kus z textu B, a nebyl raději vydán prostě text B, který přece považovali za dílo sv. Jana, když z něho kus do svého vydání pojali, o tom nám nyní lze pronášeti jen domněnky. Jednak asi sv. Jan nerozhlašoval nové redakce a jejich předností nad A, jednak snad byl text A, jsa starší, více rozšířen a oblíben a v tehdejší době, jež neměla takových vydavatelských požadavků jako doba nynější, ti, kdo měli o nové španělské vydání pečovati, nesrovnávali důkladně a neuvědomili si značného rozdílu mezi redakcí A a redakcí B, nýbrž měli za to, že rozdíl je jinak neveliký, jen místy ve vyjadřování a v pořadí sloh, že tedy postačí, když se z textu B převzme sloha, která v A schází.

Text *Duchovní písně*, jak byl podán ve vydání madridském z r. 1630, byl přetiskován v dalších vydáních.

P. Salvador de la Cruz C. D., jak níže uvidíme, r. 1670 asi první poznal, že rukopis jaénský (náležící do skupiny B) je daleko lepší než text dosavadních vydání *Duchovní písně*. Asi

vlivem toho jeho poznatku sevílské vydání Spisů z r. 1703, jež obstaral P. Andrés de Jesús María C. D., podává *Duchovní píseň* ve znění redakce B, podle rukopisu jaénského. Ale není viděti, že by si byl P. Ondřej náležitě uvědomil rukopisnou situaci. I on si, jako před ním P. Salvador ve svém přípisu k rukopisu jaénskému, jen stěžuje na nevěrnosti a vynechávky v předešlých vydáních *Duchovní písně*. Přejít od textu A k textu B tedy nezpůsobil zvláštního rozruchu; prostě jen vládl nadále ve vydáních text B, přetiskovaný ze sevílského.

Až P. Andrés de la Encarnación C. D., jenž od počátku let padesátých XVIII. století (1754-1776) konal přípravné práce ke kritickému vydání Spisů sv. Jana od Kříže (k němuž však tehdy nedošlo), asi první došel jasného poznání, že sv. Jan „napsal výklad svých sloh dvakrát“, t. j., že máme *Duchovní píseň* od něho ve dvojí redakci.¹⁵

Ke kritickému vydání, jež za velice potřebné považoval již P. Ondřej od Vtělení v polovici XVIII. stol., došlo až na počátku století XX. Pořídil je P. Gerardo de San Juan de la Cruz C. D. a vyšlo ve třech svazcích v Toledu v letech 1912 až 1914. Ve druhém svazku podává dvojí text *Duchovní písně* a dvojí text *Plamene lásky žhavého*, totiž napřed obojího spisu redakci B a pak drobnějším tiskem obojího redakci A. Teprve P. Gerardo, jenž je úplně přesvědčen, že obojí redakce pochází úplně od sv. Jana samého, tedy prakticky uplatnil poznatek P. Ondřeje od Vtělení.

Téhož přesvědčení jako P. Gerardo je i vydavatel druhého, lepšího, kritického vydání Spisů sv. Jana (BMC 10-13, z let 1929-1931), P. Silverio de Santa Teresa C. D. V třetím svazku (BMC 12) podává stejným tiskem napřed *Píseň A* a pak *Píseň B*, a ve čtvrtém svazku (BMC 13) podobně napřed *Plamen A* a pak *Plamen B*.

O dvojí redakci *Plamene* pojednáme na svém místě; zde jest se nám obíratí otázkami týkajícími se dvojí redakce *Duchovní písně*.

Závěrem tu lze říci, že se v řádu bosých karmelitánů a u karmelitánských vydavatelů Spisů sv. Jana od Kříže nikdy a nikde nejví se menší odpor proti druhé redakci *Duchovní písně*; naopak, tou měrou, kterou byla poznávána, byla i uznávána, až konečně po dokonalém poznání historické tradice a rukopisné situace zcela ovládla jakožto redakce nejen pocházející úplně od sv. Jana samého, nýbrž i značně dokonalejší.

3. Rukopisy sanlucarský a jaénský.

Nevíme dobře, z jakých příčin (asi proto, že sv. Jan, jakmile byl od opisovatele zhotoven čistý opis, svůj prvopis, na němž mu již nezáleželo, ničil) se nám nezachoval ani jeden původní rukopis velkých spisů sv. Jana od Kříže, ačkoliv je, jak se podobá, všechny (*Duchovní píseň* a *Plamen lásky žhavý* arci asi jen v první redakci) napsal celé vlastní rukou. Co se (mimo přípisky v rukopise sanlucarském, o nichž bude brzy řeč) rukopisného od sv. Jana samého zachovalo, vydal r. 1913 fototypicky P. Gerardo de San Juan de la Cruz¹⁶ (něco více našel P. Silverio a uveřejnil to zatím jen tiskem v BMC 13 mezi Documentos varios ve svém vydání Spisů sv. Jana). Jsou to „Připomínky a myšlenky“ rukopisu andujarského (jejž však Dom Chevallier, jak se podobá, má jen za něčí opis, nikoliv za originál psaný od sv. Jana samého),¹⁷ několik dopisů a několik dokumentů a podpisů. Na bezpečné srovnávání a určování pochybných rukopisů se toho může někomu zdáti téměř málo, a kdo je odkázán jen na fototypické reprodukce, ať ve spisku P. Gerarda, ať jinde ukázkou podané, musí býti tím opatrnější.

Stran rukopisů *Duchovní písně* jest, i bez zřetele k tomu, zda redakce B je pravá či ne, říci, že text B je mladší než text A. I když této otázky nelze řešiti důvody paleografickými, již i proto ne, že v obojí skupině se některé rukopisy písmem hlásí do doby sv. Jana samého nebo snad jen o málo pozdější, plyne posteriorita redakce B z toho, že ona je zřejmě rozhojnění a nové uspořádání textu A, snadno pochopitelné, jak níže uvidíme, pro nedokonalosti redakce A, kdežto pro zkracování textu B v text A, a to s takovým přemístěním sloh a úplným vynecháním jedné slohy s výkladem, nelze uvésti náležitého vysvětlení. Ostatně již z toho, že se text A obecně uznává za dílo sv. Jana od Kříže, a jen o textu B byla vyslovena v poslední době pochybnost, plyne přirozeně, že text B je považován za mladší.

V zachovaných rukopisech *Duchovní písně* je situace ta, že i ve skupině A i ve skupině B vyniká nad ostatní jeden rukopis, a před útokem D. Chevalliera bylo obecné mínění, že vynikající rukopis redakce A, totiž sanlucarský, byl „předlohou na nečisto“ pro text redakce B.

Rukopis sanlucarský, jejž mají bosé karmelitky v Sanlúcar de Barrameda (v Andalusii u ústí Guadalquiviru do moře) vydal ve fototypickém facsimile a přepise s poznámkami ve dvou svazcích P. Silverio de Santa Teresa r. 1928. Obsahuje *Du-*

chovní píseň a téměř všechny básně sv. Jana od Kříže. Neví se, kdy a odkud jej karmelitky sanlucarské, jejichž klášter byl založen až r. 1644, dostaly. Na dolejší okraji titulní stránky je napsáno: „*Este libro es el borrador de q̄ ya se sacó en limpio - fr. Ju^o. de la f.*“ t. j., rozvedeme-li zkratky: *Este libro es el borrador de que ya se sacó en limpio - fray Juan de la Cruz*; Tato kniha je předloha na nečisto, z které se již opsalo na čisto - fray Jan od Kříže.

Rukopis sanlucarský není autograf sv. Jana od Kříže, ale jak uvedená poznámka a podpis na titulní straně, tak opravy a přípisky druhé ruky v něm (v *Duchovní písni* i v básních) byly až do nedávných útoků obecně považovány za učiněné od sv. Jana samého.¹⁸ V *Duchovní písni* je tam asi 162¹⁹ menších nebo větších oprav (v tom jsou započteny i opravy chyb nebo přepsání prvního písaře, takže pak na těch místech vzniká druhou rukou - vědomě nebo nevědomě - shoda rukopisu sanlucarského buď se všemi nebo s některými jinými rukopisy redakce A, kdežto jinde druhou rukou vzniká neshoda s nimi) a přípisků druhou rukou. Přípisky jsou jednak doplňky vsunuté do kontextu, jednak náměty nebo myšlenky stručně (třebas jen jedním slovem) připsané mimo kontext, jakoby vzešlé při čtení toho kterého místa, snad k pozdějšímu rozvedení. Co ty přípisky činí v otázce stran pravosti recenze B *Duchovní písně* důležitými, je to, že velká většina přípisků se objevuje buď doslova nebo v rozvedení v textu recenze B.²⁰ Toto faktum je nemalý symptom jak svatojanského původu těch přípisků, tak pravosti recenze B. A až bude níže historickým svědectvím dokázána pravost recenze B s úplnou jistotou, stane se svatojanský původ těch přípisků (ať jsou ony *autograf* sv. Jana či nejsou) také zcela jistým.

Poznámku a podpis na titulní stránce vysvětluje P. Silverio, jsou-li skutečně autograf sv. Jana, ne nevhodně takto:

„Ty drobné poznámky, v tom způsobu, v kterém je zanechal napsány na okrajích a mezi řádky, namnoze bez souvislosti, by byly mohly zavdati příležitost k dalším opisům stíženým touž nesouvislostí. Z toho důvodu bylo tuším vhodné upozorniti, že ten rukopis je jen předloha na nečisto, z které se již pořídil čistopis, a aby o tom nikdo důvodně nepochyboval. podepsal se sv. Jan od Kříže.“²¹

Smysl slova „*borrador - předloha na nečisto*“ v poznámce na titulní stránce rukopisu sanlucarského, je-li ona autograf sv. Jana od Kříže, vystihl již v třetí čtvrtině stol. XVIII. P. Andrés de la Encarnación C. D. ve svých částečně zachovaných rukopisných přípravných pracích ke kritickému vydání Spisů sv. Jana od Kříže. Praví:

„Světce nazval „předlohou na nečisto (borrador)“ tento rukopis [sanlucařský] již opatřený jeho novými přídávky, a to velmi vhodně, protože tento to byl, který měl před sebou - který mu připomněl ty nové myšlenky - který konečně přepsal, rozšiřuje jej ještě více, když tento slavný výklad vypracoval po druhé. V něm [t. jak jej po druhé vypracoval] často přidává, jindy ubírá nebo aspoň stahuje; jindy to, co bylo dříve napsáno, píše jiným způsobem.“²²

V redakci B zaujímá přední místo rukopis, který mají bosé karmelitky v Jaénu v Andalusii. Nejenže vyniká dobrým textem, takže jej P. Silverio běže za základ vydání redakce B, nýbrž máme o něm i zápis, který mu dodává veliké ceny. Na začátku tohoto rukopisu totiž vložil r. 1670 P. Salvador de la Cruz C. D. obšírnou *Zprávu* o něm. V ní praví, že

tomuto rukopisu [„jenž stále byl skryt postupně v držení tří řeholnic výše řečených, aniž řád o něm měl vědomost“, dí P. Salvador níže: BMC 13, 444] náleží velká úcta, protože je od začátku do konce psán vlastní rukou sv. Jana od Kříže, „o čemž se nesmí a nemůže pochybovati, jednak protože srovnáním písma této knihy s jinými věcmi psanými jeho vlastní rukou se pozná, že je to totéž písmo bez jakékoliv odlišnosti, jednak protože to tak dosvědčila ctih. Matka Anna od Ježíše Loberová ctihodné Matce Isabelle od Vtělení, někdejší převorce v klášteře našich řeholnic, bosých karmelitek, v městě Jaénu, již, když byla novicka v klášteře našich řeholnic v Granadě a převorkou v něm ctih. Matka Anna od Ježíše, dala sama ta ctih. Matka Anna od Ježíše tuto knihu v nesvázaných sešitech, ujišťujíc ji, že jsou napsány vlastní rukou a písmem našeho ctih. Otce fray Jana od Kříže, od něhož ji byla dostala. A sama ctih. Matka Isabela od Vtělení, jsouc převorkou kláštera našich bosých řeholnic v Jaénu, dala, když byla na smrt, tyto sešity již spojené a svázané, jak jsou, Matce Kláře od Kříže, řeholnici v téměř klášteře v Jaénu a jež byla později v něm převorkou, ujišťujíc ji o téže věci. Nikdo tedy nebude moci důvodně pochybovati o této pravdě, aniž se dopustí opovážlivosti, protože je dosvědčena auktoritou tří svědků, svou velikou ctností a svatostí tak ověřených co do pravdomluvnosti... V Jaénu 3. února 1670. Fr. Salvador de la Cruz, R. C. D.“²³

Na ozřejmění důležitosti a váhy této *Zprávy* je třeba několika poznámek.

Z toho, že P. Salvador vložil svůj zápis na začátek rukopisu, o který šlo, a na začátku toho rukopisu zůstal až dosud, plyne, že jeho zápis se co do historické části úplně shodoval se svědectvím Matky Kláry od Kříže, která je vydala a zápis mohla (podobně jako její převorka a jiné řeholnice téhož kláštera, jež od ní věděly již dříve totéž) kontrolovati. Z toho však, na co P. Salvador v této své „*Zprávě*... s několika upozorněními“ dále upozorňuje jakožto na vady dotavadních vydání, je viděti, že nedošel poznatku o dvojí redakci *Duchovní písně*, nýbrž že, poznáv v klášteře jaénských bosých karmelitek rukopis jistě autentický a srovnáv s ním dotavadní vydání (o nichž my víme, že jsou to vydání redakce A, se slohou XI. vsunutou z redakce

B, na svou dobu dosti věrně podávající text A s příslušným kusem z textu B), považoval ta vydání za pokažený, zkomolený text, který se mu teď v exempláři jistě dobrém dostal do rukou, t. j. text B. Tak to ostatně ještě po něm mínil vydavatel sevillského vydání z r. 1703, P. Andrés de Jesús María C. D. Dále není rukopis jaénský autograf sv. Jana od Kříže. Ačkoliv se totiž písmo tohoto rukopisu, zvláště co do některých písmen, podobá písmu sv. Jana, přece se při pozornějším srovnávání obojího písma pozná rozdíl, a rozdíl je i v pravopise, a v rukopise jaénském jsou i zřejmé chyby opisovatelské, i takové, které by byly nemožné, kdyby jej sám sv. Jan byl opisoval, takže P. Silverio bez váhání prohlašuje, že rukopis jaénský není napsán od sv. Jana samého. M. Anna od Ježíše, již sv. Jan dal rukopis, aniž asi co přesného řekl o jeho písarši, se tedy (snad právě i pro podobnost písma) mylíla a její omyl se dědil. Ale ovšem nejsou nevědomost P. Salvadora stran dvojí redakce *Duchovní písně* ani omyl Anny od Ježíše a jejích duchovních dcer na úhonu hodnověrnosti zprávy, že ctihodná Anna dostala ten rukopis od sv. Jana samého a od ní že jej postupně měly dvě jiné bosé karmelitky.

Co *Zpráva* P. Salvadora o těch třech bosých karmelitkách praví nebo předpokládá, se úplně shoduje s jistými zprávami jinými, jež buď byly již dříve známé nebo je nyní z archivů shledal P. Silverio.

Zpráva dí, že ctih. Anna dostala tento rukopis od sv. Jana od Kříže, v Granadě. Anna od Ježíše byla v klášteře granadském převorkou od jeho založení 20. ledna 1582 až do svého odchodu do Madridu někdy v měsíci srpnu 1586 k založení kláštera madridského. A sám sv. Jan to ctih. Annu a její družky do Granady přivedl, a od svého příchodu do Granady (kde v různých úřadech pobyl až do polovice července 1588) se o tamní karmelitky staral po stránce duchovní i časné. *Duchovní píseň* je v první (a zůstala i v druhé) redakci adresována Anně od Ježíše; je tedy přirozené, že při nějaké příležitosti, jež se snadno naskytla, ctih. Anna brzy po dohotovení čistopisu nebo čistopisů nové redakce dostala i její opis - že však při tom sv. Jan nevynášel předností nového textu.

Anna od Ježíše dala tento rukopis Isabele od Vtělení, a to, když tato „byla ještě novicka - siendo novicia“. Tato chronologická drobnost také musí býti osvětlena. Jak je viděti z PS 31, 7 a bylo řečeno v hlavě I. tohoto Úvodu, vznikla druhá redakce *Duchovní písně* až po první redakci *Plamene lásky žhavého*. Tento však byl ve své první redakci napsán ne dříve

než r. 1585, kdežto Isabela od Vtělení podle současného úředního zápisu skončila noviciát slavnou řeholní profesí dne 14. června 1584.²⁴ Jenže podle vůle sv. Terezie zůstávaly nové profesky jakožto „profesky novicky“, ještě tři léta v noviciátě a pod vedením učitelky novicetek pracovaly ještě o doplnění svého základního vyškolení řeholního. V tomto tedy smyslu byla Isabela od Vtělení ještě i r. 1586, když dostala od M. Anny rukopis, „novicka“ až do 14. června 1587.²⁵ Pravdě podobné je, že Isabela od Vtělení, jež měla ctih. Annu od Ježíše velice ráda,²⁶ dostala rukopis jaénský od ní na památku někdy v měsíci srpnu 1586, před odchodem Anny od Ježíše z Granady do Madridu, kam přišla 6. nebo 7. září 1586; vzácný rukopis asi měl býti Isabele od Vtělení útěchou.

S sebou ovšem Anna od Ježíše asi vzala do Madridu také nějaký opis *Duchovní písně*, snad i více než jeden. R. 1594 se vrátila z Madridu do svého dřívějšího kláštera v Salamance, r. 1604 byla ze Salamanky vybrána k založení kláštera v Paříži, odtamtud přešla r. 1607 do Bruselu, kde zemřela 4. března 1621.

Mimochodem, co souditi z fakta, že i francouzský překlad z r. 1622, opírající se o nějaký rukopis obdrženy od ctih. Anny, i španělské vydání bruselské z r. 1627, jež bylo vytištěno podle rukopisu dodaného od karmelitek bruselských, podává *Duchovní píseň* v první redakci, ač ctih. Anna měla z daru sv. Jana možnost seznámiti se s redakcí druhou, lepší?

Pravděpodobných odpovědí je mnoho, ježto my na př. ani nevíme, jak dlouho před svým odchodem do Madridu ctih. Anna dostala tento nový rukopis (o jehož přednostech sv. Jan asi nemnoho mluvil) a kolik tedy možnosti a náklonnosti měla k seznámení s druhou redakcí. Je dvojí hlavní možnost.

Za prvé lze souditi, že ctih. Anna (a její řeholnice), jako mnozí jiní v řádě, si ani neuvědomila nebo aspoň náležitě neuvědomila dvojitosti redakce *Duchovní písně* a větší ceny redakce druhé nad redakci první, na niž byla zvyklá; že proto dala rukopis redakce B Isabele od Vtělení a sama si nechala rukopis (nebo spíše rukopisy^{27a}) redakce A a po celý další život zůstala při redakci A, jež pak byla (divné ovšem je, že v obojím případě až po její smrti) vydána francouzsky a španělsky z rukopisu od ní pocházejícího.

Za druhé však se lze, právě z fakta, že i francouzský překlad i španělské vydání bruselské, ač jejich předloha pocházela od Anny od Ježíše, vyšly až po její smrti (1604 přišla do Paříže, 1607 odtamtud odešla - a francouzský překlad vyšel až r. 1622; 1607 přišla do Bruselu, 1621 zemřela - a španělské vydání vyšlo až r. 1627), naopak dohadovati toho, že Anna od Ježíše si byla dobře vědoma menší dokonalosti první redakce *Duchovní písně* a právě proto že jí nechtěla propustiti do tisku, čekajíc snad, až španělští karmelitáni vydají ve Spisech sv. Jana od Kříže i *Duchovní píseň*, a to v redakci B - že však po její smrti jednak se René Gaultier cítil svobodným vydati svůj překlad, jednak bruselské karmelitky (nevíme v jakých okolnostech, zda rády či nerady) daly svůj text *Duchovní písně* A k dispozici infantce Isabele Kláře Eugenii, dceři Filipa II. španělského a choti ra-

kouského arcivévody Albrechta a s ním místodržitelce v Belgii, jež jej r. 1627 dala v Bruselu vytisknouti.²⁷

Že Anna od Ježíše nedovolila za svého života vydání *Duchovní písně*, by se konečně mohlo vysvětlovati prostě důvodem podobným tomu, z kterého jí španělští karmelitáni nepojali do vydání alkalského z r. 1618 a barcelonského z r. 1619: uznáváním neopportunity. Když toho neučinili karmelitáni španělští, mohla si mysliti, že je i pro ni, třebaž je v jiné zemi (napřed ve Francii, pak v Belgii) a tudíž mimo jurisdikci španělské inkvisice, zatím také neoportunní propouštět na veřejnost spis v jazyce lidovém, který vypadá nebo může někomu vypadati jako výklad Velepísně Šalomounovy. Anna od Ježíše byla velmi dobře známa s augustiniánem fray Luisem de León a věděla o velikých nepřijemnostech a vězení v letech 1572-1576, které mu způsobil kromě jiného i jeho soukromý španělský překlad Velepísně, jenž se bez jeho vědomí dostal na jakousi veřejnost. Neopportunity mohla býti i jiná, nám neznámá.

Možností i pravděpodobností je tedy několik a nelze se tudíž z toho, že francouzský překlad z r. 1622 a španělské vydání bruselské z r. 1627 podávají text redakce A, s jistotou dosuzovati ničeho.

Vraťme se k dalším osobám, které postupně měly jaénský rukopis *Duchovní písně*.

Isabela od Vtělení odešla r. 1589 z Granady do Baezy jakožto jedna ze zakladatelek tamního kláštera bosých karmelitek, r. 1615 podobně z Baezy do Jaénu, kde zemřela 3. června 1634 u věku 71 let. Před smrtí tedy, podle zprávy zapsané P. Salvatorem, dala rukopis věnovaný jí M. Annou od Ježíše M. Kláře od Kříže.

M. Klára od Kříže byla asi počátkem r. 1619 vstoupila ke karmelitkám jaénským, ježto tam dne 15. února 1620 složila řeholní profesi. Dne 23. března 1658 byla zvolena převorkou svého kláštera. Zemřela v něm 6. listopadu 1671 u věku 70 let. Ještě zavčas uslyšel P. Salvador od Kříže od ní historii vzácného rukopisu *Duchovní písně* a učinil o ní s datem 3. února 1670 důležitý zápis, jež vložil na začátek rukopisu, kde dosud je.

Svědectví o původu rukopisu jaénského od sv. Jana od Kříže, obsažené ve *Zprávě* P. Salvadora, nelze odmítnouti. Omyl, že je to autograf sv. Jana, se nikterak nedotýká fakta, o které jde. Faktum, o které jde, je prosté: postupné darování rukopisu třem řeholnicím. Jsou tu jen tři svědkyně po sobě, ve dvou generacích, svědkyně ctnostné a rozumné, takže všechny byly převorkami, zasluhující ve věci tak prosté a pro ně tak závažné - a tudíž pamatované - úplné víry. A historická fakta nyní z archivů objevená tvoří rámec, do kterého fakta *Zprávy* P. Salvadora naprosto dobře zapadají.²⁸

Rukopis jaénský je jeden z rukopisů redakce B; pravost rukopisu jaénského, t. j., že pochází od sv. Jana samého, je svědectvím zapsaným od P. Salvadora od Kříže jistá. Je tedy text

Duchovní písně i v redakci B pravý, a co svědectví v beatifikačním procesu praví jen zavnutě a tradice bosých karmelitánů španělských, jak se jeví počínáním vydavatelů *Duchovní písně*, dosvědčuje jen nepřímě, máme zde dosvědčeno přímo a rozvinutě a naprosto spolehlivě.

Zda rukopis jaénský je ten (první) čistopis, ke kterému se vztahuje poznámka na titulní stránce rukopisu sanlucarského, nevíme; ale také na tom nic nezáleží.

Pravostí rukopisu jaénského jsou ovšem aspoň co do *obsahové* pravosti zaručeny také přípisky druhé ruky v rukopisu sanlucarském, velkou většinou pojaté buď beze změny anebo v rozvedení do textu redakce B. I ony jsou od sv. Jana od Kříže, atsi je do rukopisu sanlucarského *vepsal* on sám anebo někdo jiný a atsi původ těch poznámek od sv. Jana poznámkou a jménem na titulní stránce potvrdil sv. Jan sám nebo jiný.

Shrnu výsledek této části našeho pojednání. Šlo zde o pravost redakce B *Duchovní písně* s historického stanoviska, zda totiž jsou pro ni důvody historické, a jaké váhy. Historické důvody jsou dvojí: pravděpodobné a jisté. Pravděpodobné historické důvody pro pravost redakce B byly již některé uvedeny a jiné budou ještě podány v závěru celé práce. Za jisté a průkazné historické důkazy pravosti textu B, t. j. že úplně a v seřazení, v kterém jej máme, pochází od sv. Jana samého, považují tyto dva:

I. Spojená svědectví těch svědků z beatifikačního procesu, kteří mluví buď o 40 slohách *Duchovní písně* a jejich výkladu anebo o tom, že slohy *Duchovní písně* byly od sv. Jana „znovu vyloženy“, a okolnosti při každém tom svědectví uvedené, ve své rozmanitosti a přece shodě úhrnem a spolu podávají (mám za to) *jistý* důkaz, že sv. Jan od Kříže napsal *Duchovní píseň* ještě po druhé, v druhé redakci o 40 slohách.

II. Svědectví uložená v *Zápise* P. Salvadora od Kříže o rukopise jaénském, pocházející od osob úplné víry hodných a zcela zapadající do historického rámce nyní sestaveného, jsou i sama o sobě *jistý* důkaz o původu rukopisu jaénského od sv. Jana od Kříže a tudíž o pravosti redakce B *Duchovní písně*, jak je podávána rukopisem jaénským a ostatními osmi zachovanými.

C. Rozbor rozdílů mezi redakcí A a redakcí B.

1. Rozdíly s hlediska literárně technického.

Vyloživše situaci po stránce historické, přejdeme k obsahu redakcí A a B. Všimněme si napřed rozdílů literárně technických, zevních a vnitřních.

Jak již bylo řečeno, je zevní rozdíl nejsnáze poznatelný ten, že Ps má 39 sloh, kdežto PS má za Ps 10 vsunutou slohu novou, PS 11 sjejmím výkladem, takže celkem má sloh 40. Nadto však je v nové redakci značný počet sloh, totiž osmnáct uprostřed spisu, Ps 15-32 - Ps 16-33, jinak rozestaven, jak níže ze srovnávacích tabulek uvidíme.

Dále je výklad téměř všech sloh v PS proti textu Ps nějak pozměněn, a to zřídka vynecháním něčeho, zpravidla přidáním a úpravou, při čemž část přídavků odpovídá buď doslova anebo s nějakým pozměněním nebo rozšířením přípiskům rukopisu sanlucarského. Veliký přírůstek způsobily v PS „*Předmět*“, jenž je po vzoru *Předmětu* ve *Úýstupu na horu Karmel* (tam před slohami básně *Za temné noci*) a v *Temné noci* (tam za slohami téže básně, ale bez titulu *Předmět*) přidán za slohami básně *Kde jsi se skryl* - a hlavně pravidelná, více méně obšírná *Úvodní poznámka*, ve většině případů zcela nově sepsaná pro PS, jež uvádí hned první slohu PS 1 a svýjmkou sloh PS 2. 3. 4. 5. 7. 40 všechny ostatní, vysvětlujíc situaci a objasňujíc spojení mezi slohami. Ani tato *Úvodní poznámka* však není něco absolutně nového, protože i již v Ps máme za textem spojených sloh Ps 13. 14 - PS 14. 15 před Ps 13, 1 - PS 14, 2 nápis: „*Anotación - Úvodní poznámka*“ a až před Ps 13, 2-PS 14, 3 nápis: „*Declaración de las dos Canciones - Úýklad obojí slohy*.“

Všemi těmito změnami vzrostlo PS proti Ps asi o třetinu původního rozsahu; asi polovice přírůstku je způsobena *Úvodními poznámkami*.²⁹

Přístupme k literárně technickým rozdílům vnitřním, jež jsou důležitější. Přehled mystického vývoje duše v *Duchovní písni* je podán v Ps 27, 2-PS 22, 3; v PS je nadto ještě vyloženo i v *Předmětu* za slohami básně *Kde jsi se skryl*. V tom vývoji je se stanoviska literárně historického mezi redakcí A a redakcí B trojí rozdíl: a) na začátku spisu - tím, že v B je do spisu zpětným rozšířením oblasti pojato období, které v A do vylíčení pojato nebylo; b) uprostřed spisu - přesunutím značné části sloh a jejich výkladů z oddílu jednajícího o duchovním zásnu-

bu do oddílu jednajícího o duchovním sňatku a naopak; c) na konci spisu - výslovným rozšířením obzoru posledních pěti sloh na blaženost věčnou, již jsou v redakci B ex professo věnovány.

a) Rozdíl na začátku spisu.

Ps nepraví výslovně, na kterém stupni mystickém je duše, když propuká ve stesk „*Kde jsi se skryl, Milený*“. Ale plyne to ze slov hned prvních dvou odstavců výkladu první slohy, Ps 1, 1. 2-PS 1, 2. 3,³⁰ kde se mluví o tom, že „duše vznatá láskou k Slovu, Synu Božímu a svému Ženichovi, se s ním touží spojití jasným a bytnostním patřením“ a „žádá ho o zjevení jeho božské bytnosti“, a ze slov v Ps 1, 9. 10. 11-PS 1, 17-19. 20, kde je řeč o „roznícených dotecích v lásce, které na způsob ohnivého šípu poraní a protknou duši a zanechají ji všecku požešanu ohněm lásky, a to se ve vlastním smyslu nazývá ranami z lásky, a o těch tu duše mluví“. Plyne to i z Ps 1, 13-PS 1, 22, kde se praví: „Toto mučivé pocíťování nepřítomnosti Boží bývá u těch, *kdo se blíží dokonalosti, v době těchto božských poranění*, tak mocné, že by umřeli, kdyby Pán nezasáhl.“

Touha po bytnostním patření na Boha, a to tak prudká, jakou ji zde vidíme, a poranění láskou taková, o jakých je zde řeč, jsou vlastní mystickému stupni zcela zřejmě vyššímu než je trpná noc smyslu nebo období klidné a blahé mezi nocí smyslu a nocí ducha (N II 1, 1). Poněvadž však k duchovnímu zásnubu, jímž trpná noc ducha končí, dojde až v Ps 12-PS 13, je duše zde arci níže, ale jest nám říci, že tu tedy je někde vysoko v trpné noci ducha. V N II 11 vykládá sv. Jan od Kříže o trpné noci ducha verše: „*Se steskem v lásce jsouc roznícena - vyšla jsem nepozorována*“, a tomuto stesku a tomuto roznícení v lásce a výkladu o nich zcela odpovídají stesk a láska v sloze Ps 1: „*Kde jsi se skryl - Milený, a zanechals mě v kvílení? . . . Uyšla jsem za tebou . . .*“ a výklad podaný v Ps 1.

Souhrn těchto důvodů považují za skutečně *průkazný* o tom, že Ps začíná nikoliv na začátku cesty mystické, nýbrž až vysoko, někde v trpné noci ducha, a to hned milostmi nevšedními mezi těmi, které jsou vlastní trpné noci ducha a stupňům ještě vyšším.

Jiný důvod, ale jen pravděpodobný, že Ps nezačíná na začátku cesty mystické, nýbrž až mnohem výše, může být čerpán z Ps Předml. 3-PS Předml. 3. kde sv. Jan slibuje, že ve

spise, který začíná, pomine o vnitřní modlitbě věci obvyčejnější a „pojedná stručně o mimořádnějších . . . nad stupeň začátečníků“.

Proti důvodu vzatému z Ps Předml. 3 je totiž nasnadě námitka poukazující k tomu, že způsoby vnitřní modlitby, které sv. Jan ve výkladu začátečních sloh Ps také poněkud popisuje, totiž rozjímání a nazírání získané, jsou nízké - takže tedy, co se této věci týká, i v Ps začáteční slohy mohou být na počátku mystické cesty. Ale ten, kdo hájí, že Ps je hned od počátku na vysokém stupni mystickém, může říci dvojí. Za prvé, že nezbytně jsou a musí být v těch počátečních slohách „narážky“ i na ty nízké způsoby, ježto přijdou dosti často chvíle, kdy se duše i na vysoký mystický stupeň povznesená, nemajíc nazírání vlitého (jež Bůh dává i na tom vysokém stupni jen kdy sám svobodně ráčí), musí utíkat k nazírání nevlitému, získanému, a k rozjímání; že tedy „není vyhnutí“, aby se i o nich stručně nepojednalo, takže tudíž sv. Jan nejedná, když se o nich na počátku Ps zmiňuje, proti slibu danému v Ps Předml. 3. Za druhé, že, když duše stojící již na vysokém stupni mystickém má v některé chvíli jen nazírání získané nebo rozjímání, tyto způsoby vnitřní modlitby jsou u ní, přes svou technickou nízkost, co ipso také vysoké, jsouce u této duše na vysokém stupni dokonalosti duchovního života; že tedy pojednání i o nich zcela dobře zapadá do začátku Ps, třebaž je duše již na vysokém stupni mystickém. - V PS arci je nazírání získané a rozjímání, ke kterému se vztahují první slohy, nízké nejen technicky, nýbrž i co do stupně dokonalosti duchovního života, protože v PS duše začíná od samého začátku mystické cesty.

Jiná námitka proti uznávání vysokého stupně mystického, na kterém že duše je v Ps již první slohou počínaje, jsou, podobá se, slova v Ps 3, 6-PS 3, 7: „Nazývá svět šelmami, protože se duši, *kteřá počíná pout k Bohu*, podobá . . . A tyto věci se některým duším představovávají tak mocně, že se jim stane přenesnadným nejenom vytrvati proti těmto šelmám, *nýbrž se i vůbec vydati na cestu*.“ Podobně v Ps 4, 1-PS 4, 1: „Když duše vyložila způsob, jak se duchovní člověk *musí připravit na započetí této pouti*, totiž odvahu, aby se již nezabavovala slastmi a libostmi . . .“ A celý výklad v Ps 3, 6 se hodí daleko spíše na duši v činné noci smyslu, v níž ona zřejmě je v PS 1-5, než na duši v trpné noci ducha. Nezačíná tedy i Ps činnou nocí smyslu jako PS?

Odpověď. Námitka je závažná. Ale přece myslím, že Ps začíná v trpné noci ducha, protože tato námitka o „započetí pouti“ může být uspokojivě vysvětlena, i když duše je již v Ps 1 vysoko na cestě mystické, kdežto místa v Ps 1, z kterých ten vysoký mystický stupeň již na počátku Ps plyne, po mém mínění nemohou být uspokojivě vyložena od toho, komu je duše na začátku Ps také na začátku mystické cesty.

Myslím totiž, že sv. Jan v Ps 3, 6; 4, 1 *mimochodem* vykládá nauku o nepřátelství světa stručně od základu. Nadto se ještě i v trpné noci ducha mohou duši, zvláště v době vyprahlosti a neútěchy, představit obtíže, o kterých tu sv. Jan mluví; a duše tu nepraví, že ty obtíže skutečně *má*, a dokonce nepraví, že má obtíže *začátečníků*, nýbrž že se jich *nemíní báti*, *vy-skytnou-li se*, takové neb onaké, třebaž i subtilní, jaké odpovídají stupni duše v trpné noci ducha. A „započetí pouti“ může být nejen od stupně asketického, činnou nocí smyslu, nýbrž i od mezidobí mezi nocí smyslu a nocí ducha (N II 1, 1), ba i odkudkoli v trpné noci ducha, kde se sv. Jan stane jejím hlasatelem; ze slova „započetí pouti“ tedy nic neplyne.

Ze se v Ps 4, 1-PS 4, 1 mluví o „poznávání sebe, jež jest první věc, kterou musí duše konati“ a o „uvažování“ o tvorech, nikterak nedokazuje, že

v Ps 4 duše není v trpné noci ducha. I v trpné noci ducha duše poznává sebe, a to velmi důkladně a bolestně, a toto poznávání sebe je v trpné noci smyslu a trpné noci ducha věc první a základní. Sv. Jan o tom praví:

„A toto je první a hlavní užitek, který způsobí tato vyprahlá a temná noc nazíravá: poznání sebe a své ubohosti... Bůh všechny milosti, které prokáže duši, zpravidla prokáže v rouse tohoto nazírání“ (N I 12, 2).

A jak již bylo řečeno, také na nejvyšších stupních mystických si musí duše, není-li jí v té chvíli dáno nazírání vlité, pomáhati nazíráním získaným (slovo „consideración - úvaha“ je velmi dobře může znamenati) nebo rozjímáním. Může i v trpné noci ducha a na stupních ještě vyšších vzestupovati od tvorů k Bohu, jak to činíval sám sv. Jan v nocích granadských, kde již byl, jak se podobá, na stupni duchovního sňatku.

Na tyto námitky tedy lze odpověděti, a to tuším věcně, kdežto proti místům uvedeným z Ps 1 a podle přirozeného smyslu slov ukazujících tomu, kdo začíná četbu spisu, že duše je již od začátku Ps vysoko na mystické cestě, a to (jak zřetel k PS 12 a srovnání s N II 11 ukazují) v trpné noci ducha, nelze tuším nic platného říci, nemá-li zavládnouti ve vysvětlování slov a vět libovůle, nedbající jejich přirozeného smyslu.

P. Eugenio de San José hájí, že i v Ps duše začíná cestou očištnou, t. j. od činné noci smyslu, ale praví:

„Všimněme si nicméně - a všimněme si toho dobře - že sv. Jan od Kříže v téměř všech svých pojmech asketicko-mystických směřuje k tomu, aby dal své základní myšlenky rozsah co největší. Tak, když mluví ve výkladu slohy čtvrté o umrtvování, neomezuje ten výklad jako ostatní pisatelé na cestu očištnou, na skupinu začátečníků, nýbrž rozšiřuje jeho dosah na všechno, kde je co očišťovati, to jest až k dokonalému spojení s Bohem exclusive. Jde tedy o výklady svrchované elasticité. ... Máme za to, že, kdo bude míti na mysli toto upozornění, bude míti klíč k nemálu z těch obtíží, které text sv. Jana od Kříže působí ve všech jeho spisech.“³¹

Také v Ps 7, 9-PS 7, 9 vidí P. Eugenio „elasticnost, která nás najednou povznáší od jednoho z nejvyšších stavů dokonalosti.“³²

P. Eugenio praví, že sv. Jan tu rozšiřuje zdola nahoru: od začátečníků k vysoko pokročilým; stejným právem může ten, kdo má za to, že Ps začíná vysoko ve stavu pokročilých, říci o místech takto vysvětlovaných od P. Eugenia, že sv. Jan na nich nerozšiřuje směrem nahoru, nýbrž prostě je již od Ps 1 nahore, ale že arci na jiných místech (která jsou P. Eugeniovi. je muž Ps začíná na začátku cesty mystické, zcela správně, poněvadž jsou dole), totiž v Ps 3, 6; 4, 1, rozšiřuje shora dolů, od vysoko pokročilých k začátečníkům.

Jestliže však někoho tyto námitky zde uvedené přesvědčují o tom, že i v Ps 1 je duše v činné noci smyslu (jak v ní je v PS 1), pak aspoň důrazně vytkneme, že to sv. Jan ve výkladu Ps nedostatečně řekl, mluvě tam (musí se to pak násilně vysvětlovati jakožto anticipace milosti pozdějších), jako by duše byla již v Ps 1 na stupni mnohem vyšším, v trpné noci ducha. A to je nedůslednost mnohem větší, zapomenutí (*hned na počátku*, kde se má jasně podati situace) mnohem více matoucí, než jestliže (v mínění těch, kdo vidí v Ps 1 duši již v trpné noci ducha) *později* v Ps 3, 6; 4, 1 z nedůslednosti nebo v zapomenutí třebaš i skutečně mluví o začátečnících vydávajících se z činné noci smyslu na mystickou pout.³³

Přejdeme k začátku PS.

Kdežto v Ps duše hned v první sloze je, jak jsme viděli, na vysokém stupni mystickém a výklad tomu i dále vhodně odpo-

vidá, upozorňuje nás v PS již přidaný *Předmět* a rovněž tak *Úvodní poznámka* ke sloze PS 1 a později výklad v PS 22, 3, že v PS pořad sloh „jde od té doby, kdy duše počne sloužiti Bohu“, že „začátek z nich jedná o začátečnících, to jest o cestě očištné“ (PS *Předmět* 1. 2). Mystická cesta očištná neboli cesta začátečníků počíná činnou nocí smyslu; je tedy podle míst právě uvedených duše na počátku PS v činné noci smyslu jako ve Vp I 14, 1, kde se o této činné noci vykládá verš „*se steskem v lásce jsou roznicena*“, jemuž stav duše v PS 1 odpovídá.³⁴ S tím souhlasí, že, kdežto v Ps 27, 2 není řeči o rozjímání na začátku cesty duše v *Duchovní písni*, rukopis sanlucarský tam má připsaný „a v rozjímání“ a PS 22, 3 má ta slova v textu a praví:

„Duše se ... nejprve cvičí ... a v rozjímání o duchovních věcech, jež uvedla duše na počátku od první slohy až do té [PS 5 včetně], která zní: *Unad tisícero rozsévaje*. A pak přestoupí na cestu nazíravou, po níž postupuje cestami a soutěskami lásky, jež líčila postupně v dalších slohách až do té [PS 13 včetně], která zní: *Odvrať je, Milený, v níž došlo k duchovnímu zasnub.*“

Prvních pět sloh je tedy v PS podle tohoto svědectví věnováno cestě rozjímavé, ba i sloha PS 6 má jen nazírání t. zv. získané, a teprve v PS 7 vidíme nazírání mystické v užším smyslu vlité. Lze tedy říci, že sv. Jan v redakci B poněkud porušil prohlášení učiněné v PS *Předmluvě* 3, jež byla převzata z Ps do PS beze změny, že nechá ve spise stranou vnitřní modlitbu „obyčejnější“ (PsS *Předml.* 3). Měl v redakci B přepracovati podle svých nových úmyslů i PS *Předml.* 3, a že to neučinil, je vada, jež čtenáře druhé redakce mate.

Ale daleko více jest nutné vytknouti nepřepřacování výkladu začátečních sloh, aby se ten výklad náležitě shodoval se snížením mystického stupně na začátku PS proti začátku Ps, jak je vyjádřeno v uvedených místech, totiž v PS *Předmětu*, PS 1, 1; 22, 3. Sv. Jan slohy PS 1-10, jež v Ps byly vykládány o *témž jednom vysokém* stupni mystickém, totiž o trpné noci ducha, obrátil v PS na *vývoj od stupně asketického* exclusive až po ten stupeň, který v redakci A duše má již v Ps 1, takže v redakci B teprve v PS 11 je duše tam, kde v redakci A je v Ps 1, neboli, jinak řečeno, teprve PS 11. 12 odpovídá co do mystického stupně slohám a výkladu Ps 1-11, a teprve Ps 12-PS 13 líčí úplně tutéž milost, duchovní zasnub. Je to změna veliká, ale sv. Jan výklad sloh Ps 1-10, když z nich učinil PS 1-10, nepřepřacoval náležitě podle toho smyslu, který dal těm prvním deseti slohám v PS 1-10, nýbrž jej celkem a v podstatě ponechal beze změny. I v přidané *Úvodní poznámce* PS 6, 1 užívá

slova „llagada - zraněná“, které může podobností s výkladem o „heridas - poraněních“ v Ps 1, 9-PS 1, 17 vésti k omylu, a ani jinde v Úvodních poznámkách ke slohám do PS 11 včetně nepraví nic v tom smyslu, že slohy PS 1-10 jsou přeneseny na stupeň nižší než v Ps 1-10 a že líčí v PS 1-10 a v přidané sloze PS 11 vývoj od mystické činné noci smyslu až do trpné noci ducha.

Netřeba ani dokazovati, že toto opomenutí náležitého přepracování velmi máte jednak čtenáře, který podle pokynů v PS Předmětu a PS 1, 1 očekává v PS 1 výklad o prvních začátcích mystických a hned v PS 1, 2. 3. 16-19 čte o milostech velmi vysokých, jednak čtenáře, který (jak tomu nyní, tuším, zpravidla je) k četbě Ps přejde až po studiu PS a, ač výklady jsou v podstatě tytéž, se má propracovati k poznání, že Ps začíná stupněm mystickým daleko vyšším než kterým začíná PS.

Jest beze všeho uznati, že při rozšíření PS zpět na celý duchovní život mystický činnou nocí smyslu počínaje slohy nečinily potíže, protože je lze vykládati různým způsobem a na různém stupni (jak to sv. Jan učinil s první slohou básně *Za temné noci*, vyloživ ji ve Vp I o činné noci smyslu, v N I o trpné noci smyslu, v N II o trpné noci ducha, a nepřímou ve Vp II. III i o činné noci ducha) - ale jak je výklad první slohy básně *Za temné noci* na uvedených čtyřech místech jiný a jiný podle stupně mystického, o kterém je vykládána, tak měl býti výklad Ps 1-10, aby se hodil na nižší stupeň a vývoj v PS 1-10, přepracován, a zejména měly býti odstraněny věty hodící se jen na stupeň vyšší než je na tom kterém místě v PS 1-10 právě vykládán. A v přehledu PS 22, 3 měly býti, když cesta byla v PS prodloužena proti Ps dozadu, lépe naznačeny stupně vývoje, po kterých duše vystupuje od činné noci smyslu až k duchovnímu zasnubě.

To je tedy vážná vada druhé redakce *Duchovní písně*. Na nějakou omluvu a zmenšení jsou jí arci místa PS 3, 7; 4, 1, o nichž jsme mluvili výše a jež v PS ovšem úplně zapadají do plánu spisovatelova, takže snad se sv. Janu podobalo, že ona postačí. Ale nepostačí. aby paralysovala údiv a zmatek vzešlý místy PS 1, 2. 3. 16-19.

O tom, že sv. Jan při této změně na začátku spisu také přidal za slohou Ps 10 slohu novou „*Descubre tu presencia - Odhal svou přítomnost*“, jež je tedy PS 11, se netřeba mnoho šífiti. Sloha velmi dobře zapadá do PS.

V Ps byla duše již od začátku básně na vysokém stupni trpné noci a toužila po přímém patření na Boha (Ps 1, 1. 2. 9). V PS sv. Jan začátek básně přenesl do činné noci smyslu. Duše však i v PS dospěje až i do trpné noci ducha a bude mít i v PS jednou ty touhy, které jsou v Ps vyjádřeny výkladem Ps 1, 1. 2. 9. Proto bylo vhodné, aby sv. Jan přidal někde před slohou PS 13, v níž dojde k zasnubě, jímž noc ducha končí, něco o těch tužbách. Učinil to přidáním slohy PS 11 a jejího výkladu. A myslím, že, když tu slohu přidával, měl na mysli jen novou

platnost sloh PS 1-10 (činnou noc smyslu a další vývoj až k trpné noci ducha) a že tu slohu napsal před přepracováním výkladu *Duchovní písně*, máje úmysl přizpůsobiti výklad sloh PS 1-10 jejich nové funkci, ale pak ten úmysl provedl jen velmi nedokonale.³⁵

Že sloha PS 11 a její výklad mají obsahem i slohem úplně ráz sv. Jana od Kříže a že se na to místo, kde stojí, hodí, se obecně uznává.³⁶ Že je sloha PS 11 i výslovně dosvědčena jakožto součástka *Duchovní písně* svědectvím bosé karmelitky Františky od Ježíše, jsme viděli výše.

b) Rozdíl uprostřed spisu.

Literárně technický rozdíl mezi redakcí A a redakcí B je také uprostřed *Duchovní písně*, t. j. v oddíle Ps 13-34 = PS 14-35.

V Ps 12-PS 13 dojde k duchovnímu zásnubu. Po projevech blahé radosti snoubenčiny a její přípravě na duchovní sňatek, činné a trpné, dojde mezi Ps 26 a 27-PS 21 a 22 k vykonání duchovního sňatku mezi duší a Slovem, Synem Božím. Co dále následuje, až do Ps 34-PS 35 včetně, je líčení různých stránek stavu duchovního sňatku.

Srovnáme-li prostřední oddíl obojí redakce, t. j. Ps 13-34 s PS 14-35, upoutá pozornost veliké přehození v pořadu sloh a jejich výkladů v redakci B. Počáteční slohy, PS 1-13 (z nichž sloha PS 11 je nová, vsunutá do PS), jdou za sebou v témž pořadu jako Ps 1-12, rovněž slohy koncové, PS 36-40, odpovídají pořadem slohám Ps 35-39, ale uvnitř básně je co do pořadu veliký rozdíl, jež vyjadřují tyto dvě tabulky:

Ps — PS	Ps — PS	Ps — PS
1-10 — 1-10	21 — 30	31 — 18
— — 11	22 — 31	32 — 19
11 — 12	23 — 32	33 — 34
12 — 13	24 — 33	34 — 35
13 — 14	25 — 16	35 — 36
14 — 15	26 — 17	36 — 37
15 — 24	27 — 22	37 — 38
16 — 25	28 — 23	38 — 39
17 — 26	29 — 20	39 — 40
18 — 27	30 — 21	
19 — 28		
20 — 29		

PS — Ps	PS — Ps	PS — Ps
1-10 — 1-10	21 — 30	31 — 22
11 — —	22 — 27	32 — 23
12 — 11	23 — 28	33 — 24
13 — 12	24 — 15	34 — 33
14 — 13	25 — 16	35 — 34
15 — 14	26 — 17	36 — 35
16 — 25	27 — 18	37 — 36
17 — 26	28 — 19	38 — 37
18 — 31	29 — 20	39 — 38
19 — 32	30 — 21	40 — 39
20 — 29		

Slohy mezníkové se věcně nezměnily, t. j. sloha Ps 12, v níž dojde k duchovnímu zásnubu, zůstane jakožto PS 13 slohou zásnubovou, postoupivši v PS arci o jedno místo, protože byla vsunuta sloha PS 11. Rovněž sloha Ps 27, v níž dojde k prohlášení duchovního sňatku, vykonaného mezi ní a slohou předcházející, zůstane slohou sňatkovou, ale ovšem značně změni své pořadové číslo. Byloť přes ni a přidruženou slohu Ps 28 jako přes hranici přehozeno jednak deset sloh, Ps 15-24, ze stavu zásnubu do stavu sňatku, jednak čtyři slohy, Ps 29-31, ze stavu sňatku do stavu zásnubu. V Ps bylo sloh líčících stav zásnubu čtrnáct, totiž Ps 13-26, a sloh líčících stav sňatku třináct, totiž Ps 27-39; po přehození je sloh stavu zásnubového osm, PS 14-21, a sloh sňatkových devatenáct, PS 22-40.

Šlo o to, jak uspořádati materiál, po tom přehození ležící po obojí straně dvou mezníkových sloh sňatkových a uprostřed hranic daných nehybnou slohou zásnubovou Ps 12-PS 13 a změnami již nezasazenou slohou Ps 33-PS 34.

Na dráze stavu zásnubového zůstaly slohy Ps 13. 14 na svém místě jakožto PS 14. 15. Ježto slohy Ps 15-24 byly přehozeny na dráhu stavu sňatkového, postoupily slohy Ps 25. 26 prostě dopředu jakožto PS 16. 17. Pak se přiřazuje, co tu ještě zbývá, totiž skupina čtyř sloh Ps 29-32, přehozená sem z oddílu stavu sňatkového, jenže s přehozením dvojic, takže Ps 31. 32 je PS 18. 19 a Ps 29. 30 je PS 20. 21.

Potom přijdou dvě slohy mezníkové Ps 27. 27 jakožto PS 22. 23.

Za nimi, v dalším líčení stavu sňatku, zaujme místo skupina deseti sloh přehozením přibylá ze stavu zásnubu, totiž Ps 15-24 jakožto PS 24-33, a již jsme u slohy Ps 33-PS 34 a dalších, změnou nezasazených.

Sloha zásnubová je tedy PS 13, stav zásnubu líčí slohy PS 14-21; k vykonání duchovního sňatku dojde mezi slohami PS 21 a PS 22, stavu duchovního sňatku jsou věnovány v PS slohy další až do konce PS 40, jenže v posledních pěti slohách, PS 36-40, s odstínem, o kterém bude ještě řeč.

Ačkoliv se ve srovnávacích tabulkách někomu nad změnami v umístění sloh může málem točit hlava, je ve skutečnosti změna hodně jednoduchá. Přes dvě slohy mezníkové Ps 27. 28 je přehozeno s obojí strany pouze po jedné skupině; obě skupiny přehozené dostaly svá nová místa co nejbližší svému stanovišti dřívějšímu, totiž hned po obojí straně dvouslohového mezníku Ps 27. 28; jen v jedné z těch přehozených skupin je provedeno ještě i vnitřní přemístění dvou jejích dvojic.

Přehození sloh a jejich výkladů vykonané uprostřed básně je učiněno bez podstatné změny ve výkladech; prostě se to, co bylo v uvedených slohách a jejich výkladech dříve řečeno a vztahováno na dráhu stavu zasnubového, nyní vztahuje na stav sňatku, a naopak.

Vyvstává ovšem otázka, zda tím nevznikla ve spise porucha s hlediska literárně technického - a zda se nezměnila podstatně nauka spisu. O nauce bude pojednáno níže; nyní odpovíme na otázku literárně technickou.

1. Pohlédneme nejprve na slohy Ps 15-24 = PS 24-33; nejprve povšechně a pak na některé slohy zvláště.

Slohy tyto, přehozené pospolu a bez vnitřního přemístění, líčily na dřívějším místě stav zasnubu a činnosti a trpnosti duše v něm. Jsou to stav, činnosti a trpnosti velmi vznešené, jsouce dar z lásky Boží veliké a velmi štědré (Ps 13, 1-PS 14, 2), ale co o nich platí po kladné stránce, platí, jenže ovšem měrou daleko větší, také o stavu duchovního sňatku a o činnostech a trpnostech v něm, protože duchovní sňatek a jeho stav jsou po každé stránce podstatně dovršení mystického vývoje duše: co do dokonalosti vzájemné lásky, bezpečnosti ve svojení Boha, co do pokoje a míru v duši a co do bohatství milostí. Lze tedy tyto slohy a jejich výklady, jež vesměs mluví o kladné stránce stavu duchovního zasnubu, bez jakékoliv újmy pravdy velmi snadno povznést o stupeň výše do stavu duchovního sňatku.

Co tu bylo o souhrnu těch sloh řečeno povšechně a jaksi a priori z důvodů theoretických, to úplně potvrdí přečtení Ps 15-24. A ono ukáže ještě více: nejen přípustnost, nýbrž u některých sloh a jejich výkladů téměř nutnost přenesení na stupeň duchovního sňatku. Tak je vhodnost toho, že sloha Ps 15 „*Naše lože v kvítí*“, pronášená duší, byla jakožto PS 24 dána hned za dvě slohy sňatkové pronesené Kristem Chotěm, sama sebou zřejmá a je dobře vyjádřena v PS 24, 1; některé další slohy a jejich výklad (Ps 17. 18. 19) mluví o tak vznešených milostech od Boha a o tak veliké dokonalosti u duše a v jejím odevzdání Bohu, že se to zřejmě lépe hodí do stavu sňatku³⁷ než do stavu zasnubu, v němž sv. Jan uznává (Ps 25, 1-3; 31, 6; 32, 1) ještě duchovní potíže a nedokonalosti.

Konečně je přehození sloh Ps 17. 18. 19, líčících vrcholné milosti a vrcholnou dokonalost, ze stavu zasnubu do stavu sňatku tuším i nutný důsledek přehození sloh Ps 29-32, jednajících o zneklidňování duše a jejich nebezpečích a tudíž o nedokonalosti duše, ze stavu sňatku do stavu zasnubu.

Některé slohy a jejich výklady, totiž Ps 20-24, si nežádaly

tou měrou býti přehozeny do líčení stavu sňatku, ale tím přehozením, tuším, jen získaly. Sloha Ps 16-PS 25 je digrese, mluvící o milostech prokazovaných jiným duším; byla tedy jakožto digrese přehozena prostě spolu s rámcem, v kterém je.

2. Čtyři slohy Ps 29-32, přehozené ze stavu sňatku do stavu zasnubu (v pořádku: Ps 31. 32. 29. 30-PS 18-21).

α) Slohy Ps 29. 30. 31 líčí znepokojování mystické duše jednak těkáním obrazivosti - hnutími mohutností popudlivé a baživé - nedokonalostmi rozumu, paměti a vůle - hnutími, která lze zařadit do čtyř hlavních vášní (Ps 29. 30-PS 20. 21), jednak zneklidňujícím působením konů a hnutí v nižší stránce přirozenosti na stránku vyšší (Ps 31-PS 18); sloha Ps 32 podává důsledek ze všeho toho. Obojí znepokojování se vyskytne občas i na stupni sňatku, jak je zřejmé z toho, že nejedna duše, která byla na stupni duchovního sňatku, přece přijde do očištky (N II 20, 5); není tedy nesprávné, když ty slohy Ps 29-32 jsou v první redakci ve stavu sňatku. Ale tím častěji se tedy obojí to znepokojování vyskytuje na stupni zasnubu; již i první redakce má po té stránce slohy Ps 25. 26-PS 16. 17 a jejich výklad. Vyskytují se na stupni stavu zasnubu častěji, protože na něm není ještě trvalého spojení předpodobňujícího a návštěvy Mileného, neboli aktuální doteky v mohutnosti, jež ta znepokojování umlčují, jsou tam řidší než na stupni stavu sňatku. Nelze tedy proti přehození sloh Ps 29-31 a přidání jich za slohami Ps 25. 26-PS 16. 17, které již původně líčí znepokojování v době stavu zasnubu, nic namítati; naopak, v té důraznosti, která se jeví v jejich výkladech, se mnohem lépe hodí do stavu zasnubu.

Sám pisatel první redakce cítil více a více nevhodnost sloh Ps 29-31 ve stavu sňatku. Pozorujeme to postupně ze slov ve výkladech:

„Choť [Kristus] ... již činí konec a přítrž všem činnostem a trpnostem duše, které jí *dříve* byly překážkou a znechucováním pokojné lahody a libosti“ (Ps 29, 1);

„Strachy v nocích bdícími jsou míněna hnutí poslední vášně, strachu, jež bývají u duchovných osob, *kteří ještě nedospěli tohoto stavu duchovního sňatku*, o němž mluvíme, velmi veliké“ (Ps 29, 6);

„Již jsme řekli (Ps 29, 1), že libé loutny znamenají libost duše v tomto stavu [sňatku], neboť ... tato libost hrouží duši tou měrou v sebe, *že není žádné strasti dostupná*“ (Ps 30, 10). A podobně místy až do konce Ps 30.

A úplně jasně tu nevhodnost sloh Ps 29-31 ve stavu sňatku máme uznánu na konci výkladu Ps 31, k němuž se přimyká začátek výkladu Ps 32. Sv. Jan tam praví:

„Tato sloha [Ps 31, v níž si duše žádá uklidnění nižší stránky přirozenosti] sem byla položena na vyjádření klidného a bezpečného pokoje, který

má duše, která dospěje tohoto vznešeného stavu; ne však aby se mělo za to, že tato touha, kterou tu duše projevuje, totiž aby se tyto vříty uklidnily, vzniká z toho, že by v tomto stavu [duchovního sňatku] obtěžovaly, ježto již jsou uklidněny, jak bylo výše vyloženo. *Jeť tato touha vlastní spíše těm, kdo ještě prospívají, a pokročilým* [t. j. do stavu zasnubu včetně], než již *dokonalým* [t. j. ve stavu sňatku], v nichž již jen málo nebo nic nevládnou vášně a hnutí“ (Ps 31, 6).³⁸

Ale toto přiznání platí, jak to jeho poslední slova o vášních a hnutích jasně vyjadřují, také o zaklínání Chotě Krista v Ps 29. 30; rovněž to viděti, jak již bylo podotčeno, z prvních slov v Ps 32, 1:

„Když Chot [Kristus] a choť [duše] v *především slohách* zaklznaly vášním a mohutnostem duše, jak duchovým, tak smyslovým, které ji mohly zneklidňovati, a je umlčeli, obrací se v této sloze duše . . .“ (Ps 32, 1).

Jinými slovy: sám pisatel první redakce uznává, že slohy Ps 29-31 jsou na místě, kde v Ps stojí, totiž ve stavu sňatku, jen *manifestační*, na *projevení* toho, co se povznesením do stavu sňatku již stalo, nikoliv *účinné*, na *způsobení* uklidnění a osvobození, a že by byly lépe na místě na nižším stupni mystického vývoje. Nejvhodnější stupeň je ten, který je bezprostředně před tím uklidněním a osvobozením, které přinese sňatek, totiž konec stavu zasnubu. A skutečně v druhé redakci stojí po dvou slohách PS 14. 15, líčících blahý stav duše snoubenky po nějakou dobu po vykonání zasnubu, dlouhou řadou PS 16-21 slohy, vyjadřující ta nebo ona znepokojení a útrapy duše, a poslední dvě z nich, PS 20. 21-Ps 29. 30, jež jsou zaklínání Ženichovo, mají na novém místě platnost ne manifestační, nýbrž *účinnou*, *působice* uklidnění a osvobození ode všeho dříve uvedeného. Tato účinná platnost je mnohem důstojnější Ženicha Krista než platnost pouze manifestativní, a ty dvě slohy PS 20. 21 jsou tak důstojné zakončení stavu zasnubu.

Odstavec Ps 31, 6 se po přechodu sloh Ps 29-31 do stavu zasnubu ovšem stal zbytečným a proto byl na novém místě, na konci PS 18, vynechán. Co do smyslu mu však odpovídá v druhé redakci nový odstavec PS 15, 30, přidaný po líčení blahého stavu duše snoubenky po nějakou dobu po vykonání zasnubu. Sv. Jan totiž cítil, že, co o tom blahém stavu řekl v Ps 13. 1 a beze změny přešel do PS 14, 2, je na stav zasnubu řečeno výrazy příliš silnými, takže by se tomu mohlo rozuměti nesprávně. Proto dodatečně přidal PS 15, 30. Lépe by ovšem byl udělal, když by, přemístiv slohy Ps 29-32, byl také přepracoval PS 14, 2. Pak by nebylo bývalo třeba přidávati PS 15, 30 a tím napravovati nedorozumění, jež tuším zpravidla vznikne u čtenáře nadšeného líčení v PS 14, 2.

β) Sloha Ps 32 podávala důsledek ze tří předešlých, Ps 29-31. Viděti to z prvních slov Ps 32, 1, uvedených výše. Ovšem, jak byly zaklínání Chotě Krista v Ps 29. 30 a prosba choti duše v Ps

31 jen manifestační toho, co se povznesením k duchovnímu sňatku již stalo, a ne účinné něčeho, co by se teprve bylo mělo státi, tak byla v první redakci zřejmě také jen manifestační i sloha Ps 32. Ježto je důsledek ze tří předešlých, byla při přehození těch předešlých do stavu zasnubu zcela vhodně přehozena také. Dostalo se jí místa za slohou Ps 31-PS 18, dosavadní předchůdkyní, takže vztah předpokladu a důsledku je i na novém místě dostatečně zachován. Arci je skloubení mezi slohami PS 18. 19 a smysl slohy Ps 32-PS 19 proti první redakci značně změněn, hlavně vynecháním v PS 19, 2, právě aby se sloha a její výklad hodily do nové soustavy.

V Ps 32 podle tamního výkladu duše vyjadřuje blahé důsledky ze splnění žádosti, kterou vyslovila ve sloze předešlé, kdežto v PS v Úvodní poznámce k PS 19 vyjadřuje prostě důsledné pokračování v té žádosti.

Úhrnné ocenění obojího přehození sloh a výkladů lze tedy vyjádřiti takto. Za prvé ono zlepšuje vylíčení obojího stavu, totiž zasnubového a sňatkového, a zpřesňuje výklad účinků obojího, takže pak není třeba omluv, jaké máme zavinuté a výslovně v místech z Ps 29-32, výše uvedených. Za druhé kontrast mezi zasnubem a stavem zasnubu s jedné strany a sňatkem a stavem sňatku s druhé strany, jež sv. Jan po napsání Ps a před úpravou PS tak dobře vyjádřil v Pn III 23. 24-PN III 24. 25, vyniká po přehození sloh a poopravení jejich výkladů mnohem lépe v PS než v Ps.³⁸

3. Jestliže, jak mám za to, z dosavadních výkladů vyplývá věcná oprávněnost přehození sloh Ps 15-24 = PS 24-33 a sloh Ps 29-32 = PS 18-21, zbývá tu jen ještě otázka, zda nová místa pro ty obojí slohy byla zvolena nejvhodnější a zda slohy Ps 29-32 = PS 18-21 jsou na svém novém místě nejvhodněji uspořádány. S mystického hlediska je to ovšem otázka zcela podružná, protože se v obojím případě netýká mystického vývoje, nýbrž jen dějů a stránek téhož stavu, které se mohou státi v tom nebo onom různém pořádku, který jim u různých osob dají Bůh a činnost duše (nakolik ona má v těchto stavech, z velké části trpných, iniciativu), a mohou býti od mystického pisatele bez újmy správnosti vylíčeny v pořádku rozmanitém, právě proto, že v nich není pevného věcného pořadu, který by byl u všech duší týž.

α) Proti tomu, že v PS slohy Ps 25. 26 postoupily hned za slohy Ps 13. 14-PS 14. 15, nelze tuším se žádného stanoviska nic namítati. Byly to slohy zasnubové a zůstaly i po přemístění slohy zasnubové - a po blahém jásání Nevěstinu ve slohách

Ps 13. 14-PS 14.15 v první době stavu zasnubu nad milostmi a dary, kterých se jí tehdy dostalo, přijdou dříve nebo později jako po svátečních dnech všední dnové života na stupni zasnubu se svými rozmanitými duchovými potížemi (o nichž již i v první redakci je řeč v Ps 25. 26), a o těch dnech potíží se péče Nevěstina vyjádřená slohami PS 16. 17-Ps 25. 26 velmi dobře hodí. A za pokračování k nim se hodí péče Ženichova a Nevěstina vylíčená slohami Ps 29-32 = PS 18-21, při čemž byly velmi vhodně dvojice přehozeny, takže to pokračování je Ps 31. 32. 29. 30. Neboť tak se (po přepracování výkladu Ps 32-PS 19, o němž bylo již výše řečeno) ke dvěma slohám péče Nevěstiny PS 16. 17-Ps 25. 26 přidruží napřed dvě další slohy péče její (PS 18. 19-Ps 31. 32) a pak přijdou (PS 20. 21-Ps 29. 30) dvě slohy péče Ženichovy. A není nevhodné, že v druhé redakci slohy Nevěstiny Ps 31. 32-PS 18. 19., vztahující se k uklidnění a umrtvení stránky nižší, smyslové, stojí před projevem péče Ženichovy Ps 29. 30-PS 20. 21, jenž se vztahuje na všechny mohutnosti a jejich hnutí a kony a jenž také pouhým vyslovením té péče způsobí, co obsahuje, a tak celou věc skoncuje, an uvede duši

„v držení pokoje a míru, v soulad stránky nižší se stránkou vyšší, an ji očistí ode všech nedokonalostí a ukázní přirozené mohutnosti a přirozená hnutí v duši a uklidní všechna ostatní bažení ... nakolik je to v tomto životě možné“ (PS 20, 4).

To všechno se stalo bezprostřední přípravou na duchovní sňatek, k němuž se snoubenci chystají a jenž se vykoná hned poté, mezi slohami PS 21 a PS 22.

Je tedy část zasnubová PS 14-21. v druhé redakci s hlediska literárně technického tuším vhodně uspořádána.³⁹

β) Hned za slohy sňatkové Ps 27. 28-PS 22. 23 přehodil sv. Jan v druhé redakci ze stavu zasnubu velkou skupinu Ps 15-24 = PS 24-33, bez jakéhokoliv přemístění uvnitř skupiny.

Dobře ponechal za slohou Ps 27-PS 22 slohu Ps 28-PS 23, protože v obojí mluví Chof Kristus a hned po sloze sňatkové je velmi vhodné místo na zmínku, že nyní Chof Kristus choti duši odhaluje svá tajemství, jako by ničeho ze svého života pozemského před ní neskrýváje. Vždyť tak se to sluší mezi chotěm a chotí, mezi nimiž nemá býti tajnosti.

A chof duše hned potom v přehozených slohách Ps 15-24 = PS 24-33 vhodně opěvuje jiné vlastnosti a účinky a důsledky duchovního sňatku.

Po tomto dlouhém výlevu duše se zcela vhodně ujímá slova Chof Kristus a ve slohách Ps 33. 34 = PS 34. 35 chválí svou

choť za to, že ona v předešlých slohách chválila jeho a všechno, co má dobrého, připisovala jemu.

O pořadu sloh dalších netřeba mluvit, protože zůstal v PS nezměněn, týž jako v Ps.

Lze tedy říci, že nejen přehození sloh ze stavu do stavu, nýbrž i jejich nové uspořádání v tom které stavu je v PS dobré, ba značně lepší než v Ps.

c) Rozdíl na konci spisu.

Konečně je nám pojednati s téhož hlediska literárně technického o rozdíl mezi redakcí A a redakcí B na konci *Duchovní písně*.

Kdežto v první redakci po sloze Ps 27, v níž dojde k duchovnímu sňatku, všechny další slohy až do konce knihy líčí různé stránky stavu sňatku v pozemském životě, máme v druhé redakci v Úvodní poznámce ke sloze PS 36 toto upozornění o slohách PS 36-40:

„Pouze po jednom této duši ještě zbývá prahnouti, totiž po tom, aby se... kochala dokonale v životě věčném. Věnuje se tedy v další sloze a v ostatních, které následují, tomu, že žádá Mileného o tuto blaženou pastvu v jasném patření na Boha“ (PS 36, 2).

Jinými slovy: tužby sloh Ps 35-39 po vyrovnání Bohu v poznávání a milování Boha, jež se v první redakci vztahují, jako slohy předcházející, na stav duchovního sňatku v životě pozemském a na vrcholné mystické milosti v něm, jsou v druhé redakci v PS 36-40 vykládány jakožto výhled do dokonalého spojení s Bohem v blaženosti věčné a touha po dokonalém poznávání a milování Boha v nebi. V první redakci toho výhledu není než mimochodem (Ps 36, 5; 37, 1) kratinkým srovnáním nedovršeného stupně ve stavu duchovního sňatku na zemi s dovršeným stupněm ve stavu nebeské blaženosti a neslyšíme v ní v posledních pěti slohách a jejich výkladu takových výslovných tužeb po spojení s Bohem v nebi, s jakými se neustále setkáváme v paralelním úseku redakce druhé.

Co o tomto rozdílě říci?

Odpověď tuším nemůže než schvalovati změnu učiněnou. Ten, kdo provedl toto rozšíření obzoru, uplatnil jím jemný psychologický postřeh a dal spisu daleko krásnější zakončení, než má v redakci první.

α) Psychologický postřeh tím rozšířením obzoru uplatněný záleží, jak to sám sv. Jan v PS 38, 3. 4 vyjadřuje, v tomto. Kdo

opravdu miluje, touží se milovanému vyrovnati stejností lásky. Duše tedy, která miluje Boha tak, jak jej ve stavu sňatku miluje duše choť působením velmi častých převznešených aktuálních doteků Mileného v rozum a vůli jakožto v mohutnosti, se touží Bohu vyrovnati stejnou láskou. Bůh jí dává, jak sv. Jan ukazuje, habituálním, a zvláště přidáním aktuálním, přepodobněním v něho a odevzdáním sebe jí, i svou vůli a její kon, Boží lásku; duše mu tedy vrací jeho samého a jeho vlastní lásku a tak se mu již na zemi, duchovním zasnubem počínaje, v němž již dochází ke vznešeným aktuálním přepodobněním rozumu a vůle, vyrovnává stejností lásky. Duše ví, že přepodobňování v Boha a tudíž Boží darování sebe samého a své lásky ve chvílích jeho aktuálních návštěv doteky ve stavu sňatku je dokonalejší než bývalo při jeho návštěvách ve stavu zasnubu, že tedy stejnost lásky je dokonalejší ve stavu sňatku - a ví také, že v blaženosti nebeské to všechno bude ještě dokonalejší než i na nejvyšším případečném stupni stavu sňatku, a že v nebi ta dokonalost bude trvalá, bez jakéhokoliv přerušování, kterému je (spánkem a j.) podrobena na zemi, že tedy stejnost v lásce a tím i splácení Bohu stejným za stejné, po němž ona právě ve své lásce prahne, bude neskonale zvršena. Nemilovala by tedy Boha z celého srdce svého a z celé duše své a z celé síly své, kdyby netoužila po blaženosti věčné, ani ne k vůli sobě (Pn I 22-PN I 27; viz již Ps 26, 8 - PS 17, 9), nýbrž k vůli Milenému, aby mohla vzdávati lásku co největší stejností tak zvršenou, jak jen v nebi může býti.

Těchto myšlenek sv. Jan ještě nebyl domyslel úplně, když psal v první redakci začátek Ps 37, 2, ale vidíme je domyšleny a vyjádřeny v druhé redakci v paralelním místě na začátku PS 38, 3 a uplatněny v celém výkladu, náležitě pozměněném, sloh PS 36-40. Srovnejte.

„Předmět tohoto prahnutí je stejnost v lásce, po níž duše stále přirozeně i nadpřirozeně touží, protože milující nemůže býti uspokojen, jestliže nepocituje, že miluje tou měrou, kterou je milován. A *poněvadž duše vidí pravdivost nesmírnosti lásky, kterou ji Bůh miluje*, nechce jej ona milovati méně vznešeně a dokonale, a k tomu cíli *touží po aktuálním⁴⁰ přepodobnění*, protože duše nemůže dojiti této stejnosti a dokonalosti v lásce leč v úplném přepodobnění své vůle ve vůli Boží, v němž se [obojí] vůle tou měrou spojí, že se stane z dvojí jedna; a tak je stejnost v lásce“ (Ps 37, 2).

„Předmět tohoto prahnutí duše je stejnost s Bohem v lásce, po níž ona stále přirozeně i nadpřirozeně touží, protože milující nemůže býti uspokojen jestliže nepocituje, že miluje tou měrou, kterou je milován. A *poněvadž duše vidí, že přepodobněním v Boha, které má v tomto životě⁴¹ nemůže, třebas jest její láska nesmírná, dojiti toho, aby se stejností vyrovnala dokonalosti lásky, s kterou je od Boha milována, touží po plném pře-*

podobnění u věčné blaženosti, jímž dojde toho, že se řečené lásce vyrovná stejností (PS 38, 3). ... Dokud duše nedojde toho, není spokojena, a ani v nebeském životě by nebyla spokojena, kdyby nepocítovala, že miluje Boha tou měrou, kterou je od něho milována“ (PS 38, 4).

Podtržená místa ukazují vývoj myšlenky sv. Jana od první redakce k druhé. Ale tento vývoj není popření pojetí dřívějšího, nýbrž jen jeho zdokonalení. Pravíť sv. Jan na konci Ps 37, 3:

„Miluje tu tedy duše Boha tak velice, jak jest od něho milována, ježto jedna láska jest láska obou. Nejenže tedy zůstane duše poučena o milování, nýbrž se i stane mistryní v milování, s mistrem samým jsouc spojena a tudíž uspokojena - a to je, milovati Boha dokonale touž láskou, kterou on se miluje. Ale to není dokonale možné v tomto životě, ačkoliv ve stavu dokonalosti, totiž v duchovním sňatku, o němž mluvíme, to nějakou měrou možné je“ (Ps 37, 3).

A na konci PS 38, 3 máme:

„Ale ... již i v dokonalém přepodobnění v tomto stavu sňatku, k němuž [t. k dokonalému tomu přepodobnění] duše dojde již v tomto životě a v němž všechna přeplyývá milostí, jaksi [také] tak velice [t. tak silně a dokonale, jak je ona od Boha milována a Bůh miluje sám sebe] miluje skrze Ducha svatého, jenž je jí v tomto přepodobnění dáván“ (PS 38, 3).

A podobných připomenutí o tom, že stav duchovního sňatku na zemi je co do dokonalosti jak povšechné, tak zvláště i co do stejnosti lásky, stopa a předobraz blaženosti nebeské, přidal sv. Jan v oddíle PS 36-40 ještě několik.

β) Zakončení spisu je v druhé redakci rozevřením obzoru až do blaženosti věčné vznešenější a krásnější. V první redakci jsou touhy duše v Ps 35-39 téměř jen^{41a} manifestační, vyjadřující věci, které se od povznesení duše na stupeň duchovního sňatku opět a opět již dějí (Ps 37, 3) a dále budou dítí aktuálními vznešenými dotecky Mileného v rozum a vůli a v podstatu duše; v druhé redakci se nám ještě i nad to, touhami skutečnými a ne téměř jen básnickými manifestačními, otvírá jakoby velkolepou branou výhled do tajemných dálek a výšin s něčím ještě daleko krásnějším a vznešenějším než je to, co duše již zde má. Odtud ono něžně toužebné, ale úplně s vůlí Boží srovnalé „*Adveniat regnum tuum; fiat voluntas tua*“ (Pn I 23-PN I 28).⁴²

γ) Na rozšíření obzoru v PS 36-40 až do života věčného bylo třeba mírného přepracování výkladu sloh. Celkem je přepracování učiněno se zdarem a pěkně; jen Ps 38, 6. 7-PS 39, 8. 9 (výklad verše: Zpěv líbezného slavíka), Ps 38, 9. 10-PS 39, 12. 13 (výklad verše: Za noci bez mráčku) a Ps 38, 11-PS 39, 14 (výklad verše: S plamenem, jenž dokoná a nezpůsobí strasti) nejsou podle mého mínění náležitě přizpůsobeny novému hle-

disku zvolenému pro slohy PS 36-40. Tři verše, o které jde, jež v redakci A mluví o mystickém životě pozemském, mohou dosti snadno býti obráceny na život v blaženosti nebeské, ale to nové hledisko vyžadovalo důkladnějšího přepracování jejich výkladů, než jaké máme v redakci B. Ps 38, 9-PS 39, 12 o *temném nazírání* zůstalo i v nové situaci beze změny; Ps 38, 10-PS 39, 13 o *nocí* je neobratně přizpůsobeno. Ve PS 38, 11-PS 39, 14 druhá redakce místo opravdového přepracování výkladu, aby se hodil na situaci nebeskou, užívá nesprávné záměny sloves: ve verši stojí sloveso *consumir* (stravovati), kdežto v komentáři se vykládá sloveso *consumar* (dovršiti).

Ale to jsou nedokonalosti jen nepatrné.

2. Rozdíly s hlediska uměleckého.

S hlediskem literárně technickým těsně souvisí hledisko umělecké. Jest nám tedy odpověděti i na otázku, zda jsou, v celku a v částech *Duchovní písně*, rozdíly mezi obojí redakcí se stanoviska uměleckého.

Jsou.

Zabývá se jimi hlavně Baruzi, a dává i s uměleckého stanoviska přednost redakci A. Ač uznává literární krásu toho onoho přídivku v redakci B, celkem staví PS daleko za Ps. V Ps vidí ráznost, smělost, kdežto v PS opatrnost a až bázlivost - rozvláčenost - „didaktický tón, všední názvosloví“ - „elementárnost“ v *Předmětu* za slohami, kazatelský tón v *Úvodní poznámce* k PS 1, atd.⁴³

P. de Guibert se vyslovuje o druhé redakci jen jakožto o celku a praví:

„Přečtěme si jedno za druhým text, jak je stanoven od D. Chevalliera [t. v jeho kritickém vydání *Le Cantique Spirituel*], a pak recensi B v některém ze dvojího španělského vydání od PP. Gerarda a Silveria anebo ve [francouzském] překladu Hoornaertovu: a neujdeme překvapení z rozdílu mezi prvním textem, pevným, jednolitým, ba průzračným i přes obtíž, která je působena látkou a literárním druhem zvoleným, a textem druhým, nerozhodným (hésitant), zatemňovaným opakováním myšlenky; stěží uvěříme, že pisatel je týž.“⁴⁴

Myslím, že Baruzi a P. de Guibert, ač upřilishují, mají tak dalece pravdu, že *Duchovní píseň* i jakožto umělecký celek i v dosti mnoha drobnostech s uměleckého stanoviska přepracováním jednak sice získala, jednak však i dosti utrpěla. Nevadí „elementárnost“ *Předmětu*, jenž je nutná krátká úvodní vysvětlivka technická, ale *Úvodní poznámce* PS 1, 1 lze vskut-

ku vytknouti kazatelský tón - a veliká úhona se stanoviska uměleckého je hned to, že, kdežto první redakce se orlím letem hned v Ps 1 vznesla *in medias res* ve výšinách mystických v trpné noci ducha, PS začíná u země⁴⁵ na stupni činné noci smyslu, a k tomu se druží další velká vada nejen se stanoviska věcného, nýbrž i s uměleckého, způsobená tím, že sv. Jan, ač stupeň sloh PS 1-10 snížil, výklad ponechal celkem, jaký je v Ps 1-10, kde však odpovídá stupni daleko vyššímu, takže čtenář Ps je v PS maten. Také nedostatečné přepracování míst Ps 38, 6. 7. 9-11 v PS 39, 8. 9. 12-14 vadí. A též v mnohé jiné drobné výtce má Baruzi tuším pravdu, že PS je proti Ps s uměleckého stanoviska ochuzeno.

Ale s druhé strany musíme uznati, že nevhodné umístění tolika sloh v Ps je i s uměleckého stanoviska velká vada první redakce, kdežto vhodným přehozením a přemístěním sloh a jejich výkladů PS proti Ps i s uměleckého stanoviska velice získalo jakožto celek;⁴⁶ že dosti mnoho přídavek nebo pozměn je nejen věcně, nýbrž i slohově nebo jinak umělecky krásných (na př. Ps 37, 5-PS 38, 6); že rozšíření obzoru až do života věcného v PS 36-40 je velký umělecký čin. Úvodní poznámky ke slohám jsou sice namnoze vleklé a s uměleckého stanoviska většinou spíše chyba než zdokonalení, ale usnadňují spojování a chápání, především sice věcné, ale vedle toho a s tím i umělecké.

A to nás vede k zásadní věci. Sv. Jan od Kříže zamýšlel, o tom není pochybnosti, dílo i umělecké svou básní *Za temné noci*, ale výklady její, totiž spisy *Ústup na horu Karmel* a *Temná noc* nejsou jakožto celky díla umělecká (i když sem tam obsahují i místa umělecky zdařilá) a mám za to, že nikdo nemyslí, že sv. Jan těmi spisy zamýšlel díla umělecká. Zamýšlel jimi poučení „pro velikou potřebu, ve které je mnoho duší“ (Vp Předml. 3). Podobně zamýšlel, o tom rovněž není pochybnosti, dílo i umělecké svou básní *Kde jsi se skryl*, ale myslím, že nezamýšlel uměleckého díla *výkladem* té básně, ani v Ps ani v PS. Svou báseň vykládal karmelitkám v Beas a v Granadě a asi i svým řeholníkům a Ps upravil na žádost M. Anny od Ježíše (Ps Předml.), jíž jako sv. Janu samému šlo o cíl praktický, duchovní prospěch duše vlastní a duší jiných. Vzniklo-li v Ps dílo umělecké (s vadami i se stanoviska uměleckého, jak jsme viděli), bylo to jaksi případečně, a sv. Jan tuším neváhal obětovati i tu jakou takou uměleckost první redakce *Duchovní písně*, byl-li si jí vědom, větší dokonalosti věcné v PS, kterou jsme poznali. Mohl se při přepracovávání snadno uvarovati většiny uměleckých chyb, kterých se při něm dopustil, ale když je učinil (hlavně asi rychlostí práce, takže díla přepracovaného již neprohlédl a nerevidoval - a snad i přímo nedbáním uměleckých zřetelů), kdo bude jemu, klasikovi literatury mystické, proto činiti vážnou výtku?^{46a}

Má-li někdo za to, že po celkové úvaze musí prohlásiti druhou redakci *Duchovní písně* za umělecky méně dokonalou, nižší

než je redakce první, nebudu mu odporovati, mysle si také, to že je velkou měrou věc osobního vkusu. I jiným velkým spisovatelům se ostatně stalo, že přepracováním své dílo zhoršili co do umělecké hodnoty, ba, šlo-li o dílo vědecké, třeba i co do obsahové ceny.

Sv. Terezie od Ježíše (1515-1582), jejíž byl sv. Jan od Kříže spolupracovník, napsala svůj *Svěživotopis* dvakrát, r. 1562 a r. 1565. První redakce se úplně ztratila, takže nemůžeme srovnávat. Ale také svou *Cestu k dokonalosti* napsala dvakrát: po prvé na konci r. 1565 a asi ještě počátku r. 1566, po druhé mezi srpnem r. 1569 a srpnem r. 1570. Obojí autograf je zachován, takže o dvojí redakci *Cesty* od sv. Terezie samé není pochybnosti.

Druhá redakce je úhrnem zcela zřejmě mnohem lepší, ale uznává se, právě s uměleckého hlediska (s něhož tu posuzujeme druhou redakci *Duchovní písně*), že celkem nemá té půvabné prostoty a něžné mateřské důvěrnosti, snadnosti a plynosti, které zdobí redakci první; že nemálo míst nebo myšlenek pěkných nebo i velmi pěkných z první redakce bylo sv. Terezií v druhé redakci buď vynecháno nebo co do umělecké leposti poněkud zhoršeno; také po věcné stránce je v druhé redakci to ono místo méně jasné nebo naukově méně plné, které je tedy nutno objasňovati nebo doplňovati z redakce první.

Torquato Tasso († 1595) přepracoval na sklonku života svou *Gerusalemme liberata*, vyšlou tiskem r. 1581, v *Gerusalemme conquistata*, dokončenou r. 1593, již dával přednost před první zprávkou. Literární historie však svorně soudí, že druhým zpracováním dílo pozbylo mnoha z dřívější krásy - a nikoliv druhé zpracování, nýbrž první žije ve světové literatuře⁴⁷.

Goethe napsal drama *Götz von Berlichingen* na podzim 1771; asi o rok později je přepracoval⁴⁸. Dává se přednost zpracování prvnímu⁴⁹.

Kant, vydav svou *Kritik der reinen Vernunft* r. 1781, ji upravil k druhému vydání, jež vyšlo r. 1787. „Kantovci se prou, zda v druhém vydání systémem nějak věcně změnil; za to, že změnil, a to zhoršením, mají mezi jinými Rosenkranz, Schopenhauer, Kuno Fischer.“⁵⁰

3. Rozdíly s hlediska naukového.

a) *Námítky D. Chevalliera.*

Nebýti toho, že Dom Chevallier vidí mezi redakcí A a redakcí B *Duchovní písně* veliké rozdíly naukové a že právě o ty rozdíly opírá svůj útok na pravost redakce B, již rozhodně popírá, byly by tento oddíl a další našeho pojednání krátké. Byly by o málo více než odkaz k oddílu 2., totiž k rozdílu s hlediska literárně technického, krátké jejich ocenění s hlediska naukového, a závěr toho smyslu, že opravdového naukového rozdílu mezi A a B není. To je závěr, ke kterému došli P. Eugenio de San José C. D. a P. Joseph de Guibert S. J.

P. Eugenio (jenž, jak uvidíme, neuznává důkaz D. Chevalliera o apokryfnosti redakce B za správný a průkazný) praví:

„Znamená toto numerické přehození popření nauky [redakce A] anebo aspoň hlubokou modifikaci nauky? Znamená jen *náležitě umístění a roztřídění* sloh, které nebyly v A řádně umístěny. . . . Nový pořádek sloh, jaký se jeví v B, odpovídal nutnosti ukládané logikou a potřebnou jasností spisu.“⁵¹

P. de Guibert (nezúčastněný ve sporu, jenž na základě toho, co D. Chevallier podal v Úvodu ke svému kritickému vydání *Duchovní písně* A a v dřívějších pracích, má pravost redakce B za velmi vážně pochybnou)⁵² píše ve své recenzi řečeného kritického vydání:

„Rozporu (contradiction) naukového ve vlastním smyslu slova mezi obojí recenzí není; aťsi se tedy přijme [stran pravosti redakce B] řešení jakékoliv, zůstane nauka světcova v jádru tatáž; ale bude nejedno zpřesnění a nejeden odstín, které mu nebudou moci býti beze všeho připisovány, je-li od něho pouze recenze A.“⁵³

Naproti tomu Dom Chevallier praví na př.:

„. . . novoty připuštěné . . . [redakcí B] vyjadřují nauku, která je v rozporu (opposée) s tou, jež [je v A] . . . dvě *Písně* rozvádějí dvě themata protikladná (contradictoires) . . .“⁵⁴

Podobně P. Louis de la Trinité vidí

„silný rozpor mezi vyjadřováním Předmluvy a schematem ‚Předmět‘“; „úvahy o *ranách z lásky* [PS 1, 17], při kterých si začátečníci bezděčně řeknou . . . : tohle není pro mne“; „pochybnost: je sv. Jan opravdu pisatel textů, stížených tak zřejmou protivností (opposition de contrariété)?“⁵⁵

a o něco níže uznává za spolehlivý základ záporné odpovědi totéž, co Dom Chevallier, totiž

(I.) „důraznost vyjadřování Předmluvy; (II.) příliš veliký rozklon themat“ obojí *Písně*.⁵⁶

Ten „příliš veliký rozklon themat“ obojí *Písně* neboli „protikladnost (opposition contradictoire)“ jejich rozvádí Dom Chevallier (a po něm P. Louis de la Trinité) v tyto tři body: 1. odepření (dénégation) - 2. přehození (transposition) - vnucené přijetí (accueil forcé).⁵⁷

1. Odepření (dénégation).

a) V redakci A touha duše po nebi, po přímém patření, náhle zmizí při duchovním zasnubí; zasnub a sňatek, jimiž se duši dostane (zasnubem na nižším stupni, sňatkem na vyšším stupni) stejnosti s Bohem v lásce, jsou totiž uklidňující odpověď na tu nedočkavou touhu, duše je pak až do posledního řádku redakce A jakoby nasycena tím, čeho se jí dostává na zemi. - V redakci B však duši v posledních pěti slohách PS 36-40 ještě zbývá toužiti po dokonalém kochání patřením v nebeské blaženosti (PS 36, 2), takže

touha po patření blaženostním, jež je v redakci A východisko, je v redakci B zakončení⁵⁸.

A proč to? Protože:

b) V redakci A duše velmi častým aktuálním přepodobňováním v Mileného *dochází stejnosti* lásky s ním a je tudíž uspokojena a nemá již po čem dále toužiti; kdežto v redakci B se zřejmě *popírá, že plná stejnost* v lásce mezi Bohem a duší choti může býti udělena na zemi, takže duše ani ve stavu sňatku není ještě uspokojena a touží tedy po přepodobnění nebeském, jež teprve dá jí tu stejnost v lásce. Tímto popřením stejnosti v lásce to je, že v redakci B se na konci *Písně* z hlubin duše, kde byla od povznesení k zasnubě, jenž v redakci A dal první stupeň stejnosti v lásce, jako v spánku, vynoří touha po přímém patření⁵⁹.

Aby to popření v redakci B názorně ukázal, podává P. Louis de la Trinité ve dvou sloupcích vedle sebe začátek Ps 37, 2 a začátek PS 38, 3 (jež jsme již uvedli výše na str. 50n.), a praví:

„Popsav stejnost lásky dostupnou zde na zemi, praví nám pisatel redakce A [v Ps 37, 3 na konci]: to ještě není dokonalost vlastní vlasti nebeské!

„Učiniv z *téže* stejnosti lásky dokonalost vlastní vlasti nebeské, praví nám pisatel redakce B [v PS 38, 3 na konci]: duchovní sňatek jí dává předchut.

„Jaký to rozdíl ve zladění! (de diapason!)

„Odepření je na bíle dni.“

„V Písní B odepření stejnosti v lásce, nutné k úplné radosti duše choti, je opravdu *příčina* návratu těchto tužeb po bytnostné blaženosti. Velice málo sejde na tom, že tyto tužby nejsou přesně tytéž jako tužby lásky nedočkavé [před zasnubem]. Ony vytýkají a vyzdvihují (Ils soulignent) to odepření.“⁶⁰

(Musím zde hned něco připomenouti. P. Louis de la Trinité by byl dobře udělal, kdyby byl čtenáři tak vedle sebe předložil také obě paralelní místa *závěrečná*, Ps 37, 3 konec - PS 38, 3 konec, která jsme my výše na str. 51 již viděli. Pak by soudný čtenář hned poznal, že tu ve *skutečnosti* redakce B neodpírá, neupírá, duši choti pozemské nic, zcela nic, z toho, co jí dává redakce A; že jde jen o změnu hlediska. V redakci A se duši *choti pozemské* přiznává stejnost v lásce pozemská a praví se, že nebeská je té pozemské zdokonalení; v redakci B se duši *choti nebeské* přiznává stejnost v lásce nebeská a praví se, že pozemská je té nebeské předchut, předobraz. Hledisko různé, ale věc tatáž. Kde je věcný protiklad, věcná protivnost? Že „zladění“, t. j. hledisko, je jiné, na tom přece tomu, komu jde o věc, pramálo záleží - zvláště když je nové hledisko, jako právě v tomto případě, dokonalejší.)

2. Přehození (*transposition*).

„Takové odepření [stejnosti v lásce] musilo nutně vésti k přehození. Redaktor *Písně* B, boje se uznati, že duše může již zde na zemi míti stejnost v lásce s Bohem, odpíráje dokonalým posledních pět sloh *Písně*, musil jinde hledati čím popsati kladnou stránku duchovního sňatku. Skutečně se, aby vyplnil tuto mezeru, rozhodl přenést do duchovního sňatku kladnou stránku stavu nižšího, stavu duchovního zasnubě; zakoušení hrdinných ctností ve slohách 15-24. Potom, aby přece dal duchovnímu zasnubě nějaký smysl, posbíral tu a tam šest sloh, záležících ve dvou prosbách duše [snoubenky a] choti (sl. 25-26, 31-32) a jednom rozkazu Krista Chotě (sl. 29-30): tyto slohy již nemluví o darech, nepraví nic o ozdobách: duše nevěsta žádá,

Snoubenec Kristus připravuje; všechno se rozplývá v zaklínáních, jež na-prosto obnovují ráz duchovního zasnubu: redaktor přestává mít na mysli nitku rozpředenou (la ligne amorce) slohami 13. a 14., jež zůstaly na svém místě.⁶¹

P. Louis de la Trinité k tomu dodává:

„Co se nám zdá nepříjemné, je to, že by Otec Jan byl i jen pomyslel na to, aby provedl, uvnitř *téže* básně, hromadná přehození, a že by tedy *tytéž* slohy, obohacené o *tytéž* přesné výklady, jež ustálují a zpevňují smysl každého verše, mohly podle jeho chuti znamenati mystické stavy, které on jinak (Pn III 23-PN III 24; Ps 27) prohlašuje za velice nepodobné.

„*Jednota a různost* jsou - leda že by se zneuznávaly požadavky zásady protikladu - pojmy, které nemohou býti s téhož hlediska redukovány jeden v druhý.

Není právě v tom naukový problém, neřešitelný obhájcem dvojí redakce napsané [prý] sv. Janem od Kříže?“⁶²

3. *Unucené přijetí (accueil forcé)* - totiž vnucené přijetí nového smyslu starými slohami a jejich starými výklady.

Redakcí A sv. Jan „líčí ve svém díle jen jednu dobu života duchovního, období *dokonalých*“. Naproti tomu „se v *Písni B* o týchž slohách prohlašuje, že se hodí na čtyři třídy duchovních osob, a ony se dělí v tolikéž skupin: prvních dvanáct je pro *začátečníky*, ježto třináctá označuje chvíli duchovního zasnubu; devět dalších (slohy XIII-XXI) náleží *prospívajícím*, ježto duchovní sňatek se slaví ve sloze XXII.; pak čtrnáct sloh (slohy XXII-XXXV) patří *dokonalým*; konečně pět posledních (slohy XXXVI až XL) popisuje stav *blažených*...

„Redaktor *Písně B* výslovně zamýšlí podati synthesu: máme-li věřiti jeho *Předmětu*, chce podati všechna období života duchovního.“⁶³

Dom Chevallier pak poukazuje k tomu, že v B exegese prvních sloh, nakolik pochází z A, se nehodí na začátečníky - a „co je řečeno o začátečnících, lze říci o prospívajících“ (t. j. že první slohy se nehodí ani na prospívající, protože starší „*Duchovní píseň*... počíná tam, kde končí *Temná noc*“⁶⁴) a shrnuje:

„Zkrátka, je-li nesnadné ospravedlniti úsilí, které v redakci B přidělilo začátečníkům, prospívajícím, blaženým v nebi dvě třetiny (26 sloh z 39) starší *Písně*, úplně věnované téměř dokonalým a dokonalým, je tuším roz-díl, který dělí nové thema od starého, na bílé dni. Proto máme *Píseň B* za apokryfní.“⁶⁵

P. Louis de la Trinité také praví o tomto „vnuceném přijetí“:

„Tento rys argumentace by sám o sobě postačil na zavržení redakce B jakožto apokryfní.“⁶⁶

A v *Závěru* svého pojednání praví P. Louis de la Trinité:

„Přistoupíme-li ke srovnání obojího thematicu, konstatujeme, že vyjadřování (les formules) Předmluvy ohlašuje naukovou jedinnost (l'unicité doctrinale) *Písně*, a že thematic před námi jsoucí nelze redukovati v tuto jednotu (cette unité). Osnova redakce B odporuje v důležitých věcech výslovnému učení mystického Učitele o různorodosti duchovního zasnubu a duchovního sňatku. Je tedy nutno voliti. Shoda nejstarších svědectví vzešlých ze zdrojů

na sobě nezávislých (de souches indépendantes) nás zřetelně poučuje o volbě (nous fixe sur le choix), kterou jest nám učiniti.“⁶⁷

Tolik Dom Chevallier a P. Louis de la Trinité co do svých námitek jednotlivých. Jenže hned dodám, že právě „shoda nejstarších svědectví - a to svědectví zevních, historických - vzešlých ze zdrojů na sobě nezávislých (kterýmžto svědectvím se Dom Chevallier vyhýbá, co jen může, drže se důvodů z kritiky vnitřní) mne přivedla v oddíle B této práce k přesvědčení s historického stanoviska, že není důvodu k „zavržení redakce B jakožto apokryfní“, nýbrž že redakce B je pravá, t. j. ve svém nynějším způsobu a textu dílo sv. Jana od Kříže. A uvidíme, že důvody D. Chevalliera, čerpané z kritiky vnitřní, nejsou takové, aby to historicky opřené přesvědčení zvrátily.

Než však postoupíme ve výkladu námitek D. Chevalliera dále, totiž k jeho přiznání, že jeho rozmanité námitky literárně *logické* proti pravosti redakce B mají kořen *theologický*, jest tuším záhodno upozorniti na *psychologický* rys v jeho argumentaci, totiž na působivost, s kterou D. Chevallier své námitky podává.

a) Dom Chevallier dovede podávati své námitky psychologicky působivé (zvláště pěkně uvidíme psychologičnost níže na námitce theologické, čerpané z domněnky o „jakoby inspiraci“ redakce A *Duchovní písně*); a podává je ve své knize novými a novými tvrzeními, s nové a nové stránky případečně jiné, s nového a nového hlediska případečně odlišného, takže vytvoří ovzduší, ve kterém se snadno zdá, že jde o nové a nové důvody ceny samostatné; o věcech a stránkách a hlediskách, které jsou proti jeho thesi o apokryfnosti redakce B a vyvracejí jeho námitky, mluví jaksi jen mimochodem - a úhrnný účinek *psychologický* je snadno daleko větší než úhrnná hodnota logická.

b) Dom Chevallier a P. Louis de la Trinité hojně užívají slov protiklad (contradiction), protivnost (contrariété), rozpor (opposition), jež již sama svou pádností, ani nehledě k tomu, co se v ně halí, snadno mají na čtenáře psychologický účinek ohromující. „Redakce A a redakce B že jsou v protikladu, v protivnosti, v rozporu? To tedy ovšem B není pravé, je nutně apokryfní“, pomyslí si ne jeden ohromený čtenář.

Musíme si tedy uvědomiti, co se za „protikladem“, „protivností“, „rozporem“ může skrývati.

Dvě věci po těžce stránce jakkoliv se lišící, třeba sebe méně, jsou po té stránce v protikladu (contradictio), na př. dvojí měření, při jednom z nichž naměřím 10m 1mm a při druhém 10m 2mm; neboť buď je to 1mm nebo to není 1mm, třetí je nemožné - a v tom právě záleží protiklad. A přece jde o rozdíl nepatrný, který v praxi nestojí ani za zmínku.

O barvách (a o číslech) se říká, že jsou mezi sebou v protivnosti (contrarietas). Kdo by v tom chtěl jíti do krajnosti, mohl by říci, že, když mám dvě barvy, jednu sytě zelenou, druhou o stupínek bledší, že mám dvě barvy protivné (contrariae) - a ovšem že je tu i protiklad (contradictio), protože v každém rozdíle je, jak jsme v prvním příkladu viděli, obsažen i protiklad. A přece může jíti o rozdíl v barvě nestojící ani za řeč. O číslech jsme to viděli v odstavci předešlém.

Mohou tedy „protiklad“, „protiva“, „rozpor“ D. Chevalliera znamenati něco velikého - a mohou znamenati něco malého, ba něco, co nestojí za řeč neb skoro ani za ni nestojí. Který z těchto významů kde tato slova mají v naší otázce stran rozdílů mezi redakcemi A a B *Duchovní písně*, to jest nám hledati rozborem jeho námitek.

Velice mnoho záleží při tom na *hledisku* - a na *správnosti toho hlediska*.

Hledisko D. Chevalliera je theologické: „jakoby inspirace“ básně *Kde jsi se skryl*. Z něho teprve mu vzchází ta vlastnost rozdílu v nauce mezi A a B, totiž *rozpor* naukový (doctrine opposée), pro kterou považuje redakci B za apokryfní. Nebýti toho theologického hlediska uznal by tuším i Dom Chevallier to, co praví na př. P. de Guibert, že v redakci B nauka světcova zůstává v jádru tatáž, že tam dochází jen ku zpřesněním a k vytčením odstínů.

Dom Chevallier míní tedy výrazem „rozpor naukový - doctrine opposée“ něco jiného než rozdíly naukové v obvyklém smyslu slova. On má za to, že báseň vykládaná v *Duchovní písní* A a rovněž nauka jejího výkladu co do jádra, jádra jevícího se aplikací sloh a jejich výkladu na ten nebo onen stupeň mystický, je *jakoby od Boha inspirovaná* - a že věci od Boha inspirované nebo jakoby inspirované nepřipouštějí, ani v celku ani v částech, *dvojího* výkladu *svatopiscova* na př. aplikací na různé stupně mystické. V redakci B jsou však mnohé slohy *Písně* a jejich výklad větší nebo menší měrou aplikovány v jiném smyslu než v A, totiž na jiné stupně mystické nebo na život nebeský (to jsou velké „protikladné“, „protivnostní“ rozdíly mezi A a B, o kterých mluví) - nemůže tedy redakce B býti od svatopisce samého, jemuž Bůh dal, jakoby inspirací, jen jednu aplikaci sloh básně, a jedno jádro jejího výkladu, vesměs podané již v redakci A - je tedy redakce B apokryfní.

Toto je tedy vlastní smysl dvojí námitky D. Chevalliera (splývající tím v jednu), uvedené výše:

(I.) „důraznost vyjadřování Předmluvy“: v Předmluvě totiž vidí vyjádřenu tu jakoby inspiraci básně *Kde jsi se skryl*;

(II.) „příliš velký rozklon themat“ obojí *Písně*, t. j. rozdíl v aplikaci sloh a jejich výkladu v A a B, podle jeho mínění nemožný u básně *jakoby inspirované*.

Sám Dom Chevallier vyjadřuje „podstatu these hájené kritickým vydáním“ *Le Cantique Spirituel* těmito slovy:⁶⁸

„Přejímám tu z *La Vie Spirituelle*, březnového čísla z r. 1931, str. 280-282. 279, [recenze kritického vydání *Le Cantique Spirituel*], podstatu these hájené kritickým vydáním:

„Že by tedy sv. Jan od Kříže byl dvakrát, v opačném smyslu (en des sens opposés), vykládal tytéž verše?

„Ne; to nemohl. Předmluva v záhlaví všech rukopisů *Duchovní písně*, aťsi jest jejich nauka kterákoliv, uděluje pisateli jen *úkol přísně vymezený* (un rôle sévère), *ale neskončeně vznešený*: úkol svědka o díle Božím nebo o opatření (une mesure) řádu božského⁶⁹. Hned od prvního řádku [Předml. 1. 2] čteme, že *báseň* byla složena v jakémsi rozdílení láskou Boží a že z toho důvodu je obsažná poněkud jako Písmo svaté; o něco dále [Předml. 4] se ještě dočítáme, že *nauka ve výkladu* je kontrolována božskou zkušeností, které se dostalo především pisateli samému a již poznal a uznal (reconnue) také u jiných, a že se zároveň opírá o slova posvátných knih, hojně citovaná. Tím nám sv. Jan od Kříže míní dáti najevo, že jsme s ním na půdě božské, vyhrazené, že se tedy jeho úkol omezuje na svědectví; že jeho nauka je mu předepsána (imposée); že ona vyjadřuje plán cizí: svobodné zalíbení Boží, jeho podmínky, a jeho požadavky. Jestliže si tedy světec upírá (renie) jakékoliv právo konstruovati po svém, je to proto, že ani žádného mítí nemohl, právě i v zájmu svého díla: měl jen právo vyložití jasněji nebo méně jasně, stručněji nebo méně stručně. A nikdo mu nemůže dáti práva neexistujícího, neblahého pro toho, kdo si je osvojí.

„Jestliže tedy novoty přijaté jakoukoliv redakcí (par un état quelconque) *Duchovní písně* podávají nauku protivnou (opposée) nauce, které se napřed dostalo, jak to tak slavnostně prohlašuje Předmluva, božské záruky, je ta redakce (cet état), aťsi je jakákoliv, nepřijatelná: pisatel mohl poopravit (revoir) své dílo, dáti mu formu dokonalejší, nemohl mu však dáti nové jádro (il ne pouvait en renouveler le fond). Neboť odvolati (se dédire), to bylo u něho: buď se zřící Boha, ručitele za první text, aby mohl letěti na svých vlastních perutích - anebo se přiznati, že se kdysi neprávem dovolával Boha; a byla-li spáchána chyba tehdy, kdo nám zaručí bonam fidem tentokráte? Buď jak buď (à aucun titre), sv. Jan od Kříže nemohl odvolati (se dédire).

„Bůh není „ano i ne“; sv. Jan od Kříže, výslovně dávající svému spisu záruku (garantie) božskou, se již nemohl uchýliti od prvního thematického, sv. Jan od Kříže komentoval báseň *Písně* jen v jednom smyslu⁷⁰.

„Je tedy ze dvou výkladů, které rozvádějí thematická protikladná (contradictoires), z kterých jeden připsuje zkušenost prvních jedenácti sloh *velmi pokročilým* a druhý ji připsuje *začátečnickům*, z kterých jeden má *udělení velikého daru Lásky* (učiněné v posledních pěti slohách) za možné na zemi, druhý za vyhrazené nebi, z těch dvou výkladů je mladší nevyhnutelně apokryfní: tak to vyplývá ze znění Předmluvy.“⁷¹

A o něco níže v témž článku, obrací se proti Maritainovi, jenž byl vyslovil pochybnost o průkaznosti důkazu čerpaného D. Chevallierem z rozporu v themech,⁷² objasňuje Dom Chevallier své hledisko takto:

„Jde o to, abychom zvěděli *in concreto*, zda světec, jenž výslovně postavil NAUKU *prvního komentáře*⁷³ básně pod kontrolu božské zkušenosti, které se dostalo především jemu samému, a kterou později poznal a uznal (reconnue) *de visu et auditu* u jiných, a jež se ve všech temných bodech (jako je ten, který budeme rozebírat) opírala o Písmo svaté, mohl, dovolávaje se po druhé auktority Boží, odvolati (démentir) takovou nauku, buď tím, že později připsal *začátečnickům* ty prudké výlevy prvních jedenácti sloh, napřed přidělené *téměř dokonalým*, anebo tím, že později uznal za *nemožné zde na zemi* udělení velikého daru Lásky [subsistující, t. j. Ducha

sv.], původně považované za charakteristický znak duchovního sňatku na zemi.⁷⁴

Uvedl jsem zde doslova celá dlouhá místa, kterými Dom Chevallier vyjadřuje „podstatu these hájené“, a již dříve jsem obšírně podal jednotlivé námitky, které mu z té podstaty jako z kořene vyrůstají, jednak abych podal co nejpřesněji věci u nás těžko přístupné a kontrolovatelné a nemohlo se mi tudíž vytknouti, že snad něco důležitého zamlčuji, jednak abych tím projevil i úctu vědecké práci více než desetileté (1921-1931), o níž, i když nesouhlasím a nemohu souhlasiti s její argumentací a s jejím závěrem stran apokryfnosti redakce B *Duchovní písně*, uznávám, že podala (arci vedle mnoha nesprávných) mnoho správných podružných postřehů a poznatků stran nauky sv. Jana od Kříže, že nemálo podnítila hlubší studium té nauky, a že její plod je i cenné kritické vydání textu redakce A *Duchovní písně*.

Poněvadž námitka čerpaná z jakoby inspirace básně *Kde jsi se skryl* a jádra jejího výkladu v redakci A a tudíž z neomylnosti a nezměnnosti redakce A a tím i mystického poznání a mystického výkladu sv. Jana je kořen všech námitek jednotlivých, jest nám napřed pojednati o ní, a teprve potom o námitkách jednotlivých. A poněvadž Dom Chevallier v úryvku z recenze, který sám cituje, praví, že jeho these, totiž toto tvrzení o jakoby inspiraci a tím neomylnosti a nezměnnosti se opírá o Předmluvu k *Duchovní písně* (to je míněno slovy: „la vigueur des formules du prologue - důraznost vyjadřování v Předmluvě“), musíme nejprve probrati a oceniti příslušná místa Předmluvy (jež je v obojí redakci úplně stejná)

Rozbor argumentace D. Chevalliera nás sice zaměstná dlouho, ale objasní literární tvorbu mystiků a jiné otázky příbuzné; může nám tedy býti vítán.

b) Rozbor námitek D. Chevalliera.

a) Rozbor tvrzení o jakoby inspiraci redakce A.

I. Argumentaci D. Chevalliera lze shrnouti takto:

Redakce A *Duchovní písně* je jakoby inspirovaná:⁷⁵ to plyne z její *Předmluvy*. Spis jakoby inspirovaný nepřipouští změn (v aplikaci sloh a jejich výkladu na mystické stupně jiné, než kterým jsou v něm původně aplikovány), jaké jsou v redakci B. Tedy je redakce B apokryfní.

Jenže té „jakoby inspirace“, kterou Dom Chevallier vidí tvrzeno v *Předmluvě*, jiní tam nevidí. Jest nám uvéstí příslušná místa z Ps *Předml.* 1. 2. 4.

1. „Poněvadž tyto slohy (estas canciones) byly, ctihodná Matko, jak je viděti, psány v jakémsi roznícení láskou [od] Boha, jehož moudrost a láska je tak nezměrná, že, jak se praví v knize Moudrosti, sahá od konce [všeho míra] do konce, a poněvadž duše, kterou ta láska informuje a jí hýbá, má

jaksi tutěž přemíru a týž rozmach v tom, co praví, nezamýšlím já nyní vykládati veškerou tu obsažnost a hojnost, kterou v ně duch tou láskou plodný uložil, ba naopak by to byla nevědomost, když by si kdo myslel, že lze výroky v lásce s mystickým smyslem (los dichos de amor en inteligencia mística), jak to jsou projevy v těchto slohách (de las presentes canciones), nějakými slovy dobře vyložit; ...

2. „Ježto tedy byly tyto slohy (estas canciones) složeny v lásce s hojným poznáním mystickým (en amor de abundante inteligencia mística), nebudou moci býti zúplna vyloženy, a ani to nebude můj úmysl, nýbrž pouze abych podal (ježto Vaše Důstojnost to tak chtěla) nějaké povšechné vysvětlení; a toto považuji za lepší, protože výroky z lásky je lépe vykládati s uchováním jejich obsažnosti, aby každý z nich měl prospěch po svém způsobu a podle schopnosti svého ducha, než je zužovati v jeden smysl, který nevyhoví každé chuti. ...

4. „A aby to, co řeknu (a míním to podrobiti [čímukoliv] lepšímu soudu, a zúplna soudu svaté Matky Církve - lo cual quiero sujetar al mejor juicio, y totalmente al de la Santa Madre Iglesia), došlo více víry, nezamýšlím tvrditi nic ze svého v důvěře ve zkušenost, kterou jsem měl sám u sebe, nebo v to, co jsem seznal u jiných duchovních osob nebo od nich slyšel (třebas míním obojího využívat), leč když to bude potvrzeno a vyloženo místy z Písma svatého, aspoň v tom, co se bude jeviti nesnadnějším na pochopení ...“

Uvedl jsem místa tak obšírně, že je tu všechno, nač se D. Chevallier jakýmkoliv způsobem snad odvolává; laskavý čtenář si ostatně přečti sám celou *Předmluvu* v některém vydání nebo překladu. Sv. Jan tu praví, že *slohy Kde jsi se skryl*, vykládané ve spise, byly složeny s hojným poznáním mystickým, že tedy mají bohatý obsah, jehož on ani nemůže ani nehodlá vyložit až do podrobností, nýbrž že se spokojí výkladem povšechným, který každá duše pak může pojmouti po svém, ba třebas si jej i ještě více zpovšechniti. Že by sv. Jan tu své slohy považoval za jakoby inspirované, toho ten, kdo z dogmatické theologie ví, co je inspirace, nikde nevidí.

A dokonce nic tu nepraví sv. Jan o tom, že by *výklad* sloh, který podává v *Duchovní písni*, byl složen nebo bude skládán pod ochranou jakoby inspirace. Naopak, že svůj výklad nepovažuje za jakoby inspirovaný (nebo aspoň z jiné příčiny neomylný), je viděti z toho, že jej podrobuje nejen „zúplna soudu svaté Matky Církve“, nýbrž i „čímukoliv⁷⁶ lepšímu soudu“. Instruktivní jsou paralelní místa z *Předmluvy k Ústupu na horu Karmel* (Vp Předml. 2) a z *Předmluvy k Plameni* (PN Předml. 1):

„A jestliže já v něčem pobloudím, nerozuměje dobře jak tomu, co z něho [t. z Písma sv.], tak tomu, co bez něho řeknu, nemám úmyslu odchýliti se od pravého smýšlení a učení svaté Matky Církve katolické, neboť v takovém případě se úplně podrobuji a poddávám, nejen jejímu příkazu, nýbrž komukoliv, kdo o tom bude správněji souditi (sino a cualquiera que en mejor razón de ello juzgare).“

Podobně v Předmluvě k *Plameni*:

„Vím ovšem bezpečně, že sám ze svého neřeknu nic náležitěho o ničem, tím méně pak o věcech tak vznešených a hlubokých. Bude tedy mé jen to, co v tom bude špatného a pochybeného, a proto všechno to podrobuji [čímukoliv] správnějšímu mínění, a soudu naší svaté Matky Církve římskokatolické, pod jejímž vedením nikdo nepobloudí“ (PN Předml. 1).

A to praví sv. Jan, ač právě před tím řekl: „... odkládal jsem to až do nynějška, kdy mi Pán, jak se zdá, pootevřel poznání [té hlubiny] a poněkud mě rozechřál . . .“, t. j. ačkoliv výklad *Plamene* bude psát v omilostnění mystickém aktuálním, asi velmi vznešeném, když se v něm odhodlává vykládati slohy pojednávající o nejvyšších milostech někdy udělovaných ve stavu duchovního sňatku.

Toto vyjadřování v Předmluvě k *Duchovní písni* (osvětlované Předmluvami k *Ústupu* a k *Plameni*) tedy není řeč pisatele, který se považuje (jakoby inspirací nebo jinou milostí Boží) za neomylného, nýbrž pisatele, který si je vědom omylnosti.⁷⁷ S tím ve shodě je i skromná nedůvěra k poznatkům opírajícím se o zkušenost u sebe i u jiných, takže chce své výklady, opírající se o tu zkušenost, dotvrzovati místy z Písma svatého.

A ještě i po této stránce, totiž co se týká dokladů z Písma, jest nám hned upozorniti (a každý theologicky vzdělaný čtenář spisů sv. Jana od Kříže to vidí), že ta místa z Písma, ač sama v sobě ovšem inspirovaná a tudíž ve svém *vlastním* smyslu pravdivá, nejsou opravdová potvrzení výkladů sv. Jana, protože jsou to jen použití slov Písma ve smyslu přizpůsobeném, jen duchaplná vyjádření myšlenek sv. Jana slovy Písma, která se k tomu účelu svým zněním více nebo méně hodí. Písmo sv. sice uvádí mnoho věcí a událostí, které opravdu jsou psychologicky nadpřirozené neboli mystické, zpravidla t. zv. průvodní jevy mystické, jako zjevení, vidění, proroctví a j., ale o *bytnosti* mystické modlitby, a mystických milostí v užším smyslu vůbec, nás nepoučuje. Že by si sv. Jan při svém filosofickém a theologickém vzdělání nebyl býval aspoň ve veliké většině případů vědom, že jeho aplikace slov Písma na mystiku je pouze přizpůsobená, tudíž neprůkazná, to se mi jeví nemožným.

Uhrnem řečeno: první návěst v argumentaci D. Chevalliera (redakce A je *jakoby inspirovaná* - to plyne z její Předmluvy) je nesprávná a naprosto neodůvodněná již i co do básně *Kde jsi se skryl*, a dokonce ani zdání důvodu pro ni není co do prosaického výkladu podaného v *Duchovní písni*. Tím se ovšem hrouť i závěr argumentace, tvrzení D. Chevalliera, opírající se o tu jakoby inspiraci redakce A, totiž že sv. Jan nemohl upravit redakci novou, obsahující ty změny, které vidíme v nynější redakci B.⁷⁸

II. Dobře; řekne někdo. „Jakoby inspirace“ tedy nebylo u sv.

Jana od Kříže ani co do sloh básně *Kde jsi se skryl* ani co do prosaického výkladu v *Duchovní písni*. Ale on měl vznešené milosti mystické a ty ho při tom, co náleželo k redakci A, stejně uchránily omylu v básni a v jejím výkladu jako ta „jakoby inspirace“, již již netvrdíme. Přece tedy zůstává pravdivý závěr D. Chevalliera, že sv. Jan nemohl napsati redakci B, tak změněnou, jak ji změněnu vidíme.

Odpověď na tuto novou argumentaci je popření věty, že mystické milosti, i vznešené, jistě a vždy uchrání mystika od nedokonalosti nebo i omylu v pochopení těch mystických milostí a v jejich vyjádření. Popřením této návěsti se však zase hroutí argumentace a s ní i její závěr, že sv. Jan nemohl napsati nynější redakce B.

Analysujeme vlité poznání mystiků a jejich vyjadřování toho, co tak poznají.

Sv. Terezie od Ježíše praví, že se musí dobře rozlišovati trojí: mystická milost sama o sobě - její pochopení - její vyjádření:

„neboť jiná milost je to, že Pán milost udělí, a jiná je to, že se pochopí, jaký je to dar a jaká milost, a jiná je to, že ji dovedeme vysloviti a vyjádřiti, jaká jest“ (Svéživot. 17, 5).

Bytnost a způsob prvního, totiž udělené milosti, jsou takové, že v druhém a v třetím, t. j. v pochopení a vyjádření, se může mystik mnohonásobně zmýliti.

1. Chápání mystických poznatků vlitých.

α) Mystické milosti spojivé, t. j. při kterých Bůh dává sám sebe poznati přímo, konkrétně a experimentálně jakožto působícího na duši některým ze způsobů obdobných působení předmětů smyslových na naše smysly vnější, je zpravidla temné, naprosto nerozlišené. Vymyká se tedy jak předmětem, totiž Bohem neskončeným, tak způsobem, totiž temností a nerozlišeností, již samo sebou z mezí pochopitelnosti.

Ale jsou i další úskalí v chápání poznatku vlitého vůbec, i když on není spojivý.

β) Na druhé dobře upozorňuje podle poučení sv. Jana samého (Vp II 23, 3; III 14, 2; N II 17, 3. 4) P. Eugenio de San José těmito slovy:

Poněvadž poznatek mystický přímo do rozumu vlitý vznikl bez součinnosti obrazivosti, tedy bez fantasmatu, jež je každého konu rozumového psychologicky přirozeného předpoklad nebo aspoň doprovod, „proto ten poznatek mystický nepřipouští dobře (no se presta a) volné a přirozené reflexe [paměti], protože reflexe předpokládá vytvoření nebo vybavení fantasmatu, s pomocí jehož duše [tedy] chce znovu poznávati to, co poznala

bez fantasmatu. A to je nemožné... Mystik poznává... kdy a kolik a jak je mu dáno poznání právě v okamžiku mystického vlití. Mimo ten okamžik nebo ty okamžiky je poznání i právě o tom, co duše poznala v rozlícení mystickým poznáváním, o mnoho nižší (baja muchos puntos), protože, jak bylo řečeno, duše si musí vytvořit ze svého fantasma prostředkující a pomocné, jež nemůže představit, ani kausativně ne, čistého pomyslu a panenské ideje konu nazíravého.“⁷⁹

γ) Třetí úskalí je toto. Když Bůh udělí duši mystickou milost řádu vlitého, nejde mu, i když je to milost udělená přímo rozumu, zpravidla přímo o rozmnožení *poznání* v duši, a zvláště ne poznání rozlišeného, nýbrž o účinek směřující k většímu stupni posvěcení duše (Vp II 16, 10). V soudech a úsudcích o předmětu toho poznatku Bůh nejednou připustí omyl, jako na př. když přímým, konkrétním a experimentálním poznáním ukáže duši její milost posvěcující nebo něco jiného nadpřirozeného velmi krásného a ona si učiní soud, že to zahlédla Boha samého. Sv. Jan věděl o možnosti takového omylu (PS 1, 4).

δ) Čtvrté úskalí. Účinku, který Bůh zamýšlel udělením mystické milosti, je namnoze dosaženo již v tom okamžiku, kdy ta mystická milost je udělena (Vp II 16, 10; II 17, 7; II 31, 1), ještě než ji duše dobře pochopí, takže již od toho okamžiku splývají v poznání duše ona milost a její účinek a již tím může být poznání oné milosti skresleno, na př. ona může být v poznání zveličena nad skutečnost.

Že v soudech a úsudcích vyvozujících důsledky z mystických milostí vlitých, kterých se duši dostalo, může snadno dojít k omylům, je velkým mystikům dobře známo a varovně na to upozorňují. Tak praví sv. Jan od Kříže ve Vp II 29, když mluví o tak zv. slovech postupných:

„A třebas je pravda, že v tom sdělení [vlitém přímo od Boha] a osvětlení rozumu v něm, **samo** sebou není klamu, může nicméně být klam, a skutečně často bývá, ve formálních slovech a frasích, které si rozum o tom vytvoří. Poněvadž totiž to světlo, kterého se mu dostane, je někdy velice jemné a duchové, takže si je rozum nedosti úplně osvojí, a on si tedy, jak pravíme, vytváří ty frase [t. věty, závěry] ze svého, proto si je mnohdy vytvoří nesprávné, jindy jen pravděpodobné nebo nedokonalé“ (Vp II 29, 3).

A sv. Ignác z Loyoly v Duchovních cvičeních:

„Když je útěcha bez [předchozí] příčiny, není v ní sice šalby, ježto jest jediné od Boha, Pána našeho, jak bylo řečeno [v prav. 2], přece však si musí duchovní osoba, které Bůh dává tu útěchu, s velkou bdělostí a opatrností všimati vlastní doby té skutečné [n. aktuální] útěchy a rozlišovati ji od doby následující, ve které duše [ještě] zůstává rozehráta a oblažena přízní [Boží projevenou] v uplynulé útěše a pozůstatky té útěchy; neboť mnohdy si v této druhé době vytváří svým vlastním přemítáním o vztazích a důsledcích pojmů a soudů [kterých buď v útěše právě minulé nabyla

nebo jež, ať zčásti, ať zcela, od dřívějšíka měla - a kromě vlastního přemítání třebaš i] vlivem buď dobrého ducha nebo zlého, různá předsevzetí a mínění, která nejsou dávana přímo od Boha, Pána našeho, a proto potřebují, aby byla velmi dobře prozkoumána, než se jim dá úplná víra a než se provedou."⁸⁰

„Útěchou“ tu míní sv. Ignác především *poznatky* dané přímo od Boha. Protože některé z nich směřují k činnosti, mluví i o provádění jich samých a jejich důsledků; ale jeho výstraha co do „dání úplné víry“ platí ovšem i o důsledcích theoretických, kterých se duše dosoudí z milostí mystických.

ε) Konečně je pátý zdroj omylů v chápání mystických milostí i to, že omilostněná duše, zvláště v začátcích zkušeností toho kterého druhu (a to tím snáze, čím méně má spekulativního vzdělání filosofického a theologického), ten *způsob*, kterým je ta mystická milost udělena nebo udělována jí, nebo i celý nějaký kus svého mystického vývoje i s jeho případečnými podrobnostmi, snadno zevšeobecňuje. Povšechně jsou si mystické milosti a mystický vývoj u různých duší ovšem podobné, ale co do případečných podrobností jsou veliké rozdíly. Rozpoznati, co náleží k bytnosti té které mystické milosti nebo toho kterého stupně a co je pouze případečné, je věc nesnadná a dojde se toho jen mnohonásobnou zkušeností u sebe a u jiných, a ovšem správným usuzováním.

To jsou tedy zdroje nezbytných nedokonalostí a snadných omylů u mystiků již při *chápání* toho, co jim bylo uděleno; ještě další nezbytné nedokonalosti a možnost omylů jsou však při *vyjadřování* mystických milostí vlitých.

2. *Vyjadřování mystických milostí.*

α) Patero zdrojů nedokonalosti a omylů v mystickém chápání se ovšem projevuje i dále ve vyjadřování mystiků. Vymyká-li se totiž mystická milost z mezí úplné pochopitelnosti, vymyká se tím více z mezí vyslovitelnosti (N II 17, 3-5). Jeť známo, že ani poznatků přirozených mnohdy nedovedeme náležitě podati slovy; tím spíše se tedy do vyjadřování poznatků mystických vloudí nejen negativní nedokonalost, nýbrž i pozitivní omyl. A omyly vzniklé ze zdrojů druhého až pátého v chápání se ovšem stejně projeví i ve vyjádření - nebudou-li i ještě posíleny nedokonalostí ve vyjadřování vzniklou z neúplné pochopitelnosti, a dalšími vadami, které jest nám ještě uvést.

β) Závada ve vyjadřování (a tudíž zdroj možných nesprávností) je totiž dána dále tím, že tak vznešených věcí, podávaných rozumu namnoze přímo, bez prostřednictví smyslů vnějších

i vnitřních, mystikové nedovedou lidskou řečí, jež vznikla a byla vybudována na základě poznatků smyslových, náležitě vyjádřiti; a omyl se může vlouditi tím, že, poněvadž řeč lidská o těch duchových věcech nemá výrazů vlastních, nýbrž jen analogické, opírající se o poznatky smyslové nebo aspoň o poznatky řádu psychologicky přirozeného, duše tak omilostněná musí všechno, co poznala a zakusila, transponovati do analogických výrazů lidských (N II 17, 3. 5).

γ) A ještě snáze se vloudí omyl, když mystik ne pouze prostě líčí, co poznal a zakusil, nýbrž (vědomě nebo nevědomě) podává i výklad. Pochopení a vyjadřování v tom výkladu podané může býti nesprávné (na př. protože se opírá o filosofické nauky nesprávné), a je-li sloučeno s líčením milosti mystické, učiniti nesprávným i líčení (Vp II 11, 2). Ba i správný takový výklad učiní vyličení mystické milosti nesprávným, jestliže je vpleten do samé mystické zkušenosti, a tudíž podán (třebas nevědomky a neúmyslně) jakožto zkušenost, kdežto on ve skutečnosti zkušenost není, nýbrž jen výklad.

Před jinými omyly, snadno vzházejícími při výkladu nadpřirozených slov a vidění, varuje sv. Jan ve Vp II 16, 13; II 18, 8. 9; II 19, 1-14.

*A ještě nesnadnější než pochopení a vyjadřování mystických poznatků je chápání a vyjádření mystických hnutí a konů ve vůli.*⁸¹

Z toho, co zde bylo o chápání a vyjadřování vyloženo, je, tuším, viděti, že i ve spisech mystiků, ač jsou nade vši pochybnost pravdomluvné a svědomité, může býti z rozmanitých příčin nejedna obsahová nedokonalost nebo i nesprávnost, již pak třeba oni sami na jiném místě opraví nebo bohoslovci o mystice pojednávající vytknou. U pravých mystiků to ovšem nejsou omyly ve věcech katolické víry, nýbrž u věcech tehdy volných. A nyní tedy také úplně chápeme, že skromné věty sv. Jana od Kříže v Předmluvě k *Ústupu*, *Písni* a *Plameni*, kterými podrobuje své spisy nejen soudu církve, nýbrž i správnějšímu mínění čímkoliv, nejsou jen planá řeč, nýbrž tryskají z vědomí, že se opravdu může mýliti nebo něco podati i s pozitivní nedokonalostí - a on také opravdu *Duchovní píseň* a *Plamen* v druhé redakci poopravil.

Teď také lépe porozumíme slovům sv. Terezie od Ježíše, kterými uznává svůj někdejší omyl, vsugerovaný jí na nějakou dobu některými duchovními knihami tehdejšími, že prý na stupních nazírání spojivého odpovídajících trpné noci ducha sv. Jana od Kříže a vyšších se duše již nemá obíratí lidskou

přirozeností Spasitelovou, nýbrž jen Bohem samým v sobě - omyl, který jí opravila i její vlastní pozdější mystická zkušenost:

„Ano, kdo dojde [jen] toho, že má spojení, a nepostoupí dále, totiž k vytržením a viděním a jiným milostem, které Bůh duším prokazuje, ten tuším bude mít za lepší to, co bylo řečeno [t. neobírat se lidskou přirozeností Kristovou]; a kdybych byla v tom zůstala, nebyla bych tuším nikdy došla toho, co mám nyní. Jeť to po mém soudu omyl“ (*Svěživot*. hl. 22, 2; viz též *Hrad nitra* VI 7, 5).

A lépe také pochopíme její slova, výše uvedená, o trojí milosti mystikům udělované od Boha, a tato její upozornění v *Hradu nitra*:

„A třebaš mi v jiných věcech, které jsem napsala, dal Pán něco pochopiti, chápu, že jsem některých nebyla pochopila [tak dobře], jak od té doby; zvláště [to platí] o nesnadnějších“ (*Hrad nitra* I 2, 7);

„Možná že si v těchto vnitřních věcech poněkud odporuji co do toho, co jsem jinde [t. ve *Svěživotopise*] řekla. Není divu; neboť za těch téměř patnáct let od té, co jsem to napsala [Svěživotopis r. 1562 - Hrad r. 1577], mi snad dal Pán více jasnosti v těchto věcech, než jak jsem tehdy chápala, a i nyní i tehdy se mohu mýlit ve všem, ale ne lháti: vždyť bych, z Božího milosrdenství, raději tisícero smrtí umřela: pravím to, jak je mi u srdce“ (*Hrad nitra* IV 2, 7).

V *Duchovní písní* sv. Jana od Kříže se ovšem vliv zdrojů nedokonalostí a omylů může uplatnit jakoby dvojnásobně, protože v tom spise máme jednak mystickou *báseň* a při ní tedy pochopení milosti udělené a její vyjádření, jednak mystický *výklad* a při něm zase nejprve připamatování a pochopení milosti kdysi udělené a pak vyjádření. Nadto jest při *Duchovní písní* jakožto možný zdroj nedokonalostí nebo i omylů mít na zřeteli i toto:

1. Nevíme s jistotou, na kterém mystickém stupni byl sv. Jan od Kříže a jakou (mystickou nebo nemystickou) milost právě měl, když psal tu kterou slohu básně *Kde jsi se skryl*. Nebyl-li při skládání té které slohy právě na tom stupni, který ona popisuje, a neměl-li právě v té chvíli tu jednotlivou aktuální milost nebo strast, která se v té sloze líčí, mohla se vlouditi již do básně snadno nedokonalost obsahová, na př. nanesením barev buď příliš sytým (psal-li ve chvíli, kdy měl vyšší milost aktuální, o milosti nižší) anebo příliš slabým (psal-li ve chvíli, kdy měl nižší milost aktuální, o milosti vyšší). Sv. Jan sám přiznává, že skládal slohy *Duchovní písně* „v jakémisi roznícení láskou“ (Ps Předml. 1). Bylo to roznícení vždy právě úměrné obsahu slohy?

2. Nevíme, v kterém pořadu 31 sloh v Toledu složených sv.

Janu vytrysklo v různých chvílích z duše. Je docela možné, že v jiném pořadu než je pak seřadil v redakci A. Při tomto seřaďování a přeřaďování mohlo vlivem aktuální mystické milosti, kterou právě měl, nebo vůbec psychologického stavu, ve kterém právě byl, dojít k nedokonalosti nebo i omylu co do cenění barev nanesených v té které sloze a tudíž k seřazení méně správnému.

Láska, zvláště láska rozničená, mívá jinou logiku a vídává jiné vztahy než klidná úvaha - a čím větší je časový odstup, tím snáze objevíme logické skoky a jiné nepřesnosti a nevhodnosti v tom, co jsme kdysi napsali v rozechvění a tehdy měli za správné a situaci vystihující. Není řídká věc, že při pozdějším čtení nacházíme značně jiný smysl v tom, co jsme napsali v rozechvění, než který jsme tomu dávali při psaní. A je také možné a stává se, že do rozsahu a smyslu toho, co jsme dříve napsali, později zahrneme věci, kterých jsme dříve nezahrnovali - anebo že to, co jsme napsali o věci X, později, třebaš ani nepopírajíce dřívějšího smyslu X, z nějakého důvodu úmyslně obrátíme na věc Y a jí to aplikujeme, protože slova připouštějí, jak se nám podobá, i aplikaci na věc Y. Poněvadž mystikové nejsou chráněni ani inspirací ani jakoby inspirací, je všechno toto možné také u nich, a může to ovšem býti spojeno s rozmanitými nedokonalostmi nebo i omyly buď již při původním napsání a rozumnění anebo při zahrnování a aplikování a přepracování pozdějším.

3. Také postup, kterým vznikl prosaický výklad *Duchovní písně*, mohl býti zdroj nedokonalostí a nepřesností - a v jednom případě je naprosto zřejmé, že byl.

Duchovní píseň vznikla z velké části z příležitostných výkladů sloh básně *Kde jsi se skryl* bosým karmelitkám v Beas a v Granadě a asi i bosým karmelitánům, jejichž místním představeným byl sv. Jan na Kalvarii, v Baeze a v Granadě. Nevíme nic o tom, v kterém pořadu, podle kterých náhodných příčin a okolností sv. Jan slohy vykládal: dosti pravděpodobné je, že ne vždy úplně podle pořadu, který máme v redakci A. Mohlo tedy snadno dojít k nesrovnalostem mezi výklady různých sloh.

Stav zasnubu a stav sňatku jsou sice, co do stavu habituálního, stupně velmi rozdílné (Ps 27, 2-PS 22, 3; Pn III 23-PN III 24), ale co do milostí aktuálních a jejich účinků a důsledků jsou si velmi podobné, protože v obojím je již stejnost v lásce (Ps 15, 2. 4; Ps 27, 6-PS 22, 7). Co tedy platí stran milostí aktuálních a jejich účinků a důsledků o stavu zasnubu, platí, větší ovšem měrou, i o stavu sňatku; a co o stavu sňatku, platí, ovšem skrovnější měrou, i o stavu zasnubu.

Mohlo se tedy sv. Janu snadno státi, že tu onu slohu, kterou původně mínil o zasnubu, později při nesystematickém výkladu sloh buď náhodným sytějším nanesením barev vyložil tak, že se výklad hodil daleko lépe do oddílu sňatkového, zvláště

když i sloha sama se svým vlastním sytým nanesením koloritu lépe do něho hodila - anebo že slohu zásnubovou pro její podobnost se stavem sňatku, ojediněle ji vykládaje, vědomě a úmyslně vyložil přímo o stavu sňatku.

Že se to, co tu je jako možnost právě uvedeno na druhém místě, sv. Janu aspoň jednou skutečně stalo, vidíme s jistotou na sloze Ps 17. Z Ps 17, 3. 9 je zřejmé, že sv. Jan již v první redakci tu slohu vykládá jakožto sňatkovou, a přece v první redakci dojde, jak vidíme z Ps 27, 2, k duchovnímu sňatku až mezi slohami Ps 26 a Ps 27. A co je tu jako možnost uvedeno na místě prvním, platí o řadě sloh jiných, jak již bylo řečeno v oddíle o rozdílech s hlediska literárně technického, na př. o slohách Ps 15. 18.

Když pak sv. Jan r. 1584 pořádal výklady z let 1578-1583 a doplňoval je v úplný spis *Duchovní píseň*, uspořádal je, jak vidíme právě z Ps 17, 3. 9 bez pečlivé obsahové revise odstraňující rozpory a uhlazující přílišnosti nebo nedostatky v líčecích komentáře.

Těmito třemi způsoby si vykládám že vznikla velká část nedokonalostí, kterými se liší redakce A od redakce B - zlepšené, protože časový odstup a klidná revise (a snad i nové mystické zkušenosti u sebe a u jiných duší a závěry z nich) ukázaly nedostatky redakce A.

A tu již vidíme z toho, co bylo dosud řečeno, že není nikterak třeba viděti v redakci A ani co do obsahu sloh a jejich seřazení ani co do jejich prosaického výkladu a jeho seřazení nějaké *opravdové nesprávnosti*. Ne; co se týká sloh a výkladů, které v druhé redakci jsou přehozeny ze stavu zásnubu do stavu sňatku anebo opačně ze stavu sňatku do stavu zásnubu, jde jen o nanesení barev, jež je (podle toho, co *obecně* platí ve vývoji mystickém) pro to místo, kde stojí v redakci A příliš silné nebo příliš slabé, ale v obojím případě i v tom nevhodném nanesení barev přece obecně pravdivé a platné *co do jádra*, a v tom onom (spíše výjimečném) případě *jednotlivém* (jak to o slastech v první době po vykonaném zásnubu praví sv. Jan v Ps 13, 1-PS 14, 2) snad pravdivé a platné i co do třebas všech podaných případků a podaného stupně nanesení barev.

Ale ovšem jak mohl sv. Jan mnoha způsoby upadnouti do nedokonalosti nebo i omylu v chápání mystických milostí a jejich vyjadřování, když upravoval redakci A, tak mohl do nich rozmanitým způsobem upadnouti při vzniku redakce B. Jestliže tedy někdo pro historické důvody, které jsme výše uvedli, uznává sice pravost redakce B, ale rozdíl mezi A a B považuje za zhoršení *Duchovní písně*, má i on v tom, co jsme vyložili, vysvětlení, jak k tomu zhoršení došlo bez újmy mystičnosti a svatosti pisatelovy.

Ani tím, že kdo uzná rozdíly mezi A a B za zlepšení spisu, není ještě řečeno, že každé tvrzení o mystice obsažené v redakci B je správné nebo dokonce obecně a výlučně správné. Ale aťsi kdo zaujme v těchto otázkách stanovisko a mínění kterékoliv, jde jen o věci, které se netýkají skladu víry a mohou být a jsou volně diskutovány, a té volnosti nezmenšilo ani církevní uznání a schválení spisů sv. Jana ani jeho kanonisace a prohlášení učitelem církevním. Toto prohlášení jen neomylně zdůraznilo, že spisy sv. Jana nejen neobsahují ničeho proti katolické víře a mravům, nýbrž jsou ve svém druhu, mystickém, velmi dobré vypsání a výklad cesty ke křesťanské dokonalosti.

β) Rozbor druhotných námitek D. Chevalliera neboli rozbor rozdílů mezi redakcemi A a B s hlediska naukového.

D. Chevallier vytýká, jak jsme viděli, redakci B nauku, která „je v rozporu (opposée)“ s naukou redakce A, a P. Louis de la Trinité mluví o „flagrantních protivách - des oppositions flagrantes“ naukových mezi A a B. Když jsme ukázali, že mystikové ani nemají „jakoby inspirace“ ani nejsou z jiného důvodu neomylní ve svých spisech, víme, že se i sv. Jan mohl mýlit v A a po poznání nedokonalostí v A je tedy přepracovati, anebo se mýlit v B nebo i v obojí redakci - ale poněvadž byl r. 1926 prohlášen učitelem církevním, právě pro své mystické spisy a jejich uznávanou znamenitost, přichází nám sama sebou myšlenka, že omyly jeho v redakci A *Duchovní písně* nebo v redakci B nebo i v redakci obojí, a naukové rozpory mezi obojí redakcí, jsou-li jaké, nejenže se netýkají věcí ze skladu víry, nýbrž ani ve volných otázkách mystických nejsou veliké nebo závažné. Již výše bylo také upozorněno, že silné výrazy, kterými D. Chevallier a P. Louis de la Trinité ty „rozpory“ mezi obojí redakcí tvrdí, mohou, i jsou-li pravdivé, znamenati rozdílů mnoho - ale také rozdílů málo nebo téměř žádný. Zbývá nám tedy rozdíly jimi vytčené pořadem probrati a popatřiti, kolik rozdílů naukového v nich skutečně jest.

D. Chevallier a P. Louis de la Trinité ve svých třech výtkách o „1. odepření - 2. přehození - 3. vnuceném přijetí“ nezachovávají pořadu sloh. Myslím, že bude přehlednější, když ty tři výtky rozložíme v jejich jednotlivé složky a na ty složky odpovíme v pořadu daném textem *Duchovní písně* A.

1. Že sv. Jan, když se rozhodl, že v redakci B pojedná o vze-stupu mystické duše od samého začátku, t. j. od činné noci smyslu včetně, tedy i o vnitřní modlitbě na mystických stupních nejnižších, nepozměnil podle toho svého rozhodnutí v PS Předml. 3 svého dřívějšího prohlášení, že „nechá stranou oby-

čejnější“, je arci vada. Je to vada především literárně technická, ale ovšem také ztěžuje pochopení nauky de facto zamýšlené a podávané v PS 1-10 a je příležitostí k omylu nebo - chce-li to kdo mít tak vyjádřeno - je to v souvislosti PS opravdový věcný omyl. Ale lze jej překonat zřetelem k *Předmětu* za básní *Kde jsi se skryl*, a i když ho někdo úplně nepřekoná, není tím způsoben věcný omyl mystický. Vždyť rozumí-li se slohám a výkladu v PS 1-10 o trpné noci ducha, jak tomu je v Ps 1-10, nevznikne žádná nesprávnost věcná.

2. *Předmět* vložený v redakci B za báseň a *Úvodní poznámka* PS 1, 1 oznamují, že slohy PS 1-10 budou v redakci B vykládány na úrovních nižších než je ta, na které jsou vykládány v redakci A, takže v redakci B je duše teprve v PS 11 tam, kde v redakci A je již v Ps 1 - neboli, teprve PS 11. 12 odpovídá co do mystického stupně Ps 1-11 a teprve Ps 12-PS 13 líčí úplně touž milost, duchovní zásnub.

Viděli jsme, že po stránce literárně technické sv. Jan tuto změnu provedl velmi nedokonale. Byla však ona vůbec přípustná po stránce mystické? A nepůsobí nedokonalosti v přepracování po stránce literárně technické rozpor v nauce mezi A a B?

Sv. Jan od Kříže, ač byl theologicky vzdělán (ba právě proto, že byl theologicky vzdělán), velmi často použil pro své účely míst z Písma sv. ve smyslu přizpůsobeném,^{81a} tedy jiném než to které místo Písma samo sebou má, t. j. dával slovům Písma více než jeden smysl, a všechny ty smysly měl za oprávněné. Také ze své básně *Za temné noci* vyložil první slohu ve čtvrtém smyslu: o činné noci smyslu (Vp I), o činné noci ducha (Vp II. III; nepřímě), o trpné noci smyslu (N I), o trpné noci ducha (N II). V Předmluvě k *Duchovní písni* (PS Předml. 1. 2) upozorňuje na obsažnost sloh básně *Kde jsi se skryl*, již že ve svém výkladu ani zdaleka nevyčerpá. Není tedy nic divného, vyložil-li později v nové redakci některé z těch sloh ještě v jiném smyslu než je vyložil v Ps; jde jen o to, zda máme pro tento jeho nový výklad ověřující historické svědectví. A to jsme viděli že máme, průkazné.

Zda sv. Jan od Kříže, když prvních deset sloh *Duchovní písne* přenesl v PS na jiné stupně a dal jim jiný smysl než měly v Ps, byl toho mínění, že tento druhý smysl (jejž znění těch sloh bez jakékoliv obtíže připouští) je v nich stejně obsažen jako smysl první (jak si to asi myslel o několikerém smyslu první slohy básně *Za temné noci*), či zda nový smysl považoval jen za nevlastní, přizpůsobený (podobně jako při místech z Pís-

ma, kterých užil v několikerém smyslu), je těžko nebo nemožno s jistotou říci, a také na tom nezáleží. Ale to měl ovšem udělati: když dal týmž slohám *Duchovní písně* jiný smysl, měl buď také podati výklad zcela nový, jak to činil, když v novém a novém smyslu vykládal první slohu básně *Za temné noci*, anebo aspoň měl dřívější výklad, daný v Ps, zcela přepracovati v nový smysl. Ale on neučinil ani jednoho ani druhého, nýbrž staré upozornění v Ps Předml. 3 o výši stupňů vnitřní modlitby a starý výklad deseti sloh, jenž neodpovídá nové situaci vyložené v *Předmětu*, celkem ponechal, učiniv pozměny jen nedostatečné. Tím byla arci dána nová záplata na staré roucho, bylo nalito nového vína do starých měchů (Mt 9, 16. 17), se škodami z takového jednání plynoucími. U čtenáře vzniká totiž podiv, zda to sv. Jan skutečně již v počátcích činné mystické cesty očištné, ohlášené v *Předmětu*, připisuje duši tužby a milosti tak vznešené (PS 1, 2. 3. 16-19), a na kterém že stupni tedy duše v PS 1, 1 a dále je.

Srovnávací studium obojí redakce ovšem vysvětlí situaci vzniklou nedokonalým přepracováním, objasní, který smysl je tomu kterému výroku sv. Jana v redakci B dávati,⁸² a ukáže, že mystická nauka sv. Jana v PS 1-13 je úplně v souhlasu s jeho naukou v Ps a v dřívějších spisech, Vp a N. Myslím, že slohy PS 1-6 jest připsati činné noci smyslu, PS 7-10(?) trpné noci smyslu, jež se po nějaké době přidruží k činné, a slohy PS 11-13 noci ducha, činné a trpné.

Mystická nauka sv. Jana od Kříže se tedy snížením mystického stupně v PS 1-10 v ničem nezměnila - a jak několikerostí výkladu první slohy básně *Za temné noci* není žádný z jejích výkladů odsouzen, protože ony jsou jakoby různá křídla a různá poschodí téže duchovní budovy, tak také dvojice výkladu prvních deseti sloh *Duchovní písně* nepůsobí obtíže. Jsou to výklady jakoby v různých poschodích, a co PS novou aplikací sloh, svými úvodními poznámkami ke slohám a přidanými výklady podává nového, je cenné obohacení přidané k tomu, co máme v Ps.

3. Další rozdíl mezi redakcemi A a B je způsoben přehozením sloh s výklady jednak ze stavu zasnubu do stavu sňatku (Ps 15-24 = PS 24-33), jednak ze stavu sňatku do stavu zasnubu (Ps 29-32 = PS 20. 21. 18. 19). Nevzniká tím naukový rozpor mezi A a B, ba i vnitřní rozpor v samé redakci B, když přece je mezi zasnubem a stavem zasnubu s jedné strany a sňatkem a stavem sňatku s druhé strany veliký rozdíl (Ps 27,

2-PS 22, 3; Pn III 23-PN III 24), k němuž poukazuje P. Louis de la Trinité?

Odpověď stran rozdílu mezi stavem sňatku a stavem zasnubu (zde jde o *stavy*, které vzejdou z vykonání úkonu zasnubu a později úkonu sňatku) je ta, že sice je veliký rozdíl po stránce základní - ale že je i veliká podobnost po stránce případečné, a že slohy a výklady přehozené v redakci B se týkají jen stránky případečné obojího stavu, v níž právě ta veliká podobnost obojího stavu činí přehození zcela snadným.

a) Mezi duchovním zasnubem a duchovním sňatkem je veliký rozdíl co do stavu základního neboli habituálního, protože ve stavu zasnubu ještě není trvalého přepodobnění a spojení, kdežto úkonem duchovního sňatku je duši udělen stav trvalého přepodobnění podstaty duše a mohutností jejích jakožto součástí duše a trvalé spojení (objetí) s Bohem. Ale co do milostí přechodných, případečných neboli aktuálních, a jejich účinků a důsledků je mezi stavem zasnubu a stavem sňatku veliká podobnost i co do častého udělování i co do rázu a vznešenosti. Ve stavu sňatku totiž k trvalému přepodobnění a spojení řečenému přistupuje časté spojení a přepodobnění mohutností jakožto mohutností aktuálními doteky, doteky Božími v mohutnosti jakožto mohutnosti, takže v důsledku především těchto přechodných doteků je, když jsou uděleny, mezi Bohem a duší stejnost v milování Boha. Ale již i doteky udělované ve stavu zasnubu mohutnostem jakožto mohutnostem tak je přepodobňují v Boha, že i ve stavu zasnubu je mezi Bohem a duší již stejnost v milování Boha (Ps 15, 2. 4; 26, 6-PS 22, 7). Když však je jakási rovnost v účinku a důsledku, totiž v milování Boha, musí být i jakási rovnost i v příčině, totiž v aktuálních milostech udělovaných v obojím stavu. Je tedy mezi stavem zasnubu a stavem sňatku veliká podobnost co do aktuálních milostí a vůbec blahé stránky aktuální.

b) Rovněž však je mezi obojím tímto stavem nějaká podobnost co do aktuálních svízelů od světa, těla a ďábla. V redakci A o tom svědčí paralelismus mezi slohami Ps 25. 26 (stav zasnubu) a slohami Ps 29-32 (stav sňatku), v redakci B paralelismus mezi slohami PS 16-21 a upozorněním v PS 15, 30 s jedné strany (stav zasnubu) a slohou PS 26 s druhé strany (stav sňatku), z jejíhož výkladu je zřejmé, že mimo doby aktuálních milostí spojivých a jejich účinků a důsledků duše i ve stavu sňatku má „nějaký brávek... nedokonalost“ (PS 26, 18), za nějž může i přijít do očistce (N II 20, 5).

Z toho, co tu bylo vyloženo o podobnosti mezi stavem zasnubu a stavem sňatku, plyne možnost přehození sloh a jejich výkladů - a z toho, co bylo výše jednak v oddíle o rozdílech mezi redakcemi A a B s hlediska literárně technického, jednak v oddíle o omylnosti mystiků a zdrojích nedokonalostí a možných omylů u sv. Jana řečeno na př. o tom, že sv. Jan v redakci A místy nanesl barvy příliš syté anebo slohy méně dobře uspořádal, plyne vhodnost některých přehození, ba jejich jakási nutnost. Nuže, to právě a jen to, učinil sv. Jan v redakci B; nauka se nezměnila, jen se stala jasnější a urovnanější, jak to již bylo ukázáno v oddíle o rozdílech s hlediska literárně technického.⁸³

Jasnosti a urovnanosti by bylo jen prospělo, kdyby sv. Jan byl v re-

dakci B odstavec PS 14, 2 přepracoval ve smyslu přidaného odstavce PS 15, 30.

4. Poslední rozdíl obsahový mezi Ps a PS záleží v tom, že tužby sloh Ps 35-39 = PS 36-40 po rovnosti s Bohem v poznávání a milování Boha, jež se v první redakci vztahují, jako líčení sloh předcházejících, na stav duchovního sňatku v pozemském životě a na vrcholné mystické milosti v něm, jsou v druhé redakci vykládány jakožto výhled do života věčného a touha po něm. Nevznikly při této změně v obsahu výkladů rozdíly naukové mezi A a B?

Dom Chevallier vidí veliký rozdíl naukový, a to čtverý:

a) PS prý upírá duši v tomto životě veliké mystické milosti, které jí Ps v něm dávalo;

b) zejména prý stejnost v lásce, ana podle Ps mystická duše hned od stavu duchovního zasnubu (Ps 15, 2. 4; 27, 6) včetně splácí Bohu jeho lásku stejnou láskou, kdežto v PS prý této stejnosti s Bohem v lásce v tomto životě není;

c) v PS duše choť touží po nebeské blaženosti, kdežto v Ps prý duchovním zasnubem tato touha skončila;

d) v Ps 38, 11 se praví, že ve stavu sňatku plamen lásky Boží již „nepůsobí strasti“, kdežto v PS 39, 14 se dí, že ve stavu sňatku přepodobnění přece ještě „duši poněkud stravovalo a zdíralo“.

Pojednejme pořadem o těchto čtyřech bodech.

a) Výše v oddíle o rozdílech s hlediska literární technického bylo o přepracovaném výkladu sloh PS 36-40 řečeno, že to přepracování odpovídá psychologickému postřehu, který je úplně odůvodňuje, a že myšlenky v něm obsažené sv. Jan mimochodem zavinutě již nadhodil v Ps 36, 7; 37, 1 kratinkým srovnáním nedovršeného stupně ve stavu duchovního sňatku na zemi s dovršeným stupněm ve stavu nebeské blaženosti.

V Ps 36, 7 (v paralelním PS 37, 8 slov zde podtržených není, protože tam je řeč o stavu nebeském) se praví:

„Možt z těchto granátových jablek, jež, jak praví, budou okoušeti, je kochání, kterého se, *nakolik je to v tomto stavu [sňatku] možné*, duši dostává, když jsou ona poznávána a chápána, a slast z lásky k Bohu, kterou při nich zakouší.“

A v Ps 37, 1 (v paralelním PS 38, 2 rovněž není slov podtržených, z téže příčiny) se praví:

„Účel, pro který duše toužila vniknouti do těch slují již řečených, bylo to, aby došla dovršené, *aspoň nakolik to dopouští tento stav životní*, toho, po čem byla stále prahla, totiž plné a dokonalé lásky, která se v tomto sdělování uděluje...“

Když tedy sv. Jan v redakci B rozšířil na konci díla obzor

povznesením posledních pěti sloh (jejichž znění tomu povznesení neklade překážky) u výhled do života věčného, neochudil při tom stavu duchovního sňatku na zemi, nýbrž docela ve shodě s tím, co řekl na obojím místě právě uvedeném, dává sice prvenství v dokonalosti stavu nebeskému, ale zároveň opětovně praví, že dokonalost, která duše dojde duchovním sňatkem na zemi, je té dokonalosti nebeské předobraz, předchut.

Praví to v *Úvodní poznámce* ke sloze PS 39, již přivlastňuje slohy PS 36-40 výhledu do života věčného a touze po něm a jež je ovšem vlastní jen redakci B, a jasně to viděti z paralelních míst Ps 38, 4-PS 39, 6.

„Poněvadž však duše v tomto stavu duchovního sňatku, o němž zde jednáme, není bez nějaké vědomosti o „tom“ [t. j. o blaženosti bytnostné, záležící v patření na bytnost Boží: PS 38, 5], protože je již přepodobněna v Boha a tudíž se něco z toho v ní již děje, chce přece aspoň něco říci o tom, čeho záruku a stopu již v sobě pocituje“ (PS 39, 1).

V Ps 38, 4-PS 39, 6 uvedl sv. Jan slova z 2 Petr. 1, 2-4 o účasti ospravedlněných v božské přirozenosti a dodává:

„To jest u duše účastnu býti Boha, ana - způsobem, který jsme uvedli - koná v něm, ve sdružení s ním, kon Nejsvětější Trojice [t. j. má účast ve vnitřním životě Nejsv. Trojice: v jejím poznávání a milování, jímž vycházejí božské Osoby], a to pro podstatné spojení mezi duší a Bohem. *A třeba se to naplní dokonale [teprve] v životě příštím, nicméně se i v tomto životě, když se dospěje stavu dokonalého, dojde - způsobem, který uvádíme - velikého odlesku a předchuti toho*, třeba to, jak jsme řekli, nelze vypověděti“ (Ps 38, 4).

„Až potud jdou slova svatého Petra, jimiž jasně vyjadřuje, že duše bude účastna Boha samého. Bude to tím, že ona bude - způsobem, který jsme uvedli - konati v něm, ve sdružení s ním, kon Nejsvětější Trojice [t. j. mít účast ve . . .], a to pro podstatné spojení mezi duší a Bohem. *A třeba se to naplní dokonale [teprve] v životě příštím, nicméně se i v tomto životě, když se dospěje stavu dokonalého, kterého tu, jak pravíme, duše již dospěla* [t. stavu duchovního sňatku], *dojde - způsobem, který uvádíme - velikého odlesku a předchuti jeho*, třeba to, jak jsme řekli, nelze vypověděti“ (PS 39, 6).

Téměř týmiž slovy se praví v obojí redakci zcela totéž a redakce B tedy neupírá duši ve stavu sňatku velikých milostí, které jí redakce A ve stavu sňatku dává, nýbrž jí je stejně připisuje. Ještě lépe toto neupírání žádné milosti vysvitne rozбором námitky b) D. Chevalliera o stejnosti v lásce, jež je jedna z milostí nejvyšších, které má duše ve stavu duchovního sňatku, a ovšem předpokládá nejvyšší milosti řádu poznávacího nazíravého a za důsledek má společné sjojení všech statků a vyrovnání všech rozdílů mezi milujícími, takže přímo nebo nepřímo jsou v ní zahrnuty i všechny milosti ostatní.

b) Přistupme k otázce stran stejnosti lásky v A a B, již prý B popírá.

V Ps 15, 2. 4; 27, 6 sv. Jan zřejmě učí, že již ve stavu duchovního zasnubu je stejnost lásky mezi duší a Bohem:

„Tytěž přednosti a táž láska, totiž [přednosti a láska] Mileného, již náleží oběma, a táž slast je [již] slast obou“ (Ps 15, 2).

„Toto políbení [od Nevěsty Zenichovi ve Velepísni] je spojení [zásnubové], o kterém mluvíme, v němž se duše láskou stane stejnou [t. j. vyrovná se co do lásky] Bohu. Neboť proto ona toužebně praví, kdo že jí dá Mileného, aby byl její bratr, což znamená a působí stejnost“ (Ps 15, 4).

„Nazývají ho bratrem, vyjadřuje stejnost v lásce, která je mezi nimi oběma [již] v zasnubu, než [duše] dojde tohoto stavu [sňatku]“ (Ps 27, 6).

A teď máme zajímavé faktum. Kdežto místo právě uvedené z Ps 27, 6 v druhé redakci úplně v témž znění zůstalo v PS 22, 7 vyjádřením o stavu zasnubu a učí tedy i v redakci B, že již ve stavu zasnubu je stejnost lásky mezi duší a Bohem, jsou místa Ps 15, 2. 4 v druhé redakci úplně v témž znění přehozena, jakožto PS 24, 3. 5 do stavu sňatku a učí tedy v redakci B, že i ve stavu sňatku je stejnost lásky mezi duší a Bohem.⁸⁴ Jak je tedy pravda v námitce, že prý sv. Jan v druhé redakci upírá duši stejnost lásky s Bohem?

Dom Chevallier asi tuto svou námitku omezuje na posledních pět sloh *Duchovní písně*, kde prý je stejnost v lásce přiznávána jen stavu blaženosti nebeské, kdežto stavu duchovního sňatku prý je upírána.

Ale i v tomto omezení je námitka jednak nemístná ve stavu duchovního sňatku, jednak vyvrácena paralelními texty z výkladů sloh Ps 37-PS 38 a Ps 38-PS 39, které mluví o stejnosti lásky i na zemi v duchovním sňatku i na nebesích v blaženosti věčné.

Námitka je nemístná. Slohy týkající se stavu sňatku totiž nelíčí chronologický vývoj duše ve stavu sňatku, nýbrž různé stránky stavu sňatku, jež mohou býti v duši v přerozmanitých kombinacích současných nebo posobných, odlišných od pořadu daného slohami. Jak by tedy mohlo býti v posledních pěti slohách upíráno, co je v PS 24, 3. 5 tvrzeno o stavu sňatku a podle toho, co tu bylo právě řečeno, může býti kombinováno s obsahem kterékoliv slohy sňatkové, dřívější nebo pozdější, jsou-li jen od Boha dány příslušné převznešené a přemocné aktuální doteky v rozum a vůli, které tu stejnost lásky působí? A ty doteky jsou od Mileného dávány i ve stavu zasnubu i ve stavu sňatku (PS 39, 4) velmi zhusta - a milující duše choť přece nemíní omezovati svou lásku a její stejnost (nakolik to záleží na duši) jen na některou dobu, na stav zasnubu, nýbrž stále mi-

luje i dále ve stavu sňatku, a to ovšem se stejnou dokonalostí, ne-li spíše s dokonalostí rostoucí.

Námítka je však i vyvrácena texty. Uveďme si je.

1. Ps 37, 3-PS 38, 3. 4:

„Miluje tu [t. ve stavu sňatku] tedy duše Boha tak velice, jak jest od něho milována, ježto jedna láska je láska obou... a to je milovati Boha dokonale touž láskou, kterou on se miluje. *Ale to není dokonale možné v tomto životě, ačkoliv ve stavu dokonalosti, totiž v duchovním sňatku, o němž mluvíme, to nějakou měrou možné je*“ (Ps 37, 3).

„Neboť třebaš tam [t. v blaženosti nebeské] vůle duše nepomine, je ona tam tak silně spojena se silou vůle Boží, kterou [t. silou] je od něho milována, že jej miluje tak silně a dokonale, jak je sama od něho milována, ježto obojí vůle je již spojena v jedinou vůli a v jedinou lásku Boží a duše tudíž miluje Boha vůlí a silou Boha samého... *Ale... již i v dokonalém přepodobnění v tomto stavu sňatku, k němuž* [t. k dokonalému tomu přepodobnění] duše dojde již v tomto životě a v němž všechna přeplyvá milostí, *jaksi* [také] *tak velice* [t. tak silně a dokonale, jak je ona od Boha milována a Bůh miluje sám sebe] *miluje* skrze Ducha svatého, jenž je jí v tom přepodobnění dáván“ (PS 38, 3).

„... ani v nebeském životě by [duše] nebyla spokojena, kdyby, jak praví sv. Tomáš ve spisku „O blaženosti“, nepocitovala, že miluje Boha tak velice, jak je od něho milována. *Ale jak bylo řečeno, je i v tomto stavu, totiž v duchovním sňatku, o němž mluvíme, v této době, třebaš ne ještě ta dokonalost lásky oslavené, nicméně již živý odraz a obraz té dokonalosti, jež je naprosto nevýslovná*“ (PS 38, 4).

Nauka je tu v obojí redakci tatáž, jenže je podána v Ps s hlediska života pozemského, v PS s hlediska života nebeského, a ovšem v PS obšírněji a jasněji. V obojí redakci je tu *stejnost v lásce* u duše jak ve stavu sňatku, tak ve stavu blaženosti nebeské. „Rozdíl ve zladění - différence de diapason“, jak to nazývá P. Louis de la Trinité, místo čehož my lépe řekneme“ rozdíl ve stanovisku nebo hledisku“, tu arci je, a dokonce je tu pokrok ve volbě hlediska, ale duši choti není v PS 36-40 nic odpíráno z toho, co má v Ps 35-39; není tu žádná „dénégation“.

2. Ps 38, 2. 6-PS 39, 3. 4. 8. 10:

„Nebyloť by to opravdové přepodobnění [ve stavu sňatku na zemi], kdyby se duše nespojila a nepřepodobnila také v Ducha svatého jako v ostatní dvě božské osoby, *třebaš ne měrou zjevnou a zřejmou pro nízkost a povahu tohoto života*“ (Ps 38, 2).

„Neboť jak je zpěv slavíka slyšeti na jaře, když je již po mrazích..., tak pocítuje choť [duše] v tomto aktuálním sdělování a přepodobnění v lásce, jsouc jím již v bezpečí..., nové jaro...“ (Ps 38, 6).

„Nebyloť by to opravdové a úplné přepodobnění [ve stavu blaženosti v nebi], kdyby se duše nepřepodobňovala ve tři osoby Nejsvětější Trojice měrou zjevnou a zřejmou. A toto dýchání Ducha svatého v duši, jímž ji [v nebi] Bůh v sebe přepodobňuje [a jímž ona má nebesky dovršenou stejnost lásky], ... nelze smrtelným jazykem vyložití...; neboť ani to, *co se v tomto časném přepodobnění děje v duši co do tohoto sdělování, nelze*

vypovědět, protože duše spojená s Bohem a v něho přepodobněná dýše ve svém Bohu svému Bohu tentýž božský dech, který Bůh, ana je v něho přepodobněná, sám v sobě dýše jí; a v přepodobnění, v kterém je duše v tomto životě, dochází právě k tomuto dýchání od Boha k duši a od duše k Bohu velmi zhusta, s převznešenou slastí z lásky v duši, třeba ještě ne měrou zjevnou a zřejmou jako v životě příštím... To se děje, řečenými způsoby, i u blaženců v onom životě i u dokonalých v tomto" (PS 39, 3. 4).

„Neboť jak je zpěv slávská slyšeti na jaře, když je již po mrazích... tak pociťuje choť [duše] v tomto aktuálním sdělování a přepodobnění v lásce, které má již v tomto životě, jsouc jím již v bezpečí... nové jaro" (PS 39, 8).

„Tohoto způsobu je zpěv, který se line z duše v přepodobnění, které má v tomto životě a jehož slast je nade všechno vynášení. Ježto však [tento zpěv] není ještě tak dokonalý jako píseň nová v životě oslaveném, vzpomíná duše, jata jsouc lahodou již i tohoto, který zde vnímá, a tušíc ze vznešenosti tohoto zpěvu výbornost toho, který bude mít ve věčné blaženosti a jenž tento neskonale předčí..." (PS 39, 10; odstavec nový, přidaný v PS).

Zase docházíme k témuž závěru, který byl vysloven po srovnání Ps 37, 3-PS 38, 3. 4; nebudeme ho tu tedy opakovati. Jen tu sv. Jan podává tytéž milosti s jiné stránky. Vrcholné milosti, v Ps 38 udělované na zemi, v PS 39 dávané v nebi, jež byly v Ps 37-PS 38 líčeny jakožto spojení vůlí v přepodobnění, jsou zde v Ps 38-PS 39 líčeny jakožto přepodobnění ve tři božské Osoby účastí ve vnitřním poznávacím a milujícím životě Nejsv. Trojice a tím ovšem jakožto všestranná svrchovaná dokonalost, nedovršená na zemi, dovršená v nebi. Přepodobnění v Ducha svatého, hypostatickou to lásku v Trojici, je právě ta stejnost v lásce, o které mluvila sloha Ps 37-PS 38. A když je stejnost v lásce (nakolik a jak ona může neskonalou dobrotou Boží býti mezi tvorem a Bohem), je i stejnost a rovnost ve všem ostatním, co oba milující mají (Ps 15, 2-PS 24, 3), protože láska činí všechno společným a vyrovnává všechny rozdíly.

A poněvadž opravdová dokonalost v poznávání a milování Boha, nakolik je tvorů možná, bude až v nebi, kdežto o „dokonalosti“ v obojím lze na zemi i ve stavu duchovního sňatku mluvit jen s omezováním a vysvětlováním, je stanovisko a hledisko zaujaté v PS, jež dokonalost rezervuje až nebi a zemi ji přiznává jen „jaksi“, jen její „živý odraz a obraz“, lepší než stanovisko a hledisko v Ps.

c) V třetím bodě jest nám pojednati o námitce D. Chevalliera, že v PS 36-40 duše choť touží po nebeské blaženosti, kdežto v Ps prý duchovním zasnubem ta touha skončila. Uvidíme, že odpověď na tuto námitku již byla dobře dána vyjádřením P. Guiberta o rozdílech mezi redakcemi A a B:

„Rozporu naukového ve vlastním smyslu slova mezi obojí recensí není; ... nauka světcova zůstane v jádru tatáž, ale bude nejedno *zpřesnění* a nejeden odstín, které mu nebudou moci býti *beze všeho* připisovány, je-li od něho pouze recense A.“

V první části *Duchovní písně*, až po duchovní zasnub, máme v obojí redakci „prudký stesk a milostný nářek“ (Ps 13, 1-PS, 14, 2) po Mileném, jehož duše touží viděti tvář v tvář; rozdíl jest jen v tom, že v A je ten stesk a nářek již od Ps 1 na výši trpné noci ducha, kdežto v B se on k té výši teprve znenáhla povznáší a je na ní v PS 11 (PS 11, 1), byv v PS 1 teprve na úrovni činné noci smyslu. V Ps 11 a PS 12 je duše v obojí redakci stejně vysoko a v téže situaci.

V obojí redakci *Písně* zmizí dotavadní nedokonalá (převládáť v ní láska baživá, amor concupiscentiae) a nedočkavá prudká touha po patření na Boha tváří v tvář povznesením k zasnubu (Pn III 17-PN III 18) a dokonaleji ovšem povznesením k sňatku⁸⁵ (Pn I 22. 23-PN I 27. 28). Zasnub a sňatek, a milosti udělované ve stavu zasnubu a ve stavu sňatku (Ps 13, 1-PS 14, 2; Ps 27, 2-PS 22, 3), jsou jakoby odpovědi na tu touhu. Na nějakou dobu po vykonání zasnubu a podobně později na nějakou dobu uzavření sňatku uspokojí ty odpovědi úplně,⁸⁶ ale pak tužba zase začne, ovšem jen po tom, čeho duše ještě nedošla. A poněvadž touha po spojení je zasnubem a později sňatkem velkou měrou již ukojena a duše je tehdy již na velmi vysokém stupni dokonalosti, je tato její nová tužba jen málo láska baživá (amor concupiscentiae), jsouc ponejvíce v oblasti lásky čisté (amor benevolentiae), toužící po vlastním zdokonalení pro větší oslavu Mileného, a je mírná, něžná (Pn I 22. 23-PN I 27. 28). Lze tedy právem říci, že tužba po patření a nebeské blaženosti v PS 36-40 je *jiná touha* po nich než touha v Ps 1-11 = PS 11. 12.

Jen jako částečné a dočasné utišení touhy po patření tváří v tvář mi zní slova Mileného při zasnubu:

„Vrať se holubice; neníť sdělení, kterého se ti nyní ode mne dostává, ještě to, které patří stavu slávy věčné, po němž ty nyní prahneš; vrať se však ke mně, vždyť mne to hledáš, zraněna jsouc láskou“ (Ps 12, 1-PS 13, 2).

Že by v redakci A duše snoubenka (a podobně, ač menší měrou, platí tento důvod i o duši choti) ve chvílích rozmanitých strastí,⁸⁷ o nichž i sv. Jan mluví jak v době zasnubu (Ps 25. 26), tak v době sňatku (Ps 29-32), nezatožila aspoň občas po jejich skončení patřením tváří v tvář a blažeností nebeskou, o jiných pohnutkách k té touze ani nemluvě, se mi jeví nemožným, a slova právě uvedená z Ps 12, 1-PS 13, 2 mi to nepřímou potvrzují.

Sv. Jan v redakci A tuto touhu duše snoubenky po věčné vlasti arci výslovně neuvedl. Ale uvědomil si toto opomenutí a sanlucarský příspěvek k Ps 29, 8-PS 20, 11 (tedy k jedné ze sloh, které jsou v Ps přiděleny stavu sňatku, v PS stavu zasnubu), v redakci B vtělený na uvedeném místě do textu, zní: „*A proto je i touha patřiti na Boha, kterou má, beze strasti*“. Kdo uznává příspěvky sanlucarské za dílo sv. Jana (aspoň co do obsahu, i když snad ne vlastnoručním připsáním) a rukopis jaénský a vůbec redakci B za pravé, tomu je zřejmé, že duše snoubenka má podle nauky sv. Jana i v *Duchovní písni* též ve stavu zasnubu touhu po patření na Boha tváří v tvář, po věčné blaženosti.

Tento důkaz ovšem platí přímo jen o redakci B; o redakci A jen nepřímě, ale tuším také průkazně, ježto příspěvek sanlucarský jen napravljuje opomenutí redakce A.

Že to, co je vysloveno příspěvkem sanlucarským, vtěleným do redakce B, je nauka sv. Jana, vidíme i z první redakce *Plamene*, jež je, jak bylo v první kapitole tohoto úvodu ukázáno, asi o půl druhého roku mladší než *Duchovní píseň A* a nanejvýše o několik měsíců starší než *Duchovní píseň B*, v níž je v PS 31, 7 odkaz k Pn I 16-21. V *Plameni A* se praví, že

„v době tohoto zasnubu a vyčkávání sňatku . . . bývají tesknoty slují duše krajně vroucné a něžné“ (Pn III 25-PN III 26; srov. Pn III 59-PN III 68); a že jsou to tužby i po patření tváří v tvář a nebeské blaženosti, je viděti z Pn I 30-PN I 36, kde duše „stesk a soužení z lásky, v nichž se trudila slabost mého smyslu a ducha . . . nedočkavou lásku“, t. j. tužby v noci ducha, a „dřívější vzmachy v lásce“, t. j. tužby v době zasnubu, vykládá jakožto touhy po patření tváří v tvář.

Že však tu touhu má duše i ve stavu sňatku, je zřejmé i z odstavce právě citovaného i z celého dotavadního překrásného líčení v Pn I 22-29-PN I 27-35, kde duše závěrem uvádí i důvod této své touhy, ani ne tak zistný (amor concupiscentiae), jako spíše nezištný, vztahující se k Milenému (amor benevolentiae):

„abych tě mohla již od nyníjska milovati s plností a v sytosti, po kterých touží duše má bez meze a bez konce“ (Pn I 30-PN I 36; srov. Pn I 22-PN I 27).

Je to táž myšlenka o touze po stejnosti v lásce, která je ještě dokonaleji vyjádřena později v PS 38, 3. 4.

Není tedy žádného důvodu pro mínění, že by byl sv. Jan mnil upírati tužby po patření tváří v tvář a nebeské blaženosti duši snoubence a duši choti v *Duchovní písni A*, i když jich tam výslovně *nevyjádřil*. Něco jiného je upírati, a něco jiného je nevyjádřiti; k nevyjádření postačí, že nám něco v náležitou chvíli nepřijde právě na mysl.

Že vyjádření tužeb duše choti po patření tváří v tvář neboli věčné blaženosti bylo opomenuto v *Duchovní písni A* jen proto, že to v té chvíli nepřišlo sv. Janu explicite na mysl, ne však proto, že by v redakci A byl duši choti ty tužby upíral, vidíme z odůvodňování, kterým v Ps 37, 2 odůvodňuje u duše ve stavu sňatku (a totéž platí o duši ve stavu zasnubu) její toužení po aktuálním přepodobňování v Mileného, t. j. po jeho převznešených dotecích v rozum a vůli jakožto v mohutnosti, které je tak přepodobní, že je pak *stejnost lásky* mezi duší a Bohem, („po níž duše stále přirozeně i nadpřirozeně touží“), takže duše

může Bohu spláceti stejné stejným a tak projevuje svou lásku dokonale. Jakousi stejnost lásky, tímto aktuálním přepodobňováním umožňovanou, měla duše již ve stavu zasnubu (Ps 27, 6-PS 22, 7), dokonalejší stejnost má zde ve stavu sňatku - ale ona se úplně spokojí jen stejností dovršenou, jak jen vůbec dovršena býti může, a proto, *jakmile si uvědomí*, že tak dovršena bude teprve v blaženosti nebeské, v patření tváří v tvář, touží (PS 20, 11) již hned ve stavu zasnubu - mohouc ovšem k tomu toužení míti i jiné důvody a zajisté je i majíc - i z tohoto důvodu, totiž z prahnutí po stejnosti v lásce, po blaženosti věčné s patřením na Boha. *Sv. Jan si to uvědomil*, až byla celá *Píseň A* již dosti dávno napsána, a proto to v *Písni A* ještě výslovně není a z téhož důvodu to není výslovně v *Plameni A*; *ale duše*, jež již v noci ducha tak prudce toužila po patření na Mileného, ovšem nepozbyla povznesením k zasnubu dřívějších vědomostí a vzpomínek na dřívější tužby, a jakmile si ve stavu zasnubu uvědomí (a to uvědomění přijde - ne-li z jiné příčiny, tedy vlivem rozmanitých strastí - brzy po opojení způsobeném povznesením do zasnubu a dary doprovázejícími to povznesení: Ps 13, 1-PS 14, 2), že občasné aktuální milosti, které jí dávají přechodnou blahou stejnost v lásce, nedávají stejnosti dovršené (protože dovršená je, mimo jiné, i trvalá, nepřetržitá, což bude jen v nebi), začne toužiti po nebeské blaženosti, v níž ta stejnost bude dovršena. A z téhož důvodu, z kterého touží po nebi ve stavu zasnubu, touží po něm i později ve stavu sňatku; na obojím stupni touží po nebi „*stále*, přirozeně i nadpřirozeně“^{87a} (Ps 37, 2). Tato touha není výslovně uvedena v Ps 37, 2; ale zásada tam vyslovená byla od sv. Jana časem domyšlena a důsledky toho domyšlení máme uloženy v paralelním PS 38, 3.

„Předmět tohoto prahnutí [ve stavu sňatku] je stejnost v lásce, po níž duše stále přirozeně i nadpřirozeně touží, protože milující nemůže býti uspokojen, jestliže necítuje, že miluje tou měrou, kterou je milován. A poněvadž duše *vidí pravdivost nesmírnosti lásky*, kterou ji Bůh miluje, nechce jej ona milovati méně vznešeně a dokonale, a k tomu cíli *touží po aktuálním přepodobnění*, protože duše nemůže dojít této stejnosti a dokonalosti v lásce leč v úplném přepodobnění své vůle ve vůli Boží, v němž se [obojí] vůle tou měrou spojí, že se stane z dvojí jedna; a tak je stejnost v lásce“ (Ps 37, 2).

„Předmět tohoto prahnutí duše [ve stavu sňatku] je stejnost s Bohem v lásce, po níž ona stále přirozeně i nadpřirozeně touží, protože milující nemůže býti uspokojen, jestliže necítuje, že miluje tou měrou, kterou je milován. A poněvadž duše *vidí, že přepodobněním v Boha, které má v tomto životě, nemůže*, třebas jest její láska nesmírná, dojítí toho, aby se stejností vyrovnala dokonalosti lásky, s kterou je od Boha milována, *touží po plném přepodobnění u věčné blaženosti*, jímž dojde toho, že se řečené lásce

vyrovná stejností. Neboť třebaš v tomto vznešeném stavu, ve kterém zde [na zemi v duchovním sňatku] je, existuje pravé spojení vůlí, nemůže [ani v tomto stavu] dospěti k ryzosti a síle lásky, kterou bude mít v tom silném spojení u věčné blaženosti; . . ." (PS 38, 3).

„ . . . Dokud duše nedojde toho, není spokojena, a ani v nebeském životě by nebyla spokojena, kdyby . . . nepocítovala, že miluje Boha tou měrou, kterou je od něho milována" (PS 38, 4).

Není tedy ani co do touhy patřiti na Boha v nebi opravdového rozdílu mezi obojí redakcí *Duchovní písně*, protože ve skutečnosti duše snoubenka i duše choť tu touhu má a také sv. Jan již v redakci A v Ps 37, 2 vyslovil příčinu a zásadu, z které ta touha, vyslovená arci až v redakci B co do míry dovršené,⁸⁸ plyne i pro redakci A jak ve stavu zasnubu, tak ve stavu sňatku, totiž touhu po stejnosti v lásce, po splácení stejného stejným. Když sv. Jan měl zásadu vyslovenou v Ps 37, 2 všestranně domyšlenou, vyslovil její důsledek stran doby zasnubu v PS 20, 11 (tam jej vyslovil bez odůvodnění) a stran doby sňatku v PS 38, 3, kde jej vyslovil s odůvodněním, týmž, které dal v Ps 37, 2, ale domyšleným. Kdo slohy Ps 35-39 povznesl na stanovisko toužení po blaženosti věčné a jejích dovršených milostech, „projevil velejemný mystický takt“.⁸⁹

Máme tedy přehozením sloh a výkladů (a poopravením výkladů) uprostřed básně „nejedno zpřesnění a nejeden odstín, které by sv. Janu nemohly býti beze všeho připisovány, byla-li by od něho pouze recense A“ (de Guibert), a je tomu tak i stran bodu o stálé touze duše i snoubenky i choti po nebeské blaženosti. Nebýti recense B, musili bychom tu touhu přímo dokládati jen z *Plamene lásky žhavého*, kde je ovšem zcela jasně vyslovena, kdežto z *Duchovní písně* A bychom ji dokazovali jen nepřímou: o stavu zasnubu z Ps 12, 1 na základě *naznačení* tam obsaženého a z občasných strastí od stránky nižší a ze zásady vyslovené v Ps 37, 2; o stavu sňatku z Ps 37, 2 na základě *domyšlení* zásady tam vyslovené a ze strastí tohoto života, bez nichž není ani duše ve stavu sňatku.

d) Čtvrtý bod, o kterém jest nám tu pojednati, je rozpor mezi redakcemi A a B ve výkladu posledního verše předposlední slohy. V Ps 38, 11 se praví, že ve stavu sňatku plamen lásky Boží již „nepůsobí strasti“, kdežto v paralelním PS 39, 14 čteme, že ve stavu sňatku přepodobnění přece ještě „duši poněkud stravovalo a zdíralo“ a jen ve stavu blaženosti nebeské že „tento plamen je již jen libá láska“.

Zde je opravdu rozdíl naukový, ač jen nepatrný; druhá redakce nám tu podává drobnou opravu doplněním toho, nač si

sv. Jan při psaní první redakce nevzpomněl, nač ho přivedlo teprve povznesení sloh PS 36-40 na stupeň výhledu do blaženosti věčné a touhy po ní.

Nebudu uvádět celých dlouhých odstavců Ps 38, 11 a PS 39, 14, nýbrž vytknu hned věc. V Ps 38, 11 se praví, že plamen přepodobňující nepůsobí strasti, protože duše je již úplně očištěna, takže plamen nemá co stravovati. V PS 39, 14 se to, co bylo řečeno v Ps 38, 11, nepopírá, nýbrž se uvádí jakožto zdroj strasti duše choti toto dvojí: jednak „připodobnění blaženostní, jehož v duchu stále postrádá“ a to „neskonale touhou“, jak praví Pn I 29, jež je pozdější než Ps a dřívější než PS; jednak „úhona, kterou slabá a porušitelná smyslovost trpí silou a vznešeností tak veliké lásky, protože všechno vznešené působí úhonu a strast slabé přirozenosti [lidské]“.

Je tedy i na tomto místě pouhé „zpřesnění“ toho, co praví paralelní místo první redakce.

Ovšem mohl a měl sv. Jan ve shodě s N II 20, 5, kde se naznačuje, že nejedna duše, která byla ve stavu sňatku, přece přijde do očištěnce, takže tedy měla i ve stavu sňatku až do smrti drobná pochybení a nedokonalé sklony, jež ten plamen lásky Boží svými aktuálními doteky tudíž i ve stavu sňatku stravoval (PS 26), zpřesnění rozšířiti v tom smyslu, že - opačně než se ve stručném výkladu zběžně praví v Ps 38, 11 - duše je ve stavu sňatku sice úplně očištěna, ale ve chvílích mezi přidannými napitími aktuálními (PS 26) se někdy v drobnostech projevují nedokonalé sklony a drobná pochybení, jež pak tento plamen stravuje.⁹⁰

D. Pravost redakce B ve světle vnitřní kritiky.

Viděli jsme, že rozdíly mezi *Duchovní písní* A a B, aťsi je zkoumáme s hlediska literárně technického anebo s uměleckého anebo konečně s naukového, nejsou takové, že by pro ně sv. Jan od Kříže nemohl být původcem i redakce B. O některých bylo ukázáno, že jsou jen zdánlivé; všechny ostatní lze uspokojivě vysvětliti.

Časový odstup, jenž mu ukázal nedokonalosti v redakci A; přání pojmuti do *Duchovní písně* celý mystický život duše, činnou nocí smyslu počínaje; domyšlení zásady o touze po stejnosti lásky, jež ho mělo k tomu, aby obzor *Duchovní písně* rozšířil i na blaženost nebeskou; snad i nové mystické zkušenosti

a důsledky z nich získané - zkušenosti v nejširším smyslu u sebe a u jiných duší, které vedl a znal, totiž i pozitivní, co a jakou měrou *se děje* na různých stupních života mystického, i negativní, co a jakou měrou se na nich *neděje*: to všechno přivedlo sv. Jana od Kříže k tomu, že *Duchovní píseň* zrevidoval a přepracoval.

Výsledek přepracování byl, jak to P. de Guibert dobře shrnuje, „nauka v jádru tatáž, ale nejedno zpřesnění a nejeden odstín, které by mu nemohly býti beze všeho připisovány, kdyby od něho byla pouze recense A“. Že mezi Ps a PS není opravdového rozdílu naukového, lze se dohadovati již i z toho, že celé Ps přešlo, jen s nepatrnými vynechávkami a pozměnami v textu, do PS.

Jak nic není na světě dokonalé, tak má i přepracovaná *Duchovní píseň* nedokonalosti po stránce literárně technické a umělecké, jež byly na svých místech uznány; také odkazy k jiným místům spisu nebyly v redakci B na všech místech uvedeny ve shodu s přepracováním. To všechno ovšem není důkaz proti pravosti redakce B.

Zabývali jsme se dosud převážně tím, co praví D. Chevallier a P. Louis de la Trinité. Oba odmítají, jak jsme viděli, redakci B, a to z důvodů vnitřních. Zevních, totiž historických, průkazných nemají; těm, které jsou proti nim (a jež jejich odpůrci považují za průkazné) se vyhýbají.

P. Louis de la Trinité má ještě jednu námitku proti pravosti redakce B:

„Duch tak bystrý a logický jako Jan od Kříže si nemůže sám odporovati (se contredire), aniž si je toho vědom, a kdyby jej pokrok ve zkušenosti o věcech božských byl přivedl k tomu, aby opravil dílo starší, byl by, jak tolik znamenitých učitelů, *odvolal* (il se fût rétracté).“⁹¹

Co ve skutečnosti je to „odporování sobě samému“, jevíci prý se v redakci B, jsme již probrali. Námitka, že sv. Jan první redakce neodvolal (totiž výslovně neodvolal), že tedy redakce B není pravá, je velmi chatrná. Sv. Augustin se naukově vyvíjel a ke konci života napsal *Retractationum libri duo*, v nichž rozbírá svůj vývoj a výslovně odvolává, co se mu z dřívějších tvrzení již nezdá správné nebo přesné. Sv. Tomáš Akvinský se rovněž naukově vyvíjel,⁹² ale nenapsal žádných *Retractationes* a ani jinde nic z dřívějšího, tuším, neodvolává výslovně, nýbrž jen mlčky tím, že na pozdějším místě podává nauku podle svého tehdejšího poznání a přesvědčení. Tak to učinil i sv. Jan od Kříže; více učiniti nebyl nikterak povinen a nelze tedy z toho, že neučinil více, nic dovozovati proti pravosti redakce B.

Baruzi shrnuje svou diskusi redakce B těmito slovy:

„Důkazy historické, estetické a filosoficko-theologické nás vedou k témuž závěru. . . : buď sv. Jan od Kříže, zlomený pronásledováním, oslabený ve své smělosti, sám nastrčil (substituě) text ochuzený na místo svého pravého díla anebo - a všechna tato historická a kritická fakta nás vedou k tomu, bychom to uznali - druhá redakce *Duchovní písně* je dílo apokryfní.“⁹³

Baruziho důkazy historické a filosoficko-theologické jsou jen ozvěna námitek D. Chevalliera; je tedy o nich již pojednáno. Také důkazy estetické proti pravosti redakce B byly již rozebrány výše v oddíle jim věnovaném a byly odmítnuty jakožto neprůkazné. Nejsme tedy důkazy Baruziho vedeni k tomu, abychom uznali druhý člen rozluky v jeho závěru, totiž že „druhá redakce *Duchovní písně* je dílo apokryfní“.

Zbývá tedy první člen jeho rozluky, toho smyslu, že druhá redakce *Duchovní písně* je od sv. Jana samého. Zda ona je proti redakci A „text ochuzený - un texte appauvri“ či není, to si musí konec konců pro sebe rozhodnouti každý kritik sám; mně je zřejmé, že, přes leckteré nedokonalosti literárně technické v přepracování, redakce B je text *obohacený*.

V nadhození, že by v době, kdy upravoval redakci B, byl býval „sv. Jan od Kříže zlomený pronásledováním, oslabený ve své smělosti“, se Baruzi velice mýlí.

V letech 1584-1586, kdy psal své velké spisy, mezi nimi *Duchovní píseň A*, *Plamen lásky žhavé A*, *Duchovní píseň B*, nebyl sv. Jan od Kříže od nikoho a nijak pronásledován nebo dokonce pronásledováním zlomen, ve své smělosti oslaben. Byl tehdy převorem v Granadě (1582-1585. 1587-1588), provinciálním definitorem (1581-1583, 1585-1587), a provinciálním vikářem v Andalusii (od pros. r. 1584 do dubna r. 1587), na vrcholu působnosti a věhlasu ve svém řádě, ve cti a vážnosti mimo řád, na vrcholu své literární plodnosti, jak ukazuje i první redakce *Plamene* z konce r. 1585 nebo začátku r. 1586, jež nejeví pražádné stopy nějakého „oslabení“ nebo „zlomení“ a jest jen o nějaké měsíce starší než *Duchovní píseň B*, jež vznikla ne později než před koncem první polovice r. 1586.

Shrňme nyní výsledek svého dlouhého rozboru⁹⁴ rozdlů mezi oběma redakcemi *Duchovní písně*.

Sv. Jan nebyl ani při první ani při druhé redakci inspirován nebo jakoby inspirován, nebo jiným způsobem zvláště chráněn proti nedostatkům a vadám. Jak má ve svých spisech omyly přírodovědecké, a filosofické názory, s kterými ne každý souhlasí a jež vyžadují na vysvětlení zřetele k okolnostem, v kterých byl vzdělán a psal - a jak má ve volných otázkách exegetických nejednou hned to mínění a hned jiné⁹⁵, a někde mínění, s kterým nynější exegeté sotva souhlasí - a jak ve volných otázkách dogmatických někde (na př. v N II 7, 7, kde myslí, že duše v očištění nemají jistoty, že kdy odtamtud vyjdou) jde cestou, po které ho nynější dogmatikové asi nebudou následovati: tak může ve svých spisech míti i nedostatky a vady v oblasti mystické, které se netýkají pravd zjevených nebo těch, které ze

zjevení plynou. Nebylo žádné překážky, proč by nebyl mohl, jako kterýkoliv jiný spisovatel asketický nebo mystický (na př. sv. Terezie od Ježíše) své spisy přepracovati. Učinil to na vrcholu své činnosti stran *Duchovní písně* a na sklonku života stran *Plamene lásky žhavého*. Zda v nové redakci jsou či nejsou nedostatky a vady anebo dokonce omyly, které se třeba někomu zdají horší než ty, které uznává v redakci první, to je ponecháno rozhodnouti odborníkům. Církevní auktorita do těchto otázek, nesusvisících s tím, co je ve skladě víry, nezasahuje. Ale z dávného a trvalého věhlasu spisů sv. Jana v církvi katolické a z jeho prohlášení učitelem církevním právě pro jeho mystické spisy (kromě těch jsou od sv. Jana od Kříže jen nedůležité drobnosti) je nasnadě, že nedostatky a vady (a omyly, má-li jaké) z oboru mystiky jsou u sv. Jana nepatrné a nezatěžují hrubě váhy. Stran *Duchovní písně* A i B nám to rozbor tuším jasně ukázal.

E. Závěr.

V oddíle B. tohoto pojednání byla pravost druhé redakce *Duchovní písně* dokázána důvody historickými neboli zevními; v oddílech C. a D. byly vyvráceny důvody vnitřní, které byly uvedeny proti její pravosti. Zůstává tedy pravost druhé redakce jednak pozitivně dokázána, jednak proti útokům obhájena. Tříbení myšlenek tím vykonané přispělo, tuším, nemálo k lepšímu porozumění jak některým základním otázkám z oboru mystiky, tak obojí redakci *Duchovní písně*; nebyla to tedy práce vykonaná nadarmo.

Zde jen ještě učiníme trojí:

1. uvedeme přídavkem důvody dosud neuvedené anebo v jiné souvislosti podané a proto nedosti oceněné, které jednotlivě činí pravost redakce B pravděpodobnou a jejichž soulad a souhrn je, tuším, nový průkazný důkaz pravosti redakce B;

2. na závěrech, ke kterým dochází P. Eugenio de San José (a souhlasně s ním jiní pisatelé karmelitánští - výjimka je P. Louis de la Trinité), podáme přehled diskuse s D. Chevallierem;

3. shrneme výsledky tohoto pojednání.

1. Vedlejší důvody pro pravost recense B.

a) Sloha PS 11 a její výklad mají úplně ráz sv. Jana od Kříže. Také ostatní kusy, větší nebo menší, přidané v PS, mají týž sloh, touž hloubku myšlenek, touž nauku, a náležitě se včleňují do souvislosti. To není, když jde o spis tak rázovitý a tak hlu-

boký, jak na mnoha místech je *Duchovní píseň*, věc malé váhy.

b) Redakce B odpovídá, jsouc v rozumném smyslu toho slova „čistopis“, větě na titulní stránce rukopisu sanlucarského: „*Este libro es el borrador de que ya se sacó en limpio - Tato kniha je předloha na nečisto, z níž se již učimil čistopis.*“ Rukopis sanlucarský je v rozumném a pravém smyslu slova „předloha na nečisto“ redakce B i v tom případě, že přípisky a opravy byly do něho věrně přepsány z jiného rukopisu redakce A, od sv. Jana prohlédnutého a vlastní rukou opravami a přípisky zdokonaleného. Při tom přepisování mohl přepisovatel přejmouti do rukopisu sanlucarského jakožto opravy (podle jeho mínění chtěné sv. Janem) i ty drobnosti své předlohy, kterými se ona sama sebou, bez zásahu sv. Jana, již lišila od rukopisu, do kterého přepisovatel přepisoval a jenž nyní sluje sanlucarský. Tím by byly vysvětleny ty drobné opravy v rukopise sanlucarském, které působí D. Chevallierovi dojem, že vznikly kolacionováním s jiným rukopisem.

c) Shodu přípisů v rukopise sanlucarském s jedné strany a přídavek v redakci B s druhé strany lze s náležitou pravděpodobností vysvětliti jen tím, že týž pisatel, totiž sv. Jan od Kříže, je původce i přípisů i recenze B.

Dobře o tom praví P. Cavallera S. J. v recensi knihy Baruziho, Saint Jean de la Croix (shrnuji):

Pozorné studium přípisů v rukopise sanlucarském a odpovídajících rozvedení v recensi B vede, jak se podobá, nutně k závěru, že přípisky a jejich rozvedení jsou od téhož původce. Přípisky sanlucarské jsou krátká naznačení, někdy o jednom slově, zřídka dlouhá frase, vesměs připsaná ne jakožto citové oceňování, nýbrž jakožto náměty, kameny určené k další výstavbě, ať na doplnění myšlenky předtím nedostatečně vyjádřené, ať jakožto nová temata vytýkající jinou stránku problému. Přišly spisovateli na mysl při čtení jeho textu, a jsou srozumitelné namnoze jen jemu, jako na př. „la fruición“ nebo „la predestinación“ nebo „calculus“ nebo záhadná slova z Velepísně (5, 14): „*Venter eius eburneus distinctus saphiris*“. Ale i když to jinde jsou frase mající dostatečný smysl samy sebou, že by někdo jiný než původce těch přípisů byl pojal myšlenku rozvésti je a vtělit je do původního textu (požívajícího již za života sv. Jana veliké vážnosti a po jeho smrti kontrolovaného četnými rukopisy a od r. 1627 i tištěným vydáním) a že by se mu to bylo tak podařilo, jak zdařile to vidíme učiněno v redakci B, ač některé ty přípisky jsou dosti hádankovité, to je svrchovaně málo pravděpodobné. Jen původce těch přípisů tak mohl glosovati sám sebe (P. Cavallera to ukazuje dobře ilustrujícími příklady); tak zvané interpolace jsou tedy od sv. Jana od Kříže samého⁶⁶.

d) Jak sv. Terezie přepracovala a rozmnožila svůj *Svéživotopis* (jehož máme jen poslední recensi, a to její vlastní rukopis) a dvakrát napsala *Cestu k dokonalosti* (jíž máme obojí recensi; obojí je vlastní její rukou, takže spory stran pravosti té neb

oné recense - jichž by, nebýti existence obojího rukopisu, asi nechybělo - jsou nemožné), a jak sv. Jan od Kříže novou úpravou i co do výkresu i co do slov zlepšil svou *Horu dokonalosti* (první *Hory* máme ověřenou kopii; druhá je ve vydání Spisů z r. 1618) přidanou k *Ústupu na horu Karmel*, tak není nic divného, že přepracoval *Duchovní píseň*, a později *Plamen lásky žhavý*, v novou redakci, kterou máme v rukopisech vedle redakce dřívější, i když nemáme původního rukopisu světcova ani jednoho z velkých spisů sv. Jana od Kříže.

e) V PS 31, 7 je zmínka o spise *Plamen lásky žhavý* (odkaz k Pn I 16-21), jíž v Ps není. Ta zmínka je chronologicky správná, protože pořad velkých spisů sv. Jana je Vp - N - Ps - Pn - PS - PN. Chronologická správnost té zmínky (kromě její věčnosti) je také symptom pravosti druhé redakce *Duchovní písně*.

f) Redakce B obsahuje v PS 36-40 myšlenky posledních dvou veršů *Plamene* a jejich komentáře, po jejichž napsání byla upravena, a PS 36-40 se více shoduje s Pn, časově zcela blízkým z posledních měsíců r. 1585 nebo prvních měsíců r. 1586, než s paralelními místy v PN, pozdějším z doby před smrtí, z posledních měsíců r. 1591.

g) Zachovaný počet rukopisů druhé redakce, jen o jeden menší než počet zachovaných rukopisů redakce první, totiž devět rukopisů znění B (ve stol. XVI.-XVIII. jich bylo značně více, jak viděti ze zpráv P. Ondřeje od Vtělení a jiných), a to v různých řádových domech v Kastilii a v Andalusii, je něco zcela normálního, jestliže sv. Jan dvakrát napsal *Duchovní píseň*, ale je to něco paradoxního, jde-li o apokryf.⁹⁷

h) Od r. 1670, kdy P. Salvador de la Cruz C. D. poznal svatojanský původ rukopisu jaénského, a r. 1703, kdy ten rukopis byl vzat za základ k sevilskému vydání ve Spisech sv. Jana od Kříže, podle něhož byla *Duchovní píseň* nadále otiskována, není u karmelitánů nikde stopy ani sebe menšího odporu proti recensi B, a nevidíme jí nikdy ani sebe méně buď za života sv. Jana nebo u první a druhé generace po jeho smrti, na př. ve výpovědích v beatifikačním procesu, a dále do r. 1670. Býti recense B apokryfní, těžko by se vysvětlilo, že ji tak brzy po jeho smrti vidíme uznávanu jak v řádu, tak od velmi vzdělaného ctitele světcova a téměř jeho současníka mimo řád, fray Augustina Antolíneza.

2. Závěry, ke kterým došel P. Eugenio de San José.

P. Eugenio de San José dochází ve svém rozboru Prologu (Notes Historiques) D. Chevalliera ke kritickému vydání první redakce *Duchovní písně* těchto závěrů, jež zde uvedu, protože jednak velmi dobře vyjadřují stanovisko pisatelů karmelitánských (výjimka je P. Louis de la Trinité), jednak mi dají příležitost, abych místy v poznámkách k nim shrnul odlišné názory, ke kterým jsem o některých bodech došel, a tak podal přehled stavu diskuse.

P. Eugenio praví:

„Vykonavše velkými kročejí, ale se všemožnou pozorností a pečlivostí, cestu, kterou jsme si předsevzali, můžeme tvrdit, že ze srovnávacího studia dvojí redakce *Duchovní písně* sv. Jana od Kříže plyne toto:

„1. Obojí redakce nám podává nauku v podstatě totožnou;

„2. *Píseň B*, ani jednou nepopírajíc *Písně A*, je pokrok nad *A*, jak co do výkladu naukového, tak co do pořadu a rozřídění sloh vzhledem k oběma nejvyšším stavům mystickým;

„3. Nový oddíl v *B*, vztahující se ke stavu blažených, je již latentně⁹⁹ v *Písní A*, a s druhé strany *Píseň B* v ničem nemění původního naukového dosahu pěti sloh, o které jde;

„4. Obojí redakce se vztahuje k týmž stavům v dokonalosti a proto k týmž skupinám duchových osob⁹⁹, s týmiž pružnostmi ve smyslu;¹⁰⁰

„5. Proto je nižší návěst D. Chevalliera, o niž se opírá tvrzení o vzájemném odporování obojí redakce *Písně*, bez důvodového základu. Když je nesprávná v jeho sylogismu návěst vyšší a je nesprávná i návěst nižší¹⁰¹, není třeba vyslovovati se o správnosti nebo nesprávnosti závěru.

„Upřímně zveme D. Chevalliera, myslí-li, že má přece pravdu, an popírá *authenticitu Písně B*, aby nehleděl k důvodům theologickým a mysticky naukovým, ježto jsou v tomto případě méně pravděpodobné a nebezpečnější, a obrátil se ke svým badáním kriticky historickým, kde snad bude mítí menší neštěstí¹⁰².

„Mnoho je, podle našeho mínění, nepřesností, které obsahuje jeho Prolog, a nemálo a nenezávažných je v něm omylů.“¹⁰³

3. Shrnutí výsledků.

1. Historickými důkazy je mi zcela jisté, že sv. Jan od Kříže napsal spis *Duchovní píseň* ve dvou redakcích, první kratší o 39 slohách a druhé delší o 40 slohách, přidav slohu, která je v redakci delší jedenáctá. Kritický rozbor obojí redakce a srovnávání jich mi nepodávají žádného přesvědčivého důvodu proti pravosti redakce *B*, nýbrž mi ji zřejmě dotvrzují.

2. V první redakci líčí sv. Jan mystický život duše od některé chvíle v trpné noci ducha přes mystický zasnub a stav zasnubu a přes duchovní sňatek do stavu sňatku. V druhé re-

dakci líčí mystický život od samého jeho začátku činnou nocí smyslu, pak nenáhlý výstup duše k témuž stupni, na kterém je duše v první redakci hned na začátku spisu, pak podává tytéž mystické stupně, které máme v první redakci, jenže posledních pět sloh básně, jež v první redakci jsou vykládány téměř výhradně o vrcholných milostech mystických ve stavu duchovního sňatku v životě pozemském, v druhé redakci sv. Jan vykládá hlavně o tužbách duše po dovršení těch vrcholných milostí v blaženosti věčné, arci i s odkazy k jejich nižšímu stupni ve stavu sňatku na zemi.

3. Prodloužení *Duchovní písně* dozadu na celý mystický život od samého jeho počátku nekladou začáteční slohy básně svým zněním žádné obtíže. Jen pak měl býti nejen v tom smyslu přidán *Předmět* spisu (za básní) a *Úvodní poznámka* PS 1, 1, nýbrž také měly býti příslušně přepracovány z Předmluvy odstavec PS Předml. 3 a komentáře ke slohám PS 1-10. Sv. Jan toho přepracování náležitě neučinil, takže čtenář je maten. Prodloužení *Duchovní písně* vpřed na touhy po životě věčném slohy PS 36-40 rovněž připouštějí a přepracování výkladu je celkem velmi zdařilé; jen výklady Ps 38, 6. 7. 9. 10. 11-PS 39, 8. 9. 12. 13. 14 nejsou náležitě přepracovány.

4. Přehození značného počtu sloh redakce A v redakci B má původ v tom, že sv. Jan chtěl v druhé redakci přesněji vylíčiti účinky duchovního zasnubení a duchovního sňatku a odstraniti nevhodné místy nanesení barev; to se mu zdařilo.

5. Přes rozšíření oblasti obojím směrem a přehození sloh s výklady je *Duchovní píseň* v redakci B v podstatě a jádru naukově týž spis jako redakce A, jen co do některých odstínů a zpřesnění zdokonalený.

6. Nejsa odborník ve věcech rukopisných a maje před sebou jen reprodukce, nemohu míti jistého mínění stran pisatele upozornění a podpisu na titulní stránce rukopisu sanlucarského a oprav a přípisků v jeho textu. Ale po úvaze věci a okolností považuji aspoň to za jisté, že co do obsahu jsou přípisky sanlucarské dílo sv. Jana, že tedy rukopis sanlucarský je v odůvodněném smyslu *borrador* neboli rukopis na nečisto, z kterého vzešla redakce B.

7. Ke všestrannému hlubšímu porozumění *Duchovní písní* sv. Jana od Kříže je nutné studovati obě redakce a srovnávati je a míti na vědomí, že PS je přepracování Ps, ne ve všech jednotlivostech zcela zdařilé.

HLAVA III.

ROZBOR A OBSAH DUCHOVNÍ PÍSNĚ

(DRUHÉ REDAKCE)

Jak již bylo řečeno, obsahuje *Duchovní píseň* celý vývoj mystického života duše nazíravé. Po Předmluvě, v níž se obrací k M. Anně od Ježíše, podává sv. Jan celou báseň *Kde jsi se skryl* a pak v „Předmětu“ mezi básní a Výkladem naznačuje dispoziční báseň a tím i výkladu. Přesněji podává tu dispoziční uprostřed knihy v PS 22, 3.

Báseň i výklad počínají buď hned tou chvílí, kdy se duše, asketicky již značně vyspělá a od Boha vyvolená ke zdokonalení ještě vyššímu, z lásky k Bohu a ovšem z jeho vnuknutí a s jeho pomocí účinně rozhodne k tomu stupni a způsobu duchovního života, který sv. Jan ve *Úýstupu na horu Karmel* nazývá činnou nocí smyslu, anebo někde poněkud dále v pouhé ještě činné noci smyslu - a popisují její další duchovní vývoj až do té doby včetně, kdy je již na nejvyšším bytnostním stupni mysticky spojivém, totiž v duchovním sňatku. Tento vývoj se sv. Janu dělí v cestu očištnou - osvětnou neboli nazíravou - spojnou.

Cesta očištná neboli začátečníků je mu líčena ve slohách I.-V. Duše se na ní cvičí v lopotách a hořkostech umrtvování a v rozjímání o duchovních věcech. Měříme-li podle *Úýstupu na horu Karmel* a *Temné noci*, je cesta očištná zde v PS jen část období tamní pouhé činné noci smyslu. Plyne to z toho, že sv. Jan cestě očištné v PS připisuje jen rozjímání (PS 22, 3), nazírání - i získané (PS 6, 1) - dávaje až cestě osvětné neboli nazíravé neboli pokročilých.¹

O cestě osvětné mu jednájí slohy VI.-XIII. Odpovídá tu,

¹ Ve skutečnosti ovšem zpravidla má duše již aspoň ke konci pouhé činné noci smyslu, ba mnohem dříve, jakožto výsledek svých rozjímání (Vp II 14, 2) nazírání získané, jež je již mystické, ale nevlité nespojivé. Sv. Jan však je pro jeho podobnost s mystickým nazíráním vlitým spojivým trpné noci smyslu namnoze zahrnuje do trpné noci smyslu (N I 8, 3; I 10, 1. 6; PN III 32), ač jinde projevuje, že si jeho odlišnosti od spojivého nazírání trpné noci smyslu je dobře vědom (Vp II 14, 2; II 15, 1).

Poněvadž se tedy až v PS 7. 9. 10 k nazírání nespojivému přidruží nazírání spojivé, náleží ve skutečnosti vývoj duše v *Duchovní píseň*, co se stupně vnitřní modlitby týče, aspoň až po to místo - a ne pouze ve slohách I.-V. - na cestu očištnou, ba náleží tam vlastně ještě mnohem dále, protože podle *Úýstupu* a *Noci* celá noc smyslu (činná a trpná) a aspoň první část (činná a trpné) noci ducha (N II 17, 3) je cesta očištná.

vezmeme-li zase ke srovnání *Úýstup* a *Noc*, době od počátku trpné noci smyslu až do konce trpné noci ducha, tedy do duchovního zásnubu včetně, k němuž dojde ve sloze XIII.

Cesta spojná neboli dokonalých je vyspána ve slohách XIV. až XL. Ve slohách XIV.-XXI. obsahuje vyličení období stavu duchovního zásnubu, t. j. posledního zdokonalování a přípravy duše na duchovní sňatek; ve sloze XXII. (vlastně mezi slohami XXI. a XXII.) dojde k duchovnímu sňatku; ve slohách XXII. až XXXV. jsou líčeny různé stránky stavu duchovního sňatku; posledních pět sloh XXXVI.-XL. jedná o touze duše Choti po blaženosti nebeské, po níž ona v tomto dokonalém stavu jediné ještě prahne.

Nyní můžeme přistoupiti k podání prosaického převodu jednotlivých sloh se stručným souhrnem výkladu, který jim sv. Jan v *Duchovní písni* dává.

I.

*Kde jsi se skryl,
Milený, a zanechals mě v kvílení?
Jako jelen jsi prchl,
když jsi mě poranil;
vyšla jsem za tebou volajíc, a byls pryč.*

Duše se, puzeu milostí Boží, rozhodla horlivě sloužiti Bohu. Aby ji však zkusil a pokořil a poučil, přestal ji Bůh blažiti a povzbuzovati citelnými útěchami a návštěvami. A nadto, že na ni dopustil vyprahlost, jí dává pocífovati svou nepřítomnost i s větší bolestí, ještě zvláště ji poraniv láskou a touhou.

Duše tedy začala se steskem a kvílením hledati Mileného, Slovo, Syna Božího, a nevidouc úspěchu v hledání volá k němu a žaluje si mu na jeho nepřítomnost.

„Skryl se“: je skryt v lůně Otcově. „Mileným“ jej nazývá z dvojí příčiny: jednak že je mu zcela oddána nelnouc k ničemu mimo něj, jednak aby ho spíše naklonila ke splnění své prosby, ježto Bůh, když je milován, s velikou ochotou vychází vstříc žádostem milující duše. Nepřítomnost Mileného jí působí ustavičné „kvílení“, protože, ana mimo něho nic nemiluje. také v ničem jiném nespočine a nedojde úlevy.

„Jako jelen prchl,“ to jest, citelná návštěva, kterou ji oblažil a povzbudil, velmi rychle pominula a nastala vyprahlost. Ale nadto, že tak prchl, ještě ji i „poranil“, to jest roznítil v ní

tesknou lásku k sobě, souživou - a přece lahodnou a žádoucí, takže by duše nechtěla bez ní býti.

Na poranění láskou není léku leč od toho, kdo poranil. Proto duše láskou k Milenému od něho samého poraněná „vyšla za ním a volala“ za ním, aby ji uzdravil. Vyšla za ním, ana vyšla jednak ze světa, všechno světské si ošklivíc a jím pohrdajíc, jednak ze sebe, zapomenutím na sebe. Obojí se stane láskou Boží, když se ta dotkne duše tak doopravdy, jak tu o tom mluvíme; duše pak vyjde ze svého nízkého způsobu a své nízké lásky ke vznešené lásce Boží.

Duše chtěla tím voláním zachytiti Mileného - ale nezdařilo se jí: již „byl pryč“.

Na útěchu v její tesknotě ji však upozorňuje sv. Jan, že Milený je skryt nejen v lůně Otcově, nýbrž spolu s Otcem a Duchem svatým i v jejím nitru. Tam jej s dokonalostí a lahodou, s kterou to v tomto životě lze, najde, když u víře a lásce vyjde co do náklonnosti a vůle ze všech věcí a vstoupí ve svrchované usebranosti do sebe samé a tam se skryje u Mileného a bude mu sloužiti ve skrytě, a ovšem v tomto životě stále jakožto ještě skrytému [i bude-li se jí milostmi, zvláště spojivě mystickými, více projevovati]. Proto i kvílení, i když je [t. na nejvyšším stupni mystickém] již pokojné a ne strastné, úplně přestane teprve až patřením tváří v tvář v nebi.

II.

*Pastýři, kteří půjdete
tamo košáry k Pahorku,
jestliže snad uvidíte
toho, jež raději mám,
rcete mu, že churavím, bolestí chřadnu a umírám.*

Raněna jsouc láskou vzkazuje duše Milenému jako po poslech jednak přímo svými tužbami, hnutími a kvily, jednak prostřednictvím andělů, že churaví, bolestí chřadne a umírá.

„Pastýři“ jsou její tužby, hnutí a kvily, a nazývá je pastýři, protože sytí duši dobry duchovními. „Půjdou“ a dojdou až k Milenému, ježto vycházejí z čisté lásky, a projdou „košáry“, totiž kůry andělů, jimiž od kůrů do kůrů jdou naše modlitby k Bohu, jehož zde pro jeho svrchovanou vznešenost nazývá „Pahorkem“. (Ale i andělé se mohou těmi pastýři rozuměti, ježto u duší zastávají úkony dobrých pastýřů.)

„Jestliže snad uvidíte toho, ježž raději mám,“ t. j. dostane-li se mi toho, že Milený vás v tom již vyslyší - on, jehož mám nade všechno raději. „Řcete mu, že churavím, bolesti chřadnu a umírám,“ ježto duše Boha nějak dokonale milující trpí v jeho nepřítomnosti zpravidla trojím způsobem: churavě-jíc co do rozumu, ana Boha nevidí, chřadnouc co do vůle, ana se z něho netěší, a umírajíc co do paměti, ana se rozpomíná, že je co do patření rozumem i co do svojení vůlí bez Boha, a to snad na celý tento život, a že i to svojení, které má, není jisté.

A jest si všimnouti, že tu milující duše Milenému jen předkládá svou tíseň a bolest, ponechávajíc jemu, aby učinil, co se mu zalíbí.

III.

*Hledajíc svou lásku
půjdu po těchto horách a dolinách,
nebudu si trhat kvítí,
nebudu se báti šelem,
a minu mocné i hranice.*

Duše však brzy vidí, že jí k nalezení Mileného nepostačí kvílení a modlitby a používání prostřednictví andělů a svatých, bez činů vlastních. Rozhodne se tedy použití všech ostatních prostředků, které jsou jí možné, a hledati Mileného skutky, totiž ráznou cvičbou ve ctnostech a duchovních úkonech života činného i nazíravého a rozhodným umrtvováním svých libostí a choutek, s bojem proti světu, ďáblu a tělu.

„Svou láskou“ nazývá Mileného; „hory“ jsou ctnosti, „doliny“ jsou umrtvování, kajícínosti a duchovní cvičení, jež míní konati ničím se nenechávajíc zaujmouti, co není ryze Bůh, s odhodlanou statečností.

„Nebude si tedy trhati kvítí,“ t. j. nepřipustí si libostí a slasti časných, smyslových a duchovních, které by mohly překážeti nebo zdržeti při hledání Mileného; „nebudu se báti šelem a mine mocné i hranice“, t. j. statečně bude přemáhati trojího nepřítele, který jí zastupuje cestu za Mileným: svět (šelmy), ďáblý (mocné) a tělo (hranice).

IV.

*Ó háje a houštiny
sázené rukou Mileného!
Ó lučino syté zelení,
kvítí smaltém zdobená,
rcete, zda vámi neprošel.*

Při hledání Mileného, jenž se jí skryl, se duše ovšem také po něm dotazuje těch, s kterými se cestou střetne. Jsou to tvorové, jednak hmotní, nižší a vyšší, jednak duchoví. Duše poznáváním jich a uvažováním o nich kráčí k poznání Mileného, jejich Stvořitele, a jeho dokonalosti, a po cvičbě v poznání sebe je toto uvažování o tvorech pořadem první na duchovní pouti, kterou jdeme poznáním k Bohu.

„Háje plné houštin“ tu znamenají čtyři živly, zemi, vodu, vzduch a oheň, oživené hojnými druhy tvorů. „Sázeny byly rukou Mileného,“ totiž stvořeny vlastní rukou Boží, což duši velice pudí k lásce k němu. „Lučina syté zelení“ je nebe, a nazývá je tak, protože věci na něm stvořené jsou stále v nevadnoucí svěžesti. A ono je lučina také „zdobená smaltém kvítí“, totiž andělů a svatých duší. Konečně jsou slova „rcete, zda vámi neprošel“ úvaha: rcete, které dokonalosti ve vás stvořil.

V.

*Unad tisícero rozsévaje
prošel těmito luhy v chvatu,
a patře na ně
pouze svým výrazem
zanechal je oděny v krásu.*

Tvorové odpovídají duši kladně a podávají jí zprávu o Mileném, a to svědectvím, které sami sebou duši uvažující vydávají o velikosti a vznešenosti Boží. Sloha obsahuje v podstatě to, že Bůh stvořil všechny věci s velikou snadností a rychlostí a zanechal v nich jejich existenci, jejich vnadami a schopnostmi a krásným jejich pořádkem nějakou stopu toho, co on je, a všechno to že učinil svou Moudrostí, totiž skrze své Slovo, svého jednorozeného Syna, jenž je výblesk jeho slávy a výraz jeho podstaty.

Milený „prošel luhy“, t. j. stvořil živly - „vnad tisícero roz-

sévaje“, t. j. nesčetným množstvím vlnadných tvorů je plně. A praví, že „prošel“, protože tvorové jsou jakoby stopa Boží - a prošel „v chvatu“, protože tvory v živlech učinil Bůh jen jako mimochodem, ve spěchu, kdežto více pozornosti věnoval dílům velikým, jako Vtělení Slova Božího a jiným tajemstvím víry křesťanské.

A na všechny ty tvory Bůh „popatřil“ - to jest, stvořil je a dal jim jejich vnady přirozené i nadpřirozené a tak „je zanechal oděny v krásu“ - „pouze svým výrazem“, t. j. pouze skrze svého Syna, jenž je výraz jeho podstaty (Žid. 1, 3).

VI.

*Ach, kdo mě dovede uzdraviti!
Již se mi konečně opravdu oddej;
nerač mi posílati
ode dneška již posla,
vždyť mi nedovedou říci, co já chci.*

Z rozjímání o stopách krásy Mileného v tvorech vzejde v rozumu pronikavé nazírání¹ o ní a vůle je jím poraněna v lásku, takže duše touží patřiti na neviditelnou krásu Mileného, která způsobila tuto krásu viditelnou, přímo bez prostřednictví tvorů. Touto slohou tedy odmítá prostřednictví tvorů, především nerozumných.

Praví tedy duše, že nic jiného nedovede „uzdraviti“ její poranění láskou, totiž uspokojiti její tužbu po Mileném, než přítomnost Mileného a patření na něho. Žádá ho tedy, aby „se jí již konečně opravdu oddal“, t. j. uvedl ji ve svojení jeho přítomnosti, a již jí neodbýval „posly“, t. j. vzdálenými poznatky a pocity a sděleními o sobě, kterých se jí dostává poznáváním tvorů, protože ty „nedovedou říci to, co ona chce“, t. j. po čem duše prahne, totiž ukázati jí Mileného samého bytnostně.

¹ Slohou šestou, praví sv. Jan (PS 22, 3), přechází duše na cestu osvětlenou neboli nazíravou neboli pokročilých, totiž do nazíravého způsobu modlitby, a to nejprve do mystického nazírání t. zv. získaného (PS 6, 1), později i do mystického nazírání v užším smyslu slova vlitého, jednak spojivého (PS 7, 4), a to nejprve na stupni trpné noci smyslu a později na stupni trpné noci ducha (PS 11, 1), jednak nespojivého (PS 8, 1). Cesta osvětlná skončí duchovním zásnubem ve sloze třinácté (PS 14, 1. 2; 22, 3).

VII.

*A všichni, kolik se jich obrací,
mi o tobě vnad tisícero zvěstují,
a všichni mě více zraňují,
a působí mi zmírání
to nevím co, jež žvatlají.*

Ve sloze šesté pravila duše, že je lehce poraněna láskou k Ženichovi pro zprávy, které jí o něm dali tvorové nerozumní; v sedmé vyjevuje, že je i hluboce zraněna láskou k němu pro zprávy, kterých se jí o Mileném dostává skrze tvory rozumné, anděly a lidi, jednak úvahami o jejich vznešenější přirozenosti, jednak jejich poučováním - a že ještě i nadto zmírá láskou k Milenému pro poznatky o Bohu a o tvorech jakožto hlasatelích Božích, kterých se jí při té dvojí příležitosti (nebo i bez ní) občas dostane přímými, v pravém smyslu vlitými, osvíceními od Boha samého.¹

„Všichni, kolik se jich obrací,“ totiž k Bohu, k Milenému, jím se zabývající, to jest tvorové rozumní, andělé a lidé, poučují duši „o jeho tisícerych vnadách“, zde především o skutcích a činech Boží milosti a Božího milosrdenství, zvláště ve Vtělení Slova Božího a v jiných tajemstvích víry, a tím „všichni ji více zraňují“, t. j. v ní rozněcují větší lásku, jakoby ránu více a více se jitřící. Ba občasný vznešený poznatek v pravém smyslu vlitý, jakési „nevím co“, které duše někdy při tom poučování skrze tvory získávaném (nebo i bez něho) dostane přímým poodhalením Božím a jež (t. to „nevím co“), jak ona poznává, zůstává přece ještě nedosloveno - jež tedy tvorové, jsouce někdy příležitost k němu, jako by „žvatlali“ - a od duše nedochopeno, „jí působí zmírání“ láskou a touhou.

¹ Stran Boha samého jsou ta osvícení, jak bylo řečeno v pozn. ke sloze VI., spojuje (t. j. taková, kterými je Bůh přímo, konkrétně, experimentálně poznáván jakožto působící na duši: doteky) nebo nespojuje (t. j. taková, kterými je poznáván jen abstraktivně, diskursivně); stran tvorů jakožto hlasatelů Božích a stran abstraktivních nebo historických pravd o Bohu, o skutcích Božích, o jiných věcech, z nichž nějak poznává Boha a kochá se v něm, jsou ovšem nespojivá, diskursivní.

VIII.

*Jak však trváš,
ó živote, když nežiješ, kde žiješ,
a když působí, bys zemřel,
šípy, kterých se ti dostává
z toho, co z Mileného v nitru počínáš?*

Ježto duše vidí, že zmirá láskou a touhou a že přece ještě ne-umírá a tudíž ještě nebude moci přímo patřiti na Mileného a svobodně se v něm kochati, rozmlouvá se svým vlastním životem, jenž to patření a kochání oddaluje, t. j. sama se sebou, nakolik je spojena s tělem, a se steskem se diví, že ten život trvá, to jest, že ona je ještě s tělem spojena.

Její „život by neměl trvati“, t. j. duše by neměla v těle trvati, ze dvojí příčiny. Za prvé, ježto, jsouc v těle, „nežije, kde žije“, t. j. není místním pobytem tam, kde přece láskou a touhou žije pravdivěji než v těle, totiž u Mileného. Za druhé, ježto život, t. j. spojení chabého těla s duší, by již neměl odolávati ranám láskou, kterých se duši dostává z doteků Mileného, t. j. z jeho striktně mystického spojivého působení na duchové mohutnosti duše nebo na její podstatu, kteréžto rány samy o sobě stačí k smrti tělesné. To je řečeno slovy: „působí, bys zemřel, šípy, kterých se ti dostává“.

Doteky, jež působí poznatky a pocity Mileného nebo o Mileném, totiž sice tou měrou oplodní duši poznáním Boha a láskou k němu, že se může říci, že duše „z Mileného“, totiž z jeho velikosti, krásy, moudrosti a jiných dokonalostí jeho, „v nitru počala“ (totiž to poznání a tu lásku) - ale skrze to, co vzniká z poznání a lásky, jež duše počala, jsou ty doteky i smrtící „šípy“. Z toho poznání a z té lásky totiž vzchází mocné tužby po Mileném, které jako smrtelně ranící šípy působí k tomu, aby život duše zemřel, t. j. aby se duše z těch láskyplných tužeb, vznikajících z poznatků a pocitů Mileného a o Mileném, již oddělila od těla.

IX.

*Proč pak, když jsi zranil
toto srdce, jsi ho neuzdravil?
A když jsi mi je lupem odňal,
proč jsi je nechal tak
a nebéřeš si lupu, kterýs uloupil?*

Poznávajíc na konec, že pro ni není jiného léku, než aby se odevzdala do rukou toho, jenž ji zranil láskou, a aby on ji silou lásky dobil a to dobití ji tedy přivedlo k patření na Mileného, obrací se duše k Milenému se steskem a láskyplnou výtkou.

Nikterak nenaříká, že ji láskou zranil; nad tím je blažena. Ale naříká, že, „když jí sám zranil srdce láskou“ vzešlou z jeho poznání (i mystického, a v mystickém řádu i striktně vlitého), proč že jí „ho také neuzdravil“ dobitím pozemského života a tak poskytnutím přímého patření na něho. „A když jí sám uloupil srdce“ láskou a vzal jí je z moci a svojení jejího, „proč že je nechal tak“, totiž prázdné, hladové, samo, zraněné láskou, a nepřenesl ho - této své „kořisti, kterou uchvátil“ - opravdu do svojení svého, „vezma si“ je k sobě, aby je v přímém patření na něho naplnil, nasýtil, byl mu druhem a uzdravil je sebou samým, dovršeným spočinutím a odpočinutím v Mileném a tudíž i dovršenou láskou k němu.

X.

*Uhas moje strážně,
ježto je nikdo nepostačí rozplašiti,
a nechat na tebe patří mé oči,
ježto jsi jejich světlo
a jediné pro tebe je chci míti.*

Duše na tomto stupni churavosti láskou k Milenému má touhu jediné po Mileném, svém to zdraví; nic jiného jí netěší, ba naopak je jí to jen na obtíž a trapné, protože v tom nena-chází Mileného. Vidouc tedy, že se toho trápení, pokud je v tomto životě a nepatří na Boha, neuchrání, prosí Mileného ještě dále, aby on již „uhasil její strážně“, to jest učinil konec její palčivé a vyčerpávající touze po patření na něho a onomu jejímu trápení ze všeho ostatního na světě, „ježto je nikdo nepostačí rozplašiti“, t. j. ježto není jiného, kdo by byl s to, aby

ty strážně rozehnal než on svojením jeho - a aby to uhašení a rozplašení bylo tím způsobem, aby „oči její duše mohly na něho patřiti“ tváří v tvář, tedy jeho „přítomností“ (sl. XI.).

A s něžnou lichotností dodává na podepření své prosby o patření na Mileného důvody: vždyť jedině Milený „je jejich světlo“, t. j. je světlo, ke kterému oči její duše o osvětlování a v lásce zírají, a duše „jedině pro něho je chce míti“, t. j. nechce jich upíratí na nic jiného než na něho.

XI.

*Odhal svou přítomnost,
a nechať mě usmrtí pohled na tebe a tvá krása;
považ, že churavost
lásky že se nevyлéčí
leč přítomností a zjevem.*

Milený, jenž nesnese, aby se milující duše soužila z lásky k němu dlouho sama, na roznícené prosby přednesené ve sloze předešlé udělil duši - některým z mnoha možných způsobů - nějakou svou vznešenou mystickou přítomnost - arcí, jak to odpovídá životu v těle, jen působením v duši a tudíž zahalenou, temnou, jen se šerými pablesky svého Božství a své krásy. Ale ty v duši jen ještě více roznítily tužbu po přímém jasném patření na něho, a proto ona zmírání touhou viděti samu bytnost Mileného tváří v tvář, třebaš ji to bude, jak ví, státi život tělesný, a přednáší Milenému tu touhu přímo a směle.

„Odhal mi svou přítomnost,“ t. j. tu přítomnost zahalenou, kterou ve mně jsi jakožto zachovavatel a jakožto dárce milosti, a především tu, kterou jsi ve mně tím (občasným) převznešeným a přeslastným působením, tu mi odhal a zjev tou měrou, abych tě mohla viděti v tvé božské bytnosti a kráse. A poněvadž je slast z pohledu na tvé jsoucno a tvou krásu tak veliká, že ho duše v těle nevydrží, nýbrž že jest mi umříti, když je uvidím, „nechať mě tedy pohled na tebe a tvá krása usmrtí“, abych se pak již mohla z tebe navždy těšiti a byla v tvou dokonalost a krásu přepodobněna.

Duše je si vědoma, že její láska k Milenému je ještě churavá, totiž nedokonalá a chabá - ale tato „churavost lásky se nikdy nevyлéčí“ v opravdové zdraví, to jest, láska nikdy nedospěje stavu dokonalosti, dokud oba milující nejsou jeden druhému přítomni a zjevní a nesdruží se tak v jedno, že se přepo-

dobní jeden v druhého. Jak tedy duše v předešlé sloze na podporu své tužby po patření na Mileného uvedla dvojí důvod spíše lichotný a více jí se týkající, tak uvádí zde slovy „Považ, že . . . zjevem“ na podporu téže tužby, jenže nyní ještě daleko mocnější, jiný důvod, věčný a týkající se stejně obojího z minulících: i Milený si přece přeje u milované duše lásky dokonalé - nuže, z její lásky churavé, t. j. nedokonalé, nebude láska zdravá neboli dokonalá a dovršená leč tím, že Milený duši uvede ve svou jasnou přítomnost přímým patřením a poskytne jí tváří v tvář svůj zjev, v nějž ona se přepodobní láskou.

XII.

*Ó prameni křišťálový!
Kěž bys v těchto svých rysech stříbřených
dotvořil znenadání
ty oči přezádoucí,
které mám v nitru načrtnuty!*

Ve svém prevelikém prahnutí po prameni živém, totiž po Mileném, a u vědomí, že svou láskou k němu, ještě nedokonalou, ještě není dokonalý obraz Mileného, se duše obrací také k jinému prameni, totiž k samé víře - jak k víře theologické, t. j. k božské ctnosti víry, tak především k mystické, t. j. k temnému přímému experimentálnímu poznávání Boha jakožto (působícího v duši a tím) v ní přítomného, udělovanému v trpné noci smyslu a ducha.¹ Poněvadž ji totiž má na tomto stupni

¹ Slovo „víra“ má u sv. Jana od Kříže dvojí význam, jež nutno při čtení jeho velkých spisů míti téměř stále na paměti: 1. víra theologická, t. j. božská ctnost víry a její kony, psychologicky přirozené nebo i psychologicky nadpřirozené; 2. „víra“ mystická, t. j. psychologicky nadpřirozené - temné - přímé, konkrétní, experimentální, „dotekem“ Božím davané - tudíž spojivé - láskyplné nazíravé poznávání rozumem (a pocítování vůlí) Boha jakožto působícího na mohutnosti duše nebo na duši samu nebo v duši samé způsobem analogicky odpovídajícím ve svém řádu vnímání některého z našich patera smyslů vnějších. Toto působení, delší nebo kratší, mocnější nebo méně mocné, vznešenější nebo méně vznešené, je „dotek“, o kterém sv. Jan, trpnou nocí ducha počínaje, tak často mluví nebo zmínku činí. I v duchovním sňatku ovšem bude tato mystická víra, neboť ani v něm ještě není patření tváří v tvář; místo přechodných „doteků“ však bude trvalé, habituální „objetí“ a kromě něho ještě spojivé doteky (a jiné projevy) aktuální.

Že, a proč asi, nazývá sv. Jan, i toto mystické spojivé nazírávání „věrou“, je vyloženo v poznámce k nadpisu druhé knihy Vp; že zde v PS 12 míní

mystického života, na kterém tu je (již ke konci trpné noci ducha před duchovním zásnubem), tak osvícenu, že jí již poměrně velmi jasné - ač ve skutečnosti, jak si toho je vědoma, přece jen v temnu a nejasně a jakoby jen načrtnuty - zahlédá některé rysy ze vznešenosti Boží, prosí ji, aby aspoň ona, nakolik to může, jí dovršeně a úplně vyjevila podobu a krásu Mileného.

A duše, praví sv. Jan, dobře činí, neboť „opravdu není nic jiného, čím by se došlo k pravému spojení a duchovnímu zásnubu s Bohem“ (PS 12, 2) než víra.

Poněvadž však obojí ta víra je od Mileného, obrací se duše i touto slohou, nepřímou sice, ale právě proto tím snažněji a účinněji, k Milenému samému.

Víra, kterou oslovuje, je jakoby „křišťálový pramen“, t. j. přecistá, pramenící studánka, ježto je čistá ve svých pravdách a prýští z ní vody všech statků duchovních. Čistou, poněkud zvlněnou hladinu - jakoby tvář - té studánky nazývá „rysy stříbřenými“ a těmi míní věty a články, které víra theologická předkládá, a poznatky a pocity, které víra mystická dává. A nazývá je stříbřenými, t. j. přirovnává obojí tu víru ke stříbru, zakrývajícimu zlato postříbřené, tím zlatem míníc podstatu Boha a pravdy o něm, jež to stříbro obojí té víry nyní zahaluje a jen zahaleny duši podává a na něž budeme patřiti teprve v životě příštím. „Oči přezáducí“ jsou tu obsah těch vznešených pravd a paprsků Božích, které víra theologická ve svých člancích a víra mystická ve svých poznatcích a pocitech předkládají zahalené a temné a nedovršené. Očima je nazývá pro velikou přítomnost Mileného, kterou při nich pocituje, takže se jí podobá, že on již stále na ni patří. A jsou přezáducí; vždyť se podobá, že duši vysychá tělesná i duševní podstata, jak žízni po tomto živém prameni, Bohu.

Milená praví, že ty oči „má v nitru“, totiž v duši co do rozumu věrou a co do vůle láskou a spojením láskou, ale jen „načrtnuty“, protože - jak náčrt není ještě dokonalý obraz - poznatek z nich a láska a spojení láskou z nich ještě nejsou doko-

i víru mystickou, a to především ji, bude ukázáno v pozn. k PS 12, 1 a je to viděti na př. z věty: „Neboť jak víra [theologická], jak rovněž praví sv. Pavel, jde sluchem tělesným (Řím. 10, 17). tak také to, co nám víra praví, totiž to poznání podstatné [tedy víra mystická, jak zřejmě plyne z PS 14, 14, kde se praví, že tímto chápáním podstatným Eliáš viděl Boha], jde sluchem duchovým“ (PS 14, 15). Sluch duchový je totožný se zrakem duchovým (PS 14, 15), ježto činnost obojího je jen způsob poznávání rozumového. obdobná tomu nebo onomu smyslovému poznávání zevnímu; každý poznatek rozumový psychologicky nadpřirozený, aťsi obdobný poznatku kteréhokoliv smyslu zevního, lze v širším smyslu nazývat i viděním (Vp II 23, 2).

nalé a teprve v patření a úplném přepodobnění v nebi budou dokonalé. (Jeť proti těmto i poznávání a přepodobnění v duchovním sňatku jen pouhý náčrt.) A žádá si, aby jí obojí ta víra ty pravdy a paprsky již konečně - „znenadání“, najednou - dala viděti a zakouseti jasně a dovršeně a tak jakoby „dotvořila“, domalovala, co je z Mileného a z kochání v něm v duši dosud jen načrtnuto, t. j. zahaleno, nedovršeno, temné.

XIII.

Nevěsta:
Odvrát je, Milený,
vždyť v letu jsem.

Ženich:
Urať se, holubice,
vždyť se jelen raněný
na pahorku ukazuje
ve vánku z tvého letu, a se osvěžuje.

Milený nemíní ty žhavé tužby po patření a přepodobnění splniti v tomto životě a ani ne brzkou smrtí, nýbrž dává je a jiné útrapy trpné noci ducha (a předtím trpné noci smyslu) na očistu a zdokonalení duše - a své vznešené návštěvy, „oči“ - totiž spojivé (ovšem někdy i jiné: mystické nespojivé; viz výše pozn. ke slohám VI. VII.) vznešené poznatky a mocně láskyplné pocity sebe, kromě toho i na útěchu a posilu - aby ji mohl povznést výše v mystickém životě.

Očista a dokonalost duše jsou konečně tak veliké, že nadešla doba, kdy Milený zakončí a ukončí trpnou noc ducha a cestu osvětnou tím, že povznese roztouženou duši k duchovnímu zásnubu s sebou. Asi z téhož důvodu, z kterého později nemluví přímo o úkonu duchovního sňatku (viz níže ve výkladu slohy XXII.), totiž pro jeho nevyslovitelnou vznešenost, a jen naznačuje, že se sňatek udál - asi z téhož důvodu zde sv. Jan nemluví přímo o vykonání zásnubu mezi duší a Kristem. Teprve v PS 14, 2 praví, že se udál, a jak z PS 14, 1. 2.; 22, 3 viděti, udál se, když Ženich ve sloze XIII. řekl: „Vrať se holubice“, t. j. než ta slova vyslovil, způsobem a slovy, kterých sv. Jan z řečeného důvodu neuvádí.

V době bezprostředně před zásnubem, při něm a v první době stavu duchovního zásnubu jsou milostné návštěvy - „oči“ - Mileného ve svých účincích na smyslovou stránku tak mocné,

že snoubenku uvádějí i do tělesného vytržení a unesení,¹ jež ovšem duši svou nezvyklostí a tělesným - a z něho i duševním - utrpením děsí, takže v prvním okamžiku z velikého přirozeného strachu bezděčně volá k Milenému, aby jí ty převzácné návštěvy přestal udělovati.

To znamenají slova: „Odvrať je, Milený,“ totiž ty své božské oči, to jest, přestaň mi udělovati ty veliké mystické spojivé poznatky a pocity. „Vždyť v letu jsem,“ to jest, vždyť ty poznatky a pocity mě s velkým utrpením unášejí vytržením a unesením v let, ze mne samé a snad i z těla mě vyvádějící k vrcholnému nazírání nad to, co přirozenost vydrží.

Vpravdě a po rozvaze ovšem duše nikterak nechce, aby Milený oči odvrátil, to jest, ty poznatky a pocity zarazil, nýbrž by, třebaš by jí to stálo ještě mnohem více, nechtěla pozbyti těchto milostných návštěv od Mileného. Touží tedy jen po tom, aby odvrátil oči v tom smyslu, že jí ty milosti přestane udělovati v těle, v němž není s to, aby je vydržela a z nich se těšila, jak by chtěla, a uděloval jí je nadále - a to vyšší, totiž sebe samého přímým patřením - v tom letu mimo tělo, totiž v odloučení duše od těla, v němž, jak se jí podobá, jejich působením již je, a to velmi ráda je, protože to, jak doufá, je již konec pozemskému životu a ona se bude moci volně těšiti ne pouze z těchto milostí, nýbrž z více, mohouc u věčné slávy patřiti na Mileného odhaleného a v něm se plně kochati.

Ale Milený jí ten let hned zarazil, řka: „Vrať se, holubice.“ „Holubice“ - jsiť jí vzletem nazíravým a láskou a prostotou; „vrať se“ - jednak do těla, protože sdělení, kterých se ti nyní ode mne dostává a dostávají bude, ještě nejsou ta, která patří stavu slávy věčné, po němž ty prahneš, ale jehož čas ještě nenadešel; jednak ke mně v této návštěvě, ježto přece svým letem mne hledáš a já se ti, „raněn“ jsa tvou láskou, přece ukazuji na pahorku ve vánku z tohoto tvého letu.

Milený se tu při tom ukazování sám srovnává s jelenem. Ten totiž vystupuje na pahorky, t. j. na místa vysoká; když je raněn, u velkém chvatu hledá občerstvení u vod; a uslyší-li svou družku naříkati nebo postřehne-li, že je poraněna, ihned k ní spěchá a laská ji. Tak i Milený, vida Nevěstu raněnou láskou, je při jejím kvílení rovněž raněn láskou k ní a spěchá k ní a „ukazuje se jí na pahorku“: to jest u vznešeném nazí-

¹ V pozdější době duchovního zasnubu a v duchovním sňatku nejsou unesení a vytržení již ani tak častá ani tak prudká a veliká, jednak pro větší posílení přirozenosti, jednak že jich již není třeba na duchovní ověření omilostněné osoby.

rání, ve kterém duše v tom svém letu, t. j. vytržení, je, se jí experimentálně dává poznati a sděluje a tím ji blaží daleko více než dosud - ale ovšem jen se jí tou temnou mystickou přítomností poněkud ukazuje, ne však úplně zjevuje, jak tomu bude v nebi.

Ale i samo to vznešené nazírání u vytržení může býti nazváno také letem, a Milený se duši snoubence ukazuje, to jest sděluje, „u vánku z toho letu“, jenž je láska působená tím nazíráním a Milený se tou láskou s duší spojuje. A také se tou láskou „osvěžuje“, ježto ona mu, ač sama je žár, skýtá jako vánek osvěžení v žáru jeho lásky k duši - a on současně žářem tím ještě více plane. Ale i jinak ještě lze to osvěžování vykládati. Jeť ta láska duše, již Milený je raněn, i občerstvující pramen vody a způsobí, že se on, jsa tak raněn, přispěchá osvěžit z tohoto pramene, jak čerstvé vody přivábí jelena raněného.

XIV. XV.

*Milený, toť hory,
úvaly osamělé, plné hájů,
ostrovy divné,
řeky hučivé,
šepot vánků něžných;
noc klidná
před samým svítáním zory,
hudba tichá,
samota zvučná,
večeře, jež osvěží i lásku vznítí.*

Duchovním zásnubem, jenž je také naznačen „letem“ předešlé slohy, je ukončena trpná noc ducha a cesta očištná; po něm je duše v třetí noci, na cestě spojně. Již při duchovním zásnubu zahrnul Snoubenec, Slovo, Syn Boží, duši snoubenku milostmi a duchovními dary, a na cestě spojně ona bude nejprve nějakou dobu ve stavu duchovního zásnubu i sama činně konati i trpně od Mileného přijímati poslední přípravy na duchovní sňatek. Začne tedy sice po duchovním zásnubu pro duši stav pokoje a slasti a lahodné lásky, ale přece ještě nebude bez nějakých občasných duchovních strastí. Ty však nepřijdou hned po zásnubu - a proti utrpením a steskům z lásky v trpné noci ducha je duši ve stavu zásnubu i přes ty nějaké občasně strasti (pocházející převážně z nižší stránky duše, jež teprve až ve sta-

vu duchovního sňatku je úplně podrobena a srovnána se stránkou vyšší) dobře jako holubici, kterou Noe, ona neměla kde spočinouti, přijal do archy. Tak ji totiž Milený přijal zasnubem do archy své lásky, když jí v předešlé sloze řekl: „Vrať se, holubice.“ „Proto je i touha patřiti na Boha, kterou má [i ve stavu zasnubu, a později ve stavu sňatku], beze strasti“ (PS 20, 11).

Poněvadž tedy duše v tom přijetí nachází všecko, po čem toužila, a více, než lze vysloviti, pěje v těchto dvou slohách chvály Milenému, uvádějíc obraznými rčeními veliké věci, které zasnubným spojením - velikými pablesky dávanými občasným spojivým působením Božím v duši, ne patřením duše na bytnost Boží - v něm poznává a z nich se těší. Nevěsta praví, že všecko, co uvádí v těchto dvou slohách, je Milený sám v sobě a je tím také jí.

„Hory“ značí především vznešenost Mileného; „úvaly osamělé, plné hájů,“ jsou jeho líbeznost a rozkoš a odpočinek v něm. „Ostrovy divné“ znamenají samotu s Mileným a stále nové divné poznatky v něm; „řeky hučivé“ vyjadřují zaplňující sílu a hojnost. „Šepot vánků něžných“: něžné vánky jsou dokonalosti a vnady Mileného, jež se duši sdělují dotekem v její podstatu, kde je pocituje, a šepot těch vánků je jednak převznešené a přelahodné trpné chápání Boha a jeho dokonalostí, z toho doteku přeplyvající do rozumu, jednak odhalení pravd o Bohu a zjevení jeho skrytých tajemství přímo rozumu.

„Noc klidná“ je pokoj v Mileném jako v libém spánku a zároveň přehluboké temné poznávání Boha. Ale toto poznávání je již „před samým svítáním zory“, ježto ono již není ani v hluboké temnotě poznávání psychologicky přirozeného, ba ani ne na stupni sice psychologicky nadpřirozeném - přímým experimentálním poznáváním Boha jakožto působícího v duši - ale ještě ve vrcholné mystické temnotě druhé noci (t. j. noci ducha) a s převelikou strastí té noci, nýbrž na stupni duchovního zasnubu je v tomto experimentálním nazírání na Boha již šero, blížíci se znenáhla - a ovšem v tomto životě vždy a stále jen zdaleka - plnému světlu a svrchované slasti přímého patření.

„Hudba“ je libý soulad moudrosti Boží v rozmanitosti všech Božích tvorů a skutků. A je to „hudba tichá“, protože duše chápe ten soulad bez hluku hlasů, totiž v ustranění ode všech věcí zevnějších, v klidu a tichu co do smyslů a mohutností přirozených. Ale mohutnosti duchové, když jsou samy u Mileného a prázdné všech přirozených vjemů - a tím je Milený duši „samota“ - mohou dobře a velezvučně vnímat onen řečený soulad a souzvuk a také, jako hudbu, postřehovati souhlasné svě-

dectví tvorů o Bohu, takže Milený, jenž je po jedné stránce duši „hudba tichá“, je jí po jiné stránce „samota zvučná“ a obojí je téměř totéž.

Konečně je Milený duši hostitel i „večeře, jež osvěží i lásku vznítí“, poněvadž spojivé nazírání na něho ve stavu zasnubu, po trpné noci ducha, a poznávání předivných tajemství a myšlenek Božích, podobně jako hmotná večeře na konci dne hostovi ulopocenému, působí duši osvěžení po předešlých strastech, nasycení, přírůstek lásky k hostiteli Milenému.

XVI.

*Zlovte nám lišky,
jet v květu již naše vinice,
zatím co z růží
vijeme pinii;
a nikdo se nezjevuj v hůrce.*

Kromě přímého experimentálního nazírání na Boha mívá duše na stupni duchovního zasnubu zvláštním osvětlením od Mileného a zvláštním jeho dotekem v ty ctnosti někdy také přímé experimentální poznání svých ctností a jejich krásy, libosti a vůně. Ona je tehdy se slastnou láskou spojí v jedno a podá je Milenému, jenž spojivým působením příslušného rázu v jejím nitru jako na odpočívadle odpočívá (což duše experimentálně poznává), jako v pevně uvitě kytici, a tím si získává nové zásluhy a slasti.

Đábel hledí toto štěstí duše zkaliti nebo jeho trvání rušiti navoďením rušivých bažení smyslových a představ obrazivosti (a s Božím svolením i jiným soužením a trýzněním smyslovým i duchovým), a není v moci duše zprostiti se těch hnutí a představ, dokud Pán nepošle svého anděla¹ a nezpůsobí v duši pokoj a klid.

Duše se tedy v těchto potížích způsobených zlým duchem obrací s prosbou o pomoc a ochranu k andělům a pronáší tuto slohu.

¹ Anděl dobrý nebo zlý může (ovšem se svolením Božím; to však není mimo obvyklý řád Boží prozřetelnosti) působiti i přímo na nižší stránku člověka poznávací a snaživou (smysly vnější a vnitřní, baživost smyslovou); přímé působení na vyšší stránku člověka poznávací a snaživou - na rozum a vůli, jimiž člověk směřuje k Bohu, a na podstatu duše, z níž to působení přeplývá v rozum poznatkem a ve vůli hnutím - vyhradil Bůh v obvyklém řádu prozřetelnosti sobě, nechť je, aby směřování duše k Bohu mohlo být rušeno i přímými zásahy.

„Zlovte nám lišky,“ t. j. zabraňte, andělé, těm rušivým bažením a představám, aby nerušily tohoto mého obcování s Mileným. A praví: „Zlovte nám,“ t. j. Milenému a mně; jsou spojeni v jedno láskou.

„Jeť v květu již naše vinice.“ „Vinice“ je tu souhrn ctností v této duši, ba duše sama; a „je v květu“, když je co do vůle spojena s Mileným a v něm samém se kochá co do všech těch ctností pospolu. Ale právě toto rozkvétání je rušeno oněmi představami a hnutími smyslovými, jež duše proto nazývá liškami škůdkyněmi vinic (Velep. 2, 15), pro jejich velikou podobnost s jejich ničivou činností. A duše praví, že duše „je v květu“, a nikoliv, že vydala plody, protože ctnosti teprve v budoucím životě budou vyspělé v plod, kdežto nyní jsou teprve jako v květu.

„Zatím co z růží vijeme pinii.“ Ctnosti nabudou na stupni zasnubu vyrovnanosti a dokonalosti, takže jsou jako růže mezi sebou stejné a přece různé, a někdy se, jak bylo řečeno, i duši zjeví a ona je s přispěním Mileného - vždyť proto praví: „vijeme“ - spojí jakoby v jednu kytici růží, tak dobře uspořádanou a pevně uvitou, jak je dobře uspořádán a pevně semknut plod pinie.¹ Tato jedna jednotná a pevná pinie znamená celkovou jednotnou dobře uspořádanou a pevnou dokonalost této duše.

Ale k tomu, aby mohla dobře uvítí tu kytici z ctností, nežádá duše pouze o zlovení lišek, t. j. o ochranu od rušení zvenčí ďáblem, nýbrž slovy „A nikdo se nezjevuj v hůrce“ také o nerušení vnitřní přirozenými kony svých vlastních mohutností. „Hůrka“ je tu celá soustava mohutností a smyslů lidských; poznatky a bažení přirozenosti jsou v té soustavě jako zvěř v horách, a jak lovec mezi zvěří, tak lovívá mezi těmito přirozenými poznatky a baženími ke škodě duše ďábel - anebo aspoň ony samy ruší spojivé obcování duše s Bohem. Že se nikdo nemá v hůrce zjevovati, tedy znamená samotu a ústraní ode všech věcí - nemíti v mohutnostech nižších i vyšších žádné představy a tvářnosti a poznatku a hnutí, zkrátka žádných přirozených konů;¹ toho je třeba na toto mystické obcování s Mileným. Je-

¹ Šiška piniová, za jejímiž silnými listenami je po chutném piniovém oříšku (odpovídajícím jádérkům v šíškách našich jehličnatých stromů) je, dokud se po dozrání sama nerozchlípně, velice pevně semknuta a oříšky tudíž velmi pevně k sobě přimyká.

¹ Toho ovšem duše ani při nejlepší snaze nemůže dojíti s pomocí milosti jen psychologicky přirozených; s pomocí těch se může duše jen disponovati. Ale podle její dispozice je to v ní způsobeno jednak trpně, psychologicky nadpřirozenou milostí Mileného (Vp III 2, 13), jednak tím, že duše je, jak zde vidíme, Bohem a anděly chráněna od rušení zlým duchem a světem.

dině vůle nechat se ukáže a předstoupí před Mileného a odvezdá mu způsobem, který byl vyložen, sebe samou a všechny své ctnosti.

XVII.

*Zastav se, mrtvý severáku,
přiď, poledníku, jenž budiš lásku,
prověj mou zahradu,
a nechat se rozproudí její vůně,
a pásti se bude Milený mezi květy.*

Dvojího původu obtíže, které duše mívá ještě i ve stavu duchovního zasnubu, totiž od zlého ducha a od vlastních mohutností, byly uvedeny ve sloze předešlé. Ale i od Mileného přicházejí bolestné zkoušky.

Ani ve stavu duchovního zasnubu totiž není Milený stále mysticky (spojivě nebo nespojivě) přítomen v duši; to bude (spojivě) teprve ve stavu duchovního sňatku. Jeho citelná nepřítomnost (k níž se druží trapnost jakéhokoliv styku s tvory, kontrastem to Mileného) a vyprahlost, kterou Milený dopouští, jsou milující duši, již přelibé návštěvy Mileného zachutnaly, velice bolestné, a ona tedy pronáší tuto slohu, v níž mluví s vyprahlostí (a tak nepřímě s Mileným) a s Duchem svatým, duchem to svého Ženicha, a činí dvojí. Za prvé, i sama se snaží vyprahlosti zabránit ustavičnou modlitbou a zbožností. Za druhé, vzývá Ducha sv., aby z ní zaplašil tu vyprahlost a uvedl duši do vnitřní cvičby ve ctnostech: vše to, aby Milený měl potěšení.

„Zastav se, mrtvý severáku.“ Severák je vítr mrtvící život květů, pročej jej nazývá přímo mrtvým; podobný mrtvící účinek však má na chuť a lahodu a vůni, které duše zakoušela ze ctností, květů to v duši, duchovní vyprahlost a citelná nepřítomnost Mileného. Duše se tedy modlitbou a jinými duchovními cvičeními snaží tuto vyprahlost zastavit. A vědouc, že mystické milosti jí může dáti jen Bůh, současně slovy „Přiď, poledníku, jenž budiš lásku“ vzývá Ducha sv., srovnávajíc ho s blahým a blahým větrem poledním, jižním, jenž má účinky opačné severáku. Mystickým působením Ducha sv. se totiž ctnosti a láska v duši jakoby probudí ze skleslosti způsobené vyprahlostí. Prosí tedy Ducha sv., aby „provál její zahradu“. Ta zahrada je duše sama, a kvítí v ní jsou její dokonalosti a ctnosti.

„Prověj mou zahradu,“ t. j. učíš dotek, a způsob hnutí, ve ctnostech a dokonalostech mé duše, aby mi vydaly vůni a libost a já je pocítovala a viděla a z nich se těšila. To vydávání vůně atd. znamenají slova dalšího verše: „A nechať se rozproudí její vůně.“ A ty mystické vůně jsou opravdu někdy tak hojné, že slast z nich přeplyvá v omilostněné osobě z nitra i do zevnějšíku.

Při tom vanutí, t. j. návštěvě, Ducha sv. se duši sděluje její Snoubenec, Syn Boží, a duše při tom velice mnoho získává. Proto ona po tom touží: ani ne tak pro slast a blaženost svoji, nýbrž hlavně protože ví, že v tom se kochá její Ženich, a protože je to dispoice a předzvěst, že přijde Syn Boží a bude se v ní kochati; vždyť proto praví dále: „A pásti se bude Milený mezi květy.“ Duše totiž to kochání Syna Božího v ní nazývá pastvou, protože, jak pastva nebo krmě zachovává živočichy, tak toto kochání zachovává mystickou přítomnost Mileného v duši. „Květy“ nebo kvítí jsou ctnosti, dary a dokonalosti v duši. A ona nepraví: „Pásti se bude na květech,“ nýbrž „mezi květy“, ježto on se vlastně pase na duši samé, an ji v sebe přepodobňuje. Kvítí ctností je při tom jakoby libé koření a výzdoba.

XVIII.

*Ó víly judské,
pokud v květech a růžových keřích
ambra vůni vydává,
dlete v předměstích
a nedotýkejte se našich prahů.*

Duše, již tak velice záleží na tom, aby spojivé návštěvy Mileného nebyly rušeny, se v této sloze vrací k myšlence vyjádřené na konci slohy XVI. slovy: „A nikdo se nezjevuj v hůrce.“ Těmi slovy si přála úplného prázdna v mohutnostech, v nižších i ve vyšších. Vidouc pak, že prázdno v mohutnostech stránky vyšší záleží z velké části na prázdnu v mohutnostech stránky nižší, žádá si touto slohou toho, aby se po dobu spojivého působení Božího v duši kony obrazivosti a smyslového bažení spánkem uklidnily ve svých mohutnostech, t. j. aby jich tam v tu dobu vůbec nebylo, takže pak ovšem nebudou rušiti to, co se od Boha děje ve stránce vyšší, totiž psychologicky nadpřirozené spojivé milosti od Mileného a jejich účinky.

Pozvedajíc tedy oči k Ženichovi, jelikož on sám to musí učiniti, praví těm představám a bažením tuto slohu.

„Ó víly judské.“ Judskem nazývá nižší neboli smyslovou stránku duše, protože je tělesná jako národ židovský. „Vílami“ nazývá všechny představy obrazivosti a hnutí a sklony nižší stránky, protože, jak svůdné víly svádějí lidi, tak ony svádějí vyšší stránku duše, rozum a vůli, a tím je hledí odciziti věcem vnitřním.

„Pokud v květech a růžových keřích ambra vůni vydává.“ Květy jsou ctnosti v duši; růžové kře jsou mohutnosti vyšší stránky, rozum a vůle, jež vydávají božské pomysly a kony lásky a řečené ctnosti. Ambra je božský duch Ženichův, jenž dlí v duši provívaje ji, takže ctnosti dotekem a pohybem od něho vydávají duši libou vůni (PS 17).

Pokud tedy tento božský duch dává mé duši duchovou libost, „dlete v předměstích“. Předměstí jsou vnitřní mohutnosti smyslové, obrazivost a baživost, smysly vnější jsou brány do těch předměstí, kdežto vnitřní město v duši jest její stránka vyšší, rozum a vůle. Poněvadž však je mezi předměstími a vnitřním městem - zde mezi stránkami nižší a vyšší - přirozený styk, takže, co se stane v předměstí, se přirozeně donese do města, t. j. pozná a pocítí se i ve stránce vyšší a vyruší ji v její činnosti duchové, totiž ve spojení rozumem a vůlí s Bohem, proto praví Nevěsta představám a hnutím nižší stránky, aby dlely ve svých předměstích, t. j. spánkem se utišily a uklidnily ve svých smyslech, t. j., aby jich tam vůbec nebylo. Vždyť jsou-li mohutnosti stránky nižší činné, když se duch kochá, pak jej tím více obtěžují a zneklidňují, čím více mají činnosti.

„A nedotýkejte se našich prahů.“ To jest, ani prvních hnutí zcela nedobrovolných nevzbuzujte ve stránce vyšší. Těmi prvními hnutími ve stránce vyšší vzbuzenými, zcela nedobrovolnými, se totiž představy a hnutí stránky nižší jakoby dotýkají prahu vyšší stránky duše nebo tlukou na její dveře; překročily by práh vyšší stránky, kdyby v ní vzbudily něco, co by již bylo více než kony zcela nedobrovolné, totiž nějaký kon nespůsobený. Ani prvního hnutí ve stránce vyšší ovšem nezpůsobí kony stránky nižší v řádu psychologicky přirozeném jen tehdy, když jich v nižší stránce vůbec není. Žádá tedy duše o to, aby jich nebylo, dokud potrvá spojitá návštěva Mileného.

XIX.

*Ukryj se, Miláčku,
a obrať tvář a pohled k horám,
a neříkej to;
popatř však na družinu
té, jež se ubírá ostrovy divnými.*

V předešlé sloze prosila duše Mileného, aby nedopouštěl ve smyslových mohutnostech konů přirozených, ježto by rušily spojivé obcování duše s Mileným mohutnostmi vyššími. V této sloze však nechce připustiti do smyslových mohutností ani konů původu nadpřirozeného. Duše totiž ví, že smyslová stránka přirozenosti, je-li nějak účastna duchových milostí, které Bůh udělí stránce vyšší, je těm milostem jen na překážku; neboť buď nižší stránka ty milosti vydrží, a pak jich musí býti jen málo a nízkých - anebo jich (protože jsou vznešené) nevydrží, a pak dojde pro slabost smyslové stránky k mdlobě v ní a tudíž, pro jednotu přirozenosti lidské, i k utrpení v duchu, takže se duše z těch milostí nemůže těšiti v pokoji. Ježto tedy duše touží po nejvznešenějších a nejvýbornějších sděleních Božích, totiž po dokonalém spojení a přepodobnění, žádá si, aby jí Bůh uděloval milosti, které k tomu vedou, mimo tělo nebo aspoň bez těla, t. j. mimo spojení duše s tělem, anebo sice v těle, ale bez účasti stránky smyslové, a mluvíc tu přímo s Mileným, prosí jej o čtvero věcí.

Za prvé, slovy „Ukryj se, Miláčku“ žádá, aby se jí Milený ráčil sdělovati, jakoby v úkrytu před mohutnostmi smyslovými, jen v nejvnitřnějším nitru její duše.

Za druhé, slovy „A obrať tvář a pohled k horám“ touží, aby jí pronikl a informoval (jakoby oděl) vyšší mohutnosti, rozum a vůli, blaženosti a vznešenosti svého Božství. „Tváří“ Mileného míní jeho Božství; „obracením“ tváře si žádá toho, aby se Božství dávalo rozumem poznávati a vůlí zakoušeti, když ještě ne patřením tváří v tvář, tedy aspoň již jen experimentálně, přímým spojivým působením Božím v duši. „Hory“ jsou mohutnosti vyšší stránky duše, rozum a vůle; jen k nim se má Milený obracet. „Pohlížení“ Mileného na ně je to přeblažené proniknutí a odění jich přímým spojivým působením neboli dotekem Božím.

Za třetí, slovy „A neříkej to“ prosí o důsledek první prosby této slohy, totiž aby to spojivé proniknutí a odění od Mileného bylo tak vznešené a podstatné a tak vnitřní, že on ho smyslům

již „neřekne“, t. j. že mohutnosti vyšší nejen ani nedovedou a nezatoží nějak ho účastnou učiniti stránku nižší, nýbrž že smyslová stránka na to vůbec ani nebude míti jímavosti; jinými slovy, že smysly již nebudou moci nijak toho sdělování býti účastny ani co do poznávání ani co do zakoušení, jelikož by, býti ony nějak účastny, to sdělování právě nemohlo býti a nebylo tak vznešené a podstatné, jak duše touží.

Za čtvrté, slovy „Popatř však na družinu té, jež se ubírá ostrovy divnými“ jednak odůvodňuje dosavadní trojí žádost této slohy, jednak (a to především) skromně naznačuje, že myslí, že je dobrotou Mileného již habituálně i aktuálně dostatečně disponována nejen na to, oč onou trojí prosbou žádá, nýbrž i na nejvyšší mystické sdělování Mileného, totiž na spojení duchovním sňatkem, a tak nepřímou vyjadřuje touhu po jeho uskutečnění. „Popatření“ Boží je totiž zamilování; „družina“ duše jsou ctnosti a dokonalosti a dary dané Mileným duši snoubence. Praví tedy duše: Místo nějakého sdělování, které by zasáhlo i smyslovou stránku, se raději obrať k nitru mé duše a pojmi tím větší lásku k těm mnoha ctnostem a dokonalostem a darům, které jsi jí jako komonstvo dal a v jejichž družině je, aby ses, pojma skrze ně lásku ke mně samé, ve mně skryl a zdržel. A aby ho ještě lépe přiměla ke splnění této prosby, dodává: Já se k tobě ubírám ostrovy, t. j. poznatky a hnutími lásky, převznešenými, smyslům divnými neboli nedostupnými; také ty se mi tedy sděluj na tak vnitřním a vysokém stupni, aby to bylo všem smyslovým mohutnostem nedostupné. Jinými slovy: i má habituální výbava ctnostmi a dokonalostmi a dary, i mé aktuální vzlety k tobě kony mých mohutností jsou již takové, že nejsou nehodny i nejvyššího spojení s tebou, jak opětovně přechodně na stupni zasnubu, tak trvale a dovršeně na stupni duchovního sňatku.

XX. XXI.

*Lehké ptáky,
lvy, jeleny, daňky skočné,
hory, úvaly, břehy,
vody, vánky, žáry,
a strachy v nocích bdící:
při libých loutnách
a zpěvu Sirén vás zaklínám,
nechať ustanou vaše hněvy,*

*a nedotýkejte se hradby,
aby Nevěsta spala bezpečněji.*

Na duchovní sňatek, po němž touží, musí duše vzhledem ke vznešenosti a svatosti Boží jednak býti čistá ode všech nedokonalostí a vzpour a nedokonalých habitů ve stránce nižší, jednak mítí náležitou sílu ctností a vznešenost a dokonalost lásky. Co do této druhé podmínky si duše, jak jsme při předešlé sloze viděli, již skromně troufá, ježto ji Milený zvláště při duchovním zasnubu a též dále ve stavu duchovního zasnubu tak velice obohatil ctnostmi a dokonalostmi; na splnění první podmínky se ve slohách XVI.-XVIII. snažně disponovala, ale splnění samo musí přijíti trpně od Mileného.

Milený nic nenamítá, že by podmínka druhá nebyla náležitě splněna, a chtěje také sám již uskutečniti duchovní sňatek, jehož si rovněž velice žádá, dá duši řečenou první podmínku k němu: učiní to, po čem i sám velice touží, a vytrhne Nevěstu z rukou smyslovosti a ďábla, t. j. provede, jenže vznešenějším a dokonalejším způsobem než snad duše na mysli měla, úplnou očistu duše, žádanou od ní ve slohách XVI. až XVIII., an ji v posledním období stavu zasnubu častěji a mocněji spojivě navštěvuje a blahými účinky těchto častějších a mocnějších návštěv ji očistí ode všech těch nedokonalostí a vzpour a nedokonalých habitů ve stránce nižší (jíž se rozumějí nejen smysly a jejich kony, nýbrž i rozum a vůle a jejich kony, nakolik jsou psychologicky přirozené a tudíž mnohonásobně nedokonalé). Tím uvede stránku nižší v úplný soulad se stránkou vyšší, již tak zdokonalenou a povznesenou, a duši uvede v držení úplného pokoje a míru - tím i samo sebou splní též prosbu slohy XVII., aby pominuly nepřítomnosti Mileného a vyprahlosti, a není pochyby, že občas udělí i případné mystické milosti žádané dále ve sloze XVII. - a učiní duši dokonale silnou a disponovanou na duchovní sňatek tak po stránce smyslové, jak ona to již je po stránce duchové.

Sv. Jan to vyjadřuje básnicky tím, že Milený zaklíná všechny nepřátele a škůdníky pokoje a míru v duši, jak ty, kteří jsou v nižší stránce působeni od ďábla, tak ty, kteří pocházejí od nižší stránky samé.

„Lehčí ptáci“ jsou zbytečná, rušivá těkání obrazivosti; „lvi“ jsou přestřelky v mohutnosti popudlivé, hněvivé; „jeleni a daňci skoční“ jsou nedokonalé kony mohutnosti dychtivé, jednak při nepravé příležitosti bojácné (jeleni), jednak při nepravé příležitosti odvážné (daňci skoční).

„Hory, úvaly, břehy“ jsou vadné a nespořádané kony paměti, rozumu a vůle: velmi upřílišené (vysoké hory) - velmi nedostatečné (nízké úvaly) - poněkud přesahující správný střed buď směrem k upřílišenosti nebo směrem k nedostatečnosti (nerovné břehy).

„Vody, vánky, žáry, a strachy v nocích bdící“ jsou hnutí čtvera základních vášní (do nichž jsou ostatní vášně zahrnuty), totiž hnutí bolesti (vody), naděje (vánky), radosti (žáry), bázně (strachy v nocích bdící - v noci bdící, protože probouzejí duši z jejího libého pohřbízení v Mileného, jež je jakoby spánek na jeho prsou, a také protože ďáblové, od nichž ty strachy namnoze jsou, stále bdí, aby je při vhodné příležitosti naháli).

„Při libých loutnách a zpěvu Sirén vás zaklínám.“ Všecka ta protivenství a vzpoury od nižší stránky proti vyšší stránce duše Milený zaklíná, t. j. zastavuje a uklidňuje, a mohutnosti příslušné ukázně, aby nejen v duši nevládly, nýbrž ani dosti málo jí nemohly působiti nepříjemnosti; a působí ty účinky tím, že v tomto posledním období zasnubu již dává Nevěště velmi často velkou hojnost síly a uspokojení libými loutnami, to jest svou libostí, a zpěvem Sirén, to jest svou slastí. Tu sílu, libost a slast má duše ze spojitivého duchového sdělování, kterým se jí Bůh v této době velmi často a velikou měrou sděluje a odevzdává. Sv. Jan nazývá tu libost libými loutnami (t. j. libou hudbou louten) a tu slast zpěvem Sirén, protože jak hudba louten naplní duši libostí a zaplaší mrzutosti a strasti a jak zpěv Sirén prý byl tak sladký, že se pro něj zapomnělo na všechno, příjemné i nepříjemné a rušivé, tak tato libost z Mileného drží duši tou měrou v sobě, že duše není ničemu strastnému dostupná, a tato slast ze spojení zaujme duši tou měrou, že ji proti všem nepříjemnostem a zneklidněním od věcí již uvedených opatří jakoby kouzlo.

Ty věci uvedené ve sloze předešlé jsou míněny slovem „vaše“ v dalším verši: „Nechť ustanou vaše hněvy,“ a jejich „hněvy“ jsou řečená zneklidnění a nepříjemnosti od nespořádaných hnutí a činností již řečených. Neboť jak hněv je jakýsi nával, který ruší pokoj, tak i ona zneklidnění ruší pokoj a mír v duši. Ta tedy teď ustanou následkem velmi častého a velmi velikého spojitivého sdělování Mileného.

„A nedotýkejte se hradby.“ Hradbou míní Milený ohradu z pokoje a násep ze ctností a dokonalostí, kterými je duše snoubenka hrazena a chráněna jako zahrada (PS XVII.) jen pro něho. Ani prvními hnutími zcela nedobrovolnými ve stránce

vyšší způsobenými se nedotýkejte (PS XVIII.) té hradby, t. j. neznepokojujte v míru a v pokoji a v konech ctností a dokonalostí, které má, stránky vyšší - to jest (jak jsme při sloze XVIII. viděli), vůbec nebudiž v nižší stránce konů a hnutí, které by mohly vyšší stránku rušiti nebo jí dokonce protivenství působiti. Jenže je rozdíl. Ve sloze XVIII. žádala duše, aby těch rušivých konů stránky nižší nebylo, dokud potrvá spojivá návštěva Mileného - a zde jí Milený plní tu žádost tak, že působením libosti a slasti z jeho častých a velikých spojivých návštěv těch rušivých konů nebude *vůbec*.

„Aby Nevěsta spala bezpečněji.“ Totiž, aby se lahodněji kochovala v klidu a libosti, z kterých se těší v Mileném. Láskyplné mystické pohřížení duše v Mileného bez přirozených konů mohutností [jež se lidem duchových věcí neznalým - aspoň na počátku, v trpné noci smyslu - zdává nečinností, protože se v něm mohutnosti neuplatňují činně, nýbrž trpně] sám Milený nazývá libým spánkem lásky a stará se zde o jeho zabezpečení.

Duše snoubenka tedy má v posledním období duchovního zasnubu pokoj a mír v duši; je již bez toho, co dříve měla ve ctnostech ještě slabého (to je ta nižší stránka, která nezahrnuje u sv. Jana pouze smysly, nýbrž i ctnostné kony rozumu a vůle, na kolik jsou psychologicky pouze přirozené a tudíž slabé, nedokonalé), a zůstává jí (protože vliv psychologicky nadpřirozený se nyní vztahuje na všechny její mohutnosti a kony) jen to, co je v jejích ctnostech silného, stálého, dokonalého.

A když přechodnými návštěvami v zasnubu je dosaženo účinků líčených ve slohách XX. XXI., tím spíše ony potvrzují při trvalém spojení a přepodobnění a velmi častých aktuálních jeho projevech ve stavu duchovního sňatku, podobných těm návštěvám v zasnubu, protože obojí dávají „stejnost lásky“ mezi duší a Bohem (PS 22, 7; 38, 3), ale ovšem daleko vznešenějších.¹ Sv. Jan v exkursu (PS 20, 9-15) líčí tu duchovou svo-

¹ Viz níže výklad slohy XXVI., jednající o zcela podobných milostech ve stavu sňatku. Rozdíl je arci v tom, že zde ve stavu zasnubu není základního, podstatného a trvalého, přepodobnění duše a jejích mohutností jakožto součástek duše, jež charakterisuje stav sňatku, nýbrž jsou zde jen přepodobnění přechodná, případečná, udělovaná mohutnostem jakožto mohutnostem, ale po této stránce zcela podobná „přidaným napitím“ udělovaným ve stavu sňatku, hlavně z nichž (a ne z přepodobnění základního) vyplývá účinek líčený v posledním verši slohy XXVI., totiž ztracení bravu, t. j. nedokonalostí a drobných poklesků. Jinak je rozdíl jen ve vyjadřování sv. Jana, totiž v tom, že ve sloze XXVI. se mluví přímo o *nedokonalostech a pochybeních*, jichž duše pozbývá vznešenými aktuálními milostmi spojitými, kdežto zde ve sl. XX. XXI. je řeč přímo o *hnutích a konech* ve vnitřních mohutnostech duše, *která vedou* k těm nedokonalostem a pochy-

bodů duše. Poněvadž ona má hnutí čtvera hlavních (a v nich i ostatních) vášní uklidněna, nemá již, ač všechno rozumem a vůlí správně hodnotí, nad ničím citového hnutí bolesti; hnutí naděje a tužeb jí již nekormoutí, ježto se vidí plná bohatství Božího a spojena s ním a ježto též touha po patření na Boha je úplně uklidněna a srovnána s vůlí Boží; trvalá radost její ze spojivého sjojení Boha je tak veliká, že - jak je tomu u moře vůči vodám, které z něho odcházejí nebo do něho vplývají - jinými radostmi již nepocituje ani úbytku ani přírůstku v podstatné radosti, s níž hned spojuje všechny radosti případečné, z nichž největší je občasné poznávání dokonalosti a bohatství vlastní duše (jež dobrotou Mileného někdy mívala i na stupni zasnubu). Ani hnutím bázně, strachům v noci bdícím, již není dostupná, protože je již tak jasná a silná a tak pevně spočívá v Bohu, do něhož vstoupila, že ani ďábel ani cokoliv jiného jí nemůže v jejím pokoji a slasti v Bohu dostihnouti nebo obtěžovati.

Ženich se z tohoto úplného osvobození své Nevěsty z rukou smyslovosti a ďábla, které v těchto dvou slohách učinil, velice raduje, an vidí duši již tak získanu a zdokonalenu a jak mu při spojivých návštěvách jakoby spočívá na rameni a on ji v tomto žádoucím sdružení a spojení rukama k sobě tiskne.¹

XXII.

*Ustoupila již Choť
do půvabné zahrady přežádoucí,
a po vůli si spočívá,
šíjí majíc skloněnu
v přelibou náruč Mileného.*

Po úplném očištění a posílení duše snoubenky, vyloženém ve slohách XX. XXI., o něž ona prosila a disponováním se při-

bením a jichž (a tudíž i jejich důsledků: nedokonalostí a poklesků) duše těmi aktuálními milostmi spojivými pozbývá; věčný výsledek je zcela týž. Nejedna z těch aktuálních milostí spojivých ve stavu sňatku není vznešenější nebo účinnější než podobná aktuální milost udělená ve stavu zasnubu (viz poznámky ke sl. XXII.). Ze jsou si aktuální milosti spojivé udělované v obojím stavu, totiž ve stavu zasnubu a ve stavu sňatku, zcela podobné bytností, účinky a důsledky, je viděti i z toho, že v obojím stavu dávají „stejnost lásky“ mezi duší a Bohem.

¹ Neobrazně řečeno: Spojivé doteky Mileného v duši jsou v tomto posledním období stavu zasnubu dlouhé, mocné, velmi vznešené a velmi slastné.

činila a jež Ženich trpně v ní dovršil, má Milený v ní tak veliké zalíbení, že přistoupí konečně k duchovnímu sňatku s ní.

Dosavadní spojivé návštěvy Mileného v trpné noci ducha a ve stavu zasnubu byla vznešená přechodná jeho působení na mohutnosti duše nebo na její podstatu, spojivé duchové „dotečky“, z nichž vzházelo přechodné, přímé, konkrétní a experimentální, temné, láskyplné nazíravé poznávání Boha jakožto působícího na duši nebo v duši. To poznávání, ač ovšem vesměs číře rozumové, se podle rázu těch spojivých doteků analogicky podobá poznatku toho neb onoho z patera smyslů zevních. Ty doteky byly, podle svobodného úradku Mileného a také podle vzestupující dispozice duše, menší a méně vznešené a méně účinné nebo větší a vznešenější a účinnější, kratší nebo delší.¹

Ve stavu duchovního sňatku, jenž není případečně vyšší stupeň stavu duchovního zasnubu, nýbrž je bytnostní modifikace jeho, je dvojí: za prvé je místo přechodných duchových „dotečků“ dřívějších nyní poněkud jiné duchové působení Boží na duši, totiž trvalé duchové „objetí“ s přepodobněním duše (ovšem ne tak bytnostním a dokonalým jako v budoucím životě) co do podstaty její a mohutností jejích v Mileného a - jak sv. Jan má za to - s utvrzením v milosti posvěcující, z kteréhožto objetí vzhází trvalé, přímé, konkrétní a experimentální, temné láskyplné nazíravé poznávání a zakoušení Boha jakožto působícího na duši, ale slabé, povšechné; za druhé se toto řečené, jakoby základní, povšechné nazíravé poznávání a zakoušení Boha někdy zvláštním novým spojivým zasažením Božím v mohutnosti jakožto v mohutnosti, „dotekem“ Božím nebo jinak, stane - na rozmanitých stupních vznešenosti a síly - buď jasnějším co do určitého, více méně vymezeného předmětu a obsahu, ne-

¹ Vývoj v těchto spojivých dotecích a jiných spojivých působeních Božích (ve stavu duchovního sňatku jsou od sv. Jana popsány „jiskra“ a „kořeněné víno“ v PS 25, 5-7; „procítání“ Mileného v nitru duše v PN IV 4-7; nemusí ovšem býti stále vzestupný, nýbrž může i bez jakékoli viny nebo nedokonalosti duše, prostě podle svobodného úradku štědrosti Mileného, někdy jíti i linií sestupnou a pak zase přejíti ve vzestupnou. Rovněž se někdy stane, že dotek je udělen větší měrou rozumu, jenž tedy vznešeně spojivě poznává, a menší nebo žádnou měrou vůli, jež tedy při tom spojivém poznávání rozumu není odpovídající měrou spojivě rozechřáta láskou nebo jinými hnutími - anebo naopak větší měrou vůli, jež tedy na př. slastně plane spojivou láskou, a menší nebo žádnou měrou rozumu, jenž tedy při tom slastném planutí vůle nemá odpovídající měrou spojivého poznání (N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49). Nebo je spojivý dotek udělen podstatě duše, z níž pak přeplývá, poznáním a hnutími vůle vzházejícími z toho, co se trpně událo v podstatě, do mohutností.

bo intenzivnějším co do obsahu povšechného, v obojím tomto oboru až do poznatků a zakoušení převznešených [jež sv. Jan poněkud popisuje v *Plameni lásky žhavém*].¹

Povznesení, spojení, přepodobnění, kterého se duši dostane duchovním sňatkem, jenž je mystický stupeň bytnostně nejvyšší, nelze vysloviti (PS 26, 4). Proto v básni ani Choť Syn Boží ani choť duše o úkonu sňatku přímo nemluví, nýbrž Choť Slovo jen oznamuje, že se udál, an počínaje slohou XXII. již nazývá duši chotí.

Praví v této sloze dvojí. Za první, slovy „Vstoupila již Choť do půvabné zahrady přežádoucí“ dí, že duše již, dobyvši vítězství nade vším časným a přirozeným a tak z toho všeho vyšedši, „vstoupila“, došla stavu duchovního sňatku a v něm objetí a spojení s Bohem a přepodobnění v něho. „Půvabnou zahradou“ nazývá Boha samého, pro slastné a libé spočinutí, kterého se v něm duši duchovním sňatkem dostane; „vstoupení“ do té zahrady je přepodobnění v Boha; ale i samo to přepodobnění, a též blaženost z duchovního sňatku, lze nazývatí tou zahradou. A ta je „přežádoucí“, protože stav duchovního sňatku je přeslastný, jednak ana duše přepodobněná v něm vpravdě žije životem Božím - jednak ani si i Bůh i duše byli tak velice toho sňatku žádali - jednak ano bylo snoubence projítí velkou cestou, než ho došla.

Za druhé, ostatními třemi verši této slohy vypočítává vlastnosti a důsledky stavu duchovního sňatku, z nichž se duše již těší. „Po vůli si spočívá“, ana je blažená v objetí Božím. Toho objetí by však duše nesnesla, kdyby již nebyla velmi silná; a „šíje“ tu vskutku znamená statečnost a sílu, s kterou duše dříve konala skutky ctností a přemohla vady a jež jí nyní umožňuje to spočívání v objetí Božím. „Šíji má skloněnu v náruč Mileného“, ana má svou statečnost a sílu - ba, lépe řečeno, svou chabost a slabost - spojenou se silou Boží a v ni přepodobněnu, protože „náruč“ Boží znamená sílu Boží. V té náruči se duši neodváží obtěžovati ani ďábel ani tělo ani svět ani baživost. A ta náruč je „přelibá“, neboť Bůh je v přepodobnění duchovním sňatkem nejen síla duše, nýbrž i libost duše nade všecko rčení a pomyšlení.

¹ O tom dvojím spojení viz obšírněji níže při sloze XXVI. - I o dotecích na stupni duchovního sňatku platí, co bylo řečeno v předešlé poznámce o rozmanitosti.

XXIII.

*Pod jabloní,
tam jsi mi byla zasnoubena,
tam jsem ti podal ruku,
a bylas obnovena,
kde tvá matka byla porušena.*

Duchovní sňatek je bytnostně nejvyšší stupeň mystického spojení duše s Bohem; bytnostně vyššího stupně není, i když ovšem jsou i ve stavu duchovního sňatku stupně případečné (PN Předml. 3), že totiž poznatky rozumu, kony vůle a jiné milosti a dary v tomto stavu udělované mohou býti postupně jasnější, hlubší, vznešenější, slastnější atd.

Děj *Duchovní písně* tedy po sloze XXII. již nestoupá podstatně, nýbrž jen případečně způsobem, který byl právě řečen (a v poznámkách ke sloze XXII. omezen), a sv. Jan ve slohách XXIII.-XL. uvádí různé stránky a důsledky duchovního sňatku, podle kterých se i ty případečné stupně (jichž on v PS nelíčí, nýbrž až v PN si jeden z nich, velmi vznešený, bere za předmět výkladu) mohou vyskytovat. Rovněž nutno připomenouti, že, co je básnický líčeno ve slohách XXIII.-XL., se ovšem neděje ve skutečnosti nutně právě v tom pořádku, ve kterém to básně předkládá, nýbrž že se to rozmanitě k sobě druží a propletá a opakuje, jak to Bůh duši udělí, takže na př. „zbudování hnízda“, v němž pak „hrdlička“ odpočívá, o němž sv. Jan mluví až ve sloze XXXV., se uskuteční již úkonem duchovního sňatku, kdežto to odpočívání a něžná péče Mileného ovšem trvá po celou dobu stavu sňatku; že ke vzájemným chválám a něžnostem mezi Chotěm Bohem a chotí duší, o nichž sv. Jan mluví až ve sloze XXXIV., „dochází velmi zhusta“ (PS 34, 1) po celou dobu duchovního sňatku; a že touha po přímém patření na Mileného u věčné blaženosti, působivě ponechaná v básni až na konec ve slohách XXXVI.-XL., ve skutečnosti je v duši hned od počátku stavu duchovního sňatku (vždyť duše ji měla již před sňatkem a sňatkem ta touha nebyla ukojena), vystupujíc ovšem někdy více do popředí, někdy méně, někdy třebaš i úplně ustupujíc jiným poznatkům a hnutím. A podobně je tomu se vším, co se slohou XXIII. počínajíc líčí. Tak poznatky líčené ve sloze XXIII. a jiná sdělení podobná nebo jiná nemusí býti dána hned po uskutečnění duchovního sňatku, a třebaš je sv. Jan uvádí hned zde na prvním místě mezi důsledky duchovního sňatku a dále se o nich nezmiňuje, mohou býti dá-

vány (na témž stupni, nebo na stupních vždy vyšších a vyšších, nebo na stupních střídavě rozmanitě vyšších a nižších, s obsahem týmž nebo podle různých stránek tajemství sdělovaného měněným) a jsou dávány po celou dobu duchovního sňatku.

Ve sloze XXIII. se tedy dovídáme něco aspoň o nejpřednější skupině hojných osvícení, která Milený ve stavu duchovního sňatku udílí duši, totiž o osvíceních stran Vtělení a Vykoupení, jež jsou nejvznešenější skutky Boží zevní. Ve slohách XXIV.-XXXV. se líčí jiné různé vlastnosti a důsledky stavu duchovního sňatku, a posledními pěti, XXXVI.-XL., projevuje choť duše svou touhu po přímém patření na Mileného, po němž i ve stavu duchovního sňatku v úplné srovnalosti s vůlí Boží jemně prahne.

Vykládá tedy Choť Kristus ve sloze XXIII. duši podivuhodný způsob a řád, kterým ji vykoupil a tím sobě zasnoubil, totiž právě týmiž prostředky, kterými byl lidstvo ve zkázu uvedeno: stromem kříže na Golgotě, protějškem to stromu poznání a zkázy v ráji.

„Pod jabloní, tam jsi mi byla zasnoubena,“ t. j. ve stínu stromu kříže, na němž druhý Adam, Syn Boží, vykoupil, a tím vykoupením „si zasnoubil“, lidstvo a v něm tudíž i tuto jednotlivou duši, jak i ona byla prvním Adamem v celku lidstva uvedena ve zkázu pod stromem poznání v ráji. Toto zasnoubení vykoupením na kříži a pak křtem, tedy udělením první milosti, připomíná sv. Jan, ovšem není mystický zasnub a sňatek, o kterém nyní mluvíme; tento je vznešené zdokonalení onoho prvního.

„Tam jsem ti podal ruku,“ totiž ruku své přízně a pomoci, když jsem tě povznesl z tvého nízkého stavu k zasnubu se mnou.

„A bylas obnovena, kde tvá matka byla porušena.“ „Tvá matka,“ lidská přirozenost, byla v tvých prarodičích pod stromem jabloňovým „porušena“ a dala ti smrt, a tys rovněž pod stromem kříže byla „obnovena“ vykoupením a milostí a obdrželas život.

XXIV.

*Naše lože v kvítí,
doupaty lvími věnčené,
na nachu rozložené,
z pokoje zbudované,
tisícem zlatých štítů ověšené.*

Jak již bylo řečeno, po sloze XXIII. opěvuje choť duše různé stránky stavu duchovního sňatku. V této sloze líčí jednak

v prvním verši jeho slastnost, jednak v dalších čtyřech čtvero stránek dokonalostí a statků, kterými se v něm vidí obdařena. A pěkně navazuje na slohu předešlou. Kdežto totiž k pramati Evě se mohl ďábel připlížit a ji porušit, je svatební lože této šťastné duše, doupaty lvími věnčené atd., v úplném bezpečí před jeho úklady.

„Naše lože v kvítí.“ Po uskutečnění konu duchovního sňatku spojením duše s Bohem a přepodobněním v něho následuje slastné trvání toho spojení v lásce ve stavu duchovního sňatku, vyjádřené zde duší slovem „lože“. Ale také samého svého Chotě, Syna Božího, v němž ona tím spojením spočívá, právem nazývá „ložem“. A on je lože „v kvítí“, ba on sám je květ a kvítí a jakožto květ nade všechny květy má v sobě božskou vůni a svěžest a vnaďu a krásu svou moudrostí a spanilostí a ostatními svými božskými přívlastky a statky, jichž všech je nyní duše spojením s Mileným účastna, takže se jí podobá, že je na loži z rozmanitého božského kvítí, jež jí dotekem působí slast a vůni ji osvěžuje. Ale také ctnosti duše jsou kvítí v ní, a Milený tedy je v ní jako na loži v kvítí. A poněvadž přednosti a láska a slast Mileného náleží spojením a přepodobněním i duši choti, takže náleží oběma, a poněvadž duše a její ctnosti rovněž náleží oběma, mluví tu choť duše o tom loži jakožto o loži „našem“.

„Doupaty lvími věnčené.“ „Doupaty lvími“ míní duše ctnosti, které má v tomto stavu spojení s Bohem již dokonalé a hrdinné, „lví“ síly, ana každá je jako lví doupě, v němž dlí a na pomoc mešká Choť Kristus, spojený s duší, jako silný lev - a duše spojená s Chotěm Kristem a jeho vlastností přepodobněním účastna je rovněž jako silná lvice - takže ďábel se neodvážá nejen na ni zaútočit, nýbrž ani se před ní objevit. A lože, totiž spojení s Mileným, je doupaty lvími, ctnostmi, „věnčené“, protože ve stavu duchovního sňatku jsou ctnosti tou měrou jedna s druhou spojeny jako u věnci a jedna druhé oporou, že nezůstane strany nekryté nebo slabé, s které by ďábel nebo tělo nebo cokoliv jiného na světě mohlo na ni zaútočit nebo i jen ji obtěžovat. Těší se tedy duše v tomto stavu již z trvalé lahody a trvalého míru, které jí nikdy nejsou zmařeny a nepominou, a zvláštní ještě slasti se jí někdy dostává přímým experimentálním poznáváním kvítí svých vlastních ctností a dokonalostí a darů, jako již ve stavu zasnubu (PS XVI. XVII.), takže i v tom smyslu pak může říci: Naše lože „v kvítí“, „doupaty lvími“ věnčené.

Duše praví dále, že to lože je „na nachu rozložené“. Tím opěvává to, že již došla dokonalosti v lásce. „Nach“ totiž v Písmě

sv. zobrazuje lásku, a to lože, totiž spojení, je „rozloženo“ jako na podložce na nachu, na lásce, protože všechny jeho ctnosti, bohatství a statky se zakládají na lásce a jí jsou uspořádány a jí jsou v činnosti a jsou jako proniklé láskou, a jí se zachovávají a jen v lásce k Bohu poskytují potěšení.

To lože je také „z pokoje zbudované“. To znamená, že se duše těší ve stavu sňatku úplnému duchovnímu pokoji; ten plyne jednak ze souhrnu jejích ostatních ctností, jež také jsou v ní lože Mileného a jsou vesměs pokojné a mírné - jednak z dokonalé lásky, jež je podložka toho lože: neboť láska vyhání ven všechnu bázeň, z čehož vyplývá dokonalý pokoj v duši. Je tedy vpravdě „z pokoje zbudované“, a svět, ďábel, tělo nic proti tomu pokoji a té bezpečnosti nepořídí.

Konečně je to lože také „tisícem zlatých štítů ověšené“. Ty štíty jsou, s jiného hlediska, zase ctnosti a dary v duši, ježto jsou jí také za prvé vítěznou odměnou a ozdobou za lopotu, kterou přestála, když si jich dobývala, a za druhé jako pevné štíty obranou proti vadám, které cvičbou v těch ctnostech přemohla. Slovem „zlatých“ je vyjádřena veliká cena těch ctností, a slovem „tisíc“ množství ctností, milostí a darů, kterými Bůh duši v tomto stavu daří, nakolik je lze v tomto životě svojiti a z nich se těšiti.

XXV.

*Ve tvých šlépějích
se mladice rozbíhají cestou;
po doteku jiskry,
při kořeněném víně,
[se dějí] výrony božského balzámu.*

Duše, která dojde duchovního sňatku, se nespokojí tím, že vděčně vynáší přednosti Mileného a chválí jej za to, co prokázal a prokazuje jí, nýbrž také s děkováním líčí ty milosti, kterých se od něho dostává ostatním duším; neboť i to ona vidí v tomto spojení. Uvádí tedy v této sloze trojí milost, kterou sama v tomto stavu zakouší a již se dostává od Mileného zbožným duším, jež se jí také tím více povzbuzují a povznášejí k lásce k Bohu.

První z těch milostí je slast, kterou jim Milený ze sebe uštěďruje, a ta je tak účinná, že jejím působením velmi spěšně kráčí cestou dokonalosti. To praví choť duše slovy: „Ve tvých

šlépějích se mladice rozbíhají cestou.“ Po šlépějích bývá stopován a hledán ten, kdo je vtiskne. Slast ze sebe a poznatek o sobě, které Bůh dá duši, která ho hledá, jsou stopa a „šlépěje“, po kterých ona poznává Boha a hledá ho cestou dokonalosti. A skutečně po té stopě Boží a za ní, totiž za slastí, „se mladice rozbíhají cestou,“ t. j. zbožné duše se s „mladickou“ silou, které se jim dostalo z té slasti, Božích to šlépějí, „rozbíhají“. totiž velmi lehce, a to mnoha směry a mnoha způsoby, jak to té které Bůh dá, běží ve cvičeních a skutcích zevnějších „cestou“ k životu věčnému, to jest, cestou dokonalosti, na níž se pak s Mileným setkají ve spojení v lásce.

Druhá z těch tří milostí jsou milostné návštěvy, kterými Bůh v těch duších roznítí lásku, a jsou vyjádřeny slovy: „Po doteku jiskry, při kořeněném víně.“ „Jiskra“ nebo „dotek jiskry“ je totiž přejemný dotek, kterým Milený někdy - jako jiskrou, která přeskočila - znenadání a s velkou rychlostí v duši roznítí žár lásky. „Kořeněné víno“ je druhá milost mnohem větší, kterou Bůh někdy prokáže duším dokonalým, an je v Duchu svatém znenáhla svým spojitým působením opojí, t. j. roznítí a rozohní, jako libým ohnivým vínem, lahodnou a silnou láskou, jež je v tu lahodu a sílu povznesena, jakoby v ni „okořeněna“, i ctnostmi, které si duše již získala; proto duše toto spojité působení Boží nazývá „kořeněným vínem“. Tato milost „kořeněného vína“ je stálejší a nepomine tak rychle jako milost „jiskry“, jež se jen dotkne a pomine, i když ovšem její účinek potrvá nějakou dobu; zato však jsou účinky „jiskry“ roznícenější než účinky „kořeněného vína“.

A z této druhé milosti - aťsi ona je někdy „jiskra“ nebo jindy „kořeněné víno“ - vzhází třetí milost, vyjádřená slovy: „Dějí se výrony božského balzámu.“ Stopy a „šlépěje“ Mileného, totiž slast z něho a od něho, vedou duše cestou dokonalosti skrze cvičení a skutky zevnější; „jiskra“ a „kořeněné víno“ je přimějí k činnosti vnitřní, kony vůle. Obojím, jak „jiskrou“, tak „kořeněným vínem“ se totiž v duších roznítí láska a ony se v duchu povznesou a z té lásky vysílají svou vůlí k Bohu kony chvály a díků a klanění a tužeb býti pro něho činnu a trpěti pro něho a jiná rozmanitá lahodná hnutí lásky. Tato láska jest „božský balzám“, jenž posiluje a uzdravuje duši svou vůní a podstatou, a ty kony a hnutí vůle, z té lásky vyplývající, jsou „výrony“ toho božského balzámu.

XXVI.

U zadním sklepě

*Mileného jsem se napila, a když jsem vyšla a kráčela
celou touto nivou,
již jsem nic nevěděla,
a brav se mi ztratil, za kterým jsem předtím chodila.*

Duše pravila - ježto sama to ve stavu sňatku zakouší - v předešlé sloze, že Milený opájí i jiné dokonalé duše „kořeněným vínem“. Vracejíc se k líčení toho, čeho se při uskutečňování sňatku dostalo a pak ve stavu sňatku velmi zhusta dostává jí, zůstává při obraze předešlé slohy o nápoji a používá i myšlenky ze slohy XVII.: „Pásti se bude Milený mezi květy.“ Tam totiž pohlížela na spojení s Mileným se stanoviska jeho a chtěla vyjádřit, že se Milený bude, mezi květy jejích ctností, spojením a přepodobněním *pásti na ní samé*; zde pohlíží na to spojení a přepodobnění se stanoviska svého a vyjadřuje je *napitím ze samého Mileného* ve sklepě Mileného (obojí význam má zde totiž tento druhý pád), a líčí pak dvojí účinek a důsledek toho napití, totiž za prvé zapomenutí na všechny věci na světě a odumření jim, a za druhé umrtvení všech jejích nižších bažení a libostí.

„V zadním sklepě Mileného jsem se napila.“ V zadním sklepě bývá víno nejlepší,¹ a tak zde „zadní sklep“ Mileného značí nejhlubší hlubinu mystické lásky Mileného, bytnostně poslední a nejvyšší stupeň v ní, totiž spojení se sebou a přepodobnění v sebe duchovním sňatkem, jež ona velmi případně vyjadřuje slovy: „Mileného jsem se napila.“ Jak se totiž nápoj rozleje a rozplyne po všech údech a žilách v těle, tak se toto sdělení Mileného rozleje podstatně v celé duši a v jejích duchových mohutnostech, rozumu a vůli, jakožto součástkách duše, ba duše je ponořena v Božství, a to ne jakoby zevně, nýbrž v nitru svého ducha je jím proniklá, je co do podstaty a mohutností jakožto součástek duše v Božství přepodobněna a tím se jimi Mileného „napila“ a stále ho dále pije.

Toto objímající, spojivé, přepodobivé působení Boží na podstatu duše a na její mohutnosti jakožto součástky duše a z něho vzcházející spojení a přepodobnění je totiž trvalé bez přerušení po celou dobu sňatku, tedy až do smrti, a duše si ho je rozumovým poznáním vědoma (povšechné, slabé, základní spojivé poznávání Boha v duchovním sňatku) a vůlí má z něho slast (po-

¹ Srov. Horatiovo „Te bearis interiore nota Falerni“ (Carm. II 3, 8): Potěšíš se zadnější známkou falernského.

všechná, slabá, základní spojivá slast z Boha v sňatku) také trvalou nebo spíše „zpravidla“ (PN IV 15) uvědoměnou, poněvadž to poznávání a ta slast jsou bytnostní důsledky (accidentia propria) toho spojení a přepodobnění. Toto přepodobnění a poznání a slast jemu odpovídající jsou tedy základní „napití“ z Mileného v úkonu duchovního sňatku a další trvalé základní „pití“ z něho.

Ale při úkonu duchovního sňatku (a velmi zhusta i později ve stavu duchovního sňatku) působí Bůh na mohutnosti nejen spojivě přepodobivě jakožto na součástky duše, nýbrž ještě jiným spojivým působením jakožto na mohutnosti duše poznávací a snaživou,¹ a podle rázu a obsahu toho působení (na př. co do rázu: dotek „jiskrou“ v PS 25, 5; „kořeněné víno“ v PS 25, 7. 8; co do obsahu: „lampy s ohněm“ v PN III 3-8. 12-15; „procítání“ a „dýchání“ Mileného v duši v PN IV 4-7. 17; jiná působení, jimiž je Bůh přebohatý: PN IV 4) vzniká v rozumu nad to povšechné, základní, temné experimentální poznávání Boha jakožto s duší spojeného a v sebe ji přepodobňujícího (a ve vůli nad odpovídající základní slast) ještě jiné přidané převznešené spojivé, temné experimentální poznávání Boha toho nebo onoho jaksi jednotlivostního obsahu, a vůle z tohoto přidaného spojivého poznání (a mnohdy též z přímého spojivého působení i na vůli) přeplývá příslušnými slastnými hnutími a kony.

Toto přidané spojivé působení Boží na rozum a vůli duše přepodobněné jakožto na mohutnosti, a poznání a slast jemu odpovídající, jsou případečné, přechodné „napití“ z Mileného. Nejsou totiž trvalá, nýbrž pominou po prvé za nějakou dobu, podle svého rázu dříve nebo později, po úkonu duchovního sňatku, a podobně pominou, když jsou později někdy - a to „velmi zhusta“, praví sv. Jan - udělena ve stavu sňatku.

V druhém řádku této slohy míní sv. Jan slovem „napila“ napití obojí, základní i případečně přidané. Ale slovem „vyšla“ téhož verše míní napití jen přidané, jež pominulo, kdežto při rčení „již jsem nic nevěděla“ verše čtvrtého a „brav se mi ztratil“ verše pátého, jež vyjadřují účinky a důsledky napití, míní sice především přechodné napití případečné, ale se spolu-

¹ Toto spojivé působení v mohutnosti jakožto v mohutnosti může, ale nemusí, býti přímo v mohutnosti (v obě současně; nebo jen v jednu, z níž pak konaturálně přeplývá účinek v druhou mohutnost), nýbrž může býti přímo v podstatu duše, z níž pak účinek přeplývá v mohutnost poznávací spojivým poznáváním toho, co se děje v podstatě, a v mohutnost snaživou láskou a jinými hnutími odpovídajícími tomu poznávání, a tím způsobem nepřímo v mohutnosti.

působením trvalého pití podstatného.. Ba velmi hustá napití případečná ve stavu sňatku a jejich účinky a důsledky pro svatost duše jsou vlastně důsledek pití základního, totiž přepodobňujícího spojení s Bohem přesvatým a přečistým, jež si žádá v duši svatosti a čistoty vyjádřené slovy „brav se mi ztratil“.

Že slovem „vyšla“ míní duše choť jen napití přidané, je zřejmé z toho, že jen ono pomine, že duše z něho „vyšla“, kdežto pití základní je trvalé. To přechodné napití přidané však, pokud trvá jeho účinky, tak povznese duši v Boha a tak ji v něho pohříží, že duše dále praví: „A když jsem vyšla a kráčela celou touto nivou, již jsem nic nevěděla.“

„Celá tato niva“ je celý tento širý svět, jímž duše kráčí, a ona tu dí, že, když toto přidané spojení mohutnostmi jakožto mohutnostmi pominulo, že trval ještě jeho dočasný účinek (posilovaný ovšem trvalým pitím základním), totiž zapomenutí na všechny věci na světě a odumření jim, jež vyjadřuje slovy „již jsem nic nevěděla“.

Duše je totiž nápojem převznešené moudrosti Boží, který v tom přidaném spojení rozumem pila, informována vědou nadpřirozenou, proti níž je všechno vědění přirozené, ač duši zůstává (ba je zdokonaleno vlitým věděním nadpřirozeným) a duše ho může používat, spíše nevědění než vědění a ona je, dokud nepomine ve vůli, která při tom také pila, účinek příslušných konů lásky, jakoby zapomene. Ale poněvadž se těch napití případečných dostává duši ve stavu sňatku velmi zhusta, je to „nevědění“ a zapomenutí duše choti trvalé nebo skoro trvalé, třeba není stále téže síly. A vztahuje se to „nevědění“ a zapomenutí především na jednotlivostní poznatky věcí smyslových. Tato duše si tedy pro tato přechodná přidaná, velmi hustá napití z Boha, ježto jejich účinek trvá téměř bez přetržení (ale pro spolupůsobící trvalé základní pití Boha), jen málo všímá věcí světských, vlastních a (ještě méně) cizích, a nic - ani zlo - nevykládá ve zlé: odumřela tomu všemu, je nad to nade všechno povznese - „již nic neví“.

Ale také všecek starý život duše a nedokonalosti jsou tím napitím (i zde je míněno především napití případečné mohutnostmi jakožto mohutnostmi při úkonu duchovního sňatku, dokud jeho účinek trvá a pak je vystřídáván účinkem napití dalších, velmi častých, s nimiž ovšem spolupůsobí trvalé základní pití) v zadním sklepe navždy uvedeny vniveč a duše se obnoví v nového člověka, což jest druhý účinek toho „napití“, vyjádřený veršem: „A brav se mi ztratil, za kterým jsem předtím chodila.“ „Brav“ jsou tu nedokonalosti, přirozené a duchovní,

kteřé duši i sebe duchovější zůstávají - protože uspání a umrtvení jejích mohutností a sklonů dvojí trpnou nocí není absolutní (N II 24, 3) - dokud nevstoupí do tohoto zadního sklepa, t. j. nedojde duchovního sňatku s Bohem přesvatým a přechýštěným, jenž ji již ke konci doby duchovního zasnubí, a ovšem daleko dokonaleji při samém úkonu duchovního sňatku a pak ve stavu sňatku očišťuje a očištění zachovává, jak je to jeho důstojno, protože je s ní trvale přepodobněním spojen. Za tím bravem nedokonalostí duše „předtím“, t. j. až do duchovního sňatku, „chodila“, to jest, měla jej a pásala jej povolováním a vyhovováním, kdežto nyní jej tím napitím (základním a především velmi častým napitím přidaným) ztratila, t. j. již téměř naprosto¹ nemá těch nedokonalostí.²

¹ Sv. Jan nemíní říci, že by duše ve stavu duchovního sňatku již nikdy neupadla do všedních poklesků aktuálních polouvědomělých nebo polodobrovolných (Vp I 11, 3) a snad i do nějakých nedokonalůstek i uvědomělých a dobrovolných. Vždyť z N II 20, 5 je viděti, že má za to, že i duše, která byla ve stavu duchovního sňatku, může přijíti do očištěnce, a jen o těch, kdo v tomto životě dostoupí devátého příčle na žebříku z lásky, to jest stupně popisovaného v *Plameni lásky žhavém*, tam praví, že vyjdouce z těla ihned budou míti jasné patření na Boha. „Neboť ti, arci nemnozí, nepřijdou do očištěnce, jelikož jsou již zcela očištěni láskou.“ A v PN I 35 praví, že převznešené střety duše s láskou Boží na tom devátém příčle „mají za účel očistiti ji a vyvésti ji z těla“.

Do těch poklesků a nedokonalostí, které ji i do očištěnce mohou přivést, upadá duše na stupni sňatku právě v těch mezidobích mezi případečnými „napitími“, když „nevědění“ z napití vzniklé a účinek toho napití na vůli buď již (až do příštího „napití“) pominuly anebo aspoň jsou již jen slabé. Viz též pozn. k N II 20, 5.

V nebi bude i případečné „pití“ stále (a svrchovaně dokonalé), totiž přímé patření na Boha; proto budou v nebi ty poklesky nemožné.

² Také v trpné noci ducha duše dojde uspání a uklidnění mohutností a sklonů co do jejích poklesků a nedokonalostí „habituálně a dokonale (nakolik to dopustí stav v tomto životě) kony podstatných [spojivých] doteků na spojení s Bohem“ (N II 24, 3), t. j. doteků téhož druhu, které zde v PS 26 nazýváme „napitím přidaným“. Jenže ve shodě s očištěným a umrtvujícím rázem trpné noci ducha ty doteky v ní jen zřídka způsobí ten účinek uspávací způsobem blaživým neboli „opojným“ jako zde v PS 26 ve stavu duchovního sňatku (v němž mohutnosti a sklony jsou, nakolik to v tomto životě lze, již úplně umrtveny a očištěny: N II 24, 3; sv. Terezie od Ježíše, Hrad nitra, Komnaty VII 2, 9. 10), nýbrž zpravidla způsobem bolestným.

Výraz „podstatných doteků“ v N II 24, 3 znamená: velmi vznešených, velmi účinných, někdy daných přímým a bezprostředním dotekem mezi podstatou Boží a podstatou duše, zpravidla přímým a bezprostředním dotekem podstaty Boží v duchové mohutnosti, rozum a vůli; neznamená, že by se jimi podstata duše trvale přepodobňovala. Jsou to doteky případečné, přechodné.

XXVII.

*Tam mi dal svá prsa,
tam mě naučil vědění velmi lahodnému,
a já jsem mu vskutku dala
sebe, nic nevyjímajíc,
tam jsem mu slíbila, že mu budu chotí.*

V této sloze líčí duše choť vzájemné sdělování a oddání z veliké lásky, ke kterému v tomto spojení v duchovním sňatku došlo. Bůh daří, laská a blaží a povznáší duši svrchovanou láskou a jinými milostmi a dary, duše zcela a bez výhrady věnuje svou vůli a lásku a milosti a dary a slasti obdržené Milenému a službě jeho lásky a prohlašuje se jeho navždy.

„Tam mi dal svá prsa,“ t. j. v tom zadním sklepe lásky neboli úkonu a stavu duchovního sňatku mi dal svou lásku a odhalil mi svá tajemství; neboť to obojí znamená „dátí svá prsa“.

„Tam mě naučil vědění velmi lahodnému.“ Toto „vědění“ je spojivé nazírání na Boha; je „velmi lahodné“ jak rozumu, protože je od Boha udělováno v lásce, kterou se sděluje duši, tak vůli, protože v ní působí láska.

„A já jsem mu vskutku dala sebe, nic nevyjímajíc.“ V tom základním pití Boha, t. j. ve spojení přepodobněním, a v přidáném pití neboli spojení mohutnostmi jakožto mohutnostmi, se duše velmi dobrovolně a s velikou libostí zcela oddá Bohu bez výhrady a navždy, chtějíc býti i co do vůle i co do činnosti celá jeho a nemíti v sobě nic, co by jemu nenáleželo, a Bůh v ní v tom spojení způsobí čistotu a dokonalost, které je k tomu třeba.

Již tedy duše Boha v ničem nezklame, nýbrž mu bude co do všeho oddána s věrností a pevností, která náleží chotí; v tom smyslu tedy hned dodává: „Tam jsem mu slíbila, že mu budu chotí.“ Neboť jak vdaná žena nevěnuje lásky ani starostlivosti ani činnosti jinému než svému chotí, tak již nemá duše v tomto stavu ani poznání v rozumu ani hnutí ve vůli ani činnosti jakékoliv, kde by se všechno neklonilo k Bohu.

XXVIII.

*Duše má věnovala sebe
a všecek můj statek jeho službě;
již nehlídám bravu,
ani již nemám jiného úkolu,
neb jediné milováním jsem již zaměstnána.*

Tato sloha jen rozvádí verše sl. XXVII. 3. 4: „A já jsem mu vskutku dala sebe, nic nevyjímajíc.“

Ve slovech „Duše má věnovala sebe a všecek můj statek jeho službě“ značí „sebe“ duši s jejími duchovými mohutnostmi (rozumem, vůlí a pamětí), a „všecek můj statek“ znamená všechno, co náleží ke smyslové stránce přirozenosti. I duchové mohutnosti i smyslová stránka jsou totiž již tak věnovány Bohu a k němu obráceny, že se, aniž si to duše třebas i uvědomí, i v prvních hnutích kloní k Bohu.

A protože již je celý tento statek řečeným způsobem věnován Bohu, má duše nezbytně také to, co praví dále: „Již nehlídám bravu,“ t. j. již nechodím za libostmi a baženými. Ten brav se jí již ztratil (PS 26).

A s touž nutností plyne i ostatek slohy: „Ani již nemám jiného úkolu, neb jediné milováním jsem již zaměstnána.“ Kolik totiž měla duše předtím habituálních nedokonalostí, jimž více méně sloužila, tolik měla „úkolů“. Když tedy nyní již nemá žádné, „nemá jiného úkolu“ než milování, protože, ať se zaměstnává čímkoliv, duchovním nebo časným, všechno je konáno z lásky k Milenému a láskou k němu informováno, takže duše opravdu „jediné milováním je již zaměstnána“; a toto „milování“ jí působí stálý přírůstek lásky a slasti v Bohu.

XXIX.

*Jestliže mne tedy na občině
ode dneška již neuvidíte a nenajdete,
řeknete, že jsem ztracena. -
Ano; jsouc a jdouc v lásky vzněti
vědomě sebe jsem ztratila - a sebe jsem získala.*

Ze slova „tedy“ v prvním verši této slohy vidíme, že se duše buď i slohami XXVI.-XXVIII. obracela k lidem ze světa - anebo snad (pak je to pěkná drobnost psychologická), že v ži-

vosti svých myšlenek přechází při vyvozování důsledků, které se týkají také jiných, z něžného vzpomínkového monologu bezděčně v hovor s nimi.

V předešlé sloze řekla, že jediné milováním Mileného jest již zaměstnána, a ona se skutečně, jak bylo ve výkladu uvedeno, ať se zabývá čímkoliv, věnuje jen projevování lásky. Jestliže je to v jejím stavu a okolnostech k větší službě Mileného, projevuje ji činností zevní; není-li však nějaká zevní činnost v jejím stavu a okolnostech opravdu k větší službě Mileného, je pamětliva slov Páně, že „jednoho jest zapotřebí“ (Luk. 10, 42), straní se - ač dříve projevovala lásku i životem činným - nakolik může, života činného a jiných zevnějších zaměstnání a věnuje se jen láskyplnému obcování s Mileným, jež je činnost nejvznešenější a nejen jí, nýbrž i lidem života činného, zdroj, odkud prýští voda, a hluboký kořen, z kterého se rodí ovoce.

Ale svěští lidé to nechápou, aspoň v duchu útočí na tuto svatou prázdň, duši kárajíce a odsuzující a říkající, že ona se nehodí k věcem důležitým a že pro to, co si svět cení a čeho si váží, je ztracena. Jim tedy ona velmi dobře a nebojácně odpovídá, výtek nedbajíc a právě na tom, co se jí vytýká, si zakládajíc.

„Jestliže mne tedy na občině ode dneška již neuvidíte a nenajdete, řeknete, že jsem ztracena.“ „Občina“ je obecní pozemek, kde se lidé scházívali na zotavení a pobavení a kde pastýři pasou svá stáda; duše jí tu míní svět, kde mají svěští lidé své kratochvíle a styky a pasou stáda svých bažení. Praví tedy těmi slovy lidem ze světa, že, „jestliže jí již neuvidí a nenajdou“ při dřívějších světských věcech a kratochvích a mezi sebou, jako dříve, než se stala zcela Boží, aby jen měli za to, že je ztracena pro svět a pro ty věci a jim odcizena, a aby si to jen tak říkali, protože ona se z toho těší a chce, aby to tak říkali. Neboť kdo miluje, ten se nehanbí před světem za skutky, které koná pro Boha, třebaš mu je celý svět odsoudí, nýbrž se k nim s láskyplnou statečností hlásí.

„Ano; jsouc a jdouc v lásky vznětí,“ t. j. hledíc si skutků ctností u vznětí láskou k Bohu, „vědomě sebe jsem ztratila - a sebe jsem získala,“ t. j. abych nezanedbala Boha, zanedbala jsem všechno, co není Bůh, i sebe samou; z lásky k Milenému jsem dbala jen jeho a jemu se oddala, chtěla, aby jen on všechno, i mne samou, získal, a tak jsem se všemu i sama sobě dobrovolně a úmyslně „ztratila“, odumřela. Ale tím „sebe jsem získala“ v tom, jež miluji, podle slov jeho v evangeliu: Kdo

bude chtít duši svou získati sobě, ten ji ztratí; kdo ji však sobě ztratí pro mne, ten ji získá (Mat. 16, 25).

Ale i v mystickém smyslu se tato duše sice „ztratila“, totiž sešla s cest psychologicky přirozených, ana již - ovšem nezslouženým darem Božím, na nějž se však věrně disponovala - s Bohem neobcuje způsoby rozjímavými; ale tím vznešeně „sebe získala“ Bohu, a sobě v Bohu, ana spojivě na něho nazírá.

XXX.

*Z květů a smaragdů
za svěžího jitra vybraných
uvijeme věnce
v tvé lásce rozkvetlé
a jedním mým vlasem spletené.*

Jak v den sňatku nevěsta ukazuje ženichovi své šperky a vnady, aby se mu zalíbila a rozkoš mu způsobila, a ženich nevěstě své bohatství a své přednosti, aby se jí zavděčil a ji rozradoval, tak zde v duchovním sňatku vycházejí najevo ctnosti a vnady choti duše a převzácné přednosti a půvaby Chotě Syna Božího a oni se z těch pokladů mezi sebou těší, jednak z toho, že každý z nich svojí poklady chotě obojího, jednak z toho, že při jejich uplatňování jsou si vzájemně cílem. Duše to, obracejíc se k Milenému, líčí stran pokladů svých, nazývají je obrazně květy a smaragdy (t. j. čerstvou zelení, vhodnou do věnce).

„Z květů a smaragdů za svěžího jitra vybraných.“ Květy jsou tu ctnosti v duši, smaragdy jsou dary, které má od Boha. „Za svěžího jitra,“ t. j. v mládí, jež je „svěží jitra“ života, anebo v duchovní vyprahlosti a obtíži, jež jsou jako „svěží jitra“ zimní. „Vybraných,“ protože i v mládí jsou cennější pro větší překážky od naruživostí a od nestálosti než u věku pozdějším. i ve vyprahlostech a obtížích jsou cennější pro větší lopotu a větší pevnost svou než v době útěchy.

„Uvijeme věnce.“ Ctnosti a dary se, hned jak se jich nabývá, již v duši k sobě řadí a přimykají, jednak samy sebou, jednak, a to hlavně, láskou, jež je vazivo dokonalosti; když se jich tedy nabude úplně, je v duši již také úplně „uvit věnec“ dokonalosti, v němž se duše i Choť ve společné lásce, kterou má jeden k druhému, kochají, jsouce tím věncem ozdobeni, a to kochání obojího v těch ctnostech a darech jednotlivě a souborně je jakoby ustavičné nové slastné „vití věnce“ z nich. A duše

praví v množném čísle uvijeme“, protože při nabývání těch ctností a darů a celkové dokonalosti z nich byli činní i duše i především Milený.

„V tvé lásce rozkvetlé.“ „Rozkvět,“ t. j. milost a sílu a cenu, mají dobré skutky a ctnosti z Boží milosti a lásky, bez níž by před Bohem byly vesměs nejen nerozkvetlé, nýbrž i suché a bez ceny, i když by třebaš byly s lidského stanoviska dokonalé.

„A jedním mým vlasem spletené.“ Ten „vlas“ duše je její vůle a láska, kterou má k Milenému, a ta láska jednak má a zastává stran ctností a darů v duši týž úkol, který má nit ve věnci: ona to pevně seřadí a semkne a „splete“ ctnosti a dary v duši u „věnec“ dokonalosti, jednak ona je v duši vůbec udržuje a zachovává. „Jedním“ vlasem, protože její vůle a láska je již osamocená, odloučená ode všech ostatních vlasů, to jest nenáležitých a cizích lásek.

I Bůh i duše tedy podávají přínos i ke kráse tohoto věnce: Bůh mu ji dává láskou, kterou on má k duši - a duše ji udržuje a zachovává láskou, kterou ona má k Bohu.

Jak krásný však ten věnec jest a jakou sílu a velebnost a vnađu duši skýtá, na to nenachází sv. Jan náležitých výrazů.

XXXI.

*Tím jediným vlasem,
kterýs pozoroval jak mi na šíji vzlétá;
popatřils mi na něj na šíji
a jím jsi zůstal jat,
a jedním z mých očí jsi byl zraněn.*

Láska duše není pouze nit, která splétá kvítí jejích ctností u věnec dokonalosti a víže jej k duši. I sám Chof Kristus je květ na lučině a lilie v údolí, a vlas lásky duše jej k duši víže a s ní spojuje. Není tedy pochybnosti, že vlas, který způsobí jednak semknutí ctností v jednu dokonalost a jejich zachovávání v duši, jednak takové spojení s Bohem Chotěm, musí býti velice silný a jemný, a proto duše vykládá v této sloze vlastnosti tohoto svého krásného vlasu a praví trojí.

Za prvé, že ta láska, v níž jsou ctnosti semknuty, není než jediné láska silná, protože taková musí vpravdě býti, má-li je zachovati. To vyjadřuje prvními dvěma verši „Tím jediným vlasem, kterýs pozoroval jak mi na šíji vzlétá“. „Vlas“ je láska duše k Milenému; „šíje“ znamená sílu duše (PS 22, 6); je tu

tedy láska se silou. Neboť na to, aby láska k Bohu zachovala ctnosti, nestačí, aby byla „jedna“ (PS 30, 9), „jediná“, t. j. osamocená, odloučená ode všech nenáležitých a cizích lásek, bez jakékoliv libosti a útěchy a opory od tvorů, nýbrž musí býti také silná, aby jí nemohla žádná protivná náruživost na žádném místě věnce dokonalosti přetrhnouti. A obojí tu vlastnost láska duše již má umrtvováním činným a trampotami vytrpěnými, psychologicky přirozenými i nadpřirozenými (onichž podal výklad ve *Ústupu* a v *Noci*).

Vlas lásky na šíji síly „vzlétá“, ježto v síle duše vzlétá tato láska k Bohu s velikou silou a lehkostí, aniž se při čem zdrží. A jak na šíji vzlétá vlas vánkem, tak také vánek Ducha svatého hýbá tou silnou láskou a povznáší ji, aby vzlétala k Bohu. A Milený „pozoroval“, jak jí ten jeden vlas vzlétá na šíji, t. j. cenil si tu osamocenou silnou lásku duše.

Za druhé tu praví duše, že Bůh byl tímto vlasem její lásky, vida jej osamocený a silný, velice zaujat. „Popatřils mi na něj na šíji a jím jsi zůstal jat.“ Bůh totiž tu osamocenou, silnou lásku duše nejen „pozoroval“, t. j. si cenil, nýbrž na ni i s láskou „popatřil“, t. j. zamiloval si ji a spojil a semkl jí květy věnce dokonalosti, ježto již měla sílu, aby jej v duši zachovávala. A ne jen nějak si tu lásku zamiloval, nýbrž tak velice, že jí „zůstal jat“, zajat - protože ve svém milosrdenství nás napřed miloval a naši lásku ke vzletu povzněl a jí chtěl býti jat.

Za třetí praví duše, že si ji Bůh přeněžně zamiloval, an viděl čistotu a dokonalost její víry: „A jedním z mých očí jsi byl zraněn.“ „Okem“ je zde míněna víra a věrnost duše vůči Bohu, a jak výše mluví duše o jen jednom vlasu, tak zde mluví jen o jednom oku, protože víra a věrnost vůči Bohu také musí býti osamocena, nesmí býti míšena s nějakým jiným ohledem nebo zřetelem; sice by nedospěla toho účinku, aby „zranila“ Boha láskou. Jeho „zajetí“ láskou k duši skrze vlas její lásky se totiž okem víry utuží v tak těsné pouto, že mu pro velikou něhu náklonnosti způsobí „zranění“ z lásky. Tím však Bůh i duši uvede také ještě dále do své lásky.

Oko víry a vlas lásky tu naznačují spojení, ve kterém je duše s Bohem co do rozumu a co do vůle. Nad tím spojením tu duše plesá a děkuje za ně svému Choti, že si ráčil ceniti její lásku a víru a býti jí zaujat, ba zajat.

XXXII.

*Když tys na mne patřil,
svou milostnost mi tvé oči vtiskovaly;
protos mě vroucně miloval,
a tím si zasluhovaly
moje kořiti se tomu, co v tobě viděly.*

Z milosrdenství svého a z předcházející lásky své je Bůh nakonec jakoby zajatec dokonalé lásky duše choti. Poněvadž však jednak ona si je vědoma, že ji Bůh daleko nad její zásluhy povznesl k tak vznešené lásce a dal jí tak bohatou výbavu ctností a darů, jednak ji i její dokonalá láska k Milenému pudí k tomu, aby všechno přivlastňovala jemu a nic sobě, připisuje v této sloze všechno jemu. Tím také uvádí, nakolik snad třeba, na pravou míru pokory to, že v předešlých dvou slohách přisuzovala něco i sobě.

Připisujíc tedy všechno, co je v ní dobrého a krásného, dřívější i nynější, Milenému a spolu mu za to vzdávajíc díky, praví:

„Když tys na mne patřil, svou milostnost mi tvé oči vtiskovaly.“ U Boha „patřiti“ je patřiti s láskou, milovati. Duše tedy dí: Když - a protože - tys ve svém milosrdenství na mne „patřil“, mne si zamiloval a dále mě miloval, „tvé oči“, t. j. tvé milosrdné Božství, jež se ke mně sklonilo a na mne shlédlo, „mi svou milostnost vtiskovaly“, t. j. ono mi vtiskovalo a vlévalo milost a lásku, čímž mě zkrášlilo, důstojnost a vznešenost mi dalo, „milostnou“ mě učinilo, a to právě tím dvojím, žes mi totiž svým „patřením“ dal milost a lásku, můj to „vlas“, a svou božskou láskou mi dovršil víru, mé to „oko“.

A „proto“, totiž teprve pro tento svůj dvojitý dar - ne pro něco, co bych byla měla ze sebe - „jsi mě vroucně miloval“, t. j. převelice sis mě oblíbil, jakoby dvojnásobně miloval, a za to, co se ti - tvým darem - tak ve mně líbilo, jsi mi dával dále ještě více a více milosti.

„A tím si zasluhovaly moje kořiti se tomu, co v tobě viděly.“ Teprve „tím“, totiž tím dvojitým darem, milostí s láskou a věrou, který mi vtiskly oči tvého milosrdenství a pro nějž sis mě pak vroucně zamiloval, si mohutnosti mé duše, rozum a vůle, jež jsou „moje oči“, „zasluhovaly kořiti se“, any jednak teprve tím dvojitým darem byly vůbec uschopněny - a v tomto smyslu „zasluhovaly“ - kořiti se Bohu skutky konanými ve stavu milosti a tím teprve Boha důstojnými, jednak těmi skutky konanými v milosti získávaly zásluh a též v tomto smyslu tedy „si

zasluhovaly“, protože byly milostí Boží již „milostné“. A kořily se „tomu, co v Mileném viděly“. Již totiž, jsouce osvíceny a povzneseny jeho milostí, viděly převelikou dokonalost a dobrotu Boží a kořily se jí, kdežto dříve jich pro svou slepotu a nízkost neviděly.

XXXIII.

*Nerač mnou pohrdati.
Uždyť barvu-lis na mně snědou shledal,
již právem můžeš na mne patřiti
od té doby, cos na mne popatřil,
ježto jsi milostnost a krásu ve mně zanechal.*

V předešlé sloze choť duše pokorně uznala, že všechny své nadpřirozené dary a milosti, prvními počínaje, má od Boha; v této sloze sestupuje ještě až do doby před jejich udělením a pokorně si uvědomuje, že předtím byla nejen svou přirozeností „nemilostná“, nýbrž hříšností přímo ošklivá. Že tedy Milený přesto, z čiré milosti, na ni „popatřil“ a tím ji tak milostnou a krásnou a vznešenou učinil, ji plní tím větší vděčností a láskou za to, co již dostala, a je jí to podnětem k tím větší důvěře stran milostí i budoucích.

Vidouc tedy, že s její strany nebylo a nemohlo býti důvodu, proč Bůh na ni tak popatřil, nýbrž že to bylo pouze z čiré blahovůle Boží, jednak sice vzpomíná na svou někdejší ubohost, kterou sama vždy má svou přirozeností a v které nadto byla svou hříšností, a Milenému připisuje všechny statky, které má, jednak však si také - ana vidí, že těmi statky již má cenu a zasluhuje, čeho dříve nezasluhovala - dodává mysli a odvahy a prosí Mileného o trvání božského duchového spojení a o to, aby jí v něm rozhojňoval své milosti.

„Nerač mnou pohrdati,“ i když jsem toho dříve zasluhovala pro ohavnost své viny a nízkost své přirozenosti, a nebýti milosti a darů, jež mám od tebe, sama ze svého již pro svou nízkou přirozenost i nadále a stále nic jiného nezasluhuji.

„Vždyť barvu-lis na mně snědou shledal,“ t. j. i když jsi u mne, než jsi na mne milostivě popatřil, shledal ošklivost a černň vin a nedokonalostí a nízkost přirozenosti, „již právem můžeš na mne patřiti od té doby, cos na mne popatřil,“ t. j. od té doby, cos na mne s předcházející láskou a milostí „popatřil“ a tím se mne sňal onu snědost a nevzhlednost viny a dal mi

svou milostí a svými dary půvab, již právem, totiž i z důvodu ve mně jsoucího, jímž i pro nadále jsem hodna tvého láskyplného pohledu, můžeš na mne opět a opět tak „patřiti“, totiž láskyplně mi zachovávat dosavadní milost a dary a novými přírůstky mi je rozhojňovati, „ježto jsi milostnost a krásu ve mně zanechal,“ t. j. ježto jsi mi tím prvním láskyplným „popatřením“ dal svou milost a své dary a jimi ve mně zanechal půvab, který již i s mé strany jaksi odůvodňuje věčně to, abys i dále na mne tak milostivě „patřil“ a tím mi milost a dary rozmnožoval, dáváje tak ovšem milost za milost (Jan 1, 16), t. j. svou zdarma danou milost první, pro niž se ti v mé duši zalíbilo, si bera za důvod k milosti další, a milosti další zase dále a dále za důvod k novým.

XXXIV.

Bílá holubička

se do archy s ratolestí vrátila,

a již hrdlička

druha přezádoucího

na zelených březích nalezla.

Duše v předešlých dvou slohách pokorně vzpomněla své nicotnosti a někdejší hříšnosti; Choť Syn Boží, jenž se, když „patřením“ duši očistí, dá jí půvab, obohatí a osvítí ji, nikdy více nerozpomene na její někdejší ošklivost a hříšnost a také jí pro ně neodepře dalších milostí (jež jsou v tomto stavu nedoceníitelné), se ve své odpovědi, obsažené ve dvou dalších slohách, ani narážkou o nich nezmiňuje, nýbrž, maje ve zvyku povýšiti toho, kdo se poníží, věnuje duši svůj pohled, jak ho ona o to žádala, a naopak jen vynáší čistotu a oddanost své choti, kterou ona již má v tomto stavu, a bohatství a odměnu a blahé štěstí - i samým duchovním sňatkem dovršené - kterých došla tím, že se disponovala a lopotila, aby jen k němu došla.

„Holubička“ tu sluje duše pro prostotu a mírnost povahy a pro láskyplné nazírání; „bílá“ holubička pro bělostnost a čistotu, které se jí dostalo milostí, již nalezla u Boha.

„Do archy se s ratolestí vrátila.“ Jak holubice vylétala z archy Noemovy a nenalezala, kde by mohla mezi vodami potopy spočinouti, a vracela se tedy do ní a na konec se vrátila s olivovou ratolestí v zobáčku na znamení milosrdenství Božího, že totiž zmizely vody potopy, tak tato duše, jež vylétla z archy

všemohoucnosti Boží, když ji stvořil, pochodila po vodách potopy hříchů a nedokonalostí, a nenalézajíc, kde by její bažení spočinulo, poletovala vzduchem stesků lásky k arše, hrudi to svého Stvořitele, až ji on vskutku úplně do ní přijal, an Bůh konečně již vysušil v duši všechny ty řečené vody nedokonalostí a ona se bílá a čistá, jak kdysi vylétla, vrátila s olivovou ratolestí vítězství a odměny do tohoto blahého a dokonalého usebrání na prsou Mileného.

„A již hrdlička druhá přezádoucího na zelených březích nalezla.“ Hrdličkou sluje duše Choti Kristu, svému to „druhu přezádoucímu“, ježto si, když jej, než došla tohoto vznešeného stavu, s velikou láskou hledala, počínala jako odříkavá milující hrdlička, když hledá a nenachází svého druhu, po němž touží. Nyní však, když tato hrdlička duše duchovním sňatkem došla spojení s Mileným, opěvuje sám Chot Kristus konec jejích strastí a naplnění jejích tužeb, řka, že již druhá přezádoucího nalezla „na zelených březích“, t. j. došla spojení s Mileným u čistých vod převznešeného nazírání na zelené větvi přeslastného kochání ve stínu jeho ochrany a přízně, po čemž tolik toužila.

XXXV.

*U samotě žila,
a v samotě si již zbudovala hnízdo,
a v samotě ji vede
samoten její milý,
rovněž v samotě láskou raněný.*

Setrvávaje v metafoře z hrdličky vyjadřuje Chot Kristus v této sloze své uspokojení nad štěstím, kterého choť duše došla samotou, v níž si (počínaje činnou nocí smyslu) zvolila žítí, totiž výlučnou a samotící láskou k Milenému bez jakékoliv lihosti a útěchy a opory od tvorů. A praví dvojí.

Za prvé dí Chot Kristus, že touto samotou a v této samotě duše nalezla Mileného a dosáhla toho, že již tak spočinula láskou v Bohu a Bůh v ní, že již nepotřebuje vůdce k Bohu, protože její vůdce a její světlo je již sám Bůh, jenž se duši v té samotě sděluje a s ní spojuje, a ona že je tudíž tou samotou ve svojení odpočinku a pokoje, beze všech těch strastí a lopot, které dříve měla. To vyjadřuje slovy: „V samotě žila, a v samotě si již zbudovala hnízdo.“

Než totiž řečená hrdlička duše našla Mileného v tomto stavu spojení, „žila v samotě“, t. j. z lásky k Bohu, Milenému. se rozhodla žítí bez jakékoliv libosti a útěchy a opory od čehokoliv na světě, aby tak došla spojení s Mileným, a snažila se v tom dojítí dokonalosti, až si konečně té „samoty“ dobyla dokonale v Bohu, a za to již v této samotě dochází spojení s Mileným - a tím všestranného občerstvení a odpočinutí a pokoje samotou v Mileném bez dřívějších strastí a lopot, což je vyjádřeno slovy, že v té samotě „si již zbudovala hnízdo“. Jeť hnízdo místo odpočinku a pokoje.

Za druhé praví Chof Kristus, že se, ana si hrdlička duše pro něho zvolila tu samotou, totiž osamocenost a nahost ode všech věcí stvořených, on sám, jsa vzňat láskou k ní pro tu její samotou, podjal, a to přímo sám, bez jakýchkoliv prostředníků a prostředků, péče o ni, an ji přepodobňujícím spojením vzal do náručí a vede jejího ducha ke vznešeným statkům božským a těmi ji sám v sobě sytí. To praví slovy: „A v samotě ji vede samotou její milý, rovněž v samotě láskou raněný.“

„A v samotě ji vede.“ V této samotě, v níž je duše vzhledem ke všem věcem a v níž je sama s Bohem, Milený ji „vede“, t. j. on sám řídí a hýbá a povznáší její mohutnosti k božským věcem, protože ty mohutnosti již jsou samy a prosty jiných cizorodých poznatků a náklonností.

„Samotou její milý.“ To znamená, že Milený nejenom ji vede v samotě její, nýbrž že také on sám je v ní činný „samotou“, bez jakéhokoliv prostředníka a prostředku; neboť v duchovním sňatku Bůh v duši působí a jí se sděluje přímo sám a samotou - a to proto, že nachází duši úplně samotnou v samotě zvolené z lásky k němu a pro něho.

„Rovněž v samotě láskou raněný.“ Chof Kristus velice miluje tu samotou duše již i samu v sobě; poněvadž však si duše tu úplnou samotou ode všech věcí stvořených, v níž ji našel, zvolila z lásky k němu a pro něho, ježto byla raněna láskou k němu, rovněž on je „v této její samotě“, t. j. touto její samotou, „raněn láskou“ k ní, takže jí opravdu sám a samotou chce prokazovati řečené milosti.

XXXVI.

*Kochejme se, Milený,
a na sebe v tvé kráse patřit pojďme
na horu i na pahorek,
kde prýští voda čistá;
vnikejme hlouběji do houště.*

O slohách XXXVI.-XL. praví sv. Jan v Předmětu na začátku knihy před výkladem jednotlivých sloh: „Poslední slohy jednají o stavu blaženosti nebeské, po němž již duše v tom dokonalém stavu [duchovního sňatku] jediné prahne“ (PS Předmět 2). Prahne totiž, ovšem v úplné a klidné srovnalosti s vůlí Boží, po přímém patření na Boha a jeho důsledcích.

S předešlou slohou, v níž byla chvála samoty, skrze niž a v níž duše našla Boha, a to i duchovním sňatkem, spojuje tuto slohu myšlenka, že milenci jsou spolu nejraději o samotě, bez jakékoliv jiné společnosti; touží tedy duše, došedši duchovního sňatku a v něm slastného kochání v Mileném, po samotě s ním ještě větší, než ji dá v tomto životě i duchovní sňatek (kde duše je přece jednak chabostí své smrtelné přirozenosti, jednak tvory ještě nemálo rušena a vytrhována v obcování s Mileným), a po ještě přímějším a zcela bezprostředním obcování s ním patřením na něho tváří v tvář.

To je souvislost se slohou předešlou. Obsahově však navazuje tato sloha především na duchovní sňatek, jehož rozmanité stránky a důsledky jsou líčeny počínaje slohou XXII. Došedši totiž duchovním sňatkem dokonalého spojení s Bohem v lásce, nakolik je v tomto životě možné, chce se duše věnovati vlastností, které má láska, a je uplatňovati. Mluví tedy v této sloze s Chotěm a žádá ho o trojí věc vlastní lásky. To žádání však hned při druhém bodu zcela přirozeně vyzní v žádost o přímé patření na Boha v blaženosti nebeské (po němž duše beztoho touží), ježto až v té mohou vlastnosti a důsledky lásky mezi duší chotí a Bohem Chotěm býti dokonalé a dokonale uplatňovány. Na př. se totiž každý milující, právě protože miluje, touží co nejvíce připodobniti vlastnostmi (dobrotou, krásou) druhému milenci a milovati ho tak dokonale, jak je od něho milován. I milující choť duše se tedy touží tak připodobniti Bohu a tak dokonale jej milovati, což však bude, nakolik je to u tvora vůbec možné, teprve až v dokonalém přepodobnění patřivém v nebi.

Žádá tedy duše v této sloze Chotě o trojí věc vlastní lásky:

o potěšení a slast z lásky - o připodobnění - o zvednutí věcí a tajností Mileného. Druhá žádost tu plyne přirozeně z první, třetí z druhé.

Za prvé tedy slovy „kochejme se, Milený“ žádá o potěšení a slast vznikající z projevů lásky. „Kochejme se“ jeden v druhém sdělováním něžné lásky, a to nejen tím sdělováním, které již mezi námi je trvalým spojením z duchovního sňatku, nýbrž nadto i sdělováním skutkovým. Se své strany tu choť duše míní sdělování, které se děje kony jak vnitřními, totiž hnutími lásky, tak zevními, totiž skutky ke službě Mileného.

Vše to duše chce a činí k tomu cíli, aby se více a více připodobňovala Milenému, v něhož je duchovním sňatkem přepodobněna a jemu připodobněna, arci obojí ještě ne tak dokonale, jak to bude v nebi a jak ona touží. Doufá tedy, že i Milený se své strany bude nejen to její skutkové sdělování svou milostí a pomocí podporovati, nýbrž nadto i sám účinným uplatňováním své lásky přispívati k tomu kochání a vzájemnému připodobňování (jež jest ovšem jen připodobňování duše Milenému). Její konečná touha jest: Udělejme to tak, abychom tímto vzájemným účinným uplatňováním lásky dospěli až k tomu, že budeme na sebe patřiti v tvé kráse v životě věčném, totiž abych já tam byla tou měrou přepodobněna v tvou krásu, že ti budu krásou podobna a budeme tedy oba na sebe patřiti v tvé kráse, ježto já tím dokonalým přepodobněním a připodobněním již budu míti právě tvou krásu. To vyjadřuje duše slovy: „A na sebe v tvé kráse patřit pojďme.“

Jakým tedy způsobem má Milený účinně uplatňovati svou lásku, aby z toho uplatňování vzešlo úplné připodobnění a duše se tudíž mohla v životě věčném spatřiti v kráse Boží a býti od Mileného v ní spatřena? Odpověď duše na tu otázku je: tím, že Milený jí dá ten život věčný. To úplné připodobnění je totiž - co do poznávání; a to má duše napřed na mysli - možné jen přepodobněním duše v moudrost Boží patřením na Boha tváří v tvář, čímž duše svojí i tu moudrost samu s její krásou i všechno nadzemské a pozemské, co od té moudrosti krásného pochází, s jeho krásou - a je tedy krásou Boží i krásou všeho ostatního zkrášlena, a tudíž je Bohu co do krásy úplně podobna, nakolik to je u tvora možné. Způsob a prostředky, jak má Milený účinně uplatňovati svou lásku tím, že poskytne duši připodobnění co do rozumu a poznávání úplným přepodobněním a připodobněním jejich v moudrost Boží patřením na ni a zkrášlením z toho vyplývajícím, vyjadřuje duše posledními třemi verši slohy XXXVI. a prvními čtyřmi slohy XXXVII.;

způsob a prostředky k úplnému připodobnění duše co do vůle a chtění budou vyjádřeny prvními dvěma verši slohy XXXVIII.¹

Přístupme tedy k výkladu veršů, které vyslovují způsob a prostředky, kterými se choť duše v přímém patření na Boha jemu úplně připodobní co do rozumu a poznávání. Duše praví nejprve: A na sebe v tvé kráse patřit pojďme „na horu i na pahorek“.

Patřením „na hoře“ totiž míní bezprostředně přímo patřivé poznávání bytnostní moudrosti Boží v jeho Slovu - tato bytnostní moudrost Boží (a připodobnění jí) je pro svoji svrchanou vznešenost opsána slovem „hora“; a patřením „na pahorku“ míní bezprostřední přímé patřivé poznávání moudrosti Boží (v Slovu) jakožto původkyně tvorů a děl a řízení Božích - a moudrost Boží jakožto jevící se navenek ve skutcích Božích (a připodobnění jí) je pro svoji menší vznešenost opsána slovem „pahorek“.

Obojím tím přímo patřivým poznáváním moudrosti Boží, nakolik má v bytnosti Boží výraz v Slovu a skrze Slovo odlesk mimo bytnost Boží ve skutcích Božích zevních, bude duše přepodobněna v obojí tu moudrost Boží v Slovu a v její krásu stvořenou i nestvořenou a jí úplně připodobněna a tudíž bude Bohu co do krásy úplně podobna. Duše tedy bude v tom vzájemném patření, o které zde žádá, viděti Boha s jeho krásou, a Bůh bude v něm viděti ji se svou krásou, t. j. s krásou duše, kterou však ona má přepodobněním a připodobněním od něho a jež je tak veliká, že je krása Boží úplně podobná, nakolik je to ovšem v tvorů možné.

A duše přidává chválu obojího toho patřivého nazírání „na hoře“ i „na pahorku“, řkouc, že na obojí té vyvýšenině „prýští

¹ Postup myšlenek je totiž tento. V druhém verši této slohy touží duše povšechně po „kráse“ Boží; ve třetím verši rozlišuje v ní krásu „na hoře“, t. j. moudrost Boží beze vztahu k vnějšku, a krásu „na pahorku“, t. j. moudrost Boží jakožto jevící se skutky navenek. O kráse „na hoře“ nemluví sv. Jan již ani v básni ani ve výkladu s nějakým tříděním, pro její nevyslovitelnou jednoduchost, ale krásu „na pahorku“ třídí. Duše si z ní nejprve žádá poznati „houšť“, t. j. díla a soudy Boží navenek, a to (jak právě vidno z další slohy) vyjma vše, co se vztahuje k převznešeným dílům Božím ve Vtělení a Vykoupení; pak si z té krásy „na pahorku“ žádá poznati to, co pro jeho vznešenost předtím byla vyjímala, totiž „sluje ve skále“, t. j. tajemství vztahující se k Bohu člověku.

Pojednavši tak o připodobnění co do rozumu, přejde duše (po letmé a mimochodem učiněné zmínce o „okoušení moštu“, t. j. o kochání v lásce k Bohu, které vzejde ze všestranného chápání těch tajemství vztahujících se ke Slovu Vtělenému a Vykupiteli) k tomu, že v prvních dvou verších slohy XXXVIII. předkládá prosbu vztahující se ke způsobu a prostředkům k úplnému připodobnění co do vůle a chtění.

voda čistá“, t. j. udílí se znalost Boha a jeho moudrost, jež jsou slastně osvěžující „voda“ pro rozum, a to „čistá“, totiž čistá a prostá případků a představ a jasná bez chmur nevědomosti.

Duše má stále tuto touhu po jasném a čistém poznávání obojí té moudrosti Boží; a čím více miluje, tím hlouběji do ní prahne vniknouti rozsahem a dosahem, a proto tu hned žádá jakožto o třetí věc aspoň o nejnižší stupeň toho poznávání, totiž o zvědění a seznání věcí a tajnosti Mileného v činnosti Boží zevní, nakolik se nevztahují ke Vtělení a Vykoupení, řkouc: „Vnikejme hlouběji do houště.“

„Houští“ míní převeliké a přerozmanité množství předivných děl a nevyzpytatelných soudů Božích, a žádá jen o „vnikání hlouběji“ do nich, protože úplně té nezměrné houště nikdy nepronikne, t. j. nikdy nepochopí úplně a stále lze do ní vnikati hlouběji a ještě hlouběji, a ona také žádá o stále další a další „vnikání“, ne jen o nějaké „vniknutí“ jednorázové, protože dále a dále neustále poznávati a chápati tu houšť je nedocenitelná slast, převyšující veškeré pomyšlení.

Poněvadž však prostředek, kterým se vniká hlouběji do houště slastné moudrosti Boží, je utrpení, může se houští, do které tu duše touží hlouběji a hlouběji vnikati, velmi případně rozuměti také houšť a množství lopot a soužení, která tato duše touží podstupovati. Brána ke vnikání do bohatství moudrosti Boží je utrpení vnitřní a vnější, kříž - a to je brána úzká.

XXXVII.

*A pak si k vysokým
služím ve skále zajdeme,
jež jsou dobře skryty,
a tam vnikneme,
a mošt z jablek granátových budeme okoušeti.*

V poslední žádosti předešlé slohy se toužila duše co do rozumu a poznávání připodobňovati Milenému, Bohu, poznáváním - nakolik to rozumu přímým patřením přepodobněnému možno - „houště“, t. j. předivných děl a nevyzpytatelných soudů Božích, tedy Boha po té stránce jeho moudrosti, která se uplatňuje v jeho skutcích zevních, nakolik se nevztahují ke Vtělení a Vykoupení. To je jaksi nejnižší stránka moudrosti Boží. V této sloze postupuje duše k žádosti o připodobnění poznáváním jiné, vyšší stránky moudrosti Boží ve skutcích zev-

ních, jak se totiž ona jeví ve Vtělení a vykupitelském díle Syna Božího.¹

V této sloze tedy duše žádá o to, aby se jí „pak“, po poznávání řečených skutků a soudů Božích, t. j. vedle něho (any všechny tyto statky, jež duše ve slohách XXXVI.-XXXIX. uvádí po částech a postupně, jsou vesměs obsaženy v jedné bytnostné nebeské blaženosti duše, dané patřením na Boha) a nad ně, dostávalo patřením tváří v tvář na Boha a na Krista též chápání všeho, co se vztahuje k tajemství Vtělení Syna Božího. Vždyť jeden z nejhlavnějších důvodů, proč duše touží býti odpoutána od těla a spatřiti se u Krista, je právě ten, aby tam na něho patřila tváří v tvář a tak, spojením svého rozumu s moudrostí Boží, Synem Božím, hluboce chápala jeho Vtělení (a vykupitelské dílo).

„A pak si k vysokým slujím ve skále zajdeme.“ „Skála“ je Kristus; „vysoké sluje“ v té skále jsou vznešená a hluboká nevyzpytatelná tajemství moudrosti Boží, vízící se ke Vtělení a Vykoupení: „vysoké“, pro vznešenost těch tajemství; „sluje“ hluboké a s mnoha kouty, pro hloubi a nevyzpytatelnost mnohonásobných úradků moudrosti Boží v nich.

„Jež jsou dobře skryty“: tak skryty, že, aťsi bohoslovci a světci sebe více z těch tajemství odhalili a pochopili, přece ještě daleko více zůstalo a zůstane neodhaleno a nepochopeno.

„A tam vnikneme.“ Do těch tajemství Kristových si žádá duše, projdouc úzkou branou utrpení vnitřního i vnějšího, chápáním přehluboko vnikati a láskyplným chápáním těch Božích úradků se v Mileného přepodobňovati a připodobňovati po té stránce moudrosti a krásy Boží, která se vztahuje ke Vtělení a Vykoupení. A duše praví množným číslem „vnikneme“, totiž (ač ovšem Milený nepotřebuje do nich vnikati) ona i Milený, aby vyjádřila, že těch svých konů vnikání a přepodobňování nečiní ona sama, nýbrž Milený s ní.

„A mošt z jablek granátových budeme okoušeti.“ „Granátová jablka“ - jejichž kulatost značí dokonalost toho, co zname-

¹ Poznávání tajemství vztahujících se ke Vtělení a Vykoupení dává Choť Kristus duši ve sloze XXIII. jakožto vznešenou (nespojivou) mystickou milost, občas udělovanou ve stavu duchovního sňatku, tedy ne přímým patřením na Slovo Vtělené. Zde však duše žádá o poznávání týchž tajemství přímým patřením na Slovo Vtělené v nebi, tedy o milost jinou. Kromě toho je i hledisko jiné. Ve sloze XXIII. bylo líčeno poučování od Chotě Krista, dávané z jeho sdílné lásky; zde ve sl. XXXVII. je přímé patření na Slovo Vtělené předmět tužby chotí duše za účelem připodobnění Bohu, po němž prahne. Není tu tedy opakování věcí již řečených dříve. Totéž platí stran jiných podobností mezi předměty tužeb ve slohách XXXV.-XXXIX. a tím, co Kristus duši sděluje na pozemské pouti.

nají - zde znamenají trojí: božská tajemství v Kristu - úradky moudrosti Boží, které vedly k nim a od nich vedou k lidstvu - vlastnosti a přívlastky Boží, k jejichž poznání v Bohu se dochází poznáním těchto tajemství a úradků. Mnoho je těch „granátových jablek“, neboť vše to trojí je mnohé, a jak každé granátové jablko obsahuje mnoho zrněk, tak každé z těch tajemství, úradků, vlastností a přívlastků obsahuje veliké množství jednotlivých řízení a účinků Božích.

„Mošt“ z těchto granátových jablek, jež, jak tu choť duše praví, „budou okoušeti“, je slastné kochání v lásce k Bohu, které, když jsou ta jablka (tajemství - úradky - vlastnosti a přívlastky) poznávána a chápána, do duše přeplyvá. A jak jeden jednotný granátový mošt splývá s mnoha zrněk obsažených v jablkách, tak bude ze všech těch mnoha řízení a účinků Božích obsažených v každém tom tajemství - úradku - přívlastku nebo vlastnosti přeplyvati do duše jen jediné jednotné slastné kochání v lásce, nápoj to od Ducha svatého, a ten bude choť duše hned s přeněžnou láskou nabízetí svému Choti, a tak to bude libost společná oběma, oba „budou okoušeti“ a zakoušeti.

XXXVIII.

*Tam mi ukážeš
to, po čem má duše prahne,
a pak mi dáš
tam ty, živote můj,
to, cos mi dal v den onen.*

Druhá žádost duše ve sloze XXXVI., „A na sebe v tvé kráse patřit pojďme,“ byla o úplné její připodobnění Milenému, jehož konečný cíl je stejnost v lásce. Tento cíl majíc na mysli vyslovila ve slohách XXXVI. a XXXVII. způsob a prostředky, kterými se to připodobnění stane co do rozumu a poznávání, a nyní v prvních dvou verších slohy XXXVIII. naznačuje prostředky, kterými se to stane přímo co do vůle a chtění, především co do lásky. Dokonalé připodobnění rozumu a poznávání byla nezbytná podmínka k tomuto dokonalému připodobnění co do vůle a lásky.

Účel, pro který duše touží po úplném přepodobnění a připodobnění (jež není možné leč patřením v nebeské blaženosti; duše tedy také z touhy po splnění toho účelu prahne po tom pa-

tření), je totiž i ten, ba při její nezištné lásce především ten, aby se vyrovnávala Bohu láskou a tak mu mohla jeho neskončenou lásku k ní náležitě spláceti. Po tomto úplném připodobnění i co do lásky, to jest, aby milovala Boha s nezištností, čistotou a silou, s kterou je (v té lásce, jíž Bůh miluje sám sebe) milována od něho, a tak mu v tom splácela stejné stejným, duše stále konaturálně prahne ve všech svých skutcích jakožto po dovršení své lásky k Bohu.

Toto řečené připodobnění a vyrovnání co do lásky k Bohu je ovšem i konaturální důsledek úplného připodobnění a vyrovnání co do poznávání Boha, lásky svrchovaně hodného, o němž již byla řeč. Ale duše není sama s to, aby měla tak velikou lásku; Milený jí musí i v tom přispěti na pomoc, a duše tuto nutnost pomoci velmi pěkně vyjadřuje slovy, že jí to „ukáže“.

Spojení s předešlou slohou je však vlastně dáno posledním jejím veršem poněkud jinak. V tom verši duše mluví o „okoušení moštu“, t. j. o slastném kochání v lásce k Bohu v patření na Slovo Vtělené, a hned jí přijde na mysl její ustavičná touha po vyrovnání v lásce, jež tam v patření na Boha bude také splněna.

Poslední tři verše této slohy (úvod k žádosti) a sloha XXXIX. (žádost sama) se vztahují již na obojí mohutnost duše, poznávací i snaživou; duše tu připomíná bytnostnou blaženost spojením Boha obojí mohutností, ke které, i co do stupně, ji Bůh předurčil ode dne své věčnosti a kterou jí tudíž v nebi dá. Právě tedy duše:

„Tam mi ukážeš to, po čem má duše prahne.“ „To, po čem duše prahne,“ je stejnost s Bohem ve vzájemné lásce, aby se totiž duše i vůlí a láskou Bohu připodobnila tak, že mu bude i v lásce rovna, milující jej tou měrou a silou a s tou čistotou a dokonalostí, s kterou on ji miluje. „Tam,“ v té jedné celkové nedílné nebeské blaženosti u Boha, z níž duše právě uvedla vznešenou stránku, totiž poznávání tajemství týkajících se Vtělení a Vykoupení a slastnou lásku z toho poznávání vzházející; tam mi „to“ „ukážeš“, totiž jak tě milovati se stejností v lásce.

Úplným přepodobněním a spojením její vůle a jejího chtění ve vůli a chtění Boží jí to Milený „dá“; ale s jemným psychologickým postřehem tu sv. Jan nevkládá duši do úst slov „tam mi dáš“, nýbrž jen „tam mi ukážeš“, co a jak mám dělati.

Každý opravdu milující totiž konaturálně, ze samé přirozenosti vroucné lásky a své vlastní důstojnosti, touží po tom, aby mohl milovanému dávat dary - a to, možná-li, rovnocenné dárům jeho - ze svého vlastního statku, ne z daru obdrženého od spolumilence. Nanejvýše může bez úhony připustiti, aby mu to

spolumilenec jednak praktickým příkladem a vzorem daru, jednak poučujícím a spolupůsobícím uvedením „ukázal“, t. j. uschoptil a povznesl ho k daru z vlastního, který hodnotou odpovídá tomu, co od spolumilence přijal. Tak se i duše choť touží odvděčovati Choti Bohu za dar jeho lásky darem své lásky a býti mu v ní, nakolik je to možné, rovná, ale ovšem se odvděčovati, nakolik to lze, darem ze svého vlastního statku, ne z přijatého. Proto chce připustiti od Mileného jen „ukázání“, co a jak má v té příčině dělati, a toho se jí tam v nebeské blaženosti dostane. Obdrží praktický příklad a vzor, ana patříc dokonale na Boha bude v něm dokonale viděti i jeho nesmírnou, svrchovaně čistou, nezištnou a dokonalou lásku, kterou on, an miluje sebe, miluje i ji a kterou tedy ona může jakožto usměrňující vzor napodobiti; a obdrží i poučující a spolupůsobící uvedení a tak umožňování konu lásky stejně silného a dokonalého, jak je silná a dokonalá láska Boží k ní. An ji totiž Bůh dokonale přepodobňuje nejen ve své Slovo, své to poznávání, nýbrž i v Ducha svatého, svou to lásku, a dává jí Duchem svatým svou vlastní sílu, aby jí ho mohla milovati, dává jí nástroj do ruky a říká jí, jak to má dělati, a dělá to spolu s ní, takže kon lásky duše se pak ovšem rovná dokonalostí a cenou lásce Boží.¹ To je božsky „ukazovati“ duši, jak stejně milovati: dává jí to stejné milování poskytováním způsobilosti k němu - a při tom jí ponechati to, že ona sama ze svého podává Bohu rovnocennou lásku za jeho lásku.

„A pak mi dáš tam ty, živote můj, cos mi dal v den onen.“

Stran slova „pak“ praví sv. Jan ve výkladu této slohy výslovně: „Dlužno zde upozorniti, že třebas duše tyto statky (uvedené ve slohách XXXVI.--XXXIX.) uvádí po částech a postupně, že jsou všechny obsaženy v jedné bytnostné nebeské blaženosti duše“ (PS 38, 1).²

¹ V tomto smyslu praví sv. Jan v *Plameni*: „V tomto stavu tedy nemůže duše konati konů, ježto Duch svatý je všechny koná a duši k nim hýbá; a proto jsou všechny její kony božské, protože je zbožštěna a Bůh jí hýbá“ (PN I 4).

„Jsou tudíž všechna hnutí v té duši božská, ale třebas jsou Boží, jsou také od duše, protože je působí Bůh v ní s ní, jež dává svou vůli a souhlas“ (PN I 9).

² Tím ovšem není řečeno, že by se duše v nebi zabývala stále všemi těmi statky současně nebo s téhož hlediska nebo stejnou měrou. I v nebi bude co do případečného rozmanitost a střídání.

Od sv. Jana je to pěkný psychologický postřeh, že milující duše napřed toužila po dokonalém poznání Mileného a především po tom, aby jeho lásku splácela rovnou láskou, a teprve „pak“ myslí na svoji bytnostnou blaženost.

„To, co“ zde duše praví že jí Milený „dal v den onen“ a „pak dá“, je určitý stupeň blaženosti bytnostné, jež záleží v patření na bytnost Boží; „den onen“ je věčnost, v níž a od níž Bůh tuto vyvolenou duši předurčil k věčné blaženosti a stanovil i stupeň blaženosti, který jí udělí, a tak jí tu určitou blaženost již tehdy definitivně „dal“, již než ji stvořil a jí „to“ „dá“ v nebi. A duše nazývá to blažené patření na Boha, které je jí od věčnosti tak přiřčeno, prostě jen „to“, protože ho ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo ani na mysl lidskou nevstoupilo a nelze ho tedy vyjádřit slovy.

XXXIX.

*Dýchání věterku,
zpěv líbezného slavíka,
háj a jeho půvab,
za noci bez mráčku,
s plamenem, jenž dokoná a nezpůsobí strasti.*

Poněvadž však duše v tomto stavu duchovního sňatku není bez nějaké vědomosti o „tom“, co očekává v nebi, protože je již (ač ovšem ještě ne dovršeně) přepodobněna v Boha a tudíž se něco z „toho“ v ní již děje, chce přece aspoň něco říci o tom blaženém patření, jehož záruku a předchut a stopu již v sobě pociťuje. Vykládá tedy v této sloze, nakolik je jí to možné, obrazně, co a jaké je to, co jí dá Choť v nebeském přepodobnění a připodobnění a v čem se tedy bude kochati, a vykládá to paterým rčením, po jednom v každém verši slohy.

„Dýchání věterku“ je dýchání Ducha svatého od Boha k ní a - způsobem sděleným a účastným - od ní k Bohu, ana tam v nebi bude zjevně a zřejmě přepodobněna ve tři osoby Nejvyšší Trojice. To bude úplné připodobnění Bohu a bude duši působiti slast nejvyšší a rozumem lidským jakožto takovým nepochopitelnou.

„Zpěv líbezného slavíka“ je jásání Bohu při kochání v Bohu. V duši totiž z toho dýchání věterku vyznívá líbezný hlas Mileného k ní, v němž i ona jemu slastně jásá, a obojí zde nazývá zpěvem slavičím.

„Háj a jeho půvab“ je poznávání - v Bohu - tvorů a jejich uspořádání. „Hájem,“ ježto dává život a vzrůst mnoha rostlinám a živočichům, zde duše míní Boha, nakolik je Tvůrce a zachovavatel všech tvorů, již v něm mají zdroj života. „Půvab“

toho háje je všestranná krása těch tvorů jak jednotlivě, tak v celé jejich soustavě a jejich stycích. Praví tedy duše, že nebeským patřením na Boha jí Bůh ukáže sebe jakožto zdroj života tvorů a dá se jí poznávati, nakolik je Tvůrce, a tím poznáváním a připodobněním z něho vzházejícím jí dá také veškerou jejich krásu.

„Za noci bez mráčku.“ Tím je vyjádřeno čisté a jasné nazírání na bytnost Boží ve věčné blaženosti. „Noc je temné nazírání, ve kterém duše dosud na tento „háj a jeho půvab“ patří; ve stavu duchovního sňatku je to ovšem již druhý oddíl třetí části noci, noc „za svítání, v samém sousedství světla denního“ (Vp I 2, 5; II 2, 1). Pravíc „za noci bez mráčku“ žádá duše o nazírání jasné s přímým patřením na bytnost Boží v nebeské blaženosti, kde již bude den - a přece i tam jen „noc bez mráčku“, nakolik i blažencům v nebi Bůh je nedochopitelný.

„S plamenem, jenž dokoná a nezpůsobí strasti.“ Tím duše míní úplné přepodobnění v nesmírnou lásku Boží. „Plamen“ je tu láska Ducha svatého; „dokonání“ zde znamená dovršení a zdokonalení. Praví tedy duše, že všechno, co uvedla v této sloze, jí dá Milený a že to bude svojiti s dovršenou a dokonalou láskou, ano bude to všechno, a ona s tím, pohrouženo v dokonalou lásku, která „nezpůsobí strasti“. Tím duše vyjadřuje úplnou dokonalost této lásky. Neboť aby láska byla úplně dokonalá, musí míti tuto dvojí vlastnost, totiž že duši dovršením dokoná a úplně ji přepodobní v Boha, a že roznícení a přepodobnění tímto plamenem nezpůsobí v duši žádné strasti, čemuž obojímu tak nemůže býti leč ve stavu blaženosti nebeské, ježto i ve stavu duchovního sňatku dokonání a přepodobnění není dovršené a úplné a svou nedovršeností a neúplnou dokonalostí přece ještě působí jakousi strast a úhonu, třebaš libou a slastnou (PN I 28).

XL.

*Uždyť to nikdo nevidí -
ani Aminadab se již neukazuje -
a obléhání ustalo -
a jízda
v dohled vod sestupuje.*

V této sloze duše Milenému čtvrtým důvodem („vždyť“) odůvodňuje svou touhu, aby jí statky, o které prosila ve slokách XXXVI.-XXXIX., již neodkládal dáti.

„Vždyť to nikdo nevidí.“ „To“ je převniterná slast, kterou duše již má v Bohu duchovním sňatkem, záruka a předchůf nebeské blaženosti. „Nikdo to nevidí,“ t. j. duše je již tak odpoutána a obnažena ode všech věcí stvořených, že žádná z nich té slasti nedohlédne, t. j. nezpůsobí duši ani svou libostí potěšení ani svou ubohostí nechuti a rozmrzelosti; je tedy duše po této stránce již dobře disponována na přijetí do nebeské blaženosti bez odkladu.

„Ani Aminadab se již neukazuje,“ t. j. ďábel, jenž, dokud duše nebyla úplně disponována, neustále útočil a zneklidňoval, je mnohostrannou a dlouhou cvičbou a duchovním bojem a ovšem i milostmi a dary Mileného, zvláště z duchovního sňatku, již přemožen a velmi daleko zahrán a neodvažuje se přiblížit s nějakou vyhlídkou, že by duši překazil nebeské dobro, po kterém ona prahne. Duše je tedy již dobře disponována na přijetí do nebeské blaženosti bez odkladu.

„A obléhání ustalo,“ t. j. náruživosti neboli vášně jsou již podrobeny a spořádány podle rozumu a obráceny k Bohu a přirozená bažení jsou již umrtvena a očištěna, takže již vyšší stránky duše neobléhají, t. j. na ni již se žádné strany neútočí. Je tedy duše i po této stránce již dobře disponována na statky, o které ve slohách XXXVI.-XXXIX. žádala, totiž na patření na Boha v blaženosti věčné již bez odkladu.

„A jízda v dohled vod sestupuje,“ t. j. stránka smyslová a nižší je již napravena a očištěna a je v souladu se stránkou duchovou, takže nejen nebude rušiti vzhledem k přijímání těch duchových statků, po kterých tu duše prahne, nýbrž se jim naopak přizpůsobí, ježto i těch, které stránka duchová již nyní má, je podle své jímavosti již účastna.

„Jízda“ jsou tu tělesné smysly vnější i vnitřní ve stránce smyslové; přivázejí stránce vyšší jako jezdce představy a tvárnosti svých předmětů. „Vody“ jsou tu statky a slasti duchové, z kterých se duše ve stavu sňatku v nitru těší u Boha. „V jejich dohled“ jízda sestupuje, ona je těch duchových statků a slastí stavu sňatku i smyslová a nižší stránka se svými mohutnostmi a přirozenými silami - jsouc již tou měrou očištěna a jaksi zduchovněna - přeplyváním z duchové stránky svým způsobem účastna a svým způsobem a svou měrou se z nich těší, a touto slastí jsou tyto smysly a mohutnosti tělesné přitahovány k vnitřní usebranosti, v níž duše pije vody statků duchových, t. j. bytnostně a opravdu jich zakouší, kdežto ony jich nepijí, nýbrž jen „hleděním na ně“ se těší, protože nemají jímavosti na bytnostní a opravdové jejich zakoušení, nýbrž jen

tím přeplýváním z duchové stránky se jim dostává smyslově občerstvení a slasti, které v nich pak působí tu usebranost.

A ta jízda v dohled vod „sestupuje“, t. j. ty mohutnosti smyslové a přirozené síly smyslové stránky, když jsou tím „hleděním“ účastny duchových vod, „sestupují“¹ od svých přirozených činností, ustávajíce v nich, k sebranosti duchové.

I po této čtvrté stránce - tedy po každé stránce - je tudíž duše již dobře disponována k přechodu, i bez odkladu, z duchovního sňatku pozemského do blaženého sňatku nebeského; do něhož nechať Ježíš, Choť věrných duší, přivede všechny, kdo jeho jméno vzývají. Amen.

¹ Smysly sestupují v dohled vod a hleděním jsou jich účastny, kolikrát-koliv stránka duchová pije z těch duchových vod neboli z Mileného (PS 26). Důsledky pití, uvedené v PS 26, vzcházejí také z tohoto účastenství dohledem, vykládaného ve sloze XL.

DUCHOVNÍ PÍSEŇ

DRUHÁ REDAKCE

DUCHOVNÍ PÍSEŇ¹

Uýklad sloh jednajících o projevech a vývoji lásky mezi duší a Ženichem Kristem.² Dotýká se některých bodů stran vnitřní modlitby a některých jejích účinků a vykládá je. Na žádost Matky Anny od Ježíše, převorky bosých [karmelitek] u sv. Josefa v Granaadě.³ Roku 1584.⁴

PŘEDMLUVA

Poněvadž tyto slohy byly, ctihodná Matko, jak je viděti, psány v jakémsi roznicení láskou [od] Boha, jehož moudrost a láska je tak nezměrná, že, jak se praví v knize Moudrosti, sahá od konce [všeho míra] do konce (Moudr. 8, 1), a poněvadž duše, kterou ta láska informuje a jí hýbá, má jaksi tutěž přemíru a týž rozmach v tom, co praví, nezamýšlím já nyní vykládati veškerou tu obsažnost a hojnost,¹ kterou v ně duch tou láskou plodný uložil, ba naopak by to byla nevědomost, když by si kdo myslil, že lze výroky v lásce s mystickým smyslem, jak to jsou projevy v těchto slohách, nějakými slovy dobře vyložit; neboť Duch Páně, jenž přispívá naší slabosti, jak praví sv. Pavel, přebývá v nás prosí za nás vzdechy nevyslovitelnými (Řím. 8, 11. 26) o to, čemu my nedovedeme dobře porozuměti a [tím méně tak] to pochopiti, abychom to [náležitě] vyjevili. Neboť kdo dovede vypsati, co on dává poznávati láskyplným duším, v nichž přebývá? A kdo dovede vyjeviti slovy, co jim dává pociťovati? A kdo konečně to, po čem jim dává toužiti? Nikdo věru toho nedovede; zajisté ani ony samy, v nichž se to děje, toho nedovedou; vždyť právě to je příčina, proč přenesenými rčeními, přirovnáními a připodobněními spíše jen přeplyvají něčím z toho, co pociťují, a z hojnosti ducha vylévají tajemství a záhady, než aby to prostým výkladem vysvětlily. A nejsou-li ta připodobnění čtena s prostotou ducha lásky a poznání, který k nim vede,² podobají se spíše nejapností než rozumným výrokům, jak je to viděti v božské Velepísni Šalomou-

nově a v jiných knihách Písma svatého, kde Duch svatý, nemoha vyjádřiti hojnosti svého smyslu výrazy běžnými a obvyklými, pronáší tajemství v divných přenesených rčeních a připodobněních. Z toho plyne, že toho svatí učitelé,³ třeba mnoho praví, a i když ještě sebe více řeknou, nikdy nedovedou slovy úplně vyložití, právě jak to ani nemohlo býti slovy [úplně] vyjádřeno. Je tedy to, co se z toho vyloží, zpravidla jen nejmenší částka z toho, co [Písmo] v sobě obsahuje.

2. Ježto tedy byly tyto slohy složeny v lásce s hojným poznáním mystickým, nebudou moci býti zúplna vyloženy, a ani to nebude můj úmysl, nýbrž pouze abych podal (ježto Vaše Důstojnost to tak chtěla) nějaké povšechné osvětlení; a toto považuji za lepší, protože výroky z lásky je lépe vykládati s uchováním jejich obsažnosti, aby každý z nich měl prospěch po svém způsobu a podle schopnosti svého ducha, než je zužovati v jeden smysl, který nevyhoví každé chuti.¹ Není tedy [ani], třeba jsou [tu] nějak² vykládány, proč se výkladem vázati; neboť mystická moudrost (jež se rodí z lásky,³ o níž jednají tyto slohy) nepotřebuje na to, aby způsobila v duši lásku a náklonnost, pochopení rozlišeného;⁴ jeť na způsob víry, v níž milujeme Boha, aniž ho chápeme.⁵

3. Budu tedy hodně stručný, třeba nebude zbyti, abych se nerozepsal na některých místech, kde toho bude vyžadovati látka a kde se naskytne příležitost k pojednání a výkladu o některých bodech stran vnitřní modlitby a některých jejích účincích. Poněvadž totiž jsou ve slohách narážky na mnohé, nebude vyhnutí, abych nepojednal aspoň o některých. Ale nechaje stranou obvyklejší, pojednám stručně o mimořádnějších, ke kterým dochází u těch, kdo z milosti Boží postoupí nad stupeň začátečníků,¹ a to z dvojího důvodu: jednak protože pro začátečníky bylo již mnoho napsáno, jednak protože při tom mluvím z Vašeho uložení s Vaší Důstojností, již Pán náš udělil milost, že ji vyvedl z těch začátků a zavedl ji dále dovnitř do lůna své božské lásky. A proto doufám, že, i když zde bude podáno [i] několik pouček ze scholastické bohovědy stran vnitřního obcování duše s jejím Bohem, že to nebude nadarmo, když trochu promluvím se stránkou čistě duchovou [i] takovým způsobem; vždyť i když Vaše Důstojnost nemá zběhlosti v bohovědě scholastické, kterou se chápají božské pravdy, neschází jí zběhlosti v bohovědě mystické,² znalosti to láskou,³ v níž se pravdy nejenom znají, nýbrž se zároveň i zakoušejí.

4. A aby to, co řeknu (a míním to podrobiti [čímukoliv] lepšímu soudu, a zúplna soudu svaté Matky Církve), došlo více ví-

ry, nezamýšlím tvrditi nic ze svého v důvěře ve zkušenost, kterou jsem měl sám u sebe, nebo v to, co jsem seznal u jiných duchovních osob nebo od nich slyšel (třebas míním obojího využívat), leč když to bude potvrzeno a vyloženo místy z Písma svatého, aspoň v tom, co se bude jeviti nesnadnějším na pochopení. Stran těch míst zachovám tu metodu, že je nejprve předložím co do myšlenky z latinského,¹ a pak je vyložím oba- ce je na to, proč budou uvedena. A slohy předložím nejprve všechny pospolu, a pak teprve je budu v jejich pořadu předkládati jednotlivě každou o sobě, abych ji vyložil; a z nich zase vyložím [i] každý verš, předlože jej na začátku jeho výkladu.

SLOHY MEZI DUŠÍ A ŽENICHEM

Nevěsta duše:

1. *Kde jsi se skryl,
Milený, a zanechals mě v kvílení?
Jako jelen jsi prchl,
když jsi mě poranil;
vyšla jsem za tebou volajíc, a byls pryč.*
2. *Pastýři, kteří půjdete
tamo košáry k Pahorku,
jestliže snad uvidíte
toho, ježž raději mám,
rcete mu, že churavím, bolesti chřadnu a umírám.*
3. *Hledajíc svou lásku
půjdu po těchto horách a dolinách,
nebudu si trhat kvítí,
nebudu se báti šelem,
a minu mocné i hranice.*

Dotaz tvorům:

4. *Ó háje a houštiny
sázené rukou Mileného!
Ó lučino syté zeleni,
kvítí smaltem zdobená,
rcete, zda vámi neprošel.*

Odpověď tvorů:

5. *Unad tisícero rozsévaje
prošel těmito luhy v chvatu,
a patře na ně
pouze svým výrazem
zanechal je oděny v krásu.*

Nevěsta duše:

6. *Ach, kdo mě dovede uzdraviti!
Již se mi konečně opravdu oddej;
nerač mi posílati
ode dneška již posla,
vždyť mi nedovedou říci, co já chci.*
7. *A všichni, kolik se jich obrací,
mi o tobě unad tisícero zvěstují,
a všichni mě více zraňují,
a působí mi zmírání
to nevím co, jež žvatlají.*
8. *Jak však trváš,
ó živote, když nežiješ, kde žiješ,
a když působí, bys zemřel,
šípky, kterých se ti dostává
z toho, co z Mileného v nitru počínáš?*
9. *Proč pak, když jsi zranil
toto srdce, jsi ho neuzdravil?
A když jsi mi je lupem odňal,
proč jsi je nechal tak
a nebéřeš si lupu, kterýs uloupil?*
10. *Uhas moje strážně,
ježto je nikdo nepostačí rozplašiti,
a nechať na tebe patří mé oči,
ježto jsi jejich světlo,
a jediné pro tebe je chci míti.*
11. *Odhal svou přítomnost,
a nechať mě usmrtí pohled na tebe a tvá краса;
považ, že churavost*

*lásky že se nevyhlídí
leč přítomností a zjevem.*

12. *Ó prameni křišťálový!
Kéž bys v těchto svých rysech stříbřených
dotvořil znenadání
ty oči přezádoucí,
které mám v nitru načrtnuty!*

13. *Odvrát je, Milený,
vždyť v letu jsem.*

Snoubenec Kristus:

*Urať se, holubice,
vždyť se jelen raněný
na pahorku ukazuje
ve vánku z tvého letu, a se osvěžuje.*

Snoubenka duše:

14. *Milený, toť hory,
úvaly osamělé, plné hájů,
ostrovy divné,
řeky hučivé,
šepot vánků něžných;*
15. *noc klidná
před samým svítáním zory,
hudba tichá,
samota zvučná,
večeře, jež osvěží i lásku vznítí.*
16. *Zlovte nám lišky,
jeť v květu již naše vinice,
zatím co z růží
vijeme pinii,
a nikdo se nezjevuj v hůrce.*
17. *Zastav se, mrtvý severáku,
přiď, poledníku, jenž budiš lásku,
prověj mou zahradu,*

*a nechať se rozproudí její vůně,
a pásti se bude Milený mezi květy.*

18. *Ó víly judské,
pokud v květech a růžových keřích
ambra vůni vydává,
dlete v předměstích
a nedotýkejte se našich prahů.*

19. *Ukryj se, Miláčku,
a obrať tvář a pohled k horám,
a neříkej to;
popatř však na družinu
té, jež se ubírá ostrovy divnými.*

Snoubenec Kristus:

20. *Lehké ptáky,
lvy, jeleny, daňky skočné,
hory, úvaly, břehy,
vody, vánky, žáry,
a strachy v nocích bdící:*

21. *při libých loutnách
a zpěvu Sirén vás zaklínám,
nechať ustanou vaše hněvy,
a nedotýkejte se hradby,
aby Nevěsta spala bezpečněji.*

Choť Kristus:

22. *Ustoupila již Choť
do půvabné zahrady přežádoucí,
a po vůli si spočívá,
šíjí majíc skloněnu
v přelibou náruč Mileného.*

23. *Pod jabloní,
tam jsi mi byla zasnoubena,
tam jsem ti podal ruku,
a bylas obnovena,
kde tvá matka byla porušena.*

Choť duše:

24. *Naše lože v kvítí,
doupaty lvími věnčené,
na nachu rozložené,
z pokoje zbudované,
tisícem zlatých štítů ověšené.*
25. *Ve tvých šlépějích
se mladice rozbíhají cestou;
po doteku jiskry,
při kořeněném víně,
[se dějí] výrony božského balzámu.*
26. *U zadním sklepě
Mileného jsem se napila, a když jsem vyšla a kráčela
celou touto nivou,
již jsem nic nevěděla,
a brav se mi ztratil, za kterým jsem předtím chodila.*
27. *Tam mi dal svá prsa,
tam mě naučil vědění velmi lahodnému,
a já jsem mu vsutku dala
sebe, nic nevyjímajíc,
tam jsem mu slíbila, že mu budu chotí.*
28. *Duše má věnovala sebe
a všecek můj statek jeho službě;
již nehlídám bravu,
ani již nemám jiného úkolu,
neb jediné milováním jsem již zaměstnána.*
29. *Jestliže mne tedy na občině
ode dneška již neuvidíte a nenajdete,
řeknete, že jsem ztracena. -
Ano; jsouc a jdouc v lásky vznětí,
vědomě sebe jsem ztratila - a sebe jsem získala.*
30. *Z květů a smaragdů
za svěžího jitra vybraných
uvijeme věnce
v tvé lásce rozkvetlé
a jedním mým vlasem spletené.*

31. *Tím jediným vlasem,
kterýs pozoroval jak mi na šíji vzlétá;
popatřils mi na něj na šíji
a jím jsi zůstal jat,
a jedním z mých očí jsi byl zraněn.*
32. *Když tys na mne patřil,
svou milostnost mi tvé oči vtiskovaly;
protos mě vroucně miloval,
a tím si zasluhovaly
moje kořiti se tomu, co v tobě viděly.*
33. *Nerač mnou pohrdati.
Uždyl barvu-lis na mně snědou shledal,
již právem můžeš na mne patřiti
od té doby, cos na mne popatřil,
ježto jsi milostnost a krásu ve mně zanechal.*

Choť Kristus:

34. *Bílá holubička
se do archy s ratolestí vrátila,
a již hrdlička
druha přezádoucího
na zelených březích nalezla.*
35. *U samoty žila,
a v samotě si již zbudovala hnízdo,
a v samotě ji vede
samoten její milý
rovněž v samotě láskou raněný.*

Choť duše:

36. *Kochejme se, Milený,
a na sebe v té kráse patřit pojďme
na horu i na pahorek,
kde prýští voda čistá;
vnikejme hlouběji do houště.*
37. *A pak si k vysokým
slujím ve skále zajdeme,
jež jsou dobře skryty,*

*a tam unikneme,
a mošt z jablek granátových budeme okoušeti.*

38. *Tam mi ukážeš
to, po čem má duše prahla,
a pak mi dáš
tam ty, živote můj,
to, cos mi dal v den onen:*

39. *Dýchání věterku,
zpěv líbezného slavíka,
háj a jeho půvab,
za noci bez mráčku,
s plamenem, jenž dokoná a nezpůsobí strasti.*

40. *Uždyť to nikdo nevidí, -
ani Aminadab se již neukazuje -
a obléhání ustalo -
a jízda
v dohled vod sestupuje.*

PŘEDMĚT

1. Pořad, který zachovávají tyto slohy, jde od té doby, kdy duše počne sloužiti Bohu,² až do té doby, kdy dojde posledního stavu v dokonalosti, to jest [stavu] duchovního sňatku. Je v nich tedy nastíněn trojí stav neboli trojí cesta v duchovní cvičbě, již putuje duše, dokud nedojde řečeného stavu, totiž očištná, osvětná a spojná,³ a stran každé se vykládají některé její vlastnosti a účinky.

2. Začátek z nich jedná o začátečnících, to jest o cestě očištné. Další jedná o pokročilých, [až tam], kde dojde k duchovnímu zasnubení, a to je cesta osvětná. Po těch jedná ty, které následují, o cestě spojně, jež je cesta dokonalých, kde dojde k duchovnímu sňatku.¹ Tato cesta spojná neboli dokonalých následuje po cestě osvětné, jež je cesta pokročilých; a poslední slohy² jedná o stavu blaženosti [nebeské], po němž již duše v tom dokonalém stavu jediné prahne.³

POČÍNÁ SE VÝKLAD

SLOH LÁSKY MEZI NEVĚSTOU A ŽENICHEM

KRISTEM

ÚVODNÍ POZNÁMKA

Když duše uváží, co je zavázána činiti, ona jednak vidí, že život je krátký (Job 14, 5), cesta k životu věčnému úzká (Mat. 7, 14), takže se [i] spravedlivý stěží zachrání (1 Petr. 4, 18), že věci světské jsou marné a klamné, že všechno má konec a tratí se jak voda, jež běží (2 Král. 14, 14), že čas je nejistý, účtování přísné, zatracení velmi snadné, spasení velmi nesnadné, jednak poznává veliký dluh, který Bohu dluží, an ji stvořil jedině pro sebe, pro což je mu povinna službou celého svého života, a ji vykoupil jedině obětováním sebe samého, začez je mu povinna vším ostatním a vzájemností lásky ve své vůli a [také za] tisícero jiných dobrodiní, jimiž se vidí zavázána Bohu již od doby, než se narodila, a [poznává,] že veliká část jejího života byla promarněna, a že z toho ze všeho bude účtování a počet, jak z konce, tak ze začátku, až do posledního haléře (Mat. 5, 26), až jen bude Hospodin přehledávati Jerusalema s rozžatými svícemi (Sofon. 1, 12), a že se připozdívá a snad se již den nachýlil (Mat. 20, 6; Luk. 24, 29): [tehdy] se, aby napravila tak veliké zlo a takovou škodu, zvláště ježto pocituje, že Bůh je velmi vzdálen a skryt, protože ona sama dobrovolně tak velice na něho zapomněla mezi tvory, v nitru srdce jsouc jata zděšením a lítostí nad tak velikou zhoubou a nebezpečím, zřekne všeho, zanechá každého zaneprázdnění a neodkládajíc dne ni hodiny počne se steskem a kvílením tryskajícím ze srdce již raněného láskou k Bohu¹ vzývati Mileného a řekne:

SLOHA I.

*Kde jsi se skryl,
Milený, a zanechals mě v kvílení?
Jako jelen jsi prchl,
když jsi mě poranil;
vyšla jsem za tebou volajíc, a byls pryč.*

V ý k l a d.

2. V této první sloze předkládá duše vznatá láskou k Slovu, Synu Božímu a svému Ženichovi, ježto se s ním touží spojití jasným a bytostním patřením, svůj milostný stesk a žaluje si mu na jeho nepřítomnost, a zvláště na to, že musí, ač ji on sám poranil a rozboleštnil láskou k sobě, pro niž ona vyšla ze všech věcí stvořených a sama ze sebe, nicméně trpěti nepřítomností Mileného, an jí ještě neodpoutává od smrtelného těla, aby se z něho mohla těšiti ve slávě věčné, a dí tedy:

Kde jsi se skryl?

3. A je to, jako by děla: Slovo Boží, Ženichu můj, ukaž mi místo, kde jsi skryt; čímž ho žádá o zjevení jeho božské bytnosti,¹ protože místo, kde je skryt Syn Boží, je, jak praví svatý Jan (1, 18), lůno Otcovo, to jest božská bytnost, jež je neviditelná čímkoliv smrtelnému oku a skryta veškerému lidskému rozumu; vždyť proto řekl Isaiáš, mluvě s Hospodinem: Opravdu, ty jsi Bůh skrytý (Isai. 45, 15). Z toho plyne poučení, že, ačsi má duše v tomto životě od Boha sebe vznešenější sdělení a projevy jeho přítomnosti a sebe vyšší a výbornější poznatky o něm, že to přece není bytnostně Bůh a nezjevuje ho bytnostně, protože on je duši stále ještě opravdu skrytý, a proto jej musí duše při všech těchto vznešených věcech míti stále za skrytého a hledati jej jakožto skrytého, řkouc: Kde jsi se skryl? Neboť ani vznešené sdělování ani citelná přítomnost není bezpečné svědectví o jeho milostné přítomnosti, ani není vyprahlost a nebytí toho všeho v duši jistá známka jeho nepřítomnosti v ní. Vždyť proto dí prorok Job: Přijde-li ke mně, neuvidím ho, a odejde-li, nepozoruji ho (Job 9, 11).

4. Tím jest rozuměti to, že si duše, i když v sobě postřehne nějaké vznešené sdělení nebo pocit nebo poznatek duchovní, proto ještě nesmí namlouvati, že tím, co postřehuje, svojí nebo

vidí Boha jasně a bytnostně anebo že tím má Boha větší měrou nebo je větší měrou v Bohu, aťsi je to něco sebe znamenitějšího; a že si naopak, i když je beze všech těchto citelných a duchových sdělení, takže zůstane ve vyprahlosti, tmě a opuštěnosti, proto ještě nesmí mysliti, že je Bůh v tomto stavu od ní dále než v onom, ježto ve skutečnosti nemůže ani z jednoho toho stavu věděti s jistotou, že je v jeho milosti, ani z druhého, že je bez ní, když přece Mudřec praví: Nikdo neví, zda je hoden lásky či nenávisi před Bohem (Kazat. 9, 1). Není tedy hlavní úmysl duše v tomto verši žádati pouze o afektivní a citelnou zbožnost, v níž není jistoty ani jasnosti o svojení Ženicha v tomto životě, nýbrž především o jasnou přítomnost jeho bytnosti a jasné patření na ni, kterými touží býti ujistěna a uspokojena v životě příštím.

5. Právě to chtěla říci Nevěsta v božské Velepísni, když, toužíc se spojit s Božstvím Slova, svého Ženicha, o ně [t. j. o jasnou přítomnost bytnosti Ženichovy a jasné patření na ni] žádala Otce, řkouc: Ukaž mi, kde se pásáš, a kde o polednách spočíváš (Velep. 1, 6). Neboť žádost, aby jí ukázal, kde se pásá, byla žádost, aby jí ukázal bytnost Slova Božího, svého Syna, poněvadž Otec se nepase na ničem jiném než na svém jediném Synu, ježto on je blaženost Otcova; a žádati, aby jí ukázal místo, kde spočívá, bylo žádati ho o totéž, ježto jedině Syn je slast Otcova a Otec nespočívá jinde než ve svém milovaném Synu a nic jiného jej nepojme než on, v němž zúplna spočívá, an mu sděluje celou svou bytnost, a to o polednách, to jest u věčnosti, v níž jej ustavičně plodí a má zplozena. O tuto pastvu ve Slovu Ženichovi, kde se Otec pase v neskončené blaženosti, a o toto lože v kvítí (Velep. 1, 15), kde s neskončeně slastnou láskou spočívá, jsa hluboce skryt před čímkoliv smrtelným okem a před kterýmkoliv tvorem, žádá zde duše Nevěsta, když praví: Kde jsi se skryl?

6. A aby tato žíznivá duše našla svého Ženicha a spojila se s ním spojením láskou v tomto životě, nakolik může, a zmírnila svou žízeň tou kapkou, kterou lze z něho v tomto životě okusiti, bude, ježto ona o to žádá svého Ženicha, dobře, když se místo něho ujme slova a jí odpovíme a ukážeme jí místo nejjištější, kde je skryt, aby ho tam jistě nalezla s dokonalostí a lahodou, s kterou jí to v tomto životě lze, a tak se nezačala marně potulovati po stopách druhů (Velep. 1, 6). K tomu cíli jest si všimnouti, že Slovo, Syn Boží, je spolu s Otcem a Duchem svatým bytnostně a přítomnostně skryto v nejvnitřnějším bytí duše; musí tedy duše, která jej má nalézt, vyjít co do náklon-

nosti a vůle ze všech věcí a vstoupiti ve svrchované usebrannosti do sebe samé, takže jí všechny věci budou, jako by nebyly. Vždyť proto pravil svatý Augustin, rozmlouvaje v Soliloquiích [Rozmlouvách se sebou]¹ s Bohem: Nenacházel jsem tě, Pane, venku, protože jsem se mýlil, když jsem hledal venku tebe, jenž jsi byl uvnitř. Je tedy Bůh skryt v duši, a tam jej musí s láskou hledati člověk vpravdě nazíravý, řka: Kde jsi se skryl?

7. Když tedy duše, ty nejkrásnější mezi tvory, tak velice toužíš zvěděti místo, kde je Milený, abys jej hledala a s ním se spojila, již je ti řečeno, že ty sama jsi komnata, ve které on dlí, a pokojík a skryše, v které je skryt; a je to věru něco pro tebe velice uspokojivého a radostného, když vidíš, že všecek tvůj statek a všechna tvá naděje je tak blízko tebe, že je v tobě, anebo, lépe řečeno, ty nemůžeš býti bez něho. Hleďte, praví Ženich, království Boží jest ve vás (Luk. 17, 21). A jeho služebník, svatý apoštol Pavel, dí: Vy jste chrám Boží (2 Kor. 6, 16).

8. Veliká je to pro duši radost, když slyší, že se Bůh nikdy nevzdálí z duše,¹ třebaš je ve hříchu smrtelném, a tím méně z té, která je v milosti. Co více chceš, duše, a co více hledáš mimo sebe, když uvnitř v sobě máš své bohatství, svou slast, své uspokojení, své nasycení a své království, totiž Mileného, po němž touží duše tvá a jehož hledá? Vesel se a raduj se u vnitřní usebranosti s ním, když jej máš tak blízko. Tam po něm tuž, tam se mu klaněj, a nechod ho hledati mimo sebe, protože se rozptýlíš a unavíš, a nenajdeš ho a nebudeš se z něho těšiti ani jistěji ani rychleji ani z větší blízkosti než uvnitř v sobě. Jen jedna je při tom arci závada, že totiž, třebaš je uvnitř tebe, je skryt. Ale je zase veliká věc, že víš místo, kde je skryt, takže ho tam můžeš hledati s jistotou. A právě to také ty zde, duše, žádáš, když s něžnou láskou pravíš: Kde jsi se skryl?

9. Nicméně ještě pravíš: Když tedy je ve mně ten, jež miluje duše má, proč ho nenacházím a nepostřehuji ho? To je tím, že on je skryt - a ty se neskrýváš jako on, abys ho našla a postřehla; neboť kdo má najíti věc skrytou, musí vstoupiti [také] velice skrytě, a to až do té skrytosti, kde ona je, a až ji najde, je také sám skryt jako ona. Poněvadž tedy je tvůj milovaný Ženich poklad skrytý v poli tvé duše, za nějž dal moudrý kupec všechno, co měl (Mat. 13, 44), je nutné, abys, máš-li ho ty najíti, zapoměla na všechno, co sama máš, a ustranila se ode všech tvorů a skryla se ve svém duchu ve vnitřním pokojíku (Mat. 6, 6) a zavrouc za sebou dveře (totiž vůli svou všem věcem) modlila se k svému Otci vskrytě; a teprve až zůstaneš

skryta u něho, teprve tehdy jej postřehneš vskrytě, a budeš jej milovati a z něho se těšiti vskrytě, a budeš se s ním kochati vskrytě, totiž nade všechno, co vystihne jazyk a smysl.

10. Nuže tedy, duše spanilá, když tedy již víš, že v tvém lůně skryt dlí Milený, po němž toužíš, hleď býti u něho dobře skryta, a ve svém lůně jej obejměš a postřehneš s něžnou láskou. A hleď, že tě do té skrýše volá on sám skrze proroka Isaiáše, řka: Nuže, vejdi do svých kobek, zavři za sebou dveře (to jest, všechny své mohutnosti všem tvorům), skryj se maličko, na chvílku (Isai. 26, 20), to jest na tuto chvílku života časného. Neboť budeš-li, duše, v tomto krátkém životě se vši ostražitostí ostříhati své srdce, jak to praví Mudřec (Přisl. 4, 23), není nejmenší pochybnosti, že ti Bůh dá, co dále praví Bůh zase u Isaiáše, řka: Dám ti poklady skryté a odhalím ti podstatu a tajnosti tajů (Isai. 45, 3). Ta podstata tajů je Bůh sám, protože Bůh je podstata víry a její pojem, a víra je taj a tajnost. A až bude zjeveno a odhaleno to, co víra pro nás obsahuje tajného a zahalného, totiž dokonalost Boží, jak praví svatý Pavel (I Kor. 13, 10), tehdy se odhalí duši podstata a tajnosti tajů; v tomto životě však si duše - třebaš v něm nedospěje, aťsi se sebe více skrývá, k jejich tak čistému poznání jako v životě příštím - nicméně, skryje-li se jen jako Mojžíš (2 Mojž. 33, 22), ve skalní sluji, to jest v opravdovém následování dokonalosti života Syna Božího, Ženicha duše, a zakryje-li ji Bůh svou pravící, bude zasluhovati toho, aby jí byl ukázán týl Boží, to jest aby došla v tomto životě tak veliké dokonalosti, že se láskou spojí s řečeným Synem Božím, svým Ženichem, a jí se v něho přepodobní, takže se bude cítiti tak spojená s ním a tak poučená o jeho tajemstvích a tak moudrá v nich, že jí [aspoň] stran toho, co se týká jeho poznání v tomto životě, již nebude třeba říkati: Kde jsi se skryl?

11. Vyložen je tedy, duše, způsob, který je ti zachovávat, abys našla Ženicha ve své skrýši; chceš-li to však uslyšeti znovu, poslyš slovo plné podstaty a pravdy nedostupné: totiž, že ho máš hledati u víře a v lásce, nechtějíc míti uspokojení ze žádné věci nebo libost z ní zakoušeti nebo ji chápati lépe, než co jest ti o ní věděti; vždyť tyto dvě [ctnosti] jsou vůdkyně v slepotě, jež tě přivedou tamtudy, kde nevíš, až tam, kde je skryt Bůh. Neboť víra, jež jest taj, o kterém jsme mluvili,¹ jsou nohy, kterými duše kráčí k Bohu, a láska je vůdkyně, která jí ukazuje cestu; a když se duše bude zabývat a zaměstnávat těmito tajemstvími a taji víry, bude zasluhovati, aby jí láska odhalila, co víra v sobě uzavírá, totiž jejího Ženicha, ježž ona

touží [svojiti] v tomto životě ze zvláštní milosti, totiž v božském spojení s Bohem, jak jsme řekli,² a v příštím v bytnostné slávě a blaženosti, ana se v něm bude kochati tvář v tvář, aniž on již bude jakkoliv skryt. Zatím však duše, i když dojde tohoto řečeného spojení (jež jest nejvyšší stav, kterého lze dojíti v tomto životě), poněvadž je jí nicméně ještě, jak jsme řekli,³ skryt v lůně Otcově a tam ona se v něm touží kochati v životě příštím, stále ještě říká: Kde jsi se skryl?

12. Velmi dobře činíš, duše, že jej stále hledáš jakožto skrytého, protože tím velice oslavuješ Boha a velice se k němu přibližuješ, když jej máš za vyššího a hlubšího než je cokoliv, čeho můžeš dojíti; a proto nedbej ani části ani celku toho, co tvé mohutnosti mohou pojmouti. Tím míním, aby ses nikdy nespokojila tím, co z Boha pochopíš, nýbrž tím, co z něho nepochopíš, a nikdy se nezastavovala u lásky k tomu, co z Boha poznáš nebo pocítíš, a u kochání v tom, nýbrž miluj a kochej se v tom, čeho nemůžeš z něho pochopiti a pocítiti;¹ neboť to jest, jak jsme řekli,² hledati ho u víře. An totiž Bůh je, jak jsme rovněž řekli,³ nedostupný a skrytý, musíš jej, aťsi se ti sebe více podobá, že jej nacházíš a pocítuješ a jej chápeš, stále míti za skrytého, a musíš mu sloužiti jakožto skrytému vskrytě. A nebuď jako mnozí nemoudří lidé, kteří smýšlejí o Bohu nízce, myslíce si, že, když ho nechápou nebo z něho nezakoušejí libosti nebo ho nepocítují, že je dále od nich a více skryt, kdežto je spíše opak pravda, totiž že se, čím méně rozlišeně ho chápou, tím více k němu přibližují,⁴ ježto, jak praví prorok David: Z temnot učinil si skryši svoji (Ž. 17, 12). Když tedy přijdeš do jeho blízkosti, nezbytně musíš při slabosti svého zraků pocítiti temnoty. Dobře tedy činíš, když v každé době, aťsi nezdaru, aťsi zdaru, duchovního nebo časného, máš Boha za skrytého a tudíž k němu voláš, řkouc: Kde jsi se skryl,

Milený, a zanechals mě v kvílení?

13. Nazývá jej Mileným, aby jej spíše přiměla a naklonila ke své prosbě, protože Bůh, když je milován, s velikou ochotou vychází vstříc žádostem milující duše. A tak to praví sám u svatého Jana, řka: Zůstanete-li ve mně, cokoliv budete chtít, žádajte, a stane se (Jan 15, 7). Může jej tudíž duše [jen] tehdy vpravdě nazývati Mileným, když je mu zcela oddána, nelnouc srdcem k ničemu mimo něj, a má tedy své myšlení trvale u něho. Vždyť protože tomu u Samsona tak nebylo, řekla mu Dalila: Jak můžeš říkati, že mě miluješ, když přece duše tvá není u mne?

(Soudc. 16, 15). V duši je tu zahrnuto myšlení a náklonnost. Někteří tedy sice nazývají Ženicha Mileným, ale není opravdu jejich Milený, protože není celé jejich srdce u něho, takže pak ani jejich žádost nemá u Boha tak veliké váhy, a proto nedosáhnou hned splnění své žádosti, dokud vytrvalou modlitbou nedojdou toho, že budou mít duši stáleji u Boha a srdce jemu úplněji oddáno láskyplnou náklonností, protože u Boha se nedoje ničeho leč láskou.¹

14. Při tom, co praví hned dále: „A zanechals mě v kvílení,“ si jest všimnouti, že nepřítomnost Mileného působí v milujícím ustavičné kvílení. Poněvadž totiž mimo něho nic nemiluje, v ničem jiném si nespočine a nedoje úlevy; a proto se pozná ten, kdo opravdu Boha miluje, po tom, že není žádnou věcí menší jeho uspokojen. Než co pravím: uspokojen? Vždyť i kdyby je svojl všechny pospolu, nebude spokojen, ba čím více jich bude mít, tím méně bude uspokojen, protože uspokojení srdce se nedoje ve svojení věcí, nýbrž v nahosti od nich všech a chudobě duchovní. Poněvadž totiž v této nahosti a chudobě záleží dokonalost lásky, v níž se Bůh svojí velmi spojující a obzvláštní milostí, žije duše v tomto životě, teprve až té nahosti a chudoby doje, v jakém si uspokojení, ač ne v nasycení, když je i David přes všechnu svou dokonalost doufal teprve v nebi, řka: Nasycen budu, až se ukáže sláva tvá (Ž. 16, 15). A tak nepostačí duši pokoj a klid a uspokojení srdce, kterého může dojíti v tomto životě, aby pro ně přestala mít v nitru kvílení (třebas pokojné a ne strastné) v naději na to, co jí ještě schází. Vždyť kvílení je sdruženo s nadějí. Jako to, které pravil apoštol že má sám a ostatní, třebas dokonalí, řka: I my, ač máme prvotiny ducha, sami v sobě kvílíme, očekávající přijetí za syny Boží (Řím. 8, 23). Toto tedy kvílení má zde duše v nitru v srdci láskou vzňatém; neboť kde poraní láska, tam je kvílení z rány se stálým voláním při pociťování nepřítomnosti [Mileného], zvláště když duše zakusila nějaké libé a lahodné sdělení od Ženicha a jeho vzdálením zůstala náhle osamělá a vyprahlá; vždyť proto praví hned dále:

Jako jelen jsi prchl.

15. Tu jest si všimnouti, že ve Velepísni srovnává Nevěsta Ženicha s jelenem a s horskou srnou, řkouc: Podoběn jest milý můj srně a jelínku (Velep. 2, 9). A to nejenom proto, že je vyhýbavý a miluje samotu a prchá před společnostmi, jako jelen, nýbrž také pro rychlost, s kterou se skrývá a zjevuje - jak to

činívá při návštěvách, které činí zbožným duším, aby je oblažil a povzbudil, a při zmizeních a nepřítomnostech, které jim dává pocíťovati po těch návštěvách, aby je zkusil a pokořil a poučil, z kteréžto příčiny jim dává pocíťovati svou nepřítomnost i s větší bolestí, jak to tu duše vyjadřuje dalšími slovy, řkouc:

Když jsi mě poranil.

16. Což jest, jako by děla: Nejenže nebylo u mne dosti na strasti a bolesti, kterou obyčejně trpím v tvé nepřítomnosti, nýbrž jsi mě svým šípem¹ ještě více poranil láskou a roznítil ve mně dychtění a bažení po pohledu na tebe, a prcháš s hbitostí jelena a nenecháš se ani na chvilinku jmouti.

17. Na lepší vysvětlení tohoto verše jest věděti, že kromě mnoha jiných rozmanitých návštěv, které Bůh duši činí a jimiž ji zraňuje a povznáší v lásce, činívá jakési skryté doteky v lásce, které na způsob ohnivého šípu poraní a protknou duši a zanechají ji všecku požehánu ohněm lásky, a to se ve vlastním smyslu nazývá ranami z lásky a o těch¹ tu duše mluví. Ty tou měrou rozpálí vůli a náklonnost, že se duše rozžhavuje v oheň a plamen lásky, a to tak velice, že se podobá, že se v tom plameni stravuje, a on způsobí, že duše vyjde ze sebe a celá se obnoví a přejde v nový způsob bytí, jako pták ohniváč, jenž se spálí a znovu zrodí. O tom mluví David a praví: Rozpálilo se mi srdce a ledví se mi změnila, a já v nic jsem byl uveden, a nevěděl jsem (Ž. 72, 21. 22).

18. Bažení a náklonnosti, jež zde míní prorok ledvími, se v tom rozpálení srdce vesměs vzruší a změní se v božské, a duše je láskou uvedena v nic, a nic neví leč lásku. A v této době je měnění těchto ledví velikou měrou [zdrojem] mučivého stesku po patření na Boha, tou měrou, že se duši zdá způsob, kterým s ní láska zachází, nesnesitelnou strohostí; ne protože ji poranila (vždyť ty rány ona má naopak za zdraví), nýbrž protože se ji nechala tak soužiti láskou a neranila jí mocněji a nedobila jí,¹ aby se uviděla u Mileného a s ním se spojila v životě v lásce dokonalé. Proto praví, zdůrazňujíc nebo vysvětlujíc svou bolest: Když jsi mě poranil -

19. Totiž mě zanechal tak poraněnu, umírající od ran z lásky k tobě - skryl ses s hbitostí jelena. Tento dojem [opuštěnosti] se proto dostaví s tak velikou silou, že se při onom poranění láskou, které Bůh způsobí v duši, [jednak] náklonnost vůle vznese s náhlou rychlostí ke svojení Mileného, jehož dotek¹ pocítila, a [s druhé strany duše] právě s touž rychlostí pocítí

jeho nepřítomnost a to, že ho zde nemůže svojiti, jak touží. Ihned tam tedy spolu pocítí kvílení nad tou nepřítomností, neboť tyto takové návštěvy nejsou jako jiné, při kterých Bůh duši občerství a uspokojí, jelikož tyto zde on činí pouze spíše na poranění než na uzdravení a spíše na roztrudění než na uspokojení; sloužíť ony k oživení poznatku a roznícení bažení a tudíž bolestného stesku po patření na Boha. Tomu se říká duchové rány z lásky. Duši jsou přelahodné a žádoucí, takže by chtěla stále umíratí tisícero smrtí z těchto probodení, protože jí dají vyjítí ze sebe a vstoupiti v Boha, což ona sama vyjadřuje ve verši následujícím, řkouc:

Uyšla jsem za tebou volajíc, a byls pryč.

20. Na rány z lásky není vůbec léku leč od toho, kdo poranil; a proto tato poraněná duše vyšla v síle žáru, který způsobil poranění, za Mileným, jenž ji poranil, a volala za ním, aby ji uzdravil. Jest věděti, že se zde tímto duchovním vyjítím míní dvojí způsob, jak jíti za Bohem: jednak, ana duše vyjde ze všech věcí, což se stane tím, že si je zoškliví a jimi pohrdne; jednak, ana duše vyjde sama ze sebe zapomenutím na sebe, což se stane láskou Boží; neboť když se ta dotkne duše tak doopravdy, jak tu o tom mluvíme, povznese ji tou měrou, že ji nejenom vyvede z ní samé zapomenutím na sebe, nýbrž ji i vytrhne z jejích přirozených kolejí a způsobů a náklonností k volání po Bohu. Je tomu tedy, jako by děla: Ženichu můj, tím svým dotekem a ranou z lásky jsi mi vytrhl duši, nejen ze všech věcí, nýbrž jsi ji také vytrhl a vyvedl ze sebe samé (podobáť se opravdu, že i z těla ji trhá), a povznesls ji k sobě, a volala po tobě, již jsouc odpoutána ode všeho, aby se přimkla k tobě. Ale byls pryč.

21. Jako by děla: Tehdy, když jsem chtěla zachytiti tvou přítomnost, jsem tě nenašla; a zůstala jsem odpoutána s jedné strany, aniž jsem se však přichytila s druhé, v mukách lásky [jakoby] v povětrí,¹ bez opory v tobě a v sobě. Toto, co zde duše nazývá vyjítím, aby šla hledat Mileného, nazývá Nevěsta ve Velepísni vstáváním, řkouc: Vstanu a budu hledati toho, jejž miluje duše má; schodím město² po předměstích a náměstích. Hledala jsem ho, dí, ale nenašla jsem ho, a zranili mě (Velep. 3, 2; 5, 7). Vstáváním duše Nevěsty se tam míní v duchovním smyslu [její povznesení] z nízkosti do vznešenosti, a je to totéž, čemu zde duše říká vyjítí: to jest, ze svého nízkého způsobu a své nízké lásky ke vznešené lásce Boží. Ale Nevěsta tam praví,

že byla zraněna, protože ho nenašla; a zde duše rovněž praví, že je raněna láskou, a nechal ji tak. Žije tedy ten, kdo je láskou vzňat, po dobu nepřítomnosti toho, jejž miluje, stále v muce; neboť on sám se mu již oddal a očekává za oddání, jež učinil, odplatu, totiž že se Milený oddá jemu, ale ona mu ještě není dána; a třebas je již láskou k Milenému ztracen pro všechny věci a pro sebe samého, nedošel ještě zisku ze své ztráty, ježto nesvojí toho, jejž miluje duše jeho.

22. Toto mučivé pocíťování nepřítomnosti Boží bývá u těch, kdo se blíží stavu dokonalosti,¹ v době těchto božských poranění, tak mocné, že by uměli, kdyby Pán nezasáhl. Poněvadž totiž mají chuť vůle zdravou a ducha čistého a vůči Bohu dobře disponovaného a tím, co bylo řečeno,² se jim dostane jakéhosi ochutnání slastnosti lásky Boží, po níž oni nade vši míru prahnou, trpí také nade vši míru, protože je jim jako štěrbinou ukázáno nesmírné dobro a není jim ho dopřáváno; jsou tedy jejich soužení a muka nevýslovné.

SLOHA II.

*Pastýři, kteří půjdete
tamo košáry k Pahorku,
jestliže snad uvidíte
toho, jejž raději mám,
rcete mu, že churavím, bolesti chřadnu a umírám.*

Výklad.

1. V této sloze chce duše použití u Mileného třetích osob a prostředníků a žádá je, aby ho zpravili o její bolesti a strasti.¹ Jeť milujícím vlastní, že, když se nemůže stýkati s milovaným osobně, že to činí aspoň prostředky co může nejlepšími; a tak chce zde duše použití svých tužeb, hnutí a kvilů za posly, kteří velice dobře dovedou vyjeviti tajnosti jejího srdce Milenému, a proto je žádá, aby šly, řkouc:

Pastýři, kteří půjdete.

2. Nazývá pastýři své tužby, hnutí a kvily, protože sytí duši dobry duchovními. Neboť pastýř znamená sytitele, a jimi se

skutečně Bůh sděluje duši a dává jí božskou pastvu, protože bez nich se jí sdělí málo. A praví: Kterí půjdete, což jest, jako by děla, kteří z čisté lásky vyjdete; neboť ne všechna hnutí a tužby jdou až k němu, nýbrž jen ty, které vyjdou z opravdové lásky.

Tamo košáry k Pahorku.

3. Nazývá košáry svatovlády a kůry andělů, jimiž od kůru do kůru jdou naše kvily a modlitby k Bohu; a jeho zde nazývá Pahorkem, protože on je svrchovaná vznešenost a protože v něm jest, jako s pahorku, rozhled a pohled na všechny věci a na košáry vyšší a nižší, a k němu jdou naše modlitby a andělé mu je, jak jsme řekli, přednášejí, jak to děl anděl Tobiašovi, řka: Když jsi se s pláčem modlíval a pochovávals mrtvé, já jsem přednášel tvou modlitbu Hospodinu (Tob. 12, 12). Rovněž se mohou rozuměti těmito pastýři duše sami andělé, protože nejen donášejí Bohu naše vzkazy, nýbrž také přinášejí vzkazy Boží našim duším a sytí je jako dobří pastýři libými sděleními a vnuknutími Božími, a jejich prostřednictvím je Bůh také dává, a oni nás chrání a brání před vlky, ďábly. Aťsi tedy duše míní těmito pastýři svá hnutí anebo anděly, o všech touží, aby jí byli důvěrníky a prostředníky u Mileného, a proto jim všem praví:

Jestliže snad uvidíte.

4. A je to, jako by děla: Dostane-li se mi toho velikého štěstí, že dospějete před jeho tvář, takže on sám vás uvidí a uslyší.¹ Tu jest si všimnouti, že se o Bohu - třeba je pravda, že všechno ví a poznává, ba, jak praví Mojžíš, i smýšlení duše vidí a pozoruje (5 Mojž. 31, 21) - tehdy řekne, že vidí naše potřeby a modlitby nebo je slyší, když jim odpomůže nebo je splní. Nejsouť všechny potřeby a prosby již zralé, aby je Bůh, když je uslyší, také hned splnil, nýbrž ony napřed musí před jeho tvář dospěti k dostatečné zralosti a své pravé době a náležité početnosti, a pak teprve se řekne, že Bůh vidí a slyší. Svatý Gabriel řekl Zachariášovi, aby se nebál, neboť Bůh že již uslyšel jeho modlitbu a dá mu syna (Luk. 1, 13), o kterého jej byl po mnoho let žádal, třeba jej byl stále slyšel. A tak jest každé duši býti přesvědčenu, že, i když Bůh nevyjde ihned vstříc její potřebě a prosbě, že proto jí neopomene vyjít vstříc v čas příhodný on, jenž jest, jak praví David, pomocník v čas příhodný a v sou

žení (Ž. 9, 10), jestliže jen ona nepozbude mysli a neustane. To tedy zde míní duše, když praví: Jestliže snad uvidíte. Totiž, jestliže snad již přišel čas, ve kterém má za vhodné splnit mé žádosti.

Toho, jejž raději mám.

5. Totiž nade vše raději. To je pravda, když duši již nevstupuje nic na mysl, co by jí bralo statečnost vykonati a vytrpěti pro něj cokoli, co je k jeho službě; a když duše rovněž může podle pravdy říci, co zde praví v dalším verši, je to známka, že jej miluje nade vše. Je to tedy verš:

Rcete mu, že churavím, bolestí chřadnu a umírám.

6. Duše v něm předkládá trojí tíseň, totiž churavost, bolest a smrt. Neboť duše, která opravdu miluje Boha láskou nějak dokonalou, trpí v jeho nepřítomnosti zpravidla trojím způsobem, podle trojí mohutnosti duše, rozumu, vůle a paměti. Co do rozumu praví že churaví, protože nevidí Boha, jenž je zdraví rozumu, jak to dí Bůh skrze Davida, řka: Zdraví tvé jsem já (Ž. 34, 3). Co do vůle praví že chřadne bolestí, protože nesvojí Boha, jenž je občerstvení a slast vůle, jak to rovněž praví David, řka: Proudem rozkoše své je napojíš (Ž. 35, 9). Co do paměti praví že umírá, protože rozpomínajíc se, že je beze všech statků rozumu, totiž bez patření na Boha, a bez slastí ve vůli, totiž bez svojení Boha, a že je rovněž velmi možné, že bude bez něho v nebezpečích a příležitostech tohoto života trvale, trpí při této vzpomínce pocitem na způsob umírání, protože chápe, že je bez jistého a dokonalého svojení Boha, jenž je život duše, jak to praví Mojžíš, řka: Jeť on život tvůj (5 Mojž. 30, 20).

7. Tento trojí druh tísně předložil také Jeremiáš Hospodinu ve svém Pláči, řka: Rozpomeň se na mou chudobu, na pelyněk a na žluč (Pláč Jerem. 3, 19). Chudoba se vztahuje na rozum, protože k němu se odnáší bohatství moudrosti Syna Božího, v němž jsou, jak praví svatý Pavel, skryty všechny poklady Boží (Kol. 2, 3). Pelyněk, jenž je bylina přehořká, se vztahuje na vůli, protože k té mohutnosti se odnáší lahoda ze svojení Boha; když totiž je duše bez toho svojení, zůstane v hořkosti. A že se hořkost odnáší v duchovním smyslu k vůli, je vyjádřeno ve Zjevení, když anděl řekl svatému Janovi, že mu ta kniha při pozření způsobí hořkost v břiše (Zjev. 10, 9), břichem tam míně vůli. Žluč se vztahuje nejen k paměti, nýbrž ke všem mohutnostem a silám duše, protože žluč znamená smrt duše, jak

to vyjadřuje Mojžíš, když v Deuteronomiu mluví se zatracenci a praví: Dračí žluč bude jejich víno, a jed zmije, proti němuž léku není (5 Mojž. 32, 33); což tam znamená, že budou bez Boha, a to je smrt duše. Tato trojí tíseň a bolest se zakládá na třech božských ctnostech, víře, lásce a naději, jež se odnášejí k řečeným třem mohutnostem, pořadem, ve kterém se zde uvádějí: k rozumu, vůli a paměti.¹

8. A jest si všimnouti, že duše v řečeném verši nečiní více, než že předkládá Milenému svou tíseň a bolest, protože ten, kdo ušlechtilé miluje, nemíní žádati o to, co mu schází a po čem touží, nýbrž jen předložit svou potřebu, aby Milený učinil, co se mu zalíbí, jako když blahoslavená Panna řekla milenému Synu na svatbě v Káně Galilejské, nežádajíc ho přímo o víno, nýbrž jen mu pravíc: Nemají vína (Jan 2, 3). A sestry Lazarovy mu vzkázaly, ne aby uzdravil jejich bratra, nýbrž jen aby si povšimnul, že ten, kterého miluje, jest nemocen (Jan 11, 3). A to z trojího důvodu: za prvé, protože Pán ví lépe, co se pro nás hodí, než my sami; za druhé, protože Milený má větší soucit, když vidí potřebu toho, jenž jej miluje, a jeho odevzdanost; za třetí, protože duše je u větší bezpečnosti stran sebelásky a lpění, když jen předloží nedostatek, než když podle svého názoru žádá o to, čeho se jí nedostává. A zcela tak jedná nyní duše, ana předkládá svou trojí tíseň, a je tomu, jako by dělala: rcete Milenému, že, ježto churavím a jedině on je mé zdraví, aby mi dal zdraví; a ježto chřadnu bolestí, a jedině on je mé potěšení, aby mi dal potěšení; a ježto umírám, a jedině on je můj život, aby mi dal život.

SLOHA III.

*Hledajíc svou lásku
půjdu po těchto horách a dolinách,
nebudu si trhat kvítí,
nebudu se báti šelem,
a minu mocné i hranice.*

Výklad.

1. Ana duše vidí, že jí k nalezení Mileného nepostačí kvílení a modlitby, a ani používání pomoci dobrých třetích osob, jak

to učinila v první a druhé sloze, nechce, jelikož touha, s kterou jej hledá, je opravdová a její láska veliká, opomenouti žádného z [ostatních] prostředků, kterých [ještě] může se své strany použít; neboť duše, která opravdu Boha miluje, neliknaví, nýbrž činí, co jen může, aby našla Mileného, Syna Božího. Ba i když to všechno učiní, neuspokojí se a nemyslí si, že něco učinila. A tak tomu jest v této třetí sloze; chce jej hledati sama činem, a vyslovuje způsob, kterým si musí počínati, aby ho našla: totiž že se musí cvičiti ve ctnostech a duchovních úkonech života činného i nazíravého, a že si k tomu cíli nesmí připouštět žádných slastí nebo radovánek, a že všechny síly a úklady tří nepřátel duše, světa, ďábla a těla, nepostačí, aby ji zdržely od té cesty nebo jí ji překazily, a praví:

Hledajíc svou lásku,

2. To jest, Mileného. Dobře zde duše vyjadřuje, že k tomu, abychom Boha opravdu našli, nepostačí pouze modliti se srdcem a jazykem, ani používatí pomoci dobrodiní cizích, nýbrž že je zároveň s tím potřeba konati se své strany, seč kdo je; neboť více si cenívá Bůh jeden skutek člověka samého, než mnoho jich, které jiní za něho vykonají. A proto se zde duše, rozpomínajíc se na výrok Mileného, který zní: Hledejte a najdete (Luk. 11, 9), rozhoduje sama vyjítí způsobem, kterým jsme výše řekli,¹ a hledati jej činem, aby její hledání nezůstalo na konec bez výsledku, jako u mnohých, kteří by chtěli, aby je Bůh nestál více než mluvení, a to ještě všelijaké, a učiniti pro něho nechtějí téměř nic, co by je něco stálo. Ba někteří ani [nechtějí] pro něho povstati s místa, které je podle jejich libosti a k jejich uspokojení, nýbrž [by chtěli], aby jim lahoda Boží přišla do úst a do srdce sama, aniž oni učiní krok a umrtví se tím, že se vzdají některé ze svých marných libostí, útěch a choutek; ale dokud nevyjdou ze sebe hledat ho, nenajdou Boha. aťsi k němu sebe více volají, protože tak jej volala Nevěsta ve Velepísni a nenašla ho, dokud ho nevyšla hledat, a praví to těmito slovy: Na lůžku v noci jsem hledala toho, jež miluje duše má; hledala jsem ho, ale nenašla. Vstanu tedy a schodím město; po předměstích a po náměstích budu hledati toho, jež miluje duše má (Velep. 3, 1. 2). A až zakusila trochu svízeľ, praví tam, že ho našla.

3. Ten tedy, kdo hledá Boha a chce si při tom míti libost a odpočinek, ten jej hledá v noci, a proto ho nenajde; kdo však jej hledá cvičbou ve ctnostech a kony jejich, nedbaje lůžka

ze svých libostí a slastí, ten jej hledá ve dne a tudíž jej najde; protože co nelze najít v noci, je vidět ve dne. To dobře vyslovuje sám Ženich v knize Moudrosti, řka: Skvělá jest a nikdy nevadne Moudrost, a snadno lze ji těm spatřit, kdo ji milují, a lze ji nalézt těm, kdo ji hledají. Předchází ty, kdož jsou jí žádostivi, aby prve jim se ukázala. Tomu, kdo si na ni přivstane, netřeba námahy, neboť ji nalezne, ana mu sedí u dveří domu (Moudr. 6, 13-15). Tím dává na srozuměnou, že, když duše vyjde z domu své vlastní vůle a s lůžka své vlastní libosti, jakmile zúplna vyjde, ihned tam venku najde řečenou božskou Moudrost, Syna Božího, svého Ženicha, a proto zde praví duše: Hledajíc svou lásku,

půjdu po těchto horách a dolinách.

4. Horami, jež jsou vysoké, zde míní ctnosti: jednak pro jejich vznešenost, jednak pro obtíž a svízele, které je podstoupiti při vystupování na ně, a po nich praví že půjde, cvičíc se v životě nazíravém. Dolinami, jež jsou nízké, míní umrtvování, kajícínosti a duchovní cvičení, a po nich také praví že půjde, cvičíc se v nich v životě činném, spolu s řečeným nazíravým; protože, abychom hledali Boha najisto a nabyli ctností, je třeba jednoho i druhého. Je tomu tedy, jako by děla: Hledajíc Mileného budu konati vznešené ctnosti a pokořovati se nízkým umrtvováním a pokornými cvičeními. To praví, protože cesta, po které hledáme Boha, záleží v tom, že konáme v Bohu dobro a umrtvujeme v sobě zlo, a to tím způsobem, který vyslovuje v dalších verších, totiž:

Nebudu si trhat kvítí.

5. Jelikož se k hledání Boha vyžaduje srdce nahé a statečné a nezaujaté ničím zlým a ničím dobrým, co není ryze Bůh,¹ uvádí duše v tomto verši a v dalších nezaujatost a statečnost, kterou musí mít k jeho hledání. V tomto tedy praví, že si neutrhně kvítí, které snad najde na té pouti, a rozumí jím všechny libosti a uspokojení a slasti, které se jí mohou naskytnouti v tomto životě a mohly by jí býti překážkou na cestě, kdyby si je chtěla utrhnouti a je připustiti. Jsou trojího způsobu: časné, smyslové a duchovní. A protože vesměs zaujímají srdce a jsou mu, kdyby jich dbalo nebo se v nich zdrželo, překážkou v dosažení duchovní nahosti, jaké je třeba na přímou pout ke Kristu, praví duše, že si, aby jej [náležitě] hledala, žádné z těch řeče-

ných věcí neutrhne. Je tomu tudíž, jako by děla: nevěnuji srdce bohatství a statkům, které nabízí svět, a nepřipustím si uspokojení a slasti pro tělo, a nebudu dbáti libostí a útěch pro ducha, takže bych se zdržela při hledání své lásky po horách ctností a strastí. To praví, protože přijímá radu, kterou dává prorok David těm, kdo se ubírají touto cestou, řka: *Divitiae si affluant, nolite cor apponere* (Ž. 61, 11). To jest, naskytne-li se vám hojnost bohatství, nevěnujte mu srdce. To míní jak o libostech smyslových, tak o ostatních statcích časných a útěchách duchovních. Tu jest si všimnouti, že nejen statky časné a slasti tělesné překážejí a brání na cestě k Bohu, nýbrž že také útěchy a slasti duchovní, jestliže kdo na nich lpí nebo je vyhledává, překážejí na křížové cestě k Ženichu Kristovi. Proto se nesmí ten, kdo chce jíti vpřed, zabavovati trháním tohoto kvítí. A nejen to, nýbrž on musí také míti odhodlanost a statečnost, aby řekl:

*Nebudu se báti šelem,
a minu mocné i hranice.*

6. V těchto verších uvádí tři nepřátele duše, svět, ďábla a tělo, kteřížto proti ní válčí a znesnadňují jí pout. Šelmami míní svět, mocnými ďábla, a hranicemi tělo.

7. Nazývá svět šelmami, protože se duši, která počíná pout k Bohu, podobá, že se jí v obrazivosti představuje svět jako na způsob šelem, které ohrožují a vyhrožují, a to hlavně trojím způsobem: první šelma, že pozbude přízně světa, že přijde o přátele, vážnost, vliv, ba i majetek; druhá, a je to další šelma neménší, jakže prý to vydrží, aby již nikdy více neměla uspokojení nebo rozkoše ze světa a byla beze všech jeho radovánek;¹ a třetí je ještě větší, že se proti ní obrátí jazyky a budou se pošklebovati, a že bude mnoho řečí a posměšků a že jí budou pohrdati. A ty věci se některým duším představovávají tak mocně, že se jim stane přenesnadným nejenom vytrvati proti těmto šelmám, nýbrž se i vůbec moci vydati na cestu.

8. Ale před některé duše šlechetné předstupovávají jiné šelmy vnitřnější a duchovnější, obtíže a pokušení, soužení a svízele mnoha způsobů, kterými jest jim projíti, jak je Bůh posílá těm, které chce povznést k vysoké dokonalosti, dávaje se jim osvědčiti a vyzkoušenu býti jako zlatu v ohni, podle výroku Davidova, ve kterém dí: *Multae tribulationes justorum* (Ž. 33, 20). To jest: Mnoho mívají soužení spravedlivci, ale z nich všech je vytrhne Hospodin. Ale duše opravdu láskou vzňatá,

kteřá si cení Mileného více než všechno ostatní, se v důvěře v jeho lásku a přízeň nerozpakuje říci: Nebudu se báti šelem.

A minu mocné i hranice.

9. Dábly, již jsou druhý nepřítel, nazývá mocnými, protože s velikou mocí hledí zastoupiti tuto cestu, a protože také jejich pokušení a pikle jsou mocnější a obtížnější se přemohou a nesebněji se pochopí než ty, které jsou od světa a těla, a protože také mají oporu v těchto druhých dvou nepřítelích, světu a tělu, takže mocně válčí proto duši. Proto je David, když o nich mluví, nazývá mocnými, řka: *Fortes quiesierunt animam meam* (Ž. 53, 5), totiž, mocní mi ukládali o život. O jejich moci praví také prorok Job: Není na zemi moci, která by se mohla srovnati s mocí ďábla, stvořeného, aby se nikoho nebál (Job 41, 24); to jest: žádná moc lidská se nemůže přirovnati k moci jeho, a proto jedině moc božská postačí na jeho přemožení, a pouze božské světlo na pochopení jeho úskoků. Proto duše, které jest přemáhati jeho moc, toho nedovede bez modlitby, a ani jeho šaleb nepochopí bez umrtvování a bez pokory, ježto proto praví svatý Pavel, upozorňuje věřící, tato slova a dí: *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli, quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem* (Efes. 6, 11. 12). Totiž: Oblecte se ve zbroj Boží, abyste mohli čeliti úkladům ďáblovým; neboť tento zápas není jako proti tělu a krvi; a krví míní svět a zbrojí Boží modlitbu a kříž Kristův, v němž jest pokora a umrtvení, jež jsme uvedli [jakožto nutné].

10. Duše také praví, že mine hranice. Těmi jsou, jak jsme řekli,¹ míněny odboje a vzpoury, které jsou přirozeně v těle proti duchu; ono totiž, jak praví svatý Pavel: *Caro concupiscit adversus spiritum* (Gal. 5, 17). To jest: Tělo dychtí proti duchu, a postaví se jako na hranici a protiví se duchovní pouti. A tyto hranice musí duše minouti tím, že překoná obtíže a silou a rozhodností ducha srazí k zemi všechna smyslová bažení a přirozené náklonnosti; neboť dokud ty jsou v duši, jsou duchu jimi zatíženému tou měrou na překážku, že nemůže postoupiti k pravému životu a slasti duchové.² To nám dobře vyslovil svatý Pavel, řka: *Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Řím. 8, 13). To jest: Jestliže duchem umrtvíte náklonnosti těla a bažení jeho, budete žítí. Tuto tedy metodu musí duše, jak praví v řečené sloze, zachovávat, má-li na této pouti hledati Mileného; a je to, stručně řečeno, tak veliká pevnost a rozhodnost, že se neskloní k trhání kvítí, a zmužilost, že se nezalekne šelem,

a statečnost, že mine mocné i hranice, jedině si hledíc pouti po horách a dolinách ctnosti, způsobem, který byl již vyložen.

SLOHA IV.

*Ó háje a houštiny
sázené rukou Miléného!
Ó lučino syté zeleni,
kvítí smaltem zdobená,
rcete, zda vámi neprošel.*

V ýklad.

1. Když duše vyložila způsob, jak se [duchovní člověk musí] připravit na započetí této pouti, má-li se již nezabavovati slastmi a libostmi, a statečnost, [kterou jest mu míti], má-li přemáhati pokušení a obtíže - v tom totiž záleží cvičba v poznání sebe, jež jest první věc, kterou musí duše konati, má-li kráčet k poznání Boha¹ - počíná nyní v této sloze putovati uvažováním o tvorech a poznáváním jich k poznání Miléného, jejich Stvořitele; neboť po cvičbě v poznávání sebe je toto uvažování o tvorech pořadem první na této duchovní pouti k poznání Boha. Uvažujeme totiž z nich o jeho velikosti a vznešenosti, podle onoho výroku apoštola [sv. Pavla], jenž dí: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (Řím. 1, 20). Což jest, jako by děl: Neviditelné vlastnosti Boží jsou od duše poznávány z viditelných i neviditelných věcí stvořených. Mluví tedy duše v této sloze s tvory, dotazujíc se jich na Miléného. A jest si všimnouti, že, jak praví svatý Augustin,² otázka, s kterou se duše obrací k tvorům, je uvažování, které z nich koná o jejich Stvořiteli. V této sloze je tedy obsaženo uvažování o živlech a o ostatních tvorech nižších, a uvažování o nebesích a o ostatních tvorech a věcech hmotných, které Bůh v nich stvořil, a rovněž uvažování o duchových bytostech nebeských; praví:

Ó háje a houštiny.

2. Nazývá háji živly, to jest zemi, vodu vzduch a oheň; jsouť jako přerozkošné háje oživeny hojnými tvory, jež ona zde na-

zývá houštinami pro jejich veliký počet a nemalou rozličnost v každém živlu. Na zemi jsou nesčetně rozmanití živočichové a rostliny; ve vodě nesčíslně rozličné ryby, ve vzduchu nemálo různých ptáků, a [je] živel ohně, jenž spolupůsobí se všemi k jejich ožívání a zachovávání. Každý druh živočichů tedy žije ve svém živlu a je v něm umístěn a do něho zasazen jako do svého háje a kraje, kde se rodí a vyvíjí. A tak to opravdu přikázal Bůh při jejich stvoření, když přikázal zemi, aby zpločila rostliny a živočichy, a moři a vodě, [aby vyvedly] ryby, a vzduch učinil bydlíštěm ptáků (1 Mojž. 1); a proto duše, vidouc, že on to tak poručil a že se tak stalo, pronáší další verš:

Sázené rukou Mileného.

3. V tomto verši je obsažena tato úvaha, totiž že tyto rozličnosti a veliké věci mohla učiniti a vypěstiti jedině ruka Mileného, Boha. Při tom si jest všimnouti, že duše s rozvahou praví „rukou Mileného“, protože, třebaž Bůh činí mnoho jiných věcí rukou cizí, jako andělů a lidí, této, totiž stvoření, nikdy neučinil a nečiní jinou leč svou vlastní; a proto je duše velice puzena k lásce k Milenému, Bohu svému, uvažováním o tvorech, ana vidí, že oni jsou věci, které byly učiněny jeho vlastní rukou. A praví dále:

Ó lučino syté zeleni!

4. To je úvaha o nebi, jež nazývá lučinou syté zeleni, protože věci, které jsou na něm stvořeny, jsou stále v nevadnoucí svěžesti, ježto ani časem neodumírají ani nevadnou a spravedliví se jimi občerstvují a v nich se kochají jako v čerstvé zeleni; a v té úvaze je rovněž zahrnuta veškerá rozličnost v krásných hvězdách a jiných nebeských oběžnicích.

5. Tohoto jména zeleň užívá také církev o věcech nebeských, když, prosíc Boha za duše věrných zemřelých a mluvíc s nimi, praví: *Constituat vos Dominus inter amoena virentia*.¹ Což znamená: Postaviž vás Bůh v rozkošnou zeleň. A duše praví také, že tato lučina syté zeleni je

kvítí smalttem zdobená.

6. Tímto kvítím míní anděly a svaté duše, jimiž je to místo ozdobeno a okrášleno jako skvělým a drahocenným smalttem na skvostné zlaté nádobě.

Rcete, zda vámi neprošel.

7. Tato otázka je uvažování, o kterém bylo výše promluveno,¹ a je to, jako by děla: Rcete, které dokonalosti ve vás stvořil.

SLOHA V.

*Unad tisícero rozsévaje
prošel těmito luhy v chvatu,
a patře na ně
pouze svým výrazem
zanechal je oděny v krásu.*

Výklad.

1. V této sloze odpovídají tvorové duši, a jejich odpověď, jak rovněž praví svatý Augustin na právě témž místě,¹ je svědectví, které sami sebou dávají o velikosti a vznešenosti Boží duši, která se jich uvažováním na to táže. Co je tedy v této sloze obsaženo, je v podstatě to, že Bůh stvořil všechny věci s velikou snadností a rychlostí a zanechal v nich nějakou stopu toho, co on je, ježto jim nejen dal bytí z ničeho, nýbrž je i vybavil nesčetnými vnadami a schopnostmi a zkrášlil je podivuhodným pořádkem a nepomíjející závislostí jedněch na druhých, a všechno to učinil svou Moudrostí, již je stvořil a jež je Slovo, jeho jednorozený Syn. Zní tedy [odpověď] takto:

Unad tisícero rozsévaje.

2. Tímto tisícерem vnad, které, jak praví, rozséval, se míní množství nesčetných tvorů; vždyť proto zde uvádí větší číslo, tisíc, aby vyjádřila jejich množství, a nazývá je vnadami pro množství vnad, jimiž Bůh vybavil tvory; a ty rozsévaje, totiž celý svět obyvatelstvem plně,

prošel těmito luhy v chvatu.

3. Projítí luhy je stvořiti živly, jež zde nazývá luhy;¹ a těmi praví že procházel rozsévaje tisícero vnad, protože je zdobil všemi tvory, a ti jsou vnaďní; a nadto i v tvorech samých roz-

séval oněch tisícero vnaď tím, že jim dal schopnost, aby mohli spolupůsobiti při plození a zachovávání všech jich. A praví, že prošel, protože tvorové jsou jakoby stopa chůze Boží, kterou se stopuje jeho velikost, moc a moudrost a jiné vlastnosti Boží. A praví, že ta chůze byla v chvatu, protože tvorové jsou nejmenší díla Boží a učinil je jen jako mimochodem; neboť největší, v kterých se více ukázal a jimž sám více pozornosti věnoval, byla Vtělení Slova Božího a tajemství víry křesťanské, proti nimž byla všechna ostatní učiněna jen jako mimochodem, ve spěchu.

*A patře na ně
pouze svým výrazem
zanechal je oděny v krásu.*

4. Jak praví svatý Pavel, je Syn Boží výblesk jeho slávy a výraz jeho podstaty (Žid. 1, 3). Jest tedy věděti, že pouze tímto výrazem, svým Synem, popatřil Bůh na všechny věci, to jest, dal jim přirozené bytí, a při tom jim udělil mnoho vnaď a darů přirozených, takže je učinil bezvadnými a dokonalými, jak to praví v první knize Mojžíšově těmito slovy: Viděl Bůh všechny věci, které byl učinil, a byly velmi dobré (1 Mojž. 1, 31). Viděl je velmi dobré, an je učinil velmi dobré skrze Slovo, svého Syna. A nejenže jim svým popatřením udělil přirozené bytí a vnady, jak jsme řekli, nýbrž je také [novým popatřením] pouze skrze tento svůj výraz, svého Syna, zanechal oděny v krásu tím, že jim udělil bytí nadpřirozené; a bylo to, když se stal člověkem a tak člověka povznesl ke krásě Boží, a tudíž i všechny ostatní tvory v něm, poněvadž se v člověku spojil s přirozeností jich všech. Proto řekl sám Syn Boží: *Si ego exaltatus a terra fuero, omnia traham ad me ipsum* (Jan 12, 32). To jest: Budu-li povýšen od země, povznesu všechny věci k sobě. Tímto tedy jejich povznesením ve Vtělení svého Syna a v slavném jeho zmrtvýchvstání podle těla zkrášlil Otec tvory nejen zčásti, nýbrž můžeme říci, že je zanechal úplně oděny v krásu a důstojnost.

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

I. Ale kromě toho všeho jest - mluvíme nyní, jak vnímají a hnutí mají nazíraví - věděti, že duše při pronikavém nazírání¹ na tvory a jejich poznávání postřehuje, že je v nich tak veliká hojnost vnaď a výtečností a krásy, jimiž je Bůh vybavil, že se jí podobá, že jsou vesměs oděni v podivuhodnou krásu a výtečnost přirozenou, odvozenou a udělenou od té neskončené nadpřirozené krásy výrazu Boha našeho, jehož pohled odívá krásou a veselím svět a všechna nebesa; jako rovněž otevřením své ruky, jak praví David, plní všelikého živočicha požehnáním (Ž. 144, 16). Ježto tedy je duše touto stopou krásy Mileného, kterou poznala z tvorů, zraněna² v lásku, teskní touhou patřiti na onu neviditelnou krásu, která působila tuto krásu viditelnou, a praví:

SLOHA VI.

*Ach, kdo mě dovede uzdraviti!
Již se mi konečně opravdu oddej;
nerač mi posílati
ode dneška již posla,
vždyť mi nedovedou říci, co já chci.*

V ý k l a d.

2. Tím, že tvorové podali duši spolehlivou zprávu o Mileném, ani jí v sobě ukázali stopu jeho krásy a vznešenosti, vzmohtněla v ní láska a tudíž v ní také vzrostla bolest nad jeho nepřítomností, protože, čím lépe duše pozná Boha, tím více jí přibude mučivé touhy viděti ho;¹ a ježto vidí, že není, co by mohlo zhojiti její churavost, leč přítomnost² Mileného a patření na něho, nedůvěruje žádnému jinému léku a žádá ho v této sloze, aby ji uvedl ve svojení své přítomnosti, řkouc, aby jí ode dneška již neodbýval jakýmikoliv jinými zprávami a sděleními o sobě a stopami své vznešenosti, protože ty jí spíše jen přidávají bolestného stesku, než aby uspokojovaly její toužebné chtění; neboť to chtění se nespokojí a neuklidní ničím menším

než patřením na něho a jeho přítomností; aby se jí tedy již ráčil opravdu oddati v dovršené a dokonalé lásce. Praví tudíž:

Ach, kdo mě dovede uzdraviti!

3. Jako by děla: Ze všech slastí na světě a všech ukojení smyslových a všech libostí a lahod duchových není věru nic s to, aby mě uzdravilo, nic s to, aby mě uspokojilo. A poněvadž je tomu tak,

již se mi konečně opravdu oddej.

4. Zde jest si všimnouti, že se žádná duše, která opravdu miluje, nemůže [ani] chtítí uspokojiti a uklidniti, dokud Boha opravdu nesvojí. Neboť všecko ostatní nejenže jí neuspokojí, nýbrž jí jen naopak, jak jsme řekli,¹ více roznítí hlad a dychtění viděti jej, jak jest sám v sobě. A proto ji při každém pablesku² Mileného, kterého se jí dostane poznáním nebo pocítěním nebo jakýmkoliv jiným sdělením (to jsou jakoby poslové, kteří donášejí duši vzkazy, kdo že on jest, a tak v ní jen stupňují a větší měrou probouzejí dychtění, jak to činí drobtý při velkém hladu), tíží, že jest odbývána tak málem, a tudíž praví: Již se mi konečně opravdu oddej.

5. Všecko totiž, co lze v tomto životě o Bohu poznati, přece není, aťsi je toho sebe více, opravdové poznání, protože je to poznání jen částečné a velmi vzdálené; nýbrž poznávati jej bytnostně, to teprve je poznání doopravdy, a o to zde žádá duše, nespokojujíc se těmito jinými sděleními, a proto praví dále:

*Nerač mi posílati
ode dneška již posla.*

6. Jako by děla: Nerač [na tom trvati], abych tě od nynějška ještě poznávala jen tak odměřeně a skrovně z těchto poslů, totiž poznatků a pocítění, kterých se mi o tobě dostává, tak vzdálených a dalekých toho, po čem o tobě touží duše má; neboť tomu, komu se bolestně stýská po přítomnosti [milovaného], poslové, jak to ty, Ženichu můj, dobře víš, jen rozjitří bolest: jednak, protože zprávou, kterou podají, obnoví ránu, jednak, protože je to zřejmě odkládání příchodu. Nerač mi tedy ode dneška již posílati těchto vzdálených poznatků, protože, i když jsem až dosud s nimi vystačovala, ježto jsem tě nevelice znala a milovala, nyní se již velikost lásky, kterou mám, nemůže spokojiti

těmito vzkazy; oddej se mi tedy již konečně. Je to, jako by, jasněji řečeno, děla: To, Pane a Ženichu můj, co o sobě dáváš duši mé po částech, dej konečně úplně; a co ukazuješ jakoby šterbinami, ukaž konečně jasně; a co sděluješ [nepřímo] pomůckami, takže je to jako by ses sděloval jen na poškádlení, učiň konečně doopravdy a sděl se [přímo] sám sebou. Podobáť se někdy při tvých návštěvách, že již udělíš klenot, svojení tebe; ale když moje duše dá dobře pozor, shledá se bez něho, protože jí jej skryješ, takže je to, jako bys dával jen na poškádlení. Oddej se mi tedy již opravdu a dej se celý mé duši celé, aby ona celá měla tebe celého, a již mi více neposílej posla.

Uždyť mi nedovedou říci, co já chci.

7. Jako by děla: Já chci tebe celého a oni mi nedovedou a nejsou s to vypovědět ti tebe celého; neboť žádná věc na zemi ani na nebi nemůže dáti duši poznatku, který ona touží o tobě mít, a tudíž mi nedovedou říci, co já chci. Místo těchto poslů tedy buď ty sám poslem i poselstvími.

SLOHA VII.

*A všichni, kolik se jich obrací,
mi o tobě vnaď tisícero zvěstují,
a všichni mě více zraňují,
a působí mi zmírání
to nevím co, jež žvatlají.*

Výklad.

1. V předešlé sloze projevila duše, že churaví nebo je poraněna láskou k Ženichovi pro zprávu, kterou jí o něm dali tvorové nerozumní; v této zde vyjevuje, že je zraněna láskou pro zprávu jinou, vzácnější, které se jí o Mileném dostává skrze tvory rozumné, již jsou vznešenější než ti druzí, totiž skrze anděly a lidi. A rovněž praví, že nejen tomu je tak, nýbrž že i zmírání láskou pro podivuhodnou nesmírnost, která se jí prostřednictvím těchto tvorů odhaluje, aniž se jí dokonale odhalí, a již zde nazývá „nevím čím“, protože to nelze vypovědět, protože je to takové, že z toho duše zmírání láskou.¹

2. Z toho můžeme usouditi, že v této věci, v lásce, je trojí způsob soužení¹ pro Mileného vzhledem ke trojímu způsobu poznatků, které lze o něm míti. První se nazývá poranění, a je mírnější a pomine v kratší době, právě jako poranění [na těle], protože vznikne v duši z poznatku, kterého se jí dostane od tvorů, již jsou nejnižší díla Boží. A o tomto poranění, jež zde² nazýváme také churavostí, mluví Nevěsta ve Velepísni, řkouc: *Adiuro vos, filiae Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei, quia amore langueo* (Velep. 5, 8). Což znamená: Zaklínám vás, dcery jerusalemské, milého mého-li najdete, abyste mu pověděly, že láskou churavím; a dcerami jerusalemskými míní tvory.

3. Druhý způsob se nazývá rána. Ta tkví v duši hlouběji než poranění, a proto také trvá déle, protože je jako [tělesné] poranění již přešlé v [jitřící se] ránu. Tou se duše cítí opravdu zraněna láskou. A tato rána vznikne v duši poznáním děl Božích ve Vtělení Slova a v tajemstvích víry. Poněvadž totiž to jsou vznešenější díla Boží a více lásky v sobě obsahují než díla ve tvorech, způsobí také v duši větší lásku, takže, je-li onen první účinek jako poranění, je tento druhý již jako jitřící se rána, jež potrvá. O ní mluví Ženich ve Velepísni s duší a praví: Zranilas mi srdce, sestro má, zranilas mi srdce jedním ze svých očí, a jedním vlasem šíje své (Velep. 4, 9), neboť oko zde znamená víru ve Vtělení Ženichovo, a vlas znamená lásku právě k těmž Vtělení.

4. Třetí způsob soužení v lásce je jako zmírání, a to je již jako když někdo má ránu ještě s píštělem, takže duše je již celá zpíštělovatělá. Pak ona žije již jen zmírājíc, až ji láska usmrtí a dá jí žiti životem lásky, přepodobníc ji v lásku. A toto zmírání láskou je v duši způsobeno dotekem převznešeného poznatku¹ Božství, a ten je to „nevím co“, jež, jak praví v této sloze, jen žvatlají; ten dotek však není ustavičný,² ba ani ne dlouhý, sice by se duše odloučila od těla, nýbrž brzy pomine; a tak duše zůstane ve zmírání láskou, a tím bolestněji zmírā, když vidí, že přece ještě láskou neumírā. Této lásce se říká láska nedočkává;³ o ní je řeč v první knize Mojžíšově, kde Písmo praví, že tak veliká byla láskyplná touha Rachelina po početi, že řekla svému choti Jakobovi: *Da mihi liberos, alioquin moriar* (1 Mojž. 30, 1). To jest: Dej mi děti, sic umru. A prorok Job děl: *Quis mihi det, ut qui coepit ipse me conterat?* (Job. 6, 8, 9). Což znamená: Kdož mi dá, aby ten, kdo mě začal, mě setřel?

5. Tento dvojí způsob soužení z lásky, totiž ránu a zmírání,

jí působí, jak dí v této sloze, tito tvorové rozumní. Ránu tím, že jí, jak praví, zvěstují o Mileném tisícero vnaď v tajemstvích Božích a Moudrosti Boží, o nichž jí z víry poučují. Zmírání tím, co, jak praví, jen žvatlají, totiž oním pocitěním Boha a poznatkem Božství, které se duši někdy odhalí při tom, co slyší říkati o Bohu. Praví tedy:

A všichni, kolik se jich obrací.

6. Jak jsme řekli,¹ miní zde těmi, kdo se obracejí, tvory rozumné, anděly a lidi, protože jedině ti ze všech tvorů se zabývají Bohem a jím se zaměstnávají, neboť co znamená tento výraz „obracejí se“.² Je to tedy, jako by se řeklo: všichni, kdo se zabývají Bohem - což jedni činí nazírajíce na něho v nebi a kochajíce se v něm, jako andělé, druzí pak milujíce ho na zemi a na ní po něm toužíce, jako lidé. A protože duše pronikavěji poznává Boha skrze tyto tvory rozumné, jednak uvažováním o vznešenosti, kterou má nade všechny věci stvořené, jednak z toho, čemu nás ti tvorové rozumní sami učí o Bohu, totiž jedni vnitřně tajnými vnuknutími, jak to činí andělé, druzí zevně, pravdami z Písma, praví:

O tobě mi vnaď tisícero zvěstují.

7. To jest, poznávám skrze ně divy tvé milosti a tvého milosrdenství ve Vtělení tvém a v tajemstvích víry, dílech to tvých, jež mi oni o tobě vykládají. A stále více mi zvěstují. Čím více totiž chtějí říci, tím více [milostí a] vnaď mohou o tobě odhaliti.

A všichni mě více zraňují.

8. Ježto mi totiž andělé dávají vnuknutí a lidé mě o tobě poučují, rozněcují ve mně větší lásku k tobě a tak mě všichni tito tvorové více zraňují láskou.

*A působí mi zmírání
to nevím co, jež žvatlají.*

9. Jako by děla: Ale nadto, že mě tito tvorové zraňují těmi tisícerymi vnaďmi, které skrze ně z tebe poznávám,¹ jest to nevím co, které pocifuji že zůstává ještě nevysloveno, a něco, co poznávám, že zůstává ještě neproněseno, a nenadálá stopa Boží, která se duši odhalí a zůstane nevystopována, a převzne-

šené chápání Boha, kterého nelze vyjádřiti (vždyť proto to nazývá „nevím čím“), takové, že, jestliže to druhé, co chápu, mi působí ránu a poranění láskou, toto, čeho nechápu úplně, ale hluboce to pocítuji, mě usmrcuje. To se někdy stane duším, které jsou již pokročilé.² Bůh jim totiž prokáže milost, že jim dá při tom, co uslyší nebo uvidí nebo chápu, a někdy i beze všeho toho, pronikavý poznatek, kterým duše pochopí nebo pocítí vznešenost a velikost Boží; a při tom pocítění má o Bohu pocit a dojem tak hluboký, že jasně chápe, že ještě zůstává všechno nepochopeno; a to chápání a cítění, že Božství je tak nesmírné, že ho nelze úplně pochopiti, je pochopení velmi vznešené. Je tedy jedna z velikých milostí, které Bůh přechodně uděluje duši v tomto životě, právě to, že jí dá [tak] jasné chápání a tak hluboké cítění o Bohu, že ona jasně pochopí, že ho nelze úplně pochopiti nebo procítiti. Jeť tomu jaksi jako u těch, kdo na něho patří v nebi, kde ti, kdo ho lépe poznávají, také zřetelněji chápou nekonečno, které v něm od nich ještě zůstává nepochopeno; neboť těm, kdo ho vidí méně dobře, se ovšem nejvíce to, co od nich zůstává ještě neviděno, tak zřetelně jako těm, kdo vidí lépe.

10. To myslím nepochopí úplně dobře, kdo toho nezakusil; ale duše, která to zakusí, uvidí, že jí to, o čem má ten hluboký pocit a dojem, ještě zůstává nepochopeno, a tudíž to nazve „nevím čím“. Jak to totiž nelze pochopiti, tak to rovněž ani nelze vysloviti, třebaš to, jak jsem řekl,¹ lze pocítiti. Proto praví duše, že jí tvorové jen žvatlají, protože to nevyjadřují úplně;² vždyť to znamená slovo žvatlati, mluvit po dětsku a nedověsti řádně říci a vyjádřiti, co jest říci.

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Také stran ostatních tvorů¹ se dostává duši způsobem, který jsme uvedli,² nějakých osvícení, třebaš ne vždycky tak vznešených, když totiž Bůh ráčí duši otevřítí vzhledem k nim duchové poznání a pocítování. Pak se podobá, že oni hlásají velikost a vznešenost Boží, a nejsou s to, aby je úplně vyjádřili, a to proto, že mají dáti pochopení a zůstávají nepochopeni;³ jen tedy „nevím co“ žvatlají. Naříká si tedy duše dále a mluví v další sloze s životem své duše⁴ a dí:

SLOHA VIII.

*Jak však trváš,
ó živote, když nežiješ, kde žiješ,
a když působí, bys zemřel,
šípky, kterých se ti dostává
z toho, co z Mileného v nitru počínáš?*

Výklad.

2. Ježto duše vidí, že, jak právě řekla,¹ zmírá láskou, a že přece ještě neumírá a tudíž se ještě nebude moci svobodně kochati ve své lásce, nařiká si na trvání tělesného života, z něhož jí vzchází odklad života duchového. Mluví tedy v této sloze se samým životem své duše a zdůrazňuje bolest, kterou jí působí, a smysl slohy je tento: Živote duše mé, jak jen můžeš setrřávati v tomto životě tělesném, když on je ti smrtí a nedopřává ti onoho opravdového života duchového u Boha, v němž bytností, láskou a touhou žiješ pravdivěji než v těle? A i kdyby toto nebylo [dostatečnou] příčinou, abys vyšel z tohoto smrtícího těla a od něho se osvobodil a žil pak životem Boha svého a v tom se kochal, jak ještě můžeš trvati v těle tak chabém? Vždyť i bez toho, [co jsem právě uvedla], dostačí na to, aby udělala konec tvému životu, již sama o sobě ta poranění láskou, kterých se ti dostává z těch velikých věcí, které jsou ti sdělovány od Mileného, ježto ony všechny tě zanechávají mocně poraněna láskou, takže, kolik o něm pocítíš a pochopíš, tolika se ti dostane doteků² a poranění, jež láskou usmrcují. Následuje verš:

*Jak však trváš,
ó živote, když nežiješ, kde žiješ?*

3. Aby se mu porozumělo, jest věděti, že duše žije více tam, kde [je to, co] miluje, než v těle, jež oživuje, protože ona nemá svého života z těla, ana jej naopak tělu dává, nýbrž sama žije láskou v tom, co miluje. Ale kromě tohoto života láskou, již duše, která miluje Boha, žije v něm, má ovšem duše, jako rovněž všechny věci stvořené, život v Bohu jako ještě i v kořeni a tvůrci přirozenosti, jak to praví svatý Pavel, když dí: V něm žijeme a se hýbáme i trváme (Skut. 17, 28), což znamená: v Bohu máme život a pohyb a bytí. A svatý Jan praví, že všechno, co povstalo, bylo život v Bohu¹ (Jan 1, 3. 4). Ježto tedy duše

vidí, že v Bohu má svůj život přirozený bytím, jež v něm má, a rovněž svůj život duchový láskou, kterou jej miluje, nařiká si a ubolává, že tak chabý život v těle smrtelném zmůže tolik, že se jí nedá těšiti ze života tak mocného, pravdivého a lahodného, jakým žije v Bohu přirozeností i láskou. A duše si tu nařiká s velkým důrazem, ana zde prohlašuje, že trpí mezi dvěma protivami, to jest životem přirozeným v těle a životem duchovým v Bohu, jež jsou mezi sebou v protivě, an jeden odporuje druhému, a poněvadž ona žije obojím, nemůže nemíti veliké muky; vždyť jeden život, trapný, u ní nepřipouští druhého života, lahodného, takže život přirozený je jí jako smrt, ježto pro něj se nedostává k životu duchovému, v němž má celé své bytí a život od přirozenosti a všechny své kony a hnutí láskou. A aby lépe vyložila strohost tohoto chabého života, praví dále:

*A když působí, bys zemřel,
šípy, kterých se ti dostává.*

4. Jako by děla: A kromě toho, co bylo řečeno, jak můžeš setrvávati v těle, když již samy o sobě postačí odnítí ti život láskyplné doteky (neboť to míní šípy¹), kterými se tě v srdci² dotýká Milený? Ty doteky tou měrou oplodní duši a srdce poznáním Boha a láskou k němu, že se může zcela dobře říci, že ona počne z Boha, jak to praví další verš, jenž zní:

Z toho, co z Mileného v nitru počínáš.

5. Totiž z velikosti, krásy, moudrosti, milosti a jiných dokonalostí, které poznáváš že má.

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Po způsobu jelena, jenž si, když je poraněn napuštěným šípem, nedopřeje odpočinku a klidu, nýbrž hledá sem tam lék, hned se noře do těch vod a hned do oněch, ale při všech pokusech a lécích, kterých užije, jej jen stále více proniká otrava, až mu zcela zachvátí srdce a on zemře, tak duše zasažená šípem s nápustí lásky, jaká je tato, o které tu jednáme, nikdy sice neustane hledati léků od své bolesti, ale nejenže jich nenajde,

nýbrž jí naopak všechno, co myslí, dí a koná, jen přispěje ke zvětšení bolesti. Ona se tedy - poznávajíc, že je tomu tak a že pro ni není jiného léku než aby se odevzdala do rukou toho, jenž ji poranil, a on aby ji lehkou smrtí již jen dobil¹ silou lásky - obrací ke svému Ženichovi, jenž je příčina toho všeho, a praví mu tuto slohu:

SLOHA IX.

*Proč pak, když jsi zranil
toto srdce, jsi ho neuzdravil?
A když jsi mi je lupem odňal,
proč jsi je nechal tak
a nebéřeš si lupu, kterýs uloupil?*

V ý k l a d.

2. Duše tedy mluví v této sloze zase znovu s Mileným, a to s nářkem nad svou bolestí; neboť láska nedočkavá,¹ jakou zde duše, jak to projevuje, má, nestrpí sebe kratší nečinnosti a nedopřeje své strasti odpočinku, nýbrž všemi způsoby předkládá svůj stesk, dokud nenajde léku. A ježto se vidí zraněná a sama, a že nemá nikoho druhého a žádného jiného léku než Mileného, jenž právě ji zranil, praví mu, že, když jí sám zranil srdce láskou vzešlou z jeho poznání, proč že jí ho také neuzdravil patřením na jeho přítomnost; a že, když jí je rovněž sám uloupil láskou, kterou v ní roznítil, takže jí je vzal z její vlastní moci, proč že je nechal tak, to jest jen vzaté z její moci (vždyť kdo miluje, již nesvojí svého srdce, ježto je dal Milenému), a nepřenesl ho opravdu do moci své, vezma si je sám dokonalým a úplným přepodobněním láskou, v nebeské blaženosti. Praví tedy:

*Proč pak, když jsi zranil
toto srdce, jsi ho neuzdravil?*

3. Nenaříká, že ji zranil, protože ten, kdo je jat láskou, je tím více odměněn, čím je více poraněn, nýbrž že jí srdce, když jí je zranil, dobitím neuzdravil. Jsouť poranění láskou tak libá a lahodná, že, nepřivodí-li smrti, duše neuspokojí; ba jsou jí tak lahodná, že by chtěla, aby ji zranila až do dobití, a proto

praví: Proč pak, když jsi toto srdce zranil, jsi ho neuzdravil? Jako by děla: Proč pak ho, když jsi je poranil až do [jitřivého] zranění,¹ neuzdravuješ tím, že je dobíješ láskou! Když ty jsi příčinou zranění způsobeného bolem z lásky, buď také ty příčinou uzdravení způsobeného smrtí z lásky; neboť tímto způsobem se srdce, zraněné bolestí nad tvou nepřítomností, uzdraví slastí a nebeskou blažeností z tvé libé přítomnosti. A dodává, řkouc:

*A když jsi mi je lupem odňal,
proč jsi je nechal tak?*

4. Odnětí lupem není nic jiného než to, že lupič zbaví pána svojení jeho majetku a sám si jej přisvojí. S tímto nářkem se tedy zde duše obrací k Milenému a praví, že, když jí sám uloupil srdce láskou a vzal jí je z moci a svojení jejího, proč že je nechal tak a nepřenesl ho opravdu do svojení svého, vezma si je k sobě, jak to učiní lupič s lupem, který uloupí, an si jej skutečně odnese s sebou?

5. Proto se o tom, kdo je láskou vzňat, říká, že má srdce uloupeno nebo uchváčeno tím, koho miluje, protože je má mimo sebe u předmětu své lásky a tudíž nemá srdce [u sebe a] pro sebe, nýbrž [u toho a] pro toho, koho miluje. Po tom může duše spolehlivě poznati, zda miluje Boha čistou láskou či ne; protože, miluje-li jej, nebude mítí svého srdce pro sebe samou ani na to, aby si hleděla své libosti a svého prospěchu, nýbrž je bude mítí ke cti a slávě Boží a na to, aby působila libost jemu, protože, čím více má srdce pro sebe, tím ho má méně pro Boha.

6. A zda je srdce opravdu uloupeno od Boha, se uvidí po jednom z tohoto dvojího: zda má stesk po Bohu, a nemá zalíbení v ničem jiném než v něm, jak to zde duše projevuje. To proto, že srdce nemůže býti v pokoji a klidu bez nějakého svojení, a když je opravdu jato láskou, již nesvojí, jak jsme řekli,¹ ani samo sebe ani nic jiného. Nesvojí-li pak tedy dokonale ani to, co miluje, je jeho strast nezbytně tak veliká, jak veliké je jeho postrádání, dokud si to neosvojí a nedojde uspokojení. Jeť duše až do té doby jako prázdná nádoba, která čeká na naplnění, a jako hladový, který touží po jídle, a jako nemocný, který kvílí o zdraví, a jako ten, kdo visí ve vzduchu a nemá se oč nohama opřítí.² Tak je srdci opravdu láskou vzňatému, a protože to zde duše pociťuje a zakouší sama na sobě, praví: Proč jsi je nechal tak? Totiž prázdné, hladové, samo, zraněné a bolestněné láskou, jakoby visící ve vzduchu.

A nebéřeš si lupu, kterýs uloupil?

7. Totiž, proč si srdce, které jsi láskou uloupil, nebéřeš, abys je naplnil a nasýtil a byl mu druhem, a uzdravil je, daje mu sám v sobě dovršené spočinutí a odpočinutí? Duše láskou vzňatá nemůže, aťsi má vůli sebe více srovnánu s Mileným, netoužit po odplatě a odměně za svou lásku, a za tu odměnu Milenému slouží; vždyť býti tomu jinak by to ani nebyla opravdová láska, protože odměna a odplata za lásku není nic jiného - a ani duše nemůže chtít něco jiného - než ještě více lásky, dokud se nedojde lásky dokonalé, protože láska se nesplácí leč sama sebou, jak to vyjádřil prorok Job, když mluvě s tímž steskem a touž touhou, s kterými zde mluví duše, děl: Jak jelen¹ prahne po stínu a jak se nádeník nemůže dočkati konce díla, tak jsem já měl měsíce prázdné a noci mně traplivé jsem počítal. Jdu-li spat, řeknu: Kdy vzejde den, že vstanu? A zase pak se znovu nebudu moci dočkati večera a budu pln bolestí až do tmy noční (Job 7, 2-4). Tak tedy touží duše roznícená láskou k Bohu po dovršení a dokonalosti své lásky, aby v ní měla dovršené občerstvení, jak jelen znavený letním žářem touží po občerstvení ve stínu; a jak se nádeník nemůže dočkati konce díla, tak se ona nemůže dočkati konce díla svého. A jest si tu všimnouti, že prorok Job neřekl, že se nádeník nemůže dočkati konce své trampoty, nýbrž konce svého díla, aby vyjádřil, co tu pravíme, že se totiž duše, která miluje, nemůže dočkati nikoliv konce své trampoty, nýbrž konce svého díla; protože její dílo jest milování, a tohoto díla, to jest milování, se ona nemůže dočkati konce a vyvrcholení, totiž dokonalosti a dovršení své lásky k Bohu. Dokud se ona nedovrší, je stále té tvárnosti, v které ji na řečeném místě líčí Job, že má dny a měsíce za prázdné a počítá noci jí traplivé a vleklé. Tím, co bylo řečeno, je tedy vyloženo, že duše, která miluje Boha, nesmí míti na mysli a čekati jiné mzdy za své služby leč dokonalost v lásce k Bohu.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Když tedy je duše na tomto stupni lásky, je jí jako nemocnému velmi zesláblému, kterému již ani nechutná a do jídla není a tudíž se mu všechny pokrmů protiví - a všechno ho jen obtěžuje a mrzí; pouze jedinou ještě má při všem, co mu přijde na mysl nebo na oči, žádost a touhu, totiž po zdraví, a všechno, co nesouvisí s tím, je mu jen na obtíž a trapné. Má tedy tato duše, ana dospěla k této churavosti způsobené láskou k Bohu, tuto trojí vlastnost, totiž za prvé, že má při všech věcech, které se jí naskytou a jimiž se zabývá, stále na mysl ten svůj bolestín, své zdraví, to jest Mileného, a proto má, i když se, nemohouc jinak, jimi zaměstnává, srdce stále u něho. A z toho vyplývá druhá vlastnost, totiž že pozbyla chuti ke všemu. A z tohoto vzchází také vlastnost třetí, totiž že všechno to je jí jen na obtíž a jakékoliv styky a jednání jsou jí trapné a protivné.

2. Příčinu všeho toho lze vyvoditi z toho, co bylo řečeno, a je ta, že, ana se lahoda tohoto pokrmu, totiž lásky k Bohu, dotýká ústrojí chuti ve vůli v duši a je zmlsá, vůle se při jakékoli věci nebo jakémkoliv jednání, které se jí naskytne, nedbajíc jiné libosti nebo jiného zřetele, ihned a bez meškání kloní k tomu, aby v tom hledala Mileného a z něho se v tom těšila, jak to učinila Maria Magdalena, když jej s planoucí láskou hledala po zahradě a myslíc si, že je to zahradník, bez jakéhokoliv jiného důvodu a rozmyslu mu řekla: Vzal-lis mi jej ty, řekni mi to, a já si jej vezmu (Jan 20, 15). Ježto tedy tato duše má podobnou tesknou touhu nacházeti ho ve všech věcech a nenachází ho hned, jak touží, nýbrž je tomu velice naopak, proto nejen z nich nemá libosti, nýbrž jsou jí i trýzní, a to někdy velmi velikou; neboť takové duše velice trpí, když jest jim jednati s lidmi a zabývati se jinými věcmi, protože je to spíše ruší, než aby jim to dopomáhalo k tomu, po čem touží.

3. Dobře vyjadřuje Nevěsta, že měla tuto trojí vlastnost, když hledala svého Ženicha ve Velepísni, ana tam dí: Hledala jsem ho, ale nenašla. Ale našli mě ti, kdo chodí městem, a zranili mě, a strážcové hradeb mi odňali mou pláštěnku (Velep. 5, 6, 7). Neboť ti, kdo chodí městem, jsou styky se světem, a když najdou duši, která hledá Boha, zasadí jí mnoho ran bolestmi, strastmi a nepříjemnostmi, protože nejenže u nich nenajde, co chce, nýbrž naopak jí v tom překáží. A ti, kdo brání hradbu u nazírání, aby duše do něho nevstoupila, to jest ďáb-

lové a záležitosti světské, jí odejmou pláštěnku z pokoje a klidu v láskyplném nazírání, z čehož ze všeho vzejde duši láskou k Bohu vznaté tisícero nepříjemností a trápení. Vidouc tedy, že se jich, pokud je v tomto životě a nepatří na svého Boha, nikterak nemůže uchrániti, žadoní dále u Mileného a praví tuto slohu:

SLOHA X.

*Uhas moje strážně,
ježto je nikdo nepostačí rozplašiti,
a nechať na tebe patří mé oči,
ježto jsi jejich světlo
a jediné pro tebe je chci míti.*

Výklad.

4. Žádá tedy duše v této sloze Mileného i dále, aby již ráčil učiniti konec jejímu stesku a strádání, ježto není jiného, kdo by to byl s to učiniti, kromě něho jediného, a aby to bylo takovým způsobem, aby oči její duše mohly na něho patřiti, protože jediné on je světlo, ke kterému zírají, a ona jich nechce obracet k ničemu jinému než k němu, a praví:

Uhas moje strážně.

5. Dychtivá láska tedy má, jak bylo řečeno,¹ tu vlastnost, že všechno, co se ve skutcích nebo ve slovech nesrovnává a neshoduje s tím, co miluje vůle, ji znavuje, vyčerpává a trápí a činí ji nevrlou, protože vidí, že se neplní to, co ona chce; a to tedy a vyčerpávající touhu patřiti na Boha, kterou má, zde nazývá strážněmi,² na jejichž rozplašení nepostačí nižádná věc leč svojení Mileného. Proto praví, aby je uhasil on sám svou přítomností, ode všech jí poskytna občerstvení, jak je skýtá čerstvá voda tomu, kdo je znaven horkem. Vždyť proto zde používá výrazu „uhas“, aby vyjádřila, že trpí ohněm lásky.

Ježto je nikdo nepostačí rozplašiti.

6. Aby tím spíše přiměla a přivedla Mileného k tomu, by splnil její žádost, praví duše, aby tedy, ježto nikdo jiný kromě

něho není s to, aby ukojil její strádání, on sám uhasil její strážně. Tu jest si všimnouti, že tehdy je Bůh velmi ochoten potěšiti duši a uspokojiti ji v jejích potřebách a útrapách, když ona sama nemá jiného uspokojení a potěchy mimo něho a jiných si nežadá. Nezůstane tedy duše, která nemá nic, co by ji zabavovalo mimo Boha, dlouho bez návštěvy od Mileného.

A nechať na tebe patří mé oči.

7. To jest, nechať na tebe patřím tváří v tvář očima své duše.¹

Ježto jsi jejich světlo.

8. Nadto, že Bůh je nadpřirozené světlo zraku duše, bez kterého ona je ve tmě, nazývá ho zde něžně světlem svých očí, jak milující nazývá světlem svých očí toho, koho miluje, aby tak projevil něžnou lásku, kterou k němu chová. Je to tedy, jako by ve dvou již uvedených verších děla: Poněvadž oči mé duše nemají ani od přirozenosti ani co do lásky jiného světla než tebe, nechať tedy mé oči na tebe patří, ježto jsi po každé stránce jejich světlo. Toto světlo pohřešoval David, když smutně pravil: Světlo mých očí - i to mi uniká (Ž. 37, 11). A Tobáš, když děl: Jakou radost mohu míti, když sedím v temnotách a nevidím nebeského světla? (Tob. 5, 12). V tomto [toužení po] světle toužil po jasném patření na Boha, protože světlo nebeské je Syn Boží, jak to praví svatý Jan, řka: Nebeské město nepotřebuje slunce ani měsíce, aby mu svítily, protože jas Boží je osvěcuje, a svíce jeho jest Beránek (Zjev. 21, 23).

A jedině pro tebe je chci míti.

9. Tím si chce duše zavázati Ženicha, aby jí dal patřiti na toto světlo jejích očí, nejenom protože, nemajíc jiného, bude [v opačném případě] potmě, nýbrž také protože jich nechce míti na nic jiného než pro něho. Neboť jak je právem zbavena tohoto božského světla duše, která chce upřítí oči vůle na jiné světlo své, totiž lpěním na něčem mimo Boha, protože tím zaměštnává zrak, takže nemůže přijímati světla od Boha, tak si také duše, která řečené své oči všem věcem uzavírá, aby je otvírala jen svému Bohu, slušně zasluhuje,¹ aby jí to světlo bylo dáno.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Jest však věděti, že milující Ženich duší nesnese viděti se je soužití dlouho samy, jako právě ani tuto, o které jednáme; dotýkají se ho, jak sám praví u proroka Zachariáše, jejich soužení a nářky ve zřítelnících očí (Zachar. 2, 8), zvláště když soužení těch duší prýští z lásky k němu, jako je tomu u této. Vždyť proto praví také u Isaiáše, řka: Prve než volati budou, já budu slyšeti; ještě budou míti slovo v ústech, a já je vyslyším (Isai. 65, 24). Mudřec o něm praví, že, bude-li ho duše hledati jako peníze, že ho najde (Přísl. 2, 4). Podobá se tedy, že této duši láskou vzňaté, jež jej hledá s větší dychtivostí než peníze, ona pro něho zanechala všeho i sebe samé, na tyto tak roznícené prosby udělil Bůh nějakou svou duchovou přítomnost, v níž jí ukázal nějaké hluboké pablesky svého Božství a své krásy,¹ jimiž v ní ovšem ještě mnohem více posílil vřelou touhu patřiti na něho. Neboť jak se stříkává voda do výhně, aby se oheň tím více roznítil a rozpálil, tak to činívá Pán s některými z těchto duší, které jsou v tomto bezvětří lásky, že jim dá nějaké ukázky své vznešenosti, aby je učinil tím horlivějšími a tak je lépe disponoval na milosti, které jim chce později prokázati. Ježto tedy duše postřehla a pocítila z oné temné přítomnosti² to svrchované dobro a krásu, jež je v ni zahalena, zmírání touhou patřiti na ni a pronáší slohu, která zde následuje.

SLOHA XI.

*Odhal svou přítomnost,
a nechať mě usmrtí pohled na tebe a tvá krása;
považ, že churavost
lásky že se nevyléčí
leč přítomností a zjevem.*

Výklad.

2. Ježto se tedy duše touží již viděti ve svojení tohoto velkého Boha, láskou k němuž cítí že je jí uloupeno a zraněno srdce, a nemůže to již vydržeti, žádá v této sloze přímo a vý-

slovně, aby jí odhalil a ukázal svou krásu, to jest svou božskou bytnost, a aby ji tím pohledem usmrtil,¹ odpoutaje ji tak od těla (ana v těle nemůže na něho patřiti a z něho se těšiti, jak touží), a poukazuje mu na churavost a stesk svého srdce, jimiž neustále trpí z lásky k němu, aniž může míti lék v něčem menším než v tomto blaženém pohledu na jeho božskou bytnost. Následuje verš:

Odhal svou přítomnost.

3. Na výklad toho jest věděti, že může býti trojí způsob přítomnosti¹ Boží v duši. První je bytnostní, a tímto způsobem je nejen v nejlepších a nejsvětějších duších, nýbrž také ve špatných a hříšných a ve všech ostatních tvorech; neboť touto přítomností jim dává život a bytí, a kdyby jim scházela tato bytnostní přítomnost, vesměs by se obrátili vniveč a přestali by býti; a tato v duši nikdy neschází. Druhá přítomnost je přítomnost milostí, již Bůh dlí v duši, maje v ní zalíbení a uspokojení; a této přítomnosti nemají všechny, protože ty, které upadnou do smrtelného hříchu, jí pozbudou, a o této nemůže duše přirozeně věděti, zda ji má. Třetí je přítomnost duchovým působením,² protože ve mnohých zbožných duších působívá Bůh mnoha způsoby jakási duchová zpřítomnění, jimiž je občerství, slastí naplní, rozradostní; ale jak ostatní způsoby přítomnosti, tak jsou i tato duchová zpřítomnění vesměs zahalená, protože se Bůh v nich nezjeví, jak je sám v sobě,³ ana toho povaha nynějšího života nesnese; lze tedy o kterémkoliv z nich rozuměti verši výše uvedenému, totiž: Odhal svou přítomnost.

4. Jelikož totiž je jisté, že Bůh je stále přítomen v duši, aspoň prvním způsobem, neříká duše, aby jí svou přítomnost poskytl, nýbrž aby jí tuto zahalenou přítomnost, kterou v ní je, ať přirozenou, ať duchovní, ať tu, která se uplatňuje působením, odhalil a zjevil tou měrou, aby ho mohla viděti v jeho božském bytí a kráse. Aby totiž, jak přítomností svého bytí dává duši přirozené bytí a přítomností své milosti ji zdokonaluje, tak ji také oblažil zjevením své blaženosti a slávy. Jelikož však je tato duše rozehřáta a roztoužena láskou k Bohu, jest nám souditi, že touto přítomností, o jejíž odhalení zde žádá Mileného, je míněna především nějaká přítomnost působením se uplatňující,¹ kterou se Milený duši zpřítomnil. Ta byla tak vznešená, že se duši jevilo, a také to pocítovala, že je tam nesmírné jsoucno zahalené a z toho že jí Bůh sděluje nějaké šeré pablesky své božské krásy; a ty způsobí v duši takový účinek, že ona z nich

dychtí a omdlévá touhou po tom, co, jak pocífuje, je tam v tu přítomnost zahaleno. To je ve shodě s tím, co pocífoval David, když děl: Touží a omdlévá duše má po síních Hospodinových (Ž. 83, 1). Neboť duše tu omdlévá touhou pohrouziti se do toho svrchovaného dobra které pocífuje jakožto přítomné a zahalené; třebaš totiž je zahalené, duše velmi zřetelně pocífuje dobro a slast, které tam jsou. A proto je duše tímto dobrem přitahována a strhována mocněji než kterýkoliv přirozený předmět svým střediskem;² a s tímto dychtěním a srdečným ždáním, nedovedouc se již udržeti, praví tedy duše: Odhal svou přítomnost.

5. Právě to se přihodilo Mojžíšovi na hoře Sinai. Když tam totiž byl v přítomnosti Boží, postřehoval tak vznešené a hluboké pablesky vznešenosti a krásy zahaleného Božství Božího, že to nemohl vydržeti a dvakrát prosil Boha, aby mu odhalil svou blaženost a slávu, řka mu: Praviš, že mě znáš dle mého vlastního jména a že jsem našel před tebou milost; nuže tedy, našel-li jsem u tebe milost, ukaž mi svou tvář, abych tě poznal a našel v očích tvých milost dovršenou, po které toužím (2 Mojž. 33, 12. 13), to jest, abych dospěl k dokonalé lásce z [poznání] blaženosti a slávy Boží.¹ Hospodin mu však odpověděl, řka: Nemůžeš viděti mé tváře, neboť viděti mě a zůstat na živu člověk nemůže (2 Mojž. 33, 20). Což jest, jako by děl: O věc nesnadnou mě žádáš, Mojžíši; neboť tak veliká je krása mé tváře a slast z pohledu na mou bytnost, že jí tvá duše nevydrží ve stavu tohoto života tak chabého. Duše tedy, jsouc - jednak ze slov, která zde Bůh odpověděl Mojžíšovi, jednak také z toho, co tu, jak jsme řekli,² pocífuje jakožto zahalené v přítomnost Boží - znala této pravdy, že ho nemůže viděti v jeho kráse na tomto stupni života, protože i při pouhém jeho záblesku, jak jsme řekli,³ omdlévá, předstihuje sama odpověď, která jí může býti dána jako Mojžíšovi, a praví:

A nechať mě usmrtí pohled na tebe a tvá krása.

6. Což jest, jako by děla: Když tedy je slast z pohledu na tvé jsoucno a tvou krásu tak veliká, že jí má duše nevydrží, nýbrž že jest mi umřítí, jestliže ji uvidím, [nuže], nechať mě usmrtí pohled na tebe a tvá krása.

7. Dvojí pohled, jak známo, usmrtí člověka, protože nevydrží jeho síly a účinnosti. Jeden je pohled baziliška,¹ jímž prý lidé ihned umrou. Druhý je pohled na Boha. Ale příčiny jsou velice rozdílné; neboť jeden z těch pohledů usmrtí prudkou

jedovatostí, kdežto druhý nesmírnou zdravotou a dobrotou blaženosti. Není to tedy zde u duše nic velikého, když chce umřítí při pohledu na krásu Boží, aby se z ní pak mohla navždy těšiti: vždyť kdyby duše měla i jen ponětí o vznešenosti a kráse Boží, nepřála by si pouze jedné smrti, aby pak již na ni mohla na věky patřiti, jak zde po tom touží, nýbrž by s velikým veselím podstoupila i tisícero překrutou smrt, aby ji viděla i pouze jeden okamžik, a když by ji uviděla, žádala by si ji vytrpěti znovu zase tolikrát, aby ji uviděla zase jen na tak dlouho.

8. Na lepší výklad tohoto verše jest věděti, že tu duše, když praví, aby ji pohled na něho a jeho krásu usmrtily, mluví podmíněčně, v předpokladu, že jí nemůže viděti a neumřítí; vždyť kdyby to mohlo býti bez umření, nežádala by, aby ji usmrtil. Neboť chtítí umřítí je přirozená nedokonalost; ale v předpokladu, že tento porušitelný život lidský je neslučitelný s oním životem nevadnoucím u Boha, [ovšem] praví: Nechať mě usmrť, atd.

9. Tuto nauku vyjadřuje svatý Pavel Korinťanům, řka: Nечceme se svléknouti, nýbrž se chceme svrchu přiobléci, aby život pohltil to, co jest smrtelné (2 Kor. 5, 4). Což znamená: Nepřejeme si svléci se z těla, nýbrž se přiobléci v slávu nebeskou. Ale ježto sám viděl, že, jak pravíme, nelze žíti zároveň v slávě nebeské a v těle smrtelném, praví Filipským, že se touží odpoutati a viděti se u Krista (Filip. 1, 23). Ale vyvstává zde pochybnost, totiž tato: Proč se synové Izraelovi v pravěku vyhýbali a báli viděti Boha, aby nezemřeli, jak to řekl Manue své ženě (Soudc. 13, 22), kdežto tato duše touží zemřítí pohledem na Boha? Na to je odpověď, že z dvojí příčiny. Jednak, protože v té době ho neměli, i když zemřeli v milosti Boží, viděti, dokud nepřijde Kristus, a bylo pro ně mnohem lépe žíti v těle a rozmnožovati si zásluhy a těšiti se z přirozeného života než býti v předpekli bez další zásluhy a trpěti tam tmou a duchovní nepřítomností Boží; proto tehdy měli za velikou milost Boží a dobrodiní jeho, když byli mnoho let na světě.

10. Druhá příčina je se strany lásky. Poněvadž totiž oni nebyli v lásce ještě tak upevnění a ještě nedospěli tak blízko k Bohu láskou, báli se, že umrou pohledem na něho; ale nyní, když jsme již v zákoně milosti, v němž může duše po smrti tělesné viděti Boha, je rozumnější chtítí žíti nakrátko a umřítí, abychom na něho patřili. Ba ani kdyby toho [posmrtného patření] nebylo, nebála by se duše, když by milovala Boha, tak jak jej tato miluje, umřítí při pohledu na něho, protože pravá láska přijme všechno, co jí přijde od Mileného, aťsi je to pro-

tivné nebo příznivé, ba i tresty, jelikož je to něco, co on ráčí činiti, s touž stejnomyslností a týmž způsobem a způsobí jí to potěšení a slast, neboť, jak praví svatý Jan, dokonalá láska ven vyhání veškerou bázeň (1 Jan. 4, 18). Duši, která miluje, nemůže býti smrt hořká, ježto si [i] v ní najde veškerou slast a rozkoš lásky. Vzpomínka na ni jí nemůže býti trudná, ježto v ní najde zároveň veselí; a nemůže jí býti trapná a strastná, ježto je konec všech jejích útrap a strastí a počátek veškerého jejího dobra; má ji za přítelkyni a choť a vzpomínkou na ni se těší jako v den svého zasnubu a své svatby, a více touží po tom dni a té hodině, kdy k ní přijde smrt, než králové pozemští kdy toužili po královstvích a knížetstvích. Neboť o smrti tohoto rázu praví Mudřec: Ó smrti, dobrý je soud tvůj člověku, který se vidí postaven v nouzi (Sirach. 41, 3). Je-li tedy ona dobrá člověku, který se vidí postaven v nouzi co do věcí pozemských, ačkoliv ho ani neopatří tím, oč má nouzi, nýbrž ho naopak oběře i o to, co měl, čím lepší bude její soud duši, která je v nouzi co do lásky jako tato, jež volá o více lásky, ježto smrt jí neje- nom neoběře o to, co měla, nýbrž naopak jí bude příčinou do- vršení lásky, po němž toužila, a uspokojení veškeré její nouze? Pravdu má tedy duše, když se osměluje říci bez bázně: Nechať mě usmrtí pohled na tebe a tvá krása, ježto ví, že by v témž okamžiku, v kterém by ji uviděla, byla unesena právě k té kráse a pohroužena právě v tu krásu a přepodobněna právě v tu krásu a byla krásná právě jako ta krása a vybavena a obohacena právě jako ta krása. Vždyť proto praví David, že vzácná jest před očima Hospodinovými smrt svatých jeho (Ž. 115, 15). Tomu by tak nebylo, kdyby neměli účasti právě i v jeho dokonalostech, protože u Boha není nic vzácného, leč co jest on sám v sobě; proto se duše nebojí umřítí, když miluje, naopak po tom touží. Ale hříšník se stále bojí smrti, protože tuší, že mu smrt odejme všechny statky a dá mu veškeré zlo; neboť, jak praví David, smrt hříšníků je hrozná (Ž. 33, 22). A proto je jim, jak praví Mudřec, vzpomínka na ni hořká (Sirach. 41, 1); poněvadž totiž velice milují život na tomto světě a málo život na světě onom, velice se smrti bojí. Ale duše, která miluje Boha, žije více v onom životě než v tomto, protože duše žije více tam, kde oživuje, a tudíž si málo cení tento život časný. Proto i praví: Nechať mě usmrtí pohled na tebe, atd.

*Považ, že churavost
lásky že se nevyléčí
leč přítomností a zjevem.*

11. Příčina, proč není pro nemoc lásky jiného léčení leč přítomností a zjevem Mileného, jak to zde duše praví, je ta, že, ana je churavost lásky odlišná od ostatních nemocí, je také lék od ní odlišný; neboť při ostatních nemocech se, podle zásad zdravé filosofie, léčí protivy protivami, ale láska se nevyléčí leč věcmi shodnými s láskou. A to proto, že zdraví duše je láska k Bohu, a tudíž, když nemá dokonalé lásky, nemá dokonalého zdraví a proto je nemocna; neboť nemoc není nic jiného než nedostatek zdraví. Když tedy duše nemá žádného stupně lásky, je mrtva; ale když má nějaký stupeň lásky k Bohu, aťsi sebe nepatrnější, je již živa, je však, ana má lásky jen málo, velmi zesláblá a nemocná; ale čím více jí bude přibývatí lásky, tím více bude mítí zdraví, a až bude mítí lásku dokonalou, bude její zdraví úplné.

12. Při tom jest věděti, že láska nikdy nedospěje stavu dokonalého, dokud se oba milující nesdruží tak vjedno, že se přepodobní jeden ve druhého; a teprve tehdy je láska také zcela zdráva. Protože tu tedy duše v sobě postřehuje jakýsi náčrt z lásky, totiž z té churavosti, o které zde mluví, a ježto touží, aby on byl dopodoben zjevem toho, čím je to náčrt, totiž [zjevem] jejího Ženicha, Slova a Syna Božího, jenž, jak dí svatý Pavel, je výblesk Boží slávy a zjev jeho podstaty (Žid. 1, 3) - neboť to je ten zjev, který zde duše míní a v nějž se touží přepodobniti láskou -, praví: Považ, že churavost - lásky že se nevyléčí - leč přítomností a zjevem.

13. Právem se tu nazývá láska nedokonalá churavostí. Jak je totiž nemocný zesláblý na práci, tak je i duše, která je chabá v lásce, také chabá na konání ctností hrdinských.

14. Také se zde může rozuměti i to, že, když někdo v sobě pociťuje churavost lásky, to jest nedostatek lásky, je to známka, že nějakou lásku má, protože z toho, co má, postřehuje to, co mu schází, kdežto když někdo té churavosti nepociťuje, je to známka, že buď nemá lásky žádné anebo že je v ní již dokonalý.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. V těchto okolnostech tedy duše - ana [jednak] v sobě pociťuje tak prudkou touhu jíti k Bohu jako padající kámen, když se již zcela přibližuje svému středisku, a rovněž v sobě pociťuje,¹ že je jako vosk, který sice začal do sebe přijímati vtisk pečeti, ale nedopodobil se v ně úplně, a nadto poznává, že je jen jako obraz z první ruky načrtnutý,² jenž volá k tomu, kdo jej načrtl, aby jej domaloval a dotvořil, a [s druhé strany] má zde víru³ již tak osvícenou, že jí velmi jasně zahlédá některé božské rysy ze vznešenosti svého Boha - neví, co si počítí [lepšího] než se obrátiti právě k víře jakožto k té, jež v sebe uzavírá a halí zjev a krásu Mileného a z níž ona také dostává řečené⁴ náčrty a záruky láskou. S ní tedy mluvíc pronáší další slohu.

SLOHA XII.

*Ó prameni křišťálový!
Kéž bys v těchto svých rysech stříbřených
dotvořil znenadání
ty oči přezádoucí,
které mám v nitru načrtnuty!*

Výklad.

2. Ježto duše s tak velikou touhou touží po spojení s Ženichem a vidí, že k tomu nikde u tvorů nenachází ani prostředku ani pomoci, obrací se teď k víře a oslovuje ji jakožto tu, která jí nejjasněji ukáže Mileného, a bere si ji za prostředek k tomu; neboť opravdu není jiného,¹ kterým by se došlo k pravému spojení² a duchovnímu zásnubu s Bohem, jak to on sám praví u Oseáše, řka: Zasnoubím si tě u víře (Ose. 2, 20). S tou touhou tedy, kterou plane, jí praví toto (to je smysl slohy): Ó víro mého Ženicha Krista! Kéž bys ty pravdy, které jsi mi o Mileném vlila do duše, zahalené v nejasnost a temnotu (jeť víra, jak praví bohoslovci, habitus temný), již vyjevila s jasností, takže bys to, co mi sděluješ v poznacích nedovršených a temných, uká-

zala a odhalila najednou, odstoupíc od těch pravd³ (protože víra je rouška a závoj na pravdách Božích), a dovršeně a úplně je obrátíc ve zjevení v nebeské blaženosti! Praví tedy verš:

Ó prameni křišťálový!

3. Nazývá víru křišťálovou z dvojí příčiny: jednak, protože je od Krista,¹ jejího Ženicha, a za druhé, protože má vlastnosti křišťálu, jsouc čistá ve svých pravdách a pevná a jasná a prostá bludů a výtvorů přirozených. A nazývá ji pramenem, protože z ní² duši prýští vody všech statků duchovních. Proto nazval Kristus, Pán náš, když mluvil se Samaritánkou, víru pramenem, řka, že v těch, kdo v něho uvěří, on vytvoří pramen, jehož voda vytryskne až do života věčného (Jan 4, 14). A ta voda byl Duch, kterého věřící měli obdržeti věrou v něho (Jan 7, 38. 39).

Kéž bys v těchto svých rysech stříbřených.

4. Věty a články, které nám víra předkládá, nazývá [vlnkami neboli] rysy stříbřenými. Aby se porozumělo tomu a též ostatním veršům, jest věděti, že víra je přirovnávána ke stříbru co do vět, kterým nás učí, kdežto pravdy a podstata, které v sobě obsahuje, jsou srovnávány se zlatem; neboť právě tu podstatu, kterou nyní věříme, ona je oděna ve stříbro víry a jím zahalena, budeme viděti v příštím životě odhaleně, takže zlato víry bude nepokryté, a tak se z ní budeme těšiti. Proto dí David, když o ní mluví, takto: Budete-li spáti uprostřed dvou sborů, bude peří holubice stříbřené a zadek hřbetu jejího bude barvy zlaté (Ž. 67, 14). To znamená: Zavřeme-li oči rozumu věcem nadzemským i věcem pozemským (to nazývá spánkem uprostřed), zůstaneme u víře, již nazývá holubicí, a její peří, to jest pravdy, které nám hlásá, bude stříbřené, poněvadž v tomto životě nám víra ty pravdy předkládá temné a zahalené, vždyť proto je tu nazývá [vlnkami neboli] rysy stříbřenými; ale za touto věrou [a po ní] - což bude, až zanikne víra jasným patřením na Boha - zůstane podstata víry¹ nepokrytá závojem z tohoto stříbra a skvělá jako zlato. Víra nám tedy dává a sděluje samého Boha, arci zahaleného stříbrem víry, ale přece nám ho dává opravdu, jak ten, kdo dá nádobu stříbřenou, která však je zlatá, dá, přesto, že je zahalena stříbrem, přece nádobu zlatou. Proto, když Nevěsta ve Velepísni toužila po tomto svojení Boha a on jí je sliboval, jak je v tomto životě možné, řekl, že jí dá nadělat řetízků ze zlata, ale pokládaných stříbrem (Velep.

1, 10). Tím jí slíbil, že se jí dá zahalen u víru. Praví tedy nyní duše víře: Ó kéž bys, [prameni,] v těchto svých stříbřených [vlnkách neboli] rysech, to jest v člancích již řečených, jimiž máš zahaleno zlato Božích paprsků (to jsou ty oči přezádoucí, o nichž hned dále mluví):

*Dotvořil znenadání
ty oči přezádoucí.*

5. Očima míní, jak jsme řekli,¹ paprsky a pravdy Boží; ty nám, jak jsme rovněž řekli,² víra ve svých člancích předkládá zahaleny a nedovršené. Je tomu tedy, jako by děla: Ó kéž bys mi tyto pravdy, kterým mě nedovršeně a temně učíš ve svých člancích víry, již konečně v nich dala jasně a dovršeně odhaleny, jak si toho žádá má touha. A nazývá zde tyto pravdy očima pro velikou přítomnost Mileného, kterou pociťuje, takže se jí podobá, že již stále na ni patří, pročez praví:

Které mám v nitru načrtnuty.

6. Praví, že je má načrtnuty v nitru, totiž v duši co do rozumu a vůle, protože co do rozumu má tyto pravdy vlity věrou do duše. Ale protože poznání jich není ještě dokonalé, praví, že je má [jen] načrtnuty, protože, jako náčrt není ještě dokonalý obraz, tak ani poznatek věrou není ještě dokonalé poznání. Proto jsou pravdy, které jsou vlity do duše věrou, jakoby v náčrtu, až však budou v duši jasným patřením, budou v ní jako dokonalý a úplný obraz, jak to praví apoštol, řka: *Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est* (1 Kor. 13, 10). Což znamená: Až přijde to, co jest dokonalé, totiž jasné patření, zanikne to, co jest částečné, totiž poznání věrou.

7. Ale kromě tohoto náčrtu věrou je ještě druhý náčrt láskou v duši milujícího, a to co do vůle, v níž je, když existuje spojení v lásce, zjev Mileného tak načrtnut a tak zdařile a živě zobrazen,¹ že se může vpravdě říci, že Milený žije v milujícím a milující v Mileném; a takovou podobnost způsobí láska přepodobněním milenců, že se může říci, že každý z nich je ten druhý a že oba jsou jen jeden. To je tím, že při spojení a přepodobnění v lásce dá jeden druhému svojení sebe a každý se ponechá a vymění za druhého; žije tedy každý v druhém a přepodobněním v lásce jeden je druhý a oba jsou jen jeden. To je to, co chtěl vyjádřiti svatý Pavel, když děl: *Uivo autem, iam*

non ego: vivit vero in me Christus (Galat. 2, 20). Což znamená: Žiji já, ale již nikoliv já, nýbrž žije ve mně Kristus. Neboť tím, že řekl žiji já, ale již nikoliv já, vyjádřil, že, třebaž žije, není to již život jeho, protože je přepodobněn v Krista, takže jeho život je spíše božský než lidský; a proto praví, že nežije on, nýbrž Kristus v něm.

8. Můžeme tedy vzhledem k této podobnosti přepodobněním říci, že život jeho a život Kristův byl zcela jeden život spojením v lásce. K tomu dojde dokonale v nebi v životě božském u všech těch, kdo si zaslouží uviděti se v Bohu; budouť, přepodobnění jsouce v Boha, žíti životem Božím a ne životem svým, třebaž arcí také životem svým, protože život Boží bude život jejich. A tehdy řeknou vpravdě: Žijeme my, a ne my, protože žije Bůh v nás. To sice může býti již i v tomto životě, jak tomu bylo u svatého Pavla, avšak nikoliv dokonale a úplně, i když třebaž duše dojde k takovému přepodobnění v lásce, že je v duchovním sňatku, což je nejvyšší stav, kterého lze dojíti v tomto životě,¹ protože všechno to se může proti tomu dokonalému zjevu v přepodobnění v nebeské slávě nazvati [pouhým] náčrtem láskou. Nicméně je to, když se dojde tohoto načrtnutého přepodobnění v tomto životě, převeliké štěstí, neboť Milený má z toho velikou radost. Vždyť proto toužil, aby si ho Nevěsta včrtla do duše, a řekl jí ve Velepísni: Dej si mě jako znamení na srdce, jako znamení na rámě (Velep. 8, 6). Srdce zde znamená duši, ve které je Bůh v tomto životě jako znamení načrtnuté věrou, jak bylo řečeno výše,² a rámě znamená pevnou vůli, v níž je jako znamení načrtnuté láskou, jak jsme nyní právě pověděli.³

9. Duši se vede v této době tak, že o tom musím, i když jen stručně, něco říci, třebaž to slovy vysvětliti ani nelze. Podobáť se duši, že jí vysychá tělesná i duševní podstata žízni po tomto živém prameni, Bohu, protože její žízeň je podobná žízni, kterou měl David, když děl: Jak prahne jelen po pramenech vod, tak prahne duše má po tobě, Bože. Žízni duše má po Bohu, prameni živém;⁴ kdy přijdu, abych se ukázal před tváří Boží? (Ž. 41, 2. 3). A tak ji tato žízeň mučí, že by si duše za nic nepokládala třebaž proraziti středem Filišťanů, jak to učinili junáci Davidovi, aby navázili vody z cisterny betlemské (1 Paralip. 11, 18), obrazu to Kristova; neboť za nic by si nepokládala přestáti všechny obtíže od světa a všechno běsnění ďáblů a všechna muka pekelná, když by se jen mohla pohrouziti do tohoto propastného pramene lásky. Neboť v tomto smyslu bylo řečeno ve Velepísni: Jako smrt je mocné milování, a silné jako peklo jest

jeho umínění (Velep. 8, 6). Nelzeť si ani představit, jak prudká je dychtivost a trýzeň, které duše pociťuje, když vidí, že dochází poblíž zakoušení toho dobra, a není jí dáno; neboť čím blíže před sebou a čím více na dosah vidí člověk to, po čem touží a je mu to odpíráno, tím více trýzně a muk mu to působí. Proto dí v tomto duchovním smyslu Job: Prve nežli jídám, vzdychám, a jako vodní záplava je řev a ston duše mé (Job 3, 24), totiž z dychtění po pokrmu, při čemž tam pokrmem míní Boha. Neboť stupni dychtění po pokrmu a stupni jeho poznání je úměrná i velikost trýzně z touhy po něm.

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Příčina, proč duše v této době tak velice trpí pro Boha, je tato. Ana se více přimyká k Bohu,¹ pociťuje v sobě také více, jak je ještě Boha prázdná, a cítí mučivou tmu v duši, spolu s duchovým ohněm, který ji praží a očišťuje,² aby se po očištění mohla spojit s Bohem. Dokud totiž Bůh do ní ze sebe³ nesešle nějaký paprsek nadpřirozeného světla, dotud je jí, když je duchově u ní samé, nesnesitelnou tmou, protože světlo nadpřirozené svou přílišností zatemní světlo přirozené. To všechno vyjádřil David, když děl: Mrak a temnota jsou kolem něho; oheň jde před obličejem jeho (Ž. 96, 2. 3). A v jiném žalmu praví: Z temnot si učinil clonu a skryší, a jeho stan kolem něho je černající se vodstvo v mračnech v ovzduší; pro jeho velký jas jsou před jeho obličejem mračna, kroupy a řeřavé uhlí (Ž. 17, 12. 13), totiž pro duši, která se blíží; neboť čím více se duše k němu blíží, tím více pociťuje v sobě všechno, co bylo řečeno, dokud jí Bůh neuvede přepodobněním v lásce do svého božského jasu. Zatím však je duši stále jako Jobovi a říká: Kdo mi dá, abych ho poznala a jej našla a přišla až k trůnu jeho? (Job 23, 3). Ale poněvadž nesmírnou dobrotou Boží jsou u Boha temnotám a prázdnou v duši úměrné také útěchy a něžnosti, které prokazuje - vždyť *sicut tenebrae eius, ita et lumen eius* (Ž. 138, 12), [jako tma jeho, tak i světlo jeho], jelikož on duše pokořuje a zkrušuje, an je povyšuje a oslavuje⁴ - seslal on podle tohoto řádu duši v těchto souženích nějaké božské paprsky ze sebe, a to s takovou blažeností a silou lásky, že ji celou vzrušil a celou přirozenost jí rozpojil, takže ona s velkým přiroze-

ným zděšením a strachem řekla Milenému počátek další slohy, kdežto Milený sám dodává ostatek z ní.

SLOHA XIII.

*Odvrať je, Milený,
vždyť v letu jsem.*

Snoubenec Kristus:

*Urať se, holubice,
vždyť se jelen raněný
na pahorku ukazuje
ve vánku z tvého letu, a se osvěžuje.*

Výklad.

2. V době těch velikých tužeb z lásky a té vřelosti její, jak je duše projevila v předešlých slohách, navštěvovával¹ Milený svou Nevěstu cudně a jemně a láskyplně, ba s velikou silou lásky; neboť zpravidla bývají podle veliké vřelosti a velikého stesku lásky, které v duši předcházely, také milosti a návštěvy, které jí Bůh prokazuje, veliké. Poněvadž tedy duše teď s takovým steskem toužila po těchto božských očích, o nichž právě v předešlé sloze mluvila, odhalil jí Milený několik paprsků ze své velikosti a svého Božství, jak ona toužila; ty však byly tak vznešené a sděleny s takovou silou, že ji vytržením a unesením² vyvedl [z ní samé]. To se v počátku³ stává s velikou úhonou a strachem v přirozenosti, takže duše, nemohouc vydržeti té přemíry v podmětu tak chabém, praví v této sloze: Odvrať je Milený;⁴ totiž ty své božské oči, protože mě v let unášejí, ze mne samé mě vyvádějící k vrcholnému nazírání nad to, co přirozenost vydrží. To praví, protože se jí podobalo, že duše vylétá z těla. Toho právě si ovšem přála; vždyť proto⁵ ho požádala, aby je odvrátil, totiž přestana jí je sdělovati v těle, v němž není s to, aby je vydržela a z nich se těšila, jak by chtěla, [a] sděluje jí je v letu, kterým je mimo tělo. Ale tu touhu a ten let jí ihned zarazil Ženich, řka: Vrať se, holubice; není sdělení, kterého si ti nyní ode mne dostává, ještě to, které patří stavu slávy věčné, po němž ty nyní prahneš; vrať se však

ke mně, vždyť mne to hledáš, zraněna jsouc láskou. Vždyť také já se, jako jelen, poraněn jsa tvou láskou, začínám ukazovati tobě tvým vznešeným nazíráním a občerstvuji a osvěžuji se v lásce [vanoucí z] tvého nazírání. Praví tedy duše Ženichovi:

Odvrát je, Milený.

3. Jak jsme řekli,¹ dostalo se duši úměrně velikým tužbám, které měla po těchto božských očích, jež znamenají Božství,² od Mileného vnitřně takového sdělení a poznatku o Bohu, že ji to sdělení přimělo ke slovům: Odvrát je, Milený;³ neboť tak veliká je v tomto životě ubohost naší přirozenosti, že toho, co je duši více život než tento život a po čem ona s tak velikou toužebností touží, totiž sdělení Mileného a jeho poznání, nemůže, když je jí to dáno, přijmouti, aniž ji to téměř stojí život, takže o očích, které s takovou snažností a steskem a tolika způsoby hledala, na konec, když se jí jich dostane, řekne: Odvrát je, Milený.

4. Jeť někdy muka, která se pocítí při podobných návštěvách [spojených] s vytržením, tak veliká, že není mučení, které by tou měrou vykloubilo kosti a zkrušilo přirozenost - takže by, kdyby Bůh nepečoval, byl i konec životu; a opravdu se to tak podobá duši, ve které se to děje, protože má pocit, jako by se duše odtrhovala od těla a přestávala oživovati údy. Příčina toho je ta, že takové milosti ani nemohou býti přijaty úplně v těle, protože duch je [při nich] povznesen k obcování s Duchem Božím, jenž přijde k duši, a tudíž nezbytně musí nějakou měrou přestat oživovati tělo; z toho však vyplývá, že tělo ovšem trpí, a tudíž, vzhledem k jednotě v jednom ostavku,¹ v níž jsou, trpí také duše v těle. Veliká muka tedy, kterou duše pocítí v době návštěvy tohoto druhu, a veliké zděšení, které jí to způsobí, když vidí, že se s ní jedná způsobem nadpřirozeným, ji vedou ke slovům: Odvrát je, Milený.

5. Tomu však není rozuměti tak, že by duše, protože říká, aby je odvrátil, [opravdu] chtěla, aby je odvrátil, jelikož to je výrok vzniklý, jak jsme řekli,¹ jen z přirozeného strachu; naopak by, třebaš by jí to stálo ještě mnohem více, nechtěla pozbyti těchto návštěv a milostí od Mileného, protože při nich, třebaš přirozenost trpí, duch vzlétne k nadpřirozené usebranošti, aby se kochal v duchu Mileného, což je právě to, po čem ona toužila a čeho si žádala; nechtěla by však, aby se jí toho dostávalo v těle, kde to není možné dokonale, nýbrž jen skrovnou měrou a se soužením, nýbrž aby to bylo s letem ducha mi-

mo tělo, kde se lze volně těšiti, a proto děla: Odvrať je, Milený, totiž, jejich sdělování v těle.

Uždyť v letu jsem.

6. Jako by děla: vždyť jsem v letu z těla, abys mi je sděloval mimo ně, ježto ony jsou příčina, pro kterou vylétám z těla. A abychom lépe porozuměli, jaký to je let, jest si všimnouti, že, jak jsme řekli,¹ je při té návštěvě ducha Božího duch duše velikou silou vytržen k obcování s Duchem a kruší [n. opouští]² tělo a ustává v něm cítiti a míti v něm své kony, protože je tehdy má v Bohu. Vždyť proto řekl svatý Pavel, že stran toho svého vytržení (2 Kor. 12, 2) neví, zda byla jeho duše, když se jí ho dostalo, v těle či mimo tělo. Nesmí se však proto míti za to, že duše kruší [n. opouští] život přirozený a přestává jej v těle udržovati, nýbrž že nemá svých konů v těle.³ A to je příčina, proč v těchto vytrženích a letech zůstane tělo bez citu, a třeba se mu dělají věci velice bolestivé, necítí; neboť to není, jako když je jindy člověk přirozeně bez sebe a omdlí, že bolesti přijde k sobě. A tyto pocity mají při těchto návštěvách ti, kdo ještě nedospěli stavu dokonalosti, nýbrž dosud krácejí stavem pokročilých,⁴ protože u těch, kdo již dospěli, se děje všechno sdělování v pokoji a lahodné lásce a ustanou tato vytržení, jež byla jen sděleními disponujícími na sdělení úplné.

7. Zde by bylo vhodné místo k pojednání o rozličných uchváceních a uneseních a jiných vytrženích a vznešených vzletech ducha, ke kterým dochází u duchových osob. Ale poněvadž můj záměr směřuje jen k tomu, abych stručně vyložil tyto slohy, jak jsem to v předmluvě slíbil,¹ nechať zůstanou ty věci pro toho, kdo o tom dovede pojednati lépe než já, a protože také blažená Terezie od Ježíše, naše matka, zanechala o těchto duchových věcech spisy podivuhodné,² jež, jak doufám v Boha, vyjdou brzy tiskem na světlo. Co tedy zde duše praví o letu, jest chápati o vytržení a usnesení ducha k Bohu. Ale Milený praví hned:

*Urať se, holubice.*³

8. Velmi ráda vycházela duše tím duchovým letem z těla, myslíc si, že je již konec jejímu životu a že se bude moci na věky těšiti z Ženicha a patřiti na něho odhaleného; ale Ženich jí zarazil cestu, řka: Vrať se, holubice. Jako by děl: Holubice, totiž vysokým a lehkým vzletem v nazírání, kterým se vzná-

šíš, a láskou, kterou planeš, a prostotou, s kterou si počínáš (neboť tuto trojí vlastnost má holubice), vrať se z tohoto svého vysokého vzletu, kterým prahneš dojítí toho, abys mě svojila doopravdy. Nenadešel ještě čas k tak vznešenému poznání. Přizpůsob se tedy tomuto nižšímu, které ti nyní uděluji v tomto tvém vytržení, totiž,

Uždyť jelen raněný.

9. Ženich se srovnává s jelenem, neboť zde jelenem míní sám sebe. Jest tedy věděti, že jelen má tu vlastnost, že vystupuje na místa vysoká, a když je poraněn, běží u velkém chvatu hledat občerstvení u chladných vod; a uslyší-li svou družku naříkat a postřehne-li, že je raněna, ihned jde k ní a laská ji a zahrnuje ji něžnostmi. A tak jedná nyní Ženich, protože, vida Nevěstu raněnu láskou k němu, také on při jejím kvílení přichází, jsa raněn láskou k ní; neboť u milenců je rána jednoho rána obou a oba pocíťují totéž. Je tomu tedy, jako by děl: Vrať se, Nevěsto má, ke mně, vždyť, jsi-li ty zraněna láskou ke mně, také já jako jelen přicházím k tobě, jsa zraněn tímto tvým zraněním. Jsemť jako jelen, a také i v tom, že se ukazuji na výšině; vždyť proto praví:

Na pahorku se ukazuje.

10. To jest, na výšině nazírání, v němž jsi v tomto svém vzletu, neboť nazírání je místo vysoké, na kterém se Bůh v tomto životě začíná sdělovati duši a jí se ukazovati, ale ne úplně; vždyť proto neříká, že se úplně zjevuje, nýbrž že se [jen] ukazuje; protože, aťsi jsou poznatky o Bohu, kterých se duši dostane v tomto životě, sebe vyšší, jsou to vesměs jen jakoby jakási ukázání velice z pozdaleka. A následuje třetí vlastnost, kterou jsme uváděli o jelenu, ta totiž, která je obsažena v dalším verši:

Ve vánku z svého letu, a se osvěžuje.

11. Letem míní nazírání v tom vytržení, o němž jsme mluvili,¹ a vánkem míní toho ducha lásky, který působí v duši tento let nazíravý. A nazývá zde tuto lásku působenou tím letem velice vhodně vánkem; neboť Duch svatý, jenž jest láska, je rovněž srovnáván v Písmě svatém s vánkem, protože je dýchán Otcem a Synem. A jak on je tam vánek z letu, to jest, že z nazírání a moudrosti Otcovy a Synovy vychází² a je dýchán,

tak zde tuto lásku duše nazývá Ženich vánkem, protože u ní vzniká z nazírání na Boha a poznatku Boha, které v této době má. A jest si všimnouti, že tu Ženich nepraví, že přichází v letu, nýbrž ve vánku z letu, protože Bůh se, přesně řečeno, nesděljuje duši vzletem duše, jenž jest, jak jsme řekli,³ poznání Boha, které má, nýbrž láskou vzházející z toho poznání.⁴ Neboť jak je láska spojení Otce a Syna, tak je láska spojení duše s Bohem. A z toho vyplývá, že, třebas má duše velevznešené poznatky o Bohu a převysoké nazírání, a byť by znala všechna tajemství, nemá-li lásky, nic jí to, jak praví svatý Pavel (1 Kor. 13, 2), neprospěje ke spojení s Bohem. Jak rovněž zase on praví: *Caritatem habete, quod est vinculum perfectionis* (Kolos. 3, 14). Totiž: Mějte tuto lásku, jež jest vazivo dokonalosti. Tato láska tedy a oddanost duše způsobí, že Ženich přiběhne pít z tohoto pramene lásky své Nevěsty, jako čerstvé vody přivábí jelena žiznivého a zraněného, aby se občerstvil. A proto následuje: a se osvěžuje.

12. Neboť jak vánek poskytne osvěžení a občerstvení tomu, kdo je znaven horkem, tak tento vánek lásky občerství a zotaví toho, kdo plane ohněm lásky; jeť tomuto ohni lásky vlastní to, že vánek, kterým se osvěží a občerství, je jen více ohně lásky;¹ neboť v milujícím je láska plamen, který plane s touhou planouti více, jak tomu ostatně je i u plamene ohně přirozeného. Proto zde Ženich nazývá osvěžením právě ukojení této své touhy planouti ještě více v žáru lásky své Nevěsty, jež je vánek z jejího letu. Je tomu tedy, jako by děl: v žáru z tvého letu plane ještě více, protože láska rozněcuje lásku. Při tom jest si všimnouti, že Bůh nevěnuje duši své něhy a lásky leč jen podle vůle a lásky té duše; musí se tedy dobrý milovník snažiti o to, aby po té stránce nebylo u něho nedostatku, ježto tímto prostředkem, jak jsme řekli,² přiměje Boha, lze-li tak říci, ještě více k tomu, aby k němu měl ještě větší lásku a ještě více se v jeho duši zotavoval. Ale aby tato láska vzešla, jest třeba konati, co o ní praví apoštol, řka: Láska je shovívavá, dobrotivá, není závistivá, nečiní zlého, nenadýmá se, není ctižádostivá, nehledá svého prospěchu, neroztrpčí se, nemyslí o zlém, neraduje se z nepravosti, nýbrž se raduje z pravdy; snese všechno. co jest snášeti, všemu uvěří, totiž čemu jest věřiti, všeho se naděje a všechno přetrpí, totiž co lásce přísluší (1 Kor. 13, 4-7).

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍM DVĚMA SLOHÁM A JEJICH PŘEDMĚT

1. Když tedy duše, tato holubička, poletovala ve váncích lásky nad vodami potopy, totiž svých milostných strastí a stesků, které až dosud projevila (nenacházejíc ani, kde by mohla nouhou spočinouti), vztáhl při tomto posledním letu, o němž jsme [právě] promluvili, útrpný otec Noe¹ ruku svého milosrdenství, a ujal ji a vnesl do archy své lásky. Bylo to tehdy, když ve sloze, kterou jsme právě vyložili, řekl: Vrať se, holubice.² Ježto tedy duše v tom ujetí nachází všecko, po čem toužila, a více než lze vysloviti,³ počíná pěti chvály Milenému, uvádějíc v dalších dvou slohách veliké věci, které v tomto spojení v něm seznává a z nich se těší, a praví:

SLOHY XIV. A XV.

*Milený, toť hory,
úvaly osamělé, plné hájů,
ostrovy divné,
řeky hučivé,
šepot vánků něžných;
 noc klidná
před samým svítáním zory,
hudba tichá,
samota zvučná,
večeře, jež osvěží i lásku vznítí.*

Úvodní poznámka.

2. Než přistoupíme k výkladu těchto sloh, je, aby se jim a těm, které po nich následují, lépe porozumělo, třeba upozorniti, že tímto duchovným letem, o kterém jsme právě promluvili,¹ je [také] naznačen vznešený stav, totiž spojení v lásce, do kterého Bůh uvádívá duši teprve po dlouhém cvičení v duchovním životě, a jenž sluje duchovní zasnub² se Slovem, Synem Božím. Na počátku tedy, když k tomu dojde, totiž po prvé,³ udělí Bůh

duši veliké věci ze sebe, an ji zkrášlí vznešeností a velebností a vyzdobí ji dary a ctnostmi a oděje ji v poznání Boha a čest Boží, právě jako snoubenku v den zasnubu.⁴ A toho blahého dne nejenže duši pomine její dotavadní⁵ prudký stesk a milostný nářek, nýbrž kromě toho, že zůstane ozdobena skvosty, které uvádím, začne pro ni stav pokoje a slasti a lahodné lásky, jak je to vyjádřeno v těchto slohách,⁶ v nichž duše nečiní nic jiného, než že vypočítává a opěvuje vznešenosti Mileného, jež řečeným spojením v zasnubu v něm poznává a z nich se těší. V ostatních dalších slohách tedy již nemluví o strastech a stesku, jak dříve mluvila, nýbrž jen o sdělování a projevování libé a pokojné lásky s Mileným, protože v tomto stavu je všem těm druhým věcem již konec.⁷ A jest si všimnouti, že v těchto dvou slohách je obsažen souhrn a vrchol toho, co Bůh v této době duši udělovává; nesmí se však míti za to, že by všem, které dojdou tohoto stavu, bylo uděleno vše, co se vykládá v těchto dvou slohách, nebo týměž způsobem a s touž měrou poznání a pocíťování, protože jedněm duším je dáváno více a druhým méně a jedněm tím způsobem a druhým oním, a přece při tom mohou býti všechny v tomto stavu duchovního zasnubu; ale zde se uvádí souhrn a vrchol toho, co může býti, protože v něm je obsaženo všecko. A nyní následuje výklad.

Výklad obojí slohy.

3. Jest si tedy všimnouti, že, jak bylo v arše Noemově podle slov Písma svatého mnoho příbytků pro mnoho rozličných živočichů, a též všechny pokrmý, které se mohly jísti, tak že i duše v tomto vzletu, kterým letí k prsům Božím, té božské arše, nejenom v nich postřehne těch mnoho příbytků, které, jak jeho božská Velebnost řekla u svatého Jana, jsou v domě jeho Otce (Jan 14, 2), nýbrž tam také uvidí a pozná všechny pokrmý, to jest všechny ty veliké věci, v kterých se duše může kochati, totiž všecko to, co je obsaženo ve dvou výše uvedených slohách a je tam arcí vyjádřeno oněmi obyčejnými slovy; a je to v podstatě toto.

4. Duše vidí a zakouší v tomto božském spojení hojnost, nedocenitelné bohatství, a nachází v něm všecek odpočinek a zotavení, po kterém touží, a chápe tam tajemství a poznatky předivné o Bohu, což je zase jeden z těch pokrmů, které jí nejlépe chutnají, a pocíťuje v Bohu hroznou moc a sílu, před níž každá jiná moc a síla mizí, a zakouší tam podivuhodnou lahodu a slast duchovou, nachází opravdové uklidnění a božské světlo,

a kochá se vznešeným způsobem v moudrosti Boží, jež září v souladu zřejmém v tvorech a skutcích Božích, a cítí se plná všelikého dobra a vzdálena a prázdná zla a úhony, a nade všechno vnímá nedocenitelné občerstvení láskou a těší se z něho a ono ji posiluje v lásce. To tedy je podstata toho, co je obsaženo v obou slohách výše uvedených.

5. Nevěsta v nich praví, že všechno toto, co uvádí, je Milený sám v sobě¹ a je tím také jí; neboť v tom, co Bůh duši v takových vytrženích sdělovává, ona pocituje a poznává pravdu toho výroku, který pronesl svatý František, totiž: Můj Bůh - a všechno. Ježto tedy Bůh je duši vším a dobrotou obsaženou ve věcech všech, vykládá se tu sdělování, ke kterému dojde v tomto vytržení, připodobněním Boha k dobrotě věcí uvedených v řečených slohách, jak to bude při každém jejich verši vyloženo. Při tom jest ovšem míti na mysli, že všechno, co se zde vykládá, je v Bohu vrcholně způsobem neskončeným, nebo že, lépe řečeno, každá z těchto dokonalostí, které jsou tu uvedeny, je Bůh, a všechny spolu jsou Bůh. Poněvadž je totiž duše v tomto případě spojena s Bohem, pocituje a vnímá, že všechno je Bůh, jak to pociťoval a vnímal svatý Jan, když řekl: *Quod factum est, in ipso vita erat* (Jan 1, 4). Totiž: Co učiněno jest, v něm bylo život.² Když se tu tedy praví, že duše pocituje a vnímá, není tomu rozuměti tak, že je to jako nějaké patření na věci ve světle nebo na tvory v Bohu, nýbrž že duše v tom svojení Boha pocituje, že všemi věcmi jest jí Bůh.³ A rovněž se nesmí míti za to, že, když duše v tom, o čem tu mluvíme, Boha tak vznešeným způsobem pocituje a vnímá, že vidí Boha bytnostně a jasně: Je to jen mocné a hojné sdělení a pablesk z toho, co on je sám v sobě, a jen v tom sdělení a pablesku tu pocituje a vnímá duše tuto dobrotu [všech] věcí, jež budeme nyní podle veršů vykládati, totiž:

Milený, toť hory.

6. Hory mají výši, jsou bohaté, širé a krásné, půvabné, květnaté a vonné. Těmito horami je Milený mně.

Úvaly osamělé, plné hájů.

7. Osamělé úvaly jsou tiché, malebné, svěží, stinné, plné utěšených vod, a rozmanitostí svého stromoví a libým zpěvem ptactva skýtají smyslu veliké zotavení a rozkoš, dávají svou samotou a svým tichem občerstvení a odpočinek. Těmito úvaly je Milený mně.

Ostrový divné.

8. Ostrový divné jsou obklíčeny mořem, a kromě toho obklíčení jsou i velmi odlehle a vzdálené od styku lidského; daří a rodí se tedy na nich věci velmi odlišné od zdejších, rázu a vlastností velmi divných a od lidí dotud nikdy nevidaných, které způsobí tomu, kdo je uvidí, veliké překvapení a úžas. Pro ty vznešené a podivuhodné novosti a divné poznatky, vzdálené obyčejného poznání, které duše vidí v Bohu, jej tedy nazývá ostrový divnými; neboť divným bývá někdo nazván z jednoho z těchto dvou důvodů: buď protože se straní lidí, anebo protože svými činy a skutky mezi ostatními lidmi vyniká a od nich se odráží. Z tohoto dvojího důvodu zde duše nazývá Boha divným; neboť nejenže on sám jest veškerá divnost ostrovů nikdy nevidaných, nýbrž také jeho cesty, úradky a skutky jsou lidem velmi divné a nové a podivuhodné (Řím. 11, 33. 34). A není divu, že Bůh je divný lidem, již ho neviděli, když je také divný svatým andělům a duším, které ho vidí; vždyť nejsou s to, aby ho viděli zúplna, a neuvidí ho zúplna, a až do dne posledního soudu v něm vidí [a budou viděti] tolik nového co do jeho hlubokých soudů, týkajících se jeho skutků milosrdenství a spravedlnosti, že je to stále překvapuje a oni se stále více diví. Mohou jej tedy nejen lidé, nýbrž také andělé nazývati ostrový divnými; jedině sám sobě není divný a rovněž sám sobě není nový.

Řeky hučivé.

9. Řeky mají trojí vlastnost: za prvé, že všechno, s čím se střetnou, zaplaví a zatopí; za druhé, že zaplní všechna nízká a prázdná místa, která cestou najdou; za třetí, že působí takový hukot, že každý jiný hukot přehlučí a přehluší. A protože v tomto sdělování Božím, o kterém mluvíme, duše velmi lahodně pocítuje v Mileném tuto trojí vlastnost, praví, že Milený je řeky hučivé. Co do první vlastnosti, kterou duše pocítuje, jest věděti, že se duše vidí v tomto případě tou měrou zaplavena bystřinou ducha Božího a takovou silou jí zabrána, že se jí podobá, že se na ni valí všechny řeky na světě, jež je zaplavují, a pocítuje, že jsou tam potopeny všechny kony a vzruchy, které dříve měla. Z toho však, že je to něco tak silného, neplyne, že je to něco mučivého, neboť tyto řeky jsou řeky pokoje, jak to vyslovuje Bůh u Isaiáše, řka o tomto zaplavení duše: *Ecce ego declinabo super eam quasi fluvium pacis, et quasi torrentem*

inundantem gloriam (Isai. 66, 12). To znamená: Pozorujte a všimněte si, že já na ni, totiž na duši, přivedu jakoby řeku pokoje a jí ji zaplavím, a jakoby bystřinu, z které se rozlévá blaženost. A tak ji toto božské zaplavení, které Bůh působí v duši jako hučivé řeky, zcela naplní pokojem a blažeností. Druhá vlastnost, kterou duše pocituje, je ta, že tato božská voda v této době zaplňuje nízká místa její pokory a naplní prázdna v jejích baženích, jak to praví svatý Lukáš: *Exaltavit humiles. Esurientes implevit bonis* (Luk. 1, 52). Což znamená: Povýšil nízké, a lačné naplnil dobrými věcmi. Třetí vlastnost, kterou duše pocituje v těchto hučivých řekách Mileného, je duchové burácení a hlas, jež je nade všechen hukot a hlas, a ten hlas přehlučí každý jiný hlas a jeho hukot je silnější všech hukotů na světě. A při výkladu, jak to je, jest se nám poněkud pozdržeti.

10. Tento hlas nebo tento hučivý hukot těchto řek, o kterém zde duše mluví, je tak hojné zaplnění, jež ji zaplní statky, a tak mocná moc, která ji zaujme, že jí to připadá ne pouze jako hukot řek, nýbrž i jako velemocné hřmění. Hlas tento je však hlas duchový a není spojen s obvyklými hukoty tělesnými ani s jejich nepřijemností a nelibostí, nýbrž se vznešeností, silou, mocí, slastí a blažeností; je to tedy jakoby nesmírný hlas a hukot vnitřní, který naplní duši silou a statečností. Tento duchový hlas a hukot zazněl v duchu apoštolů, když (jak se praví ve Skutcích apoštolských) Duch svatý jako prudká bystřina na ně sestoupil; neboť na zjevení duchového hlasu, který jim dával vnímati vnitřně, bylo slyšeti ten hukot zevně, totiž jako když táhne prudký vítr, takže byl slyšen ode všech, kdo byli v Jerusalemě (Skut. 2, 2-6). Jím tedy byl, jak pravíme, naznačen ten, kterého se apoštolům dostávalo vnitřně, totiž že byli, jak jsme řekli, zaplněni mocí a statečností. A také Pánu Ježíši, když se v soužení a úzkosti, které trpěl od nepřátel, modlil k Otci, přišel, jak to praví svatý Jan, s nebe vnitřní hlas, a posílil mu lidskou stránku, a Židé uslyšeli zevně jeho hukot, tak mocný a prudký, že jedni říkali, zda že nezahřmělo, a jiní říkali, že k němu mluvil nějaký anděl s nebe (Jan 12, 28. 29), kdežto vpravdě byla tím hlasem, který bylo slyšeti zevně, [jen zevně] naznačena a zjevena statečnost a moc, která byla Kristu po lidské stránce dávána vnitřně, a nesmí se proto, [že bylo slyšeti hlas zevně], míti za to, že duše nevnímá hukotu hlasu duchového v duchu. Jest si tu všimnouti, že hlas duchový [v nitru] je právě účinek, ježž on způsobí v duši, jako hlas tělesný [přirozený] vtiskne svůj zvuk ve sluch a poznání [jemu odpovídající] v ducha. To chtěl vyjádřiti David, když děl: *Ecce dabit voci*

suae vocem virtutis (Ž. 67, 34). Což znamená: Hle, Bůh dá hlasu svému hlas mocný. Tento hlas mocný je hlas vnitřní; neboť když David praví, že dá hlasu svému hlas mocný, znamená to: hlasu zevnějšímu, který je slyšeti zevně, dá hlas mocný, vnímaný vnitřně. Jest si uvědomiti, že Bůh je hlas nekonečný, a když se řečeným způsobem sdělí duši, způsobí v ní účinek hlasu nesmírného.

11. Tento hlas uslyšel svatý Jan ve Zjevení, a praví, že hlas, který uslyšel s nebe, *erat tamquam vocem aquarum multarum, a tamquam vocem tonitruu magni* (Zjev. 14, 2). To znamená: že hlas, který uslyšel, byl jako hukot mnoha vod a jako rachot velikého hřmění. A aby se nemělo za to, že tento hlas, an byl tak veliký, byl nepříjemný a drsný, dodává hned, že právě tento hlas byl tak libý, že byl *sicut citharoedorum citharizantium in citharis suis* (Zjev. 14, 2). Což znamená: Byl jako od mnoha hudců, hrajících na své loutny. A Ezechiel praví, že tento hukot jakoby mnoha vod byl *quasi sonum sublimis Dei* (Ezech. 1, 24), totiž jako zvuk [od] svrchovaného Boha; to jest, že se Bůh v něm převznešeně a přelahodně sděloval. Tento hlas je nekonečný, protože, jak jsme pravili,¹ je to Bůh sám, jenž se to sděluje, působě hlas v duši; ale přizpůsobí se každé duši, an vydá hlas mocný, jak je to pro ni omezeně vhodné, a způsobí v duši velikou slast a povznesení. A proto řekl Nevěstě ve Velepísni: *Sonet vox tua in auribus meis, vox enim tua dulcis*² (Velep. 2, 14). Což znamená: Ať zní hlas tvůj sluchu mému, jeť hlas tvůj sladký. Následuje verš:

Šepot vánků něžných.

12. Dvojí věc uvádí duše v tomto verši, totiž vánky a šepot. Něžnými vánky se zde míní dokonalosti a vnady Mileného, jež řečeným¹ spojením s Ženichem vpadnou do duše a se svrchovanou něžností se jí sdělují a její podstaty se dotknou.² A šepotem těchto vánků nazývá převznešené a přelahodné poznávání Boha a jeho dokonalostí, které z doteku, jímž se tyto dokonalosti Boží dotknou podstaty duše, přeplývá v rozum;³ a toto je nejvznešenější slast, mezi vším ostatním, co zde duše zakouší.

13. A aby se tomu, co bylo řečeno, lépe porozumělo, jest si všimnouti, že, jak se při vánku vnímá dvojí, totiž dotek a šepot neboli šum, tak se při tomto sdělování Ženichovu vnímá jiné dvojí, totiž pocit slasti, a poznávání [přeplývající]. A jak se dotek vánku zakouší smyslem hmatu a šepot téhož vánku slu-

chem, tak také tato duše dotek dokonalostí Mileného pociťuje a v něm se kochá svým hmatem, jenž je v její podstatě,¹ a [přeplyvající] poznávání těch dokonalostí Božích vnímá svým sluchem, jímž jest rozum. A jest si rovněž uvědomiti, že se jen tehdy řekne, že přichází něžný vánek, když on lahodně ovane a uspokojí přání toho, kdo toužil po tom občerstvení, neboť jen tehdy se pokochá a osvěží smysl hmatu. a při tomto pokochání hmatu vnímá i sluch veliké pokochání a slast ze šumu a šepotu vánku, mnohem větší než hmat z doteku vánku, protože šum v sluchu je duchovější nebo se, lépe řečeno, více blíží duchovosti než hmatání, a proto je slast, kterou způsobí, duchovější než ta, kterou způsobí hmat.

14. Nejinak tedy, totiž protože tento dotek Boží velice uspokojí a rozkochá podstatu duše, ježto libě splní její touhu, totiž aby se uviděla v tom spojení, nazývá duše řečené spojení neboli doteky něžnými vánky; sdělujíť se jí, jak jsme řekli,¹ tím dotekem něžně a líbezně dokonalosti Mileného, z čehož vzniká v rozumu šepot, totiž poznávání. A nazývá to šepotem, protože, jak šepot způsobený vánkem vstoupí pronikavě do sluchové komůrky, tak vstoupí toto přejemné a libé poznávání s podivuhodnou lahodou a slastí [až] do nejhlubšího nitra podstaty duše, což je daleko větší slast než všechny ostatní. To proto,² že se tu duši dostane poznání podstatného³ a nahého případků a fantasmat; dostaneť se ho [až] rozumu, který filosofové nazývají trpným nebo mohoucným, protože je trpně přijme⁴, aniž sám se své strany co učiní;⁵ a je to nejprřednější slast duše, protože je to v rozumovém poznání, v kterém, jak bohoslovci praví, záleží kochání v Bohu,⁶ to jest patření na něho. Vždyť poněvadž tento šepot znamená řečené⁷ poznání podstatné, mají někteří bohoslovci za to, že v onom šepotu tichého větěrku na hoře u vchodu do své jeskyně náš Otec Eliáš uviděl Boha⁸ (3 Král. 19, 12, 13). Tam to nazývá Písmo šepotem tichého větěrku, protože z jemného libého sdělování Ducha vznikalo u Eliáše poznávání v rozumu; a zde to nazývá duše šepotem něžných vánků, protože jí z něžného sdělování dokonalostí Mileného přeplyvá poznávání do rozumu, a proto i jej samého nazývá šepotem vánků něžných.

15. Tento božský šepot, který vstoupí sluchem duše, je však nejenom, jak jsem již řekl, poznání podstatné,¹ nýbrž také odhalení pravd o Bohu a zjevení jeho skrytých tajemství;² zpravidla se totiž, když se najde v Písmě svatém nějaké sdělení Boží, o kterém je tam řečeno, že vstupuje sluchem, shledá, že je to buď vyjevení těchto oprostěných pravd v rozumu, nebo

zjevení tajemství Božích; jsou to však zjevení nebo vidění čiré duchová, kterých se dostane pouze duši, bez přisluhování a pomoci smyslů, a proto je to, o čem se praví, že to Bůh sděluje sluchem, velmi vznešené a jisté. Vždyť proto, totiž aby vyjádřil vznešenost zjevení, kterého se mu dostalo, neřekl svatý Pavel: *Udidit arcana verba* [viděl slova tajná] a tím méně: *Gustavit arcana verba* [zakusil slova tajná], nýbrž *Audivit arcana verba, quae non licet homini loqui* (2 Kor. 12, 4). A je to, jako by děl: Uslyšel jsem slova tajná, kterých nepřísluší člověku mluvit. V tom [slyšení slov tajných] se má za to že uviděl Boha, jako také náš Otec Eliáš v šepotu. Neboť jak víra,³ jak rovněž praví svatý Pavel, jde sluchem tělesným (Řím. 10, 17), tak také to, co nám praví víra,⁴ totiž to poznání podstatné, jde sluchem duchovým. To dobře vyjádřil prorok Job, mluvě s Bohem, když se mu zjevil, řka: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te* (Job 42, 5). To znamená: Sluchem ucha slyšel jsem tě, a nyní tě vidí mé oko. Tím je jasně vyjádřeno, že slyšeti ho sluchem duše jest viděti ho okem rozumu trpného, o kterém jsme mluvili.⁵ Vždyť proto nepraví: Slyšel jsem tě sluchem uší, nýbrž sluchem ucha; ani: Viděl jsem tě očima, nýbrž okem, to jest rozumem; toto slyšení duše jest tedy vidění rozumem.⁶

16. Ale nesmí se tomu rozuměti tak, že by toto, co duše chápe, bylo, protože je to, jak jsme řekli,¹ nahá podstata, již dokonalé a jasné kochání jako v nebi; neboť třebas je nahá případků,² není proto již jasná, nýbrž je přece ještě temná, protože je to nazírání; to totiž je v tomto životě, jak praví svatý Diviš,³ paprsek tmy. Můžeme tedy říci, že je to paprsek předobrazu kochání, ježto je to v rozumovém poznání, v kterém záleží kochání.⁴ Toto podstatné poznání, jež zde duše nazývá šepotem, jsou ty oči přežádoucí, o nichž, když jí je Milený odhalil, řekla (protože jich smysl nevydržel): Odvrať je, Milený.⁵

17. A protože mám za to, že se zde velmi hodí místo z Joba, které potvrzuje¹ nemalý díl z toho, co jsem tu řekl o vytržení a zasnubu, uvedu je zde, třebas se tím poněkud více zdržíme, a vyložím ty části z něho, které se nám hodí. Nejprve je tedy uvedu celé latinsky a pak celé v překladu, a pak stručně vyložím, co se nám zde z něho hodí; a až s tím budu hotov, postoupím k výkladu veršů druhé slohy. Praví tedy Elifaz Temaňan v knize Jobově takto: *Porro ad me dictum est verbum absconditum, et quasi furtive suscepit auris mea venas susurri eius. In horrore visionis nocturnae, quando solet sopor occupare homines, pavor tenuit me, et tremor, et omnia ossa mea perterrita*

sunt: et cum spiritus, me praesente, transiret, inhorruerunt pili carnis meae. Stetit quidam, cuius non agnoscebam vultum, imago coram oculis meis, et vocem quasi aurae lenis audivi (Job 4, 12-16). A v překladu to znamená: Mně zajisté bylo řečeno slovo tajné, a jako kradmo zachytilo ucho mé proud jeho šepotu. Když jsem vidění měl hrozné v noci, kdy spánek jímává lidi, bázeň jala mě a hrůza, a všechny mé kosti byly předěšeny; a když duch míjel v mé přítomnosti, scvrkla se mi kůže² na těle. Stanul přede mnou kdosi, jehož tváře jsem nepoznával, byla jen vidina před mým zrakem, a uslyšel jsem hlas jako tichého větříku. V tomto místě je obsaženo téměř všechno, co jsme zde až posud řekli o tomto unesení, počínaje slohou XIII.,³ v níž se praví: Odvráť je, Milený. Když zde totiž Elifaz Temaňan praví, že mu bylo řečeno slovo tajné, je tím vyjádřeno to tajné, co bylo dáno duši a jehož vznešenosti nemohla vydržeti, takže řekla: Odvráť je, Milený.

18. A když praví, že jeho ucho zachytilo jako kradmo proud jeho šepotu, míní se tím nahá podstata, které se, jak jsme řekli,¹ dostane rozumu; neboť proud² tu znamená vnitřní podstatu, a šepot znamená ten sdělující dotek dokonalostí, jímž se řečené podstatné poznání sdělí rozumu. A nazývá to zde šepotem, protože to sdělení je velmi lahodné, právě jako je duše tam nazývá něžnými vánky, protože je něžně sdělováno. A praví, že je zachytil jako kradmo, protože, jak je to, co se ukrade, cizí, tak bylo, podle přirozeného řádu řečeno, to tajemství člověku cizí, protože se mu dostalo něčeho, co nenáleželo jeho přirozenosti; nepřislušelo mu tedy zachytiti je, právě jako svatému Pavlu nepřislušelo, aby směl [tajemství] svoje říci. Proto řekl druhý prorok dvakrát: Tajnost má mně (Isai. 24, 16). A řka: Když jsem vidění měl hrozné v noci, kdy spánek jímává lidi, jala mě bázeň a hrůza, vyjadřuje strach a hrůzu, které přirozeně způsobí duši to sdělení s vytržením, jehož, jak jsme pravili,³ při sdělení ducha Božího přirozenost nevydrží. Vyjadřujeť zde tento prorok to, že, jak lidi v době, kdy chodí spat, dusívá a děsívá stav, kterému se říká můra a jenž na ně přijde mezi spánkem a bděním, to jest v té chvíli, kdy spánek začíná, takže jim v době tohoto duchového přechodu mezi spánkem v přirozené nevědomosti a bděním v poznání nadpřirozeném, to jest na počátku vytržení nebo uchvácení, způsobí strach a hrůzu duchové vidění, které je jim tehdy uděleno.

19. A dodává ještě více, řka, že se mu všechny kosti přestrasily nebo předěsily. To znamená tolik, jako by děl, že se pohnuly nebo vykloubily ze svých míst; vyjadřuje tím veliké rozpojení

kostí, kterým, jak jsme řekli,¹ v této době trpí. To dobře vyjádřil Daniel, když uviděl anděla, řka: *Domine, in visione tua dissolutae sunt compages meae* (Dan. 10, 16). To jest: Pane, protože jsem tě uviděl, rozvázaly se mi klouby. A tím, co Elifaz dále praví, to jest: A když duch míjel v mé přítomnosti - totiž an vytržením, o kterém jsme mluvili,² vyvedl ducha mého z jeho přirozených mezí a cest - scvrkla se mi kůže³ na těle, vyjadřuje to, co jsme řekli o údech, že totiž při tomto záchvatu ztuhnou a tělo se sraší, [takže zůstanou] jako mrtvé.

20. A následuje dále: Stál přede mnou kdosi, jehož tváře jsem nepoznával, byla jen vidina před mým zrakem. Ten, o němž praví, že stál, byl Bůh, jenž se sděloval řečeným způsobem. A praví, že nepoznával jeho tváře, aby vyjádřil, že se v tom sdělení a vidění, třebaš je převznešené, nepoznává a nevidí tvář a bytnost Boží. Praví však, že byla vidina před jeho zrakem, protože, jak jsme řekli,¹ to chápání slova tajného bylo převznešené, jako vidina Boha a stopa po něm; ale nemíní se tím, že je to bytnostní patření na Boha.

21. A pak končí, řka: Auslyšel jsem hlas jako jemného větříku. Tím je míněn šepot něžných vánků, o kterých zde duše mluví a jež jsou její Milený. Nesmí se však míti za to, že ony jsou při těchto návštěvách vždy spojeny s těmito strachy a úhonami v přirozenosti, ježto, jak bylo řečeno,¹ je tomu tak jen u těch, kdo začínají vstupovati do stavu osvětlení² a dokonalosti, a to jen v tomto druhu sdělování, [totiž vytržením a usnesením], protože u jiných [osob a v jiných druzích sdělování]³ jsou naopak spojeny s velikou lahodou. Ale vraťme se k výkladu.

Noc klidná.

22. Tento duchovní spánek, jímž duše spí na prsou Mileného, obsahuje a libě skýtá všecek klid a odpočinek a ticho pokojné noci, a současně se mu dostává v Bohu propastného a temného poznání Boha, a proto duše praví, že Milený je jí noc klidná,

před samým svítáním zory.

23. Praví však o této klidné noci, že není toho rázu, že by byla jako noc ještě za tmy, nýbrž jako noc již na přechodu ke svítání jitra,¹ to jest, je v samém sousedství svítání, protože tento klid a pokoj v Bohu není duši zcela temný, jako noc ještě za tmy, nýbrž klid a pokoj v božském světle, v novém poznávání

Boha, v němž je duch přelahodně klidný, povznesený k božskému světlu. A velmi vhodně zde nazývá toto božské světlo svítáním zory, to jest jitra; neboť jak svítání jitra zaplaší temno noční a odhalí světlo denní, tak je tento duch, uklidněný a pokojný v Bohu, povznesen z temnoty poznání přirozeného do ranního světla nadpřirozeného poznání Boha, ovšem ne jasného, nýbrž, jak je řečeno,² šerého, jako noc před samým svítáním zory. Jak totiž noc před samým svítáním není ani úplně noc ani úplně den, nýbrž, jak se říká, rozednívání, tak není tato božská klidná samota ani s veškerou jasností dovršena světlem Božím ani ho není zcela neúčastna.

24. V tomto klidu se rozum vidí povznesen divně novým způsobem nade všechno přirozené chápání k božskému světlu, právě jako kdo po dlouhém spánku otevře oči světlu, kterého se nenadál. Toto poznávání, tuším, chtěl vyjádřit David, když pravil: *Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto* (Ž. 101, 8). Což znamená: Procitl jsem, a stal jsem se podobným ptáčeti na střeše osamělému. Jako by děl: Otevřel jsem oči rozumu a shledal jsem se povznesen nade všechny pomysly přirozené, osamělý bez nich na střeše, to jest nade všemi věcmi pozemskými. A praví zde, že se stal podobným ptáčeti osamělému, protože v nazírání tohoto rázu má duch vlastnosti tohoto ptáče, jichž je patero. První je, že zpravidla vzlétá na místo nejvyšší, a tak také duch na tomto stupni vzlétne k převznesenému nazírání. Druhá, že má vždy zobáček obrácený tam, odkud přichází vítr, a tak také duch obrátí zde tvář náklonnosti tam, odkud přichází duch lásky, Bůh. Třetí je, že zpravidla je sám a nestrpí vedle sebe žádného jiného ptáka, nýbrž že, když mu nějaký usedne poblíž, ihned odlétne; a tak je také duch v tomto nazírání v samotě ode všech věcí, oproštěn od nich ode všech, a nestrpí v sobě nic jiného než samotu v Bohu. Čtvrtá vlastnost je ta, že velmi libě zpívá, a právě to činí v této době také duch Bohu; tryskajíť chvály, které vzdává Bohu, z přeněžné lásky a jsou přelahodně jemu samému a převzácné Bohu. Pátá jest, že není žádné určité barvy; a tak je tomu také u ducha dokonalého, an v tomto vytržení nejen nemá žádného zbarvení nějakou náklonností smyslovou a sebeláskou, nýbrž ani jednotlivostní úvahy o čemkoliv ať nadzemském, ať pozemském a ani nedovede o tom říci, jakého způsobu nebo rázu to je - právě protože je, jak bylo řečeno,¹ pohrouzen v propast svého poznatku Boha.

Hudba tichá.

25. V tom klidu a mlčení za noci, o které již byla řeč,¹ a v tom poznatku v božském světle² postřehne duše podivuhodnou shodu a soulad moudrosti Boží v rozmanitosti všech Božích tvorů a skutků;³ všichni a každý z nich jsou vybaveni jakýmsi ohlasem z Boha, aby jím každý svým způsobem hlásal, co v něm je Bůh;⁴ takže se to v duši podobá souzvuku převznešené hudby, jež předčí všechny koncerty a melodie světa. A nazývá tuto hudbu tichou, protože je to, jak jsme pravili,⁵ poznávání klidné a tiché bez hluku hlasů, takže skýtá i potěšení z lahody hudby i potěšení z ticha mlčení. Praví tedy, že Milený je tato tichá hudba, protože v něm se poznává a s libostí vnímá tento souzvuk duchové hudby; a nejen to, nýbrž že on je také

samota zvučná.

26. To je téměř totéž, co hudba tichá. Třebas totiž ta hudba je tichá co do smyslů a mohutností přirozených,¹ je samota velmi zvučná mohutnostem duchovým, protože, když jsou samy a prázdné všech vtisků a vjemů přirozených, dobře mohou velezvučně vnímati v ducha duchové zvučení Boží vznešenosti jak v něm samém, tak v jeho tvorech, jak jsme výše řekli² že to v duchu viděl svatý Jan ve Zjevení, totiž hru mnoha hudců, kteří hráli na své loutny (Zjev. 14, 2). To bylo ovšem jen v duchu a ne hra na loutny hmotné, nýbrž jakési poznávání chval Božích od blažených v nebi, které každý, podle způsobu své blaženosti, ustavičně Bohu vzdává, což jest jako hudba; neboť jak má každý své dary způsobem jiným [1 Kor. 7, 7], tak také pěje každý svou chválu jinak, ale přece všichni v jednom souzvuku lásky, právě jako v hudbě.

27. Právě tímto způsobem duše v té klidné moudrosti¹ také postřehne ve všech tvorech, nejen ve vyšších, nýbrž i v nižších, podle toho, co každý z nich dostal od Boha a v sobě má, jak každý vydává hlasité svědectví o tom, co je Bůh, a vidí, že každý svým způsobem velebí Boha, maje v sobě Boha podle své jímavosti; a tak všechny ty hlasy tvoří jeden hlas hudby podivuhodné o vznešenosti Boží a moudrosti a vědomosti jeho. A to právě chtěl říci Duch svatý v knize Moudrosti, když děl: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum: et hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis* (Moudr. 1, 7). To znamená: Duch Páně naplnil okruh zemský, a tento svět, jenž obsahuje všecko, co on učinil, má známost hlasu, to jest té samoty zvuč-

né, kterou tu, jak pravíme, duše poznává a jež je svědectví, které všechny věci samy sebou dávají o Bohu. A jelikož se duši dostane této zvukné hudby jen v samotě a v ustranění ode všech věcí zevnějších, slují jí hudba tichá a samota zvukná, a tou praví že jest jí Milený. A nadto i:

Večeře, jež osvěží i lásku vznítí.

28. Z večeře mají milenci osvěžení, nasycení a přibude jim jí lásky. Poněvadž tedy Milený působí v duši v tomto libém sdělování vše to trojí, nazývá jej tu ona večeří, jež osvěží i lásku vznítí. Jest si uvědomiti, že v Písmě svatém se tímto výrazem „večeře“ rozumí patření na Boha; neboť jak jest večeře uzávěr denní lopoty a počátek odpočinku nočního, tak také pociťuje duše v tomto klidném poznatku, o kterém jsme mluvili,¹ jakési zakončení strastí a osvojování statků, z něhož se rozněcuje větší láskou k Bohu než kterou byla předtím roznícena, a proto jest jí on večeří, která osvěží, an je jí konec strastí; a rozněcuje v ní lásku, an je jí svojení všech statků.

29. Ale aby se ještě lépe porozumělo, jaká je to pro duši večeře - a ta večeře je, jak jsme řekli,¹ Milený - jest si tu všimnouti toho, co sám Milený, Ženich, praví ve Zjevení, totiž: Stojím u dveří, a tluku; jestliže mi kdo otevře, vejdu a budu večeřeti s ním, a on se mnou (Zjev. 3, 20). Tím vyjadřuje, že on sám přináší večeři s sebou, a ona není nic jiného než právě jeho líbeznost a slasti, v kterých se on sám kochá; ty on sdělí duši, když se s ní spojí, a ona se také kochá; vždyť to znamená rčení „budu večeřeti s ním, a on se mnou“. Vyjadřuje se tedy těmito slovy účinek božského spojení duše s Bohem, v němž se i statky vlastní Bohu stávají společnými také Nevěstě duši, ježto on sám se s ní, jak jsme řekli, milostně a štědře o ně sdělí. A tak je jí on sám večeře, jež osvěží i lásku vznítí; neboť jsa k ní štědrý ji osvěží, a jsa k ní milostivý v ní roznítí lásku.

30. Než přistoupíme k výkladu ostatních sloh, nebude tu od místa upozorniti, že se tu - třebas jsme řekli,¹ že se v tomto stavu zasnubu duše těší úplnému klidu a že se jí v něm uděluje i všechno ostatní, co v tomto životě uděleno býti může - nemíní než to, že klid je pouze po stránce vyšší² (neboť stránka smyslová až do stavu duchovního sňatku nikdy úplně nepozbude [zbytků] svých nedobrych sklonů ani úplně a zcela nepodrobí svých sil, jak bude později řečeno)³ a že to, co se zde duši uděluje, je [jen to] maximum,⁴ které je možné jakožto v zasnubu; neboť duchovní sňatek má [ještě další] veliké přednosti. V zá-

snubu totiž duše Nevěsta, třebas se při návštěvách těší z tak velikých statků, jak bylo řečeno, nicméně ještě trpí nepřítomnostmi⁵ [Mileného], a zneklidňováním a obtěžováním od částky nižší⁶ a od ďábla,⁷ kdežto ve stavu sňatku všecko to přestane.⁸

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Ana tu tedy Nevěsta již má ctnosti dovedeny v duši na ten stupeň její dokonalosti,¹ na kterém se při návštěvách, které jí Milený prokazuje, zpravidla těší z míru, potěší se také někdy, dotekem, kterým se jich Milený dotkne,² převznešeně z jejich vlastní libosti a vůně, právě jako se kocháme v libosti a kráse lilií a jiných květin, když jsou rozevřeny a my se jimi obíráme. Uvidíť duše při mnohých z těchto návštěv, an Milený v ní k tomu rozleje světlo, ve svém duchu všechny své ctnosti; a ona je tehdy s podivuhodně slastnou a lahodnou láskou všechny spojí a podá je Milenému jako kytici z krásných květů uvitou na způsob pinie; a Milený si je tehdy vezme (opravdu si je totiž vezme) a přijme to za veliký projev služby. To všecko se stane uvnitř duše, v níž je Milený, jak ona pocituje, jako na svém odpočívadle, protože se mu duše k tomu nabídne spolu se ctnostmi, a to je největší služba, kterou mu ona může prokázati - a tudíž také záleží jedna z největších slastí, kterých se jí dostává ve vnitřním obcování s Bohem, právě v tomto způsobu darování, jímž se ona podává Milenému.

2. Ježto však ďábel (jenž ve své veliké zlobě závidí duši veškerého dobra, které v ní uvidí) pozná tento blahý stav duše, vynaloží v této době veškerou svou dovednost a použije všech svých klíčků, aby jen zkalil v duši aspoň sebe menší částčku tohoto štěstí. Překazí-li totiž této duši i jen stupínek tohoto jejího obohacení a blažené slasti, cení si to on více, než když jich strhne mnoho jiných do mnoha jiných, a to i velmi těžkých hříchů, protože ty ostatní mají jen málo co pozbyti nebo vůbec nic, kdežto tato zde může pozbyti mnoho, ana má získáno statku mnoho, a to velmi cenného - právě jako pozbyti i jen trochy zlata velmi jemného je více než míti velkou ztrátu kovů jiných, sprostých. Ďábel tu využívá bažení smyslových, třebas těmi v tomto stavu svede většinou jen velmi málo nebo vůbec nic,

protože jsou již umrtvena, a když nemůže tímto prostředkem, toho předvede obrazivosti mnoho rozmanitých představ. A někdy skutečně vzbudí, jak bude později řečeno,¹ mnoho hnutí ve stránce smyslové a též jiné potíže jak smyslové, tak duchové, které způsobí, a není v moci duše, že by se jich mohla zprostiti, dokud Pán nepošle (jak se praví v žalmu) svého anděla [konati stráž] kolem těch, kdo se ho bojí (Ž. 33, 8), a neosvobodí jich a nezpůsobí v duši pokoje a klidu jak po stránce smyslové, tak po stránce duchové. Duše se tedy, aby to všechno vyjádřila a vyžádala si tuto milost - jeť v obavě pro zkušenost, kterou má o úskocích, jichž používá ďábel, aby jí v této době způsobil řečenou škodu - obrací k andělům,² jejichž úkolem je podporovati v této době a zaháněti ďábly, a pronáší tuto slohu:

SLOHA XVI.

*Zloute nám lišky,
jeť v květu již naše vinice,
zatím co z růží
vijeme pinii;
a nikdo se nezjevuj v hůrce.*

Výklad.

3. Ana tedy duše touží, aby jí nerušili trvání této vnitřní slasti z lásky, jež je květ vinice v její duši,¹ ani závistiví a zlomyslní ďáblové ani prudká bažení smyslnosti ani měnivé kolotání představ ani kterýkoliv jiný poznatek a přítomnost věcí, vzývá anděly, řkouc, aby zlovili všechny tyto věci a zabránili jim, aby tudíž nerušily uplatňování lásky v jejím nitru, ve slasti a lahodě z níž se sdělují ctnosti a milosti mezi duší a Synem Božím a je z nich potěšení. Praví tedy:

*Zloute² nám lišky,
jeť v květu již naše vinice.*

4. Vinice, o které zde mluví, je štípení ze všech ctností, jež je v této svaté duši, a ony jí dávají víno sladké chuti. Tato vinice, duše, je tehdy tak velice v květu, když je co do vůle spojena s Ženichem a v Ženichu samém se kochá co do všech těchto

ctností pospolu. Někdy se však, jak jsme řekli,¹ při tom vtírá do paměti a obrazivosti mnoho představ rozmanitých způsobů, a ve stránce smyslové se probouzí mnoho rozličných hnutí a bažení. Poněvadž tedy jsou tolikerého způsobu a tak rozmanité, děl David, když s velikou žízni po Bohu pil toto lahodné víno duchové, při pocitu překážky a potíže, kterou mu působily: Žíznila po tobě duše má; jak mnoha způsoby [opačnými] se [však] vůči tobě chová tělo mé! (Ž. 62, 2).

5. Duše nazývá celou tuto družinu bažení a hnutí smyslových liškami, pro velikou podobnost, kterou s nimi v této době mají. Neboť jak se lišky, když vyjdou na lov, stavějí že spí, aby tak polapily kořist, tak jsou všechna tato bažení a síly smyslové uklidněna a uspána, dokud v duši nevpučí a nevyrazí a se neuplatní tyto květy ctností; pak však jako by se také ve smyslovosti probouzely a v ní pučely její květy, totiž bažení a síly smyslové, a chtějí se protiviti duchu a samy vládnouti. Až tak daleko zajde žádostivost, kterou, jak praví svatý Pavel, má tělo proti duchu (Gal. 5, 17). Ana je totiž náklonnost těla ke smyslovým věcem veliká, rozezlí a rozmrzí se, když se duch kochá, celé tělo; a tím způsobí tato bažení duchu v slast se hřížícímu velikou potíž, a proto praví duše: Zlovte nám lišky.

6. Zlomyslní ďáblové však tu působí se své strany duši potíž dvojím způsobem. Oni totiž usilovně popouzejí a popichují ta bažení, a jimi a jinými představami atd. vedou válku proti tomuto pokojnému a kvetoucímu království v duši. A za druhé ji - a to je horší - když [na ně] nemohou tímto způsobem, napadnou tělesným trýzněním a lomozením, aby ji tak vytrhli [z této usebranosti]. A ještě horší je to, že na ni útočí strachy a děsy duchovými, někdy hrozně trýznivými; mohouť to, obdrží-li dovolení, v této době velmi snadno činiti. Ana se totiž duše na tuto duchovou cvičbu duchově velmi [oprostí a tím] obnaží, může se jí on snadno učiniti přítomným, ježto také on je duch. Jindy zase na ni učiní jiné výpady hrůzami, již než se ona počne kochati v těchto libých květech, totiž již v té chvíli, kdy ji Bůh teprve poněkud počíná vyváděti z domu jejích smyslů, aby vstoupila do řečené vnitřní cvičby v zahradě Zenichově; víť ďábel, že, vstoupí-li ona jednou v tu usebranost, že je tak chráněna, že jí, aťsi udělá co udělá, škody způsobiti nemůže. A skutečně se častokráte, když tu ďábel vyrazí, aby duši zastoupil cestu, ona s velikou rychlostí useběře do hluboké skrýše ve svém nitru, kde najde velikou slast a ochranu, a pak trpí ty hrůzy jen tak zvenčí a tak zdáli, že jí ony nejenom nezpůsobí strachu, nýbrž v ní naopak vzbudí veselí a potěšení.

7. O těchto hrůzách se zmínila Nevěsta ve Velepísni, řkouc: Duše má mě zkormoutila pro vozy Aminadabovy (Velep. 6, 11). Aminadabem tam míní ďábla;¹ a vozy nazývá jeho výpady a útoky, pro jejich velikou prudkost totiž a pro hluk a lomoz, který s nimi spojuje. Duše pak zde praví: Zlovte nám lišky. O to žádala, k čemuž účelu, také Nevěsta ve Velepísni, řkouc: Zlovte nám lišky maličké, jež dělají škodu na vinicích, neboť naše vinice rozkvetla (Velep. 2, 15). A neříká „zlovte mi“, nýbrž „zlovte nám“, protože mluví o sobě a o Mileném, ježto jsou spojeni v jedno a kochají se v květu vinice. Příčina pak, proč tu praví, že vinice je v květu, a nepraví „vydala plody“, je ta, že potěšení ze ctností v tomto životě, i když je v duši s takovou dokonalostí kochání, jaká je tato, o níž mluvíme, je přece jen jako potěšení z nich teprve v květu, protože až v budoucím životě se z nich budeme těšiti jako z vyspělých v plod.² A praví dále:

*Zatím co z růží³
vijeme pinii.*

8. V této době totiž, kdy se duše těší z květu této vinice a kochá se na prsou Mileného,¹ dochází k tomu, že se ctnosti duše, jak jsme řekli,² vesměs ukáží zcela jasně a na svém stupni [dokonalosti], any se duši zjeví a skýtají jí velikou libost a slast.³ Duše pocituje, že jsou v ní a zároveň v Bohu, takže se jí podobá, že jsou vinice velice rozkvetlá a příjemná její i jeho, v níž se oba slastně kochají. Tehdy tedy spojí duše všechny tyto ctnosti, vzbuzujíc při každé z nich a při všech nich pospolu velmi lahodné kony lásky, a tak pospolu je podá s velmi něžnou a líbeznou láskou Milenému. A k tomu jí napomáhá sám Milený, protože bez jeho přízně a pomoci by nemohla Milenému uvíti a podati této kytice a obětiny ze ctností; vždyť proto také praví: Vijeme pinii, totiž Milený a já.

9. A nazývá tuto kytici ze ctností pinií [t. piniovou šiškou], protože, jako je pinie útvar pevný a obsahuje mnoho plůdků pevných, jež k sobě pevně přimyká, totiž piniových oříšků,¹ tak je také tato pinie ze ctností, kterou duše vije pro Mileného, jen jeden útvar z dokonalosti duše, jenž k sobě pevně a spořádaně přimyká mnoho dokonalostí a pevných ctností a darů přebohatých a je v sobě obsahuje; neboť všechny dokonalosti a ctnosti jsou uspořádány a obsaženy v jedné solidní dokonalosti duše. Tato dokonalost je, i zatím co se ještě vytváří a vije cvičbou ve ctnostech, i když je již vytvořena a uvita, od duše podávána

Milenému v duchu lásky, o kterém mluvíme.² Je tedy třeba, aby se řečené lišky zlovily, aby nepřekazily toho vnitřního obcování mezi oběma. Ale k tomu, aby mohla dobře vytvořiti a uvíti tu pinii, nežádá Nevěsta v této sloze jen pouze o toto, nýbrž také chce to, co následuje ve verši dalším, totiž:

A nikdo se nezjevuj v hůrce.

10. Jeť na tuto božskou cvičbu vnitřní také třeba samoty a ústraní ode všech věcí, které by se mohly duši naskytnouti, jak se strany částky nižší, to jest smyslové, v člověku, tak se strany částky vyšší, to jest rozumové. V té dvojí částce je obsažena celá soustava mohutností a smyslů lidských, a tu soustavu zde nazývá hůrkou. Ježto totiž v té soustavě dlejí a jsou umístěny všechny poznatky a bažení přirozenosti, jako zvěř v horách, lovívá a kořistívá v ní mezi těmito baženími a poznatky ke škodě duše ďábel. Duše praví, aby se nikdo v této hůrce nezjevoval, totiž aby představa a tvářnost žádného předmětu náležitého ke kterékoli z těchto řečených mohutností nebo smyslů nevystávala před duší a Ženichem. Je tomu tedy, jako by děla: V žádné z duchových mohutností duše, to jest v paměti, rozumu a vůli, nechať není poznatků nebo hnutí jednotlivostních, ani jakýchkoli jiných postřehů; a v žádném ze smyslů a mohutností tělesných, jak vnitřních, tak zevnějších, to jest v obrazivosti, představivosti, atd., zraku, sluchu, atd., nechať není žádných jiných rozptylek a podob, a obrazů a tvarů, nebo představ předmětů duši, ani jiných přirozených konů.¹

11. Toto tu praví duše, jelikož, má-li se dokonale těšiti z tohoto obcování s Bohem, musí všechny smysly a mohutnosti, jak vnější, tak vnitřní, býti bez činnosti, prázdné svých vlastních konů a předmětů a jimi nezaměstnané; neboť v takovém případě ony, čím více se samy ze svého oddávají činnosti, tím více jen ruší. Když totiž duše dojde nějakého vnitřního spojení v lásce, pak již mohutnosti duchové o tom nepracují, a tím méně mohutnosti smyslové. Dílo spojení v lásce je totiž již vykonáno a uskutečněno, duše již je v stavu lásky: mohutnosti tedy jsou již hotovy se svou činností, protože přece, když se dojde cíle, je po veškeré činnosti nástrojů. Duše tedy pak koná jen to, že dlí láskou v Bohu, to jest trvale miluje láskou spojivou. Nikdo se tedy nezjevuj v hůrce; jediné vůle nechať se ukáže a dlí před Mileným a odevzdává mu - způsobem, který již byl vyložen¹ - sebe samou a všechny ctnosti.

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Na lepší pochopení slohy, která následuje, jest zde upozorniti, že nepřítomnosti¹ Mileného, které je duši přetrpěti v tomto stavu duchovního zasnubů, jsou velmi bolestné, a některé jsou takového rázu, že není soužení, které by se s nimi mohlo srovnati. To je tím, že láska, kterou má duše k Bohu v tomto stavu, je veliká a mocná, a tudíž ji za jeho nepřítomnosti také velice a mocně mučí. A k tomuto soužení se ještě druží trápení, které v této době pocifuje při jakémkoliv způsobu styku nebo obcování s tvory, a to je též velmi veliké. Ana je totiž puzena onou velikou silou propastně hluboké² touhy po spojení s Bohem, je jí jakémkoliv zabavování a zdržení přecitlivělé a trapné, právě jako by kameni, když s velikou prudkostí a rychlostí již dospívá svého střediska, jakákoli věc, na kterou by narazil a již by se v tom prázdném prostoru zdržel, způsobila veliké násilí. A poněvadž duši tyto libé návštěvy již zachutnaly, jsou jí žádoucnější nad zlato a veškerou krásu. Proto tedy pronáší duše, ana se velice bojí býti i na okamžik bez tak vzácné přítomnosti, tuto slohu, v níž mluví s vyprahlostí a s duchem svého Ženicha.

SLOHA XVII.

*Zastav se, mrtvý severáku,
přiď, poledníku, jenž budíš lásku,
prověj mou zahradu,
a nechať se rozproudí její vůně,
a pásti se bude Milený mezi květy.*

V ý k l a d.

2. Kromě toho, co bylo řečeno v předešlé sloze, je také vyprahlost v duchu příčina, která zaráží duši mízou vnitřní libosti, o níž výše mluvila.¹ Toho se tedy obávajíc činí v této sloze dvojí. Za prvé brání vyprahlosti, zavírajíc před ní dveře ustavičnou modlitbou a zbožností. Druhé pak, co činí, je to, že vyzývá Ducha svatého, jenž právě má zaplašiti tuto vyprahlost

z duše a zachovává a rozmnožuje v ní lásku k Ženichovi, [aby to skutečně učinil] a také uvedl duši do vnitřní cvičby ve ctnostech: všechno to k tomu cíli, aby se Syn Boží, její Ženich, více z ní těšil a více v ní kochal, protože veškeré její prahnutí směřuje jen k tomu, aby působila potěšení Milenému.

Zastav se, mrtvý severáku.

3. Severák je vítr velmi studený, kterým květy a byliny schnou a chřadnou, anebo se aspoň schoulí a uzavrou, když na ně přijde. A protože duchovní vyprahlost a citelná nepřítomnost Mileného působí v duši, která je jimi stížena, zcela týž účinek, dusíce jí chut a lahodu a vůni, kterých ze ctností zakoušela, nazývá je mrtvým severákem. Zmrtvělý a ochablý jím duši všechny ctnosti a výlevy afektů, které měla; proto tedy zde praví duše: Zastav se, mrtvý severáku. Tomuto výroku duše jest rozuměti tak, že on je čin a úkon modlitby [a jiných] duchovních cvičení [vykonaných k tomu cíli], aby se vyprahlost zastavila. Poněvadž však v tomto stavu [zásnubu] jsou věci, které Bůh duši sděluje, tak vnitřní, že jich duše sama ze svého nemůže žádnou činností svých mohutností přivést k místu a zakoušeti jich, jestliže v ní duch Ženichův nezpůsobí tohoto hnutí lásky, hned ho vzývá, řkouc:

Přiď, poledníku, jenž budiš lásku.

4. Poledník je druhý vítr, kterému se obecně říká jižní. Tento příjemný vánek přivádí deště, traviny a byliny jím klíčí a květy se jím rozvírají a rozlévají svou vůni; má účinky opačné severáku. Miní tedy duše tímto vánkem Ducha svatého, jenž, praví, budi lásku: neboť když tento božský vánek vpadne do duše, tou měrou ji celou roznítí a ji obcerství a oživí, a probudí vůli a pozvedne bažení, jež byly předtím skleslé a ve spánku co do lásky k Bohu, že se právem může říci, že budi lásku, totiž jeho a její; a to, oč prosí Ducha svatého, je to, co praví v dalším verši:

Provej mou zahradu.

5. Ta zahrada je duše sama. Jak totiž nazvala výše¹ duši samu rozkvetlou vinicí, ježto květy ctností, které v ní jsou, jí dají víno lahodné sladkosti, tak ji zde nazývá také zahradou, protože je do ní nasázeno a v ní vzhází a vzrůstá kvítí dokonalostí a ctností, o němž jsme mluvili.² A jest si zde všimnouti, že

Nevěsta nepraví: „Zavěj v mou zahradu,“ nýbrž „Prověj mou zahradu,“ protože je veliký rozdíl mezi tím, když Bůh v duši zavěje a když duši prověje; neboť zavátí v duši je vlítí v ni milost, dary a ctnosti, kdežto provátí duši je to, že Bůh učiní dotek a způsobí hnutí ve ctnostech a dokonalostech,³ které jí jsou již dány, an je obnoví a jimi hne tak, že vydají ze sebe duši podivuhodnou vůni a libost, právě jako když se zamává voňavkami, jež tehdy, když se koná ten pohyb, rozlévají hojnost své vůně, jež předtím ani nebyla taková a ani jí nebylo tou měrou cítiti. Ctností totiž, které v sobě má získáním nebo vlitím, nepocituje duše stále aktuálně a netěší se z nich stále aktuálně, jelikož, jak později řekneme,⁴ v tomto životě⁵ ony jsou v duši jako květy zavřené v poupě, anebo jako voňavky zakryté, jejichž vůně se nepocítí, dokud se nerozevrou a nejsou odkryty a jimi se nepohne, jak jsme to řekli.⁶

6. Někdy však je Bůh k duši Nevěště tak milostiv, že prověje svým božským duchem tuto její rozkvetlou zahradu a rozevře všechna tato poupata ctností a odkryje tyto voňavky darů a dokonalostí a bohatství v duši, zjeví její vniterný poklad a statek a odhalí celou její krásu. A tehdy je to něco podivuhodného na pohled a libého na pocit, jaké bohatství se odhalí duši v jejích darech a jaká krásu v těchto květech ctností, jež jsou již v duši vesměs rozvité; a libost vůně, kterou jí každá podle své přirozenosti vydává, je nevýslovná. A to ona zde nazývá prouděním vůni té zahrady, pravíc v dalším verši:

A nechať se rozproudí její vůně.

7. Ty jsou někdy tak hojné, že se duši podobá, že je oděna v slasti a ponořena v blaženost nevýslovnou, takže to nejen pocituje v nitru, nýbrž jí to i tak velice přeplyvává v zevnější, že to ti, kdo si toho dovedou všimnouti, poznají a podobá se jim, že ta duše je jakoby rozkošná zahrada plná rozkoše a bohatství Božího. A nejenom když jsou tyto květy rozvité, je to na těchto svatých duších viděti, nýbrž ony v sobě mají trvale jakousi vznešenost a důstojnost, která působí u ostatních pozastavení a úctu - pro nadpřirozený účinek, který se do té osoby rozlévá ze zcela blízkého a důvěrného obcování s Bohem, jak je to zapsáno v Exodu o Mojžíšovi, že mu totiž nemohli pohleděti do obličeje pro důstojnost a velebnost, která mu zůstávala, an byl jednal tváří v tvář s Bohem (2 Mojž. 34, 30; 2 Kor. 3, 7).

8. Při tomto vanutí Ducha svatého duší, to jest při jeho ná-

vštevě, se jí v lásce sděluje vznešeným způsobem její Ženich, Syn Boží; vždyť proto posílá napřed jako kdysi apoštoly (Mat. 22, 18; Mar. 14, 13; Luk. 22, 9), svého ducha, jenž jest jeho ubytovatel, aby mu připravil příbytek v duši Nevěště tím, že ji povznese ve slast, zahradu v ní upraví, květy v ní rozevře, dary v ní odhalí, vyzdobí ji čalouny svých milostí a svého bohatství. Duše Nevěsta tedy touží s velikou touhou po všem tom, totiž: aby pominul severák, aby přišel poledník, aby províval její zahradu, protože tím získá duše mnoho věcí zároveň; získáť potěšení ze svých ctností, jež jsou, jak jsme řekli,¹ uvedeny v dokonalost lahodného uplatňování; získá dále to, že se při nich těší z Mileného, ježto on se, jak jsme právě řekli,² skrze ně sděluje v duši s něžnější láskou a s prokazováním zvláštější milosti než dříve; získá i to, že se Milený pro toto její aktuální uplatňování ctností mnohem více v ní kochá (a právě z toho ona má radost největší, totiž z toho, že Milený má radost); a získá konečně také prodloužení a trvání takovéto lahody a libosti ze ctností, jež potrvá v duši po celý čas, co v ní Ženich takovým způsobem dlí, ana mu Nevěsta skýtá svými ctnostmi libost, jak to sama takto praví ve Velepísni: Pokud byl král na svém odpočívadle, totiž v duši, vydával můj rozkvetlý a vonný nard vůni líbeznou (Velep. 1, 11). A tímto vonným nardem zde míní samu duši, jež z kvítí ctností, které v sobě má, vydává líbeznou vůni Milenému, jenž v ní mešká tímto způsobem spojení.

9. Jest tedy velmi proč toužiti po tomto božském vánku Duha svatého, a nechať každá duše prosí, by províval její zahradu, aby proudily božské vůně Boží. Vždyť poněvadž je to tak potřebné a duši je to k takové blaženosti a dobru, toužila po tom Nevěsta a žádala o to ve Velepísni týmiž výrazy jako zde, řkouc: Zdvihni se odsud, severáku, a přijď, větříku polední, a prověj mou zahradu, a rozproudí se její vůně a vzácná koření (Velep. 4, 16). A po všem tom touží duše, ne pro slast a blaženost, která jí z toho vyplyne, nýbrž protože ví, že v tom se kochá její Ženich,¹ a protože to je dispoice a předzvěst, že přijde Syn Boží a bude se v ní kochati; vždyť proto praví ihned dále:

A pásti se bude Milený mezi květy.

10. Duše označuje toto kochání, kterým se Syn Boží v této době v ní kochá, názvem pastvy, jenž to vyjadřuje mnohem přiléhavěji, protože pastva nebo krmě je něco, co nejen dává libost, nýbrž také zachovává; a tak se také Syn Boží kochá

v duši v těchto jejích slastech, a zachovává se v ní, to jest setrvává v ní jakožto na místě, v kterém se [i on] velice kochá, protože to místo se opravdu kochá v něm. A to právě tuším on sám chtěl říci ústy Šalomounovými v Příslovích, řka: Rozkoš má je [býti] u synů lidských (Přisl. 8, 31), totiž když také rozkoš jejich je býti u mne, Syna Božího. A jest si zde všimnouti, že tu duše nepraví, že se bude Milený pásti na květech, nýbrž mezi květy. Poněvadž totiž jeho, to jest Ženichovo, sdílení se děje v duši samé řečenou¹ již výzdobou ze ctností, plyne z toho, že to, na čem se pase, je duše sama tím, že ji v sebe přepodobňuje, když ona je již vypravena, vyzdobena a vyšperkována² řečeným kvítím ctností a darů a dokonalostí, jež jsou libé koření, s kterým a mezi kterým se na ní pase. To kvítí totiž prostřednictvím řečeného³ již ubytovatele [Ducha svatého] vydává Synu Božímu lahodu a libost v duši, aby se takto tím více pásl na lásce její, poněvadž Ženich má právě ten způsob, že se spojuje s duší ve vůni tohoto kvítí. Na ten způsob velice dobře upozorňuje Nevěsta ve Velepísni, ana jej tak dobře zná, těmito slovy, řkouc: Milený sestoupil do své zahrady k vřesu a k vánku z vonného koření, aby se pásl [t. kochal] v zahradách a trhal si lilie (Velep. 6, 1). A jindy praví: Já jsem Mileného a Milený jest můj, ten, jenž se pase mezi liliemi (Velep. 6, 2); totiž ten, jenž se pase [t. kochá] v mé duši, své to zahradě, mezi liliemi mých ctností a dokonalostí a milostí.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Když tedy duše v tomto stavu duchovního zasnubu postřehne svou vznešenost a své veliké bohatství, ale že jich nesvojí a z nich se netěší, jak by chtěla, protože ještě dlí v těle, trpí často velice, zvláště když v ní poznaček této věci více oživne; postřehujeť, že je v těle jako velký pán v žaláři, podrobený tisícovým bédám, jemuž odňali jeho državy a znemožnili veškeré vykonávání svrchovanosti a používání bohatství, a z jeho vlastního majetku se mu dává strava jen velmi odměřeně, takže každý snadno pochopí, jak mu asi při tom je, zvláště když mu ani jeho vlastní čeledě není dobře poddána, nýbrž se jeho služebníci a otroci při každé příležitosti bez jakéhokoliv ohledu proti němu obracejí, takže mu i sousto stálře vzíti chtějí. Vždyť

když Bůh prokáže duši milost, že jí dá ochutnati nějaké sousto z dober a bohatství, která má pro ni připravena, ihned vyvstane ve smyslové stránce buď v nějakém bažení zlý služebník, nebo v nezřízeném hnutí otrok, nebo jiná vzpoura v této nižší stránce, aby jí toto dobro překazili.

2. Duši je při tom, jako by byla v zemi nepřátelské a týrána mezi cizáky a mrtvá mezi mrtvými, a pronikavě pociťuje to, co vyjadřuje prorok Baruch, když zdůrazňuje tuto strast v zajetí Jakobovu, řka: Co jest Izrael, že jest v zemi nepřátelské? Zestarál jsi v zemi cizí, poskvrnil jsi se mrtvolami, a připočetli tě k těm, kdo sestoupili do pekel (Baruch 3, 10). A Jeremiáš, jenž pociťoval toto bídné zacházení, jež jest duši trpěti ze zajetí v těle, praví, mluvě s Izraelem v duchovním smyslu: Což jest Izrael služebník nebo otrok, že je takto kořistí? Lvové na něho řvali, atd. (Jerem. 2, 14). Lvy zde míní bažení a vzpoury smyslovosti, této tyranské královny, o nichž mluvíme. Aby tedy duše projevila, jakou potíž tím trpí a jakou touhu má, aby tato vláda smyslovosti se všemi jejími vojsky a potížemi od ní již měla konec nebo se jí úplně podrobila, pozvedá oči k Ženichovi, jelikož on sám to musí všechno učiniti, a promlouvajíc proti řečeným¹ hnutím a vzpourám, praví tuto slohu:

SLOHA XVIII.

*Ó víly judské,
pokud v květech a růžových keřích
ambra vůni vydává,
dlete v předměstích
a nedotýkejte se našich prahů.*

Výklad.

3. V této sloze mluví Nevěsta.¹ Vidouc se totiž od Mileného uvedena co do částky vyšší, duchové, v tak bohaté a blahé dary a slasti, touží se udržeti v jistotě stran nich a v trvalém jejich svojení, v něž ji Ženich uvedl ve dvou slohách předešlých,² a proto - ana také vidí, že by jí to mohlo býti překaženo od částky nižší, smyslovosti, a že ona skutečně kazí a ruší tak veliké dobro - žádá kony a hnutí této nižší částky, aby se uklidnily v jejích mohutnostech a smyslech a nepřekračovaly hranic

okrsku svého, smyslového, na obtěžování a znepokojování vyšší a duchové částky duše, by jí nekazily ani nějakým sebe menším hnutím dobra a libosti, z kterých se těší; neboť jsou-li hnutí stránky smyslové a její mohutnosti činné, když se duch kochá, pak jej tím více obtěžují a zneklidňují, čím více mají činnosti a živosti. Praví tedy takto:

Ó víly judské.

4. Judskem nazývá nižší stránku duše, smyslovou. A nazývá ji Judskem, protože je slabá a tělesná a sama sebou slepá, jako národ židovský. A vílami nazývá všechny představy, fantasie a hnutí a sklony této nižší částky. Všecky tyto nazývá vílami, protože, jak víly svým milkováním a půvabem k sobě vábí milence, tak také tyto činnosti a hnutí smyslovosti lahodně a houževnatě hledí k sobě přivábiti vůli stránky rozumové a tím ji odciziti věcem vnitřním [a přivést k tomu], aby chtěla vnějš-kosti, které ony chtějí a po nichž baží, a působí také na rozum a vábí jej, aby se s nimi sňatkem sdružil a spojil v jejich nízkém způsobu citění, a tak hledí srovnati a sjednotiti stránku rozumovou se smyslovou. Vy tedy - praví duše - smyslové činnosti a hnutí:

Pokud v květech a růžových keřích.

5. Květy jsou, jak jsme řekli,¹ ctnosti v duši; růžové kře jsou mohutnosti téže duše, paměť, rozum a vůle, jež v sobě mají a ze sebe rodí květy božských pomyslů a konů lásky a řečené ctnosti. Pokud tedy v těchto ctnostech a mohutnostech mé duše, atd.,

Ambra vůni vydává.

6. Ambrou tu míní božského ducha Ženichova, jenž dlí v duši; a to, že tato božská ambra vydává v květech a růžových keřích vůni, je to, že se přelíbě rozlévá a sděluje v mohutnostech a ctnostech duše, dávajíc v nich duši vůni božsky libou.¹ Pokud tedy tento božský duch dává mé duši duchovou libost,

Dlete v předměstích.

7. V předměstích v Judsku, jež jest, jak pravíme,¹ nižší neboli smyslová částka duše; a předměstí v ní jsou smysly smyslové

vnitřní, to jest paměť, obrazotvornost a obrazivost, v nichž mají své místo a se sbírají tvářnosti a obrazy a představy předmětů, jimiž pak smyslovost uvádí v kon svá bažení a dychtění. Tyto tvářnosti atd. tedy zde nazývá vílami; když ony jsou klidné a odpočívají, spí také bažení. Ony vstupují do těchto svých předměstí, totiž do smyslů vnitřních, branami smyslů vnějších, to jest sluchem, zrakem, čichem atd., takže všechny mohutnosti a smysly této stránky smyslové, jak vnitřní, tak vnější, můžeme nazývatí předměstími, protože jsou to čtvrti, které jsou za hradbami města. Co se totiž v duši nazývá městem, je to v ní, co je nejvnitřnější, totiž stránka rozumová, jež má schopnost k obcování s Bohem a jejíž činnosti jsou v protivě s činnostmi smyslovosti. Poněvadž však je mezi lidmi, kteří meškají v těchto předměstích, to jest ve stránce smyslové (ti lidé jsou právě ty víly, o kterých mluvíme), a stránkou vyšší, městem, přirozený styk, takže se to, co se děje v této stránce nižší, zpravidla pocítí ve stránce druhé, vnitřní, a tudíž to obrátí její pozornost k sobě a zneklidní ji v činnosti duchové a dlení duchovém, které má v Bohu, proto jim praví, aby dlely ve svých předměstích, to jest, aby se utiřily ve svých smyslech smyslových vnitřních i vnějších.

A nedotýkejte se našich prahů.

8. To jest, ani prvními hnutími se nedotýkejte stránky vyšší. Jsouť první hnutí v duši vchody a prahy ke vstupu do duše, a když jsou více než první hnutí v rozumu [a vůli], to již přecházejí přes prahy; když však jsou [a zůstanou] pouze první hnutí, řekne se pouze, že se [jen] dotýkají prahů nebo [nanejvýše] tlukou na dveře, což [t. že zatlukou] se stane, když od smyslovosti dojde k útokům na rozum [a vůli, pudícím] k nějakému konu nespořádanému. Nejenže tu tedy duše praví, aby se tyto [útoky] duše nedotýkaly, nýbrž ani postřehů [t. j. prvních hnutí v rozumu a vůli, vzešlých z konů smyslových neútočných] [v ní] nemá býti, které nejsou v souladu s klidem a dobrem, z kterého se těší.

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Taková nepřítelkyně nižší stránky a jejích činností se stala z duše v tomto stavu, že by chtěla, aby té nižší Bůh nic neuděloval z duchových statků, když je uděluje stránce vyšší; neboť buď pak musí toho, [co udělí], býti jen velmi málo, anebo toho stránka nižší pro slabost sobě vlastní nevydrží bez mdloby v přirozenosti a tudíž¹ také utrpení a zkormoucení v duchu, takže se duše z toho nemůže potěšiti v pokoji. Neboť, jak praví Mudřec, tělo zatěžuje duši, protože břeře porušení (Moudr. 9, 15). Ježto tedy duše touží po nejvznešenějších a nejvýbornějších sděleních Božích,² a těch se jí nemůže dostat ve společnosti stránky smyslové, touží, aby jí je Bůh uděloval bez ní. Vždyť o onom vznešeném vidění v třetím nebi, které viděl svatý Pavel a v němž, jak praví,³ uviděl Boha, praví on sám, že neví, zda se mu ho dostalo v těle či mimo tělo. Ale ať tomu bylo jakkoliv, bylo to bez těla; neboť býti tělo účastno, nebyl by toho mohl nevědět, a ani vidění by nebylo mohlo býti tak vznešené, jak on praví, řka, že uslyšel slova tak tajná, že jich nepřísluší člověku mluvit (2 Kor. 12, 2-4). Proto duše, vědouc velmi dobře, že milostí tak velikých nelze přijmouti do nádoby tak skrovné, touží, aby jí je Ženich prokazoval mimo tělo nebo aspoň bez těla,⁴ a mluvíc s ním samým žádá jej o to v této sloze.

SLOHA XIX.

*Ukryj se, Miláčku,
a obrať tvář a pohled k horám,
a neříkej to;
poopatř však na družinu
té, jež se ubírá ostrovy divnými.*

Výklad.

2. O čtvero věcí žádá duše Nevěsta v této sloze Ženicha. Za prvé, aby se jí ráčil sdělovati velice uvnitř ve skryši v její duši; za druhé, aby jí pronikl a informoval mohutnosti blažeností a vznešeností svého Božství; za třetí, aby se to stalo tak vznešeně

a hluboce, aby se to ani nedovedlo ani nezachtělo říci a ani vnějšek, smyslová stránka, na to neměl jímavosti; za čtvrté, aby pojal lásku k těm mnoha ctnostem a milostem, které do ní uvedl a v jejichž družině ona je a vystupuje k Bohu převzácnými a velevznešenými poznatky Božství a záchvaty lásky velmi divnými a kromobyčejnými nad ty, které se obyčejně mívají. Praví tudíž:

Ukryj se, Miláčku.

3. Jako by děla: Milovaný Ženichu můj, uchyl se do nejnvnitřnějšího nitra mé duše a obcuj s ní v skrytosti, zjevuje jí své skryté divy, jichž žádné oko smrtelné nedohlédne.

A obrať tvář a pohled k horám.

4. Tvář Boží je Božství, a hory jsou mohutnosti duše: paměť, rozum a vůle. Je to tudíž, jako by děla: zaujmi mi svým Božstvím rozum, daj mi božská poznání, a vůli, daj a sděle jí božskou lásku, a paměť božským svojením blaženosti. Tím žádá duše o vše, oč ho jen může žádati, protože se již nespokojuje poznáním a sdělováním Boha z týlu, jak to učinil Bůh s Mojžíšem (2 Mojž. 33, 23) - to jest poznáváním Boha z jeho účinků a děl¹ - nýbrž jen tváří Boží, to jest bytnostným sdělováním Božství bez jakéhokoliv jiného prostředku v duši, jež se děje jistým dotekem mezi ní a Božstvím; to však je něco, co vylučuje všechno smyslové a případečné, jelikož je to dotek čirých podstat, totiž duše a Božství.² A proto praví dále:

A neříkej to.

5. Totiž, a neříkej to jako dříve, když sdělení, která jsi mi skýtal, byla taková, že jsi je říkal smyslům vnějším, protože to byly věci, na které ony měly jímavost, ježto nebyly tak vznešené a hluboké, že by jich smysly nebyly mohly dosáhnouti; ale nyní nechať jsou tato sdělení tak vznešená a podstatná a tak vnitřní, že se smyslům neřekne nic, to jest že toho nebudou moci dosáhnouti a zvědět; neboť podstata ducha se nemůže sdělit smyslu, a naopak nic, co se sdělí smyslu, zvláště v tomto životě, nemůže býti čirý duch, protože smysl na to nemá jímavosti. Ana tedy zde duše touží po tomto sdělení Boha tak podstatném a bytnostném, že smysl s ně není, žádá Ženicha, aby to neříkal, což jest, jako by děla: hlubokost této skrýše, ducho-

vého to spojení našeho, nechať je taková, aby to smysl nebyl s to ani říci ani postřehnouti; nýbrž nechať je to jako ta tajemství, která uslyšel svatý Pavel, že jich nepříslušelo člověku mluvíti (2 Kor. 12, 4).

Popatř však na družinu.

6. Patřiti je u Boha milovati¹ a prokazovati milosti, a družina, na kterou zde duše praví aby Bůh popatřil, je množství ctností a darů a dokonalostí a jiného duchovního bohatství, jež on jí již uštědřil jako závdavky a výbavu a klenoty snoubence. Je to tudíž, jako by děla: raději se však obrať, Milený, k nitru mé duše a pojmi lásku k bohatství, které jsi jí jako komonstvo dal, aby ses, pojma skrze ně lásku k ní, v ní ukryl a zdržel, ježto přece - třeba jsou tvé - jsou, poněvadž jsi jí je dal, vpravdě také

té, jež se ubírá ostrovy divnými.

7. Totiž mé duše, která se k tobě ubírá divnými poznatky tebe, a způsoby a cestami divnými a všem smyslům a obyčejnému přirozenému poznání nedostupnými. Je tomu tudíž, jako by, chtějíc jej přiměti ke splnění, děla: Ježto se má duše k tobě ubírá poznatky duchovými, divnými a smyslům nedostupnými, sděluj se ty jí také na tak vnitřním a vysokém stupni, aby byl jim všem nedostupný.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍM SLOHÁM

1. Aby duše dostoupila tak vznešeného stavu dokonalosti, po jakém zde touží, totiž duchovního sňatku, nejenže jí nepostačí, aby byla čistá a oříbená ode všech nedokonalostí a vzpour a nedokonalých habitů ve strance nižší,¹ co do níž je po svlečení člověka starého již podrobena a poddána strance vyšší. nýbrž je jí na tak silné a těsné objetí s Bohem také třeba veliké síly a velmi vysokého stupně lásky. Dojdeť duše v tomto stavu nejen velmi vznešené čistoty a krásy, nýbrž těsným a silným svazkem, který vznikne tímto spojením mezi Bohem a duší, také hrozné síly.

2. Musí tedy, aby toho stavu došla, býti v dokonalosti čistoty, síly a lásky; vždyť proto Duch svatý (on totiž zprostředkuje a k místu přivede toto duchové sdružení) v touze, aby duše dospěla svojení těchto předností a tak toho stavu zasluhovala, děl, rozmlouvaje ve Velepísni s Otcem a Synem: Co učiníme své sestře v den, kdy má vyjít, aby se ukázala a promluvila? Jeť maličká a nemá ještě prsy vyspělé. Je-li hradba, vystavějíme na ní bašty a ochrany stříbřené; a je-li brána, vyložme ji deskami cedrovými (Velep. 8, 8. 9). Baštami a ochranami stříbřenými zde miní ctnosti silné a hrdinné, zahalené ve víru, jež je vyjádřena stříbrem;¹ a tyto hrdinné ctnosti jsou již ty, které přísluší duchovnímu sňatku a věncí duši silnou, jež je tu vyjádřena hradbou, v jejíž síle a pevnosti má odpočívati pokojný Chof, aniž ho jakákoliv slabost [hradby] znepokojí; a cedrovými deskami miní přímětky a případy vznešené lásky. Ta vznešená láska je vyjádřena cedrem a je to láska vlastní duchovnímu sňatku. Ale aby jí mohla býti Nevěsta vyložena a vyzdobena, je třeba, aby byla opravdu brána, totiž způsobila, aby jí Ženich vstoupil; musí tedy se své strany držeti bránu vůle pro něho otevřenu úplným a opravdovým „ano“ lásky, tím „ano“ ze zasnubu,² již daným před duchovním sňatkem. Také prsy Nevěstinými se miní právě ta dokonalá láska, kterou jest jí mít, aby mohla předstoupiti před Snoubence Krista na uskutečnění takového stavu [t. duchovního sňatku].

3. Ale posvátný text tam praví, že Nevěsta v touze vyjít k tomu setkání, kterou měla, ihned odpověděla, řkouc: Já jsem hradba, a mé prsy jsou jako věž (Velep. 8, 10). Což jest, jako by děl: Má duše je silná a moje láska velmi vznešená, takže po té stránce není překážky. A to dávala také zde duše Nevěsta v touze po tomto dokonalém spojení a přepodobnění, kterou má, na srozuměnou v předešlých slohách, zvláště v té, kterou jsme právě vyložili a v níž předkládá Ženichovi, aby jej tím spíše přiměla [ke splnění té touhy], ctnosti a bohatou výpravu, kterých se jí od něho dostalo. A proto praví Ženich, chtěje tuto věc skoncovati, tyto dvě další slohy, v nichž dokonává očistu a činí ji dokonane silnou a disponovanou na tento stav tak po stránce smyslové, jak po duchové, an je pronáší proti všem protivnostem a vzpourám jak od stránky smyslové [samé], tak od ďábla [skrže ní].

SLOHY XX. A XXI.

*Lehké ptáky,
lvy, jeleny, daňky skočné,
hory, úvaly, břehy,
vody, vánky, žáry,
a strachy v nocích bdící:
při libých loutnách
a zpěvu Sirén vás zaklínám,
nechať ustanou vaše hněvy,
a nedotýkejte se hradby,
aby Nevěsta spala bezpečněji.*

Výklad.

4. V těchto dvou slohách uvádí Ženich, Syn Boží, Nevěstu duši v držení pokoje a míru, v soulad stránky nižší¹ se stránkou vyšší, an ji očistí ode všech jejích nedokonalostí a ukázní přirozené mohutnosti a přirozená hnutí v duši a uklidní všechna ostatní bažení, jak je to obsaženo ve dvou slohách výše uvedených, jejichž smysl je tento. Za prvé zaklíná Ženich zbytečná tékání fantasmie a obrazivosti a poroučí jim, aby od nynějška ustala, a rovněž ukáznuje obě přirozené mohutnosti, popudlivou a dychtivou, které dříve poněkud trápily duši; a dovádí k dokonalosti co do jejich předmětů, nakolik je to v tomto životě možné,² trojí mohutnost duše, paměť, rozum a vůli. Kromě toho zaklíná čtvero vášní v duši, radost, naději, bolest a bázeň, a poroučí jim, aby od nynějška již byly umírněné a ukázněné. Všecky ty věci [t. obrazivost, ostatní mohutnosti, vášně] jsou vyjádřeny všemi těmi jmény, která stojí v první sloze, a Ženich jejich trapným konům a hnutím již činí přítrž v duši velikou libostí a slastí a silou, kterou ona má z duchového sdělování a odevzdávání, kterým se jí Bůh v této době sděluje a odevzdává. Tím sdělováním a odevzdáváním pozbývají, protože Bůh se žhavou láskou přepodobňuje duši v sebe, všechny mohutnosti, bažení a hnutí v duši své přirozené nedokonalosti a mění se v božské. Praví tedy:

Lehké ptáky.

5. Lehkými ptáky nazývá roztržitosti v obrazivosti, jež lehce a hbitě poletují sem a tam. Ty působivají vůli, když se ona

v klidu těší z lahodného sdělování od Mileného, nepříjemnost a mařivají jí tu libost svými hbitými přelety. Ženich jim tedy praví, že je zaklíná při libých loutnách atd.; to jest [prohlašuje jim]: ana je libost a slast v duši již tak hojná a častá, že toho již nebudete moci kaziti, jak jste dříve kazívaly, protože [duše] ještě nedospěla toho stupně,¹ nechať ustanou vaše neklidné přelety, rozmachy a přílišnosti. A tak jest tomu rozuměti i při ostatních členech, které jest nám zde ještě vykládati, to jest:

Lvy, jeleny, daňky skočné.

6. Lvy míní prudkosti a návaly v mohutnosti popudlivé, protože tato mohutnost je odvážlivá a smělá ve svých konech jako lvi. A jeleny a skočnými daňky míní druhou mohutnost duše, to jest dychtivou, jež jest mohutnost k bažení a má dvojí kon: jeden z bojácnosti a druhý z odvážlivosti. Kony z bojácnosti koná, když shledá, že věci nejsou pro ni vhodné, neboť tehdy ustoupí, znesmělí a zbojácní, a co do těchto konů je přirovnávána k jelenům; neboť ti sice mají tuto mohutnost dychtivou intenzivnější než mnoho jiných živočichů, ale jsou také velmi bojácní a nesmělí. Kony z odvážlivosti koná, když shledá, že věci jsou pro ni vhodné, neboť tehdy neznesmělí a nezbojácní, nýbrž se osmělí po nich bažiti a připouštěti je tužbami a sklony. A co do těchto konů odvážlivosti je tato mohutnost srovnávána s daňky, kteří mají po tom, po čem baží, takovou dychtivost, že nejenom za tím běží, nýbrž se za tím skokem ženou, pročez je zde nazývá skočnými.

7. Zaklínáním lvů tedy krotí návaly a přestřelky hněvu, zaklínáním jelenů posiluje dychtivost v bojácnostech a malomyslnostech, které ji předtím znesmělovaly, a zaklínáním skočných daňků jí uspokojuje a uklidňuje touhy a bažení, jež předtím byly neklidné, poskakující jako daňci od jednoho k druhému, aby uspokojily dychtivost, jež jest nyní již uspokojena libými loutnami, z jejichž líbeznosti se těší, a zpěvem Sirén, na slasti z něhož se pase. A jest si všimnouti, že zde Ženich nezaklíná hněvu a dychtivosti, protože tyto mohutnosti vždy jsou a zůstanou v duši, nýbrž jen jejich trapné a nespořádané kony, vyjádřené lvy, jeleny, skočnými daňky, protože těch v tomto stavu již nesmí v duši býti.

Hory, úvaly, břehy.

8. Těmito třemi výrazy jsou vyjádřeny vadné a nespořádané kony trojí mohutnosti duše, paměti, rozumu a vůle. Ty kony jsou nespořádané a vadné, i když jsou krajně vypjaté, i když jsou krajně nízké a mdlé, anebo když se - třeba nejsou ani jedno ani druhé krajně - kloní k jedné z obou krajností. Horami tedy, jež jsou velmi vysoké, jsou vyjádřeny kony krajnostní nespořádanou upřílišeností, úvaly, jež jsou velmi nízké, jsou vyjádřeny kony této trojí mohutnosti krajnostní tím, že mají méně, než co se náleží, a břehy, jež nejsou ani velmi vysoké ani velmi nízké, nýbrž - poněvadž nejsou rovné - jsou jaksi účastny obojí krajnosti, jsou vyjádřeny kony těch mohutností, když poněkud přesahují střed a rovinu správnosti anebo jich nedosahují. Třebas totiž tyto [obojí poslední] nejsou krajnostně nespořádané (to by byly, když by dostoupily hříchu smrtelného), přece jsou nespořádané zčásti, buď hříchem všedním anebo aspoň nedokonalostí, aťsi sebe menší, v rozumu, paměti a vůli. Všecky tyto kony, které přesahují správnost [nebo jí nedosahují], také zaklíná při řečených libých loutnách a zpěvu, aby ustaly; a tyto loutny a zpěv skutečně uvedly ty tři mohutnosti duše co do jejich konů v takovou dokonalost, že se ony tak náležitě věnují správné činnosti, která jim přísluší, že nejenom nezabíhají v krajnost úplně, nýbrž jí ani nejsou nikterak účastny. Následují ostatní verše.

*Uody, vánky, žáry,
a strachy v nocích bdící.*

9. Také tímto čtvrtým miní hnutí čtvera vášní, jež, jak jsme řekli,¹ jsou bolest, naděje, radost a bázeň. Vodami jsou míněna hnutí bolesti, jež skličují duši, ježto jako voda vstupují do duše, a proto dí David Bohu, mluvě o nich: *Salvum me fac, Deus, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam* (Ž. 68, 2). To jest: Vysvoboď mě, Bože, neboť vzešly vody až k duši mé. Vánky miní hnutí naděje, protože jako vánek zalétají v touhu po tom, co není přítomno, ale se doufá. Proto rovněž praví David: *Os meum aperui, et attraxi spiritum: quia mandata tua desiderabam* (Ž. 118, 131). Jako by děl: Otevřel jsem ústa, svou naději, a popadal jsem vánek, svou touhu, protože jsem doufal v tvá prikázání a jich byl žádostiv. Žáry jsou míněna hnutí vášně radosti, jež rozpalují srdce jako oheň, pročez praví zase David: *Concaluit cor meum intra me: et in meditatione mea*

exardescet ignis (Ž. 38, 4). Což znamená: Vzplálo mi srdce v nitru, a v mém rozjímání se roznítí oheň; což jest, jako by se řeklo: v mém rozjímání se roznítí radost. Strachy v nocích bdícími jsou míněna hnutí poslední vášně, strachu, jež bývají u duchových osob, které ještě nedospěly tohoto stavu duchovního sňatku, o němž mluvíme,² velmi veliké. Někdy jsou od Boha, to jest v době, kdy jim ráčí prokázati nějaké milosti, jak jsme to řekli výše,³ že totiž tehdy působívá v duchu bázeň a děs, a rovněž scvrknutí v těle⁴ a smyslech, protože ještě nemají přirozenost posílenou a zdokonalenu a navyklou na ty milosti; někdy také od ďábla,⁵ jenž tehdy, když Bůh dá duši usebranost a libost v sobě samé, má velikou závist a nelibost nad tím dobrem duše a pokojem v ní a hledí způsobiti v duchu hrůzu a bázeň, aby jí to dobro překazil, a někdy [je tomu opravdu tak], jako by ji tam v duchu ohrožoval. Když však vidí, že se do nitra duše nedostane, protože ona je velmi usebrána a spojena s Bohem, působí aspoň zvenčí ve stránce smyslové roztržitost a těkání a soužení a bolesti a hrůzu ve smyslu, zda snad tímto prostředkem nevyplaší Nevěstu z její komnaty. Ženich ty věci nazývá strachy v nocích, protože jsou od ďáblů a protože jimi ďábel hledí rozliti v duši tmu, aby zatemnil božské světlo, z kterého se těší. A nazývá tyto strachy bdícími, protože samy sebou působí duši bdění a probouzejí ji z jejího libého vnitřního spánku,⁶ a také protože ďáblové, od nichž jsou, stále bdí, aby naháněli tyto strachy, jež, jak jsem řekl,⁷ trpné⁸ od Boha nebo od ďábla, pronikají do ducha těm, kdo jsou již duchoví. A nejednám zde o jiných druzích strachu, časných nebo přirozených, protože ty strachy míti lidem duchovým nepřisluší, kdežto míti duchové strachy již řečené je vlastní osobám duchovým.

10. Všecky tedy tyto čtyři způsoby hnutí čtvera vášní duše Milený také zaklíná, to jest zastavuje a uklidňuje, an již dává Nevěště v tomto stavu hojnost a sílu a uspokojení libými loutnami, to jest svou libostí, a zpěvem Sirén, to jest svou slastí, aby nejen v ní nevládly, nýbrž ani dosti málo jí nemohly působiti nepříjemnosti. Neboť vznešenost a pevnost duše je v tomto stavu tak veliká, že, i když jí předtím vzcházely až k duši vody bolesti, nad čímkoliv, třebas i nad hříchy vlastními nebo cizími, jež přece duchovní osoby nejvíce rmoutívají, již¹ jí, třebas je [i nyní náležitě] oceňuje, nepůsobí bolesti ani zármutku; a soucitu, to jest jeho citového hnutí, již nemá, třebas ovšem má skutky z něho vzcházející a jeho dokonalost. Neboť zde je duše již bez toho, co měla ve ctnostech ještě slabého, a zůstává jí jen to, co je v nich silného, stálého a dokonalého;

jeť tomu u duše v tomto přepodobnění v lásce jako u andělů, již sice dokonale oceňují věci, které jsou bolestné, ale sami nepocítují bolesti, a konají skutky milosrdenství bez citového hnutí soucitu. Arci někdy a v některých obdobích Bůh u ní učiní výjimku a dá jí pocítovati věci a trpěti při nich, buď aby si získala více zásluh a stala se horlivější v lásce, anebo z jiných důvodů, jak to učinil u své panenské Matky (Luk. 2, 35. 48) a u svatého Pavla (Řím. 9, 2) a jiných, ale stav sám sebou toho nemá.

11. Tužbami z naděje se rovněž nekormoutí, protože, jsouc již, nakolik v tomto životě lze, uspokojena tímto spojením s Bohem, nemá ani co doufati stran světa ani po čem toužiti co do řádu duchovního, ježto se již vidí a pocítuje plná bohatství Božího.¹ Je tedy v žití i v umírání srovnána s vůlí Boží a ve shodě s ní, a praví co do stránky smyslové i duchové: *Fiat voluntas tua* (Mat. 6, 10; 26, 42), [buď vůle tvá], bez návalu jiné tužby nebo jiného bažení; a proto je i touha patřiti na Boha, kterou má,² beze strasti. Ani v hnutích radosti, jež duše [předtím, podle předmětu] pocítovala jakožto větší nebo menší, ani v těch již úbytku nepostřehuje a hojnost jí nepřekvapí; jeť ta [hojnost], z které se trvale těší, tak veliká, že jí, jako moře, ani neubude řekami, které z ní plynou, ani nepřibude těmi, které do ní vplynou; neboť v této duši to vzešel ten pramen, o kterém dí Kristus u svatého Jana, že jeho voda tryská do života věčného (Jan 4, 14).

12. Stran toho však, že jsem řekl,¹ že této duše v tomto stavu přepodobnění nic nepřekvapí, v čemž je, jak se podobá, obsaženo to, že ten stav jí tedy odejme potěšení případečná, bez nichž přece nejsou ani blažení v nebi, jest věděti toto. Ovšemže tato duše není bez těch potěšení a libostí případečných, any naopak ty, které ustavičně má, jsou bez počtu; nicméně však nemá v tom, co je podstatné sdělování ducha, přírůstku žádného, protože všecko, co jí může přibýti nového, ona již měla; je tedy více toho, co již v sobě má, než toho, co jí nového přibude. Proto se tato duše po každé, když se jí naskytou věci působící potěšení a veselí, aťsi je to něco z věcí zevnějších, aťsi z duchovních a vnitřních, ihned obrátí ke kochání v bohatství, které již v sobě chová, a má pak mnohem větší potěšení a slast z něho, a také z toho, které jí přibýlo jakožto nové, jelikož má, co se toho týče, jaksí dokonalost svého Boha, jenž se, třeba se ovšem kochá ve všech věcech, přece nekochá tak velice v nich jak sám v sobě, protože má v sobě samém dobro vrcholící nad nimi nade všemi. Proto tedy jsou této duši všechna nová potěšení a libosti, kterých se jí dostane, spíše jen připomínkou, aby se kochala

v tom, co již má a sama v sobě pocífuje, než v těch novostech; jeť to, jak pravím, více než ony.

13. A je přece přirozené, že se duše, když jí nějaká věc způsobí potěšení a spokojenost, že se, má-li ještě něco jiného, co si cení více a co jí dává větší libost, hned rozpomene na to a obrátí svou libost a své potěšení k tomu. Jsou tedy tyto případěčné duchovní novosti a to, co přinesou do duše nového, tak málo proti tomu podstatnému, co ona již v sobě má, že to můžeme nazvatí ničím, protože duše, která dojde této plnosti přepodobnění, v níž je již zcela vyspělá, již dále nevyspívá novostmi duchovními jako ostatní, které té plnosti ještě nedošly. Je to však něco podivuhodného, když vidíme, že se této duši, ačkoliv se jí nedostane ve slastech novostí, přece stále podobá, že je dostává nové, a rovněž, že je již měla. To je tím, že je stále zakouší znovu, protože jejich dobro je stále nové; podobá se jí tudíž, že stále dostává věci nové, aniž je jí [ovšem] třeba je dostávatí.

14. Kdybychom však chtěli mluvití o osvětlení světlem věčné blaženosti, které Bůh v tomto trvalém objetí,¹ v němž duši chová, někdy v ní rozsvítí - je to jakési duchové obrácení jeho k ní, jímž jí dá na jednu uvidětí toto bezedno slastí a statků, které do ní vložil, a z něho se potěšití² - nebylo by lze vůbec nic říci, čím by se byť i jen něco z toho vyložilo. Neboť jak slunce, když naplno ozáří moře, prosvítí i hluboké tůně a sluje a objeví se perly a přebohaté žíly zlata a jiných drahých nerostů atd., tak vynese i Ženich, toto božské slunce, když se obrátí k Nevěště, tou měrou bohatství duše na světlo, že se jí i andělé podíví a řeknou ona slova Velepísne, totiž: Kdo je tato, jež se béře jako zora, jež vzchází, krásná jsouc jako měsíc, spanilá jako slunce, hrozná a uspořádaná jako šiky vojsk? (Velep. 6, 9). Ale tím osvětlením, třebas je tak vznešené, nepřibude té duši nic, nýbrž se jí pouze vynese na světlo, aby se potěšila z toho, co již dříve měla.

15. Konečně ani strachům v noci bdícím není dostupná, poněvadž je již tak jasná a tak silná a tak pevně spočívá v Bohu, že jí ďáblové ani nemohou zatemnití svou tmou ani přestrašití svými děsy ani probudití svými útoky. Žádná věc tedy jí nemůže dostihnoutí nebo obtěžovatí, ježto ona již ode všech věcí vstoupila do svého Boha, v němž se těší z veškerého pokoje, zakouší veškeré libosti a kochá se ve veškeré slasti, nakolik to připouští povaha a stav tohoto života. Neboť o této duši je míněno, co praví Mudřec, totiž: Mysl pokojná a klidná - takofka stálé hody (Přisl. 15, 15); ježto, jak je na hodech všehochuf pokrmů a líbeznot všeliké hudby, tak se duše na těchto hodech,

na kterých již je na prsou Ženichových, kochá ve veškeré slasti a zakouší veškeré libosti. Toho arci, co jsme řekli o tom, co se tu děje, a [toho], co vůbec lze říci slovy, je tak málo, že by se [při každém pokusu o výklad] vždy řekl jen pranepatrný díl toho, co se děje v duši, která dojde tohoto blahého stavu. Neboť dojde-li duše opravdu pokoje Božího, kterýž, jak praví církev, převyšuje veškerý smysl (Filip. 4, 7), zůstane veškerý smysl nedostatečný a němý na vyjadřování o něm. Přejdeme k [prvnímu a druhému] verši druhé slohy.

*Při libých loutnách
a zpěvu Sirén vás zaklínám.*

16. Již jsme vyjádřili,¹ že libými loutnami zde Ženich míní libost, kterou duši v tomto stavu² ze sebe skýtá a již činí přítrž všem nepříjemnostem v duši, o kterých jsme mluvili.³ Neboť jak hudba louten naplní duši libostí a občerstvením a zaujme a strhne člověka tou měrou, že mu zaplaší mrzutosti a strasti, tak tato libost hrouzí duši tou měrou v sebe, že není ničemu strastnému dostupná. Je to tudíž, jako by děl: libostí, kterou já do duše uvádím, nechať ustanou všechny věci duši nelibé. Rovněž bylo řečeno,⁴ že zpěv Sirén znamená slast, kterou duše zpravidla má. A nazývá tuto slast zpěvem Sirén, protože jak, prý, je zpěv Sirén tak lahodný a slastný, že toho, kdo jej uslyší, tou měrou uchvátí a láskou roznítí, že jím jako u vytržení na všechno zapomene, tak zaujme slast z tohoto spojení duši tou měrou a tak ji osvěží, že ji jakoby kouzlem opatří proti všem nepříjemnostem a zneklidněním od věcí již řečených. Ty [nepříjemnosti a zneklidnění] jsou míněny v tomto verši:

A nechať ustanou vaše hněvy.

17. Hněvy nazývá řečená zneklidnění a nepříjemnosti od nespořádaných hnutí a činností, o kterých jsme mluvili.¹ Neboť jak je hněv jakýsi nával, který ruší pokoj, ježto vybočuje z jeho mezí, tak vybočují všechna řečená již hnutí atd. svými kony z mezí pokoje a míru v duši, znepokojující ji, když se jí dotknou. Proto tedy praví:

A nedotýkejte se hradby.

18. Hradbou míní ohradu z pokoje a násep ze ctností a dokonalostí, kterými je duše sama hrazena a chráněna, ježto ona

je zahrada, o které mluvila výše¹ a v níž se Milený pase na květech, hrazená a chráněná jedině pro něho; proto ji on nazývá ve Velepísni zahradou zamčenou, řka: Sestra má je zahrada zamčená (Velep. 4, 12). Praví tedy zde, aby se nedotýkali ani ohrady a hradby¹ této jeho zahrady.

Aby Nevěsta spala bezpečněji.

19. Totiž, aby se lahodněji kochala v klidu a libosti, z kterých se těší v Mileném. Tu jest věděti, že zde¹ již není pro duši brány zavřené, nýbrž že je v její moci těšiti se z tohoto libého spánku lásky po každé a kdykoliv chce, jak to vyjadřuje Ženich ve Velepísni, řka: Zaklínám vás, dcery jerusalemské, při srnách a plachých laních, nebudte, nerušte Milené, dokud sama nechce (Velep. 3, 5).

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Tak veliká byla touha Ženicha [Snoubence] úplně osvoboditi a vytrhnouti tuto svou Nevěstu [Snoubenku] z rukou smyslovosti a ďábla, že se - když to teď opravdu [a tak dokonale] učinil - [těší a raduje], jak se jen těší dobrý pastýř z ovce na svých ramenou, která se mu ztratila a již hledal po cestách necestách (Luk. 15, 4. 5), a jak se raduje s drachmou v ruce žena, která na její nalezení rozžehla svíci a obrátila celý dům na ruby a teď si volá přátele a sousedy a plesá před nimi řkouc: Radujte se se mnou, atd. (Luk. 15, 8. 9). Tak tedy to až budí podiv, když vidíme, jakou radost a potěšení má tento milující Pastýř a Ženich duše, když vidí duši již tak obohacenu a zdokonalenu, a jak mu v tomto žádoucím sdružení a spojení spočívá na rameni a on ji rukama k sobě vine.¹ A nejen sám u sebe se těší, nýbrž také přibírá k svému veselí za účastníky anděly a svatě duše, řka jako ve Velepísni: Vyjděte, dcery sionské, a pohleďte na krále Šalomouna s korunou, kterou ho korunovala jeho matka v den jeho sňatku, v den veselí srdce jeho (Velep. 3, 11). V těchto uvedených slovech nazývá duši svou korunou, svou Chotí a veselím srdce svého, vede ji již v náruči a vychází s ní jako Chof ze svatební komnaty. To všechno on sám vyjadřuje v této sloze:

SLOHA XXII.

*Ustoupila již Chot
do půvabné zahrady přežádoucí,
a po vůli si spočívá,
šíji majíc skloněnu
v přelibou náruč Mileného.*

V ý k l a d.

2. Poněvadž Nevěsta již věnovala péči tomu, aby byly zloveny lišky a pomínil severák a uklidnily se víly, vesměs to rušitelé a nepřístojnosti, jež nedávaly dojítí vrcholné slasti ve stavu duchovního sňatku, a poněvadž také již - jak se to stalo v předešlých slohách¹ - vzývala a obdržela vánek, Ducha svatého, jenž jest pravá dispoice a nástroj k dokonalosti toho stavu, zbývá nyní, abychom o něm při této sloze² pojednali. Mluví v ní Ženich a nazývá duši již Chotí a praví dvojí. Za prvé praví, jak již, dobytí vítězství, došla tohoto slastného stavu duchovního sňatku, jehož si byli on i ona velice žádali. A za druhé vypočítává vlastnosti řečeného stavu, z nichž se duše již v něm těší, jako že si po vůli spočívá, šíji majíc skloněnu v přelibou náruč Mileného, jak nyní budeme vykládati.

Ustoupila již Chot.

3. Abychom vyložili postup myšlenek v těchto slohách obsažených¹ rozlišeněji a vysvětliti vývoj, kterým duše zpravidla projde, než i dojde tohoto stavu duchovního sňatku, jenž jest nejvznešenější a o němž jest nám nyní s pomocí Boží mluvit, jest si všimnouti, že se duše, než sem dospěje, nejprve cvičí v lopotách a hořkostech umrtvování a v rozjímání² o duchovních věcech, jež uvedla duše na počátku od první slohy až do té [páté], která zní: *Unad tisícero rozsévaje*. A pak přestoupí na cestu nazíravou,³ po níž postupuje cestami a soutěskami lásky, jež líčila postupně v dalších slohách až do té [třinácté], která zní: *Odvrát je, Milený*, v níž došlo k duchovnímu zasnubení.⁴ A potom se ubírá cestou spojnou, na níž se jí dostává mnoha a velmi velikých sdělení a návštěv a darů a klenotů od Ženicha, právě jako snoubence, a ona se prohlubuje a zdokonaluje v lásce k němu, jak to vyličila od řečené slohy, v níž došlo k zasnubení a jež zní: *Odvrát je, Milený*, až k této nynější, která začíná:

Ustoupila Choť, kde mělo již dojít k duchovnímu sňatku⁵ mezi řečenou duší a Synem Božím. Ten je nezměrně více než duchovní zasnub; jeť to úplné přepodobnění v Mileného, v němž se obě strany oddají jedna druhé úplným vzájemným spojením, s jistým dovršením spojení v lásce,⁶ jímž se duše stane, nakolik to lze v tomto životě, božskou a Bohem účastenstvím.⁷ Myslím tudíž, že, když dojde k tomuto stavu, je v něm duše vždy utvrzena v milosti [posvěcující]; utvrdí se totiž věrnost obojí strany, ana se tu v duši⁸ utvrdí věrnost k Bohu. Je to tedy nejvznešenější stav, kterého lze v tomto životě dojít. Neboť jak při dovršení sňatku tělesného jsou dva v jednom těle, jak praví Písmo svaté (1 Mojž. 2, 24; Mat. 19, 5), tak také po uskutečnění tohoto duchovního sňatku mezi Bohem a duší jsou dvě přirozenosti v jednom duchu a jedné lásce, jak to praví svatý Pavel, když uváděje právě toto přirovnání praví: Kdo se spojí s Pánem, jest s ním jeden duch (1 Kor. 6, 17); právě jako když se světlo hvězdy nebo svíce sdruží a spojí se světlem slunce, že již to, co svítí, není ani hvězda ani svíce, nýbrž slunce, jež ostatní světla v sebe pohlcuje. A o tomto stavu mluví *Choť* [Syn Boží] v tomto verši, řka: *Vstoupila již Choť*, [vyšedši] totiž ze všeho časného a ze všeho přirozeného, a ze všech vzrušení a případečností a způsobů duchovních, nechavši stranou a v zapomenutí všecka pokušení, zmatky, bolesti, starosti a péče, jsouc přepodobněna v tomto vznešeném objetí; pročez následuje verš další, totiž:

Do půvabné zahrady přežádoucí.

4. A je to, jako by děl: již se přepodobnila ve svého Boha - jehož to zde nazývá půvabnou zahradou, pro slastné a libé spočinutí, kterého se duše v něm dostane. Do této zahrady, plného totiž přepodobnění (ona je [také] již potěšení a slast a blaženost z duchovního sňatku) se nedojde, leč když se napřed projde duchovním zasnubem a věrnou vzájemnou láskou snoubeneckou; neboť teprv až duše pobude nějakou dobu jakožto snoubenka v oddané a libé lásce se Synem Božím, teprve potom ji Bůh zavolá a uvede ji do této své rozkvetlé zahrady, aby uskutečnila a dovršila tento přebлаžený stav sňatku s ním, jímž dojde k takovému spojení obojí přirozenosti a k takovému sdílení božské s lidskou, že se, aniž ovšem která z nich změní své bytí, každá jeví Bohem. A třebas to v tomto životě nemůže býti dokonalé, je to nicméně nade všecko, co lze vysloviti a pomysleti.

5. To velmi dobře vyjadřuje sám *Choť* ve Velepísni, kde zve

duši, jež již jest jeho Snoubenka, k tomuto stavu, řka: *Ueni in hortum meum, soror mea sponsa, messui myrrham meam cum aromatibus meis* (Velep. 5, 1). Což znamená: Pojď a vstup do mé zahrady, sestro má Snoubenko, neboť jsem již požal svou myrhu se svým vonným kořením. Nazývá ji sestrou a snoubenkou, protože jí již byla¹ láskou a odevzdáním sebe, kterým se mu odevzdala, než ji povolal k tomuto stavu duchovního sňatku, v němž, jak praví, již má požatu svou voňavou myrhu a vonné koření, to jest plody z květů,² již zralé a připravené pro duši, totiž slasti a vznešenosti, které v tomto stavu uděluje jí ze sebe, to jest jí v sobě samém; proto tedy je on sám pro ni půvabná a přezádoucí zahrada. Neboť celá tužba a cíl duše a Boha při všech jejích skutcích je uskutečnění tohoto stavu a jeho dokonalost, z kteréhožto důvodu si duše nikdy neodpočine, dokud ho nedojde; najdeť v tomto stavu mnohem a nepoměrně větší hojnost sdělování Boha a naplnění jím a bezpečnější a stálejší pokoj a dokonalejší libost než v duchovním zasnubu, právě protože již spočívá v náruči takového Chotě. Duše totiž pocituje, že je s ním trvale v těsném duchovém objetí³ - jeť to opravdu objetí - a tím objetím žije duše život Boží. Neboť v této duši se plní, co praví svatý Pavel: Žiji, již nikoliv já, protože žije ve mně Kristus (Gal. 2, 20). Když tedy zde duše žije život tak šťastný a blažený, jak jest život Boží, nechať každý uváží, doveďe-li, jakým to žije lahodným životem, v němž, jak Bůh nemůže pocítiti žádné nelibosti, tak jí nepocítí ani ona, nýbrž v podstatě duše již v něho přepodobně pocituje slast [podobnou] blaženosti Boží a z ní se těší. A proto následuje další verš:

*A po vůli si spočívá,
šiji majíc skloněnu.*

6. Šije zde znamená statečnost a sílu duše, již, jak jsme řekli,¹ dojde k tomuto sdružení a spojení mezi ní a Chotěm, protože by duše nevydržela tak těsného objetí, kdyby již nebyla velmi silná. A protože touto statečností a silou duše pracovala a konala skutky ctností a přemohla vady, je náležité, aby tím, čím zvítězila a pracovala, spočívala, šiji majíc skloněnu

v přelibou náruč Mileného.

7. Skláněti šiji v náruč Boží jest míti již svou statečnost a sílu, nebo, lépe řečeno, svou chabost a slabost, spojenou se silou Boží, protože náruč Boží znamená sílu Boží, a když se naše sla-

bost v ni skloní a přepodobní, má již sílu Boha samého. Proto je tento stav duchovního sňatku velmi vhodně naznačen tímto skláněním šíje v přelibou náruč Mileného; neboť Bůh je již síla a libost duše, již je uhájena a ochráněna od veškerého zla a slastně požívá všeho dobra. Proto řekla Nevěsta ve Velepísni, toužíc po tomto stavu, Ženichovi: Kdo mi tě dá, bratře můj, abys ssál z prsů matky mé, takže bych tě našla já sama samého venku a zlíbala tě a již mnou nikdo nepohrdal? (Velep. 8, 1). Nazývají ho bratrem vyjadřuje stejnost v lásce, jež je mezi nimi oběma [již] v zasnubu,¹ než duše dojde tohoto stavu sňatku. Řkouc „abys ssál z prsů matky mé“, míní: abys ve mně umožil a udusil bažení a náruživost, jež jsou prsy a mléko matky Evy v našem těle a jsou překážkou tomuto stavu; abych tě tedy, až se to stane, našla já sama samého venku, to jest sama jsouc venku ze všech věcí a ze sebe samé, v samotě a nahosti duchovní (a ta je uskutečněna, když jsou umožena bažení již řečená), a tam abych tě zlíbala sama samého, totiž aby se spojila má přirozenost, již jsouc sama a prosta veškerého znečištění časného, přirozeného i duchového, jen s tebou samým, pouze s tvou přirozeností, bez čehokoliv zprostředkujícího; to však je jedině v duchovním sňatku, jenž je políbení duše Bohu, kde jí již nikdo nepohrdá ani se vůči ní nikdo ničeho neodvází, ježto v tomto stavu neobtěžují ani ďábel, ani tělo, ani svět, ani baživost. Neboť tu se naplní, co je rovněž řečeno ve Velepísni: Minula již zima a přestal dešť, a kvítí se ukázalo v zemi naší (Velep. 2, 11. 12).

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. V tomto vznešeném stavu duchovního sňatku odhaluje Choť Kristus s velkou ochotou a velmi často duši jakožto své věrné družce svá podivuhodná tajemství, protože opravdová a ryzí láska nedovede chovati nic ve skrytosti před tím, koho miluje. Sděluje jí hlavně líbezná tajemství o svém Vtělení a [Boží] způsob a řád při vykoupení lidstva, jež jest jeden z nejvznešenějších skutků Božích a tudíž je duši nejlahodnější. Proto tedy činí Choť, třebas jí sděluje i mnoho jiných tajemství, v další sloze zmínku pouze o Vtělení,¹ jakožto o nejhlavnějším ze všech. Praví tedy, rozmlouvaje s ní:

SLOHA XXIII.

*Pod jabloní,
tam jsi mi byla zasnoubena,
tam jsem ti podal ruku,
a bylas obnovena,
kde tvá matka byla porušena.*

Výklad.

2. Choť Kristus vykládá duši v této sloze podivuhodný způsob a řád, kterým ji vykoupil a sobě zasnoubil, totiž právě týmiž prostředky, kterými byla přirozenost lidská zničena a ve zkázu uvedena, řka, že, jak byla zapověděným stromem v ráji i ona v lidské přirozenosti Adamem uvedena ve zkázu a zničena, tak že byla pak na stromě kříže vykoupena a obnovena, an jí tam svým utrpením a smrtí podal ruku své přízně a svého milosrdenství, a učinil tak konec stavu [pouhého] příměří, který byl od prvopočátečního hříchu mezi člověkem a Bohem. Praví tedy:

Pod jabloní.

3. To jest, ve stínu stromu kříže, jenž je tu míněn jabloní. Na něm Syn Boží vykoupil - a tím sobě zasnoubil - přirozenost lidskou a tudíž každou duši, dav jí sám k tomu na kříži půvab a vystrojení. Proto praví:

*Tam jsi mi byla zasnoubena,
tam jsem ti podal ruku.*

4. Totiž ruku své přízně a pomoci, když jsem tě povznesl z tvého nízkého stavu do své společnosti a k zasnoubení mně samému.

*A bylas obnovena,
kde tvá matka byla porušena.*

5. Bylať tvá matka, lidská přirozenost, porušena v tvých prarodičích pod stromem, a tys tam rovněž pod stromem kříže byla obnovena; takže, dala-li ti tvá matka pod stromem smrt, já jsem ti pod stromem kříže dal život. Tímto tedy způsobem jí

Bůh odhaluje řízení a úradky své moudrosti, jak on dovede tak moudře a krásně zla obracet v dobra a to, co bylo příčinou zla, řídit k většímu dobru. Co je obsaženo v této sloze, praví doslova sám Ženich Nevěště ve Velepísni, řka: *Sub arbore malo suscitavi te: ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua* (Velep. 8, 5). Což znamená: Pod jabloní jsem tě povznesl; tam byla tvá matka o panenství připravena, tam byla tvá rodička porušena.

6. Toto zasnoubení, které se uskutečnilo na kříži, arci není zasnub [a sňatek], o kterém nyní mluvíme; neboť to na kříži je zasnoubení, které se uskutečnilo na jednu, když Bůh dal duši první milost, což se stane s každou duší na křtu; kdežto k tomuto zasnubu a [a sňatku] se dojde zdokonalováním, jež se neuskuteční leč velice znenáhla po svých stupních, a třebaš je to vlastně zcela totéž [spojení],¹ je mezi obojím ten rozdíl, že jedno se děje krokem duše, a proto se vyvíjí znenáhla, kdežto druhé se děje krokem Božím a tudíž se uskuteční na jednou. Neboť tento [zasnub a sňatek], o kterém jednáme,² je ten, který líčí u Ezechiela Bůh, mluvě s duší na tento způsob: Z pohrdání životem tvým bylas na zemi pohozena v den svého narození. A jda mimo tebe viděl jsem tě pošlapánu v krvi tvé, i řekl jsem ti, když jsi byla v krvi své: „Živa buď!“ A rozmnožil jsem tě jako polní travu; rozmnožila ses a stala ses velikou, a dospěla jsi a dorostla jsi do vyspělosti ženské; a prsy se ti oduly a vlasy ti vzrostly, a byla jsi obnažená a plná zahanbení. A šel jsem mimo tebe a popatřil jsem na tebe, a uviděl jsem, že čas tvůj je čas milování, i prostřel jsem na tebe svůj plášť a přikryl jsem nahotu tvou. A přísáhl jsem ti a vešel jsem ve smlouvu s tebou, a učinil jsem tě svou. A okoupal jsem tě vodou, a smyl jsem s tebe krev, v které jsi byla, a pomazal jsem tě olejem, a oděl jsem tě šatem pestrých barev, a obul jsem tě v střevice fialové, přepásal jsem tě kmentem a přioděl jsem tě nejjemnějším závojem. A ozdobil jsem tě šperky, dal jsem ti náramky na ruce, a řetěz okolo hrdla. A nad ústa jsem ti dal prsténec, a kroužky na uši, a nádhernou korunu na hlavu. A bylas ozdobena zlatem a stříbrem a oděna kmentem a hedvábím vyšíváním a rouchem mnohobarevným; běl a med a olej jsi jídala, a stala ses velmi, velmi krásnou, a dospělas ke kralování a k tomu, žes byla královnou, a jméno tvé se rozneslo mezi národy pro tvou krásu (Ezech. 16, 5-14). Až potud jsou slova Ezechie-lova. A tohoto rázu a vzezření je duše, o které mluvíme.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Když se však Nevěsta a Milený takto slastně [jeden druhému] oddají, následuje pak hned bezprostředně lože¹ obou, na němž ona ještě mnohem více po vůli zakouší řečených² slastí ze svého Chotě; pojednává tedy v další sloze o loži jeho a svém, božském, čistém a cudném, na němž duše je božská, čistá a cudná; neboť to lože není, jak bude dále řečeno,³ nic jiného než právě její Choť, Slovo a Syn Boží, v němž ona spočine řečeným spojením v lásce. To lože ona nazývá ložem v kvítí,⁴ protože její Choť nejenom je v kvítí, nýbrž, jak on sám to o sobě praví⁵ ve Velepísni, je i květ na lučině a lilie v údolí (Velep. 2, 1). Duše tedy nejenom spočine na loži v kvítí, nýbrž na samém květu, Synu Božím, kterýžto květ v sobě má božskou vůni a svěžest a vnadu a krásu, jak to rovněž on praví skrze Davida, řka: Krása lučiny náleží mně (Ž. 49, 11). Proto opěvuje duše vlastnosti a vnady svého lože a praví:

SLOHA XXIV.

*Naše lože v kvítí,
doupaty lvími věnčené,
na nachu rozložené,
z pokoje zbudované,
tisícem zlatých štítů ověšené.*

Výklad.

2. Ve dvou předešlých slohách¹ opěvovala Choť duše vnady a přednosti Mileného, Syna Božího. V této pak nejenže se o nich dále šíří, nýbrž také opěvuje šťastný a vznešený stav, ve který se vidí uvedena, a bezpečnost v něm. A za třetí opěvá bohatství statků a předností, kterým se vidí obdařena a vybavena ve svatební komnatě svého Chotě. Praví, že je již ve spojení s Bohem, majíc ctnosti již silné a pevné. Za čtvrté opěvá to, že již došla dokonalosti v lásce. Za páté, že se těší úplnému duchovnímu pokoji a že je všecka obohacena a zkrášlena statky a přednostmi, nakolik je lze v tomto životě svojiti a z nich se

těšiti, jak to bude při verších postupně řečeno. První tedy, co opěvuje, je slast, z které se těší ve spojení s Mileným, řkouc:

Naše lože v kvítí.

3. Již jsme řekli,¹ že toto lože duše jest její Choť, Syn Boží, jenž je duši samé kvítí. Ježto totiž ona je s ním již spojena a v něm spočívá, stavši se jeho Chotí, dostává se jí prsou a lásky Mileného, to jest, dostává se jí účastenstvím moudrosti a tajemství a vnad a předností a statků Božích, jimiž je tak zkrášlena a obohacena a naplněna slastmi, že se jí podobá, že je na loži z rozmanitého libého kvítí božského, jež jí svým dotekem působí slast a svou vůní ji osvěžuje. Proto ona velmi případně nazývá toto sdružení s Bohem v lásce ložem v kvítí, protože tak je nazývá Nevěsta mluvíc se Ženichem ve Velepísni a řkouc: *Lectulus noster floridus* (Velep. 1, 15), to jest, naše lože v kvítí; a nazývá je naším, protože tytéž přednosti a táž láska, totiž přednosti a láska Mileného, již náleží oběma, a táž slast je již slast obou, jak to praví Duch svatý v Příslovích, totiž: Rozkoš má je u synů lidských (Přisl. 8, 31). Také proto je nazývá ložem v kvítí, že v tomto stavu jsou ctnosti v duši již dokonalé a hrdinné, což do té doby ještě nebylo možné, dokud totiž lože nebylo v kvítí dokonalým spojením s Bohem. A proto hned opěvuje v dalším verši druhou věc, řkouc:

Doupaty lvími věnčené.

4. Doupaty lvími míní ctnosti, které má duše v tomto stavu spojení s Bohem. To proto, že doupata lvů jsou velmi bezpečná a ochráněná přede všemi ostatními zvířaty; poněvadž se totiž bojí síly a smělosti lva, jenž tam je, nejenže se neopovází do něho vstoupiti, nýbrž se ani neosmělí poblíž něho zastaviti. A tak je každá ze ctností, když je duše již má dokonale, pro ni jakoby lví doupě, v němž dlí a na pomoc mešká Choť Kristus, spojený s duší tou ctností a každou z ostatních ctností, jako silný lev. A duše sama spojená s ním právě těmi ctnostmi je rovněž jako silná lvice, protože v tom stavu se jí dostane vlastností Božích a je tedy v tomto případě, ana spočívá na tomto loži v kvítí, spojení to se svým Bohem, tak chráněna a silná každou z těch ctností a všemi jimi spolu, že se ďáblové nejenom neodváží na tuto duši zaútočiti, nýbrž ani neosmělí před ní objeviti¹ z velikého strachu, který z ní mají, když ji vidí tak povznesenu, povzbuzenu a osmělenou dokonalými ctnostmi na loži Mileného.

Poněvadž totiž je s ním spojena přepodobněním ve spojení, bojí se jí tak velice jak jeho samého a ani se na ni neosmělují podívat; ďábel se velice bojí duše, která má dokonalost.

5. Také proto praví, že to lože je věnčené těmito doupaty ze ctností, protože v tomto stavu jsou ctnosti tou měrou jedna do druhé vklíněny a mezi sebou jedna s druhou spojeny a jedna druhou posíleny, a všechny spraveny v jednu dovršenou dokonalost duše, jsouce jedna druhé oporou,¹ že nezůstane strany nekryté nebo slabé, s které by někdo ďábel mohl vstoupiti, nýbrž ji ani cokoliv jiného na světě, vznešeného nebo nízkého, mohlo znepokojiti nebo zneklidniti, ba ani v ní vůbec hnutí způsobiti. Jsouc totiž již svobodna veškerého zneklidňování od naruživostí přirozených a prosta a čista trampot a kolotání starostí časných, jak to zde [skutečně] jest,² kochá se v bezpečnosti a pokoji v účastenství v Bohu. Po tom právě toužila Nevěsta ve Velepísni, když dělá:³ Kdo mi tě dá, bratře můj, abys ssál z prsů matky mé, takže bych tě našla já sama samého venku a zlíbala tě a již mnou nikdo nepohrdal? (Velep. 8, 1). Toto políbení je spojení, o kterém mluvíme, v němž se duše láskou stane stejnou Bohu. Neboť proto ona toužebně praví, kdo že jí dá Mileného, aby byl její bratr, což znamená a působí stejnost;⁴ a aby ssál z prsů její matky, to jest aby jí strávil všechny nedokonalosti a bažení v přirozenosti, jež má po matce Evě; a aby ho našla samého venku, to jest spojila se s ním samým mimo všechny věci, v obnaženosti od nich všech co do vůle a bažení; a nikdo jí tedy nebude pohrdati, totiž neodváží se na ni ani svět ani tělo ani ďábel; neboť když je duše svobodna a očištěna ode všech těchto věcí a spojena s Bohem, žádná z nich jí nemůže obtěžovati. Tím to je, že se duše v tomto stavu již těší z trvalé lahody a trvalého míru, jichž nikdy nepozbude a jež jí nikdy nepominou.

6. Ale kromě tohoto trvalého uspokojení a pokoje se tou měrou rozvírávají v duši květy ctností z této zahrady, o které mluvíme,¹ a vydávají vůni,² že se duši podobá, a skutečně tomu tak jest, že je plna slasti Božích. A řekl jsem, že se rozvírávají květy ctností, které jsou v duši, protože se duše, třebaž je plná ctností dokonalých, ne vždycky z nich aktuálně těší, třebaž se, jak jsem řekl,³ trvale těší pokoji a klidu, které jí ony působí. Můžeme totiž říci, že ctnosti jsou v duši v tomto životě jako květy v zahradě, zavřené v poupě,⁴ jež se však někdy - je to něco podivuhodného - duše uvidí, když to totiž Duch svatý způsobí, vesměs rozvíráti a vydávati u veliké rozmanitosti podivuhodnou vůni a libost. Stanet se, že duše v sobě uvidí kvítí s hor,

o kterých jsme výše mluvili⁵ a jež jsou bohatství a vznešenost a krása Boží, a do toho kvítí vetkány konvalinky z úvalů plných hájů, jež jsou odpočinek, osvěžení a ochrana, a mezi nimi pak rozsety vonné růže s ostrovů divných, jež, jak pravíme,⁶ jsou divné poznatky o Bohu, a rovněž jak se v ní [duši] rozlévá vůně lilií od řek hučivých, jež, jak jsme pravili,⁷ jsou vznešenost Boží, jež naplní celou duši, a tuto vůni jak prolíná a s ní se mísí jemná vůně jasmínu přinášená šepotem vánků něžných, z něhož, jak jsme děli,⁸ se duše také těší v tomto stavu, a rovněž tak [že v sobě uvidí i] všechny ostatní přednosti a statky, které jsme uváděli,⁹ totiž poznání klidné a hudbu tichou a samotu zvučnou, a večeri lahodnou a lásku rozněcující - a tou měrou se někdy duše těší z těchto květů pospolu a je pocífuje, že může velice pravdivě říci: Naše lože v kvítí, doupaty lvími věnčené. Blažená duše, která je v tomto životě uznána za hodnu pokochati se někdy ve vůni tohoto božského kvítí. A praví, že toto lože je také

Na nachu rozložené.

7. Nchem je v Písmě svatém zobrazena láska, a králové se jím odívají a jeho používají. Duše praví, že toto lože v kvítí je rozloženo na nachu, protože všechny jeho ctnosti, bohatství a statky se zachovávají a kvetou a potěšení poskytují jen v lásce ke Králi nebes, a bez té lásky by se duše nemohla těšiti z tohoto lože a z jeho kvítí.¹ Jsou tedy všechny tyto ctnosti v duši jakoby rozloženy na lásce k Bohu, jako na podložce, na které se dobře zachovávají, a jsou jako proniklé láskou, protože všechny a každá z nich neustále rozněcují v duši lásku k Bohu, a při všech věcech a ve všech skutcích směřují s láskou k ještě větší lásce k Bohu. To znamená býti rozloženu na nachu. To je také dobře vyjádřeno v posvátné Velepísni; neboť tam se praví, že odpočívadlo nebo lehátko, které si dal Šalomoun udělati, dal zhotoviti ze dřeva libanského, a sloupky ze stříbra, opěradlo ze zlata, a sedadlo ze šarlatu, a všecko to, praví, uspořádal láskou (Velep. 3, 9. 10). Neboť ctnosti a dary, které Bůh vloží do lože duše,² a jež jsou vyjádřeny dřevem libanským a sloupky ze stříbra, mají opěradlo a lenoch z lásky, jež je to zlato; vždyť, jak jsme řekli,³ na lásce ctnosti spočívají a jí se zachovávají; a láskou mezi Bohem a duší jsou všechny, jak jsme to právě řekli,⁴ také mezi sebou uspořádány a v činnosti. A praví, že toto lože je také

z pokoje zbudované.

8. Uvádí tu čtvrtou přednost tohoto lože, jež co do pořadu závisí na třetí, kterou právě uvedla; neboť třetí byla dokonalá láska, jejíž vlastnost je, že vyhání ven všecku bázeň, jak to praví svatý Jan (1 Jan. 4, 18), z čehož vyplývá dokonalý pokoj v duši, jenž je, jak jsme řekli, čtvrtá vlastnost tohoto lože. Aby se tomu lépe porozumělo, jest věděti, že každá ze ctností je sama sebou pokojná, mírná a statečná a ony tudíž vesměs působí v duši, která je svojí, tento trojí účinek, totiž pokoj, mírnost a statečnost. Poněvadž tedy toto lože je v kvítí, jsouc složeno z kvítí ctností, jak jsme řekli,¹ a ony jsou vesměs pokojné, mírné a statečné, plyne z toho, že je zbudováno z pokoje, a duše že je pokojná, mírná a statečná, což je trojí vlastnost, proti které nic nepořídí žádná válka ani od světa ani od ďábla ani od těla; a ty ctnosti zachovávají duši v takovém pokoji a bezpečnosti, že se jí podobá, že je celá zbudována z pokoje. A uvádí pátou vlastnost tohoto lože v kvítí, totiž že kromě toho, co bylo řečeno, je také

tisícem zlatých štítů ověšené.

9. Tyto štíty jsou tu zase ctnosti a dary v duši. Ony sice jsou, jak jsme děli,¹ kvítí atd. tohoto lože, ale také jsou duši korunou a odměnou za její lopotu, když si jich dobývala. A nejen to, nýbrž ony jí jsou jako pevné štíty také obranou proti neřestem,² které cvičbou v těch ctnostech přemohla. Proto tedy je toto Chotino lože v kvítí - její to ctnosti, její koruna a obrana - také jimi na odměnu Choti duši ověšeno a jimi jako štítem chráněno. A praví, že jsou zlaté, aby vyjádřila velikou cenu ctností. Právě to řekla ve Velepísni Nevěsta jinými slovy, řkouc: Hle lože Šalomounovo, šedesáte roků je obstupuje z nejrekovnějších v Izraeli, každý na svých bedrech meč máje na obranu proti nočním nebezpečím (Velep. 3, 7. 8). A praví, že je jich tisíc, aby vyjádřila množství ctností, milostí a darů, kterými Bůh duši v tomto stavu daří; neboť také on, aby vyslovil nesčetný počet ctností Chotiných, použil téhož výrazu, řka: Jako věž Davidova je tvé hrdlo, věž to vystavěná s obrannými pásy; na tisíc s ní visí štítů, a všelike odění reků (Velep. 4, 4).

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Ale duše, která dojde tohoto místa v dokonalosti, se nespokojí tím, že vynáší a chválí přednosti Mileného, Syna Božího, ani tím, že opěvuje milosti, kterých se jí od něho dostává, a slasti, z kterých se v něm těší, a za obojí mu děkuje, nýbrž také uvádí ty, které on prokazuje ostatním duším; neboť jedno i druhé vidí duše v tomto blaženém spojení v lásce. Chválíc jej tedy a děkujíc mu za řečené milosti, které prokazuje ostatním duším, pronáší tuto slohu.

SLOHA XXV.

*Ue tvých šlépějích
se mladice rozbíhají cestou;
po doteku jiskry,
při kořeněném víně,
[se dějí] výrony božského balzámu.*

Výklad.

2. V této sloze chválí Chof duše Mileného za trojí milost, které se od něho dostává zbožným duším a již se ony tím více povzbuzují a povznášejí k lásce k Bohu; poněvadž totiž tu trojí milost sama v tomto stavu zakouší, zmiňuje se tu o ní. První, praví, že je slast, kterou jim ze sebe uštěďruje, a ta je tak účinná, že jejím působením velmi spěšně kráčejí cestou dokonalosti. Druhá je milostná návštěva, kterou v nich znenadání roznítí lásku. Třetí je přemíra lásky, kterou do nich vleje a již je tou měrou opojí, že se jak onou milostnou návštěvou, tak tímto opojením, v duchu povznesou a vysílají k Bohu chvály a lahodná hnutí lásky. Praví tedy:

Ue tvých šlépějích.

3. Šlépěje jsou stopa toho, či to jsou šlépěje, a po nich bývá stopován a hledán ten, kdo je vtiskne. Slast ze sebe a poznatek o sobě, které Bůh dá duši, která ho hledá, jsou stopa a šlé-

pěje, po kterých se poznává a hledá Bůh. Duše však zde praví Slovu Božímu, svému Choti: Ve tvých šlépějích, to jest po tvé stopě, za slasti to, kterou jim ze sebe vtiskuješ a vléváš, a za vůni, kterou ze sebe šíříš,

Mladice se rozbíhají cestou.

4. Totiž zbožné duše se s mladickou silou, které se jim dostalo z tvé slasti, tvých to šlépějí, rozbíhají, to jest běží¹ mnoha směry a mnoha způsoby (vždyť to znamená rozbíhati se) - každá tím směrem a způsobem, který jí Bůh dá co do ducha a stavu, s mnoha rozdíly ve cvičeních a skutcích duchovních - cestou k životu věčnému, to jest cestou evangelické dokonalosti, na níž se po duchovním obnažení co do všech věcí setkají s Mileným ve spojení v lásce. Tato slast a stopa, kterou Bůh po sobě zanechá v duši, jí dá velikou lehkost a umožní jí běžeti za ním; neboť tehdy se duše se své strany velmi málo namáhá nebo vůbec nic nenamáhá, aby šla touto cestou; spíše je naopak uváděna v pohyb a přitahována těmito božskými šlépějemi Božími, nejen aby vyšla, nýbrž aby i, jak jsme řekli, mnoha způsoby tou cestou běžela. Vždyť proto žádala Nevěsta ve Velepísni Ženicha o toto božské přitahování, řkouc: *Trahe me: post te curremus in odorem unguentorum tuorum* (Velep. 1, 3). To jest: Přitahuj mě za sebou, a poběžíme po vůni tvých masť. A když jí dal tuto božskou vůni, praví: *In odorem unguentorum tuorum currimus: adolescentulae dilexerunt te nimis.*² To znamená: Po vůni tvých masť běžíme; děvy zamilovaly si tě velmi. A David praví: Po cestě tvých přikázání jsem běžel, když ty jsi uvolnil mému srdci (Ž. 118, 32).

*Po doteku jiskry,
při kořeněném víně,
[se dějí] výrony božského balzámu.*

5. Při prvních dvou veršících jsme vyložili, že se duše ve šlépějích Mileného rozbíhají cestou [dokonalosti] cvičeními a skutky zevnějšími, a nyní v těchto třech veršících duše vyjadřuje činnost, v které tyto duše jsou vnitřně vůlí, any je k ní mají jiné dvě milosti a vnitřní návštěvy, které jim Milený prokazuje a jež zde duše nazývá dotekem jiskry a kořeněným vínem; a tu vnitřní činnost vůle, která vyplývá z této dvojí návštěvy a jí je působena, nazývá výrony božského balzámu. Stran prvního jest věděti, že tento dotek jiskry, o kterém tu mluví,

je dotek přejemný, kterým se Milený někdy tak dotkne duše, i když ona je třebas sebe více jinde myšlenkami, že jí roznítí srdce v oheň lásky, takže se to podobá právě ohnivé jiskře, která přeskočila a duši uvedla v žár; a tehdy se s velikou rychlostí, jako kdo se znenadání probudí, roznítí vůle v milování a toužení a chválení a děkování a klanění a cenění a prošení Boha s lahodou lásky; a tyto věci nazývá duše výrony božského balzámu, jež odpovídají¹ doteku jiskry, any vzešly z božské lásky,² kterou zanítíla ta jiskra a jež [t. ta láska] jest božský balzám, jenž posiluje a uzdravuje duši svou vůní a podstatou.

6. O tomto božském doteku mluví Nevěsta ve Velepísni takto: *Dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus intremuit ad tactum eius* (Velep. 5, 4). To znamená: Milený prostrčil ruku otvorem, a mně se zachvěl život při jeho dotknutí. Dotknutí Mileného je dotek lásky, kterým se, jak zde pravíme, duše dotkne; ruka je milost, kterou jí tím prokazuje; otvor, kterým tato ruka prošla, je způsob a ráz a stupeň dokonalosti, který duše má, protože podle toho bývá dotek větší nebo menší a toho nebo onoho způsobu [podle] duchové jakosti duše. Její život, jenž se, jak praví, zachvěl, je vůle, v níž se udá řečený dotek, a zachvěje se tím, že v ní vyvstanou bažení a hnutí touhy po Bohu, lásky k němu a chvály jeho a ostatní, které jsme uvedli¹ a jež jsou, jak jsme tam děli,² výrony balzámu, které z tohoto doteku přeplyvají.

Při kořeněném víně.

7. Toto kořeněné víno je druhá milost mnohem větší, kterou Bůh někdy prokáže duším pokročilým, jíž je v Duchu svatém opojí libým vínem lásky, lahodným a silným, pročez je nazývá vínem kořeněným; neboť jak je takovéto víno kvašeno s mnohým rozmanitým kořením vonným a silným, tak je i tato láska, kterou totiž Bůh dává těm, kdo jsou již dokonalí, v jejich duších již vykvašená a usazená a okořeněná ctnostmi, které si duše již získala. Tímto drahocenným kořením tedy jsouc okořeněna vleje [tato láska] do duše při návštěvách, které jí Bůh prokáže, takovou sílu a přemíru libého opojení, že duše jejím působením s velikou účinností a silou vysílá k Bohu ty výrony nebo poselství chvály, lásky a klanění atd., které zde uvádíme,¹ a to s podivuhodnými tužbami pro něho býti činnu a trpěti.

8. A jest věděti, že tato milost libého opojení nepomine tak rychle, jak ta jiskra, protože je stálejší. Jiskra se totiž dotkne a pomine, i když její účinek potrvá nějakou dobu a někdy drah-

ně dlouho; ale kořeněné víno samo i jeho účinek - je to, jak pravím,¹ libá láska v duši - trvá drahnu dobu, a to někdy den nebo dva dni, jindy drahně dní, třebaš ne stále na témž stupni intensity, protože ochabuje a vzrůstá, aniž je to v moci duše. Někdy totiž duše, aniž co učiní se své strany, pocítí v nejvnitřnější podstatě, jak se jí duch tímto božským vínem libě opájí a rozohňuje, podle onoho výroku Davidova, když dí: Vzpálalo mi srdce uvnitř, a v mém rozjímání se vzejme oheň (Ž. 38, 4). Výrony z tohoto opojení láskou potvrzují [jen] někdy po celou dobu, po kterou trvá ono samo; neboť jindy, třebaš je to opojení v duši, je tomu tak bez řečených výronů. A když jsou ty výrony v duši, jsou intensivnější a méně intensivní, podle toho, oč je opojení intensivnější nebo méně intensivní. Ale výrony nebo účinky jiskry zpravidla potvrzují déle než ona, ba [vlastně] ona je zanechá v duši, a jsou roznícenější než účinky opojení, protože někdy tato božská jiskra zanechá duši rozpalenu a stravující se láskou.

9. A protože jsme promluvili¹ o víně vykvašeném, bude dobře, když se zde zkrátka dotkneme rozdílu mezi vínem vykvašeným, kterému se říká staré, a vínem mladým; je týž, který je mezi starými a novými milovníky, a poslouží na trochu poučení duchovním lidem. Mladé víno ještě nepřekonalo kvašení a kvasnice se v něm neusadily, a proto vyvře ven, a nelze poznati jeho dobroty a ceny, dokud dobře nepřekoná kvašení a jeho prudkosti, protože do té doby je ještě velmi náchylné ke zkažení; má chuť drsnou a ostrou a pítí ho mnoho člověku uškodí; má svou sílu ještě velice v kvasnicích. Víno staré již překonal kvašení a kvasnice se usadily, není v něm tedy toho vyvřívání ven jako ve mladém; jest již viděti dobrotu vína a je již velmi zajištěno před zkažením, protože tomu vření a kypění, které je mohlo pokaziti, je již konec. Víno dobře vykvašené se tudíž sotva kdy zkazí a zkysne; chutná libě a má sílu v podstatě vína a již ne v jeho chuti, a proto jeho pití dobře disponuje a dá člověku sílu.

10. Nové milovníky - to jsou ti, kdo teprve počínají sloužiti Bohu - lze přirovnati k vínu mladému, protože jim víno lásky [ještě] vře velice zevně v citu [smyslovém], poněvadž ještě nepřekonali kvašení ve své citovosti, slabé a nedokonalé, a síla lásky u nich záleží v její lahodě, ana těmto lidem dává sílu ke konání dobra zpravidla lahoda [smyslově] citová a pro tu se rozhodují, takže nelze spoléhati na tuto lásku, dokud neskončí ono vření a nevykvašené libosti v citu [smyslovém]. Jak totiž toto vření a teplo v citu jej může nakloniti k dobré a dokonalé

lásce a býti mu dobrým prostředkem k ní, když se kvašení v jeho nedokonalosti dobře překoná, tak je také v těchto počátcích a za mladosti libostí velmi snadné, že víno lásky [přece jen] zklame a vřelost a lahoda [její] že se ztratí.¹ A tito noví milovníci mají stále [smyslově] citový stesk a trampoty z lásky, nápoj se jim tedy musí dávat slabší, protože, jsou-li ve shodě s kypěním vína velmi činní, utrpí přirozenost úhonu tímto steskem a trampotami z lásky, z mladého to vína, jež, jak jsme pravili,² je ostré a drsné a dosud nezlahoděné dokonalým vykvašením, kdy je pak již konec tomuto stesku z lásky, jak hned dále vyložíme.³

11. Právě toto přirovnání podává Mudřec v knize Sirachovcově, řka: Přítel nový je jako mladé víno: musí zestárnouti, a s chutí je pak budeš pít (Sirach. 9, 15). Proto jsou staří milovníci, to jest ti, kdo jsou již vycvičení a vyzkoušeni ve službě Ženichově, jako víno staré, jež má již kvasnice vykvašeny, a již v nich není onoho [smyslově] citového vření ani toho kypění a prudkého ohně navenek, nýbrž zakoušejí lahody vína lásky, již dobře vykvašeného, v jeho podstatě, poněvadž jejich láska již nezáleží v té lahodě [smyslově] citové jako láska milovníků nových, nýbrž je již usazena tam uvnitř v duši v podstatě [její] a lahodě ducha a pravdě skutků. Ti tedy nechtějí přilnouti k těmto lahodnostem a vřením [smyslově] citovým a nechtějí jich zakoušeti, [a to také proto ne], aby neměli nepříjemností a trampot; neboť kdo povolí baživosti uzdu pro nějakou [smyslově] citovou libost, musí také nezbytně mítí strasti a nelibosti ve smyslu i v duchu. Poněvadž tedy tito staří milovníci již nemají té duchovní libosti, která má kořen ve smyslu, nemají již ani stesku a strastí z lásky ve smyslu a v duchu, takže tito staří přátelé sotva kdy Boha nějak zklamou [pochybením]; jsouť již povzneseni nad to, co by je bylo mohlo k tomu zklamání svést, to jest nad smyslovost, a mají víno lásky nejen již vykvašené a z kvasnic vyčištěné, nýbrž i, jak je řečeno ve verši, kořeněné kořením, jak jsme děli,¹ dokonalých ctností, jež se mu nedají zkaziti jako mladému. Proto je starý přítel u veliké vážnosti u Boha a praví tudíž o něm Sirachovec: Neopouštěj přítele starého, neboť nový se mu nevyrovná (Sirach. 9, 14). Tímto tedy vínem lásky, jež je v duši již vyzkoušena a okořeněna, způsobí božský Milený to božské opojení, o kterém jsme mluvili,² v síle z něhož vysílá duše k Bohu libé a lahodné výrony. Je tudíž smysl řečených tří veršů tento: Po doteku jiskry, kterou mi probudíš duši, a při kořeněném víně, kterým ji láskyplně opájíš, ti ona vysílá výrony, totiž hnutí a kony lásky, jež v ní působíš.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Jak tedy asi je té blažené duši na tomto loži v kvítí, kde se dějí všechny tyto řečené věci a mnoho jiných a na němž má za opěradlo¹ Chotě, Syna Božího, a za příkryvku a prostěradlo lásku a něhu opět svého Chotě! Takže věru může o sobě říci slova Nevěsty, jež dí: Levice jeho pod mou hlavou (Velep. 2, 6). Může se tedy vpravdě říci, že tato duše je zde oděna v Boha a ponořena v Božství, a to ne jakoby zevně, nýbrž že v nitru svého ducha, přeplyvající božskými slastmi, v hojnosti duchových vod života, zakouší to, co praví David o těch, kdo jsou takto blízcí Bohu, totiž: Rozjaří se nadbytkem domu tvého, a proudem slasti své napojíš je; neboť u tebe jest pramen života (Ž. 35, 9. 10). Jak napojena tedy bude duše ve svém jsoucnu, an nápoj, který jest jí dáván, není nic menšího než proud slasti! A ten proud je Duch svatý, neboť, jak praví svatý Jan, on jest běloskvoucí proud vody životné, který vychází z trůnu Božího a Beránkova (Zjev. 22, 1). Poněvadž pak jeho vody jsou přehluboká láska Boží, [proto rovněž] až do hlubin duše vlévají a jí tam pítí dávají tento proud lásky, jenž, jak pravíme, je Duch jejího Chotě, jenž se do ní v tomto spojení vlévá; a proto ona s velikou přemírou lásky pje tuto slohu:

SLOHA XXVI.

U zadním sklepe

*Mileného jsem se napila, a když jsem vyšla a kráčela
celou touto nivou,
již jsem nic nevěděla,
a brav se mi ztratil, za kterým jsem předtím chodila.*

Výklad.

2. Duše v této sloze líčí svrchovanou milost, kterou jí Bůh prokázal, an ji přijal až do nejhlubší hlubiny své lásky, totiž do spojení nebo přepodobnění v Boha v lásce, a uvádí dvojí účinek, který z toho vytěžila, totiž zapomenutí na všechny věci na světě a odumření jim, a umrtvení všech jejích bažení a libostí.

U zadním sklepě.

3. Abych o tomto sklepě řekl něco případného a vyložil, co zde duše míní nebo chce vyjádřiti, by bylo třeba, aby mě Duch svatý vzal za ruku a vodil mi pero. Tento sklep, o kterém zde duše mluví, je poslední a nejtěsnější¹ stupeň lásky, kterého může duše v tomto životě dostoupiti, vždyť proto jej nazývá zadním sklepem, totiž nejzadnějším; z čehož vyplývá, že jsou i jiné ne tak zadní, a jsou to stupně lásky, po kterých se vystupuje až na tento poslední. A můžeme říci, že těchto stupňů nebo sklepů lásky je sedm,² a ty má duše všechny, když má sedmero darů Ducha svatého³ dokonale, tou měrou, kterou je schopna přijmouti je.⁴ Když tedy duše dojde toho, že má dokonale ducha bázně, má již dokonale ducha lásky,⁵ jelikož ta bázeň, jež je poslední ze sedmera darů, je synovská, a dokonalá bázeň u syna vyvěrá z dokonalé lásky k otci, takže, když chce Písmo svaté někoho nazvati dokonalým v lásce, nazve jej bohabojným. Když tedy Isaiáš prorokoval dokonalost Kristovu, řekl: *Replebit eum spiritus timoris Domini* (Isai. 11, 3). Což znamená: Naplní jej duch kázně Hospodina. Také svatý Lukáš nazval svatého Simeona bohabojným, řka: *Erat vir justus, et timoratus* (Luk. 2, 25): [Byl to člověk spravedlivý i bohabojný]. A tak o mnoha jiných.

4. Jest věděti, že do prvních sklepů vejde a vstoupí mnoho duší, každá podle dokonalosti lásky, kterou má; ale do tohoto posledního a nejzadnějšiho jich vejde v tomto životě málo; neboť v něm se již skuteční dokonalé spojení s Bohem, jež se jmenuje duchovní sňatek a o němž již duše na tomto místě mluví. A co Bůh duši v tomto těsném sdružení sděluje, je naprosto nevyslovitelné, a nelze o tom říci nic, jako nelze o Bohu samém něco říci, co by bylo jako on; neboť sám Bůh se jí to sděluje s přepodivným povznesením v blaženost, an ji přepodobní v sebe, takže oba jsou, jak bychom tu mohli říci, oknos paprskem slunečním, nebo uhel s ohněm, nebo světlo hvězd se světlem slunce, ale ovšem ne tak bytnostně a dokonale jak v budoucím životě. Aby tedy vyjádřila, čeho se jí v tom sklepě, to jest ve spojení, od Boha dostává, nepraví duše nic jiného, než další verš, a mám za to, že to ani nemůže říci případněji, má-li o tom vůbec něco říci, než když řekne právě jej:

*Mileného jsem se napila.*¹

5. Jak se totiž nápoj rozleje a rozplyne po všech údech a žilách v těle, tak se rozleje toto sdělení Boha podstatně v celé

duši, nebo se, lépe řečeno, duše přepodobní v Boha a tím přepodobněním pije duše ze svého Boha co do své podstaty i co do svých duchových mohutností. Neboť rozumem pije moudrost a vědění, a vůlí pije přelibou lásku, a pamětí pije osvětlení a slast ze vzpomínky na věčnou blaženost a z její předchuti.¹ Co se týče prvního, že se totiž duši dostává slasti podstatně a ona ji podstatně² pije, to praví ona sama ve Velepísni tímto způsobem: *Anima mea liquefacta est, ut sponsus locutus est* (Velep. 5, 6). To jest: Duše se mi rozplývá slastí, jakmile Ženich promluvil; mluvení Ženichovo je zde to, že se sdílí duši.

6. A že rozum pije moudrost, praví Nevěsta v téže knize, kde v touze dojítí tohoto políbení, jež záleží ve spojení, prosíc o ně Ženicha, dělá: Tam mě naučíš, totiž moudrosti a vědění v lásce, a já ti dám nápoj z vína kořeněného (Velep. 8, 2), totiž z lásky svojí kořeněné láskou tvojí, to jest přepodobněné ve tvoji.

7. Co se týče třetího, totiž že tam vůle pije lásku, praví to rovněž Nevěsta v řečené knize, Velepísni, řkouc: Uvedl mě do tajného sklepa a spořádal ve mně lásku (Velep. 2, 4), což jest, jako by dělá: Dal mi pít lásku, uvedené v jeho lásku, nebo jasněji a ve vlastním smyslu řečeno: spořádal ve mně svou lásku tím, že přizpůsobil a přivlastnil mně svou vlastní lásku. Tím pije duše z Mileného, jeho vlastní lásku, an Milený jí ji vlévá.

8. Tu jest si uvědomiti,¹ stran toho totiž, co někteří říkají, že vůle nemůže milovati leč co napřed pozná rozum, že to platí jen o řádu přirozeném. Jeť v řádu přirozeném skutečně nemožné milovati, nepozná-li se napřed to, co se miluje; ale v řádu nadpřirozeném může ovšem Bůh vlít lásku a rozmnožiti ji, aniž vleje nebo rozmnoží rozlišené poznání,² jak je to v řečeném výroku (Velep. 2, 4) vyjádřeno. A o tom má zkušenost mnoho duchovních osob, jež mnohdy vidí, jak se rozhořívají láskou k Bohu, aniž mají rozlišenější poznání než dříve; mohou chápati málo a milovati mnoho, a mohou chápati mnoho a milovati málo; ba zpravidla ty duchovní osoby, které nemají velice vynikajícího poznání o Bohu, vynikávají takto vůlí. Za vědění v rozumu jim postačí vlitá víra, na základě jejímž jim Bůh vlévá lásku a rozmnožuje a posiluje jim jak ji samou, tak její kon, takže právě více milují, třebas jim, jak jsme řekli,³ nepřibude poznatku. Může tedy vůle pít lásku, aniž rozum pije další poznání. Ovšem v případě, o kterém mluvíme, v němž se duše, jak praví, napila Mileného, pijí všechny tři mohutnosti zároveň, jelikož je to spojení v zadním sklepeč, jež se, jak jsme řekli,⁴ vztahuje na všechny tři mohutnosti duše.

9. A co se týče čtvrtého, totiž že tam duše pije z Mileného pamětí, je zřejmé, že je osvícena světlem rozumu na vzpomínání na statky, které svojí ve spojení s Mileným a z nichž se v něm těší.

10. Tento božský nápoj¹ tak zbožští a povznese duši a tak ji pohříží v Boha, že, když vyšla:

Když jsem vyšla.

11. To jest, když tato milost pominula. Třebas totiž je duše od té doby, co ji Bůh do něho uvedl, stále v tomto vznešeném stavu sňatku, nicméně není stále v aktuálním spojení řečenými mohutnostmi, ač ovšem podstatou duše v něm stále je.¹ Ale v tomto podstatném spojení duše se arci velmi zhusta² spojí s Bohem také mohutnosti a pijí pak v tomto sklepe, rozum rozuměje, vůle milujíc, atd. Když tedy nyní duše praví „když jsem vyšla“, nemíní se tím, že vyšla ze spojení bytnostního neboli podstatného, které duše již má a jež je řečený stav, nýbrž že vyšla ze spojení mohutnostmi, jež není v tomto životě ustavičné a ani ustavičné bytí nemůže.³ Z tohoto spojení tedy když vyšla

a kráčela celou touto nivou,

12. totiž celým tímto širým světem,

již jsem nic nevěděla.

13. To proto, že oním nápojem, převznešenou to moudrostí Boží, kterou tam pila, zapomene na všechny věci z tohoto světa, a duši se podobá, že všechno, co předtím věděla, ba co ví celý svět, je proti onomu vědění čirá nevědomost. Abychom tomu tedy lépe porozuměli, jest vědět, že nejvlastnější příčina toho, že duše tak neví nic ze světa, když je v tomto stavu, je ta, že je informována vědou nadpřirozenou, proti níž je všechno vědění přirozené a občanské na světě spíše nevědění než vědění. Když je tedy duše uvedena do tohoto převznešeného vědění, pozná jím, že všechno to druhé vědění, které nechutná oním, není vědění, nýbrž je nevědění, a že se jím nic nezví; a tak potvrdí pravdivost výroku apoštola, totiž že, co je u lidí největší moudrost, je u Boha pošetilost (1 Kor. 3, 19). Proto tedy praví duše, že od té doby, co se napila oné božské moudrosti, již nic nevěděla. Než tuto pravdu, že moudrost lidská a celého

světa je čirá nevědomost a jak to naprosto zasluhuje býti nevěděno, nelze poznati leč touto milostí, že totiž Bůh je [takto] v duši a s ní se sdílí o svou moudrost a posiluje ji tímto nápojem lásky, aby to jasně viděla - jak to vyjadřuje Šalomoun, říka: Toto je vidění, které viděl a vyslovil muž, s kterým je Bůh; a posílen jsa přebýváním Boha v něm, děl: Jsem daleko nejnemoudřejší z lidí, a moudrosti lidské není ve mně (Přisl. 30, 1. 2). To je tím, že má onu přemíru vznešené moudrosti Boží a proto je mu nízká moudrost lidská nevědomostí; neboť i samy vědy přírodní a samy skutky, které činí Bůh, jsou proti poznávání Boha jakoby nevědění, ježto, kde se nezná Bůh, nezná se nic. Proto je také, jak rovněž praví svatý Pavel, co jest u Boha vznešené, lidem pošetilost a bláznovství (1 Kor. 2, 14). Jsou tudíž moudří stran Boha a moudří stran světa jedni druhým nemoudří, protože ani tito nedovedou pojmuti moudrosti a vědění stran Boha, ani oni moudrosti a vědění stran světa, jelikož moudrost a vědění stran světa jest, jak jsme řekli,¹ nevědění co do moudrosti a vědění stran Boha, a moudrost a vědění stran Boha je nevědění co do vědění a moudrosti stran světa.

14. Ale nadto ještě nedá duši ani ono zbožštění mysli a povznesení její v Boha, jímž je duše jako usnesena a pohroužena v lásku a zcela proměněna v Boha,¹ všímati si čehokoliv na světě; zůstaneť nejen všem věcem, nýbrž i sama sobě odcizena a vniveč uvedena, jako v lásku obrácena a v ni roztavena - což záleží v tom, že přejde ze sebe v Mileného. Vyjadřuje tedy Nevěsta ve Velepísni, když pojednala o tomto svém přepodobnění v Mileného v lásce, toto nevědění, ve kterém zůstala, slovem *Nescivi*, jež znamená: Nevěděla jsem (Velep. 6, 11). Duše je v tomto stavu jakousi měrou jako Adam ve stavu nevinnosti, an nevěděl, co je zlo; jeť tak nevinná, že nechápe zla a nic nevykládá ve zlé; a třebať uslyší věci velmi zlé a na vlastní oči je uvidí, nepochopí, že jsou zlé; nemá v sobě habitu zla, kterým by zlo posuzovala, ježto jí Bůh vymazal habity nedokonalé a nevědomost (v něž patří i zlo hříchu) dokonalým habitem opravdové moudrosti, a tudíž také stran toho „již nic nevěděla“.

15. Tato duše se bude málo míchatí do věcí cizích, protože se nepamatuje ani na své vlastní; máť duch Boží tu vlastnost v duši, ve které dlí, že ji hned nakloní k tomu, aby neznala a nechtěla věděti věcí cizích, zvláště těch, které nejsou k jejímu duchovnímu prospěchu; neboť duch Boží je usebraný a obrácený do duše samé, takže ji spíše vytrhne z věcí cizích, než aby ji do nich zaváděl, a tak tedy zůstane duše v nevědění, ana již nic neví způsobem, kterým to věděvala.

16. Tomu však není rozuměti tak, že duše, ana zůstane v tomto nevědění, v něm pozbude získaných habitů vědních, které měla; vždyť ty se jí naopak zdokonalí nejdokonalejším habitem, totiž habitem nadpřirozené vědy, která jí byla vlita. Ale ovšem již ty habity nevládnou v duši tou měrou, že by ona musila věci věděti jimi, třebas arci není překážky, proč by tomu tak někdy nebylo.¹ Neboť v tomto spojení s moudrostí Boží se sdruží tyto habity [získané] s tou vyšší moudrostí z těch druhých vědomostí [vlitých], právě jak, když se světélko sdruží s jiným velkým světlem, to veliké sice převládne a svítí, ale malé není zničeno, nýbrž se naopak zdokonalí, třebas nesvítí jakožto hlavní. A tak míním že tomu bude [i] v nebi, že tam totiž sice nezaniknou habity vědění získaného, které si spravedliví přinesou, ale že nebudou spravedlivým velice sloužiti, protože oni budou v moudrosti Boží věděti více než to.

17. Ale jednotlivostních poznatků a zpodobnění z věcí a konů obrazivých, a jakéhokoliv jiného vjemu, který obsahuje zpodobnění a tvářnost, toho všeho duše v tom pohroužení v lásku pozbude a nezná toho, a to z dvojí příčiny: za prvé, protože se duše, jsouc aktuálně ponořena a pohroužena v onen nápoj, lásku, nemůže aktuálně věnovati něčemu jinému nebo si toho všimati; za druhé, a to hlavně, protože ji to přepodobnění v Boha tou měrou srovná s jednoduchostí a čistotou Boží (s níž není slučitelné zpodobnění nebo tvářnost obrazivá), že ji zanechá čistou a ryzí a prázdnou všech zpodobnění a tvářností, které dříve měla, očištěnu a osvěcenu prostým nazíráním - jak to činí slunce v okně, že je, když do něho vpadne, zjasní a všechny skvrny a drobné kazy, které v něm bylo předtím viděti, se ztratí. Jenže když pomine slunce, zase se v okně hned objeví temná místa a skvrny dřívější, kdežto duši, poněvadž jí ještě po nějakou dobu zůstane a potrvá účinek toho konu lásky, potrvá také to nevědění, takže si nemůže jednotlivě všimati žádné věci, dokud nepomine afekt toho konu lásky, jenž ji, an ji rozohnil a proměnil v lásku, také uvedl vniveč a v nic co do všeho, co nebylo láska, jak to plyne z toho, co jsme výše uvedli z Davida, totiž: Poněvadž se mi rozpálilo srdce, také ledví se mi spolu změnila, a já v nic jsem byl uveden a nevěděl jsem (Ž. 72, 21. 22). Jeť změnění ledví, způsobené tímto rozpálením srdce, změnění duše - co do všech jejích bažení a činností - v Bohu v nový způsob života, ana je již uvedena vniveč a v nic co do všeho starého, co předtím u ní bylo. Proto tedy praví prorok, že byl uveden v nic a že nevěděl, což je právě ten dvojí účinek, který, jak jsme pravili,¹ způsobí nápoj z tohoto sklepa Božího; neboť

nejenže se jím uveďte vniveč všecko dřívější vědění duše a všechno se jí jeví ničím, nýbrž také všecek její starý život a nedokonalosti jsou uvedeny vniveč a ona se obnoví v nového člověka, což je druhý účinek, ježž tu uvádíme a jenž jest obsažen v tomto verši:

A brav se mi ztratil,² za kterým jsem předtím chodila.

18. Jest věděti, že, dokud duše nedojde tohoto stavu dokonalosti, o kterém mluvíme, stále jí, aťsi je sebe duchovější, zůstává ještě nějaký brávek¹ bažení a libůstek a jiných jejích nedokonalostí, jednak přirozených, jednak duchovních, za nímž chodí a hledí je napásti tím, že jim povoluje a vyhovuje. Neboť co do rozumu jí zůstávají nějaká nedokonalá bažení po vědění; co do vůle se [tito duchovní lidé] nechávají vésti nějakými libůstkami a baženími osobními aťsi po stránce časné, jako že si svojí nějaké věcičky a lnou více k těm než k oněm a je u nich v tom a onom nějaká domýšlivost a ješitnost a nedůtklivost a jiné věcičky, které ještě páchnou světem a po něm mají příchut, aťsi po stránce přirozené, jako v jídle, pití, že se jim líbí spíše to než ono, že si vybírají a chtějí, co je lepší, aťsi i po stránce duchovní, jako že chtějí libosti od Boha - a jiné nepřístojnosti, které mívají duchovní lidé ještě nedokonalí a s jejichž vypočítáváním bychom nebyli nikdy u konce. A co do paměti mívají mnoho kolotání a starostí a vzpomínek nepřístojných, jež jim odvádějí duši za sebou.

19. Mají také co do čtvera vášní duše ještě mnoho zbytečných nadějí, radostí, bolestí a strachů, za nimiž duše chodí. Tohoto bravu již řečeného tedy mají jedni více a druhí méně, a ještě za ním chodí a jej sledují, dokud nevstoupí do tohoto zadního sklepa a nenapijí se¹ v něm a tak se jim všecken neztratí, ani zůstanou, jak jsme řekli,² zcela proměnění v lásku. V tom sklepe se totiž tento brav nedokonalostí v duši stráví snáze než rez a zašlost kovů v ohni, a tak se duše již pocítí svobodna a prosta všech těch dětinských libůstek a nepřístojností, za kterými chodila, takže může právem říci: Brav se mi ztratil, za kterým jsem předtím chodila.³

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Bůh se v tomto vnitřním spojení sděluje duši s tak velikou a opravdovou láskou, že není milující matky, která by s takovou něžností celovala své dítě, ani lásky bratrské ani přátelství mezi přáteli, které by k nim mohly býti přirovnány. Neboť něžnost a opravdovost lásky, s kterou neskončený Otec daří, laská a blaží a povznáší tuto skromnou a milující duši, dostupuje - věc to podivu hodná a zasluhující všeho ohromení a úžasu - až toho stupně, že se jí, aby ji povznesl, opravdu poddává, jako by On byl její služebník a ona byla jeho paní. A s takovou pečlivostí ji daří, laská a blaží, jako by On byl její otrok a ona byla jeho Bůh: tak hluboká je poníženost a něha Boží. Neboť v tomto láskyplném sdělování on jakousi měrou koná tu službu, kterou, jak praví v evangeliu, bude konati svým vyvoleným v nebi, totiž že se přepáše a přecházejí od jednoho k druhému je bude obsluhovati (Luk. 12, 37). A proto se zde oddává daření, laskání a celování duše jako matka, když slouží svému dítěti a je laská a daří, živící je na svých vlastních prsou. V tom pozná duše pravdu výroku Isaiášova, který zní: U prsů Božích chování budete, a na jeho klíně budete daření a laskání (Isai. 66, 12).

2. Co tedy asi pociťuje duše zde mezi tak svrchovanými milostmi? Jak se rozplývá láskou! Jak je vděčná, vidouc tyto prsy Boží odhaleny pro ni s tak svrchovanou a štědrú láskou! Cítíc se uvedena do tolika slasti oddává sama sebe zcela jemu a rovněž mu dává svoje prsy, svou to vůli a lásku, a je a děje se jí v duši, jak bylo Nevěště ve Velepísni, když mluvila s Ženichem tímto způsobem: Já jsem svého Milého, a on prahne po mně. Pojď, Milený, vyjděme na venkov, pobuďme spolu ve dvorcích; vstanouce časně za jitra vycházejme si do vinic a popatřme, zda rozkvetla vinice a zda z květů pučí ovoce, zda rozkvetly granáty. Tam ti dám své prsy (Velep. 7, 10-12), to jest, slasti a sílu své vůle vynaložím na službu tvé lásce; a protože tak se děje toto dvojí oddání duše a Boha v tomto spojení, líčí je v další sloze, říká:

SLOHA XXVII.

*Tam mi dal svá prsa,
tam mě naučil vědění velmi lahodnému,
a já jsem mu vskutku dala
sebe, nic nevyjímajíc,
tam jsem mu slíbila, že mu budu chotí.*

V ý k l a d.

3. V této sloze líčí Chof oddání, ke kterému v tomto duchovním sňatku došlo s obojí strany, totiž s její a s Boží, řkouc, že v tom zadním sklepě lásky se sdružili sdělováním, on s ní, an jí dal již bez omezení prsa své lásky, na nichž ji naučil moudrosti a tajemstvím, a ona s ním, ona se mu oddala již vskutku celá, aniž si již co vyhrazovala pro sebe nebo pro jiného, a prohlásila se již jeho navždy. Následuje verš,

Tam mi dal svá prsa.

4. Dáti někomu svá prsa je dáti mu svou lásku a přátelství a odhaliti mu svá tajemství jakožto příteli. Když tedy duše dí, že jí tam dal svá prsa, znamená to, že se tam s ní sdělil o svou lásku a svá tajemství; a to činí Bůh s duší v tomto stavu. A dále to, co rovněž praví v tomto dalším verši:

Tam mě naučil vědění velmi lahodnému.

5. Lahodné vědění, kterému ji, jak zde praví, naučil, je mystická bohověda,¹ tajné vědění o Bohu, jež duchovní lidé nazývají nazíráním, a je velmi lahodné, protože je to vědění láskou,² jež jest učitelkou v něm a všechno činí lahodným. A jelikož jí Bůh uděluje toto vědění a poznání v lásce, s kterou se sděluje duši, je jí lahodné pro rozum, ježto je to vědění, jež patří jemu; a je jí také lahodné pro vůli, protože je v lásce, jež patří vůli. A praví dále:

*A já jsem mu vskutku dala
sebe, nic nevyjímajíc.*

6. V tom libém pitím z Boha, v němž se, jak jsme řekli,¹ duše hrouzí a vpíjí v Boha, se duše velmi dobrovolně a s velikou li-

bostí oddává zcela Bohu, chtějíc býti navždy celá jeho a nemít v sobě nic, co by jemu nenáleželo, a Bůh v ní v řečeném spojení působí čistotu a dokonalost, které je k tomu třeba; ba jelikož on ji přepodobní v sebe, učiní ji zcela svou a vyprázdní z ní všechno, co měla Bohu nenáležícího. Z toho plyne, že duše je nejenom co do vůle, nýbrž také co do činnosti v skutku, nic nevymáhajíc, zcela dána Bohu, jak se i Bůh bez omezení dal jí, takže ty dvě vůle zůstanou spokojeny, jedna druhé oddány a mezi sebou uspokojeny, takže již v ničem jedna druhé nezklame, s věrností a pevností, která patří sňatku; vždyť proto duše dává a dává:

Tam jsem mu slíbila, že mu budu chotí.²

7. Neboť jak vdaná žena nevěnuje své lásky ani své starostlivosti ani své činnosti jinému než svému chotí, tak již nemá duše v tomto stavu ani hnutí ve vůli ani poznání v rozumu ani starosti ani činnosti jakékoliv, v kterých by se všechno, spolu s jejími baženými neklonilo k Bohu. Jeť jakoby božská, zbožštěná, takže již ani prvních hnutí¹ nemá proti tomu, co je vůle Boží a to ve všem, co [jakožto vůli Boží] dovede poznati. Neboť jak má duše nedokonalá velmi obyčejně co do rozumu a rovněž co do vůle a paměti a bažení aspoň první hnutí nakloněná ke zlému a také nedokonalosti, tak se duše povznesená do tohoto stavu obrací a kloní rozumem, vůlí a pamětí a baženými i v prvních hnutích zpravidla k Bohu pro velikou pomoc a pevnost a dokonalé obrácení k dobrému, jež již v Bohu má. Všecko to dobře vyjádřil David, když, mluvě o své duši v tomto stavu, řekl: Zdaliž nebude Bohu poddána duše má? Ano; vždyť od něho mám spasení své. Vždyť on jest i Bůh můj a spasitel můj, ten, jenž mě přijal; nepohnu se více (Ž. 61, 2). Řka „ten, jenž mě přijal“, vyjadřuje, že jeho duše, jsouc přijata v Boha a s ním spojena, jak to zde pravíme, nebude již více mít hnutí proti Bohu.

8. Z toho, co bylo řečeno, zřejmě vyplývá, že duše, která dojde tohoto stavu duchovního sňatku, nezná již nic jiného než milovati¹ a býti stále ve slastné lásce s Chotěm. Poněvadž totiž tím² došla dokonalosti, jejíž údoba a bytnost, jak praví svatý Pavel, jest láska (Kolos. 3, 14) - vždyť, čím která duše více miluje, tím je dokonalejší v tom, že miluje³ - plyne z toho, že tato duše, jež jest již dokonalá, jest již samá láska, lze-li tak říci, a všechny její kony jsou láska a všechny své mohutnosti a všechn statek duše své vynakládá na milování,⁴ dávajíc, jako

moudrý kupec (Mat. 13, 46), všechno své za tento poklad lásky, který našla skrytý v Bohu. Ten jest u něho takové ceny, že duše, ana vidí, jak si Milený nic necení a nic nepřijímá mimo lásku, tudíž z touhy sloužiti mu dokonale všechno vynakládá na čistou lásku k Bohu. Ale nejenom protože on to tak chce, nýbrž protože také láska, v níž je spojena, ji ve všech věcech a všemi jimi ponouká k lásce k Bohu. Neboť jak včela ssaje ze všech bylin med, který v nich je, a nepoužívá jich k ničemu dále než k tomu, tak také duše ze všech věcí, které se v ní udají, s velikou snadností vyssaje sladkost lásky, která v nich je; vždyť zda milovati Boha v nich je lahodné či nelahodné, toho ona, jsouc sama tou měrou informována a chráněna láskou, ani nepocítí ani nevychutná ani nepozná; neboť, jak jsme řekli,⁵ duše zná jen lásku a její chuť je při všech věcech a jednáních vždy jen, jak jsme řekli, slast lásky k Bohu. A aby to naznačila, praví další slohu.

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Poněvadž jsme však řekli,¹ že Bůh nepřijímá nic než lásku, bude dobře, když zde, než tu slohu vyložíme, uvedeme důvod, [proč tomu tak je]. Je tento. Všecky naše skutky a všecky naše lopoty, třebas jsou sebe čtenější [a větší], nejsou u Boha nic, protože jimi mu nemůžeme nic dát ani splniti jeho přání, jež směřuje jediné k povznesení duše. Pro sebe si z toho nepřeje ničeho, protože toho nepotřebuje; jestliže tudíž něco ráčí, ráčí jen to, aby se povznesla duše. Poněvadž však není ničeho jiného, čím by ji mohl více povznést, než když ji učiní sobě rovnou, přijímá proto jediné to, aby ho milovala, jelikož lásce je vlastní vyrovnávati milujícího s předmětem lásky. Protože tu tedy duše má dokonalou lásku, proto sluje Chotí Syna Božího, což znamená rovnost s ním, v kteréžto přátelské rovnosti je všecek majetek jich dvou společný oběma, jak to sám Chotí řekl svým učedníkům, řka: Již jsem vás nazval svými přáteli, neboť jsem vám oznámil všechno, co jsem uslyšel od Otce svého (Jan 15, 15). Zní tedy ta sloha takto.

SLOHA XXVIII.

*Duše má věnovala sebe
a všecek můj statek jeho službě;
již nehledám bravu,
ani již nemám jiného úkolu,
neb jediné milováním jsem již zaměstnána.*

V ý k l a d.

2. Jelikož v předešlé sloze duše - nebo, lépe řečeno, Chot' duše - prohlásila, že se zcela dala svému Choti, nic nevyjímajíc a sobě neponechávajíc, předkládá nyní v této sloze způsob a řád, který zachovává při plnění toho prohlášení, a praví, že se již její duše a tělo a mohutnosti a veškerá její schopnost věnuje, již ne věcem [kterýmkoliv], nýbrž jen těm, které náleží ke službě jejímu Choti; proto tedy že již nevyhledává svého vlastního zisku, nechodí za svými libostmi a ani se nezabývá jinými věcmi a jednáními, která nepatří ke službě Boží a jsou jí cizí; ba že i vůči Bohu samému její chování a jednání již není leč projevování lásky, jelikož - jak to bude nyní řečeno - všechno své dřívější jednání obrátila a proměnila v lásku.¹

Duše má věnovala sebe.

3. Řkouc, že její duše se věnovala, vyjadřuje oddání, kterým se oddala Milenému v tom spojení v lásce, jímž již zůstala její duše se všemi svými mohutnostmi, rozumem, vůlí a pamětí, zasvěcena a určena jeho službě. Věnuje tedy duše rozum poznávání věcí, které jsou více k jeho službě, aby je pak konala, a svou vůli milování všeho, co se Bohu líbí, a tomu, že ve všech věcech přiklání vůli k Bohu, a pamět svou [věnuje] dbalosti o to, co je k jeho službě a co se mu bude více líbiti. A dodává ještě nadto:

A všecek můj statek jeho službě.

4. Vším svým statkem tu miní všechno, co náleží ke smyslové stránce duše. V té smyslové stránce je zahrnuto tělo se všemi svými smysly a mohutnostmi jak vnitřními, tak vnějšími a veškerou schopností přirozenou, totiž čtverem vášní, přirozenými baženými a ostatním statkem duše; to všechno praví že je již vě-

nováno službě Mileného, stejně jako stránka duše rozumová a duchová, o níž jsme právě promluvili při verši předešlém. Neboť s tělem již zachází podle vůle Boží, se smysly vnitřními a vnějšími, ana řídí jejich činnost jen k němu, a čtvero vášní duše má rovněž již vesměs výhradně obráceno k Bohu, jelikož se netěší leč z Boha a nedoufá v nic jiného leč v Boha a nebojí se leč jedině Boha a nemá bolesti leč podle Boha, a také všechna její bažení a starosti směřují jedině k Bohu.

5. A všecek tento statek je již tou měrou věnován Bohu a k němu obrácen, že se, aniž si to duše třeba uvědomuje, všechny ty částky tohoto statku, které jsme uvedli,¹ i v prvních hnutích² kloní k tomu, aby byly činné v Bohu a pro Boha; neboť rozum, vůle a paměť jdou hned k Bohu, a hnutí, city,³ touhy a bažení, naděje, radost a tudíž všecek ten statek se od prvopočátku kloní k Bohu, i když si, jak pravím, duše třeba ani neuvědomuje, že je činná pro Boha. Je tedy takováto duše velmi často činná pro Boha a zaměstnána jím a jeho věcmi, aniž má na mysli nebo si vzpomene, že to dělá pro něho, neboť při zběhlosti a habitu, které v tom způsobu jednání již má, si to již nepotřebuje uvědomovati a na to výslovně dbáti, ba [z téhož důvodu již nemá] ani těch vřelých konů,⁴ které v začátcích své činnosti [pro Boha]⁵ mívala. A protože již je celý tento statek řečeným způsobem věnován Bohu, má duše nezbytně také to, co praví v dalším verši, totiž:

Již nehlídám bravu.

6. Což jest, jako by děla: Již nechodím za svými libostmi a baženími, protože, když je duše složí v Boha a jemu je věnuje, již jich nepase a nehlídá sobě. A nejenom praví, že již nehlídá tohoto bravu, nýbrž dodává ještě nadto:

Ani již nemám jiného úkolu.

7. Mnoho úkolů¹ neprospěšných mívá duše, než dojde toho, že takto daruje a oddá Milenému sebe a svůj statek, jimiž předtím hleděla sloužiti bažení svému i cizímu; neboť kolik měla habituálních nedokonalostí, tolik úkolů můžeme říci že měla. Ty habituální nedokonalosti mohou býti na příklad vlastnost - a [tím tedy i] úkol, jež někdo má - že mluví věci zbytečné, a také je ovšem myslí a koná, nepočínaje si co do toho, jak je to ve shodě s dokonalostí duše. Mívá také duše jiná bažení, kterými slouží bažení cizímu, jako okázalost, dvoření, lichocení,

ohledy, snahu pěkně vypadati a zavděčovati se svými věcmi lidem, a mnoho jiných zbytečných věcí, kterými se hledí líbiti lidem, věnujíc tomu péči a bažení a činnost a zkrátka statek duše. O všech těchto úkolech praví, že jich již nemá, protože již všechna její slova a její myšlenky a skutky jsou Boží a obráceny k Bohu a ona již v nich nemá nedokonalostí, které mívala. Je tomu tedy, jako by dělala: již se nehledím zavděčovati bažení ani svému ani cizímu, ani se nezaměstnávám a nezabývám jinými neužitečnými kratochvílemi nebo věcmi světskými.

Neb jedině milováním jsem již zaměstnána.

8. Jako by dělala: neb všechny tyto úkoly se již obrátily v milování Boha, ana totiž veškerá schopnost mé duše a mého těla, pamět, rozum a vůle, smysly vnitřní i vnější a bažení stránky smyslové i duchové, všechno to je činné z lásky a v lásce,¹ jelikož, co činím, všechno to činím s láskou, co trpím, všechno to trpím s lahodou lásky. To chtěl vyjádřiti David, když děl: Sílu svou tobě chrániti budu (Ž. 58, 10).

9. Zde jest si všimnouti, že, když duše dospěje tohoto stavu, všechno zaměstnání stránky duchové i stránky smyslové, aťsi záleží v činnosti nebo v utrpení a je jakéhokoliv rázu, jí vždy způsobí, jak jsme řekli,¹ více lásky a slasti v Bohu; dokonce i sama vnitřní modlitba a obcování s Bohem, jež dříve konávala jinými úvahami a způsoby, je již venkoncem milování. Takže, aťsi tato duše jedná o věcech časných anebo se zabývá věcmi duchovními, vždycky může říci, že již jedině milováním jest zaměstnána.

10. Blahý to život a blahý stav a blažená duše, která ho dojde! V něm je jí všechno již podstatná láska¹ a laskání a daření a slast vlastní sňatku, v čemž všem může choť duše podle pravdy říci božskému Choti ta slova, která mu z čisté lásky praví ve Velepísni, řkouc: Všecka jablka čerstvá i starší tobě jsem schovala (Velep. 7, 13), což jest, jako by dělala: Milený, všechno obtížné a lopotné chci pro tebe, a všechno libé a lahodné chci tobě. Ale přizpůsobený smysl tohoto verše je ten, že duše v tomto stavu duchovního sňatku je zpravidla ve spojení s Bohem láskou, to jest, obyčejně a zpravidla dlí láskyplnou vůlí v Bohu.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Tato duše je opravdu již ztracena¹ všemu ostatnímu a získána jedině lásce, ana již nevěnuje ducha ničemu jinému. Proto také ochabuje i v tom, co náleží k životu činnému, a v jiných zevnějších zaměstnáních, aby jen opravdu plnila tu jedinou věc, které, jak Chof řekl, je zapotřebí (Luk. 10, 42), totiž dlení v Bohu a ustavičné milování Boha. To si on tak velice cení a tou měrou si toho váží, že, jak pokáral Martu za to, že mu chtěla odvésti Marii od nohou a zaměstnati ji jinak činně ve službě Páně, majíc za to, že sama dělá všechno a Marie, ana se těší a odpočívá u Pána, že nedělá nic, kdežto tomu bylo přece velice naopak, jelikož není činnosti lepší a potřebnější než je láska, tak také ve Velepísni hájí Nevěstu, zaklínaje všechny tvory na světě (neboť ti jsou tam míněni dcerami jerusalemskými), aby nevyrušovali Nevěsty z duchovního spánku láskou a jí nebudili a nenutili otevřítí oči na něco jiného, dokud sama nebude chtít (Velep. 3, 5).

2. Zde jest upozorniti, že, dokud duše nedojde tohoto stavu spojení v lásce, musí projevovati lásku nejen životem nazíravým, nýbrž i činným; když však ho již dojde, [že] se již nemá zabývati jinými dobrými skutky a cvičeními zevnějšími, které by ji mohly sebe méně vyrušiti z toho dlení v lásce v Bohu, třebaš jsou velice ke službě Boží, protože u něho a pro duši má větší cenu, a také církvi více prospěje, troška této čisté lásky - třebaš se podobá, že duše nedělá nic - než všechny tyto ostatní skutky dohromady.¹ Vždyť proto se Maria Magdalena, třebaš svým kázáním působila mnoho dobrého a byla by ho i později způsobila ještě velmi mnoho, nicméně z veliké touhy líbiti se svému Choti a prospívati církvi skrývala třicet let na pustém místě, aby se jen mohla opravdu oddati této lásce, ježto se jí podobalo, že zcela jistě mnohem více získá tímto způsobem, ana i troška této lásky církvi tak velice prospěje a tak veliké je pro ni důležitosti.

3. Když by tedy některá duše měla něco z tohoto stupně, této samotící lásky, způsobila by se veliká škoda i jí i církvi, kdyby ji lidé, třebaš by to bylo i jen na krátkou dobu, chtěli zaměstnávatí věcmi zevnějšími nebo činnými, i když by byly velmi užitečné a důležité. Když totiž Bůh zaklíná, aby jí nebudili z této lásky, kdo se toho opováží a ujde pokárání? Konec konců jsme byli stvořeni k tomuto cíli, k lásce. Nechať si tedy zde

všimnou ti, kdo jsou velmi činní¹ a míní svými kázáními a zevnějšími skutky obsáhnouti celý svět, že by mnohem více prospěli církvi a mnohem více se líbili Bohu - ani nemluvě o dobrém příkladu, který by dávali - kdyby vynakládali aspoň polovici toho času na prodlévání u Boha ve vnitřní modlitbě, i když třeba nebyli dospěli k tak vznešené, jak je tato. Pak by zajisté dokázali s menší námahou jedním skutkem více než takto tisícem jich, ježto by jejich modlitba toho zasluhovala a oni by v ní byli nabrali duchovních sil; neboť jinak je to všechno jen kování² [studeného železa] a výsledek je málo větší žadného, a někdy žádný, a někdy i škoda. Neboť Bůh nás uchovej před tím, aby se sůl začala kaziti (Mat. 5, 13). Vždyť i když by se pak sebe více podobalo zevně, že [takový] něco působí, uvnitř a v podstatě to nebude nic, jelikož je jisté, že dobrých skutků nelze konati leč silou od Boha.

4. Ó kolik by tu o tom ještě bylo lze napsati! Ale nenáleží to sem. I toto zde jsem řekl jen na vysvětlení této další slohy; neboť v ní duše odpovídá sama za sebe všem těm, kdo útočí na tuto svatou prázdeň duše a chtějí, aby všechno bylo jen činnost, zevně trpytná a uspokojující oko, a nechápou skrytého zdroje a kořene, odkud prýští voda a rodí se všechno ovoce. Zní tedy sloha:

SLOHA XXIX.

*Jestliže mne tedy na občině
ode dneška již neuvidíte a nenajdete,
řeknete, že jsem ztracena. -
Ano; jsouc a jdouc v lásky vznětí
vědomě sebe jsem ztratila - a sebe jsem získala.*

Výklad.

5. Duše v této sloze odpovídá na nevyslovenou výtku od lidí světských, kteří mají ve zvyku kárati ty, kdo se opravdu oddají Bohu, ježto je mají za výstřední v jejich zvláštnosti a ustraňování a v jejich způsobu jednání a také o nich říkají, že se nehodí k věcem důležitým a pro to, co si svět cení a čeho si váží, že jsou ztraceni. Ale tu výtku zde duše velmi dobře vyvrací, čelíc velmi nebojácně a rázně jak tomu, tak i všemu ostat-

nímu, co jí svět může vyčítati, ježto, ana již dospěla až ke žhavé lásce k Bohu, na všechno to málo dá. A nejen to, nýbrž ona to v této sloze sama vyznává a zakládá si na tom a chlubí se tím, že došla v takové konce a ztratila se světu a sama sobě pro Mileného. Co tedy chce, mluvíc tu s lidmi světskými, v této sloze říci, [je toto]. Jestliže jí již neuvidí při věcech, kterými se dříve zabývala, a jiných kratochvilích, které ve světě mívala, nechať že jen řeknou a mají za to, že je ztracena a jim se odcizila - ale že [ona] to má za převeliké dobro, že se sama dobrovolně ztratila, hledajíc totiž Mileného u velikém vznětí láskou k němu. Aby však také viděli zisk z jejího ztracení a nepovažovali to [její počínání] za nesmyslnost nebo sebeklam, praví, že toto ztracení pro ni bylo získání [sebe] a že se proto úmyslně a vědomě ztratila.

*Jestliže mne tedy na občině
ode dneška již neuvidíte a nenajdete.*

6. Občinou se obyčejně nazývá obecní pozemek, kde se lidé scházívali na pobavení a zotavení a kde také pastýři pasou svá stáda; duše zde tedy občinou míní svět, kde mají světští lidé své kratochvíle a styky a pasou stáda bravu svých bažení. Duše tím tedy praví lidem ze světa, že, jestliže jí již nebudou vídati a nenajdou jako dříve, než se stala zcela Boží, aby ji jen měli právě pro ty věci za ztracenu a aby to jen tak řekli, protože ona se z toho těší a chce, aby to řekli. Dí tedy:

Řeknete, že jsem ztracena.

7. Kdo miluje, ten se nehanbí před světem za skutky, které koná pro Boha, a neskrývá jich se studem, třebas mu je celý svět odsoudí; neboť kdo se bude stydět před lidmi vyznati Syna Božího, opomíjeje činiti jeho skutky, za toho se sám Syn Boží, jak to praví u svatého Lukáše, bude stydět a nevyzná ho před svým Otcem (Luk. 9, 26). A proto si duše s láskyplnou statečností spíše na tom zakládá, že je ke slávě Mileného vidět, že ona pro něho vykonala takový čin, že se ztratila [- odumřela -] všem věcem ze světa, a proto praví: Řeknete, že jsem ztracena.

8. Této tak dokonalé nebojácnosti a rozhodnosti v dobrých skutcích nabude jen málo lidí duchovních; neboť třebas někteří tak jednají a tak si obyčejně počínají a někteří se v tom dokonce mají za velice pokročilé, přece se nikdy úplně neztratí [- neodumrou -] v některých věcech, buď světa nebo přirozenosti

se týkajících, aby totiž konali své skutky dokonale a ryze pro Krista, nehledíce, co kdo bude říkati nebo co se bude komu zdáti. Oni tedy nebudou moci říci: Řeknete, že jsem ztracen, jelikož se v konání skutků neztratili [- neodumřeli -] sami sobě; ještě se stydí vyznati Krista skutkem před lidmi, ani se ohlížejí na to a ono; nežijí opravdu v Kristu.

Ano; jsouc a jdouc v lásky vznětí.¹

9. Totiž hledíc si skutků ctností u vznětí láskou k Bohu,

vědomě sebe jsem ztratila - a sebe jsem získala.¹

10. Ježto duše zná výrok svého Chotě v evangeliu, totiž, že nikdo nemůže sloužiti dvěma pánům, nýbrž že nezbytně jednoho z nich zanedbá (Mat. 6, 24), praví zde, že, aby nezanedbala Boha, zanedbala všechno, co není Bůh, to jest všechno ostatní a sama sebe, a z lásky k němu se tomu všemu ztratila [- odumřela]. Kdo je opravdu vznícen láskou, ten se ihned dobrovolně tak ztratí všemu ostatnímu, aby se tím více získal v tom, co miluje; proto tedy zde duše praví, že se sama vědomě ztratila, to jest, že se dobrovolně a úmyslně ztratila. A to dvojím způsobem. Za prvé sama sobě, ana při ničem nedbala sebe, nýbrž jen Mileného a jemu se oddala zdarma a bez jakékoliv zisknosti, vědomě ztrácejíc i sama sebe, nechť se v ničem získati sobě. Za druhé všem věcem, ana nedbala ničeho svého, nýbrž jen toho, co se týká Mileného. Opravdu tedy vědomě sebe ztratila, [sebe pozbyla], to jest přála si, aby jiný ji získal.

11. Takový tedy je ten, kdo je vznícen láskou k Bohu. Netouží po zisku ni odměně, nýbrž jediné potom, aby pro Boha ztratil všechno a sebe samého ve své vůli, a to má za svůj zisk. A tak tomu skutečně jest, jak také dí svatý Pavel, řka: *Mori lucrum* (Filip. 1, 21). To jest, mé umírání pro Krista je mi duchovní získávání všech věcí a sebe samého. A proto praví duše: sebe jsem získala; neboť ten, kdo sebe nedovede ztratiti, sebe nezíská, naopak se ztratí, jak to praví Pán v evangeliu, řka: Kdo bude chtít duši svou získati sobě, ten ji ztratí; kdo ji však sobě ztratí pro mne, ten ji získá (Mat. 16, 25). A chceme-li rozuměti řečenému verši ještě duchověji a k věci, o které se zde jedná, přiléhavěji, jest věděti, že, když duše dospěje na duchovní cestě tak daleko, že je již ztracena vzhledem ke všem cestám a pěšinám přirozeným, po kterých se postupuje v obcování s Bohem, takže ho již nehledá úvahami ani zpodobněními

a tvářnostmi ani city ani jakýmikoliv jinými způsoby stvořenými nebo smyslovými, nýbrž se již přenesla přes to přese všechno a přes veškerý způsob a řád svůj a jedná s Bohem [již jen] u víře a lásce a tak se z něho těší, tehdy že se řekne, že se opravdu získala Bohu, protože se opravdu ztratila všemu, co není Bůh, a tomu, co je sama v sobě.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Když tedy duše tímto způsobem je získána a sebe získala, je již všechno, co koná, získávání; neboť všechna síla jejích mohutností se již obrací k duchovnímu obcování s Mileným u velmi lahodné vnitřní lásce, v níž je vnitřní sdělování, které se děje mezi Bohem a duší, tak jemně a vznešeně slastné, že není smrtelného jazyka, který by to dovedl vyslovit, ani rozumu lidského, který by to dovedl pochopit. Neboť jak si nevěsta v den sňatku nehledí ničeho jiného než toho, co náleží k slavnosti a slastné lásce, a aby stavěla na odiv všechny své šperky a vnady, aby se jimi ženichovi zalíbila a rozkoš mu způsobila, a ženich jí rovněž tak ukazuje všechno své bohatství a všechny své přednosti, aby jí zalichotil a ji rozradoval, tak vycházejí zde, v tomto duchovním sňatku - kde duše opravdu pociťuje, co praví Nevěsta ve Velepísni, totiž: Já jsem Mileného, a Milený je můj (Velep. 7, 10) - najevo ctnosti a vnady choti duše a převzácné přednosti a vnady Chotě Syna Božího a jsou [jakoby] předloženy za pokrm ke slavné svatební hostině při tomto sňatku, ani si oba vzájemně sdělují své statky a slasti a víno je lahodná láska v Duchu svatém. Na projev toho praví duše, obračejíc se k Choti, tuto slohu:

SLOHA XXX.

*Z květů a smaragdů
za svěžího jitra vybraných
uvijeme věnce
v tvé lásce rozkvetlé
a jedním mým vlasem spletené.*

Výklad.

2. V této sloze mluví choť duše v láskyplně sdílném rozhovoru opět s Chotěm [Kristem] a jedná v ní o potěše a slasti, kterou choť duše a Syn Boží mají - ani se z těch pokladů mezi sebou těší láskyplným sdělováním - jednak z toho, že každý z nich svojí poklady ctností a darů Chotě obojího, jednak z toho, že při jejich uplatňování jsou si vzájemně cílem. Proto tedy praví duše, obracejíc se k Milenému, že uvijí věnce bohaté dary a ctnostmi, jichž nabyla a získala v čas příjemný (2 Kor. 6, 2) a vhodný, zkrášlené a způvabné láskou, kterou má on k ní, a udržované a zachovávané láskou, kterou má ona k němu. Proto nazývá toto potěšení ze ctností vitím věnců z nich; neboť ze všech nich pospolu jako z kvítí ve věncích se oba těší ve společné lásce, kterou má jeden k druhému.

Z květů a smaragdů.

3. Květy jsou ctnosti v duši, a smaragdy¹ jsou dary, které má od Boha. Z těch květů a smaragdů tedy,

za svěžího jitra² vybraných,

4. totiž z těch, kterých získala a nabyla v mládí, jež jest svěží jitro života. A praví „vybraných“, protože ctnosti, kterých se nabude v té době, v mládí, jsou vybrané a Bohu velmi příjemné, protože je to v době mládí, kdy náruživosti působí větší překážku jejich nabývání a v přirozenosti je větší náklonnost a sklon k jejich ztrátě; a rovněž proto, že se jich, začnou-li se sbírat již od té doby, od mládí, nabude dokonalejších a jsou vybranější. A nazývá to mládí svěžím jitem, protože, jak je z jara svěžest jitra příjemnější než ostatní části dne, tak je také ctnost z mládí příjemnější před Bohem. A také lze tímto svěžím jitem rozuměti kony lásky, kterými se nabude ctností a jež jsou Bohu příjemnější než svěží jitro synům lidským.

5. Rovněž jsou zde svěžím jitem míněny skutky vykonané v duchovní vyprahlosti a obtíži. Ty jsou naznačeny svěžestí jitra zimního, a tyto skutky vykonané pro Boha v duchovní vyprahlosti a obtíži jsou od Boha velmi ceněny, protože jimi se velikou měrou nabude ctností a darů. Ba ty, kterých se nabude tímto způsobem a s lopotou, jsou většinou vybranější a výbornější a pevnější, než kdyby se jich nabylo pouze s duchovní lahodou a laskáním; neboť ctnost se zakoření právě ve vyprah-

losti a obtíži a lopotě, jak to řekl Bůh svatému Pavlu, řka: Síla se v slabosti zdokonalí (2 Kor. 12, 9). Je tedy, aby byla zdůrazněna výbornost ctností, z kterých se mají uvítí věnce pro Mileného, dobře řečeno „za svěžího jitra vybraných“, protože pouze z těchto květů a smaragdů, ctností totiž a darů vybraných a dokonalých, a ne z květů nedokonalých, se Milený opravdu těší. A proto zde dí choť duše, že z nich pro něho

uvijeme věnce.

6. Aby se tomu porozumělo, jest si uvědomiti, že všechny ctnosti a dary, kterých duše a Bůh v ní nabudou, jsou v duši jakoby věnec z rozmanitého kvítí, jímž je podivuhodně okrášlena jako rouchem vzácně pestrým (Ž. 44, 10). A abychom tomu ještě lépe porozuměli, jest věděti, že, jak bývá hmotné kvítí již při samém sbírání hned postupně sestavováno u věnec (který se z něho vije), tímž způsobem že se i duchovní květy ctností a darů, hned jak se jich nabývá, již v duši k sobě řadí a přimykají. Když se jich tedy nabude úplně, je v duši již také úplně uvit věnec dokonalosti, v němž se duše a Choť, jsouce tím věncem okrášleni a ozdobeni, kochají jakožto ve stavu dokonalosti [své]. To jsou ty věnce, které říká že uvije, to jest, že se ona ověncí a ozdobí rozmanitými květy a smaragdy dokonalých ctností a darů, aby v této krásné a vzácné ozdobě důstojně předstoupila před tvář Královu a zasluhovala, aby si ji učinil rovnou a posadil si ji jakožto královnu po boku, ana toho krásou své rozmanité výzdoby zasluhuje. Proto praví David, mluvě v této souvislosti s Kristem: *Astitit Regina a dextris tuis in vestitu deaurato: circumdata varietate* (Ž. 44, 10). Což znamená: Po pravici ti stanula Královna, oděna jsouc v zlatohlav a ozdobena rozmanitostí; což jest, jako by děl: Stanula ti po pravici, jsouc oděna v dokonalou lásku a ozdobena rozmanitostí dokonalých darů a ctností. A neříká, 'uviji věnce pouze já,' ani 'uviješ je ty sám,' nýbrž 'uvijeme je oba spolu'; protože ctností nemůže duše konati ani jich dojíti sama bez pomoci Boží, a rovněž jich nekoná Bůh sám v duši bez ní. Jeť sice pravda, že všechno dání dobré a každý dar dokonalý jest shůry, sestupuje od Otce světél, jak praví svatý Jakub (Jak. 1, 17), ale ani toho neobdržíme bez způsobivosti a součinnosti duše, která to přijímá. Proto řekla Nevěsta, mluvíc ve Velepísni se Ženichem: Veď mě, poběžíme za tebou (Velep. 1, 3). Takže hnutí k dobrému přijde, jak to ona zde vyjadřuje, pouze od Boha; ale běžení nepřipisuje ani jemu samému ani sobě samé,

nýbrž, praví, poběžíme oba, to jest Bůh a duše budou činní spolu.

7. Tomuto veršíku lze velice vhodně rozuměti [také] o církvi a o Kristu, a že církev, jeho Chof, v něm s ním mluví, řkouc: 'Uvijeme věnce', a míní věnci všechny svaté duše Kristem zplozené v církvi, ana každá z nich je jakoby věnec zdobně uvitý z kvítí ctností a darů a všechny spolu jsou věnec na hlavu Choti Kristu; a rovněž mu lze rozuměti o krásných věncích, které se jiným jménem nazývají korunkami [neboli aureolami],¹ jsou rovněž uvity v Kristu a církvi a jsou trojího způsobu: první z krásných květů bílých, všech to panen, každé se svou korunkou panenství, a všechny spolu budou korunka na hlavu Choti Kristu; druhá korunka z květů zlatistých, svatých to učitelů, a všichni spolu budou korunka, která přijde na korunky panen na hlavě Kristově; třetí z rudých hřebíčků, totiž mučedníků, zase každého s jeho mučednickou korunkou, a všichni spolu budou korunka na dovršení korunky Chotě Krista, a tímto trojím věncem Chof Kristus tak zkrásní a bude tak milostný zraku, že se bude v nebi říkati, co dí Nevěsta ve Velepísni: Vyjděte, dcery sionské, a pohleďte na krále Šalomouna s korunou, kterou ho korunovala jeho matka v den jeho sňatku, v den veselí srdce jeho (Velep. 3, 11). Uvijeme tedy, praví, tyto věnce,

v tvé lásce rozkvetlé.

8. Rozkvět, v kterém jsou dobré skutky a ctnosti, je milost a síla, kterou mají z lásky Boží, bez níž [t. lásky Boží] by nejen nebyly rozkvetlé, nýbrž by byly vesměs suché a bez ceny před Bohem, i když by třebaš lidského stanoviska byly dokonalé; poněvadž však on dává svou milost a lásku, rozkvetly ty skutky v jeho lásce.¹

A jedním mým vlasem spletené.

9. Ten její vlas je její vůle a láska, kterou má k Milenému, a ta láska má a zastává týž úkol, který má nit ve věnci; protože jak nit splete a semkne kvítí u věnec, tak také láska duše splete a semkne ctnosti v duši a je v ní udržuje. Neboť, jak praví svatý Pavel, láska je pouto a vazivo dokonalosti (Kolos. 3, 14). Je tedy tak nutné, aby nadpřirozené ctnosti a dary v duši byly svázány a svity touto její láskou, že by se, kdyby se láska urážkou Boha přetrhla, ihned také všechny ctnosti rozpojily a z duše vymizely, jak by se po roztržení niti ve věnci kvítí rozpadlo.

Takže nepostačí, aby Bůh měl lásku k nám a dával nám ctnosti, nýbrž také my ji musíme mít k němu, máme-li je v sebe přijímati a si je zachovati. A mluví pouze o jednom vlase a ne o mnoha vlasech, aby vyjádřila, že její vůle je již osamocená, odloučená ode všech ostatních vlasů, to jest nenáležitých a cizích lásek. A tím nemálo vytýká i cenu a vzácnost těchto věnců ze ctností; neboť, když láska je jediná a pevně zakotvená v Bohu, jak ona to zde praví o své, jsou také ctnosti velmi dokonalé a dovršené a rozkvetlé v lásce Boží; neboť tehdy je láska, kterou on má k duši, nedocenitelná, jak to i duše sama pocituje.

10. Kdybych však chtěl vyjádřiti, jak krásně jsou ty květy ctností a smaragdy darů mezi sebou spleteny, nebo něco říci o síle a velebnosti, kterou jejich uspořádání a souprava duši skýtají, a vylíčiti vnaďu a půvab, kterých jí dodává toto roucho pestrých barev, nenašel bych slov a výrazů, kterými bych to vyjádřil. O ďáblu praví Bůh v knize Jobově: Jeho tělo jest jako štít z kovu litého a je pokryto šupinami tak těsně k sobě přiléhajícími, že se jedna k druhé tak pojí, že vzduch jimi nepronikne (Job 41, 6. 7). Má-li tedy ďábel, protože je oděn ve zlobu, jejíž stránky se k sobě přimykají a jsou mezi sebou spořádány, a proto jsou tu naznačeny těmi šupinami, v sobě tak velikou sílu, že se praví, že jeho tělo je jako štít z litého kovu, když přece všechny ty zlobné stránky jsou samy v sobě jen slabost, jak veliká je pak síla této duše, zcela oděné v silné ctnosti, tak se k sobě přimykající a mezi sebou spletené, že mezi nimi není místa pro žádnou špatnost nebo nedokonalost, ježto každá svou silou přidává duši síly a svou krásou jí přidává krásy a svou cenou a vzácností ji obohacuje, a svou velebností jí dodává povýšenosti a vznešenosti? Jaký podiv tedy vzbudí ve zraku ducha tato duše choť, vyšperkovaná těmito dary, po pravici Krále, svého Chotě! Krásné jsou tvoje kroky ve střevíčkách, knížecí dcero, praví o ní Ženich ve Velepísni (Velep. 7, 1). A praví 'knížecí dcero', aby naznačil knížecí důstojnost, kterou ona tu má. A když ji nazývá krásnou 've střevíčkách', jaké asi je roucho!

11. A protože nejen budí podiv krásy, kterou ona má z roucha z těchto květů, nýbrž také v úžas uvádí síla a moc, kterou má z jejich soupravy a uspořádání a spolu z protkání smaragdy, nesčítnými to dary Božími, jež má, praví také o ní Ženich v řečené Velepísni: Hrozná jsi, uspořádaná jako šiky vojenské (Velep. 6, 3). Neboť tyto ctnosti a dary Boží, jak svou duchovní vůni osvěžují, tak také, když jsou v duši spojeny, dají svou podstatou sílu. Vždyť proto Nevěsta, když byla ve Velepísni

zesláblá a churavá láskou, ana ještě nedospěla k tomu, aby spojila a spletla tyto květy a smaragdy vlasem své lásky, v touze posílit se řečeným jejich spojením a sdružením o ně prosila těmito slovy, řkouc: Zpodpírejte mě kvítím a obložte mě jablky, neboť láskou omdlévám (Velep. 2, 5). Kvítím mínila ctnosti a jablky ostatní dary.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Myslím, že je vysvětleno,¹ jak spletením těchto věnců a jejich přimykáním k duši chce tato duše choť vyjádřiti božské spojení v lásce, které v tomto stavu je mezi ní a Bohem. Jeť její Choť to kvítí, ježto on je květ na lučině a lilie v údolí, jak sám praví² (Velep. 2, 1). A vlas lásky duše to, jak jsme řekli,³ k ní víže a s ní spojuje tento květ květů. Vždyť, jak praví apoštol, láska je vazivo dokonalosti (Kolos. 3, 14) - ta dokonalost je spojení s Bohem - a duše je poduška, k níž se tyto věnce přimykají. Jeť ona podměť této nádhery, takže se duše již nejeví tím, co dříve byla, nýbrž je sám květ, dokonalý dokonalostí a krásou všech květů; neboť takovou silou víže tato nit lásky tyto dva, totiž Boha a duši, jednoho k druhému a je sdružuje, že je přepodobňuje a činí jedním láskou, takže, třeba jsou co do podstaty různí, co do nádhery a vzezření se duše zdá Bohem a Bůh duší.

2. Takové tedy jest to sdružení. Je podivuhodné nade všechno rčení. Něco je o něm nadhozeno tím, co praví Písmo o Jonatovi a Davidovi v první knize Královské, kde dí, že láska, kterou měl Jonatan k Davidovi, byla tak těsná, že spojila duši Jonatovu s duší Davidovou (1 Král. 18, 1). Byla-li tedy láska člověka k člověku tak silná, že mohla spojit duši s duší, jaké bude spojení, kterým spojí duši s Chotěm Bohem láska, kterou má duše k samému Bohu, zvláště když tu je Bůh hlavní milovník, jenž všemohoucností své nezměrné lásky pojme duši v sebe s větší účinností a silou než by přívál ohně pohltit kapku ranní rosy, která se vznášívá rozptýlena ve vzduchu? Není tedy pochybnosti, že vlas, který způsobí takové spojení, musí býti velice silný a jemný, an s takovou silou proniká ty dva, jež k sobě víže, a proto vykládá duše v další sloze vlastnosti tohoto svého krásného vlasu, řkouc:

SLOHA XXXI.

*Tím jediným vlasem,
kterýs pozoroval jak mi na šíji vzlétá;
popatřils mi na něj na šíji
a jím jsi zůstal jat,
a jedním z mých očí jsi byl zraněn.*

V ý k l a d.

3. Trojí věc chce duše říci v této sloze. Za první vyjádřiti, že ta láska, v níž jsou ctnosti semknuty, není než jediné láska silná, protože taková musí vpravdě býti, má-li je zachovati. Za druhé praví, že Bůh byl velice jat tímto vlasem její lásky, vida jej osamocený a silný. Za třetí praví, že si ji Bůh přeněžně zamiloval, an viděl čistotu a dokonalost její víry.¹ Praví tedy toto:

*Tím jediným vlasem,
kterýs pozoroval jak mi na šíji vzlétá.*

4. Šíje znamená sílu,¹ a na ní, jak praví, vzlétal vlas lásky, jímž jsou spleteny ctnosti. Je to tedy láska se silou; neboť na to, aby láska k Bohu zachovávala ctnosti, nestačí, aby byla osamocena, nýbrž je ještě třeba, aby byla také silná, by jí nemohla žádná protivná náruživost na žádném místě věnce dokonalosti přetrhnouti. Neboť ctnosti jsou tímto vlasem lásky duše svázány a svity řádem takovým, že, kdyby se přetrhl u některé, ihned by, jak jsme řekli,² bylo po něm veta u všech; neboť jak jsou ctnosti všechny tam, kde jest jedna, tak také je veta po všech, kde je veta po jedné. A praví, že jí vzlétal na šíji, protože v síle duše vzlétá tato láska k Bohu s velikou silou a lehkostí, aniž se při čem zdrží; a jak na šíji vánek vlasem pohybuje a on jím vzlétá, tak také vánek Ducha svatého³ hýbá silnou láskou a povznáší ji, aby vzlétala k Bohu; neboť bez tohoto božského větru, kterým se mohutnosti pohnou ke konům božské lásky,⁴ nejsou ctnosti činné a nemají svých účinků, i když již jsou v duši. A když dí, že Milený pozoroval, jak jí tento vlas vzlétá na šíji, vyjadřuje tím, jak velice Bůh miluje lásku silnou, protože pozorovati je patřiti na něco velmi pečlivě a všímavě, s ceněním toho, nač se patří, a právě láska silná velice vábí Boha, aby k ní obracel zrak a na ni patřil. A proto následuje:

Popatřils mi na něj na šíji.

5. To praví duše, aby vyjádřila, že si Bůh tuto její lásku nejen cenil a jí si vážil, vida ji osamocenu, nýbrž že si ji také zamiloval, vida ji silnou; neboť u Boha patřiti jest milovati,¹ právě jako pozorovati jest u Boha, jak jsme řekli,² ceniti si to, co pozoruje. A znovu uvádí v tomto verši šíji, řkouc o vlase: Popatřils mi na něj na šíji, neboť to právě jest, jak bylo řečeno, příčina, proč si jej velmi zamiloval, totiž že jej viděl se silou. Je tomu tudíž, jako by děla: zamiloval sis mou lásku, vida ji silnou bez malomyslnosti a strachu a samotnu bez jiné lásky, a jak vzlétá s lehkostí a vřelostí.

6. Až dosud nebyl Bůh popatřil na tento vlas tak, že by jím byl býval zaujat, protože ho neviděl osamoceného a odloučeného od ostatních vlasů, to jest od jiných lásek a bažení, náklonností a libostí, takže tedy nevzlétal sám na šíji, síle; ale když se umrtvováním a trampotami a pokušeními a pokáním odloučil od ostatních a zesílil, takže se ani jakoukoliv silou a při žádné příležitosti nepřetrhne, pak již Bůh na něj popatří a spojí a semkne a přimkne jím květy těchto věnců, ježto již má sílu, aby je udržel k duši přimknuty.

7. Ale která a jaká jsou to pokušení a trampoty, a jak hluboko působí na duši, aby mohla dojíti této silné lásky, v níž se Bůh spojí s duší, o tom je něco řečeno¹ ve výkladu těch čtyř sloh, které začínají slovy *Ó plameni lásky žhavý*. Ana tedy tato duše tím prošla, došla již takého stupně lásky k Bohu, že se již stala hodnou spojení s Bohem, a proto praví hned dále:

A jím jsi zůstal jat.

8. Ó věci hodné veškerého [radostného] přijetí [1 Tim 1, 15; 4, 9] a potěšení, že Bůh zůstal jat jedním vlasem! Příčina tohoto tak vzácného zajetí je ta, že se Bůh, jak to praví verše předchozí, ráčil zastaviti a popatřiti na vzlet toho vlasu; neboť, jak jsme řekli,¹ patření je u Boha milování. Kdyby totiž on sám ve svém velikém milosrdenství, jak to dí svatý Jan, napřed na nás nepopatřil a nás prve nemiloval (1 Jan. 4, 10) a k nám se nesnížil, nikterak by ho vzlet vlasu naší nízké lásky nezaujal, protože on neměl vzletu tak vysokého, že by byl dostihl a jal toto božské ptáče na výsostech; ale poněvadž ono samo se sneslo a na nás popatřilo a naši lásku ke vzletu povzbudilo a jej povzneslo, dávajíc jí k tomu dostatečnost a sílu, proto se Bůh vzletem toho vlasu sám jal, to jest, sám si ho vážil a měl z ně-

ho potěšení, a proto tedy byl jat. A to znamená: Popatřils mi na něj na šíji, a jím jsi zůstal jat. Jeť zcela pochopitelné, že pták nízko létající může jmuti i královského orla velmi vysoko kroužícího, jestliže on sestoupí do nížin a chce býti jat. A následuje:

A jedním z mých očí jsi byl zraněn.

9. Okem je zde míněna víra,¹ a choť duše mluví jen o jednom, a tím že byl zraněn, protože, kdyby víra a věrnost duše vůči Bohu nebyla osamocená, nýbrž byla smíšena s nějakým jiným ohledem nebo zřetelem, nedospěla by toho účinku, aby zranila Boha láskou. Musí tedy býti Milený zraněn jen jedním okem, jak také musí býti láskou jat jen jedním vlasem. A tak veliká je ta láska, kterou si Choť Kristus zamiluje choť duši pro tuto jedinečnou věrnost, kterou u ní vidí, že, byl-li vlasem její lásky již jat, okem její víry to zajetí [teprve ještě] utuží tak těsným poutem, že ono mu pro velikou něhu náklonnosti, kterou je jí nakloněn, způsobí ránu z lásky. Tím však ji uvede ještě dále do své lásky.²

10. Právě to, [co jsme tu řekli] o vlasu a oku, dí Ženich ve Velepísni, kde mluví s Nevěstou a praví: Zranilas mi srdce, sestro má; zranilas mi srdce jedním ze svých očí a jedním vlasem na své šíji (Velep. 4, 9). Opakuje tu do dvojice, že mu zranila srdce, totiž okem a vlasem. A proto uvádí také duše ve sloze i vlas i oko, neboť tím naznačuje spojení, ve kterém je s Bohem co do rozumu a co do vůle; neboť víra [t. j. věrnost], vyjádřená okem, se uplatňuje v rozumu věrou a ve vůli láskou. Nad tím spojením tu duše plesá a děkuje svému Choti za tuto milost jakožto obdrženou z jeho ruky. Ceníť si to velice, že si ráčil vážiti její lásky a býti jí jat. Při tom bychom mohli ještě uvážiti potěšení, veselí a slast, které asi duše má z tohoto zajatce, ana sama již tak dlouho byla zajatkyní jeho, jsouc vzňata láskou k němu!

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Veliká je moc a výbojnost lásky, ana i samého Boha konečně jme a spoutá! Šťastná duše, která miluje! Vždyť má Boha vězněm ochotným ke všemu, co ona jen chce; máť on takovou povahu, že se, jedná-li se s ním v lásce a po dobrém, od něho dosáhne, co se jen chce; jestliže však jiným způsobem, není s ním řeči a nic se u něho nepořídí, ať se dělá, co se dělá; ale v lásce se dá spoutati jedním vlasem.¹ Poněvadž to duše ví a je si vědoma, že jí daleko nad její zásluhy prokázal tak veliké milosti, že ji povznesl k tak vznešené lásce s tak bohatou výbavou darů a ctností, připisuje to v další sloze všecko jemu, řkouc:

SLOHA XXXII.

*Když tys na mne patřil,
svou milostnost mi tvé oči vtiskovaly;
protos mě vroucně miloval,
a tím si zasluhovaly
moje kořiti se tomu, co v tobě viděly.*

Výklad.

2. Dokonalá láska má tu vlastnost, že nic nechce přijmouti nebo si vzíti pro sebe, ani nic sobě připisovati, nýbrž všecko jen Milenému. Vždyť tak je tomu i v láskách nízkých, čím spíše a více tedy v lásce k Bohu, kde rozum k tomu tak velice zavazuje. Poněvadž si tedy ve dvou předešlých slohách choť duše jakoby něco připisovala, jako když pravila, že ona spolu s Choťem uviije věnce, a že budou spleteny jejím vlasem, což je dílo nemalé znamenitosti a ceny, a později když řekla a plesala, že Choť byl jat jejím vlasem a zraněn jejím okem, čímž také jako by sama sobě připisovala velikou zásluhu, chce nyní - ze starosti a obavy, aby se nepřipisovala nějaká cena a zásluha jí a tudíž se nepřipisovalo Bohu méně, než co mu náleží a ona touží - v této sloze vyložiti své smýšlení a rozptýliti omyl, který by kdo mohl po té stránce míti. Připisujíc tedy všecko jemu a spolu mu za to vzdávajíc díky praví mu, že příčina, proč byl

jat vlasem její lásky a zraněn okem její víry, bylo to, že jí prokázal tu milost a popatřil na ni s láskou, čímž ji učinil vlnadnou a sobě samému příjemnou; a touto vlnadou a cenou, které se jí od něho dostalo, že si teprve zasloužila jeho lásky a toho, že má v sobě schopnost, aby se příjemně kořila Milenému a konala skutky důstojné jeho milosti a lásky. Následuje verš.

Když tys na mne patřil.

3. Totiž s afektem lásky, protože jsme již řekli,¹ že zde Boží patření je milování.

Svou² milostnost mi tvé oči vtiskovaly.

4. Očima Chotě zde míní jeho milosrdné Božství, jež se s milosrdenstvím sklání k duši a jí vtiskuje a vlévá svou lásku a milost, čímž ji zkrášlí a povznese tak velice, že ji učiní účastnou samého Božství [2 Petr. 1, 4]. Vidouc tedy důstojnost a vznešenost, ke které ji Bůh povýšil, praví duše:

Protos mě vroucně miloval.¹

5. Vroucně milovati je velice milovati, je více než prostě milovati, je to jakoby dvojnásobně milovati, to jest z dvojího důvodu nebo příčiny. Duše tedy v tomto verši¹ vyjadřuje obě ty pohnutky a příčiny k lásce, kterou k ní Chotě chová; pro ty ji nejen miloval jsa zaujat jejím vlasem, nýbrž že ji i vroucně miloval, jsa zraněn jejím okem. A příčina, proč že si ji vroucně zamiloval tak hluboce, byla, jak ona v tomto verši praví, ta, že jí ráčil, an na ni popatřil, dáti tu milost, pro kterou si ji pak oblíbil, ježto jí [tím popatřením] dal lásku, její to vlas, a svou božskou láskou jí dovršil a zdokonalil víru, její to oko. V tom smyslu praví: Protos mě vroucně miloval. Neboť [teprve] tím, že Bůh vleje do duše svou milost, ji učiní hodnou a schopnou své lásky.² Je to tudíž tolik, jako by děla: Protože mi vlil svou milost, výbavu to hodnou tvé lásky, protos mě vroucně miloval, to jest, protos mi dával více milosti. To právě dí svatý Jan řka, že dává milost za milost, kterou dal (Jan 1, 16), to jest, že dává více milosti; neboť bez jeho milosti si nelze jeho milosti zasloužiti.

6. Aby se tomu porozumělo, jest si všimnouti, že, jak Bůh nic nemiluje mimo sebe,¹ tak také nic nemiluje nějakým nižším způsobem než sebe, protože všecko miluje pro sebe² a láska [i k tomu] tudíž má vznešenost svého cíle [Boha];³ nemiluje

tedy věci pro to, co jsou samy v sobě.⁴ An tedy Bůh miluje duši, bere ji jaksi sám v sebe a učiní ji rovnou sobě, a tak miluje tu duši sám v sobě se sebou samým, touž láskou, kterou sám miluje sebe; a proto si duše v každém skutku, ana jej koná v Bohu, zasluhuje lásky Boží; neboť byvši povýšena k této milosti a vznešenosti, v každém skutku si zasluhuje Boha samého. A proto praví dále:

A tím si zasluhovaly.

7. Totiž tou přízní a milostí, kterou mi prokázaly oči tvého milosrdenství, když tys na mne patřil a mě činil příjemnou svým očím a hodnou, abych byla od tebe viděna, si zasloužily

moje kořiti se tomu, co v tobě viděly.

8. Je to, jako by děla: Mohutnosti mé duše, Choti můj, jež jsou oči, kterými můžeš býti ode mne viděn, si zasloužily povznést se a patřiti na tebe,¹ kdežto dříve byly pro ubohost své nízké činnosti a přirozené schopnosti skleslé a nízké; neboť to, že duše může patřiti na Boha, záleží v tom, že koná skutky v milosti Boží. Mohutnosti duše si tedy zasluhovaly [t. j. získávaly zásluhy] kořením, protože se kořily v milosti svého Boha, v níž je každá činnost záslužná. Kořily se tudíž tyto oči, jsouce jeho milostí a přízní osvíceny a povzneseny, tomu, co v něm již viděly, kdežto předtím toho pro svou slepotu a nízkost neviděly. Co to tedy již viděly? Viděly vznešenost dokonalostí, hojnost líbeznoti, dobrotu nezměrnou, lásku a milosrdenství v Bohu, nesčíslná dobrodiní, jichž se duši od něho dostalo jednak když je nyní tak blízka Bohu, jednak když ještě tak blízko nebyla; tomuto všemu se zasluhovaly oči duše kořiti již se zásluhou, protože byly již milostné a Choti příjemné, kdežto dříve se tomu nejen nezasluhovaly kořiti a toho viděti, nýbrž ani po žádné té stránce o Bohu uvažovati; neboť tupost a slepota duše, která je bez jeho milosti, je veliká.

9. Mnoho myšlenek k úvaze a mnoho podnětů k lítosti se zde naskýtá, když vidíme, jak vzdálena plnění své povinnosti je duše, která není prozářena láskou k Bohu. Kdežto totiž je povinna poznávati tyto a jiné nesčetné milosti jak časné, tak duchovní, kterých se jí od něho dostalo a při každém kroku dostává, a za ně se Bohu všemi svými mohutnostmi bez ustání kořiti a jemu sloužiti, ona nejenže to nečiní, nýbrž to ani nezasluhuje uvážiti a poznávati,¹ ba ani pouhým nápadem na to

pomysleti, ježto až tak daleko sahá ubohost těch, kdo žijí nebo, lépe řečeno, jsou mrtvi ve hříchu.

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Aby se lépe porozumělo tomu, co bylo řečeno, i tomu, co následuje, jest vědět, že patření Boží působí v duši čtvero dobro, totiž, že ji očišťuje, dává jí půvab, obohacuje ji a osvěcuje ji, právě jako slunce, jež, když vysílá své paprsky, vysušuje a zahřívá, zkrašluje a září. A když Bůh vleje do duše poslední trojí dobro zde uvedené, pak se již, poněvadž duše je mu jím velmi příjemná, nikdy více nerozpomene, jak to praví u Ezechiele, na její někdejší ošklivost a hříšnost (Ezech. 18. 22). Když tedy s ní jednou sejme tuto hříšnost a ošklivost, nikdy více jí to již nevytkne a také jí proto neodepře dalších milostí; nesoudíť on jedné věci dvakrát (Nahum 1, 9). Avšak třebaš Bůh, když jednou odpustí, zapomene na špatnost a hřích. nesmí proto zapomněti na své dřívější hříchy duše sama, ježto Mudřec praví: Pro odpuštěný hřích nebývej bez bázně (Sirach. 5, 5), a to z trojího důvodu: za prvé, aby vždy měla proč nebýti domýšlivá; za druhé, aby měla zač býti stále vděčná; za třetí, aby jí to bylo podnětem k větší důvěře a tak ještě více obdržela: neboť když jsouc v hříchu dostala od Boha tak veliké dobro, oč větších milostí se může nadíti, když je uvedena v lásku Boží a je prosta hříchu?

2. Když si tu tedy duše vzpomene na všechny tyto projevy milosrdenství, kterých se jí dostalo, a vidí se postavena v tak veliké důstojnosti po boku svému Choti, raduje se velice se slastnou vděčností a láskou, a velmi jí k tomu napomáhá vzpomínka na onen její dřívější stav tak nízký a tak ošklivý, že nezasluhovala a nebyla hodna, nejen aby na ni Bůh popatřil, nýbrž ani aby vzal její jméno do úst, jak to on sám praví skrze proroka Davida (Ž. 15, 4). Vidouc tedy, že s její strany není a nemůže býti nížádného důvodu, proč by Bůh byl na ni popatřil a ji povznesl, nýbrž pouze se strany Boží, a to že je u něho jen čirá milost a pouhá blahovůle, [jednak sice] připisuje sobě svou ubohost a Milenému všechna dobra, která má, [jednak však si také] - ana vidí, že jimi již zasluhuje, čeho dříve nezasluhovala - dodává myslí a odvahy a prosí ho o trvání božského

duchového spojení a o to, aby jí v něm rozhojňoval své milosti. To všecko vyjadřuje v další sloze.

SLOHA XXXIII.

*Nerač mnou pohrdati.
Uždyť barvu-lis na mně snědou shledal,
již právem můžeš na mne patřiti
od té doby, cos na mne popatřil,
ježto jsi milostnost a krásu ve mně zanechal.*

V ý k l a d.

3. Choť duše již nabývá myslí, a sama si sebe ceníc pro výbavu a cenu, kterou má od Mileného, a vidouc, že, any jsou to věci od něho, zasluhuje (třebas sama sebou je ceny nízké a nezasluhuje vážnosti žádné), aby byla pro ně ve vážnosti, osměluje se vůči Milenému a praví mu, aby si jí již neráčil nevážiti a jí pohrdati, protože - i když toho dříve zasluhovala pro ohavnost své viny a nízkost své přirozenosti - nyní od té doby, co na ni po prvé popatřil, když ji ozdobil svou milostí a oděl svou krásou, již právem¹ na ni může patřiti po druhé a vícekrát a jí tu milost a milostnost a krásu rozhojňovati, ježto již je k tomu dán dostatečný důvod a příčina právě tím, že tak na ni popatřil, když toho ještě nezasluhovala a neměla k tomu vnad.

Nerač mnou pohrdati.

4. Tato duše to nepraví snad proto, že by chtěla býti nějak ve cti! Vždyť pohrdání a potupy jsou u duše, která opravdu miluje Boha, naopak u veliké vážnosti a jsou jí zdrojem velikého potěšení a ona také vidí, že - nebýti milosti a darů, jež má od Boha - sama ze svého ani nic jiného nezasluhuje, jak to i sama vyjadřuje, řkouc:

Uždyť barvu-lis na mně snědou shledal.

5. Totiž, i když jsi u mne, než jsi na mne milostivě popatřil, shledal ošklivost a čerň vin a nedokonalostí a nízkost přirozenosti,

*již právem můžeš na mne patřiti
od té doby, cos na mne popatřil.*

6. Od té doby, cos na mne popatřil a tím se mne sňal onu snědou a nepůvabnou barvu viny, s níž jsem byla nevzhledná, a tím mi i vůbec dal půvab, již právem na mne můžeš [opět a opět] patřiti; to jest, již právem mohu a zasluhuji býti [od tebe opět a opět] viděna, a tím i dostávati z tvých očí více půvabu; vždyť jimi jsi nejenom vůbec se mne sňal snědou barvu, nýbrž mě také učinil hodnou býti [i nadále] viděnu [se štědrostí v milosti a darech], jelikož jsi svým láskyplným pohledem

Milostnost a krásu ve mně zanechal.

7. Co duše řekla ve dvou verších předcházejících, je [jen] výklad toho, co praví svatý Jan v evangeliu, totiž že Bůh dává milost za milost (Jan 1, 16). Když totiž Bůh vidí duši před jeho zrakem milostnou, je mu to velkou pohnutkou, aby jí prokázal ještě více milosti, protože v ní dlí s nemalým zalíbením. Věda to, prosil Mojžíš Boha o více milosti a chtěl ho k tomu [jakoby] zavázati tou milostí, kterou již od něho měl, řka Bohu: Ty pravíš, že mě znáš dle jména a že jsem nalezl u tebe milost. Nalezl-li jsem tedy před tebou milost, ukaž mi svou tvář, abych tě poznal a milost našel v očích tvých (2 Mojž. 33, 12. 13). A poněvadž je duše touto milostí, jak jsme to řekli,¹ před Bohem povznesena, poctěna a zkrášlena, je proto od něho také nevýslovně milována. Takže, jestliže ji předtím, než byla v jeho milosti, miloval pouze pro sebe samého, nyní ji, když je již v jeho milosti, miluje nejen pro sebe samého, nýbrž také pro ni;² a jsa tak jat láskou k její krásě, stále jí - skrze její kony a dobré skutky anebo i bez nich³ - uděluje více lásky a milostí, a an ji takto více a více ctí zahrnuje a povznáší, je také jímán láskou k ní stále větší a něžnější. Neboť tak to prohlašuje Bůh, mluvě u Isaiáše se svým přítelem Jakobem a řka: Od té doby, co jsi se stal vzácným a slavným v očích mých, já jsem tě miloval [a miluji] (Isai. 43, 4). Což jest, jako by děl: Od té doby, co ti mé oči daly svým pohledem milost, čímž ses stal slavným a hodným cti v mé přítomnosti, zasluhoval sis [a zasluhuješ] ještě více mých milostivých darů; neboť u Boha více milovati je prokazovati více milostí. Právě totéž vyjadřuje Nevěsta v posvátné Velepísni, když praví ostatním duším: Jsem sice snědá, ale krásná, dcery jerusalemské (Velep. 1, 4); proto si mě zamiloval král a uvedl mě do své zadní komnaty.⁴ Což je, jako by

děla: Duše, které ani nic nevíte o těchto milostech a neznáte jich, nedivte se, že mi je nebeský král prokázal měrou tak vrchovatou, že mě na konec i do hlubiny své lásky uvedl; neboť, třebaš jsem sama sebou snědá, věnoval mi od té doby, co na mne po prvé popatřil, svůj pohled⁵ tou měrou, že se nespokojil, dokud nevešel se mnou ve sňatek a nezavedl mě až do zadní komnaty své lásky.

8. Kdo dovede říci, kam až dojde Bůh v povznášení duše, když se mu v ní hluboce zalíbí? Ani představit si to nelze; činí to, zkrátka řečeno, jako Bůh, aby ukázal, kdo on je. Jedině to lze poněkud naznačiti poukazem ke způsobu, který Bůh má, že totiž dává více tomu, kdo má více, a co mu dává, že je v poměru mnohonásobnosti k tomu, co duše má předtím, jak to vyjadřuje v evangeliu, řka: Každému, kdo má, bude dáno více, až bude oplývati; a tomu, kdo nemá, bude odňato i to, co má (Mat. 13, 12). Byly tedy služebníkovy peníze, které měl, ale ne ku prospěchu svého pána, odňaty a byly dány tomu, kdo měl peněz více sice než všichni dohromady, ale měl je ku prospěchu svého pána (Mat. 25, 28). Proto zahrnuje Bůh nejlepšími a předními statky svého domu, to jest své církve, jak bojující, tak plesající, toho, kdo je jeho větší přítel, a směřuje tím k jeho větší poctě a oslavě; právě jak světlo veliké pohltní mnoho světel malých - a jak to i Bůh vyjádřil na výše uvedeném místě u Isaiáše, podle duchovního smyslu toho místa, an mluvě s Jakobem řekl: Já jsem Hospodin, Bůh tvůj, Svatý Izraelův, spasitel tvůj. Egypt jsem dal za tvé výkupné, Ethiopsko a Sábú za tebe; a dám za tebe lidi, a národy za tvůj život (Isai. 43, 3. 4).

9. Právem tedy již můžeš, Bože můj, opět a opět [se zalíbením] patřiti na duši, na kterou patříš, a velice si ji ceniti, ježto jí právě svým pohledem vléváš cenu a výbavu, na které si ty zakládáš a v ní máš zalíbení; proto tedy zasluhuje, abys na ni ne pouze jen jednou, nýbrž mnohokrát patřil poté, cos na ni [po prvé tak] popatřil; vždyť, jak praví Duch svatý v knize Esterině: Takové cti jest hoden, koho chce král ctíti (Est. 6, 11).

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Milostné dary a projevy, kterými Chotě daří duši v tomto stavu, jsou nedocenitelné, a chvály a něžnosti, plné božské lásky, ke kterým velmi zhusta mezi oběma dochází, jsou nevy-slovné. Duše se věnuje tomu, že chválí Chotě a jemu vzdává díky; on tomu, že vynáší a chválí ji a jí děkuje, jak jest to viděti ve Velepísni, kde on, mluvč s ní, praví: Aj, krásná jsi, přítelko má, aj, krásná jsi, a oči tvé jsou holubičí. A ona odpovídá a dí: Aj, krásný jsi, Milý můj, a spanilý (Velep. 1, 14. 15); a mnoho jiných něžností a chval, které si jeden druhému říkají ve Velepísni při každém kroku. A tak ona v předešlé sloze právě sebou pohrdla, nazývajíc se snědou a ošklivou, a jeho pochválila jakožto krásného a sličného, an jí [i jen] svým popatřením dal sličnost a krásu. On však, poněvadž má ve zvyku povýšiti toho, kdo se poníží, věnuje jí svůj pohled, jak ho o to požádala, a v další sloze ji vychvaluje, nazýváje ji nikoliv snědou, jak se sama nazvala, nýbrž bílou holubicí, a chvále ji pro dobré vlastnosti, které má jakožto holubice a hrdlička. Praví tedy:

SLOHA XXXIV.

*Bílá holubička
se do archy s ratolestí vrátila,
a již hrdlička
druha přežádoucího
na zelených březích nalezla.*

Výklad.

2. V této sloze mluví Chotě a opěvuje čistotu, kterou duše již má v tomto stavu, a bohatství a odměnu, kterých došla, že se disponovala a lopotila, aby k němu přišla. Rovněž také opěvuje blahé štěstí, které měla, ana našla svého Chotě v tomto spojení, a vyjadřuje naplnění jejích tužeb a slast a občerstvení, které v něm má, ježto je již konec svízelným tohoto života a doby uplynulé. Praví tedy:

Bílá holubička.

3. Nazývá duši bílou holubicí pro bělostnost a čistotu, které se jí dostalo milostí, již našla u Boha. A nazývá ji holubicí, protože ji tak nazývá ve Velepísni (Velep. 2, 10. 14; 5, 2; 6, 8), aby tím naznačil prostotu a mírnost její povahy a její láskyplné nazírání. Neboť holubice nejenže jest prostá a mírná beze žluči, nýbrž má také oči jasné a láskyplné; vždyť proto, aby u ní vytkl tuto vlastnost, totiž láskyplné nazírání, kterým patří na Boha, řekl tam Ženich také, že má oči holubičí (Velep. 1, 14; 4, 1; 5, 12). A praví o ní, že

se do archy s ratolestí vrátila.

4. Zde srovnává Chot' duši s holubicí z archy Noemovy,¹ bera ten odlet holubice z archy a její návrat do ní za obraz toho, co se v tomto případě stalo duši. Neboť jak ta holubice vylétala z archy a vracela se do ní, protože nenalezala, kde by mohla mezi vodami potopy nohou spočinouti, až se do ní později vrátila s olivovou ratolestí v zobáčku na znamení milosrdenství Božího, že totiž zmizely vody, které byly zatopily zemi (1 Mojž. 8, 8-11); tak také tato duše, jež vylétla z archy všemohoucnosti Boží, když ji stvořil, pochodila po vodách potopy hříchů a nedokonalostí, a nenalézajíc, kde by její bažení spočinulo, poletovala vzduchem stesků lásky k arše, hrudi to svého Stvořitele, aniž ji on vskutku úplně do ní přijal, až Bůh konečně již vysušil všechny ty řečené vody nedokonalostí na zemi, ve své to duši, a ona se vrátila s olivovou ratolestí - to jest s vítězstvím nade všemi věcmi, jež jí milostivostí a milosrdenstvím Božím již náleží - k tomuto blahému a dokonalému usebrání na prsou Mileného, a to nejenom s vítězstvím nade všemi svými protivníky, nýbrž i s odměnou za své zásluhy, protože jedno i druhé je naznačeno ratolestí olivovou. Vrací se tedy holubička duše nyní do archy svého Boha nejen bílá a čistá, jak z ní vylétla, když ji stvořil, nýbrž i s přídavkem ratolesti, odměny to a pokoje, jichž došla vítězstvím nad sebou samou.

*A již hrdlička
druha přežádoucího
na zelených březích našla.*

5. Rovněž tu Chot' nazývá duši hrdličkou, ana byla v tomto případě, když hledala Chotě, jako hrdlička, když nenachází

svého druha, po němž touží. Aby se tomu porozumělo, jest věděti, že se o hrdliče říká, že si, když nenajde svého druha, ani nesedne na zelenou větev, ani se nenapije vody čisté nebo čerstvé, ani se neuchýlí do stínu, ani se nepřidruží k jiné společnosti; když se však s ním sejde, že si již všeho toho dopřeje. Všecky tyto vlastnosti má duše, a musí je míti, má-li dojítí tohoto spojení a sdružení s Chotěm, Synem Božím. Jeť se jí ubíratí s tak velikou láskou a pečlivostí, že ani si neusedne nohou bažení na zelené větvi nějaké slasti, ani se neodhodlá napítí čisté vody nějaké pocty a slávy světské, ani nemíní okusiti čerstvé vody nějakého občerstvení nebo potěšení časného, ani se nechce uchýliti do stínu nějaké přízně nebo ochrany od tvorů; naprosto nechce spočinouti v ničem ani si připustiti společnost jiných náklonností, nýbrž lkajíc putuje osamoceností ode všech věcí, dokud nenajde svého Chotě ke svému úplnému uspokojení.

6. A protože tato duše, než došla tohoto vznešeného stavu, s velikou láskou hledala Mileného, neuspokojujíc se ničím leč jím, opěvuje zde sám Chof konec jejích strastí a naplnění jejích tužeb, řka, že „již hrdlička druha přezádoucího na zelených březích nalezla“, což jest, jako by děl: již si chof duše usedá na zelenou větev, ana se kochá v Mileném, a již pije čistou vodu velmi vznešeného nazírání na Boha a moudrosti Boží a čerstvou vodu občerstvení a slasti, které má v Bohu, a rovněž se uchyluje do stínu jeho ochrany a přízně, po němž tolik toužila a v němž se jí dostává útěchy, stravy a osvěžení lahodně a božsky, jak se sama z toho veselí ve Velepísni, řkouc: Ve stínu toho, po němž jsem prahla, jsem si usedla, a ovoce jeho mi lahodí v hrdle (Velep. 2, 3).

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Chof Kristus promlouvá dále a vyjadřuje své uspokojení nad štěstím, kterého došla chof duše samotou,¹ v níž si předtím² zvolila žítí, a jež [t. to štěstí] je pokoj stálý a dobro nezměnné. Neboť když se duše konečně upevní v klidu výlučné a samotící lásky k Choti, jak tomu již jest u této, o které zde mluvíme, pak již tak lahodně spočine láskou v Bohu a Bůh v ní, že již nepotřebuje jiných prostředků nebo učitelů, kteří by ji vedli k Bohu, protože její vůdce a její světlo je již Bůh. Plníť

v ní, co slíbil u Oseáše, řka: Já ji povedu do samoty a tam jí budu mluvit k srdci (Ose. 2, 14). Tím vyjadřuje, že se v samotě sděluje duši a s ní spojuje; neboť mluvit jí k srdci jest uspokojit jí srdce, to se však neuspokojí něčím menším Boha. Praví tedy Chof Kristus:

SLOHA XXXV.

*U samotě žila,
a v samotě si již zbudovala hnízdo,
a v samotě ji vede
samoten její milý,
rovněž v samotě láskou raněný.*

Výklad.

2. Dvojí věc činí Chof Kristus v této sloze. Za první chválí samotou, v níž si duše předtím¹ zvolila žítí, a praví, že jí byla prostředkem k tomu, aby v ní našla Mileného a v ní se již v něm kochala, [a to zase sama, totiž] beze všech těch strastí a lopot, které dříve měla. Tím totiž, že si zvolila vytrvati v osamocení od jakékoliv libosti a útěchy a opory od tvorů, aby tak došla sdružení a spojení s Mileným, že si zasloužila toho, že došla svojení pokoje v samotě v Mileném, v němž spočívá, jsouc již [sama] beze všech těch řečených trudů a jich prostá. Za druhé v ní praví Chof, že se, ana si duše zvolila zůstatí pro svého milého [sama, totiž] beze všech věcí stvořených, on sám, jsa vzňat láskou k ní pro tu její samotou, podjal péče o ni a vzal ji do náručí, sytil ji sám v sobě všemi statky a vedl jejího ducha ke vznešeným věcem Božím. A praví nejen to, že on je již jejím vůdcem, nýbrž také to, že to činí samotou bez jakýchkoliv prostředníků a prostředků, andělů nebo lidí, podobností nebo tvárností,² poněvadž ona touto samotou již má pravou svobodu ducha, jež se neváže žádným z těchto prostředků. Zní tedy verš:

U samotě žila.

3. Řečená hrdlička, totiž duše, žila v samotě, než našla Mileného v tomto stavu spojení; neboť duši, která prahne po Bo-

hu, nedá ničí společnost útěchy; naopak jí, dokud ho nenajde, všeco působí a vytváří jen tím větší osamělost.

A v samotě si již zbudovala hnízdo.

4. Samota, ve které předtím žila, záležela v tom, že si zvolila, jak jsme to řekli¹ o hrdliče, býti z lásky k Choti beze všech věcí a statků na světě a vynasnažila se [v tom] státi dokonalou, až si dobyla dokonalé samoty, v níž ona již dochází ke spojení se Slovem Božím a tudíž ke všestrannému občerstvení a odpočinutí, což je zde naznačeno slovem hnízdo, jehož tu užívá a jež znamená odpočinutí a klid. Je to tudíž, jako by děl: V této samotě, v níž předtím žila, cvičíc se v ní s lopotou a úzkostí, protože [v ní ještě] nebyla dokonalá, v té si již nachází odpočinutí a občerstvení, protože jí již nabyla dokonale v Bohu. Proto praví David, mluvě v duchovním smyslu: Ano, vrabec si našel příbytek, a hrdlička hnízdo, v němž vychová svá mláďata (Ž. 83, 4). Totiž spočinutí v Bohu, kde duše uspokojí svá bažení a své mohutnosti.

A v samotě ji vede.

5. To znamená: V této samotě, v níž je duše vzhledem ke všem věcem a v níž je sama s Bohem, on ji vede a jí hýbá a ji povznáší k věcem božským, totiž její rozum k božským poznáním, protože je již osamocen, a oproštěn jiných protivných a cizorodých poznatků; a její vůli volně kloní k lásce k Bohu, protože je již osamocena a prosta jiných náklonností, a její paměť plní božskými poznatky, protože je rovněž již osamocena a prázdná jiných představ a fantasmat. Neboť jakmile duše tyto mohutnosti oprostí a vyprázdní je ode všeho nižšího a od lpění na vyšším a nechá je samy bez něho, ihned jí je Bůh zaměstná neviditelným a božským, a Bůh sám ji vede v této samotě, jak to praví svatý Pavel o dokonalých: *Qui spiritu Dei aguntur, etc.* (Řím. 8, 14). Jsou vedeni Duchem Božím; což je totéž, jako když se řekne: v samotě ji vede.¹

Samoten její milý.

6. To znamená, že nejenom ji vede v samotě její, nýbrž že také on sám je v ní činný samoten, bez jakéhokoliv prostředníka a prostředku; neboť toto spojení duše s Bohem v duchovním sňatku má tu vlastnost, že Bůh v něm v duši působí a jí se

sděluje sám, ne snad prostřednictvím andělů nebo skrze schopnost přirozenou, protože smysly vnější i vnitřní a kterýkoliv tvor, ba i sama duše, velice málo mohou přispěti k obdržení těchto velikých nadpřirozených milostí, jež Bůh v tomto stavu uděluje; jsou nad přirozenou schopnost a činnost a přičinění duše; on samotný v ní působí. A to proto, že ji nachází, jak bylo řečeno,¹ samotnou, a tudíž jí nechce dáti jiné společnosti, totiž že by jí dal duchovní prospěch skrze někoho jiného a svěřil ji jinému mimo sebe samého. A je také slušná věc, aby, když duše již zanechala všeho a prošla všemi prostředky a vystoupila nade všechno k Bohu, aby jí Bůh sám byl vůdcem a prostředkem k sobě samému; a jelikož duše již vystoupila v osamocení ode všeho nade vše, již jí to vše neprospívá a nepomůže jí k dalšímu výstupu nic jiného² než samo Slovo, Chof její; a poněvadž on je tak vzňat láskou k ní, chce jí opravdu sám a samotný prokazovati řečené³ milosti. Praví tedy dále:

Rovněž v samotě láskou raněný.

7. Totiž láskou k choti duši; neboť kromě toho, že Chof Kristus velmi miluje tu samotou duše [již i samu v sobě], je ještě mnohem více raněn láskou k ní proto, že ona si zvolila zůstat v osamocení ode všech věcí, jelikož byla raněna láskou k němu. Nechtěl ji tudíž nechati samotnou, nýbrž, jsa od ní raněn touto samotou, ve které pro něho je, a vida, že se nespokojí ničím jiným, vede ji on samotný k sobě samému, přitahuje ji k sobě a noří ji v sebe, což by v ní nečinil, kdyby jí nebyl shledal v duchovní samotě.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. Zvláštní to mají vlastnost milenci, že je mnohem více blaží, když se mohou jeden v druhém kochati o samotě [bez přítomnosti] kteréhokoliv tvora, než v nějaké společnosti. Jsou-li totiž, třebaž jsou pospolu, ve společnosti někoho cizího, kdo je tam přítomen, postačí - i když nepotřebují jednati nebo mluvit raději v jeho nepřítomnosti než před ním a ani sám ten společník o ničem nejedná a nemluví - [již i jen] to, že tam je, aby se již nekochali jeden v druhém po vůli. To proto, že láska

jest jednota pouze dvou a oni tedy chtějí také jen sami dva spolu obcovati. Když tedy duše dojde tohoto vrcholu dokonalosti a svobody ducha v Bohu a je již konec všemu protivení a vzpírání smyslovosti,¹ nemá si již čeho jiného hleděti ani se již čemu jinému věnovati než tomu, že se oddá slasti a potěšení z přeněžné lásky s Chotěm. Jak je to psáno o svatém Tobiaši v jeho knize, kde se praví, že jej, když prošel strastmi své chudoby a pokušení, Bůh osvětlil a že celý ostatek svých dní již prožil v potěšení (Tob. 14, 4), tak se již vede této duši, o které mluvíme, ježto jí statky, které v sobě vidí, působí tak veliké potěšení a slast, jaké to vyjadřuje Isaiáš mluvě o duši, která, cvičivši se ve skutcích dokonalosti, již dospěla stupně dokonalosti, o kterém mluvíme.

2. Praví tam tedy, mluvě s duší o této dokonalosti: Tehdy, dí, vzejde v temnotě světlo tvoje, a z tvé tmy bude jako o polednách. A dá ti Hospodin, Bůh tvůj, klid ustavičný, a jasným leskem ti bude plniti duši. A nedopustí, by tvé kosti slábly; budeš jak zahrada zvlažovaná, a jako zřídlo, jehož vody nevyschnou. Zastavena budou od tebe místa ssutin odvěkých, obnovíš základy zašlých pokolení, i budeš slouti „oprávce průlomů do zdí“, jenž cestami a stezkami zřizuje obytné krajiny. Zarážíš-li svou práci před svátkem, abys nečinil zvěle své v den můj svatý, a budeš-li si jej nazývati svátkem rozkošným a svatým, slavným Hospodinu, a budeš-li jej slavit, bys nekonal cest svých a neplnil zvěle své, pak se budeš kochati v Hospodinu, a vysoko tě ponese přes hory doly, a dědictvím Jakobovým tě nakrmím (Isai. 58, 10-14). Až potud jdou slova Isaiášova, v nichž dědictví Jakobovo je Bůh sám. A proto si, jak jsme řekli,¹ tato duše již nehledí leč kochání ve slastech z této pastvy; pouze po jednom jí ještě zbývá prahnouti, totiž po tom, aby se v ní kochala dokonale v životě věčném. Věnuje se tedy v další sloze a v ostatních, které následují,² tomu, že žádá Mileného o tuto blaženou pastvu v jasném patření na Boha. Praví tedy:

SLOHA XXXVI.

*Kochejme se, Milený,
a na sebe v tvé kráse patřit pojdme
na horu i na pahorek,
kde prýští voda čistá;
vnikejme hlouběji do houště.*

Výklad.

3. Ježto již je uskutečněno dokonalé spojení v lásce mezi duší a Bohem, chce se duše věnovati vlastnostem, které má láska, a je uplatňovati. Ona tedy mluví v této sloze s Chotěm a žádá ho o trojí věc vlastní lásce. Za prvé chce obdržeti potěšení a slast z lásky, a o tu věc ho žádá, když dí: Kochejme se [jeden v druhém], Milený. Za druhé se touží připodobniti Milenému, a o to ho žádá, když dí: Na sebe v tvé kráse patřit pojďme. A třetí věc je ještě zvědění a seznání věcí a tajností Mileného, a o tu ho žádá, když dí: Vnikejme hlouběji do houště. Následuje verš:

Kochejme se, Milený.

4. Totiž sdělováním něžné lásky, a to nejen tím, které již mezi námi je trvalým sdružením a spojením nás obou,¹ nýbrž i tím, které přeplyvá v milování účinné a skutkové jednak [vnitřně] vůlí, hnutím oddané lásky, jednak i zevně, konáním skutků náležitých ke službě Mileného. Máť, jak jsme řekli,² láska, kde zakotví, vždy tu vlastnost, že se stále chce vychutnávat ve svých radostech a něžnostech, to jest, jak jsme řekli,³ v uplatňování lásky vnitřním i vnějším; a to vše činí, aby se více [a více] připodobňovala Milenému. Proto tedy praví hned dále:

A na sebe v tvé kráse patřit pojďme.

5. Což znamená: Udělejme to tak, abychom tímto již řečným¹ uplatňováním lásky dospěli až k tomu, že budeme na sebe patřiti v tvé kráse v životě věčném; to jest, abych já [tam] byla tou měrou přepodobněna v tvou krásu, že ti budu podobna krásou a budeme tedy oba na sebe patřiti v tvé kráse, ježto já již budu míti právě tvou krásu, takže, když budeme jeden na druhého pohlížeti, každý z nás bude v druhém patřiti na svou krásu - při čemž krása obojího bude jedině tvá krása, ježto já budu pohroužena v krásu tvoji. Budu tedy já patřiti na tebe v tvé kráse, a ty na mne ve své kráse, a já se budu viděti v tobě ve tvé kráse, a ty se budeš viděti ve mně ve své kráse, a tak nechať se já zdám tebou ve tvé kráse a ty nechať se zdáš mnou ve své kráse, a má krása nechať je tvá krása a tvá krása nechať je má krása. Tak tedy budu já tebou ve tvé kráse a ty budeš mnou ve své kráse, ježto právě tvá krása bude má krása, a tak bude-

me na sebe vzájemně patřiti ve tvé kráse. To je přijetí za syny Boží, takže oni pak podle pravdy řeknou Bohu totéž, co jeho vlastní Syn řekl u svatého Jana Otci věčnému: Všecko, co jest moje, jest tvoje, a co jest tvoje, jest moje (Jan 17, 10); on bytnostně, protože je přirozený Syn, a my účastí, protože jsme synové přijatí. Řekl to tedy nejenom za sebe, hlavu, nýbrž také za celé své mystické tělo, církev. Ta bude v den svého triumfu, totiž až bude patřiti na Boha tváří v tvář, účastna právě té krásy, kterou má její Chof; vždyť proto zde žádá duše, aby šli, ona a Chof, patřit na sebe v jeho kráse:

na horu i na pahorek.

6. To jest k poznávání Boha rannímu a bytnostnímu, totiž k poznávání Boha ve Slovu Božím,¹ jež je zde pro svou vznešenost opsáno horou, jak to praví Isaiáš, když vyzývá k poznání Syna Božího a dí: Pojdte, vystupme na horu Páně (Isai. 2, 3). A zase: Zpevněna bude hora domu Hospodinova (Isai. 2, 2). „I na pahorek,“ to jest k poznávání Boha večernímu, jež jest moudrost² Boží [poznávaná] v jeho tvorech a dílech a předivných řízeních; ta jest zde opsána pahorkem, protože je to nižší moudrost než ona ranní; ale jak o večerní, tak o ranní zde žádá duše, když dí: Na horu i na pahorek.

7. Když tedy duše praví Choti: „Na sebe v tvé kráse patřit pojdme na horu,“ znamená to: Přepodobni mě v krásu moudrosti Boží - která, jak jsme pravili,¹ je Slovo, Syn Boží - a jí mě připodobni. A když praví „na pahorek“, žádá ho tím také, aby [ji poučil a tak] ji informoval [n. oděl] krásou této druhé, menší moudrosti, která je v jeho tvorech a tajemných dílech. I to je krása Syna Božího, jíž duše touží býti osvěcena.

8. Duše se nemůže spatřiti a viděti v kráse Boží [a býti v ní spatřena a viděna], leč když se přepodobní v moudrost Boží, jíž pak, jak vidí, svojí vše nadzemské i pozemské.¹ Na tuto horu a tento pahorek toužila přijíti Nevěsta, když děla: Vyjdu si na myrhovou horu a na pahorek kadidlový (Velep. 4, 6); myrhovou horou míníc jasné patření na Boha a pahorkem kadidlovým poznání z tvorů, protože myrha na hoře je ušlechtlejšího druhu než kadidlo na pahorku.

Kde prýští voda čistá.

9. To znamená: Kde se udílí znalost Boha a jeho moudrost, jíž zde nazývá vodou čistou, pro rozum, protože je čistá a pros-

tá případků a představ a jasná bez chmur nevědomosti. Duše má stále tuto touhu po jasném a čistém rozumění pravdám Božím; a čím více miluje, tím hlouběji si do nich žádá vnikati, a proto žádá o třetí věc, říká:

Unikejme hlouběji do houště.

10. Do houště totiž tvých předivných děl a nevychopitelných soudů, jejichž množství je tak veliké a tak rozmanité, že se může nazývati houští; jeť v nich moudrost přehojná a tak plná tajemství, že ji můžeme nazývati nejen houští, nýbrž i ssedlinou,¹ jak to praví David, říká: *Mons Dei, mons pinguis; mons coagulatus* (Ž. 67, 16). Což znamená: Hora Boží je hora tučná a hora ssedlá. A tato houšť moudrosti a vědomosti Boží je tak nevychopitelná a nezměrná, že, aťsi duše z ní zná sebe více, může stále vnikati ještě hlouběji, protože je nesmírná a její bohatství je nevystihlé, jak volá svatý Pavel, říká: Ó hlubokosti bohatství moudrosti a vědomosti Boží! Jak nevyzpytatelní jsou soudové jeho a nevystihlé cesty jeho! (Řím. 11, 33).

11. Ale duše touží vnikati do této houště a nevystihlosti soudů a cest Božích, protože zmírání touhou vniknouti velmi hluboko do jejich poznání; neboť je poznávati jest nedocenitelná slast, jež převyšuje veškeré pomýšlení. Proto děl David, mluvící o jejich lahodě: Soudové Hospodinovi jsou praví, ospravedlnění sami v sobě; jsou vzácnější a žádoucnější nad zlato a nad drahé kamení velecenné a jsou sladší nad med i nad strdí, takže služebník tvůj je miloval a ostříhal jich (Ž. 18, 10-12). A proto se duše snažně touží hrouziti do těchto soudů a poznávati je pronikavěji; a za to by s velikou útechou a veselím podstoupila všechna soužení a lopoty na světě a všechno to ostatní, co by jí mohlo býti prostředkem k tomu, ať by si to bylo sebe nesnadnější a trapnější, ba i úzkosti a děsy smrti, aby se jen uviděla hlouběji ve svém Bohu.

12. Proto se také může touto houští, do které tu duše touží vnikati, velmi případně rozuměti houšť a množství lopot a soužení, jež tato duše touží podstupovati, jelikož utrpení je jí přelahodné a přeprspěšné; jeť utrpení prostředek, kterým se vniká hlouběji do houště slastné moudrosti Boží, protože, čím čistší je utrpení, tím pronikavější a čistší pochopení přináší a tudíž také tím čistší a vznešenější potěšení, ježto vzniká z hlubšího vědění. Proto se choť duše nespokojuje utrpením způsobu jakéhokoliv, nýbrž praví: Vnikejme hlouběji do houště, totiž až do úzkostí smrtelných, abych jen patřila na Boha. Proto řekl

prorok Job, touže po tomto utrpení, aby [za ně] patřil na Boha: Ó kéž mi je dáno, by se naplnila má žádost a Bůh mi dal, čeho očekávám, totiž že ten, jenž mi dal počátek, ten mě také zdeptá, hne rukou svou a mě vytne, a já budu mítí tuto útěchu, že bolem mě trýzně mne nebude šetřiti! (Job 6, 8-10).

13. Ó by se již jednou pochopilo, že nelze dojíti této houště, totiž bohatství moudrosti Boží, jež je přerozmanité, leč vnikáním do houště utrpení přerozmanitého, a to tak, aby ono bylo duši útěchou a touhou! A že duše, která opravdu prahne po Boží moudrosti, prahne - aby do ní vnikla - nejprve po utrpení, v houšti kříže!¹ Vždyť proto napomínal svatý Pavel Efesany, aby nezemdlívali v souženích, nýbrž byli hodně silní a zakořenění v lásce, by mohli pochopiti se všemi svatými, co jest šíře a délka i výše a hloubka vědění Kristova, a také poznali vrcholnou lásku v něm, aby tak byli plni veškerým naplněním od Boha (Efes. 3, 16-18). Neboť brána ke vnikání do tohoto bohatství jeho moudrosti je kříž - a ten je brána úzká.² A takových, kdo touží vniknouti touto branou, je málo, kdežto takových, kdo touží po slastech, ke kterým se jí dojde, je mnoho.

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Jeden z nejhlavnějších důvodů, proč duše touží býti od-poutána a spatřiti se u Krista, je ten, aby tam na něho patřila tváří v tvář a hluboce tam chápala nevychopitelné cesty a věčná tajemství stran jeho Vtělení, což [tam] není nejmenší část její blaženosti; neboť, jak to praví sám Kristus u svatého Jana, mluvě s Otcem: Toto jest život věčný, aby poznávali tebe, jediného pravého Boha, a tvého Syna Ježíše Krista, jehož jsi poslal (Jan 17, 3). Jak tedy, když někdo přijde z daleka, je první, co učiní, to, že si navštíví toho, koho má velmi rád, a pobeseduje si s ním, tak je také první, co prahne učiniti duše, až jednou dojde k patření na Boha, to, že se [lépe] obeznámí s nevychopitelnými taji a tajemstvími stran Vtělení, a dávnými cestami Božími, které k němu a od něho vedou, a v nich se bude kochati. Jakmile tedy duše dopověděla, že se touží spatřiti v kráse Boží, praví ihned dále tuto slohu:

SLOHA XXXVII.

*A pak si k vysokým
slujím ve skále zajdeme,
jež jsou dobře skryty,
a tam vnikneme,
a mošt z jablek granátových budeme okoušeti.*

Výklad.

2. Jedna z příčin, které nejvíce pudí duši k tomu, aby toužila vnikati do této houště moudrosti Boží a poznávati velmi hluboce krásu jeho božské moudrosti, jest, jak jsme řekli,¹ to, aby spojila svůj rozum s Bohem co do poznávání tajemství obsažených ve Vtělení,² ježto to je mezi všemi jeho díly moudrost nejvznešenější a nejlahodnější. Praví tedy choť duše v této sloze, že, až vnikne do moudrosti Boží hlouběji, to jest ještě hlouběji než duchovním sňatkem,³ v němž nyní je - a bude to ve věčné blaženosti, až bude patřiti na Boha tváří v tvář a duše bude spojena s touto moudrostí Boží, jež jest Syn Boží - že pozná duše vznešená tajemství o Bohu člověku, jež jsou velmi vznešená moudrostí a skrytá v Bohu, a že oni budou vnikati v jejich poznání, ana se duše bude v ně hrouziti a nořiti, a budou, ona i Choť, zakoušeti lahody a slasti, které působí poznání jednak těch tajemství, jednak vlastností a přívlastků Božích, které skrze řečená tajemství v Bohu poznáváme, jako spravedlnost, milosrdenství, moudrost, moc, lásku atd.

*A pak si k vysokým
slujím ve skále zajdeme.*

3. Skála, kterou zde uvádí, jest, jak praví svatý Pavel, Kristus (1 Kor. 10, 4); vysoké sluje v této skále jsou vznešená a hluboká a nevychopitelná tajemství moudrosti Boží, která jsou jednak v Kristu vzhledem k hypostatickému spojení přirozenosti lidské se Slovem Božím, jednak ve spojení lidí s Bohem, jež je onoho spojení obdoba, jednak ve vhodných a souladných opatřeních spravedlnosti Boží a milosrdenství jeho stran spasení pokolení lidského, jevících se v jeho úradcích. Protože všechna tato tajemství jsou převznešená a přehluboká, nazývá je duše velmi případně vysokými slujemi: vysokými pro vznešenost těch vysokých tajemství, a slujemi pro hloubi a nevy-

chopitelnost moudrosti Boží v nich. Jak totiž sluje bývají hluboké a mívají mnoho koutů, tak je každé z těch tajemství, která jsou v Kristu, přehluboké moudrostí a má mnoho koutů, totiž jeho tajných úradků co do předurčení a předzvědění synů lidských, z kteréžto příčiny praví duše dále:

Jež jsou dobře skryty.

4. Tak skryty, že, aťsi svatí učitelé¹ sebe více tajů a divů odhalili a svaté duše jich v tomto stavu žití sebe více pochopily, přece ještě daleko více od nich zůstalo nevysloveno, ba i nepochopeno, a proto lze ještě mnoho hloubiti v Kristu, ježto on jest jako bohatý důl s mnoha kouty plnými pokladů, jimž se, aťsi se v nich hloubí sebe více, nikdy nedojde konce a nedoberou jich, nýbrž se naopak nacházejí v každém koutě na všech stranách nové žíly nového bohatství. Vždyť proto děl svatý Pavel právě o Kristu tato slova: V Kristu jsou skryty všechny poklady moudrosti (Kolos. 2, 3). Do těch však nemůže duše vniknouti, ba ani k nim nemůže dojíti, jestliže napřed neprojde, jak jsme řekli,² úzkou branou utrpení vnitřního i zevního [vedoucí] k božské moudrosti. Vždyť ani k tomu, co lze z těchto tajemství Kristových pochopiti v tomto životě, nelze dojíti bez mnoha utrpení a mnoha milostí rozumových a smyslových od Boha a bez mnoha předchozího duchovního cvičení, protože všechny tyto milosti jsou nižší než moudrost v tajemstvích Kristových, jelikož ony jsou vesměs jen jakoby dispozice k tomu, aby se k té moudrosti mohlo dojíti. Proto Bůh Mojžíšovi, když ho žádal, aby mu ukázal svou slávu, odpověděl, že na ni v tomto životě patřiti nemůže; ale že mu ukáže všechno dobré, totiž to, které v tomto životě ukázati lze. A stalo se to tak, že jej postavil do sluje ve skále, jež, jak jsme řekli,³ je Kristus, a ukázal mu týl svůj (2 Mojž. 33, 18-22), to jest, dal mu poznání svých tajemství v člověčenství Kristovu.⁴

5. Do těchto slují Kristových si tedy duše žádá přehluboko vnikati, aby se zcela nořila v lásku k moudrosti v nich obsažené a jí se přepodobňovala a opájela, skrývajíc se na prsou Milého, neboť do těchto roklí ji on sám zve ve Velepísni, řka: Povstaň a pospěš si, přítelko má, a pojď do roklí ve skále a do sluje v hradbě (Velep. 2, 13. 14). Ty rokle jsou právě tyto sluje, o kterých zde mluvíme, a do nich, jak duše hned dále praví:

A tam unikneme.

6. Tam vnikneme, to jest do těch poznatků a tajemství Božích. A nepraví: 'Vniknu já sama,' což by se zdálo vhodnější, protože Choť nepotřebuje vnikati znovu, nýbrž 'vnikneme', totiž já a Milený, aby vyjádřila, že tohoto konu nečiní ona [sama], nýbrž Choť s ní; a nadto také již nečiní duše žádného konu sama bez Boha i proto, že v tomto stavu duchovního sňatku, o němž mluvíme, jsou Bůh a duše již spojeni. A když praví 'tam vnikneme', znamená to 'tam se přepodobníme', totiž já v tebe láskou k těmto řečeným¹ božským a lahodným úradkům: neboť při poznávání předurčení spravedlivých a předzvědění zlých - v němž Bůh vyšel spravedlivým vstříc požehnáními své něžné lásky [Ž. 20, 4] ve svém Synu, Ježíši Kristu - se duše převznešeně a přetěsně přepodobňuje v lásce k Bohu vzešlé z těchto poznatků a znovu Otci děkuje a jej miluje s velikou lahodou a slastí za jeho Syna, Ježíše Krista; a to činí ve spojení s Kristem, spolu s Kristem; a lahoda z této chvály je tak vzácná, že je naprosto nevýslovná; ale duše ji přece naznačuje v dalším verši, řkouc:

A mošt z jablek granátových budeme okoušeti.²

7. Granátová jablka zde znamenají tajemství v Kristu a úradky moudrosti Boží a vlastnosti a přívlastky Boží, k jejichž poznání v Bohu se dochází poznáním těchto tajemství a úradků. Vše to trojí je nesčíslné. Neboť jak granátová jablka obsahují mnoho zrněk, vyrostlých a chovaných v jejich kulatém lůně, tak také obsahuje každý z přívlastků a tajemství a úradků a vlastností Božích veliké množství zázračných řízení a podivuhodných účinků Božích, obsažených a chovaných ve sférickém lůně vlastnosti a tajemství atd., které mají vztah k tomu kterému účinku. A vytykáme zde kulatý neboli sférický tvar granátového jablka, protože každým granátovým jablkem tu míníme kteroukoliv vlastnost nebo kterýkoliv přívlastek Boží - a ten přívlastek nebo vlastnost Boží je sám Bůh, jenž bývá [symbolicky] naznačován kruhem nebo koulí, sférou, an nemá ani počátku ani konce. Vždyť protože je v moudrosti Boží tak nesčetné množství úradků a tajemství, řekla Nevěsta Ženichovi ve Velepísni: Život tvůj je ze slonoviny, safíry je vysázen (Velep. 5, 14), kde jsou těmi safíry naznačena řečená tajemství a úradky božské Moudrosti, jež je tam naznačena životem, neboť safír je drahý kámen barvy nebes, když je nebe jasné a čisté.

8. Mošt z těchto granátových jablek, jež, jak tu choť duše

praví, budou ona a Chof okoušeti, je slastné kochání v lásce k Bohu, které, když jsou ona poznávána a chápána, v duši přeplyvá.¹ Neboť jak s mnoha zrn granátových jablek splývá, když se jedí, jen jediná šťáva, tak také ze všech těchto divů a vznešeností Božích do duše vlitých v ní přeplyvá jen jedno slastné kochání v lásce, nápoj to od Ducha svatého; a ten ona hned nabízí s přeněžnou láskou svému Bohu, Slovu věčnému a Choti svému, neboť tento božský nápoj mu sama slíbila ve Velepísni, jestliže ji uvede do těchto vznešených poznatků, řkouc tam: Tam mě budeš učit, a já dám tobě za nápoj víno kořeněné a mošt ze svých jablek granátových (Velep. 8, 2. 3); a ta jablka, to jest ty božské poznatky, ona nazývá, třeba jsou Boží, svými, protože on sám jí je dal. Potěšení z nich a kochání v nich ve víně lásky [jimi kořeněném] podává ona za nápoj svému Bohu, a to zde znamená: 'Mošt z jablek granátových budeme okoušeti.' Když ho totiž okusí on, dá ho okusiti jí; a když ho okusí ona, dá ho znovu okusiti jemu, a tak je to libost společná oběma.²

ÚVODNÍ POZNÁMKA K DALŠÍ SLOZE

1. V těchto dvou předešlých slohách opěvovala chof duše statky, které jí dá Chof Kristus v blaženosti věčné; že jí totiž její Chof skutečně přepodobní v krásu své moudrosti stvořené i nestvořené. A že tam ji rovněž přepodobní v krásu spojení Slova s člověčenstvím, v níž jej pak již bude poznávat jak po tváři, tak po týle.¹ A nyní v další sloze praví dvojí věc: za prvé vyjadřuje způsob, kterým bude okoušeti ten božský mošt ze safírů nebo granátových jablek, o kterém mluvila;² za druhé připomíná Choti svému nebeskou blaženost, kterou jí dá pro její předurčení. Dlužno zde upozorniti, že, třeba duše tyto statky uvádí po částech a postupně, že jsou všechny obsaženy v jedné³ bytnostné nebeské blaženosti duše. Praví tedy takto:

SLOHA XXXVIII.

*Tam mi ukážeš
to, po čem má duše prahne,
a pak mi dáš
tam ty, živote můj,
to, cos mi dal v den onen.*

V ý k l a d.

2. Účel, pro který duše toužila vniknouti do těch slují, bylo to, aby došla dovršení lásky k Bohu, po němž byla stále prahla a jež záleží v tom, že ona dojde toho, aby milovala Boha s čistotou a dokonalostí, s kterou je milována od něho, by mu tak v tom odplácela stejné stejným. Proto tedy praví v této sloze svému Choti, že on jí tam ukáže to, po čem stále tak velice prahla ve všech svých skutcích a konáních, totiž že jí ukáže, jak milovati Chotě s tou dokonalostí, s kterou on sám se miluje.¹ A druhá věc, kterou praví že jí tam dá, je blaženost bytnostná, k níž ji předurčil ode dne své věčnosti. Praví tudíž:

*Tam mi ukážeš²
to, po čem má duše prahne.³*

3. Předmět tohoto prahnutí duše je stejnost s Bohem v lásce, po níž ona stále přirozeně¹ i nadpřirozeně touží, protože milující nemůže býti uspokojen, jestliže nepocituje, že miluje tou měrou, kterou je milován. A poněvadž duše vidí, že přepodobněním v Boha, které má v tomto životě,² nemůže, třebas jest její láska nesmírná, dojíti toho, aby se stejností vyrovnala dokonalosti lásky, s kterou je od Boha milována, touží po plném přepodobnění u věčné blaženosti, jímž dojde toho, že se řečené lásce vyrovná stejností. Neboť třebas v tomto vznešeném stavu, ve kterém zde je, existuje pravé spojení vůlí, nemůže [ani v tom stavu] dospěti k ryzosti a síle lásky, kterou bude míti v tom silném spojení u věčné blaženosti; neboť jak tehdy bude duše, podle slov svatého Pavla, poznávati úplně, jak je i Bohem poznávána úplně (1 Kor. 13, 12), tak jej bude tehdy i milovati tak, jak je milována od Boha. Neboť jak tehdy její rozum bude rozum Boží, tak i její vůle bude vůle Boží, a její láska bude tudíž láska Boží. Neboť třebas tam vlastní vůle duše nepomine, je ona tam tak silně spojena se silou vůle Boží, kterou [t. silou]

jest od něho milována, že jej miluje tak silně a dokonale, jak je sama od něho milována, ježto obojí vůle je již spojena v jedinou vůli a v jedinou lásku Boží a duše tudíž miluje Boha vůlí a silou Boha samého, jsouc spojena s touž silou lásky, kterou je milována od Boha. Ta síla je z Ducha svatého,³ v něhož je duše tam přepodobněna.⁴ Poněvadž totiž on je duši dáván, aby byl silou této její lásky, přináší a doplňuje v duši, pro to přepodobnění⁵ u věčné blaženosti, co v duši schází. A to [co v ní schází a co tudíž Duch sv. přináší a doplňuje]⁶ již i v dokonalém⁷ přepodobnění v tomto stavu sňatku, k němuž [t. k dokonalému tomu přepodobnění] duše dojde již v tomto životě a v němž všechna přeplývá milostí, jaksi [také] tak velice [t. tak silně a dokonale, jak je ona od Boha milována a Bůh miluje sám sebe] miluje skrze Ducha svatého, jenž je jí v tom přepodobnění dáván.⁸

4. Proto zasluhuje povšimnutí, že tu duše nepraví, že jí tam Chof 'dá' svou lásku - ač jí ji ovšem dává - ježto tím by nevyjadřovala leč že Bůh bude milovati ji,¹ nýbrž že 'jí tam ukáže', [totiž] jak ho má ona milovati, aby to bylo s dokonalostí, po které ona prahne.² Poněvadž totiž on jí tam dává svou lásku, ukazuje jí [neboli učí ji]³ v ní také milovati ho, jak je od něho milována; neboť kromě toho, že tam Bůh duši učí milovati čistě a bez výhrady⁴ a bez zisťnosti, jak on nás miluje, umožňuje jí také milovati jej tou silou, kterou on ji miluje, an ji, jak jsme řekli,⁵ přepodobňuje ve svou lásku, čímž jí dává svou vlastní sílu, aby ho jí mohla milovati, což jest, jako by jí dal nástroj do rukou a řekl jí, jak to má dělati, a dělal to spolu s ní, a to je ukázati jí, jak milovati, a dávatí jí k tomu způsoblost. Dokud duše nedojde toho, není spokojena, a ani v nebeském životě by nebyla spokojena, kdyby, jak praví svatý Tomáš ve spisku „*O blaženosti*“, nepocítovala, že miluje Boha tou měrou, kterou je od něho milována.⁷ Ale jak bylo řečeno,⁸ je i v tomto stavu, totiž v duchovním sňatku, o němž mluvíme, v této době, třebas ne ještě ta dokonalost lásky oslavené, nicméně již živý odraz a obraz té dokonalosti, jež je naprosto nevýslovná.

*A pak mi dáš
tam ty, živote můj,⁹
to, cos mi dal v den onen.*

5. To, co zde duše praví že jí pak¹ dá, je blaženost bytnostná, jež záleží v patření na jsoucno Boží. Musíme tu tedy, než postoupíme dále, rozřešiti pochybnost. Je tato. Proč tu duše, když

přece bytnostná blaženost záleží v patření na Boha² a ne v milování, praví, že prahne po této lásce, a nepraví to o bytnostné blaženosti, a proč to milování klade na počátek slohy a teprve potom, jakoby věc, na které jí méně záleží, předkládá žádost o to, co je blaženost bytnostná? Je tomu tak z dvojího důvodu. Za prvé: protože - ježto závěr všeho je láska,³ jejíž podmět je vůle, jíž je vlastní dávat i a ne přijímat, kdežto rozumu, jenž je podmět blaženosti bytnostné, je vlastní přijímat i a ne dávat - zde duši, ona je tu opojena láskou, ani nepřichází na mysl blaženost, kterou Bůh má dát jí, nýbrž jen to, aby se ona sama dala jemu oddáním z pravé lásky bez jakéhokoliv zřetele ke svému prospěchu.⁴ Druhý důvod je ten, že v prvním prahunutí je druhé již obsaženo a již se předpokládá z předešlých sloh; není možné dojít dokonalé lásky k Bohu bez dokonalého patření na Boha. Účinnost této pochybnosti je tedy vyvrácena prvnějším důvodem; neboť láskou splácí duše Bohu, co mu dluží, kdežto rozumem spíše od Boha přijímá.

6. Ale přistupme již k výkladu a vizme, který to den je ten ,den onen', o němž zde mluví, a co je ono ,to', jež jí Bůh ,onoho dne'¹ dal a o něž ho prosí pro budoucnost ve věčné blaženosti. ,Oním dnem' míní den věčnosti Boží, jenž jest ,onen', jiný než tento den časný; v ten den věčnosti předurčil Bůh duši k věčné blaženosti a v ten stanovil blaženost, kterou jí dá, a dal jí ji svobodně a štědře bez začátku [předurčení], již než ji stvořil. A ,to' je takové duši již tou měrou vlastní, že žádná příhoda a žádný obrat, ani duchovní ani časný, nebude na věky s to, aby jí to odňal, nýbrž že ona ,to', k čemu ji Bůh předurčil bez začátku [předurčení], bude svojiti bez konce [svojení]. A to je ,to', co praví že jí dal v den onen a co ona touží již svojiti zřejmě ve věčné blaženosti. A co bude ,to', co jí tam dal? Ani oko toho nevidělo, ani ucho toho neslyšelo, ani na srdce lidské to nevstoupilo, jak praví apoštol (1 Kor. 2, 9). A jinde praví Isaiáš: Ničí oko nevidělo, Hospodine, kromě tebe, co jsi připravil, atd. (Isai. 64, 4). Vždyť protože to nemá jména, říká tomu zde duše ,to'. Je to, zkrátka, patření na Boha; ale co je pro duši patření na Boha, pro to není výrazu než ,to'.

7. Abychom však přece něco o ,tom' řekli, řekněme, co o tom řekl Kristus svatému Janu ve Zjevení mnoha výrazy a slovy a přirovnáními a to ještě na sedmkrát, protože ,to' nemůže být shrnuto v jedno slovo ani v jeden ráz, ježto i ve všech těch rázech přece ještě zůstalo nevysloveno. Praví tam tedy Kristus: Tomu, kdo zvítězí, dám jísti se stromu života, který jest v ráji Boha mého (Zjev. 2, 7). Ale protože toto rčení ,to' dobře nevy-

kládá, užívá hned jiného, totiž: Buď věrný až do smrti, a dám ti korunu života (Zjev. 2, 10). Ale poněvadž ani toto rčení toho nevyjadřuje, užívá dále jiného temnějšího, jež to však lépe vyjadřuje, říká: Tomu, kdo zvítězí, dám manu skrytou a dám mu kamének bílý,¹ a na kaménku napsané jméno nové, jehož nikdo nezná leč ten, komu se ho dostane (Zjev. 2, 17). Ale protože ani toto rčení nepostačuje, aby ,to‘ vyjádřilo, užívá Syn Boží hned dále jiného o velikém veselí a veliké moci: Kdo zvítězí, praví, a bude zachovávat skutky mé až do konce, tomu dám moc nad pohany, a bude je spravovat berlou železnou, a jako nádoba hrnčířská budou roztrženi, jakož i já jsem přijal od Otce svého, a dám mu hvězdu jitřní (Zjev. 2, 26, 27). Ale nespokojuje se na výklad ,toho‘ ani těmito rčeními, nýbrž praví dále: Kdo takto zvítězí, bude oblečen v roucho bílé a nevymaže jména jeho z knihy života a vyznám jméno jeho před Otcem svým (Zjev. 3, 5).

8. Ale poněvadž všechno řečené nedostačuje, užívá dále, aby ,to‘ vyložil, mnoha rčení, která napovídají nevýslovnou velebnost a vznešenost: Kdo zvítězí, praví, toho učiním sloupem v chrámě Boha svého a ven již nevyjde. A napíše na něj jméno Boha svého, a jméno města nového, Jerusalema Boha mého, který sestupuje s nebe od Boha mého, i jméno své nové (Zjev. 3, 12). A ještě sedmé pak uvádí, aby ,to‘ vysvětlil, totiž: Kdo zvítězí, tomu dám sedět s sebou na trůně mém, jakož i já jsem zvítězil a posadil jsem se s Otcem svým na trůně jeho (Zjev. 3, 21). Kdo má sluch k slyšení, poslyš, atd. (Zjev. 3, 21-22). Až potud jdou slova Syna Božího, aby ,to‘ vysvětlil. Ona sice k ,tomu‘ velmi dokonale přiléhají, ale ještě toho nevykládají, ježto věci nezměrné mají tu vlastnost, že všechny výrazy vyjadřující vynikání a výbornost a vznešenost a dobro sice k nim přiléhají, ale žádný z nich, a ani všechny společně, jich nevyloží.

9. Podívejme se tedy nyní, zda David něco nepraví o onom ,tom‘. V jednom žalmu dí: Jak veliké je množství tvé slasti, kterou schováváš těm, kdo se tě bojí (Ž. 30, 20). A proto ,to‘ na jiném místě nazývá proudem rozkoše, říká: Proudem rozkoše své je napojíš (Ž. 35, 9). Ale protože Davidovi ani toto pojmenování nevyhovuje, nazývá to na jiném místě předcházením v požehnáních sladkosti Boží (Ž. 20, 4). Pojmenování tedy, které by se přesně hodilo na ,to‘, o čem zde duše mluví, totiž na blaženost, ke které ji Bůh předurčil, není. Zůstaňme tedy při pojmenování ,to‘, jímž ji zde duše označuje, a vyložme ten verš takto: ,To‘, cos mi dal, totiž tu vrchovatou blaženost věčnou, ke které jsi mě předurčil, Choti můj, v den své věčnosti, když jsi

ráčil rozhodnouti, že mě stvoříš, mi dáš pak tam v můj den mého sňatku a mé svatby, v den můj, den to veselí mého srdce, až mě odpoutáš od těla a uvedeš mě do vysokých slují své svatební komnaty a slavně mě přepodobníš v sebe a budeme pítí mošt z lahodných jablek granátových.

Ú V O D N Í P O Z N Á M K A K D A L Š Í S L O Z E

1. Poněvadž však duše v tomto stavu duchovního sňatku, o němž zde jednáme, není bez nějaké vědomosti o ,tom', protože je již přepodobněna v Boha a tudíž se něco z ,toho'¹ v ní již děje, chce přece aspoň něco říci o tom, čeho záruku a stopu již v sobě pocituje. Neboť, jak se praví u proroka Joba: Kdo dovede udržeti slovo, které má již v mysli, a nepronésti ho? (Job 4, 2). Snaží se tedy v další sloze něco říci o tom kochání, z kterého se pak bude při blaženém patření těšiti, a vykládá, nakolik je jí to možné, co je a jaké je to, co tam bude.

SLOHA XXXIX.

*Dýchání větěrku,
zpěv líbezného slavíka,
háje a jeho půvab,
za noci bez mráčku,
s plamenem, jenž dokoná a nezpůsobí strasti.*

Výklad.

2. V této sloze uvádí a vykládá duše to, co, jak praví, jí dá Choť v tom blaženém přepodobnění, a vykládá to paterým řečením. První, dí, je dýchání Ducha svatého od Boha k ní a od ní k Bohu. Druhé, jásání Bohu při kochání v Bohu. Třetí, poznávání tvorů a jejich uspořádání. Čtvrté, čisté a jasné nazírání na bytnost Boží. Páté, úplné přepodobnění v nesmírnou lásku Boží. Zní tedy verš:

Dýchání věterku.

3. Toto dýchání věterku je způsobilost, kterou, jak duše praví, jí tam Bůh dá ve sdělování Ducha svatého,¹ jenž, na způsob dýchání, tím svým božským vanutím velmi vysoko duši povznáší a ji uzpůsobuje a uschopňuje, aby i ona dýchala v Bohu týmž dech lásky, který Otec dýše v Synu a Syn v Otci,² totiž samého Ducha svatého, jenž na ni v řečeném³ přepodobnění v Otci a Synu dýše, aby ji s sebou spojoval.⁴ Nebyloť by to opravdové a úplné přepodobnění, kdyby se duše nepřepodobňovala ve tři osoby Nejsvětější Trojice měrou zjevnou a zřejmou.⁵ A toto dýchání Ducha svatého v duši, jímž ji Bůh v sebe přepodobňuje, jí působí slast tak vznešenou a jemnou a hlubokou, že to nelze smrtelným jazykem vysloviti a ani rozum lidský jakožto takový nemůže nic z toho pochopiti; vždyť ani to, co se v tomto časném přepodobnění děje v duši co do tohoto sdělování, nelze vypověděti, protože duše spojená s Bohem a v něho přepodobněná dýše ve [svém] Bohu [svému] Bohu tentýž božský dech, který Bůh, ana je v něho přepodobněna, sám v sobě dýše jí.⁶

4. A v přepodobnění, v kterém je duše v tomto životě, dochází právě k tomuto dýchání od Boha k duši a od duše k Bohu velmi zhusta,¹ s převznešenou slastí z lásky v duši, třebaš ještě ne měrou zjevnou a zřejmou,² jako v životě příštím. Neboť to tuším chtěl říci svatý Pavel, když děl: Poněvadž jste synové Boží, poslal Bůh v srdce vaše Ducha Syna svého, jenž volá k Otci (Gal. 4, 6). To se děje řečenými³ způsoby, i u blaženců v onom životě i u dokonalých v tomto. A není proč míti za nemožné, že duše může věc tak vznešenou, že totiž duše - způsobem účastným - dýše v Bohu, jak Bůh dýše v ní. Neboť když jí Bůh prokáže tu milost, že ji spojí s Nejsvětější Trojicí, čímž se duše stane bohotvárnou a Bohem účastí, co je neuvěřitelného v tom, že ona je také činná jeho konem rozumovým, poznatkovým a milujícím, nebo, lépe řečeno, že má ten kon v Trojici vykonaný spolu s Trojicí jako sama Trojice?⁴ Ale ovšem způsobem sděleným a účastným, an to Bůh v duši samé koná; neboť to jest býti přepodobněnu ve tři božské osoby co do moci a moudrosti a lásky, a tím je duše podobna Bohu, a aby k tomu mohla dojít, ji stvořil k obrazu a podobenství svému.

5. Jak se to však děje a jaké to je, to již dále nedovedeme a nejsme s to vypověděti, nýbrž jen můžeme ještě uvést, že to Syn Boží nám dobyl tohoto převysokého stavu a nám zasloužil toto vznešené postavení, že můžeme býti synové Boží, jak to praví svatý Jan (1, 12), a tak také o to tamtéž u svatého Jana

Otce prosil, řka: Otče, chci, aby, kde jsem já, byli se mnou i ti, které jsi mi dal, aby viděli slávu, kterou jsi mi dal (Jan 17, 24); to jest, aby účastí konali v nás tentýž kon, který já konám po přirozenosti, totiž že dýši Ducha svatého. A praví ještě: Neprosím, Otče, toliko za tyto přítomné, nýbrž i za ty, kdo skrze jejich slovo uvěří ve mne; aby všichni jedno byli, jako ty, Otče, jsi ve mně a já v tobě, tak aby oni v nás jedno byli. A já jsem jim dal slávu, kterou jsi mi dal, aby byli jedno, jako my jsme jedno: já v nich a ty ve mně, aby byli v jednotě dokonalé, by svět poznal, že jsi ty mě poslal a že jsi je miloval, jako jsi miloval mne (Jan 17, 20-23), to jest, že jsi jim udělil tutéž lásku jako Synovi, třebas ne po přirozenosti jako Synovi, nýbrž jen, jak jsme řekli,¹ jednotou a přepodobněním v lásce. Rovněž se tu nemíní, že zde snad Syn chce říci Otcí, aby svatí byli jedno bytnostně a přirozeně, jak to jsou Otec a Syn; nýbrž aby to byli spojením v lásce, jak Otec a Syn jsou v jednotě v lásce.

6. Svojí tedy [tyto] duše právě tytéž statky účastí, které Syn po přirozenosti; proto jsou ony opravdu božové účastí, Bohu rovní¹ a jeho druhové. Proto děl svatý Petr: Milost ve vás a pokoj budiž hojný a dokonalý v poznávání Boha a Ježíše Krista, Pána našeho, jako je nám všecko, co náleží k životu a zbožnosti, jeho božskou mocí dáváno skrze poznání toho, jenž nás povolal svou vlastní slávou a silou, skrze něhož nám dal převeliké a drahocenné dary zaslíbené, abychom se skrze ně stali účastníky božské přirozenosti (2 Petr. 1, 2-4). Až potud jdou slova svatého Petra, jimiž jasně vyjadřuje, že duše bude účastna Boha samého. Bude to tím, že ona bude - způsobem, který jsme uvedli² - konati v něm, ve sdružení s ním, kon Nejsvětější Trojice, a to pro podstatné³ spojení mezi duší a Bohem. A třebas se to naplní dokonale teprve v životě příštím, nicméně se i v tomto životě, když se dospěje stavu dokonalého, kterého tu, jak pravíme, duše již dospěla, dojde - způsobem, který uvádíme - velikého odlesku a předchutí⁴ jeho, třebas to, jak jsme řekli,⁵ nelze vypovědět.

7. Ó duše, stvořené k těmto vznešeným věcem a k nim povolané, co to děláte? Čím se to zabýváte a meškáte? Předměty vašich tužeb jsou nízkosti, vaše statky jsou ubohosti. Ó žalostné slepoty zraku vaší duše! Vždyť jste vůči tak velikému světlu slepí a vůči tak mocným hlasům hluchí a nevidíte, že hledající vznešenost a slávu zůstáváte v ubohosti a nízkosti, a jste tím takových statků neznalí a jich nehodní!

Následuje druhé rčení, kterého duše užívá, aby ,to' vyjádřila, totiž:

Zpěv líbezného slavíka.

8. V duši z toho dýchání věterku vyznívá líbezný hlas Mileného k ní, v němž i ona jemu slastně jásá, a obojí zde nazývá zpěvem slavičím. Neboť jak je zpěv slavíka slyšeti na jaře, když je již pò mrazích, deštích a proměnlivosti zimního počasí, a on lahodí sluchu a ducha osvěžuje, tak pocituje choť duše v tomto aktuálním¹ sdělování a přepodobnění v lásce, které má již v tomto životě, jsouc jím již v bezpečí přede všemi zmatky a proměnlivostmi časnými a jich prosta, a zbavena a očištěna nedokonalostí, trampot a chmur jak ve smyslu, tak v duchu,² nové jaro ve svobodě a volnosti a veselí ducha, a na tom jaře vnímá líbezný hlas svého Chotě, jenž jest její líbezný slavík. Tím hlasem on obnovuje a osvěžuje podstatu její duše, a jakožto duši již dobře disponovanou k odchodu do života věčného ji volá líbezně a lahodně, a ona vnímá ten lahodný hlas, jenž dí: Povstaň, pospěš si, přítelko má, holubice má, krásko má, a pojď. Vždyť již minula zima, dešť se již daleko vzdálil, květy je již vidět u nás; přišel čas ořezu, a hlas hrdličky je slyšet v naší zemi (Velep. 2, 10-12).

9. Tento hlas svého Chotě, jenž jí zaznívá v nitru duše, vnímá choť duše jakožto konec strastí a začátek blaha, a v osvěžení a bezpečí a pocitu slasti z něho také ona jako líbezný slavík vydává hlas novým zpěvem, jásáním Bohu, spolu s Bohem, jenž ji k tomu má. Vždyť právě proto on vydává svůj hlas jí, aby i ona jej vydávala v jednotě s ním Bohu; neboť po tom on prahne a touží, totiž aby duše propukla hlasem ducha v jásání Bohu, jak si toho i sám Choť od ní žádá ve Velepísni, řka: Povstaň, pospěš si, přítelko má, a pojď, holubice má, do roklí ve skále, do sluje v hradbě; ukaž mi svou tvář, nechať zní hlas tvůj sluchu mému! (Velep. 2, 13. 14). Sluch Boží zde znamená touhu, kterou Bůh chová, aby mu duše vydávala tento hlas dokonalého jásání; ale aby ten hlas byl dokonalý, žádá si Choť, aby jej vydávala a on zazníval ve slujích ve skále, to jest v přepodobnění [poznáváním a milováním] v tajemství Kristova, o němž jsme mluvili.¹ Poněvadž totiž v tomto spojení duše Bohu jásá a Boha chválí s Bohem samým, jak jsme to pravili² o lásce, je to chvála velmi dokonalá a Bohu příjemná, protože, když je duše v této dokonalosti, koná své skutky velmi dokonale; je tudíž tento hlas jásání líbezný Bohu a líbezný duši. Vždyť proto děl Ženich: Hlas tvůj je sladký (Velep. 2, 14), totiž nejenom tobě, nýbrž také mně, protože, jsouc sjednocena se mnou, vydáváš svůj hlas jako líbezný slavík ve sjednocení se mnou pro mne.

10. Tohoto způsobu je zpěv, který se line z duše v přepodobnění, které má v tomto životě a jehož slast je nade všecko vynášení. Ježto však tento zpěv není ještě tak dokonalý jako píseň nová [Zjev. 5, 9; 14, 3] v životě oslaveném, vzpomíná duše, jata jsouc lahodou již i tohoto, který zde vnímá, a tušíc ze vznešenosti tohoto zpěvu výbornost toho, který bude mít ve věčné blaženosti a jenž tento neskonale předčí, [vzpomíná] ho [duše] a praví, že 'to', co jí Chof dá, bude zpěv líbezného slavíka. A praví dále:

Háj a jeho půvab.

11. Toto je třetí věc, kterou, jak duše praví, jí dá Chof. Hájem, ježto dává život a vzrůst mnoha rostlinám a živočichům, zde míní Boha, nakolik je Tvůrce a zachovavatel všech tvorů, již v něm mají zdroj života. Znamená to tedy, že si žádá, aby jí jej Bůh ukázal a dával se jí poznávati, nakolik je Tvůrce. Půvabem tohoto háje, o nějž tu duše rovněž žádá Chotě pro onu dobu, žádá o milostnost a moudrost a sličnost, nejen tu, kterou od Boha má každý z tvorů jak pozemských, tak nebeských, nýbrž také o tu, kterou vytvářejí mezi sebou moudřími, spořádanými, půvabnými a přátelskými vztahy vzájemnými jak nižších mezi sebou, tak také vyšších mezi sebou a vyšších s nižšími; z toho vzniká pro duši při poznávání veliký půvab a rozkoš.

Následuje čtvrtá věc, totiž:

Za noci bez mráčku.¹

12. Tato noc je nazírání, ve kterém duše touží na tyto věci patřiti. Nazývá je noci, protože to nazírání je temné, takže je proto jiným jménem nazýváno mystickou bohovědou,¹ což znamená moudrost Boží tajnou nebo skrytou, v níž bez hluku slov a bez pomoci kteréhokoliv smyslu tělesného nebo duchového, jako v mlčení a tichu, potmě vzhledem ke všemu smyslovému a přirozenému, Bůh přetajným a přeskrytým způsobem duši poučuje, aniž ona ví jak; někteří duchovní mužové to nazývají chápáním nechápaje.² To se totiž neuskutečňuje v rozumu, který filosofové nazývají činným a jenž se zabývá tvářnostmi a představami a vjemy od mohutností tělesných, nýbrž se to uskutečňuje v rozumu, nakolik je mohoucný a trpný, jenž, aniž obdrží ty tvářnosti atd., pouze trpně přijímá podstatný poznatek bez obrazu, a ten poznatek je mu dán bez jakéhokoliv jeho úkonu nebo přispění činného.³

13. Proto tedy nazývá duše toto nazírání nocí; v ní ona poznává v tomto životě přepodobněním, v kterém již je, převzneseně tento božský háj a jeho půvab. Ale afsi je tento poznaček sebe vznešenější, je on přece temná noc proti poznání v blaženosti, o které zde žádá; a proto praví, žádajíc o nazírání jasné, aby toto potěšení z háje a jeho půvabu a ostatních věcí, které zde uvedla, bylo za noci již bez mráčku, to jest v nazírání již jasném a blaženostním: aby tedy již přestalo býti nocí v temném nazírání zde a přešlo v nazírání s patřením na Boha jasným a bez mráčku v životě onom. Slova „za noci bez mráčku“ tedy znamenají: v nazírání již jasném a bez mráčku patřením na Boha. Proto dí David o této noci nazíravé: Noc mi bude světlem ve slastech mých (Ž. 138, 11), což jest, jako by děl: Až budu ve slastech bytnostním patřením na Boha, pak již bude noc nazíravá rozednilá v den a ve světlo v mém rozumu.

Následuje věc patá:

S plamenem,¹ jenž dokoná² a nezpůsobí strasti.

14. Plamenem tu míní lásku Ducha svatého.¹ Dokonání [dovršení] zde znamená dokončení a zdokonalení. Praví² tedy duše, že všechno, co uvedla v této sloze, jí dá Milený a že to bude svojiti s dokonanou [dovršenou] a dokonalou láskou, ano bude to všechno, a ona s tím, pohrouzeno v dokonalou lásku, která nezpůsobí strasti. To praví, aby vyjádřila úplnou dokonalost této lásky; neboť aby byla úplně dokonalá, musí míti tuto dvojí vlastnost, totiž aby duši dokonala [dovršila] a přepodobnila v Boha, a aby roznění a přepodobnění tímto plamenem nezpůsobilo v duši strasti, čemuž tak nemůže býti leč ve stavu blaženosti, kde tento plamen je již jen libá láska. Neboť tam v přepodobnění duše v něj existuje již jen blaženostní připodobnění a uspokojení s obojí strany, a proto on již nepůsobí strasti střídáním mezi více nebo méně, jak ji působil,³ než duše dospěla k jímavosti [která vzejde] z této dokonalé lásky, ana duše, když k této lásce dokonalé dojde, je již v tak souhlasné a libé lásce s Bohem, že, třebas Bůh je, jak praví Mojžíš, oheň stravující (5 Mojž. 4, 24), pro ni již není leč ohněm dovršujícím a osvěžujícím. Není to již jako to přepodobnění, které měla duše v tomto životě, jež, třebas bylo velmi dokonalé a v lásce dovršovalo, přece duši poněkud stravovalo a zdíralo, na způsob ohně ve žhavém uhlí, jež oheň - třebas ono je v něj⁴ již přepodobněno a jemu připodobněno a již bez toho dýmu, který vydávalo, než je oheň v sebe přepodobnil - nicméně, třebas je v oheň

dovršoval, přece též stravoval a v popel obracel. To tedy se děje v duši, která je v tomto životě přepodobněna s dokonalostí v lásce, totiž že, i když již existuje připodobnění [mezi ní a Bohem], přece ona ještě trpí jakousi strast a úhonu: jednak pro připodobnění blaženostní, jehož v duchu⁵ stále postrádá, jednak pro úhonu, kterou slabá a porušitelná smyslovost trpí silou a vznešeností tak veliké lásky, protože všechno vznešené působí úhonu a strast slabé přirozenosti lidské, ježto, jak je psáno: *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam* (Moudr. 9, 15), [smrtelné tělo obtěžuje duši]. Ale v onom životě oslaveném nepocítí žádné úhony ani strasti, třebas její chápání bude přehluboké a její láska přenesmírná, protože k chápání jí dá Bůh schopnost a k lásce sílu, an svou moudrostí dokoná [dovrší] její rozum a svou láskou její vůli.

15. Protože tedy choť žádala i v předešlých třech slohách i v této, kterou právě vykládáme, o nesmírná sdělení od Boha a nesmírné poznatky Boha, prosí tu, poněvadž je jí třeba přesilné a převznešené lásky, aby milovala, jak to odpovídá jejich velikosti a vznešenosti, [prosí tu], aby jí všechna ta [sdělení a všechny ty poznatky] byly uděleny v této lásce dokonané [dovršené], zdokonalující a silné.

SLOHA XL.

*Uždyť to nikdo nevidí -
ani Aminadab se již neukazuje -
a obléhání ustalo -
a jízda
v dohled vod sestupuje.*

Výklad a úvodní poznámka.

1. Ježto tu tedy choť duše poznává, že bažení její duše je již odpoutáno ode všech věcí a převroucnou láskou se vine k jejímu Bohu, a že smyslová stránka duše se všemi svými silami, mohutnostmi a baženími je srovnána s duchem, takže je již konec jejich vzpourám a jsou zdohány, a že ďábel je mnohostrannou a dlouhou cvičbou a bojem duchovním již přemožen a zahnán velmi daleko, a že její duše je spojena s Bohem a v něho přepodobněna s hojností statků a darů nebeských, a že

je tudíž již dobře disponována a připravena a silná a opřena o svého Chotě, aby pouští smrti stoupala, oplývající rozkoší (Velep. 8, 5), ke křeslům a trůnům věčné blaženosti svého Chotě, předkládá mu z touhy, aby Choť tuto věc již skoncoval, v této poslední sloze, aby na něho více zapůsobila, všechny tyto věci právě uvedené a praví v ní patero.¹ Za prvé, že její duše je již odpoutána a oprostěna ode všech věcí. Za druhé, že ďábel je již přemožen a obrácen na útěk. Za třetí, že naruživosti jsou již podrobeny a přirozená bažení umrtvena. Za čtvrté a za páté, že stránka smyslová a nižší je již napravena a očištěna a že je v souladu se stránkou duchovou, takže nejen nebude závadou při dostávání a přijímání těch duchových statků, nýbrž se jim naopak přizpůsobí, ježto i těch, které [stránka duchová již] nyní má, je podle své jímavosti již účastna. Praví tedy takto:

Uždyť to nikdo nevidí.²

2. Což je, jako by děla: Duše má jest již obnažena, odpoutána, osamocena a oprostěna ode všech věcí stvořených nadzemských i pozemských, a vnikla tak hluboko do vnitřní usebranosti u tebe, že žádná z nich již nedohlédne převniterné slasti, již v tobě mám, totiž není s to, aby mi svou lahodou způsobila v duši libost nebo svou ubohostí a nízkostí nelibost a rozmrzelost.¹ Poněvadž totiž je moje duše od nich tak daleko a v tak hluboké slasti u tebe, žádná z nich toho nedohlédne. A nejenom to, nýbrž

ani Aminadab se již neukazuje.

3. Tento Aminadab (Velep. 6, 11) znamená v Písmě svatém v duchovním smyslu ďábla,¹ nepřítel duše. Ten na ni neustále útočil a ji zneklidňoval nesčetnou palbou své hrubé střelby, aby jen nevnikla do této pevnosti a skrýše, vnitřní usebranosti u Chotě, protože, když tam již je, je již tak chráněna, tak silná, tak vítězná jednak ctnostmi, které tam má, jednak milostnou ochranou v objetí² Božím, že se ďábel nejen neodvažuje přiblížit, nýbrž i s velikým děsem velmi daleko prchá a neodvažuje se ukázat,³ a to také proto, že jej duše cvičbou ve ctnostech a dokonalým stavem, ve kterém již je, tou měrou již zahнала na útěk a přemohla, že se již před ní neukazuje. Ani Aminadab se tudíž již neukazuje s nějakou vyhlídkou na to, že by mi překazil toto dobro, po němž prahnu.

A obléhání ustalo.

4. Tím obléháním tu duše míní vášně a bažení v duši. Dokud ty nejsou přemoženy a umrtveny, obléhají ji kolkolem, útočíce na ni se všech stran, a proto je nazývá obléháním. Ale to praví že také již ustalo, to jest, že vášně jsou již spořádány podle rozumu a bažení jsou umrtvena. Aby jí tedy, když tomu tak jest, již ráčil udělit milosti, o které ho žádala, protože řečené obléhání již není s to, aby to překazilo. To praví, protože, dokud duše nemá svých čtvero vášní¹ spořádáno a obráceno k Bohu a nemá svá bažení umrtvena a očištěna, není schopna patřiti na Boha. A praví se dále:

*A jízda
v dohled vod sestupuje.*

5. Vodami zde duše míní statky a slasti duchové, z kterých se v tomto stavu těší ve svém nitru s Bohem. Jízdou tu míní tělesné smysly stránky smyslové, jak smysly vnější, tak vnitřní; přivázejíť v sobě [stránce vyšší] představy a tvárnosti svých předmětů. O nich tu praví choť duše, že v tomto stavu sestupují v dohled vod duchových. Jeť v tomto stavu duchovního sňatku smyslová a nižší stránka duše již tou měrou očištěna a jaksi zduchovněna, že se i ona se svými smyslovými mohutnostmi a přirozenými silami usebírá, aby byla svým způsobem účastna velikých věcí duchových, které Bůh uděluje duši v nitru ducha, a z nich se těšila, jak to vyjádřil David, když děl: Srdce mé i tělo mé plesají v Bohu živém (Ž. 83, 4).

6. A jest si všimnouti, že tu choť duše nepraví, že jízda sestupuje vod okusit, nýbrž jen v dohled jejich. Nemáť tato smyslová stránka se svými mohutnostmi jímavosti, aby bytnostně a opravdu zakoušela statků duchových, a to nejen v tomto životě, nýbrž ani v druhém; nýbrž jen jakýmsi přeplýváním z ducha se jim z nich dostává smyslově občerstvení a slasti, a touto slastí jsou tyto smysly a mohutnosti tělesné přitahovány k vnitřní usebranosti, v níž duše pije vody statků duchových. To však je spíše sestupování v jejich dohled než k pití jich a zakoušení jich, jak samy v sobě jsou. A duše tu praví, že sestupují, a neříká, že jdou, ani neužívá jiného výrazu - aby tak vyjádřila, že [smyslové mohutnosti a přirozené síly stránky nižší] v této účasti stránky smyslové ve [slasti stránky] duchové, když se okouší řečeného¹ nápoje, oněch duchových vod, sestupují² od svých přirozených činností, ustávající v nich, k usebranosti duchové.

7. Všecky tyto své dokonalosti a dispozice předkládá choť

duše Milenému, Synu Božímu, z touhy, aby byla od něho již převedena z duchovního sňatku, do kterého ji Bůh ráčil dovésti v této církvi bojující, do blaženého sňatku ve vítězné. A do toho nechať ráčí přivést všechny, kdo vzývají jeho přesladké jméno, Ježíš, Choť věrných duší, jemuž budiž čest a sláva, spolu s Otcem i Duchem svatým, na věky věků. Amen.



POZNÁMKY

I.

POZNÁMKY K ÚVODU K DUCHOVNÍ
PÍSNÍ

1. POZNÁMKY K HLAVĚ I.

¹ BMC 10, 325. — Zkratky: Vp = Výstup 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, kterou vydává P. Silverio de S. Teresa C. D. Svazky 1.-9. obsahují spisy sv. Terezie; sv. 10.-14. spisy sv. Jana od Kříže, totiž sv. 10. Preliminares, sv. 11. Subida-Noche oscura, sv. 12. Cántico Espiritual A. B, sv. 13. Llama A. B - Otros Escritos, sv. 14. Procesos de Beatificación.

² BMC 10, 140; 14, 170. - V dopise řádovému historiografu P. Jarolímovi od sv. Josefa, z Beas 9. listop. 1629, praví též řeholnice: „Tak velice se zradoval nad mou modlitbou, že mi, když po druhé přišel, přinesl slohy „Kochejme se, Milený““ (Baruzi, Saint Jean de la Croix, 2. vyd., str. 209, pozn. 2; Études Carmelitaines XVI 1931, vol. II, str. 9, pozn. 2). P. Louis de la Trinité C. D. ty slohy vracuje do r. 1583 (Études Carmelit. na uved. m., str. 10).

³ Kromě tohoto přídavku jedné slohy má báseň *Kde jsi se skryl* v kritickém vydání P. Silveria v druhé redakci co do textu jen ještě jednu nebo dvě malé změny. Ve sloze 25. v Ps (a ve sbírce básní sv. Jana) totiž zní první verš: *Cogednos las raposas (Schytejte nám lišky)*, kdežto v odpovídající sloze 16. v PS zní ten verš: *Cazadnos las raposas (Zlovte nám lišky)*. V Ps 23 je v druhém verši rukopisně lépe dosvědčeno čtení: *Tu gracia (tvou milostnost)*, kdežto v odpovídající sloze PS máme *Su gracia (svou milostnost)*.

Ale pořad sloh 15.-32. první redakce, t. j. velké většiny sloh opěvujících duchovní zasnub a duchovní sňatek, je v druhé redakci - z důvodu řecného, totiž pro lepší poučení novými zkušenostmi mystickými a časovým odstupem od napsaného spisu - značně změněn. Táž změna pořadu stihla ovšem i výklad těch sloh, a výklad vůbec byl v druhé redakci - zvláště i o užitečné úvodní poznámky, podávající myšlenkový přechod od slohy ke sloze - značně rozšířen, takže spis vzrostl, počítáme-li stránky ve vydání P. Silveria v BMC 12, o něco více než o třetinu původního rozsahu.

Obojí úprava neboli redakce básně i spisu je zachována a tiskem vydána.

O vzájemném poměru obojí redakce *Duchovní písně* a o vydáních bude řečeno níže obšírněji.

⁴ V Baeze to mohlo být buď v koleji sv. Basilia v městě anebo na venkovském statečku v Castellar de San Esteban, jež kolej dostala odkazem od dobrodince a kam se sv. Jan někdy uchýloval v samotu (BMC 10, 105).

⁵ BMC 12, str. XXXVII n., XXXIX-XLIV; 13, 442-448.

⁶ Louis de la Trinité, C. D., Le procès de béatification de saint Jean de la Croix et le „Cantique Spirituel“ (Revue des Sciences philosophiques et théologiques XVI 1927, p. 39-50. 165-187), str. 46. 182n.

⁷ Louis de la Trinité, na uved. m., str. 183, pozn. 2. - Svědectví je z r. 1628 a jde o věci z let 1585-1586; není tedy divu, jestliže je stran pořadu, ve kterém sv. Jan své spisy psal, a stran přesného jejich časového umístění poněkud popletené.

⁸ R. 1622 vyšel v Paříži francouzský překlad tohoto spisu od René Gaultiera, podle nějakého rukopisu první redakce, samostatně bez ostatních spisů světcových, s titulem *Cantique d'amour divin* entre Jésus-Christ et l'âme dévote (*Píseň božské lásky* mezi Ježíšem Kristem a zbožnou duší). Nelze říci, zda titul tohoto francouzského překladu měl či neměl vliv na titul spisu ve španělském vydání z r. 1630.

⁹ Ze v dlouhé alegorické básni duchovní má leckterá věc na různých místech různá alegorická jména, netřeba tuším považovati za vadu, ježto lze na touž věc hleděti s různých hledisek. Ale jakási vada se mi zdá býti, když nejeden alegorický výraz má na různých místech básně různý význam (i když obyčejně nějak příbuzný), zvláště když je to ve slohách hned po sobě jdoucích („oči“ ve sl. XII. XIII.) nebo dokonce v téže sloze („šípy“ ve sl. VIII; „let“ ve sl. XIII.).

Také výkladu není s uměleckého stanoviska na prospěch, že sv. Jan vedle hlavního výkladu nějakého slova, který se jediné hodí do souvislosti, leckde podává ještě alternativní jiný, třeba i souvislost rušící. Tak hned ve sl. II. o „pastýřích“. Takový malý exkurs ovšem namnoze nelze pojmuti do stručného obsahu.

Sv. Jan arci sám předem upozorňuje na „obsažnost a hojnost“ (PS Předml. 1) uloženou ve slohách *Duchovní písně*, jež tedy ani „nebudou moci býti úplna vyloženy“ (PS Předml. 2), a na to, že na „uchování jejich obsažnosti“ jich ve svém výkladu „nezužuje v jeden smysl“ (PS Předml. 2).

2. POZNÁMKY K HLAVĚ II.

¹ „... le plus souvent“, praví P. Louis de la Trinité (*Cantique* (III), str. 153, pozn.), jenž i po této stránce prozkoumal v Římě beatifikační procesy (informativní a apoštolské) sv. Jana od Kříže a o výsledcích uveřejnil v *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* XVI 1927 pojednání, o něž se tu budeme opírat.

Na místě právě citovaném z jeho pozdější práce *Autour du „Cantique Spirituel“* (*Cantique* (III), str. 152n.) mluví P. Louis de la Trinité o tom, že dva rukopisy druhé redakce *Duchovní písně*, totiž rukop. 12.411 a 18.160 Národní knihovny madridské (jež on považuje mylně za nejstarší rukopisy druhé redakce) ve svém nápisu označují *Duchovní píseň* nikoliv obvyklým „Declaración de las Canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo...“, nýbrž „Síguense unas muy devotas Canciones sobre los Cantares que canta el alma a su Esposo Cristo... - Následují velmi zbožné Slohy o Velepísní, jež pěje duše svému Ženichovi Kristu...“ a že slovy „libro que escribió N. S. Padre sobre los Cantares - kniha, kterou náš sv. Otec napsal o Velepísní“ také převorka bosých karmelitek v Salamance, Marie od Ježíše, označuje *Duchovní píseň* (z toho P. Luis de la Trinité usuzuje, že i ona tam míní druhou redakci, což je arci úsudek velmi vratký), a dodává k tomu v poznámce na str. 153:

„S tímž výrazem se shledáváme, i když řídčeji, na rtech jiných řeholnic. Není to důkaz rychlého pronikání druhé redakce a vysvětlení čísla 40, jehož svědkové nejčastěji užívají na označení sloh *Písně*? (N'est-ce pas la preuve de la pénétration rapide de la deuxième rédaction et l'explication du nombre 40 dont usent le plus souvent les témoins pour désigner les strophes du *Cantique*?)“.

O rukopise Marie od Ježíše viz též níže pozn. 9.

^{1a} R. P. Louis, Procès, str. 185, pozn. 1.; BMC 13, 440.

² Dom Chevallier se vytáčí: „Na této deposici pro naši věc málo záleží, všimneme-li si, že svědkyně mluví jen o slohách, které složil - *las canciones que compuso* - a mohla by tedy mít na zřeteli jen prvky básně, v které sloha „Odhal svou přítomnost“, jinde uváděná jakožto jedenáctá, dostala zde místo deváté. Je zcela možné, že sv. Jan od Kříže sám složil tuto slohu mimo pořad a celek sloh *Písně*: dosud nemáme důvodu to popírat. A neurčitost místa přidělovaného této sloze, tu deváté a tam jedenácté, by měla smysl: podírala by značně mínění již pronesené, že sloha „Odhal svou přítomnost“, i byla-li složena od sv. Jana od Kříže, i byla-li od něho vyložena, nepatří do soustavy *Duchovní písně* a byla vsunuta tu nebo onde podle vkusu osob cizích“.

Pak uvádí příklady vsunutí sloh, které však nedokazují; upozorňuje také na nespolehlivost mnoha tradic klášterních (Chevallier, C. Critique, str. XXXII).

Vyvracení velice chabé, když zařadíme svědectví Františky od Ježíše mezi jiná svědectví o 40 slohách.

Ovšem je možné, že tu slohu XI. (a třebaš i její výklad) napsal sv. Jan původně ne teprve až přepracovával *Duchovní píseň* v druhou redakci, nýbrž, ve chvíli inspirace, již někdy dříve, a do redakce B ji pak vložil již hotovou (BMC 12, 469n.). Není ani nemožné, že napsal tu slohu třebaš již před napsáním výkladu Ps 6, 1; pak by podobnost v Ps 6, 1 byla ohlas té slohy a nikoliv sloha ohlas slov v Ps 6, 1. Viz níže pozn. 36.

³ R. P. Louis, Procès, str. 181, pozn. 4; BMC 12, 491n.; 14, 437. - V poznámkách v BMC 12, 492 dodává P. Silverio:

„Za doby P. Ondřeje od Vtělení [bosého karmelitána, jenž od r. 1754 do r. 1776 byl od řádových představených pověřen badáním o rukopisech sv. Jana od Kříže a přípravami k novému vydání jeho Spisů, k němuž však nedošlo] byl u segovijských karmelitek ještě rukopis, který obsahoval čtyřicet sloh; pravděpodobně ten, o kterém mluví M. Isabela od Ježíše. Máme tu faktum téměř téže váhy pro svatojanský původ druhé redakce jako případ jaénský.“

„Podle segovijské Knihy zemřelých vstoupila M. Isabela do kláštera u věku 13 let, „zasloužila si dočkat se doby, kdy náš svatý Otec svatý Jan od Kříže byl převorem [v Segovii] a zpovědníkem této komunity“, a „světec, poznáváje světlem s nebes nedocenitelné poklady ctností, které byl Pán uložil v této prosté řeholnici, ji měl velmi rád a těšilo ho, když mohl jednati s ní, tak čistou a nevinou...“ „Byla to jedna z nejvzornějších a nejřádnějších řeholnic, které tehdy řád bosých karmelitánů měl.“ Byla několikrát představenou a zemřela r. 1663 u věku 88 let, z nichž 75 byla v řeholi. [P. Louis de la Trinité uvádí podrobněji (Procès, str. 181), že obdržela řeholní roucho r. 1589 a měla řeholní profesi dne 3. ledna 1592.]

„M. Isabela míní *Čtyřiceti slohami* ne pouze slohy básně, nýbrž celou knihu nazývanou *Duchovní píseň*. Vždyť kromě toho, že to pojmenování bylo tehdy běžnější, i samo bruselské vydání má titul *Declaración de las Canciones*, etc. [Výklad sloh, atd.], a sám sv. Jan v dopise M. Anně od sv. Alberta z června 1586 nazývá spis, nyní zvaný *Duchovní píseň*: *Canciones de la Esposa* [Slohy Nevěstiny].“

Tolik P. Silverio. Jen ještě dodávám, že rukopis, který M. Isabela dostala, sotva byl psán vlastní rukou sv. Jana. To byl asi omyl, jak se podobně mylily cti. Anna od Ježíše a ostatní granadské (a jaénské) karmelity stran rukopisu jaénského.

Také o dvou jiných rukopisech druhé redakce, ještě však zachovaných, totiž segovijském a burgoském, je pravděpodobné, že je sv. Jan sám dal darem, segovijské paní Anně de Peñalosa v Segovii a burgoský obuté karmelitce avilské M. Anně Marii od Ježíše (BMC 12, str. XLV. L. 492n.). K nim se druží, jakožto zcela jistý, rukopis jaénský, daný sv. Janem cti. Anně od Ježíše, o němž bude obšírně řeč níže.

⁴ R. P. Louis, Procès, str. 174, pozn. 2 (P. Luis de S. Angel); str. 169, pozn. 1 (P. Baltasar de Jesús); Chevallier, C. Critique, str. XXX.

^{4a} R. P. Louis, Procès, str. 173n. - Podtržení některých slov v tomto svědectví a v dalších je ode mne.

Slova ve španělské deposici, na kterých buduji důkaz: „... en Bruselas, corte de su Alteza, y vienen nuevamente comentados por el mismo siervo de Dios por haber dejado... - ... v Bruselu, residenci Její Výsosti, a jsou znovu vyloženy od téhož služebníka Božího, protože nechal...“, P. Louis de la Trinité nesprávně překládá takto: „... à Bruxelles, cour de son Altesse, et ces derniers sont [des morceaux] commentés par le même serviteur de Dieu, parce que...“. Vynechává ve svém překladu důležité slovo *nuevamente*, o němž Slovník Španělské akademie praví: „*Nuevamente*, adverbio de modo. *De nuevo*. *Recientemente*“, t. j. *Nuevamente*, příslovce způsobu. *De nuevo* (jež pod heslem *Nuevo* vysvětluje rčením: *Otra vez*, t. j. po druhé, znovu). *Recientemente*, t. j. nedávno (ale tento druhý význam je ve svědectví, o které jde, nemožný, protože sv. Jan od Kříže je r. 1627 již dávno mrtev). A bez důvodu P. Louis vkládá v závorce [des morceaux].

⁵ R. P. Louis, *Procès*, str. 46. 182n.; M. Marie, *Oeuvres* II 193. 195. - Zápis o jejich řeholních slibech je otištěn v *Obras de San Juan de la Cruz* ed. P. Gerardo, III 127. 132 pozn.

⁶ R. P. Louis, *Procès*, str. 182-184.

Svědectví Marie od Kříže se může zdáti poněkud popletené co do přesného časového umístění a pořadu historických fakt, totiž spisů sv. Jana od Kříže, jak to umístění a pořad bezpečněji odjinud známe; stran fakt samých (nám tu jde o faktum stran čtyřiceti sloh a jejich písemného výkladu) však mohla mnohem snáze ujití popletení, vzniklému velmi dlouhým časovým odstupem od nich. Ne-li více, znamená její svědectví o čtyřiceti slohách a jejich výkladu spísem sv. Jana aspoň to, že tak se o spise sv. Jana od Kříže v komunitě řeholnic mluvilo; a to je také veliké svědectví. Od Marie od Kříže máme též deposici z procesu informativního, danou v Ubedě 3. června 1617 (BMC 14, 121-128); ale tam, v odpovědi na otázku 35., mluví o spisech sv. Jana jen povšechně.

Dom Chevallier zmírňuje to, co se může zdáti časovým popletením ve svědectví Marie od Kříže, touto hypothesou: „Sv. Jan od Kříže nejprve složil z plnosti srdce soukromou redakci [*Duchovní písně*], určenou jediné pro Annu od Ježíše, r. 1584; o něco později pro obecné dobro své dílo sám prohlédl, uhladil je, zdokonalil je, doopravdy a bez přilíšnosti, tou měrou, které vyžaduje redakce veřejná. Tuto veřejnou redakci viděla opisovati Marie od Kříže, novicka v Granadě, jejíž obláčka byla v srpnu 1585“ (C. Interpolé (VI), str. 232). Hypothese je pravděpodobná, protože skutečně máme dvě skupiny rukopisů redakce A *Duchovní písně*, z nichž skupina (II) podává text poopravený. Viz níže pozn. 10.

Dom Chevallier však hledí svědectví o 40 slohách od Isabely od Ježíše a Marie od Kříže znehodnotiti, řka, že 40 je tu číslo jen přibližné, zaokrouhlené: „une quarantaine - čtyřicítka“ (C. Critique, str. XXXI). Nevím, zda koho úplně přesvědčí, když přece španělština má pro zaokrouhlené číslo výraz *unas cuarenta canciones*, kdežto tyto svědkyně praví určitě: „*aquellas cuarenta canciones, las cuarenta canciones*“. Než buďsi. Ale na další svědectví P. Alonsa od Matky Boží tohoto zlehčujícího výkladu obracet nelze.

⁷ BMC 14, 397; R. P. Louis, *Procès*, str. 180, pozn. 3.

⁸ BMC 13, 439. - P. Alonso od Matky Boží byl jeden z nejpřednějších bosých karmelitánů tehdejších a jakožto řádový prokurátor v beatifikačním procesu a pak životopisec sv. Jana od Kříže mohl jeho věci postupně podrobně poznati. Z desíti středisk informativního procesu mně známých (v chronologickém pořádku: Medina del Campo, Caravaca, Segovia, Avila, Jaén, Baeza, Ubeda, Alcaudete, Málaga, Beas) byl řádovým prokurátorem v šesti, totiž v třetím až v osmém (R. P. Louis, *Procès*, str. 41; BMC 14, 155. 187); ze sedmi středisk procesu apoštolského mně známých (v chronologickém pořádku podle začátku úředního jednání: Medina del Campo, Jaén, Granada, Segovia, Baeza, Málaga, Ubeda) byl řádovým prokurátorem v jednom, v Granadě, jenž trval od 1. září do 15. října 1627 (R. P. Louis, *Procès*, str. 45).

Oč se pozdější svědectví P. Alonsa o 40 slohách ve skutečnosti opírá, zda o nějaké rukopisy redakce B, které sám viděl, nebo o svědectví jiných, kteří o tom měli náležitou vědomost, či jen o madridské vydání Spisů sv. Jana z r. 1630, kde *Duchovní písně* má 40 sloh, při čemž toto vydání je starší než *Životopis* sv. Jana od Kříže napsaný P. Alonsem (R. P. Louis,

Procès, str. 180), to arci nevíme. Tato naše nevědomost ovšem ubírá jeho svědectví o 40 slohách samostatné ceny, protože, opírá-li se ono snad *pouze* o faktum, že madridské vydání má 40 sloh, nepřidává nic ke svědectví původců vydání madridského. P. Jarolima od sv. Josefa a jeho pomocníků. Ale pak se tedy ti, kdo uznávají *Duchovní píseň* o 40 slohách, místo o P. Alonsa mohou opírat i opírají o P. Jarolima a jeho pomocníky, jejichž faktické svědectví o 40 slohách, projevené přijetím slohy XI. do vydání, není o nic méně cenné než by bylo nějaké svědectví P. Alonsa zcela nezávislé na vydání madridském.

Své svědectví o *Duchovní písni* o 39 slohách vydal P. Alonso v Segovii dne 22. prosince 1627 v apoštolském procesu. U příležitosti toho procesu, jenž potrval od 7. září 1627 do 15. dubna 1628, a v němž Isabela od Ježíše vydala 6. listopadu 1627 svědectví o 40 slohách, se mohl při návštěvě u karmelitek aspoň dodatečně dovědět i rukopise *Duchovní písně* se 40 slohami. Ale, jak řečeno, faktum, že jeho svědectví o 40 slohách v *Životopise* je mladší než madridské vydání, a naše neznalost zdroje jiného, z kterého že snad po svém svědectví ze dne 22. prosince 1627 nabyl vědomosti o 40 slohách, bere jeho svědectví samostatnou cenu nebo mu jí aspoň ubírá.

^{8a} Chevallier, C. Interpolé (I), str. [119] n.; R. P. Louis, *Cantique* (III), str. 148-150.

⁹ Martínez Burgos, *El Cántico Espiritual*, str. XX-XXXIII. - Antolínez vykládá slohy (ovšem tedy s přidavkem vložené slohy XI.), jak jsou seřaděny v redakci druhé. Je tudíž svědek pravosti básně *Kde jsi se skryl* i v jejím novém uspořádání a doplnění na 40 sloh. Martínez Burgos nepraví (na str. XXXIX) zcela jasně, zda Antolínez měl (jak se z Martínezova výkladu podobá), či neměl celý text redakce B a ne pouze báseň v uspořádání B.

Ale odjinud víme, že, chtěl-li, mohl mít z rukopisu půjčeného převorkou karmelitek v Salamance i celý text, a to ovšem redakce B, podle níž má, asi z něho, slohy a jejich pořad. V papírech P. Ondřeje od Vtělení z třetí čtvrtiny XVIII. stol. je totiž zachována o tom zpráva od M. Marie od Ježíše, převorky bosých karmelitek v Salamance. Vyrožňívá v nějakém dopise, že v klášteře mají některé spisy sv. Jana od Kříže, dodává:

„Poté, co jsem napsala toto psaní, jsem si vzpomněla, že mám přepis (traslado) knihy, kterou napsal náš sv. Otec o Velepísni (ačkoliv jej mám nyní půjčen u sv. Augustina); z této knihy si učinil opis (sobre el cual libro hizo una copia) nejdůstojnější arcibiskup v Santiagu, Dr. fr. Augustin Antolínez“ (R. P. Louis, *Cantique* (III), str. 152).

O tomto rukopise *Duchovní písně* viz i výše v pozn. 1.

¹⁰ BMC 12, str. XVII-XXVIII. XXXVIII-LIII. V třetí čtvrtině stol. XVIII. P. Andrés de la Encarnación C. D., pověřený od řádových představených přípravnými pracemi ke kritickému vydání *Spisů* sv. Jana od Kříže, uvádí ve svých příslušných rukopisech, částečně zachovaných, aspoň 34 rukopisů *Duchovní písně*: 11 typu A, 12 typu B, u ostatních typu neuvádí (R. P. Louis, *Cantique* (I), str. 39).

Všecky rukopisy redakce A, praví P. Silverio, jsou velmi staré: některé jsou současné se sv. Janem, jiné jsou napsány jen několik let po jeho smrti. Jsou v nich dvě skupiny: (I) je reprezentována rukopisem sanlucarským, dvěma valladolidskými a ruk. 17.558 Národní knihovny madridské, a náležely do ní rukopisy (nebo rukopis), podle kterých jsou francouzský překlad z r. 1622 a bruselské vydání španělské z r. 1627; (II) obsahuje rukopisy granadský, z Bujalance, Loeches, ruk. 8.654 a 8.795 Nár. kn. madridské, ruko-

pis v Solesmes (o němž podal zprávu D. Chevallier v *Études Carmélitaines* XXIII 1938, vol. I., str. 229-232), a náležel do ní rukopis, podle kterého je italský překlad z r. 1627 a španělské vydání madridské z r. 1630 (BMC 12, str. XVII. 480; 471). O skupině (II) podotýká P. Silverio: „Poněvadž rukopisy této skupiny jsou rovněž velmi staré, neřekl bych, že odlišnosti [od skupiny (I)], které v nich jsou, nepocházejí od sv. Jana. Jak poopravil rukopis sanlucarský, tak mohl poopravit jiné, i když o tom nemáme zprávy“ (BMC 12, str. XVII). Viz o tom poopravení hypotézu D. Chevalliera, uvedenou výše v pozn. 6. Dom Chevalier třídí rukopisy redakce A ve čtyři skupiny (C. Critique, str. LXXXIV; C. Interpolé (VI), za str. 228).

Také mezi rukopisy redakce B, jež P. Silverio rovněž uznává za velmi staré, většinou ještě ze stol. XVI., a aspoň jeden, jaénský, je jistě současník světcův, je nějaký - ale menší - rozdíl, třídící je též ve dvě skupiny: (I) je reprezentována rukopisy jaenským, z Alba de Tormes, Avily, Burgos, ruk. 6.624 a 8.492 Nár. knih. madridské; (II) obsahuje rukopisy segovijský, ruk. 12.411 a 18.160 Nár. knih. madridské (BMC 12, str. XXXVIIIn. 480). - Dom Chevallier se při redakci B spokojuje skupinou jednou (C. Critique, str. LXXXIV. C. Interpolé (VI), za str. 228).

Rukopisů redakce A je tedy nyní známo deset, rukopisů redakce B devět.

Opíraje se o historické zprávy a o kritiku textovou sestavil Dom Chevallier spletité stemma všech rukopisů *Duchovní písně* (C. Critique, str. LXXXIV), jež však je odmítáno od M. Marie, *Oeuvres* II 466n. Poopraveno a doplněno (*revu et complété*) je podává D. Chevallier v C. Interpolé (VI) na první str. čtyřstránkové přílohy za str. 228.

¹¹ Chevallier, C. Interpolé (I), str. [135]-[137]. [145]-[148].

¹² Veliký symptom, ba pádný důkaz toho převzetí z B je to, že i v římském překladě z r. 1627 i v madridském vydání z r. 1630 stojí za Výkladem slohy XI. ještě i *Úvodní poznámka k dalším slozám*, zcela jak ji má redakce B. Ten, kdo vsunul do římského překladu a do madridského vydání slohu XI., prostě mechanicky opsal z některého rukopisu redakce B tu slohu a všechno prosaické až po text slohy další, nevšimnuv si, že v rukopisech, podle kterých co do zbytku pracoval (t. j. v redakci A), *Úvodní poznámky k dalším slozám* nikde není.

Z knihy usnesení řádového generálního Definitoria je od P. Ondřeje od Vtělení zachován tento zápis ze dne 2. října 1628: „Item dió licencia el Definitorio para que se imprima el libro de N. S. P. fr. Juan de la Cruz con las 40 canciones añadidas conforme a los originales. Votóse y salió con todos - Rovněž dalo Definitorium povolení, aby se vytiskla kniha našeho sv. Otce fr. Jana od Kříže [t. j. kniha jeho *Spisů*, vydaná r. 1618 v Alcalá a r. 1619 v Barceloně] s přidáním 40 sloh [t. j. s přidáním spisu *Duchovní písně*, a to s textem básně o 40 slohách] podle originálů. Hlasovalo se a prošlo všemi hlasy“ (R. P. Louis, *Cantique* (I), str. 27, pozn. 2).

Škoda, že nemáme větší zprávy o těch originálech a o způsobu jejich použití.

¹³ Dokonce i v ojedinělé variantě ve čtvrtém verši přidané slohy XI., již žádný z rukopisů nyní známých nemá: „*De amor no bien se cura*“ (místo: *De amor, que no se cura*, jež mají naše rukopisy) se shodují překlad římský a vydání madridské (BMC 12, str. LVIII. LX. 471). Vydání madridského se držel, jak viděti i z této varianty, překladatel *Spisů* sv. Jana od Kříže do latiny, Polák P. Andreas a Iesu C. D.: *Opera mystica . . . F. Joannis a Cruce . . . Coloniae Agrippinae, 1639; nový otisk tamtéž 1710.*

Překlad tento není sice bez omylů, ale na svou dobu se velmi věrně přimyká ke španělské předloze.

¹⁴ BMC 12, 469-472; Chevallier, C. Interpolé (VI), str. 220.

¹⁵ Praví to v zápise, který přidal do ruk. sanlucarského s datem 3. června 1757 (BMC 12, str. XIXn. XXXVI).

¹⁶ Los Autógrafos que se conservan del Místico Doctor San Juan de la Cruz. Edición foto-tipográfica por el Padre Gerardo de San Juan de la Cruz, C. D. Toledo, Peláez, 1913. Také reprodukce v *Jean Baruzi*, Aphorismes de Saint Jean de la Croix (Bordeaux, Féret, 1924) a ukázky ve Spisech vydaných od P. Gerarda (II 152. 602-605) a přídávky ve svazcích vydání P. Silveria (BMC 12. 13) podávající materiál ke srovnávání. Viz *Baruzi*, St. Jean, str. 6-9.

¹⁷ *Dom Philippe Chevallier*, Les Avis, Sentences et Maximes de St. Jean de la Croix (Paris, Desclée De Brouwer, 1933), str. 118 pozn., str. 128.

¹⁸ Odůvodnění z podobnosti písma vůbec a z písmen charakteristických a ze stejných pravopisných a jiných svérázností viz v BMC 12, str. XIX až XXIII; příznivé dobrozdání nynějších znalců španělských v BMC 13, 429-432; příznivá dobrozdání dvou francouzských znalců písma, naprosto nezúčastněných ve sporu (absolument étrangers au différend), podle výtečných fototypií (des documents phototypiques excellents), uvádí P. Louis de la Trinité. Obojí se vyslovil pro autentičnost přípisku (na titulní stránce) a poznámek, o které jde: „L'un et l'autre ont opiné pour le caractère authentique de la surcharge et des notes en cause“ (R. P. Louis, *Cantique* (III), str. 146.).

První pochyboval Baruzi (Saint Jean, str. 19n.) o svatojanském původu poznámky a podpisu na titulní stránce (Viz BMC 12, str. XXI-XXIII). Druhý pochyboval (stran písma podle fotografií) o svatojanském původu nejen poznámky a podpisu na titulní stránce, nýbrž i všeho, co je druhou rukou v rukopise sanlucarském, Dom Chevallier a jeho nejmenovaný znalec písma z řádu sv. Benedikta (C. Interpolé (III), str. [1]-[11]; (IV), str. [80]-[81]), proti němuž se obrací P. Silverio na uvedeném místě BMC 13, 429-432. P. Gabriel de Ste. Marie-Madeleine C. D. odmítá argumentaci D. Chevalliera stran nepravosti druhé ruky v rukopise sanlucarském jakožto logicky ukvapenou (*Études Carmélitaines* XIX 1934, vol. I, str. 208 pozn.). P. Louis de la Trinité praví: „A notre avis toutes les surcharges ne sont pas de la même main - Podle mého mínění nepocházejí všechny přípisky od téže ruky“ (R. P. Louis, *Cantique* (III), str. 146, pozn. 3).

Nemaje odborných znalostí v této věci a jsa odkázán jen na řečené reprodukce, zdržím se stran původu řečených věcí, totiž poznámky a podpisu na titulní stránce a oprav a přípisků druhé ruky v rukopise, projevu vlastního mínění. Každému však tuším přijde na mysl, že, když přece velká část přípisků sanlucarských se v té neb oné formě skutečně objevuje v rukopise jačnském a ostatních rukopisech skupiny B, jež je, jak uvidíme, podle zevních historických důkazů jistě od sv. Jana samého, že tedy ty přípisky v rukopise sanlucarském také jsou nějakým způsobem od sv. Jana, aťsi je do rukopisu sanlucarského vepsal on sám nebo někdo jiný a poznámkou a podpisem na titulní stránce potvrdil on sám nebo někdo jiný.

Není nemožné i toto vysvětlení: Někdo jiný než sv. Jan od Kříže, ale mající (neumyslně nebo úmyslně) podobné písmo, nevíme proč, třebaš na

památku, z některého jiného rukopisu, třebaš méně pěkného, vepsal do nynějšího rukopisu sanlucarského všechny, i drobné, opravy a přípisky k redakci A, učiněné v tom rukopise sv. Janem samým, a třebaš také čtení toho jiného rukopisu, sv. Janem v něm ponechaná, lišící se však od první ruky nynějšího rukopisu sanlucarského, do něhož vpisoval. Toto faktum vepsání oprav a přípisků sv. Jana pak stvrdil buď ten vpisovatel, anebo sv. Jan od Kříže sám, na titulní stránce rukopisu vysvětlující větou a jménem: „Este libro es el borrador de que ya se sacó en limpio - fray Juan de la Cruz“.

Faktum, že v rukopise sanlucarském je druhou rukou dosti mnoho oprav, které spíše připomínají kolacionování jednoho rukopisu podle rukopisu druhého (Chevallier, C. Interpolé (IV), str. [83], 1^o; str. [88] n.; R. P. Louis, Cantique (III), str. 141n.), by docházelo vysvětlení myšlenkou v předcházejícím odstavci podtrženou.

P. Silverio praví: „Konec konců by vztahy mezi rukopisem barramedským [neboli sanlucarským, ze Sanlúcar de Barrameda] a rukopisem jaénským [t. j. textem redakce B] utrpěly velmi málo tím, zda podpis je od svátce či není, dokud se nedokáže, že ostatní poznámky nejsou z jeho pera“ (BMC 12, str. XXII). Lze však jíti ještě dále a říci toto: Při studiu vztahů mezi první redakcí *Písně* a její druhou redakcí není rukopis sanlucarský, nebo cokoliv z druhé ruky v něm, nepostradatelný. I kdyby ty přípisky byly po každé stránce padělek, nebo kdyby těch přípisků v něm nebylo, ba i kdyby ten rukopis vůbec neexistoval, nebyl by historický důkaz pravosti pro žádnou ze dvou redakcí *Duchovní písně* ohrožen. Jinými slovy: V pojednání o pravosti redakce B *Duchovní písně* lze nechati svatojanský nebo nesvatojanský původ věcí druhé ruky v rukopise sanlucarském stranou a hleděti si jednak jen redakce A, jak je reprezentována (první rukou toho rukopisu a) ostatními rukopisy redakce A, spolu s překladem pařížským z r. 1622 a vydáním bruselským z r. 1627, jednak redakce B, jak je reprezentována rukopisem jaénským a ostatními osmi představiteli redakce B.

Dobu, kdy vznikla redakce B, jsme již výše v hlavě I. vymezili na r. 1585 a první polovici r. 1586. O způsobu, jak vznikla, lze (zvláště tomu, kdo považuje přípisky sanlucarské za autograf sv. Jana) říci to, že si sv. Jan asi nejprve v nějakém rukopise redakce A (někdo přímo řekne: v sanlucarském) učinil nějaké poznámky o tom, co chtěl v redakci B pozměnit nebo přidati. O další práci, při níž měl před očima ten rukopis s poznámkami, míní P. Silverio:

Asi brzy po napsání první redakce *Plamene lásky* žhavého upravil druhou redakci *Duchovní písně*, a při své známé vytrvalosti měl úpravu asi brzy hotovu a mohly se opisovati čistopisy. Nelze se snadno domýšleti, že napsal celý spis znovu; spíše mám za to, že pracoval (kromě předlohy s poznámkami, kterou měl před sebou) s nějakým rukopisem první redakce, snad s rukopisem podobnějším její skupině (II) než skupině (I). Mělt v té době sv. Jan již mnoho práce (od března r. 1582 jakožto převor granadský a od prosince 1584 provinciální vikář andaluzský; od května 1585 jakožto převor granadský a provinciální definitor; od podzimu 1585 do dubna 1587 (kdy se zase stal převorem granadským) jakožto provinciální definitor a prov. vikář andaluzský) a nelze se snadno domýšleti, že se rozhodl napsati celé dílo znovu, když tři čtvrtiny první redakce měly přejítí beze změny do druhé. Slohy, které velmi pozměnil, jako první a tu onu jinou, možná napsal znovu celé. Také písaři se tím usnadnilo opisování.

Kromě změn, které prováděl v původním textu, asi ovšem označoval místo, které měla ta která sloha zaujmouti podle nového plánu, a na volné listy asi psal, kromě přidané slohy XI. „*Odhal svou přítomnost*“ a jejího

výkladu, i odstavce, delší nebo kratší, které přidával k výkladu některých veršů. V takové úpravě svěřil rukopis nějakému dobrému písaři (jichž tehdy ve větších městech nechybělo), aby jej opsal na čisto. Tento opis zhotovený podle definitivních úprav světcových by snadno mohl býti nynější rukopis jaénský. Skvělé písmo, kterým je psán, podporuje tu domněnku, protože je zcela logické, aby opisy, které měly býti předlohou pro další, byly psány aspoň zřetelně (BMC 12, str. XXXVII n. 483).

Rychlostí, kterou vznikla druhá redakce *Duchovní písně*, je ovšem i vysvětlena řada nedokonalostí co do přepracování podle nového plánu, o nichž bude později řeč, a co do několika nesprávných odkazů k jiným místům *Duchovní písně*, s nimiž se v redakci B setkáváme.

Budiž tu ještě přidáno, co praví P. Silverio o písařích rukopisů sanlucarského a jaénského, jež podle rázu písma považuje za různé osoby. „Písmo obojího je písmo muže, a tuším ne velice zběhlého ve věcech asketických nebo mystických, soudě podle materiálních chyb, kterých se dopouštějí; to dodává jejich opisům větší authenticity, protože je lze považovati za vůbec méně schopné vědomě porušiti naukový smysl toho, co opisovali. Oba považují za lidi světské“ (BMC 12, str. XL).

¹⁹ Chevallier, C. Interpolé (IV), str. [83] - [87].

²⁰ Nepočítám sám, protože na přesných číslech zde nesejde a protože bych se (ježto leccos záleží na osobním rozhodnutí, zda ta ona drobnost byla učiněna až druhou rukou či již první, a na subjektivním oceňování v zařadování do kategorií) v číslech asi neshodl úplně se žádným ze svých předchůdců, jak oni se neshodují mezi sebou. Dom Chevallier původně dělil, podle údajů ve vydání P. Gerarda (ale P. Gerardo, jak nyní vidíme z vydání fototypického a z poznámek P. Silveria k první recenzi *Duchovní písně* v BMC 12, nepojal do svého vydání všeho, co je druhou rukou v rukopise sanlucarském), přípisky na marginální (27) a interlineární (25) a praví, že z těchto 52 přípisků je 41 reprezentováno v *Písní* B, kdežto 11 je opomenuto; z 41 přípisků reprezentovaných že je jich 20 vsunuto beze změny, 21 že je jich více méně rozvedeno. Těchto 41 vložek že je rozsahem sedmina toho, oč je redakce B delší než redakce A (C. Interpolé (II), str. [70], pozn. 1). Později, když již měl vydání fototypické, praví, že v rukopise se setkáme, kromě s opravami slov nebo písmen špatně napsaných, s více než stem přípisků, jež mají buď jen jedno slovo nebo několik, anebo celou větu (C. Interpolé (III), str. [2]) - že přípisky druhé ruky v rukopise sanlucarském obsahují 33 námětů neboli themat k reflexi, snad k rozvedení, a 80 dublet nebo rčení určených k nahrazení slov chybějících nebo škrtnutých (C. Critique, str. LXXVIII) - že 22krát najdeme v rukopise sanlucarském druhou rukou slova nebo zlomky, která se ve větším nebo menším rozvedení objeví v redakci B (C. Interpolé (IV), str. [85], 4^o). - P. Cavalleria S. J. napočítal, rovněž podle vydání P. Gerarda, 27 marginálních přípisků v rukopise sanlucarském, z nichž pouze tři že nebylo použito v druhé redakci *Duchovní písně* (Revue d'Ascétique et de Mystique XVI 1925, str. 312). - P. Silverio praví, že sice ne všechny pozměny, doplňky a náměty rukopisu sanlucarského byly vtěleny do redakce B, že však vtělených je kolem 100; většina poznámek že je vtělena (BMC 12, str. XXXIII. 488).

Jak již bylo řečeno, nezáleží tu na přesných číslech, nýbrž na faktu ode všech uznávaném, že v rukopise sanlucarském je značný počet přípisků, které - nerozvedeny nebo rozvedeny - nacházíme v redakci B *Duchovní písně*, kdežto v žádném rukopise redakce A jich není. - V šestém svazku Spisů sv. Jana od Kříže ovšem bude, dá-li Pán Bůh, v poznámkách k překladu recense

A *Duchovní písně* na svých místech podle fototypického vydání P. Silveria a jeho poznámek ve vydání první redakce *Duchovní písně* v BMC 12 upozorněno na všechny aspoň důležitější opravy, pozměny a přípisky druhou rukou v rukopise sanlucarském. Leckteré z nich arci nelze náležitě přeložit, protože při vázání rukopisu knihať přilízl trojí zevní okraj a tím zkomolil některé přípisky marginální tak, že jich nelze ani dohadem náležitě doplnit.

²¹ BMC 12, str. XXIII.

²² BMC 12, 486n. - P. Silverio tu uvádí ještě kus bezprostředně předcházejícího výkladu P. Ondřeje v témž smyslu, a v poznámce vhodně poukazuje jakožto k případu zcela podobnému k přípiskům, které si učinil Marcelino Menéndez y Pelayo ve výtisku prvního vydání své *Historia de los Heterodoxos Españoles*, patrně aby mu posloužily při přípravě druhého vydání. Mnohé z nich jsou zcela stručné a - poněvadž jich pisatel na konec v novém vydání nepoužil - nám bez užitku. Zcela tak je tomu s některými přípisky v rukopise sanlucarském, jež tak, jak jsou připsány, „nepraví nic“ nebo jen velmi málo, a když jich světec v druhé redakci nepoužil, nejsou nám náležitě srozumitelné.

Nesrozumitelný zůstává na místě, kde stojí, přípisek „porque el acto siempre tiene consigo estas formas - neboť kon vždy má s sebou tyto formy“, připsaný v Ps 17, 12 mezi řádky za slovy: „la deja limpia y pura y vacía de todas formas y figuras que antes tenía:“, a nijak nepojatý do paralelního PS 26, 17.

Jinde se lze dohádnouti smyslu, ale jak jej sv. Jan snad mínil rozvésti, ovšem nevíme. Tak v Ps 21, 5 sv. Jan naproti řádku „cercada de variedad de dones y virtudes perfectas“ učinil marginální poznámku „Fulcite - Poděpřete n. posilte“, již však v PS 30, 6 nepoužil. Jde patrně o místo *Fulcite me floribus* (Velep. 2, 5), ale nevíme, jak ho tu sv. Jan mínil užít, když si ten odkaz přepisoval. Podobně je tomu s frásí „Cuando está flaco el amor, no le mira a el cuello - Když je láska chabá, nepatří jí na šíji“, připsanou na okraji naproti posledním slovům odstavce Ps 22, 2 a nepřijatou do PS 31, 4. Rovněž tak s frásí připsanou na okraji v Ps 25, 1: „Estando más crecido el amor, se hace más grande piña - když je láska mocnější, vznikne větší pinie“, rovněž nepřijaté do PS 16, 1.

Jiné přípisky rukopisu sanlucarského nepojaté do redakce B:

Na konci Ps 35, 7 je marginální poznámka *Fulcite me floribus*, nám již známá, již v paralelním PS 36, 11 není použito; v Ps 36, 5 je interlineární: „aunque, como habemos dicho, en esta sabiduría no se le añade nada - ačkoliv jí, jak jsme řekli, touto moudrostí nic nepřibude“, tam zcela srozumitelné, ale nepojaté do paralelního PS 37, 6, nýbrž rozvedené na vhodnějším místě, v přidaných odstavcích PS 20, 12, 13, jež vhodně doplňují PS 20, 11-Ps 29, 8, kde je nadhozena táž myšlenka; v Ps 37, 4 u prvního řádku marginální „en la fruición - v kochání“, tam zcela srozumitelné, ale bez ohlasu v paralelním PS 38, 4, kde se v druhé redakci mluví o jiných věcech.

Marginální přípisek u Ps 37, 1 „Porque el fin de todo es el amor - protože cíl n. závěr všeho je láska“ není vpojen v paralelní PS 38, 2, nýbrž až v PS 38, 5.

Dom Chevallier napočítal v rukopise sanlucarském druhou rukou dvanáct slov nebo frásí, kterých není v žádném jiném rukopise ani redakce A ani redakce B (C. Interpolé (IV), str. [84], 20).

V rukopise sanlucarském jsou ovšem také přípisky, kterým rozumíme jen proto, že jsou v PS rozvedeny.

Tak marginální otázka na konci Ps 25, 3: „Porqué dice la flor de la viña y no el fruto - Proč mluví o květu vinice a ne o plodu“ dostala odpověď (a tím i náležitý smysl) na konci odstavce PS 16, 7; marginální připomínka u Ps 30, 10 „La propiedad del canto de serenas - Vlastnost zpěvu sirén“ je vyhověno v PS 21, 16; marginální námět u začátku Ps 34, 6 „Como, aunque el alma goza en compañía, apetece soledad - Jak duše, ač se kochá ve společnosti, touží po samotě“ je vyložen v PS 36, 1; verš *Uadam ad montem myrrhae, et ad collem thuris* (Velep. 4, 6), připsaný na konci Ps 35, 4, je rozveden v PS 36, 8; verš *Uenter eius eburneus, distinctus saphiris* (Velep. 5, 14), připsaný na konci Ps 36, 6, je rozveden v PS 37, 7; slovo „*Calculum - kamének*“ na okraji na konci Ps 37, 1 je rozvedeno v PS 38, 7; heslo „la predestinación - předurčení“, marginální to poznámka u začátku Ps 37, 5, je rozvedeno v PS 38, 6.

P. de Guibert praví o přípiscích v rukopise sanlucarském:

„Co se týče přípisků v rukopise barramedském, má Dom Chevallier. opíraje se o nedávné prozkoumání odborníkem, v článku v *La Vie Spirituelle* (leden 1930, str. [1] - [11]) za to, že nejsou autografy. Ostatně, i když by byly, nebyla by otázka ještě definitivně rozsoudena: nebylo by nic nemožného, ba ani údiv budícího, jestliže by původce textu B, chtěje podle obyčeje tehdy častého „objasniti a zlepšiti“ text původní, byl k tomu použil poznámek nalezených v tom rukopise“ (Revue d'Ascétique et de Mystique XII 1931, str. 244n.).

Tomu, kdo uváží i jen to málo, co jsme zde uvedli z přípisků sanlucarských, a daleko ještě více tomu, kdo je zná všechny a ví, jak jich bylo použito nebo i nepoužito, je tato možnost použití cizím interpolatorem tuším nehrubě pravděpodobná. Dobře tu velkou pravděpodobnost vytýká P. Cavallera v Revue d'Ascétique et de Mystique XVI 1925, str. 213 n.; jeho výklad bude uveden na svém místě, viz níže pozn. 96. Ostatně již bylo řečeno výše v pozn. 18., že při rozhodování o pravosti nebo apokryfnosti recense B se lze omeziti na zevní důvody historické, úplně postačující k jistotě, a naprosto netřeba nějak hleděti k čemukoliv v rukopise sanlucarském.

²³ Celá *Zpráva* (Noticia cierta... con algunas advertencias - Bezpečná zpráva... s několika upozorněními) je otištěna v BMC 13, 442-448; část, kterou zde v překladu uvádíme, je i v BMC 12, str. XLn.

²⁴ BMC 12, str. XLI. 490; Chevallier, C. Critique, str. LIII, pozn. 3.

²⁵ M. Marie, Oeuvres II 527.

Toto podřízení mladých profesek učitelce novic (podřízení, jež se i v jiných řádech a kongregacích tím neb oním způsobem buď rovněž tak nebo obdobně zachovává, protože tak to velí rozumná péče o řádový dorost, jenž jedním nebo dvěma roky noviciátu, zpravidla v mládí konaného, ještě nemá dostatečné řeholní výchovy a duchovní zralosti a pevnosti) převzala sv. Terezie z Konstitucí kláštera obutých karmelitek u Vtělení v Avile, z něhož vyšla. Uveřejnil je, jak platily za doby sv. Terezie, P. Silverio de Santa Teresa C. D. v BMC 9, str. 481-523. Praví se v nich v Části I., na konci rubriky XIII., podávající předpisy „O obláčke a profesi sester“ (str. 495):

„Sestry budou [ještě i] po své profesi, dokud neuplynou [od ní] čtyři léta, podřízeny napravování a napomínání učitelky [novic], ale budou choditi [s ostatními profeskami] do kapituly [konané] stran provinění [proti řeholním pravidlům] a tam budtež co do svých veřejných nedbalostí napravovány tak, jak všechny ostatní.“

Nečekaný doklad, že se mladým profeskám u bosých karmelitek tehdy skutečně říkalo „novicky“, nacházím v *Historia del Carmen Descalzo* (Dějiny bosých karmelitánek) od P. Silveria. Bosá karmelitka Marie od sv. Františka řekla ve své výpovědi v informačním procesu k blahověštění a svatořečení sv. Terezie o klášterní kapitule u bosaček v Medině, konané ne dříve než v druhé polovině července 1571 (protože 13. července 1571 byla sv. Terezie ještě v Avile), na které apoštolský komisař P. Petr Fernández O. P. oznámil sv. Terezii, že je zproštěna převorství v Medině a je jmenována převorkou ve Vtělení v Avile, toto:

„Když jsem byla novicka, byla jsem v Medině na kapitule, kterou vykonával Mag. fray Petr Fernández, apoštolský visitátor... A [svatá Matka] vyšla z řečené kapituly s novickami, mezi nimiž jsem byla já. ... A hned za několik dní odešla zastávat ten úřad.“

P. Silverio připojuje ke slovu „novicka“ tuto poznámku pod čarou:

„Nebyla již novicka, ježto vykonala profesi dne 11. ledna 1571, třebaže se považovala za novicku, protože ještě byla dále v noviciátě, podle zvyku u bosaček, že v něm ještě nějakou dobu žijí i po vykonané profesi“ (HCD sv. III., Burgos, 1936, str. 445). Několik zpráv o ní viz v BMC 19, str. 62; HCD sv. III., str. 426.

Ale i kdyby v označení Isabely od Vtělení jakožto „novicky“, když dostala od Anny od Ježíše rukopis jaénský, byl nakrásně omyl M. Kláry nebo P. Salvadora, nedotýkal by se fakta, o které jde, totiž postupného darování rukopisu mezi řečenými osobami, tak jak se toho fakta nedotýká omyl, že ten rukopis je autograf sv. Jana, a nezmenšoval by tedy spolehlivost *Zprávy* P. Salvadora co do toho fakta.

Podle *Zprávy* P. Salvadora dostala Isabela od Vtělení od Anny od Ježíše *Duchovní píseň* jaénskou „en cuadernos sueltos - v sešitech nesvázaných“. V informativním beatifikačním procesu sv. Jana prohlásila 26. ledna 1617 v Jaénu Isabela od Vtělení k otázce 35: „že vím, že svatý Otec fray Jan od Kříže složil knihy, které otázka praví, a z nich jsem já měla některé z jeho původních sešitů v Granadě, a vím, že jsou od něho“ (R. P. Louis, Procès, str. 172, pozn. 2; BMC 12, 490). Mínil tu sešity *Duchovní písně*, které dostala od ctih. Anny od Ježíše? P. Silverio myslí, že ano (BMC 12, 490n.). V apoštolském procesu v Jaénu M. Isabela dne 16. září 1627 jen uvádí názvy čtyř velkých spisů světcových a mluví o jejich znamenitosti.

Proč se M. Isabela ve své deposici ze dne 26. ledna 1617 (jejíž odpovědi si mohla náležitě rozmyslet a stilisovat, protože deposice je, jak P. Silverio upozorňuje, celá psána vlastní rukou M. Isabely) nevyslovila určitěji o vzácném rukopise a neřekla, že jej ještě má? Kdož to ví! Snad z opatrnosti, aby ho, když by se o něm mimo její klášter vědělo, nepozbyla. Řád totiž hleděl stahovat vzácné nebo důležité rukopisy do ústředního archivu řádového v Madridu. Příklad, právě stran spisů sv. Jana od Kříže, vidíme v Caravace v deposici M. Anny do sv. Alberta ze dne 30. června 1615 (BMC 14, 202) a v jiných zprávách od ní z let 1614 a 1615, které zachoval P. Andrés de la Encarnación (*Études Carmélitaines* XVI 1931, vol. II, str. 3, pozn.).

Že sešity rukopisu jaénského nebyly originál psaný od sv. Jana samého, víme; to byl omyl, který měla Isabela od Anny od Ježíše.

²⁰ BMC 12, 489 pozn. 2.

^{20a} Že měla - ne-li současně, tedy aspoň postupně - více než jeden rukopis redakce A, plyne z toho, že jednak asi od ní pocházejí, v době mezi

1588 a 1591, dva rukopisy redakce A, totiž nynější rukopis 8.654 Národní knihovny madridské a textově jemu zcela podobný rukopis *Duchovní písně* nedávno získaný knihovnou benediktinského opatství v Solesmes (Chevallier, C. Interpolé (VI), str. 229-232), jednak od ní pocházel rukopis podle kterého bylo vytištěno španělské vydání bruselské z r. 1627. Text obojího rukopisu napřed uvedeného se od textu vydání bruselského liší variantami, „uhlazujícími“ (Chevallier, tamt., str. 232); nepocházejí tedy oba texty z téže předlohy, takže jest nám uznávati u Anny od Ježíše předlohy dvě, t. j. více než jeden rukopis redakce A.

²⁷ První možnost podává jakožto své mínění P. Silverio (BMC 12, 484); druhou možnost předkládá a hájí M. Marie v Oeuvres II 198-203.

²⁸ BMC 12, str. XLI-XLIII; 489-491. - Co říká Dom Chevallier tomuto svědectví M. Kláry od Kříže? Nic. Uvádí jeho obsah (C. Interpolé (III z r. 1930), str. [2] n.) a jen dodává: „Il était temps. Mère Claire mourait le 6 novembre 1671 - Bylo na čase. Matka Klára zemřela 6. listopadu 1671“. Ale tak se neodbývají historické důkazy!

V *Cantique Critique* z téhož r. 1930 praví Dom Chevallier, že P. Silverio „nikterak nedokázal (BMC 12, 489-493)“ pravosti rukopisu jaénského (C. Critique, str. 764n.). Na to odpovídá P. Silverio právem:

„Ovšemže, já toho nedokazuji, protože to již jasně a pádně dokázal P. Salvador de la Cruz... Kdo s tímto svědectvím nesouhlasí, ten má povinnost vyvrátiti je. Já na řečených stránkách jen dokazuji, že okolnosti místa a času potvrzují řečené svědectví... Nepodobá se, že by byla i jen skulina, kudy by mohla proniknouti pochybnost. Neuzná-li se toto svědectví tak výslovné, nevím, co můžeme na tomto světě uznati. Má-li kdo za to, že není jisté, má povinnost, to dokázati; a nedokáže-li to, nemá žádného práva brániti, abychom mu my ostatní zúplna nepřisvědčili“ (BMC 13, 434 pozn. 2).

P. Louis de la Trinité, jenž s D. Chevallierem popírá původ rukopisu jaénského od sv. Jana od Kříže, zachází stran zápisu P. Salvadora až k tomuto tvrzení:

„Máme tu před sebou svědectví osamělé, ba jediné v tomto případě. My neslyšíme ani Anny od Ježíše, ani Isabely, ani Kláry, nýbrž pouze P. Salvadora. Ale je pravidlo historické kritiky, že tvrzení jedince, aťsi sebe pravdomluvnějšího, nepostačí ke zjištění fakta. Jen zasluhuje, aby byla o něm prostě učiněna zmínka“ (R. P. Louis, *Cantique* (III), str. 143n.)

Na toto tvrzení je nutné říci toto. Za prvé, zle by to dopadalo s dějepisem a s jinými vědami, kdyby na zjištění fakta nikdy nepostačilo „tvrzení jedince, aťsi sebe pravdomluvnějšího“. Velice mnoho záleží na rázu toho, oč jde, a na okolnostech.

V našem případě: My slyšíme ze zápisu P. Salvadora Kláru od Kříže a skrze ni i Isabelu od Vtělení a skrze tu i Annu od Ježíše. A proč by nemohla Anna od Ježíše, ač sama, úplně postačiti na to, aby Isabele od Vtělení dala úplnou jistotu stran prostického fakta, že rukopis *Duchovní písně*, který jí odevzdává, dostala přímo od P. Jana od Kříže - a proč by nemohla Isabela od Vtělení, ač sama, úplně postačiti na to, aby Kláře od Kříže dala úplnou jistotu stran prosté složky, že rukopis *Duchovní písně*, který jí odevzdává, dostala od Anny od Ježíše s jejím upozorněním, že jej ona dostala přímo od P. Jana od Kříže - a proč by nemohla Klára od Kříže, ač sama, úplně postačiti na to, aby tu prostou složku správně opakovala P. Salvadorovi? A proč by P. Salvador, kontrolovaný Klárou od Kříže, nepostačil na správné zapsání toho, co mu bylo od ní řečeno?

Že třebas již hned Anna od Ježíše rozuměla sv. Janu (anebo se toho jen pouze sama domýšlela) v tom smyslu, že rukopis jím darovaný je psán jeho rukou, a že se to i dále tak tradovalo, a že P. Salvador nepoznal, že jaénský rukopis *Duchovní písně* je druhá redakce spisu, nýbrž ve svém zápise zabředl co do té věci do nesprávností, jsou jen případečné omyly, které neruší základního fakta o darování rukopisu sv. Janem samým. Vyloupnouti to základní faktum, správné a jisté jádro, z obalu omylů, byl úkol historické kritiky a ona jej provedla; ale pro nesprávný obal zavrhnouti i správné jádro, proti němuž samému nelze nic věcného uvést, je něco, co Němci charakterisují rčením: Das Kind mit dem Bade ausschütten.

Za druhé, kdo je znalý řeholního života, ví, že, co řekla M. Anna od Ježíše Isabele od Vtělení o rukopise *Duchovní písně*, který jí dala, věděla (a při tom aspoň nepřímo i kontrolovala co do pravdivosti) v Granadě hned aspoň nástupkyně M. Anny v úřadu převorky, a pak další převorky, bez jejichž vědomí a souhlasu Isabela přece nic nemohla míti, a brzy to věděl celý klášter - a zcela tak tomu bylo dále v Jaénu stran M. Isabely a později stran M. Kláry. Nejde tu tedy o postupné svědectví vždy jen jedné osoby, nýbrž o svědectví, které hned od začátku kontrolovaly představené a znal celý klášter. *P. Salvador je, co se týká původu rukopisu jaénského, jen zapísovatel, ne svědek.*

²⁹ Slohu za slohou podává stručnou charakteristiku rozdílů mezi textem A a textem B P. Silverio v BMC 12, str. XXX-XXXII pozn. Prospěla mi, i když není všude úplně přesná, jakožto začáteční vodítko při mém vlastním srovnávání. Teprve až téměř na konci srovnávací práce, při níž jsem si nečinil poznámek opravujících charakteristiku P. Silveria, jsem si uvědomil, že něco takového jako ta charakteristika i českým čtenářům prospěje při studiu *Duchovní písně*. Nechtěje již konati únavnou srovnávací práci znovu k vůli několika opravám a skrovně většímu užítu z nich, podávám charakteristiku P. Silveria, jen v poslední třetině sem tam poněkud poopravenou.

Hlavní rozdíly mezi redakcí A *Duchovní písně* a redakcí B jsou tyto:

Předmluva je stejná v obojí redakci. *Předmět* za básní je vlastní B.

Rozdíly ve výkladu sloh (jež uvádíme v pořádku redakce A s přidáním pořadového čísla v B) jsou tyto.

A—B

- 1—1 Úvodní poznámka vlastní B. Text velmi změněn a komentář prvního verše rozmnožen o odstavce PS 1, 7-12.
- 2—2 V textu dosti drobných oprav.
- 3—3 Úýklad velmi poopraven. První verš dostává komentář; pozměňuje se poněkud komentář druhého.
- 4—4 Stejná v obojí.
- 5—5 Stejná v obojí. Z posledního odstavce v A je Úvodní poznámka ke sloze šesté v B.
- 6—6 Jen několik nedůležitých variant.
- 7—7 Jako předešlá.
- 8—8 Z posledního odstavce komentáře slohy sedmé v A je Úvodní poznámka ke sloze osmé v B. Co do zstatku je dosti drobných oprav.
- 9—9 Úvodní poznámka vlastní B. Několik variant v komentářích k veršům.
- 10—10 Úvodní poznámka vlastní B. Varianty v komentářích posledních dvou veršů.
- 11—12 Úvodní poznámka vlastní B. Ve výkladu několik variant. Poslední odstavec komentáře (PS 12, 9) přidán.
- 12—13 Úvodní poznámka vlastní B. Ostatek stejný.

- 13—14 Úvodní poznámka v B se skládá z prvních řádků Výkladu v A (Ps 13, 2) a z několika dalších řádků přidaných. Ostatek stejný. Komentáře s několika zcela drobnými variantami.
- 14—15 Komentáře s drobnými variantami. Ke komentáři posledního verše přidány odstavce PS 15, 29. 30.
- 15—24 Úvodní poznámka vlastní B. Výklad veršů třetího a pátého rozšířen.
- 16—25 Úvodní poznámka vlastní B. V komentářích k posledním dvěma veršům několik variant.
- 17—26 Úvodní poznámka vlastní B. V komentáři ke čtvrtému verši dosti změn, zvláště v PS 26, 13 je přidáno; v ostatku komentářů jsou pozměny.
- 18—27 Úvodní poznámka vlastní B. Ke komentáři posledního verše přidán odstavec PS 27, 8.
- 19—28 Úvodní poznámka vlastní B. Velmi změněny komentáře k veršům čtvrtému a pátému.
- 20—29 Úvodní poznámka vlastní B. Na začátku komentáře posledního verše přidáno v B několik řádků.
- 21—30 Úvodní poznámka vlastní B. Ke komentáři posledního verše přidány odstavce PS 30, 10. 11.
- 22—31 Úvodní poznámka vlastní B. V komentáři verše třetího přidány odstavce PS 31, 6. 7 a v komentáři verše pátého rozšířen poslední odstavec PS 31, 10.
- 23—32 Úvodní poznámka vlastní B. Drobné opravy v komentářích k posledním dvěma veršům. Odstavec PS 32, 9 vlastní B.
- 24—33 Úvodní poznámka vlastní B. První verš dostává komentář; drobné opravy v ostatních; ke komentáři verše pátého přidán odstavec PS 33, 8.
- 25—16 Úvodní poznámka částečně vlastní B, částečně vzata z Výkladu. Dosti změn v komentářích k veršům.
- 26—17 Úvodní poznámka vlastní B. Dosti pozměn v ostatku slohy.
- 27—22 Úvodní poznámka vlastní B. Drobné opravy v komentářích, zvláště k prvnímu verši.
- 28—23 Z Výkladu v A je Úvodní poznámka v B, s několika variantami. Výklad v B je nový, v komentářích jsou varianty a na konci je k výkladu posledního verše přidán dlouhý odstavec PS 23, 6.
- 29—20 Úvodní poznámka vlastní B. Výklad velmi změněn. Komentář stejný s několika drobnými variantami; v komentáři k poslednímu verši přidány odstavce PS 20, 12. 13. 14.
- 30—21 Komentáře velmi změněny.
- 31—18 Úvodní poznámka vlastní B. Několik variant v komentářích.
- 32—19 Úvodní poznámka vlastní B. Dosti změn v komentářích posledních tří veršů.
- 33—34 Úvodní poznámka vlastní B. Ke komentáři prvního verše přidáno několik řádků a v komentářích k ostatním je mnoho variant.
- 34—35 Úvodní poznámka v B je částečně Výklad z A. Výklad v B je částečně nový; komentář k poslednímu verši dosti změněn.
- 35—36 Úvodní poznámka vlastní B. Mnoho variant v komentářích.
- 36—37 Úvodní poznámka vlastní B. Dosti změn v komentářích.
- 37—38 Úvodní poznámka vlastní B. Komentáře k některým veršům velmi pozměněny.
- 38—39 Úvodní poznámka vlastní B. Výklad zkrácen. Komentáře s několika variantami při prvním a druhém verši. Na konci komentáře k druhému verši přidáno několik řádků a ostatní komentáře velmi změněny.

39—40 Redakce B mění první řádky Výkladu, jenž je v B zároveň Úvodní poznámkou. Mnoho variant v komentářích ke všem veršům.

³⁰ Paralelní místo z té redakce, o které nebude přímo řeč, bude, kde to bude vhodné, uváděno na druhém místě nebo v závorce.

³¹ R. P. Eugenio, str. 397.

³² R. P. Eugenio, str. 398.

³³ Z Ps 7, 9-PS 7, 9 nelze nic dokazovati, protože se tam sice mluví o vznešeném mystickém poznání (což na první pohled svědčí pro výklad, že duše je již od Ps 1 vysoko v mystickém životě), ale může to být vykládáno za pouhou anticipační zmínku o milostech pozdějších.

³⁴ Rozdíl mezi činnou nocí smyslu, jak je líčena ve *Ústupu* (Vp I 14, 2) a v *Noci* (N I 1, 2. 3; I 8, 3) a zde v *Písni* je ten, že ve Vp a N má duše v činné noci smyslu až do přechodu do trpné noci smyslu útěchy a slastně pocituje přítomnost a lásku Boží, kdežto zde v PS je bez toho všeho a trpí. Ale sv. Jan praví, že ty útěchy a slasti má duše v činné noci smyslu „zpravidla“ (N I 1, 2); je tomu tedy u některých duší asi jinak, a lze nám tudíž mti za to, že jednu z těch jiných nám líčí sv. Jan v PS.

Jiné vysvětlení tohoto nesouhlasu mezi Vp a N s jedné strany a PS s druhé by arci mohlo být to, že v Ps 1 je duše v trpné noci ducha, v níž trpí - a že při změně mystického stupně prvních sloh *Duchovní písně* sv. Jan výkladu náležitě nepřepřacoval. Konečně ještě to vysvětlení, že leccos z utrpení duše na začátku PS může být vykládáno jakožto anticipace z trpné noci smyslu, do níž duše vstoupí asi slohou PS 7.

³⁵ Ač sv. Jan výkladu k PS 1 náležitě nepřepřacoval, máme přece poučnou změnu v Ps 1, 12-PS 1, 21.

V Ps 1, 12 se praví: „Žije tedy ten, kdo je vzňat láskou k Bohu, v tomto životě stále v muce; neboť on sám se již oddal Bohu a očekává odplatu v téže měně, totiž oddáním skrze jasné svojení Boha a patření na něho, a volá o ni, a není mu v tomto životě dána.“

V PS 1, 21 však máme: „Žije tedy ten, kdo je láskou vzňat, po dobu nepřítomnosti toho, jež miluje, stále v muce; neboť on sám se mu již oddal a očekává za oddání, jež učinil, odplatu, totiž že se Milený oddá jemu, ale ona mu ještě není dávana.“

³⁶ Literárně technicky by byl sv. Jan stran PS 11 tuším lépe učinil, kdyby byl ke sloze PS 11 převzal vhodné části z výkladu Ps 1 a je doplnil - a pro PS 1 byl místo odstavců hodících se do PS 11 napsal výklad nový, shodný se situací. Ovšem i tak, jak výklad v PS nyní je, jsme sv. Janu od Kříže vděční za každé slovo. Jenže nyní pro nedokonalost přepracování výkladu na začátku PS a na několika místech později, o nichž bude níže zmínka, není náležité porozumění PS možné bez znalosti Ps a historického jeho vývoje v PS.

Slova v PS 6, 2: „... y como ve que no hay cosa que pueda curar su dolencia sino la presencia y vista de su Amado - a ježto vidí, že není, co by mohlo zhojiti její churavost leč přítomnost Mileného a patření na něho“ jsou s nepatrnými stilistickými odchylkami již v paralelním odstavci Ps 6, 1: „... y como ve que no hay cosa que la pueda curar su dolencia sino la vista y la presencia de su Amado.“ V PS ta slova nemusí budit podivu,

jsou-li tam vykládána jakožto anticipace slov ve verších slohy PS 11: „Mira que la dolencia - De amor, que no se cura - Sino con la presencia y la figura: Považ že churavost - lásky že se nevyléčí - leč přítomností a zjevem;“ ale budí podiv shoda těchto slov slohy PS 11 s uvedenými slovy odstavce Ps 6, 1. Měl sv. Jan námět ke sloze PS 11 z těchto sloh v Ps 6, 1? Či existovala sloha (později přijatá do *Duchovní písně* jakožto PS 11) již před napsáním výkladu Ps 6, 1, takže tento výklad je ohlas slohy? Viz výše pozn. 2.

³⁷ Ačkoliv teprve mezi Ps 26 a Ps 27 dojde k uzavření duchovního sňatku (Ps 27, 1. 2-PS 22, 2. 3), je zřejmě míněn sňatek v Ps 15, 1. 2-PS 24, 2. 3, a ve výkladu Ps 17-PS 26 se praví výslovně, že duše je v duchovním sňatku: „Tento sklep, o kterém zde duše mluví, je poslední a nejtěsnější stupeň lásky, kterého může duše v tomto životě dostoupiti (Ps 17, 2-PS 26, 3) ... v něm se již skutečně dokonalé spojení s Bohem, jež se jmenuje duchovní sňatek a o němž již duše na tomto místě mluví (Ps 17, 3-PS 26, 4) ... Třebas totiž je duše od té doby, co ji Bůh do něho uvedl, stále v tomto vznešeném sňatku ...“ (Ps 17, 9-PS 26, 11).

Tyto nesrovnalosti lze vysvětliti snad tím, že sv. Jan, když v Beas a v Granadě a jinde vykládal slohy Duchovní písně příležitostně jednotlivě, asi vložil slohu Ps 17 a podobně několik jiných sloh, které jsou v pozdějším celkovém výkladu Ps na stupni stavu zasnubu, o stavu duchovního sňatku - a jež při upravování celkového výkladu nedopatřením ponechal ty slohy a jejich výklady bez revize v Ps na stupni stavu zasnubu. V druhé redakci to nedopatření arci napravil přehozením do stavu sňatku.

Co se týká nauky samé v sobě, nejsou ovšem ty slohy a jejich výklady na dřívějším místě, v Ps 15-24, nesprávné. Jsou správné s mystickou nadšátkou (kterou tedy jest při čtení míti na zřeteli); vždyť zasnub a stav zasnubu jsou co do dokonalosti a darů Božích předobraz sňatku (Ps 13, 1-PS 14, 2), a rovněž častá přechodná jakoby přepodobnění v Boha a jejich účinky ve stavu zasnubu jsou předobraz aktuálních milostí spojivých v trvalém a dokonalém přepodobnění ve stavu sňatku a jejich účinků.

³⁸ „Ve výkladech dalších 18 sloh - těch [Ps 15-32 = PS 16-33], jejichž pořad byl přehozen - sv. Jan popisuje několikrát a bez opravdové souvislosti hned stav úplně zproštěný veškeré nepodřízenosti stránky smyslové, hned naopak trvání zdrojů svízelných, od nichž si duše žádá býti osvobozena. Slohy mluvící o stavu absolutně upokojeném, o dokonalosti zvláště zvršené, o odevzdání úplném opravdu *vykonaném*, tedy ve skutečnosti popisují spíše stav sňatku než stav zasnubu. A jsou-li v Písní A přiřčeny k zasnubu, dožadují se logicky přehození. Naopak ty, které se zmiňují o zbytku boje ve stránce smyslové, bude rozumné vyloučiti z popisu sňatku. Nuže, to právě se stalo“ (Gabriel de Ste. Marie-Madeleine, C. D., str. 206n.).

³⁹ Mně by se zdál v PS vhodnější tento pořad sloh PS 16-18=Ps 25. 26. 31:PS 18. 16. 17, totiž že by se duše bránila nejprve před znepokojováním od stránky nižší (PS 18), pak před znepokojováním od dábla a stránky nižší i vyšší (PS 16), a nakonec před vyprahlostí a volala útěchu a blahou přítomnost Mileného (PS 17). Ve sloze PS 19 je závěr ze všech těch žádostí duše, aby se totiž Milený sděloval jen stránce vyšší, a to velice uvnitř a takovým způsobem, že nic z toho nepřejde do stránky nižší a tudíž budou moci ta sdělení býti velmi vznešená; ve slohách PS 20. 21 Choť Kristus těm žádostem vyhověl jejich splněním, a pak mezi slohami PS 21 a PS 22 na ně vrcholně odpoví povznesením k duchovnímu sňatku.

Ale láska má svůj způsob myšlení a svou logiku, a snad ty se projevují pořadem PS 16. 17. 18.

⁴⁰ Aktuálním přepodobněním (o němž více v PS 26 a pozn.) je zde míněno přepodobnění mohutností jakožto mohutností novým zvláštním dotekem Mileného v ně, přidavkem k habituálnímu přepodobňujícímu objetí, jímž ve stavu sňatku jsou podstata duše a její vyšší mohutnosti jakožto části duše přepodobněny v Boha. Přepodobnění habituální je trvalé, ale v mohutnostech jakožto mohutnostech se projevuje jen slabě; velmi zhusta přidávané přepodobnění aktuální mohutností jakožto mohutností je jen přechodné, ale velmi mocné a vznešené, takže pak duše opravdu, majíc rozum vrcholně spojený s poznáváním Božím a v ně přepodobněný a vůli vrcholně spojenou s vůlí Boží a v ni přepodobněnu, poznává poznáváním Božím a tudíž „stejně“ jako Bůh a miluje vůli Boží a tudíž „stejně“ jako Bůh. V nebi ovšem bude to spojení a přepodobnění podstaty duše a mohutností nejen také po stránce aktuální trvalé, nýbrž i ještě daleko dokonalejší, a proto „stejnost“ poznávání a milování se strany duše tam bude ještě lepší a větší. Proto duše v PS, uvědomujíc si to zřetelněji než v Ps, touží v PS 36—40 tak výslovně po blaženosti věčné.

⁴¹ Ani přepodobněním habituálním a spolu aktuálním, totiž když Bůh duši choti udělí ještě i dotek v mohutnosti jakožto v mohutnosti. Viz pozn. předešlou.

^{41a} Touhy duše choti v Ps 35-39 nejsou pouze a jediné manifestační, protože jim lze rozumět nadto i tak, že duše jimi žádá, aby to, čeho se jí ve stavu sňatku již dostalo a dostává, jí bylo v tom stavu i nadále udělováno, a to co nejčastěji a co nejhojněji a na stupni co nejvyšším.

⁴² Ani snad netřeba připomínati, že ani v Ps ani v PS není touha duše choti po nebeské blaženosti aktuálně ustavičná, nýbrž že se vynoří jen občas, kdežto jindy má duše jiné kony rozumu a vůle, jak jsou vylíčeny ve slohách jednajících o stavu zasnubení a o stavu sňatku, a má je v rozmanitých kombinacích, někdy třeba i s touto touhou po blaženosti věčné.

⁴³ Baruzi, St. Jean, str. 27-32.

⁴⁴ De Guibert, A propos, str. 245.

⁴⁵ Macdonaldová to vyjadřuje slovy: „První [redakce] ... má přízvuk osobnější, kdežto druhá ... směřuje k systematickému podání“ (The Two Versions, str. 168).

⁴⁶ „Plánu A chybí určitost (netteté)“, praví Baruzi (St. Jean, str. 644). - „Pořad A nejenže obětoval souvislost příslušející traktátu didaktickému, on zvrátil i lyrický plán příslušející básni. Promíchal slohy v nevyzpytatelném neladu“ (Mogenet, L'Ordre primitif du „Cántico“, str. 291).

^{46a} „Čiře literární posuzování básně [a jejího výkladu] je nemístné, když máme před sebou dílo, které nesměruje k literární dokonalosti, nýbrž k prospěchu duší v mystickém životě“ (Macdonaldová, The Two Versions, str. 166).

⁴⁷ Viz na př. Alexander Baumgartner S. J., Geschichte der Weltliteratur, VI. Die italienische Literatur, 1.-4. vyd., Freiburg, Herder, 1911, str. 381. 386n.

⁴⁸ Baumgartner-Stockmann, Goethe. 3. Aufl. I. Bd., Freiburg, Herder, 1911, str. 69. 72. 73.

⁴⁹ „Die rasche und stürmende Art, in der Goethe die erste Fassung des „Götz“ niederschrieb, steigert die unmittelbare Lebendigkeit noch, so dass man ihr hierin vor der zweiten, doch nicht wesentlich bünnengerechteren, den Vorzug geben muss“ (Alfred Biese, Deutsche Literaturgeschichte, II. Bd., 16. Aufl., München, Beck, 1920, str. 20). O nedostatku tragické viny v přepracování viz u Baumgartnera-Stockmanna na uved. místě, str. 72, pozn. 6.

⁵⁰ Carolus Frick S. J., Logica, 7. vyd., Freiburg, Herder, 1931, str. 268., n. 390.

⁵¹ R. P. Eugenio, str. 401. 405.

⁵² „Ce qui est donné [par Dom Chevallier] néanmoins me semble suffire à rendre tout au moins beaucoup plus probable la thèse défendue [par Dom Chevallier] et à justifier les doutes les plus graves sur l'authenticité de B“ (De Guibert, A propos, str. 245).

⁵³ De Guibert, A propos, str. 242.

⁵⁴ „... les nouveautés admises par ... [la rédaction B] forment une doctrine opposée à celle qui [se trouve dans A]“ ... deux Cantiques développent des [na str. LXXXV v citátě těchto dřívějších slov stojí zde: deux] thèmes contradictoires ...“ (C. Critique, str. LVIII).

⁵⁵ „... la vigoureuse opposition des formules du Prologue et du schème de l'Argumento“; „des considérations sur les *blessures d'amour*, qui feront dire d'instinct aux débutants ...: ceci n'est pas pour moi“; „le doute: saint Jean de la Croix est-il bien l'auteur de textes qu'affecte une opposition de contrariété si nette?“ (R. P. Louis, Cantique (II), str. 171).

⁵⁶ „La valeur du texte précédent [i. e. du *Cantique Critique*] est toute dans la vigueur des formules du *prologue*, dans le trop grand écart *des thèmes* ...“ (Chevallier, C. Critique, str. 763; R. P. Louis, Cantique (II), str. 174).

⁵⁷ Chevallier, C. Critique, str. LXXXVIII pozn., XC; R. P. Louis, Cantique (III), str. 132.

⁵⁸ C. Critique, str. LXXXVn.

⁵⁹ C. Critique, str. LXXXVIn. LXXXV; R. P. Louis (Cantique (III), str. 132-135.

⁶⁰ R. P. Louis, Cantique (III), str. 134n.

⁶¹ Chevallier, C. Critique, str. LXXXVIII-XC.

⁶² R. P. Louis, Cantique (III), str. 137.

⁶³ Chevallier, C. Critique, str. XCI.

⁶⁴ Chevallier, C. Critique, str. XXXIX. XLI.

⁶⁵ Chevallier, C. Critique, str. XCIIIn. - Slova podtržená podtrhuji já; z nich a z celého tohoto odstavce je viděti, co Dom Chevallier míní slovy výše v textu uvedenými: „přlíš veliký rozklon themat“ obojí *Písně* (C. Critique, str. 763).

⁶⁶ R. P. Louis, Cantique (III), str. 139.

⁶⁷ R. P. Louis, Cantique (III), str. 155.

⁶⁸ C. Interpolé (V), str. 31n. - Dom Chevallier tu cituje a schvaluje (anonymní) recenzi, které se jeho *Cantique Spirituel Critique* na uvedeném místě dostalo. Recenze místem přejímá doslova z Úvodu ke C. Critique.

⁶⁹ „... témoin d'un ouvrage divin ou d'une mesure de droit divin“. K těmto slovům, přidává D. Chevallier poznámku pod čarou: „Dílo Boží, opatření řádu božského, tyto výrazy [mi] neznamenají báseň ve spise *Duchovní píseň* (jak ten onen myslil), nýbrž podmínky, normy a požadavky svobodného zalíbení Božího (les conditions, les normes et les exigences du bon plaisir divin); na příklad: způsob, kterým Bůh jedná s dušemi před jejich povznesením k duchovnímu zasnub, při něm a po něm.“

⁷⁰ Tento odstavec zde vsouvám z Úvodu ke C. Critique, str. LVIII.

⁷¹ Dvojtečku a slova za dvojtečkou doplňuji z C. Critique, str. LVIII.

⁷² V pojednání *Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation* Maritain vyslovil v dubnu 1931 pochybnosti o argumentaci D. Chevalliera. Dom Chevallier se proto proti němu obrací v červenci 1931 v tomto článku C. Interpolé (V). Maritain objasňuje v dubnu 1932 v pojednání *Sur l'«égalité d'amour»* ty své pochybnosti těmito slovy: „Ostatně, co se týká otázky stran dvojice *Písní*, měli někteří čtenáři tam, kde jsem vyslovoval *pochybnosti*, za to, že tvrdím thesi, totiž thesi o pravosti *Písně* B. Ve skutečnosti jsem vyslovil pochybnost pouze o *průkazné* hodnotě důkazu čerpaného [D. Chevallierem] z protivy (opposition) themat“ (*Études Carmélitaines* XVII 1932, str. 1, pozn. 2).

Později, r. 1935, má Maritain v „Postscriptum k druhému vydání“ své knihy *Les Degrés du Savoir*, v níž věnuje sv. Janu od Kříže poslední dvě kapitoly VIII. IX. (t. j. ze 765 stran vlastního spisu 151) a *Přídavek* VIII. „*Bude jej milovati tak velice, jak je milována*“ (str. 897-902), tuto větu o tvrzení D. Chevalliera, že redakce B je apokryfní:

„Poznámka I., str. 637: Co se týká otázky stran pravosti druhé redakce *Duchovní písně*, práce P. Gabriela od sv. Maří Magdaleny C. D. (*Études Carmélitaines*, duben 1934: [Autour du „Cantique Spirituel“, uvedená v seznamu literatury] vážně otřásla (ébranle sérieusement) negativní thesi D. Filipa Chevalliera“ (*Maritain, Les Degrés*, str. XIX).

⁷³ LA DOCTRINE du premier commentaire: i ve francouzském originále jsou slova LA DOCTRINE tištěna versálkami, slova du premier commentaire ležatě.

⁷⁴ Chevallier, C. Interpolé (V), str. (34).

⁷⁵ Tak rozumějí výkladům D. Chevalliera Maritain (v pojednání: *Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation*; viz místo uvedené v Che-

vallierovu *C. Interpolé* (V), str. [33]) a bosý karmelitán P. Eugenio de San José. Tento pod nápisem „*Povážlivost tvrzení* (Gravedad de las afirmaciones) *P. Chevalliera*“ praví trochu sarkasticky: „Podle tvrzení ražených od P. Chevalliera chybí spisům sv. Jana od Kříže, aby měly hodnotu spisů kanonických [t. j. Písma sv.] tušíme (a nuestro juicio) jen prohlášení svaté matky církve. Ani ve snu se nám nezdálo o tak vznešené auktoritě spisů sv. Jana“ (R. P. Eugenio, str. 305) - a dále na str. 305-307 podrobuje toto mínění o jakoby inspiraci přísné theologické kritice.

D. Chevallier se sice brání: „Přívlastek *inspirovaný*, jenž právně náleží jen knihám Písma svatého, nestojí nikde v *Cantique Spirituel Critique*“ - t. j. ve výkladech přidaných k jeho vydání *Duchovní písně* (C. Interpolé (V), str. [33], pozn. 1), ale mně se zdá, že se to brání jen proti slovu „*inspirovaný*“, ne však proti mínění, které je mu imputováno. Jeho výkladům také opravdu nelze rozumět jinak, než že redakci A připisuje co do básně a co do jádra výkladu (v tom i co do aplikace sloh básně tomu kterému mystickému stupni) něco jako inspirovanost od Boha, podobnou inspiraci knih Písma sv.

⁷⁶ Slovo „*čimukoliv*“ nestojí sice výslovně na tomto místě, ale je smyslem obsaženo ve vazbě *al mejor juicio* a zřejmě plyne i na tomto místě i v Pn-PN Předml. I ze srovnání s posledními slovy paralelního místa v Předmluvě k *Ústupu*, jež jsou v textu uvedena. V Pn Předml. I praví sv. Jan: „... lo sujeta todo a mejor parecer y al juicio de nuestra Madre la Iglesia Católica Romana...“; v PN Předml. I zní místo: „... lo sujeta todo al mejor parecer y al juicio de nuestra Santa Madre Iglesia Católica Romana...“ Vazba v Pn ukazuje jasněji než vazba v PN, že je míněno *čikoliv* lepší mínění.

⁷⁷ Otázka, na kterém mystickém stupni byl sv. Jan od Kříže, když psal jednak slohy básně *Kde jsi se skryl*, jednak výklad k nim v *Duchovní písní*, totiž zda byl tehdy, když psal slohy (po příp. výklad) jednající o tom kterém mystickým stupni také aspoň na tom stupni, který těmi slohy (n. výkladem těch sloh) líčil - tedy na př. při psaní svatební slohy Ps 27 (po příp. výkladu k té sloze) také již na stupni duchovního sňatku, je zde podružná.

Rozumí se samo sebou, že mohl snáze psáti, na př. o stupni sňatku, byla-li jeho duše tehdy již také sama na tom stupni, ale absolutně nutné ke správnosti básně nebo výkladů to není. A s druhé strany ani stav duchovního sňatku nezaručuje úplnou správnost jeho líčení, jak to z příčin, které budou níže vyloženy, uvidíme. Když se může duše i ve stavu duchovního sňatku mýlit prakticky, totiž (všedně) hřešiti a přijíti do očištění (N II 20, 5), proč by se nemohla v tom stavu mýlit theoreticky v otázkách mystických?

Co se týká sv. Jana od Kříže, je nejsnadnější výklad mínění, že již v žaláři v Toledu, r. 1578, kde složil báseň *Za temné noci* a z básně *Kde jsi se skryl* prvních 31 sloh (podle redakce A), t. j. až do slohy *Ó vily judské* včetně, byl na stupni duchovního sňatku. Na druhém místě by co do řečené snadnosti bylo mínění, že byl k duchovnímu sňatku povznesen někdy sice později, až po vyváznutí ze žaláře, ale přece než r. 1584 dokončil *Ústup s Nocí* a první redakci *Duchovní písně*. Tak se totiž vysvětlí nejsnáze, že sv. Jan v obojí básni a v jejím výkladu mluví (takový aspoň dojem má čtenář) i o nejvyšších milostech mystických spojivých jako ten, kdo to vše zná z vlastní zkušenosti.

Ale tento výklad není nutný, a není obecný. Že sv. Jan byl povznesen k duchovnímu sňatku v toledském žaláři, míní P. Bruno de Jesús-Marie C. D. (Saint Jean de la Croix, Paris, Plon, 11. vyd. 1932, str. 179n.) a D.

Chevallier (C. Critique, str. XLIV). Buďsi; není námitky. Ale něco jiného, a podle mého mínění sotva správného, je mysliti, jak oba tito pisatelé tam za to mají, že báseň *Kde jsi se skryl* byla složena „d'accents personnels au moment qu'ils étaient vécus - z osobních zážitků v té chvíli, kdy byly prožívány“ (C. Critique, str. XXXVIII. XLIII). I v sentenci, kterou hájí D. Chevallier a hájím též já, že Ps počíná až v trpné noci ducha, máme v básni: kus trpné noci ducha - zasnub a stav zasnubu - sňatek a stav sňatku. I když tomu dáme, že v trpné noci ducha (jež končí vykonáním zasnubu) by byl sv. Jan v Toledu býval již jen kratičkou dobu, nicméně působí výklady sv. Jana v *Duchovní písní* i v *Plameni dojmem*, že stav zasnubu potvrďa dosti dlouho, a není mi tedy dosti pravděpodobné, že by byl sv. Jan v devíti měsících, které ztrávil v žaláři od počátku prosince 1577 do druhé polovice srpna 1578, prožil konec trpné noci - celý stav zasnubu - kus stavu sňatku (sňatek je v Ps 27; sv. Jan napsal v žaláři až i slohu Ps 31).

P. José de Jesús María (Quiroga) C. D., první životopisec sv. Jana od Kříže (r. 1628), miní se zřetelem k hojným a dlouhým jeho vytržením v době, kdy byl, vyvážnův ze žaláře toledského, vikářem na Kalvarii u Baezy (1578-1579), že v té době byl na stupni duchovního zasnubu; povznesení do stavu sňatku klade do období (1588-1591) segovijského (Vida de San Juan de la Cruz, 3. vyd., Burgos, 1927, lib. II c. 15, str. 289; lib. III c. 8, str. 396). P. Jerónimo de San José, druhý životopisec (r. 1641), klade zasnub do vězení toledského a sňatek do Andalusie, než sv. Jan napsal *Plamen* (Bruno de Jesús-Marie, pozn. 104 ke hl. XIII, str. 410).

M. Marie du Saint Sacrement kombinuje slova sv. Jana od Kříže v PS 22, 3, že ti, kdo jsou ve stavu sňatku, jsou utvrzeni v milosti, s deposicí obuté karmelitky Anny Marie od Ježíše z kláštera od Vtělení v Avile ze dne 27. června 1616 v předběžném procesu beatifikačním avilském (BMC 14, 299n.), jež praví, že jí Bůh zjevil, a sv. Jan od Kříže sám jí to potvrdil přiznáním, že byl utvrzen v milosti při své první mši sv.; t. j. v září 1567. V apoštolském procese segovijském vypověděl dne 22. prosince 1627 P. Alonso od Matky Boží C. D., že to slyšel od této M. Anny Marie od Ježíše a rovněž v Granadě od bosé karmelitky M. Beatrice od sv. Michala - oběma že se často dostávalo od Boha projevů přízně a zemřely v pověsti svatosti - která měla totéž zjevení; a že je obecný hlas u těch, kdo znali život tohoto světce, že Bůh mu v první mši sv. prokázal tuto milost (BMC 14, 366 n.; viz též Bruno de Jesús-Marie, str. 54n.; M. Marie, Oeuvres II 252-255). Ale utvrzení v milosti (i bylo-li skutečně sv. Janu uděleno při první mši sv. takové, o jakém mluví v PS 22, 3) může býti i bez duchovního sňatku - a ježto se sv. Jan narodil r. 1542, zdá se u něho září 1567, tedy věk 25 let, na duchovní sňatek příliš brzy. Sv. Terezie od Ježíše (nar. 28. III. 1515) byla povznesena k duchovnímu sňatku u věku 57 let v oktavě sv. Martina (tedy mezi 12. XI.-18. XI.: sv. Martina biskupa je 11. XI.) 1572 (BMC 2, Merced 35, str. 63n.; viz též Merced 38, str. 66n.).

Že to byl v listopadu 1572 u sv. Terezie duchovní sňatek, soudí Poulain (Des Grâces, 10. vyd. hl. XX, 16); že to byl zasnub, soudí P. Silverio (Historia del Carmen Descalzo, svaz. III, str. 567-569). Pro mínění, že buď Merced (milost) 35. ze dne v oktavě sv. Martina r. 1572 („verdadera esposa“ - opravdová snoubenka n. choť, protože esposa znamená obojí) anebo aspoň Merced 38. z roku 1575 (udělení prstenu) byl duchovní sňatek, jaksi svědčí okolnost, že o povznesení k sňatku za uvedenou Merced 38. již nic nenacházíme. - R. 1577 (2. VI.-29. XI.) napsala sv. Terezie svůj *Hrad nitra*, kde v Komnatách sedmých líčí stupeň duchovního sňatku.

Napsal-li sv. Jan *Duchovní píseň*, a snad i *Plamen lásky žhavý*, v nichž líčí i duchovní sňatek (a to, v *Plameni*, i svrchovaně vznešené případečně

vyšší milosti, některým duším udělované ve stavu sňatku), ještě než sám byl k duchovnímu sňatku povznesen, napsal je ovšem jen jako *theolog* mystiky, ne jakožto *svědek* i o těch nejvyšších milostech.

⁷⁸ I sám P. Louis de la Trinité, fidus Achates D. Chevalliera, pochybuje o průkaznosti jeho argumentace z jakoby inspirace redakce A. Práví, že se D. Chevallier o tu argumentaci tak velice opírá „bez potřeby (sans nécessité)“; postačí prý dokázati „flagrantní protivy - des oppositions flagrantes“ mezi obojí redakcí, aplikováním principu protikladu „na jeho výrazy a jeho myšlenku - dans ses termes et dans sa pensée“ (R. P. Louis, *Cantique* (III), str. 127n.).

Uvidíme níže, co souditi o těch „flagrantních protivách“.

⁷⁹ R. P. Eugenio, str. 360n.

⁸⁰ Sv. Ignác z Loyoly, *Duchovní cvičení, Pravidla k rozlišování duchů* II 8.

⁸¹ Pěkně tu možnost nedokonalého vyjádření mystiků, ba omylu u nich, vyjadřuje P. Eugenio de San José:

„Kdežto charismatický dar prorocký zahrnuje při nejmenším dar náležitý vyjádření a téměř vždy jde při něm o pojmy a soudy rozlišené a jednotlivostní, dar mystického poznání naopak nevyžaduje ani daru vyjádření ani daru pochopení, poněvadž ty nejsou nutné. Ba co se týká daru [úplného] pochopení, ten není ani možný“ (R. P. Eugenio, str. 356).

^{81a} „Na používání smyslu alegorického a přizpůsobeného měl zvláštní nadání a vybraný vkus“ (P. Silverio v *El Monte Carmelo* XXXII 1928, str. 448).

⁸² I v Písmě sv. je pravý a úplný smysl mnohdy získán až sebráním a srovnáním všech míst, která mluví o téže věci.

⁸³ V PS si sv. Jan po přehození již neodporuje jako v Ps tím, že tam v Ps 17, 3. 9 o duši mluví již jakožto o choti, ač k sňatku dojde, podle Ps 27, 2, teprve mezi slohami Ps 26 a Ps 27. Ani nepotřebuje v PS po přehození, která učinil, omluvného odstavce, jaký je Ps 31, 6.

Dom Chevallier a P. Louis de la Trinité, kteří tak velice hledají rozpory mezi A a B a z nich dokazují apokryfnost redakce B, se ani nezmiňují o rozporu v samé redakci A mezi Ps 17, 3. 9 a Ps 27, 2, jenž je přece dosti „flagrantní“ a zvláště s míněním o jakoby inspiraci redakce A se těžko srovnává.

⁸⁴ Když je ve stavu zasnubu (udělováním vznešených doteků v rozum a vůli jakožto v mohutnosti) stejnost lásky, je tím více (z téže příčiny) i ve stavu sňatku stejnost lásky, protože doteky udělované duši choti přece nebudou méně vznešené a dokonalé než doteky udělované duši snoubence. Již z této úvahy tedy plyne stejnost v lásce mezi duší a Bohem i ve stavu sňatku, i kdyby sv. Jan o stejnosti ve stavu sňatku nic neříkal.

Jen je zde ještě na místě připomenutí, že místa Ps 15, 4 a Ps 27, 6-PS 22, 7, jež tu vykládáme o stejnosti v lásce v tom smyslu, že duše již ve stavu zasnubu miluje Boha *touž láskou*, kterou je od něho milována, a tudíž stejně, jak je od něho milována a jak on miluje sám sebe, lze sama o sobě bez násilnosti vykládati také o rovnosti v jiném smyslu, totiž že zasnubem je duše *co do důstojnosti* učiněna rovnou Bohu. Ale že se ta místa mají vykládati o stej-

nosti v lásce *totožností lásky*, je zaručeno místem Ps 15, 2-PS 24, 3: „táž láska, totiž (láska) Mileného, již náleží oběma.“

⁸⁵ „A tento tak pronikavý pocit („nesnesitelné žízně a hladu a tesknoty duchového smyslu“) se obvykle dostaví ke konci osvícování a očisty duše (t. j. ke konci trpné noci ducha), než dojde ke spojení, v němž je již ukojen“ (Pn III 17-PN III 18). „Spojením - unión“ nazývá sv. Jan i zasnub (Ps 13, 1-PS 14, 2) i sňatek - a je ovšem nasnadě závěr, že ukojení připisované zasnubě platí tím více o sňatku.

⁸⁶ Viz zápis sv. Terezie od Ježíše o jejím duchovním (zasnubu nebo spíše) sňatku v BMC 2, 63n. - I v přirozeném řádu velký úspěch uspokojí na nějakou chvíli úplně, ale pak se třebas opět probudí tužby po tom, co poznáme že úspěchu získanému ještě chybí k dokonalosti.

⁸⁷ Když sv. Jan praví v Ps 13, 1-PS 14, 2, že zasnubem „začne pro duši stav pokoje a slasti a lahodné lásky“, záleží mnoho na smyslu, který dáme slovu „začne“. V PS vidíme z PS 15, 30, že to „začne“ znamená jen „pouze po stránce vyšší“, kdežto stránka nižší bude úplně uklidněna až milostmi duchovního sňatku a stavu sňatku. Rozumí-li kdo (a právem může rozumět) tomuto „začne“ v Ps 13, 1 také tak nebo podobně, jak je to vysvětleno v PS 15, 30, totiž že zde v zasnubě je nižší stupeň toho stavu pokoje atd. a že vyšší stupeň přijde teprve až se sňatkem, pomine mu „rozpor“ mezi Ps a PS, který tu někteří vidí.

^{87a} Také P. A. Rozwadowski S. J. na základě těchto slov: „... stejnost v lásce, po níž ona stále přirozeně i nadpřirozeně touží“ (Ps 37, 2-PS 38, 3) uznává: „Touha po stejnosti v lásce je tedy lásce bytnostní - je tedy v přirozenosti i v milosti lásky“ (La Vie Spirituelle, Suppl., janvier 1936, str. 19).

⁸⁸ Dobře praví o tom P. Silverio: „Když poopravoval *Písně* způsobem, který jsme viděli, pozměnil její poslední slohy ve smyslu *Plamene* (tohoto projevu duše mocně vznaté láskou k Bohu, jež tehdy měl již napsán), jehož [t. smyslu obsaženého v *Plameni*, myšlenky vyjádřené v *Plameni*] nebyl vyložil v první redakci *Písně*. A zasluguje povšimnutí, že shoda není ani tak mezi přídávky druhé redakce *Plamene* a posledními slohy *Písně* jaénské (t. j. redakce B), jak mezi první redakcí *Plamene* a *Písní* jaénskou, což není totéž. Řečené přídávky jsou jen stružinky vody proti bohatému proudu, kterým je *Plamen* již v první redakci“ (BMC 13, str. XIXn.). - Také P. Gabriel de S. Marie-Madeleine C. D. poukazuje k této podobnosti s *Plamenem* jakožto k důkazu pravosti druhé redakce *Duchovní písně* (Études Carmélitaines XIX 1934, vol. I., str. 205). Věc je jasná.

⁸⁹ BMC 12, 511.

⁹⁰ Na to, že i literárně technicky není přepracování Ps 38, 11 v PS 39, 14 dokonalé, bylo upozorněno již na konci výkladu o rozdílech s hlediska literární technického. Totéž platí o místech Ps 38, 6. 7-PS 39, 8. 9. a Ps 38, 9. 10-PS 39, 12. 13; ale na těchto dvou místech nikdo nečiní výtek s hlediska naukového.

⁹¹ R. P. Louis, *Cantique* (III), str. 128.

⁹² Joseph de Guibert, S. J., *Les Doublets de Saint Thomas d'Aquin* (Paris, Beauchesne, 1926); o rozdílu mezi *Summa theol.* Suppl. q. 93, a. 1 a 1. II.

q. 4, a. 5: Ludovicus Billot, Quaestiones de Novissimis. 2. vyd. Roma. 1903, str. 119.

⁹⁹ Baruzi, St. Jean de la Croix, str. 32.

⁹⁹ Měl-li věc vyčerpati a jíti v otázkách až k základům, nemohl býti krátký. I o pouhé expozici debaty omezené na body z kritiky vnitřní praví P. de Gaiffier v recenzi *Cantique Critique* D. Chevalliera: „Cette phase du débat, qui relève des études ascétiques et mystiques, serait trop longue à exposer“ (Analecta Bollandiana XLIX 1931, str. 463).

⁹⁹ Dobrý příklad tohoto exegetického kolísání, protože se týká věci mystické, je měnivé stanovisko sv. Jana od Kříže k textům Písma o tom, jak Mojžíš viděl Hospodina (2 Mojž. 33, 13. 18-23; 34, 6; 4 Mojž. 12, 8). Ve Vp II 24, 3 se sv. Jan drží obecné nauky scholastiků a uznává u Mojžíše přechodné popatření na bytnost Boží tváří v tvář světlem blažených, jak na ni (trvale) patří blažení v nebi. V Ps 32, 3-PS 19, 4 však praví, že duše (v Ps 32 chof, v PS 19 snoubenka) ve své žádosti „se již nespokojuje poznáním a sdělováním Boha z týlu, jak to učinil Bůh s Mojžíšem (2 Mojž. 33, 23) - to jest, poznáváním Boha z jeho účinků a děl - nýbrž jen tváří v tvář, to jest bytnostním sdělováním Božství bez jakéhokoliv prostředku v duši, jež se děje jistým dotekem mezi ní a Božstvím“ (PS 19, 4). Ještě jinak, totiž o poznání Božích tajemství, vysvětluje sv. Jan to poznání Boha z týlu v Ps 36, 3-PS 37, 4: „... dal mu poznání [svých] tajemství ve svých dílech, zvláště [svých] tajemství ve Vtělení svého Syna“ (Ps 36, 3) - „... dal mu poznání [svých] tajemství v člověčenství Kristovu“ (PS 37, 4).

Moderní exegeté uznávají, že texty Písma o Mojžíšovi (byly uvedeny výše), o proroku Eliášovi (3 Král. 19, 12. 13) a o sv. Pavlu (2 Kor. 12, 1-4) samy o sobě nedokazují, že by tito světcí byli, byť i jen přechodně, v pozemském životě spatřili bytnost Boží tváří v tvář, týmž způsobem jako blažení v nebi. Exegeté středověcí to mínili pro auktoritu sv. Augustina, jenž byl nějakou dobu toho domnění stran Mojžíše a sv. Pavla.

⁹⁹ Revue d'Ascétique et de Mystique XVI 1925, str. 312n.

⁹⁹ Sám P. Louis de la Trinité, jenž úplně hájí s D. Chevallierem apokryfnost redakce B, uznává: „Tato námitka, kterou jsme před několika lety (v Revue des Sciences philosophiques et théologiques XVI 1927, Le Procès, str. 187) uvedli proti thesi D. Chevalliera, ještě trvá - subsiste toujours“ (R. P. Louis, Cantique (III), str. 147). A o něco níže P. Louis de la Trinité uvádí okolnost časovou, thesi D. Chevalliera nepříznivou, že rukopisy redakce B „pronikly a se rozšířily ... u karmelitánů, a to od sklonku stol. XVI. nebo svítání stol. XVII.“ (str. 148).

V rukopise 13.505 Národní knihovny madridské, jenž obsahuje opis výkladů arcibiskupa Antolíneza ke třem básním sv. Jana od Kříže, které i sám světec vyložil, zhotovený r. 1636 od nějakého bosého karmelitána, si opisovatel dovoluje (jak ukazuje srovnání s rukop. 7.072 téže knihovny) velická přehození ze spisů Antolínezových a pro případ, že by se ty výklady Antolínezovy, tak opsané, měly vytisknouti, radí k modifikacím v pěti slohách básní sv. Jana a k příslušným změnám ve výkladech Antolínezových (Chevallier, C. Interpolé (I), str. 119n.; R. P. Louis, Cantique (III), str. 148-150). Bylo tedy v XVII. a XVIII. stol., jak Dom Chevallier ukazuje tímto příkladem, kde nedošlo k tisku, a jinými příklady (sv. František Saleský, Pascal, Bossuet), kde došlo k tisku, podle vzorů ze starých dob dost

a dost náklonnosti k „přídavkům, pozměnám, vynechávkám, přemístěním, spojováním“ (C. Interpolé (I), str. [118] - [124]). Zůstává jen otázka, zda to bylo učiněno i se spisy sv. Jana od Kříže. A na tu otázku nenacházejí ti, kdo tvrdí apokryfnost *Duchovní písně* B, ani v zachovaných rukopisech jeho spisů ani mimo ně přes veškerou snahu (R. P. Louis, *Cantique* (III), str. 150-154) nic, co by to nějak dokazovalo.

⁹⁸ Stran stupně této latentnosti může ovšem býti různost mínění. P. Silverio praví lépe: O cestě spojně se v redakci B mluví „od slohy 22. až do 40., třebas se od slohy 36. do konce jedná, přirozenou odnoží touhy spojití se s Bohem v blaženosti trvalé, také o stavu blažených. O této modalitě lásky k Bohu jedná sv. Jan v *Písni* B ex professo, a to je jediný rozdíl, velmi malý, mezi obojí *Písní*“ (BMC 12, 502).

Já arci uznávám rozdíl také na začátku spisu, jak bude vyloženo v poznámce následující.

⁹⁹ V této věci se s P. Eugeniem a P. Silveriem rozcháším. Druhá redakce mně zřejmě na začátku vychází od činné noci smyslu, a sama praví v *Předmětu*, že počíná u začátečníků v mystice, kdežto první redakce neříká sice výslovně nic, ale nakolik lze soudit z jasných výroků v Ps 1 a ze srovnání Ps 1 s N II 11 a jiných okolností, začíná někde v trpné noci ducha (jak dlouho duše již v té noci je, když Ps začíná, se nikde nepraví a nenaznačuje) a hned ve výkladu první slohy nám mluví o vznešených milostech trpných.

Nevztahuje se tedy obojí redakce k týmž stavům v dokonalosti, a tudíž se ani nevztahuje k týmž skupinám duchových osob. Jen málo z těch, kdo jsou v činné noci smyslu, dojde (jednak ze svobodné vůle Boží, která uděluje vlité milosti mystické podle nevyzpytatelných úradků Božích - jednak z nespolutpůsobení s milostmi od Boha nabízenými) trpné noci ducha.

Teprve po sloze PS 10 dochází PS zřejmě toho stupně (trpné noci ducha), na kterém je Ps již v Ps 1, takže teprve PS 11 je tam, kde je Ps 1. Teprve od Ps 11-PS 12 tedy uznávám i já že „se obojí redakce vztahuje k týmž stavům v dokonalosti a proto k týmž skupinám osob.“

¹⁰⁰ „Tytéž pružnosti ve smyslu“ v A i B uznávám; jenže až do PS 10 včetně mnohde v opačném smyslu než P. Eugenio. P. Eugeniovi ta neb ona věta, stojící ve výkladu nízkého prý stupně mystického, zahrnuje i stupeň vysoký; mně ta neb ona věta, stojící ve výkladu stupně (podle mne) vysokého, zahrnuje i stupeň nízký.

¹⁰¹ Sylogismus D. Chevalliera shrnuje P. Eugenio takto:

„*Duchovní píseň* sv. Jana od Kříže byla složena, podle svědectví svého pisatele, pod takovým vlivem Božím, který božsky zaručuje pravdu jejího obsahu a činí ji neopravitelnou [návěst vyšší]; avšak druhá redakce úplně boží redakci první, protože tu jde o dvě *Písně* protikladné, [návěst nižší]; tedy buď svědectví světcovo nevzešlo z bona fides - anebo jest u Boha předpokládati možnost opravování své myšlenky - anebo je druhá redakce apokryfní [závěr]“ (R. P. Eugenio, str. 302n.).

Poněvadž první a druhý člen rozluky v závěru jsou nepřipustné, má Dom Chevallier svou argumentaci za dokázaný člen třetí, totiž apokryfnost redakce B.

Nesprávnost obojí návěsti D. Chevalliera byla ukázána v oddíle C. 3. tohoto pojednání.

Když jsou obě návěsti sylogismu nesprávné, ovšem závěr z něho neplyne, a jak logikové učí, může býti sám v sobě věta buď správná nebo nesprávná;

její správnost nebo nesprávnost je pak nutno dokázati důkazy jinými. Nesprávnost závěru D. Chevalliera, totiž že prý druhá redakce *Duchovní písně* je apokryfní, je dokázána v oddíle B. tohoto pojednání důkazy historickými. Dom Chevallier se ani ve své práci v *La Vie Spirituelle* ani v Prologu ke svému kritickému vydání první redakce *Duchovní písně* vážně nepokusil o vyvrácení těch historických důkazů nebo o podání historických důkazů svých vlastních, které by potvrdily jeho thesi o apokryfnosti redakce B, a zvláště ve svém Prologu se omezuje téměř úplně na argumentaci z kritiky vnitřní, jak to sám praví v *Post-Scriptum* ke svému vydání:

„Hodnota textu zde podaného se venkoncem zakládá na ráznosti vyjadřování (vigueur des formules) *Předmluvy* [Duchovní písně], na příliš velickém rozkladu (écart) *themat* a na shodě *nejstarších opisů uzešých ze zdrojů na sobě nezávislých* (de *souches indépendantes*). Tím je řečeno, že ona má za záruku co nejpečlivější aplikaci metod *kritiky vnitřní* a speciálnější metod kritiky textové“ (C. Critique, str. 763).

Na trojím důvodu tedy zakládá Dom Chevallier cenu textu redakce A, který ve svém kritickém vydání podává. První a druhý důvod, jsou-li průkazné, ukazují apokryfnost a tudíž bezcennost redakce B, takže zbývá jen redakce A; bylo o nich dostatečně promluveno a ukázáno, že průkazné nejsou. Třetí důvod ukazuje cenu textu A, jaký jej Dom Chevallier podává - a uplatnil-li on tento třetí důvod bez omylů, pak podává co nejlepší text redakce A, nyní možný, a zasluhuje vděčnosti. Ale Dom Chevallier sám výslovně praví, že i první dva jeho důvody jsou vzaty z *kritiky vnitřní*; o důvodech historických nemluví.

P. Claudio de Jesús Crucificado C. D. o tom praví:

„V této otázce, máme za to, úmyslně pomíjejí stranici pravosti pouze jedné redakce téměř beze zmínky tato dvě fakta, jež P. Silverio dokazuje důvody velmi pádnými: 1. Svědectví hodnověrných osob, které praví, že sv. Jan některé své spisy, *Píseň a Plamen*, zredigoval dvakrát; 2. Existenci této dvojí redakce v rukopisech, jejichž stáří jde ke dnům mystického učitele... Proti těmto faktům, máme za to, mohou všechny vnitřní důvody... zcela snadno býti jen důvtipečností; vímeť přece, že všechny ty důvody nejsou více než pravděpodobnosti, kdežto historická svědectví dobře dokázaná dávají jistotu“ (El Monte Carmelo XXXV 1931, str. 511).

¹⁰² Když Dom Chevallier zaútočil na pravost redakce A prací uveřejněnou v *Bulletin Hispanique* z r. 1922, odpovídal mu v *El Mensajero de Santa Teresa y San Juan de la Cruz* II 1924 P. Florencio del Niño Jesús C. D. a uveřejnil i dopis, který kdysi napsal D. Chevallierovi o jeho mínění stran protikladnosti obojí redakce *Duchovní písně* P. Gerardo de San Juan de la Cruz C. D., vydavatel prvního kritického vydání *Spisů sv. Jana od Kříže*. Něco z toho dopisu odtamtud uvádí P. Silverio:

„No veo ni asomo de tal contradicción. ... Alabo la máxima labor de usted en estudiar el asunto con tanto empeño; pero siento al mismo tiempo que haya trabajado por una causa perdida - Takového protikladu ani sebe méně nevidím. ... Chválím převelikou práci, kterou si dáváte, když tento předmět studujete s tak velikým úsilím; ale zároveň lituji, že jste se námáhal pro věc ztracenou“ (BMC 13, 436n., pozn.).

¹⁰³ R. P. Eugenio, str. 410n. - P. Eugenio hned dále uvádí některé z těch nepřesností a omylů; ale poněvadž buď již bylo zde o nich promluveno výše nebo jsou to podrobnosti, které nesouvisí nutně s otázkou stran pravosti redakce B, netřeba nám je zde rozebírat. P. Eugenio má pravdu; ale s druhé strany, jak i P. Silverio uznává, podává D. Chevallier ve mnoha

podřadných věcech správné postřehy a já tu rád a vděčně podotýkám, že jeho kritické textové a pramenné příspěvky ve člancích v *La Vie Spirituelle* mi byly zdrojem k řadě poznámek ke spisům sv. Jana od Kříže. Prolog ke kritickému vydání redakce A obsahuje již jen málo co opravdu nového nad to, co je v serii článků v *La Vie Spirituelle*.

I v jedné velké věci viděl D. Chevallier (a po něm Baruzi, St. Jean, str. 25; P. Louis de la Trinité, *Cantique* (III), str. 170n.) dobře: totiž že Ps začíná na začátku cesty mystické (C. Critique, str. XXXVIII. XCII), nýbrž až v trpné noci ducha (C. Critique, str. XLI. XXXIX).

V tomto poznatku se D. Chevallier, jak sám upozorňuje (C. Critique, str. XXXVIII), shoduje s prvním životopiscem sv. Jana od Kříže, P. Quiroga:

„V té (mystické písní ... která začíná: *Kde jsi se skryl, Milený, a zanechals mě*) je v povzneseném duchovém slohu a způsobu vyložena bezprostřední průprava (las disposiciones immediatas) ke spojení [zásnubovému] duše s Bohem a přebálený stav v něm [t. v zásnubu], a jak duše kony spojitými [vlastními stavu zásnubu] postupuje k přepodobnění v Boha na jiné užší spojení s ním“ (Vida de San Juan de la Cruz por Fray José de Jesús María (Quiroga), C. D., Bruselas, 1628, kn. II., hl. 35; ve třetím vydání v Burgos, El Monte Carmelo, 1927, na str. 364).

A v *Études Carmélitaines* 1939, vol. I., D. Chevallier upozorňuje na jiné místo v témž životopise (kn. I., konec hl. XII. a zač. XIII.; ve 3. vyd. na str. 47n.), jež ukazuje na životě sv. Jana od Kříže, že tou bezprostřední průpravou k zásnubu P. Quiroga míní strasti noci ducha, ličené „v celé druhé knize *Temné noci*“. Ba D. Chevallier našel v rukop. 8.452 Národní knihovny madridské 27 kapitol z původního vlastnoručního rukopisu životopisu sv. Jana od Kříže od P. Quirogy. mnohem obšírnějšího, takže kniha vytištěná v Bruselu r. 1628 je jen výtah, a v tom rukopise se na začátku hl. 20. první knihy, odpovídajícím začátku hl. 12. první knihy ve spise vytištěném, praví:

„Z tohoto svlečení roucha člověka starého [ličeného v N II] ... přešel náš ctihodný Otec k ranám z lásky, které jsou bezprostřední průprava (disponen immediatamente) k tomuto božskému spojení ... Právě to učinil v něm tento božský oheň, jehož účinky on popisuje v knize svých mystických sloh od první do jedenácté [Ps I-11] a tak dotvrzuje vlastní zkušeností, co svatí řekli o ranách a tesknostech z lásky, které následují po tomto strastném svlečení“ (D. Philippe Chevallier, O. S. B., *La Pauvreté de l'âme qui chante le Cantique spirituel*, *Études Carmélitaines* XXIV 1939, vol. I, str. 226-227).

D. Chevallier viděl dobře, a právem poukazuje k témuž přesvědčení u P. Quirogy, a právem má radost ze svého cenného nálezu, jímž byla jeho neúnavná badatelská činnost aspoň poněkud odměněna. Jenže D. Chevallier svůj správný poznatek stran vysokého mystického stupně již začátečních sloh Ps jinde nepřesvědčivě odůvodňuje svým chatrným a nesprávným (R. P. Eugenio, str. 411, pozn. 43) rozlišováním čtvrtého „stesku“ duše; *Duchovní píseň* prý „vychází od čtvrtého stesku“ (C. Crit., str. XLI), o němž že je řeč v N II 13. Na str. XXXIX se vyjadřuje D. Chevallier nepřesně, řka, že „*Duchovní píseň* začíná, kde končí *Temná noc*“. Chtěl tuším říci: kde končí [nedokončený] spis *Temná noc*. *Temná noc*, totiž stav temné noci, přece končí duchovním zásnubem; do toho je však od začátku i první redakce *Duchovní písně* dosti daleko: jeť až v Ps 12.

V hlavní věci, totiž v otázce stran pravosti redakce B, se Dom Chevallier ovšem, jak mám za to, úplně mýlí. Ale je to něco jako Wolfovo popírání homérského původu Iliady, jež bylo sice nesprávné, ale podnítilo kontro-

versi a studium a tak velice přispělo k lepšímu poznání Iliady a Odysseie. Po této stránce má D. Chevallier svými *grandes passus* - *extra viam* nemalou zásluhu o studium sv. Jana od Kříže a tím o mystická studia vůbec. A druhou zásluhu má svým velepečlivým kritickým vydáním textu redakce A. Jeho text se sice liší od textu P. Silveria jen v drobnostech (největší rozdíl je v tom, že P. Silverio připsky sanlucarské, jež jsou příprava k redakci B, kde to lze, pojímá - neprávem - i do textu redakce A, kdežto D. Chevallier toho ovšem nečiní), a to nemnohých, ale je stanoven s aplikací všech požadavků dokonalé ediční techniky - i když ovšem lze, v tom onom bodě, aplikaci D. Chevalliera kritisovati. V českém překladu první redakce *Duchovní písně* v šestém svazku Spisů sv. Jana od Kříže tedy, dá-li Pán Bůh, podám text podle vydání D. Chevalliera; rozdělení v odstavce, jež je u D. Chevalliera velice nepraktické, a číslování odstavců budou podle vydání P. Silveria.

Z pisatelů uvedených v seznamu literatury na začátku tohoto pojednání jsou proti pravosti redakce B titi: D. Chevallier, Baruzi, P. Louis de la Trinité.

K nim se druzí ve své krátké recenzi kritického vydání od D. Chevalliera P. Jules Lebreton S. J., jenž praví: „Ceux qui, comme nous, estiment qu'il a prouvé sa thèse, lui doivent une profonde reconnaissance - Ti, kdo, jako my, mají za to, že svou thesi dokázal, jsou mu povinni hlubokou vděčností“ (Études (Paris), 5. V. 1931, str. 368; viz též v jeho krátké recenzi překladu M. Marie od Nejsv. Svátosti v Études ze dne 5. VII. 1936, str. 120). P. Michel Labourdette O. P. praví na jednom místě ve své velké práci *La foi théologique et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix* o pojednání P. Gabriela od sv. Maří Magdaleny v Études Carmélitaines XIX 1934, vol. I. (o témž, které, jak níže uvidíme, tak velice zapůsobilo na Maritaina pro pravost redakce B): „... et nous ne croyons pas que la thèse de Dom Chevallier soit sérieusement ébranlée - ... a nemáme za to, že thesi D. Chevalliera bylo vážně otřeseno“ (Revue Thomiste [Saint-Maximin, Var] XLI année, nouvelle série, t. XIX 1936, str. 606 pozn.)

Dva z recensentů *Cantique Critique* mně známých uznávají závažnost námitek D. Chevalliera, ale nepřidávají se pro ně ještě zcela k němu. Jsou to P. de Guibert S. J. a P. de Gaiffier S. J.

P. de Guibert praví v recenzi vzrostlé v pojednání uvedené výše v seznamu literatury:

„Ce qui est donné néanmoins me semble suffire à rendre tout au moins beaucoup plus probable la thèse défendue et à justifier les doutes les plus graves sur l'authenticité de B - Co je podáno, nicméně, jak se mi podobá, postačuje, aby učinilo aspoň daleko pravděpodobnější thesi hájenou a opravňovalo ke svrchované vážným pochybnostem o pravosti recense B“ (de Guibert, A propos, str. 245).

P. de Gaiffier praví v krátké recenzi: „Cette phase du débat, qui relève des études ascétiques et mystiques, serait trop longue à exposer. Nous remarquerons cependant que la thèse du P. Chevallier est appuyée par un ensemble de preuves qui ne laisse pas d'être impressionnant - Výklad této stránky diskuse, jež souvisí se studií asketickými a mystickými, by vyžadoval obšírnosti, která by zde byla přílišná. Podotýkáme nicméně, že se these P. Chevalliera opírá o souhrn důkazů, který je zajisté působivý“ (Analecta Bollandiana XLIX 1931, str. 463n.).

P. Maréchal S. J. začíná neutrálně:

„Quoi qu'il en soit du bien-fondé des thèses en présence, ... - Aťsi je tomu jakkoliv stran odůvodněnosti thesí předložených, ...“ (Études sur la psychologie des mystiques, svaz. II., str. 355),

ale nedůsledně bez odůvodnění hned dále cituje výklady a námítky D.

Chevalliera jako věci jisté (str. 355-357) a považuje za „prostší přiřítati odpovědnost za text B oprávcům dobře to mínícím“ (str. 357), t. j. považovati redakci B za apokryfní.

Pro pravost redakce B jsou z pisatelů uvedených tito: P. Gerardo, Martínez Burgos, P. Silverio, Marie du Saint Sacrement, P. Cavallera, P. Eugenio de San José, P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, Macdonaldová, P. Mogenet.

Maritain se velmi kloní k přesvědčení o pravosti redakce B jak na místech dřívějších, tak zvláště v posledním svém projevu o této věci, v *Post-Scriptum* ze dne 1. května 1934 k druhému vydání *Les Degrés*, kde praví:

„Co se týká otázky stran pravosti druhé redakce *Duchovní písně*, práce P. Gabriela od sv. Maří Magdaleny (*Études Carmélitaines*, duben 1934) vážně otřásá negativní thesí (*ébranle sérieusement la thèse négative*) D. Filipa Chevalliera“ (*Les Degrés*, 2. vyd. z r. 1935, str. XIX).

P. Aloysius ab Imm. Conc. praví:

„Es ist sehr wahrscheinlich, ja fast sicher, dass Johannes vom Kreuz auch der Verfasser des „sogenannten“ 2. längeren Textes des „Geistlichen Gesanges“ ist. . . Solange die Autographien [t. j. vlastnoruční rukopisy sv. Jana od Kříže] nicht zu finden sind, wird es schwer sein, einen *vollgültigen Beweis* für die Authentizität des erweiterten Textes des „Geistlichen Gesanges“ zu erbringen, noch viel schwieriger aber ist es für die Gegner, mit *stichhaltigen und zwingenden* Beweisen darzutun, dass dieser Text apokryph sei. Ihre Beweise werden die Grenze der Vermutungen nicht überschreiten (*Theologie und Glaube* XIX 1927, str. 624. 629).

To psal P. Aloysius r. 1927, než bylo, zvláště na obranu pravosti druhé redakce *Duchovní písně*, uvedeno a probráno vše, co je v diskusi o ní důležité. To bylo v podstatě ukončeno r. 1934; co bylo po tom roku podáno, jsou jen nepodstatné dodatky.

Dojítí ovládajícího rozhledu v této otázce, jež se útoky protivníků pravosti redakce B, vedenými s přerůzných stran, stala složitou a spletitou, a učiniti si samostatný závěrečný úsudek o tom, zda i redakce B *Duchovní písně* je od sv. Jana od Kříže či není, lze jen dlouhým studiem obojí redakce *Duchovní písně* a literatury o této otázce. Je mi zřejmé, že nejeden z těch, kdo o ní také něco napsali a třebaš redakci B zavrhlí, všeho toho studia nevykonali.

Mně je po vykonání toho studia *jisté*, že i druhá redakce *Duchovní písně*, jak nám ji podává rukopis jaénský a ostatní rukopisy skupiny B, je *pravá*, t. j. že i ona, tak, jak ji máme, je dílo sv. Jana od Kříže.

II.

POZNÁMKY K DUCHOVNÍ PÍSNÍ

1. POZNÁMKY K PŘEDMLUVĚ

Nadpis¹. — Název *Duchovní píseň* pro spis a báseň v něm vykládanou je až z vydání Spisů sv. Jan od Kříže z r. 1630. V rukopisech je titulem spisu záhlaví před *Předmluvou*, které tu hned následuje.

Nadpis². — Hned od počátku tu užívá sv. Jan o Amado-Amada, Mileném a Milené, názvů Esposo - Esposa, jež znamenají jednak snoubence - snoubenku, jednak chotě-choť, ač duše na začátku básně ještě ani není ve stavu mystického zasnubu, k němuž dojde až ve sloze XIII., a k duchovnímu sňatku až ve sl. XXII. Možná, že sv. Jan užívá názvů Esposo - Esposa od samého začátku jen anticipováním z pozdějška, k vůli jednotnosti; možná to činí i proto, že, jak uvádí ve sl. XXIII. a jejím výkladu, duše je již vykoupením a křtem také (arci nemysticky) snoubenka a choť Boží. Až po sl. XIII. překládáme slova Esposo - Esposa slovy Zenich - Nevěsta; od sl. XIII. počínaje lze ovšem o stavu zasnubu užívatí též překladu Snoubenec - Snoubenka; od uzavření duchovního sňatku přistupuje překlad Choť [Syn Boží, Kristus] - choť [duše].

Mimo záhlaví toto a záhlaví před Úvodní poznámkou k první sloze užívá sv. Jan o Zenichovi a Choti zřídka jména *Kristus* (PS 12, 2. 3), nýbrž častěji výrazů *Slovo*, *Syn Boží* (PS 1, 2), *Slovo* (PS 1, 3), *Syn Boží* (N II 24, 3), *Bůh* (Vp II 5, 3). Viz poznámku k Vp II 5, 3.

Nadpis³. — Ctih. Anna od Ježíše (Ana de Lobera), s Marií od sv. Josefa (María de Salazar) nejznamenitější duchovní dcera sv. Terezie, nar. 25. XI. 1545 v Medině del Campo, vstoupila r. 1570 k bosým karmelitkám u sv. Josefa v Avile. Když byl r. 1575 založen klášter bosých karmelitek v Beas de Segura v Andalusii, stala se jeho první převorkou, a tam se stýkala se sv. Janem od Kříže, jenž byl r. 1578 jmenován představeným bosých karmelitánů na nedaleké Kalvarii u Baezy. R. 1582 ji sám sv. Jan přivedl do Granady k založení tamního kláštera bosaček, a odtamtud přešla ke stejnému účelu r. 1586 do Madridu. R. 1604 založila v Paříži první klášter bosých karmelitek ve Francii, r. 1607 podobně v Bruselu první belgický. Zemřela v Bruselu 4. III. 1621.

Nadpis⁴. — Datum 1584 platí o vzniku (nebo spíše dokončení a úpravě) první redakce *Duchovní písně*, kdežto druhá redakce vznikla, jak jsme viděli v Úvodě, r. 1585 nebo v první polovici r. 1586. Sv. Jan ponechal nápis, i s datem, jak byl v první redakci. Podobně sv. Terezie od Ježíše, jež dokončila poslední redakci svého Svěžívotopisu, v níž mluví v hl. 39, 14 o breve Pia IV. ze dne 17. července 1565, někdy koncem r. 1565 (BMC 1, str. CXIX), napsala na jejím konci datum dřívější redakce: „Dokončena byla tato kniha v červnu r. 1562“. P. Dominik Báñez O. P., její duchovní rádce, jemuž tento Svěžívotopis předložila, připsal pro jasnost do rukopisu: „Toto datum se rozumí o prvním rázu, kdy ji M. Terezie od Ježíše napsala.“

¹¹. — Co míní sv. Jan těmito slovy a podobnými v dalším odstavci Předmluvy? Jistě je jimi míněno aspoň to, že nemíní vykládati sloh básně až do všech možných podrobností nebo alternativ, nýbrž to že ponechá čtenáři, sám podaje pouze podstatu, t. jen smysl sloh celkový, povšechný, hodící se obecně na každou duši, která je od Boha vedena touto mystickou cestou nazíravou, kdežto případných podrobností, jež mohou býti u každé duše různé, on tedy vykládati nebude. Není jisté, že těmito slovy bylo míněno, když je sv. Jan psal pro první redakci *Duchovní písně*, také to, že slohy, aspoň některé, lze vykládati podle libosti a příhodnosti i o různých věcech značně odlišných (podobně jak na př. ve Vp a v N první slohu básně *Za temné noci* vyložil přímo o činné noci smyslu ve Vp I - o trpné noci smyslu v N I - o trpné noci ducha v N II - a nepřímě i o činné noci ducha ve Vp II, a jak sv. Jan někde užívá týchž slov Písma na různých místech svých spisů v různém přizpůsobeném smyslu, na př. týchž slov Velep. 8, 1 v PS 22, 7 o duchovním zasnubě, a v PS 24. 5 o duchovním sňatku) - ale praxí sv. Jan ukázal, že i v tomto druhém smyslu lze těmito slovy zde rozuměti. Vždyť, jak je ze srovnání tabulek i zde přidaných viděti, mnohé slohy, které jsou v Ps vykládány o stavu duchovního zasnubě (jenž je v Ps v tamní sloze 12 a v PS v tamní sloze 13), jsou v PS vykládány o stavu duchovního sňatku (jenž je v PS ve sloze 27 a v PS v tamní sloze 22) a naopak mnohé slohy vykládané v Ps o stavu duchovního sňatku jsou v PS vykládány o stavu duchovního zasnubě - a slohy Ps 35-39, jež se tam vykládají ještě o stavu duchovního sňatku, se v PS 36-40 vykládají o patření na Boha v nebi, po němž duše choť touží.

Srovnávací tabulky.

Ps — PS	Ps — PS	Ps — PS
1-10 — 1-10	21 — 30	31 — 18
— — 11	22 — 31	32 — 19
11 — 12	23 — 32	33 — 34
12 — 13	24 — 33	34 — 35
13 — 14	25 — 16	35 — 36
14 — 15	26 — 17	36 — 37
15 — 24	27 — 22	37 — 38
16 — 25	28 — 23	38 — 39
17 — 26	29 — 20	39 — 40
18 — 27	30 — 21	
19 — 28		
20 — 29		

PS — Ps	PS — Ps	PS — Ps
1-10 — 1-10	21 — 30	31 — 22
11 — —	22 — 27	32 — 23
12 — 11	23 — 28	33 — 24
13 — 12	24 — 15	34 — 33
14 — 13	25 — 16	35 — 34
15 — 14	26 — 17	36 — 35
16 — 25	27 — 18	37 — 36
17 — 26	28 — 19	38 — 37
18 — 31	29 — 20	39 — 38
19 — 32	30 — 21	40 — 39
20 — 29		

¹². — P. Silverio tu má ve velkém vydání čtení rukopisu jaénského (hlavního svédká redakce druhé) *que a ellas llevan*, a to čtení překládám (považuje plurál *llevan* za pisatelovu licenci místo singuláru *lleva*, patřícího k podmětu *espíritu*). V menším vydání tu P. Silverio má (nevím proč, snad jen tiskovým nedopatřením) vynechánu předložku *a*, takže podává čtení Ps: *que ellas llevan*: kterou (n. kterého, n. které) ona v sobě chovají.

¹³. — Nejen církevní Otcové a učitelé v užším smyslu, nýbrž i jiní církevní pisatelé svatého života ze všech dob. Viz PS 37, 4.

2¹. — Z dvojího důvodu bude výklad sloh jen krátký (PS Předml. 3) a povšechný: a) protože myšlenek, vzbuzených ve skladateli sloh mystickou láskou a od něho do těch sloh vložených, ani nelze všech a úplně vyjádřiti, i kdyby sebe více napsal; b) protože slohy obsahují osobní, individuální, mystické zkušenosti světcovy, od nichž se zkušenosti každé jiné mystické duše svým individuálním rázem liší, takže bude lépe podati výklad nikoliv podrobný a individuální, nýbrž s abstrakcí od individuálnosti obecný, druhový, jenž se pak bude hoditi na všechny případy (jak se na př. povšechný, obecný popis člověka, třeba získaný abstrakcí z určitého jedince, hodí na všechny lidské jednotlivce, kdežto popis jednotlivinný, individuální, toho určitého jedince by se nehodil na jiné lidi).

Aby mohl podati takový výklad druhový, musí arci míti zkušenost o mystickém životě i u jiných duší, aby nepřipisoval duším všem, co platí o jedné nebo nemnohých. Má ji ovšem (PS Předml. 4).

Z prvního důvodu uvedeného výše se tedy netřeba vázati výkladem, který bude podán, protože mohou býti podány nebo *přidány* od duše samé i jiné výklady, platné buď pro všechny duše mystické nebo aspoň individuálně pro ni; z druhého důvodu uvedeného netřeba se vázati proto, že snad výklad podaný sv. Janem, ač povšechný, přece není pro tu kterou duši v jejích okolnostech, kde jí stačí povšechnost ještě větší, dosti povšechný a ona tedy může z něho *ubrat*i.

2². — Špaň.: „en alguna manera“ - „nějak“; což může znamenati: a) neúplně, povšechně; b) v tom a tom určitém smyslu (ač přitom neúplněm a povšechném).

2³. — Viz pozn. k PS Předml. 3.

2⁴. — PS 26, 8.

2⁵. — Věrou theologickou poznáváme a uznáváme pravdy o Bohu pro svědectví Boží (jež je vnější tomu spojení pojmů, které dosvědčuje), nikoliv pro vnitřní zřejmost těch pravd, t. j. ze samého spojení pojmů, poznávaného jejich analysou (rozbořením). Jen tento druhý způsob poznávání a uznávání je chápání v užším smyslu; toho tedy ve víře theologické není.

Míní-li zde sv. Jan víru mystickou, t. j. přímé, konkrétní a experimentální poznání Boha jakožto působícího na duši nebo v duši, jež jest poznání temné, nerozlišené, je ovšem také hned zřejmé, že toto temné poznání Boha není chápání.

3¹. — Viz pozn. k Vp I 1, 3 a zde níže k PS Předmět 2.

3². — Mystická bohověda je poznávání Boha z jeho působení psychologicky nadpřirozeného, především spojivým nazíráním. Viz Vp II 8, 6 a pozn.; N II 5, 1; II 17, 2; PS 27, 5; 39, 12; sv. Terezie od Ježíše, Svěživoto-pis 10, 1.

3³. — Špaň.: se sabe por amor. - Viz PS 12, 7; 27, 5; N II 12, 2. 5. 7; II 17, 2; II 20, 6.

1. Láska jako by již sama sebou otvírala rozumu oči k pronikavějšímu poznávání a cenění toho, koho milujeme, a nadto vede ke snaze poznati ho lépe i z jiných zdrojů poznání, které jsou po ruce. To platí i v duchovním životě, a to o každé lásce k Bohu: psychologicky přirozené; té, která je v nazírání získaném; té která je na stupni vlitém, nespojivém i spojivém.

„Nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur“ (S. Augustinus, *De Diversis quaest.*, q. 35, 2; P. L. 40, 24). - „Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur“ (Idem, *De Moribus Eccles. Cath.*, l. I, c. XVII, 31; P. L. 32, c. 1324).

2. Mystické neboli psychologicky nadpřirozené působení Boží na rozum zpravidla dá poznání láskyplné („láska“ je tu míněna ve smyslu velmi širokém); ba při působení spojitým působívá Bůh namnoze současně na rozum i na vůli a tak rozněcuje lásku i přímo ve vůli. Někdy (N II 12, 7; PS 26, 8; PN III 49) působí Bůh více na vůli než na rozum (někdy arci je tomu naopak), takže láska ve vůli je v tom případě mocnější, než jak by to odpovídalo stupni a způsobu poznání, které duše v té chvíli má - a duše pak právem usuzuje, že to Bůh působí přímo na její vůli, a ze způsobu činnosti vůle a rázu jejích konů a z účinků, které ty kony (lásky a jiných kategorií) v ní způsobí, poznává dalším usuzováním Boha a jeho dokonalosti daleko lépe než pouhým temným nerozlišeným nazíráním vzházejícím ze spojitého působení Božího v rozumu.

3. Působí-li Bůh lásku spojitými doteky ve vůli, duše nejen má slastné zakoušení Boha, z něhož jej řečeným způsobem i rozumovým usuzováním poznává a cení, nýbrž „přeplyváním“ toho spojitého doteku z vůle v rozum, ježto ty dvě mohutnosti jsou v téže jedné přirozenosti duše, často (Vp II 32, 3) při tom i přímo, konkrétně a experimentálně, tedy bez usuzování, poznává Boha jakožto působícího na vůli. Poznává jej tak poznatkem více méně nerozlišeným sice a temným, ale přece bohatým (PS 14, 12; Vp II 24, 4).

Přeplyvání mezi mohutnostmi téhož stupně, nebo mezi mohutnostmi vyšší a odpovídající mohutností smyslovou záleží v tom, že jedna intensivní činnost vadí jiné odlišné (na př. radost žalosti) a navádí nebo posiluje činnost příbuznou.

Faktické přeplyvání je ovšem něco fysického nebo psychologického, ne metafysického, a proto může být od Boha zaraženo.

Spojitě mystické doteky Boží přeplyvají i z vůle v rozum i z podstaty duše v rozum a ve vůli.

4. Když Bůh působí spojitým dotekem přímo v samou podstatu duše, přeplyvá (ježto ty dvě mohutnosti jsou v podstatě duše) z toho doteku v rozum poznatek a ve vůli láska (Vp II 32, 3); o obojím tomto přeplyvání platí, co bylo výše řečeno jednak o poznatku vůbec a o lásce vůbec, jednak o poznatku přeplynulém z doteku ve vůli.

To všecko je poznávání Boha „*per amor*“: láskou, skrze lásku, z lásky.

Sv. Jan mluví někde (na př. zde a v PS 27, 5) tak, že by někdo mohl rozuměti, že mystické poznání Boha přichází vůbec jen skrze lásku, což ovšem není pravda a on to tak nemíní, jak viděti na př. z N II 12, 7. Viz i pozn. k N II 17, 2; PS 13, 11. Mystické poznání Boha vzhází především z působení Božího na rozum, nevlitého nebo vlitého, vlitého nespojitého nebo vlitého spojitého.

4¹. — Špan.: primero las [scil. las autoridades de la Escritura] pondré las sentencias de su latín. Frase je neobratná, ale smysl je jasný. P. Andrés de la Encarnación C. D., badatel o spisech sv. Jana v třetí čtvrtině XVIII. stol., vysvětluje: „Esto da a entender que sólo las pondría una vez y esa en romance - To znamená, že je bude uváděti pouze jednou, a to španělsky“ (Baruzi, St. Jean de la Croix, 2. vyd., str. 41 pozn.); M. Martínez Burgos ve svém vydání *Cántico Espiritual* podle rukopisu jaénského, z r. 1924, přidává k tomuto místu tuto poznámku: „De su latín. - Es decir, verdidas del latín: to jest, v překladu z latiny.“ M. Anna totiž neuměla

latinsky a nanejvýše rozuměla jen nějakým drobtům z latinské bible jako sv. Terezie.

Podle tohoto slibu tedy měl sv. Jan uvádět místa z Písma jen ve španělském překladu, doslovném nebo volnějším, až opisném. Ve skutečnosti však jsou právě v první redakci *Duchovní Písně*, určené přímo pro M. Annu a její řeholnice, jen některá místa podána pouze španělsky, kdežto množství míst je dvojjazyčných, t. j. latinských a španělských, ba v PS 13, 1 je text žalmu 138, 12 uveden jen latinsky. Uvádět texty z Písma napřed latinsky bylo tehdy zvykem a sv. Jan jej tedy i v tomto spise namnoze zachovává.

2. POZNÁMKY K PŘEDMĚTU

1^a. — Viz PS 22, 3 a pozn.

1². — To jest, od té doby, kdy se duše s pomocí milosti Boží účinně rozhodne vystoupiti na stupeň, který sv. Jan nazývá činnou nocí smyslu. Viz pozn. k PS 1, 1.

1³. — O tom, v jakém smyslu kde sv. Jan užívá těchto jmen trojí cesty a odpovídajících výrazů: začátečníci - prospívající a pokročilí - dokonalí, viz pozn. k Vp I 1, 3. - Zde v PS (Předm. 1. 2; 22, 3) se rozumí názvy „cesta očistná“ a „začátečníci“ činná noc smyslu, než se k ní přidruží trpná. Plyne to z toho, že této cestě sv. Jan připisuje v PS 22, 3 jen rozjímání a mlčí u ní o nazírání (ač ve skutečnosti duše oddaná vnitřní modlitbě zpravidla již na stupni asketickém nebo aspoň v začátcích činné noci smyslu dojde i nazírání, t. zv. získaného, jež je tuším aspoň také míněno v PS 6, 1). Tato cesta je líčena do slohy 5. včetně. „Cestou osvětnou“ a „pokročilými“ se mívá v PS noc smyslu aspoň od začátku její stránky trpné (asi i část noci smyslu pouze činné, kdy však duše již má nazírání získané) a další vývoj až do konce noci ducha, jež končí duchovním zasnubem ve sloze 13. Slohou 14. počíná „cesta spojná“ a stav „dokonalých“, kde dojde ve sl. 22. k duchovnímu sňatku. Ve slohách od 23. do 35. včetně se líčí různé stránky stavu duchovního sňatku, a v posledních pěti, 36.-40., touha duše choti po patření na Boha tváří v tvář v blaženosti nebeské.

2^a. — „Rozlišují se různé stupně lásky podle různých snah, k nimž je člověk přiváděn zvětšením lásky. Neboť nejprve nastává člověku hlavní snaha, totiž upustiti od hříchu a odpírati jeho žádostem, jež pudí k opaku lásky. A to náleží *začátečníkům*, v nichž má býti láska živena a opatrována, aby se nezrušila. Pak nastoupí druhá snaha, by člověk hlavně dbal toho, aby v dobrém prospíval. A tato snaha náleží *prospívajícím*, kteří dbají hlavně toho, aby se v nich láska zvětšováním upevňovala. Třetí pak snaha je ta, aby dbal člověk hlavně toho, by přilnul k Bohu a v něm se kochal. A to náleží *dokonalým*, kteří touží se vyprostiti a býti s Kristem“ (Sv. Tomáš Aq., Summa th. 2. II., q. 24. a. 9. Resp.).

I cesta asketická i cesta mystická mají, každá svým způsobem, tyto tři stupně uvedené sv. Tomášem. Sv. Jan od Kříže ovšem mluví i v ostatních třech velkých spisech i zde v *Písní* jen o cestě mystické (viz pozn. k PS Předmět, I a k PS 1, 1). Trojí oddíl té cesty je mu dán trojím stupněm lásky, jak jej tu vyjadřuje sv. Tomáš, a z třetího stupně lásky, svého to třetího oddílu cesty, zvláště také vytýká v posledních pěti slohách a jejich výkladu tu jeho vlastnost, že duše „se touží vyprostiti a býti s Kristem“ (Filip. 1, 23).

2². — PS 36, 2.

2³. — PS 20, 11; 39, 14; PN I 27. 28. - Této větě se nesmí rozuměti tak, že by „poslední slohy“, t. j. PS 36-40, jednaly výlučně o stavu blažených. Jednají o něm, ale nespouštějí při tom se zřetele stavu duchovního sňatku (PS 37, 6; 38, 4; 39, 1; 40, 5), v němž tehdy duše je a jenž je předobraz stavu blažených a je v PS 36-40 skutečně tak líčen.

3. POZNÁMKY K VÝKLADU SLOH

SLOHA I.

1¹. — I. Tento výklad, a verš „když jsi mě poranil“, odpovídají v PS verši „se steskem v lásce jsouc roznícena“ v básni *Za temné noci* a výkladu ve Vp I 14, 1. Východisko v druhé redakci *Duchovní písně* je totéž, které máme ve *Ústupu*, totiž že se duše, jež je dosud ještě na stupni asketickém, na něm však již značně vyspělá, a je Bohem vyvolena k vyšším milostem, z lásky k němu (ovšem z jeho vnuknutí a s jeho pomocí) účinně rozhodne (PS Předmět 1) k tomu stupni a způsobu duchovního života, který sv. Jan nazývá činnou nocí smyslu (Vp I 14, 2 - PS 1, 1.), a jenž zde v PS jde až do slohy 5. včetně (PS 22, 3), ba, co se vnitřní modlitby týká, až do slohy 6., kde máme v PS 6, 1 nazírání získané, až po PS 7, 9 exclusive, kde již je zřejmé řeč i o nazírání vlitém, nespojivém a asi i spojivém. Jeť modlitba v činné noci smyslu rozjímání a nazírání získané (N I 8, 3; Vp II 14, 2; II 15, 1; PS 22, 3; 6, 1).

Ovšem, jak se první sloha básně *Za temné noci* hodí i do trpné noci smyslu a je v N I skutečně tak vykládána, tak by mohlo i prvních sedm sloh básně *Kde jsi se skryl* býti vykládáno též o trpné noci smyslu. Stačilo by vztahovati stesky duše stran nepřítomnosti Mileného ve slohách první až třetí na přechod do trpné noci smyslu (N I 8, 3), verš „když jsi mě poranil“ na roznícení v lásce, vlastní trpné noci smyslu (N I 11, 1), a v rozjímání a nazírání získaném sloh čtvrté až sedmé viděti to rozjímání a nazírání získané, které duše opět a opět koná i po přechodu do trpné noci smyslu, když totiž nemá nazírání spojivého, anebo o které se, nechápajíc trpné noci smyslu, někdy (ovšem marně) pokouší v době nazírání spojivého. Ale takový výklad by byl proti tomu, co praví sv. Jan v PS 22, 3, že v prvních pěti slohách se duše cvičí v *rozjímání*, ani slovem se nezmiňuje o nějakém občasném spojivém nazírání.

A jak se první sloha básně *Za temné noci* hodí i do trpné noci ducha a je v N II skutečně o ní vykládána, tak by se mohla již i první sloha básně „*Kde jsi se skryl, Milený, a zanechals mě v kvělení? ... Ušla jsem za tebou volajíc, a byls pryč*“ a další slohy až po PS 12 včetně vykládati ve smyslu N II 11 o trpné noci ducha, kde duše láskou roznícená také hledá Mileného a nenachází ho (N II 11, 5. 6). Vadí ovšem tomuto výkladu zase zmínka o rozjímání v PS 22, 3.

Níže, v oddíle II. této poznámky uvidíme, že v Ps neboli první redakci *Duchovní písně* této zmínky o rozjímání na paralelním místě Ps 27, 2 není a že se v první redakci *Duchovní písně* slohy Ps 1-11 vesměs vztahují na stupeň mystický, pravdě nejpodobněji na trpnou noc ducha, a líčí stav vyložený v N II 11.

Rozdíl mezi činnou nocí smyslu, jak je líčena ve *Ústupu* (Vp I 14, 2) a *Noci* (N I 1, 2. 3; I 8, 3) a zde v *Písní* je ten, že ve Vp a N má duše v činné noci smyslu až do přechodu do trpné noci smyslu útěchy a slastně pociťuje přítomnost a lásku Boží, kdežto zde v PS je bez toho všeho a trpí. Ale sv. Jan praví, že ty útěchy a slasti má duše v činné noci smyslu „zpravidla“ (N I 1, 2); je tomu tedy u některých duší asi jinak, a lze nám tudíž míti za to, že jednu z těch jiných nám líčí sv. Jan v PS.

Zdá se mi však, že i po stránce utrpení sv. Jan v prvních slohách PS do líčení činné noci smyslu neboli stavu duše před přechodem do trpné noci smyslu (ježž snad lze klásti do slohy sedmé) již přijímá i leccos z rysů trpné noci smyslu, že tu tedy de facto líčí obojí stránku noci smyslu, i když

činnou více. Některá místa ve výkladu již prvních sloh (na př. hned PS 1, 2-5 nebo zvláště PS 1, 16-19) se ovšem zcela zřejmě vztahují až k touhám, stavům a milostem odpovídajícím stupňům daleko vyšším než očištnému nenazíravému, na němž tu duše podle slov. sv. Jana (PS 22, 3) je. To asi proto, že jednak jeho mystické slohy jsou bohaté několikařím smyslem (PS Předml. 1. 2), jednak sv. Jan míní mluvit především o tom, co se děje v duších pokročilých (PS Předml. 3).

II. Co bylo dosud v této poznámce řečeno, je prostě jen se stanoviska druhé redakce *Duchovní písně*, jež v PS *Předmětu* a v *Úvodní poznámce* k první sloze PS 1, 1 praví výslovně, že PS začíná stavem začátečníků, a v PS 22, 3 mluví o *rozjímání* jakožto náležitě vnitřní modlitbě duše až do slohy PS 5 včetně. Nyní však na výklad přibereme i zřetel k první redakci.

V první redakci není ani *Předmětu* ani *Úvodní poznámky* k PS 1 ani zmínky o rozjímání obsažené v PS 22, 3 (jež odpovídá Ps 27, 2), nýbrž v Ps 27, 2 se o prvních jedenácti slohách básně (odpovídajícím v PS slohám 1-12, protože sloha 10. tam je přidána) praví, že se v nich duše

„nejprve cvičila v lopotách a hořkostech umrtvování, jež uvedla duše na počátku od první slohy až do té [Ps 5 včetně], která zní: *Unad tisícero rozsévaje*. A pak prošla úzkými cestami lásky, jež líčila postupně v dalších slohách až do té [Ps 12 včetně], která zní: *Odvrát je, Milený*. A nadto pak vypravuje, že se jí dostalo velikých sdělení a mnoha návštěv od Mileného, jimiž se zdokonalovala a prohlubovala v lásce k němu, takže vyšeďší ze všech věcí a ze sebe samé se oddala jemu spojením v lásce v duchovním zasnubu, v němž se jí jakožto již zasnoubené dostalo od Snoubence velikých darů a klenotů, jak to opěvovala od slohy, kde došlo k tomuto božskému zasnubu [Ps 12], až k této nynější [Ps 27], jež začíná: *Ustoupila choť*, kde ještě mělo dojít k duchovnímu sňatku mezi řečenou duší a Synem Božím.“

Z tužeb vyjádřených v Ps 1, 1. 2 (= PS 1, 2. 3), aby Zenich zjevil duši svou božskou bytnost, aby se s ním mohla spojit jasným a bytnostným patřením, a z výkladu o ranách z lásky v Ps 1, 9. 13 (= PS 1, 17. 22), je viděti, že duše je tu v Ps již od samého počátku básně a výkladu, „blíží se dokonale“ (Ps 1, 13 = PS 1, 22), na vysokém stupni mystickém, jenž zcela odpovídá stavu v trpné noci ducha líčenému v N II 11. Slohy Ps 1—5 jsou asi první část noci ducha, více očištná, a slohy Ps 6-12 jsou asi druhá část noci ducha, více spojná, jejíž závěr je duchovní zasnub.

Jak viděti z PS *Předmětu* a z PS 1, 1; 22, 3, sv. Jan od Kříže v druhé redakci *Duchovní písně* rozšířil smysl a platnost básně *Kde jsi se skryl* na celý mystický život od jeho počátku činnou nocí smyslu a vztahuje v PS první slohy básně na činnou noc smyslu. Slohy samy se tomuto přenesení na nižší stupeň dosti dobře poddávají, tak jak jinde první sloha básně *Za temné noci* je bez obtíže vykládána i o noci ducha (ve Vp II. III o činné, v N II o trpné) i o noci smyslu (ve Vp I o činné, v N I o trpné). Ale kdežto o sloze *Za temné noci* podává sv. Jan podle různého stupně a způsobu duchovního života, kterému ji kde přivlastňuje, různý výklad, ponechal při snížení prvních pěti nebo vlastně šesti sloh básně *Kde si se skryl* se stupně trpné noci ducha na stupeň činné noci smyslu výklad v podstatě beze změny, jen jej značně rozšířil, a čtenář si starší části výkladu, ba celý ten výklad, musí sám nové situaci přizpůsobovati. Není tedy divu, že starý výklad v nové situaci místy skřípá a jen stěží se do ní vpravuje. Podobné jsou čtenářovy obtíže při PS 7—10, jež jsou bez podstatné změny výkladu v PS na stupni, jak se podobá, trpné noci smyslu, kdežto v Ps jsou v trpné noci ducha. Teprve přidaná sloha PS 11 je zřejmě v trpné noci ducha, takže teprve slohy PS 11. 12 jsou na téměř mystickém stupni jako Ps 10. 11.

Potom následuje v obojí recensi duchovní zasnub v Ps 12 - PS 13 - Viz pozn. k PS 22, 3.

Rána, kterou je zde „srdce raněno láskou k Bohu“ (PS 1, 1 na konci), je rána z lásky, jakou má duše na začátku činné noci smyslu; „rány z lásky, o kterých tu duše mluví“ (PS 1, 17 = Ps 1, 9) jsou rány z lásky, jakou má duše někdy výjimečně v trpné noci ducha. Slova „o kterých tu duše mluví“, jsou zcela na místě v Ps 1, 9, ježto v Ps duše je již od začátku vysoko v trpné noci ducha; v PS 1, 17 ta slova skřípají a působí ve čtenáři zmatek, protože on ví z PS Předm. 1. 2 a PS 1, 1 na konci, že duše je tu v činné noci smyslu a má v ní „srdce raněno“ ranou docela jinou, daleko méně vznešenou, odpovídající činné noci smyslu. Celý výklad o převznešených ranách, a mnohé jiné věty, jsou do PS převzaty z paralelního místa v Ps, ale pro změněnou situaci na to místo v PS nepatří.

3¹. — PS 1, 4.

3². — PS 11, 3.

6¹. — „Ego erravi sicut ovis quae periit, quaerens te exterius, qui es interius; et multum laboravi quaerens te extra me, et tu habitas in me, si tamen ego desiderem te. Circuivi vicos et plateas civitatis huius mundi quaerens te; et non inveni, quia male quaerebam foris, quod erat intus. Misi nuntios meos omnes sensus exteriores, ut quarerem te; et non inveni, quia male quaerebam. Video enim, lux mea Deus qui illuminasti me, quia male te per illos quaerebam, quia tu es intus, et tamen ipsi unde intraveris nesciverunt“ (Pseudo-Augustinus, Soliloquiorum Animae ad Deum liber unus, c. 31; Migne PL 40, 888). Viz pozn. k Vp I 5, 1.

8¹. — Vp II 5, 3; PS 11, 3.

11¹. — PS 1, 10.

11². — PS 1, 2. 4.

11³. — PS 1, 3.

12¹. — Viz Vp II 8, 5 a pozn.

12². — PS 1, 11. - Viz též Vp II 6, 1; 9, 1.

12³. — PS 1, 3.

12⁴. — N II 16, 11. 13.

13¹. — Vp III 44, 3; PS 32, 1.

16¹. — PN II 9-12. Toto jsou ovšem milosti odpovídající stupni daleko vyššímu než očištnému nenazíravému, na němž tu duše je. Viz pozn. k PS 1, 1. Sem náleží jen láska popsaná ve Vp I 14, 2. 3.

17¹. — Viz pozn. k PS 1, 1 na konci.

18¹. — Viz pozn. k PS 11, 2.

19^a. — Na paralelním místě Ps 1, 10 je to, jak z Ps 1, 9 - PS 1, 17 vidět, dotek mystický spojivý; jsmef v Ps 1 vysoko v trpné noci ducha. Zde v PS 1, 19 arci nechal sv. Jan slova výkladu dřívějšího, ale stupeň činné noci smyslu, na nějž v PS tuto slohu snížil, nevyžaduje a nepřipouští doteku spojivého, nýbrž na něm stačí nespojivý „dotek“ v nevlastním smyslu, totiž psychologicky nadpřirozené posílení konu lásky.

21^a. — Špan. penando en los aires de amor. Duše má ve své lásce mučivý pocit člověka pověšeného (ve vzduchu) tak, že se, ač by velice rád, nemůže o nic opřít. Viz PS 9, 6 a pozn. k N I 9, 3.

21^b. — Inez Isabel Macdonaldová (v pojednání The Two Versions of the Cántico Espiritual v The Modern Language Review XXV 1930, str. 165-184) upozorňuje na systém *Deseti stupňů lásky* v hl. 27. spisku *De dilectione Dei et proximi*, dříve připisovaném (Opusc. LIV) sv. Tomáši Akvinskému, jehož použil sv. Jan od Kříže v N II 19, 20 (viz N II 18, 5 a pozn.).

Zdá se jí pravděpodobné, že vývoj mystického života v *Duchovní písni*, a to v druhé redakci daleko dokonaleji než v první, sleduje postup vylíčený v oněch deseti stupních. Shrnu její výklady. Práví (na str. 169-183):

Východisko sv. Jana v básni *Kde jsi se skryl* a v jejím výkladu je druhý stupeň toho systému deseti stupňů: Secundus gradus est, in quo [amor] facit *quaerere incessanter* ... frequenti et diligenti discursu rationis inquit ... „surgam et circuibo civitatem“ (Velep. 3, 2), totam creaturam universitatem (N II 19, 2 a pozn.).

Podobnost je skutečně značná a je možné, že ten popis druhého stupně lásky byl sv. Janu podnětem při prvních pěti slohách básně, v nichž duše opravdu hledá Milného per totam creaturam universitatem, po celém veškerenství stvoření (PS 4, 1). Ale použil ho samostatně. Sv. Jan začíná, podle výkladu v Ps 1 soudě, hned v první sloze na vysokém stupni mystickém (v trpné noci ducha), kdežto v Opusc. LIV je první z deseti stupňů lásky 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. V druhé redakci *Duchovní písni*, jež začíná činnou nocí smyslu nebo koncem stupně asketického, se ovšem sv. Jan touto změnou více přiklání k systému stupňů v Opusc. LIV.

Ale když vidíme ve slohách PS 1-5 podobnost s druhým stupněm, nevím nevím, není-li v Úvodní poznámce PS 1, 1 ohlas prvního stupně: *languere utiliter* (N II 19, 1 a pozn.), nakolik si duše v PS 1, 1 uvědomuje svůj languor, mdlobu, a „primo amare incipiens a peccato languescit“.

Také podobnost prvních tří veršů slohy třetí (PS 3, 1) s třetím z řečených stupňů lásky: *operari indesinenter*, a jeho výkladem (N II 19, 3 a pozn.) je značná, a verše čtvrtý a pátý téže slohy (PS 3, 6-10) připomínají Macdonaldové čtvrtý stupeň lásky: *sustinere infatigabiliter* (N II 19, 4 a pozn.). Ve slohách šesté až deváté a v jedenácté (PS 7, 4; 9, 1; 11, 4) slyší ohlas stupně pátého: *appetere impatienter* (N II 19, 5 a pozn.). V téže jedenácté sloze (PS 11, 11. 12) postřehuje ohlas i prvního stupně lásky: *languere utiliter* (N II 19, 1 a pozn.).

V prvním verši slohy PS 12, O prameni křišťálový, poznává odlesk slov „fontes aquarum“, „fontem vivum“ z výkladu stupně šestého; v Úvodní poznámce k té sloze (PS 12, 1) ohlas thematu toho šestého stupně: *currere velociter*, a v PS 12, 9 žízeň, o které výklad toho stupně mluví (N II 20, 1 a pozn.).

Tato místa, vlastní druhé recensi *Duchovní písně*, totiž PS 11, 4. 11. 12: 12, 1. 9, přivádějí Macdonaldovou (str. 172) na myšlenku, že sv. Jan měl zvláště při úpravě druhé redakce *Duchovní písně* na mysli *Deset stupňů lásky* a přidával v PS ve výkladu, kde se mu zdálo, že se *Píseň nedosti* přimyká ke schématu postupu těmi stupni vyloženého.

Na šestém stupni myslím že asi je druhá část trpné noci ducha (rázu více spojitelného) a její zakončení, duchovní zasnub; sedmému přičli neboli stupni že asi odpovídá stav zasnubu. Macdonaldová vztahuje (myslím, že nevhodně) sedmý stupeň: *audere vehementer* (N II 20, 2 a pozn.) k zasnubu, a chce tedy vztahovati na stav zasnubu stupeň osmý: *stringere indissolubiliter* a na duchovní sňatek stupeň devátý: *ardere snaviter*. Ale to je zřejmé proti N II 20, 3, kde je stupeň osmý ztotožňován s duchovním sňatkem (N II 20, 3 a pozn.). Myslím tedy, že duchovnímu sňatku a jeho stavu v PS 22-35 odpovídá jednak stupeň osmý: *stringere indissolubiliter* (N II 20, 3), jednak (na případečně vyšší úrovni duchovního sňatku, popisované v *Plameni lásky žhavém*) stupeň devátý: *ardere suaviter* (N II 20, 4 a pozn.).

Ve slohách PS 36-40, líčících dovršení duchovního sňatku v blaženosti věčné, vidí Macdonaldová ovšem právem podobnost se stupněm desátým: *similari totaliter* (N II 20, 5 a pozn.).

22¹. — Viz pozn. k PS 1, 1 na konci.

22². — PS 1, 16-18.

SLOHA II.

1¹. — Myšlenky a tužby a rozhodnutí vyjádřená slohami II.-V. a jejich výklady se hodí i do trpné noci ducha, jak tomu je v Ps 2-5, i do činné noci smyslu, jak tomu je v PS 2-5; jenže je to v obojí redakci na různém stupni mystického života.

4¹. — Špan. *os oiga*. Špan. *oir* znamená slyšeti i vyslyšeti; odtud to zdánlivé okolkování sv. Jana (a zvláště českého překladu) ve věci, kterou my bychom rozřešili ihned řečenými dvěma výrazy.

7¹. — To je řečeno se stanoviska mravoučného. Ve skutečnosti je božská ctnost víry v rozumu a božské ctnosti naděje a láska jsou obě ve vůli. Paměť není zvláštní mohutnost, nýbrž je totožná s rozumem.

SLOHA III.

2¹. — PS 3, 1.

5¹. — Vydání z r. 1630 přidává v textu první redakce: „nebo nevedou k Bohu“.

7¹. — Jak měl brzy po svém obrácení toto pokušení a jak je přemohl, vypravuje sv. Ignác z Loyoly. „Představovala se mu obtížnost jeho života, jako by mu v duši říkali: „Jak pak budeš živ? Ale na to odpověděl rovněž vnitřně s velkou rozhodností (postřehl totiž, že je to od zlého ducha): „Ó ty bídníče,

můžeš ty mi slíbiti i jen jednu hodinu života?" A tak přemohl pokušení a zase se upokojil" (Paměti sv. Ignáce z Loyoly [Praha, Kuncíř 1929], hl. III, 20).

10¹. — PS 3, 6.

10². — Přívlastek „duchové“ se vztahuje i k „pravému životu“ i ke „slasti“. V češtině již výraz „duchové“ vyjadřuje dostatečně, že je tu míněn vyšší stupeň života duchovního. Ve španělštině slovo „espiritual“ znamená obojí: „duchovní - duchový“, a proto vydání z r. 1630 opatrně přidalo na vyjádření toho, že „espiritual“ je zde „duchový“, slova: „čímž ovšem nepopíráme života milosti, nýbrž jej naopak předpokládáme u toho, kdo má kráčet k dokonalosti života mystického a duchového (espiritual).“

SLOHA IV.

1¹. — Ohlas slov sv. Augustina: Deus semper idem, noverim me, noverim te. Viz pozn. k N I 12, 5.

1². — „Interrogavi terram si esset Deus meus, et dixit mihi quod non; et omnia quae in ea sunt, hoc idem confessa sunt. ... Et dixi omnibus, quae circumstant fores carnis meae: Dixistis mihi de Deo meo, quod vos non estis; dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt omnes voce grandi. Ipse fecit nos. ... *Interrogatio creaturarum, profunda consideratio ipsarum: responsio earum, attestatio ipsarum de Deo, quoniam omnia clamant, Deus nos fecit*“ (Pseudo-Augustinus, Soliloquiorum Animae ad Deum liber unus, c. 31; Migne PL 40. 888).

Toto místo z nepravých Soliloquia (jen o něco níže na téže stránce jako místo uvedené v pozn. k PS I, 6) se opírá o místo z Vyznání sv. Augustina; podtržená slova v Soliloqu. mají za předlohu slova: „Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum [quae circumstant fores carnis meae], species eorum“ (S. Augustini Confessionum l. X., c. 6; Migne PL 32, 783). Je zřejmé, že sv. Jan do Kříže tu má na mysli místo z nepravých Soliloquia.

5¹. — Breviarium Romanum. Ordo commendationis animae: *Constituatur Christus Filius Dei vivi inter paradisi sui semper amoena virentia.*

7¹. — PS 4. 3.

SLOHA V.

1¹. — Viz pozn. k PS 4, 1. - Pisatel nepravých Soliloquií praví na uvedeném místě dále: „Et incoepi discutere, quid hoc esset: et dixi ... Quid tu? Tu per quem vivo ego, tu per quem vivunt omnia. Quid tu? Tu, Domine. Deus verus et solus, omnipotens et aeternus, incomprehensibilis et immensus, qui semper vivis et nihil moritur in te, immortalis, habitans aeternitatem ... principium omnium atque finis ... Nonne tu es summum esse, a quo est omne esse? Quidquid enim est, a te est, quia sine te nihil est. Nonne tu es fons vitae, a quo fluit omnis vita? Quidquid enim vivit, per te vivit, quia sine te nihil vivit. ... Quid est quod dixi, cognovi te? ... Sola Trinitas tua soli sibi integre nota est, quae exsuperat omnem sensum“ (Pseudo-Augustinus, Soliloqu. c. 31; Migne PL 40, 889).

3¹. — „Luh“ (soto) je zde ve starším významu „háj“, v němž se dosud někde udrželo. Tak se v Ochozi u Sloupu v Moravském Krasu říkalo kolem r. 1900 jednomu tamnímu krásnému lesu „Luh“. Jinak než zde vykládá sv. Jan slovo soto (háj) v PS 39, 11.

SLOHA VI.

1¹. — Poněvadž zde ještě sotva lze mysliti na nazírání nespojivé vlité (PS 7, 9; 8, 1), mám za to, že je tu míněno nazírání nespojivé nevlté, t. zv. nazírání získané (Vp II 14, 2). Duši vyvolenou Bůh z něho povznese dříve nebo později do spojivého nazírání trpné noci smyslu, jež je snad také míněno ve výkladu PS 7, 4, a později připojí i občasné nazírání vlité nespojivé (PS 7, 9. 10; 8, 1).

V PS 22, 3 praví sv. Jan, že duše po páté sloze vystoupí z rozjímání na cestu nazíravou. Ale to nemusí znamenati hned vstup na cestu vlté nazíravou (spojivou nebo nespojivou), nýbrž to může býti a zpravidla bývá napřed nazírání nevlté, získané. Sv. Jan totiž i nazírání získané, jež je již mystické, ač co do předmětu nevlté, zahrnuje pro jeho mystickost s jakýmsi perspektivním zkrácením ve stupeň spojivé nazíravý, řka, že Bůh převádí duši z rozjímavé modlitby přímo do spojivého nazírání trpné noci smyslu (N I 8, 3; I 10, 1. 6; PN III 32).

Snad protože trpná noc smyslu a trpná noc ducha byly dostatečně popsány v *Noci*, máme zde v PS o nich málo, po stránce přímé očisty skoro nic (PS 13, 1). Ani kde začíná a končí v PS trpná noc smyslu a kde začíná noc ducha, není ze sloh básně nebo z výkladu dobře viděti. Z PS 11, 1, kde je řeč o vznešeném stupni temné přítomnosti Boží s hlubokými pablesky Božství a Boží krásy, se arci podobá, že aspoň po sloze desáté je duše v PS již v trpné noci ducha, tam, kde si ji sv. Jan myslil v Ps 1. V PS 13 dojde k duchovnímu zasnubě, jímž končí trpná noc ducha (PS 14, 2; 22, 3).

Vlté nazírání nespojivé v PS 7, 9; 8, 1 bývá dáváno, jak sv. Jan v PS 7, 9 praví, duším „již pokročilým“, t. j. které jsou aspoň v trpné noci ducha. Mohlo by se tedy soudit, že již v PS 7, 9 duše je v trpné noci ducha. Ale tento soud by nebyl spolehlivý, protože v PS to může býti i zde pouhá anticipující zmínka o pozdějších milostech, jako v PS 1, 2-5. 17. 22.

1². — Místo „zraněna“ by mělo býti přesněji: „poraněna“. Níže (PS 7, 1. 2) totiž připisuje sv. Jan tvorům nerozumným jen poranění, kdežto zranění, hlubokou ránu, připisuje tvorům rozumným (PS 7, 3. 8). Naopak v PS 8, 2; 9, 1 a jinde užívá slov „poranění - poraněn“ místo „rány - zraněn“. Drobné nedůslednosti.

2¹. — Tato touha viděti Boha bytnostně (PS 6, 5), je táž, která je vykládána v Ps 1, 2. 3 a je sice odůvodněná v Ps 1, 2. 3 i v Ps 6, 1, protože tam je duše již v trpné noci ducha, ale není odůvodněná v PS 1 v činné noci ducha), a tuším ani zde v PS 6 (v nazírání získaném nebo nanejvýše v začátcích trpné noci smyslu) ještě ne.

2². — PS 11, 11. - Slova na tomto místě: „y como ve que no hay cosa que pueda curar su dolencia sino la presencia y vista de su Amado - a ješto vidí, že není, co by mohlo zhojiti její churavost leč přítomnost Mileného a patření na něho“ jsou s nepatrnými stilistickými odchylkami již v paralelním odstavci Ps 6, 1: „y como ve que no hay cosa que la pueda curar su dolencia sino la vista y la presencia de su Amado“. V PS nebudí

podivu, jsouce jakoby anticipace slov ve sloze PS 11: „Mira que la dolencia de amor, que no se cura sino con la presencia y la figura - Považ, že churavost lásky že se nevyлéčí leč přítomností a zjevem“; ale budí podiv v Ps, protože v Ps slohy PS 11 není. Měl sv. Jan námět ke sloze PS 11 z těchto slov zde v Ps 6, 1?

4¹. — PS 6, 1. 2.

4². — Vazba větná je na tomto místě v rukopisech (a ve vydání P. Silveria) vadná. Pomáhám si konjekturou Y así a cada vista (A proto při každém pablesku) místo rukopisného Y así cada vista (A proto každý pablesk).

SLOHA VII.

1¹. — Tato věta a jiné jí podobné ve výkladu této slohy jsou odůvodněné v Ps 7, v trpné noci ducha; zde tuším ještě skřípají (viz pozn. k PS 1, 1 na konci), protože duše, ač v PS 7 je již ve stavu mystickém v užším smyslu, t. j. s poznatky vlitými, se mi tu ještě nezdá býti tak vysoko jak v Ps 7, t. j. v druhé polovici trpné noci ducha (Ps 27, 2). To máme až v PS 11, 1.

2¹. — Poranění neboli churavost - rána - zmírání. Asi odpovídají na vyšší úrovni trojmu stupni uvedenému ve sloze druhé: „Rcete mu, že churavím, bolestí chřadnu a umírám“.

2². — PS 7, 1.

4¹. — Sv. Jan užívá slova „dotek“ zde a na konci PS 8, 2 v jiném smyslu než ve *Ústupu a Noci*. Doteky, o kterých tam mluví, jsou charakteristicky vlastní trpné noci smyslu a trpné noci ducha a jsou spojivé a dávají nazírání spojivé. Spojivý dotek Boží je to působení Boží na duši nebo v duši, z kterého ona poznává jakožto předmět svého vlitého nazírání, tím dotekem způsobeného, Boha samého přímo, konkrétně a experimentálně jakožto působícího na duši nebo v duši způsobem obdobným působení předmětu hmotného na některý z našeho patera smyslů tělesných, zpravidla na hmat. To je mystický dotek ve vlastním smyslu.

Zde je míněn mystický „dotek“ Boží nespojivý, působící nazírání vlitě nespojivé. Je to působení Boží na rozum, kterým mu Bůh předkládá k nazírání buď předmět jiný než je Bůh, anebo sice dává po nějaké stránce poznávatí sebe samého, ale ne jakožto přímo, konkrétně a experimentálně poznávaného jakožto působícího na duši nebo v duši, nýbrž v obojím případě jen diskursivně z toho, nač duše přímo nazírá.

V odstavcích PS 7, 2. 3. 6-8 je míněno poznávání Boha, které vzniká diskursivně z poznávání jeho děl a skutků za pomoci mystických milostí, které posilují mohutnosti a zdokonalují kony duše a ty kony prodlužují v nazírání t. zv. získané jednak na ta díla a skutky, jednak z nich na Boha.

V PS 7, 4. 5. 9. 10; 8, 1 je nadto řeč o nazírání vlitém, t. j. takovém, ke kterému Bůh sám předloží předmět rozumu „dotkna“ se ho psychologicky nadpřirozeně, ale nikoliv dotekem spojivým, nýbrž nespojivým. Je to nazírání, při kterém poznávání Boha vzhází teprve diskursivně z nazírání na předměty nebo pravdy, které Bůh svým přímým působením na rozum jemu (přídavkem nad poznání jejich, a poznání Boha z nich, jak je obojí vyloženo výše vzhledem k PS 7, 2. 3. 6-8) předkládá přímo za předmět

nazíravého poznání vlitého k tomu cíli, aby duše z tohoto nazírání diskursivně došla poznání dokonalostí Božích. I toto diskursivní vzestoupení k dokonalostem Božím ovšem může být podporováno milostmi psychologicky nadpřirozenými a rovněž spočinutí v poznání takto diskursivně získaném může být psychologicky nadpřirozené, t. j. na stupni nazírání získaného.

Když duše má někdy tyto „doteky“ nespojivé, o kterých sv. Jan mluví v PS 7, 4. 9; 8, 1. 2, je „již pokročilá“, tedy aspoň v noci ducha, a má tudíž především i občasné spojivé doteky Boží, které jí dávají vlité nazírání spojivé, vlastní trpným nocím, očišťující. Ale sv. Jan se zde o tomto nazírání nezmiňuje.

4². — Vp II 5, 2; PS 7, 9.

4³. — N II 19, 5; PS 9, 2; PN III 18; Báseň V.

6¹. — PS 7, 1. 5.

6². — Špan.: los que vagan, ... vacan a Dios ... ese vocablo vagan, el cual en latín se dice *vacant*. Sv. Jan tu má slovní hříčku se slovesy *vagan* - *vacan* (lat. *vagantur* - *vacant*), jež on mylně považuje za totožná. Překládám ji slovesy: *obraceti se* - *zabývati se*.

9¹. — Poznávám: rozjímáním nebo nazíráním získaným.

9². — V Ps 7, 9 to slovo znamená duši na stupni trpné noci ducha, a anticipativně i stupně vyšší; v PS nelze z těchto slov, právě protože jsou beze změny převzata z Ps 7, 9, bezpečně souditi, na kterém mystickém stupni zde duše (jež v PS 1 byla v činné noci smyslu) již jest. Snad ještě zde v PS 7, 9 jest slovům „již pokročilá“ a níže „přechodně uděluje“ rozuměti anticipativně o stupni vyšším, než na kterém duše v PS 7 je. Viz pozn. k PS 6, 1.

9³. — Nazírání vlité nespojivé o dokonalosti Boží. Nepůsobí ho ti tvorové, nýbrž Bůh, zpravidla používaje za příležitost toho, co rozjímáním nebo nazíráním získaným praví ti tvorové rozumní o Bohu.

9⁴. — Může to být nazírání vlité nespojivé nebo spojivé, nebo diskursivní zisk z něho - a duše ovšem může i v tom diskursivním zisku nakonec spočinouti nazíravě.

10¹. — PS 7, 9.

10². — Nazírání nebo diskursivní usuzování (a pak třeba nazírání) duše o Bohu samém v sobě, předaleko zůstávající za skutečností v Bohu, vycházející z vlitého nespojivého poznatku Boha, daného u příležitosti rozjímání (nebo nazírání získaného) o Bohu, jak se jeho dokonalost jeví v tvorech rozumných nebo nerozumných (PS 8, 1), je „žvatlání“ těch tvorů o Bohu a jeho dokonalostech.

Ovšem by se i diskursivní poznání Boha z nevlitého poznatku tvorů nerozumných nebo rozumných (PS 7, 2. 3. 6-8) mohlo nazvat jejich „žvatlání“ o Bohu. Ale při usuzujícím poznávání dokonalostí Božích z dokonalějšího poznatku vlitého se daleko mocněji projevuje nedokonalé zobrazení Boha tvory a nedostatečnost lidského rozumu, a proto sv. Jan zde název „žvatlání“ vyhrazuje jemu.

SLOHA VIII.

8¹. — Stran tvorů ostatních, totiž nerozumných. Viz PS 7, 6.

8². — PS 7, 9.

8³. — Duše není s to, aby úplně pochopila, co jí ti tvorové zvěstují.

8⁴. — S životem své duše, t. j. sama se sebou, nakolik je princip svého života.

2¹. — PS 7, 9. Viz pozn. k PS 7, 1.

2². — Že jsou tu míněny „doteky“ nespojivé, plyne zřejmě z toho, že poznatky s nimi spojené jsou rozlišené („cuantas cosas - kolik“). Poznatek Boha způsobený dotekem Božím spojitým je nerozlišený. Na paralelním místě v Ps 8, 1 je přidáno „a poranění mocnou láskou, kterou ti působí to, co z něho (de él) pocituješ a chápeš“, takže zde v Ps 8, 1 jsou míněny doteky obojí, nespojivé i spojivé.

3¹. — Sv. Jan tu spojuje, jako řada církevních Otců a spisovatelů starověku křesťanského: (I) „Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat. Et vita erat lux hominum - Všecky věci povstaly skrze ně [Slovo], a bez něho nepovstalo nic. Co učiněno jest, v něm bylo život. A Život byl světlo lidí“ (Jan 1, 3. 4).

Jiní spojují: (II) „Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum - Všecky věci povstaly skrze ně [Slovo], a bez něho nepovstalo nic (z toho), co učiněno jest. V něm byl život, a Život byl světlo lidí.“

Toto druhé spojování, podávané nyní obecnější, hájí na př. Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Ioannem* (2. vyd. Paris, 1925), str. 75-77, a Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (3. vyd. Paris, 1927), str. 4-7. Způsob (I) hájí na př. Grandmaison, *Jésus Christ* (2. vyd. Paris, 1928) I, str. 167.

Sv. Jan dopsal první redakci Duchovní písně r. 1584 a brzy potom upravil druhou redakci, aspoň před srpnem r. 1586, jak je v úvodě k tomuto překladu vyloženo. P. Benedikt Zimmermann C. D., badatel o dějinách a zřízení karmelitánů, praví: „Karmelitánský breviář, jehož sv. Jan od Kříže užíval až do r. 1586 [kdy reforma sv. Terezie přijala breviář římský], má interpunkci [výše uvedenou pod (I)]: Sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat.“ (*The Works of St. John of the Cross. The Living Flame*. London, Baker, 1919, str. 120, pozn. 1.)

Ale že i mimo řád karmelitánský byla interpunkce (I) tehdy ve Španělsku známá a běžná, projevuje současník sv. Jana od Kříže, augustinián Petr Malón de Chaide († 1589), jenž ve svém *Libro de la Conversión de la Magdalena* (Kniha o obrácení Magdaleninu) spojuje jako sv. Jan (Viz citát v Menéndez y Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, sv. III., 4. vyd., Madrid, Hernando, str. 133).

4¹. — Výkladem, že šípy jsou doteky, se sv. Jan formálně uchyluje od dalších slov básně a jejich výkladu, který zde hned podává. Šípy přece dostává duše podle slov básně z toho, co z Mileného v nitru počíná - počíná však z něho (z jeho dokonalosti) skrze doteky Mileného „poznání Boha a

lásku k němu“. Až toto poznání a tato láska tedy vysílají ranící a smrtící šípy - a ty šípy nemohu býti tuším nic jiného než mocné tužby po Mileném, vzbuzené tím poznáním a tou láskou. Tak v podstatě vykládá i sv. Jan sám na konci odstavce PS 8, 2. Nejsou tedy zde doteky vlastně šípy, nýbrž příčina šípů.

4². — Mohou to býti „doteky“ v srdce nepřímé, způsobené poznatky (PS 8, 2 na konci), anebo „doteky“ přímo ve vůli. Ať nepřímé nebo přímé, mohou býti nespojivé nebo spojivé. Dotek Boží ve vůli učiněný „přeplývá“, pro spojení vůle a rozumu v téže jedné přirozenosti lidské, v rozum, takže duše, kromě toho, že má tím dotekem účinek ve vůli, z něhož také poznává Boha, z toho doteku samého podle jeho rázu poznává nějak Boha, původce toho doteku. Je-li dotek daný přímo vůli (nebo podstatě duše) spojivý, poznává z něho duše řečeným „přeplýváním“ v rozum Boha přímo, konkrétně a experimentálně jakožto působícího na vůli (nebo na podstatu duše). Viz pozn. k PS Předml. 3.

O poznávání Boha z účinků ve vůli a přeplýváním doteku z vůle v rozum mluví sv. Jan v PS 12, 7; o poznávání Boha přeplýváním z podstaty duše v PS 14, 12. 14.

O přeplývání ze stránky duchové ve stránku smyslovou N I 4, 1-5; PS 40, 6; PN II 22; o přeplývání vnitřní blaženosti v zevnějších PS 17, 7; o přeplývání lásky v další činnost vnitřní a zevní PS 36, 4. - „Přeplývání“ ve smyslu „oplývání“ PS 37, 8.

SLOHA IX.

1¹. — Špan. despenándola. - Tolhausen (Neues spanisch-deutsches Wörterbuch, 6. vyd. Leipzig, Tauchnitz 1913) má pod hesly despenador, despenadora, despenar výklad, že byl tajný spolek ve Španělsku, jehož členové a členky, když si zjednali přístup k umírajícímu nebo byli k němu k tomu účelu zavoláni, ze špatně chápaného soucitu se snažili opřením lokte a nalehnutím na prsa nebo na život umírající osoby ulehčiti a zkrátiti jí smrtelný zápas udušením: euthanasie.

Z toho pak že vznikl povšechný význam: skoncovati život člověka nebo zvířete trpícího.

Stran mystického stupně této slohy viz pozn. k PS 7, 1.

2¹. — PS 7, 4; N II 19, 5; PN III 18; Báseň V.

3¹. — Rozdíl mezi poraněním (herida, herir) a ranou nebo zraněním (llaga, llagar) je vyložen v PS 7, 3.

6¹. — PS 9, 5.

6². — PS 1, 21.

7¹. — Viz pozn. k N II 11, 6. - P. Silverio zde v PS 9, 7 přijal do textu proti svědectví velké většiny rukopisů čtení siervo (servus - otrok); neprávem. Zapomněl, že v N II 11, 6 uznal u sv. Jana od Kříže čtení ciervo (cervus - jelen). V paralelním místě Ps 9, 6 má P. Silverio siervo, ale Dom Chevallier tu má ve svém kritickém vydání první redakce *Duchovní písně* ciervo.

SLOHA X.

5¹. — PS 10, 1. 3.

5². — Strážení (od slovesa strádati) = starost; žádost, naruživost (Kott, Slovník).

7¹. — Viz pozn. k PS 7, 1.

9¹. — Špan. congruamente merece, latinsky: de congruo meretur. Patření na Boha po smrti zasluhuje duše spravedlivá, která vytrvá až do konce. nejen de congruo, t. j. se stanoviska slušnosti, vhodnosti, nýbrž i de condigno, podle zásluhy a spravedlnosti. Ale spojivé přímé, experimentální a konkrétní nazírání na Boha v tomto životě si duše nemůže zasloužit ani de congruo infallibili, t. j. se stanoviska slušnosti neomylně, nýbrž jen de congruo fallibili, t. j. i se stanoviska slušnosti pouze ne neomylně, ana se může s pomocí Boží na tu milost nějakou měrou disponovati a v tom smyslu jí jaksi „zasluhovati“, ne však s neklamnou nadějí na udělení, jak vědět z toho, že Bůh tu disposici u mnohých duší nenaplní řečeným spojivým nazíráním, nýbrž jinak (N I 9, 9). Zde v PS 10, 9 je řeč o duši, která již je na stupni spojivého nazírání a dobrým používáním mystických milostí spojivých si de congruo zaslouží nových spojivých milostí, obdobně jako duše na stupni nemystickém si dobrým používáním milostí psychologicky přirozených de congruo zaslouží dalších milostí psychologicky přirozených nebo i mystických, ale nevlitých, na př. jaké bývají udělovány k nazírání získanému.

SLOHA XI.

1¹. — Viz vznešený stupeň „temné přítomnosti“ na konci tohoto odstavce a pozn. k PS 6, 1.

1². — Tato „temná přítomnost“ je mystická spojivá přítomnost Boží, občas dávaná duši v trpné noci smyslu a trpné noci ducha, na počátku trpné noci smyslu duši ani nepostřehovaná, později však postřehovaná postupně více a více, jasněji a jasněji. V *Temné noci* o ni sv. Jan jedná především se stanoviska bolestné očisty tím spojivým nazíráním působené, v *Duchovní písni* především se stanoviska plnění touhy duše po spojení s Bohem.

2¹. — Máme tu opakování myšlenek o ranách a dobití (PS 1, 17. 18) a o žhavě touze patřiti na Boha tváří v tvář (PS 1, 2. 3), jako ve výkladu Ps 1 - PS 1. Proč tedy sv. Jan přidal do PS tuto novou slohu, již v Ps není?

Důvod je tuším tento. V Ps byla sloha Ps 1 = PS 1 míněna o vysokém stupni života mystického v trpné noci ducha, takže výklad Ps 1. 2. 9 - PS 2. 3. 17 byl vhodný. V PS však snížil sv. Jan počáteční slohy *Duchovní písni* na stupeň činné noci smyslu (ale arci opomenul výklad Ps 1. 2. 9 vynechati nebo náležitě přepracovati podle nové hodnoty slohy Ps 1 = PS 1), a když duše přijde před PS 13, kde se jí dostane duchovního zásnubu a tím zakončení trpné noci ducha, je v některé době právě na tom rozníceném stupni a v tom stavu žhavě toužícím, kterému sv. Jan sice v Ps přivlastnil slohu Ps 1, pro nějž však snížením jejího stupně v PS nyní nemá

v básni a ve výkladu jejích sloh dále za PS I náležitěho vyjádření, protože Ps 10 (= PS 10) je i slohou i výkladem mírnější - právem, protože ani vysoce mystická duše se neudrží (t. j. není od Boha udržována) stále na téměř stupni žáru a touhy, jaký občas má (a zde měla v Ps 1), jelikož by to přirozenost lidská nevydržela.

Musil tedy sv. Jan, aby nebylo v PS v těchto místech skoku, vložit i slohu (s výkladem) takového obsahu, jaký by odpovídal myšlenkám vyjádřeným v Ps 1, 1. 2. 9 - PS 1, 2. 3. 17. 18.

3¹. — Srov. Vp II 5, 3.

3². — Působení spojuje jsou nejvznešenější co do způsobu; co do účinku v rozumu a ve vůli může ovšem býti vznešenější některé působení Boží rázu nespojivého.

3³. — PS 1, 3; viz pozn. k N II 20, 6.

4¹. — Míneho spojitě působení Boží v rozum duše, jež dává duši poznávat i přímo, konkrétně a experimentálně jakožto přítomného v duši.

4². — Nauku tehdejší fyziky o střediskách živlů vykládá sv. Jan od Kříže v PN I 11 při verši „v mé duše nejhlubším středu“.

5¹. — Špan. *al perfecto amor de la gloria de Dios*, což lze také překládati: k dokonalé lásce ke slávě (t. j. vznešenosti, dokonalosti) Boží, k dokonalé lásce vlastní slávě (t. j. blaženosti) u Boha.

5². — PS 11, 4; 7, 9.

5³. — PS 11, 4.

7¹. — Bazilišek je na př. středoamerický plaz žijící na stromech, ještěrce podobný, se hřebenem na hřbetě a na přední polovici ocasu; v týle má trojhranný výrostek kožnatý, uvnitř chrupavkou podepřený, „korunku“, od níž má fecké jméno basiliskos, basiliscus, t. j. malý král, králík. - Až do XVII. stol. nazývali i přírodopisci baziliškem bájného netvora, okřídleného ještěra s korunkou. Podle lidového domnění pohled toho baziliška usmrcoval lidi a zvířata a jeho jedovatý dech ničil byliny.

9¹. — PS 11, 5. 7.

SLOHA XII.

1¹. — Spojivým nazíráním v noci ducha, temným a nerozlišeným.

1². — Těmito slovy míní asi obraz ve vůli (PS 12, 7), jak dosvědčují slova níže zde v PS 12, 1: „řečené náčrtý... láskou“.

1³. — Slovo „víra“ znamená u sv. Jana nejen víru „theologickou“, jíž máme něco za pravdu pro svědectví Boží, nýbrž i víru „mystickou“ (Vp II 24, 4), totiž temné, přímé konkrétní experimentální láskyplné poznávání Boha neboli spojitě nazírání na Boha jakožto přítomného tím, že v duši působí to řečené poznávání. Viz pozn. k Vp II Nápis.

Víra theologická může ovšem býti podporována psychologicky nadpřirozeně neboli mysticky posilováním a prodlužováním jejích konů; k víře mystické se může současně družiti poznání mystické vlité nespojivé pravd nebo tajemství Božích (PS 14, 15).

Slovem „víra“ sv. Jan někdy zahrnuje víru obojí, někdy míní jen jednu, tu neb onu, a snadno přechází od jednoho významu k druhému. Proto je mnohdy třeba význam toho slova hledati ze souvislosti.

Přecházení od významu k významu v PS 12 a dále je viděti na př. z toho, že jednak „očima míní paprsky a pravdy Boží, které nám víra ve svých člancích předkládá zahaleny a nedovršený“ (PS 12, 5), tedy pravdy víry theologické, jednak má dále slova „co nám praví víra, totiž to poznání podstatné“ (PS 14, 15) a „nazírání ... podstatné poznání ... jsou ty oči přezáducí“ (PS 14, 16), kde je nazíráním podstatným poznáním, a tudíž i očima, zřejmě míněno spojivě nazírání (PS 14, 16), tedy víra mystická. Také z charakterisování „očí“ a jejich účinků v PS 13, 2 je viděti, že se jimi tam míní spojivě nazírání, a v PS 13, 1 je zřejmě řeč o trpné noci ducha.

1^a. — PS 12, 1.

2^a. — Vp II 24, 4; N II 2, 5. - Jen spojivým nazíráním (mystickou věrou) trpných nocí se dojde k duchovnímu zásnubu, jímž končí trpná noc ducha.

2^a. — Vp II 24, 4; N II 2, 5.

2^a. — To jest, přestanouc je zahalovati: jak Boha jakožto obsah pravd víry theologické, tak Boha jakožto poznávaného spojivě sice, ale přece tak, že to není tvář v tvář. Přestane je zahalovati, jestliže pomine, a jen tím, že pomine a ustoupí lepšimu, totiž patření tváří v tvář, jež pak nastane.

Snad lze celkovou myšlenku v PS 12, 1. 2 vyložit takto. Věrou, již ve sloze XII. duše oslovuje, je míněna víra v plném rozsahu, theologická i mystická. Ona je křišťálová studánka se stříbřenou hladinou lehce zvlněnou: její stříbřené vlnky jsou pravdy víry theologické, jimiž duše, podporována jsouc i milostmi psychologicky nadpřirozenými, „velmi jasně zahledá některé rysy ze vznešenosti svého Boha“ (PS 12, 1). V těch vlnkách se zrcadlí, t. j. dokonale do pravd víry theologické zapadá, přezáducí tvář Boží („oči“ jsou synekdocha místo tváře, místo Mileného), načrtnutá v nitru duše, totiž Bůh, nakolik je nerozlišeně poznáván spojivým nazíráním neboli věrou mystickou, „jež v sebe uzavírá a halí zjev a krásu Mileného“ (PS 12, 1). Ale i rozlišenými pravdami víry theologické (jež později v PS 12, 5 sv. Jan také nazývá očima Mileného, v duši načrtnutýma, protože také ony jsou jeho obraz) i nerozlišeným poznatkem víry mystické duše poznává Boha jen temně a nedovršeně, a zvláště mocně tu temnost a nedovršenost pocítuje stran poznatku věrou mystickou. Prosí tedy víru - celou, theologickou i mystickou - aby jí ty oči, t. j. Mileného, dokreslila, t. j. dala poznávati jasně a dovršeně. To ovšem víra nemůže učiniti jinak než tím, že odstoupí, t. j. po obojí své stránce pomine, a tak dá místo přímému, jasnému a dovršenému, patření na Boha tváří v tvář v blaženosti nebeské. - Viz pozn. k PS 12, 5.

3^a. — Špan. cristalina - Cristo. Slovní hříčka s podobností výrazů cristal - Cristo, křišťál - Kristus.

3^a. — Vydání z r. 1630 vkládá: když je [láskou a skutky] živá.

4¹. — Vydání z r. 1630 tu vkládá na vysvětlení slova: „to jest, pravdy, kterým ona učí“. - Božská ctnost víry totiž ovšem pomine přechodem do patření v nebi.

5¹. — PS 12, 1. 2. 4. - Slovem „paprsky“ tu snad sv. Jan míní (jako v PS 13, 1 rčením: „paprsek nadpřirozeného světla“) Boha jakožto poznávaného věrou mystickou, „pravdami“ Boha jakožto poznávaného věrou theologickou, a obojí poznatek by pak zde byl nazýván očima (t. j. tvář) Mileného. Ale výslovně ještě nikde to poznání, obojí nebo některé z obojího, nenazval očima, a působí rušivě, že ty pravdy, které zde nazývá očima, v PS 12, 4 nazval zlatem. A ještě rušivěji působí, že vyjma slovo „paprsky“, které snad znamená poznatek věrou mystickou, v celém odstavci PS 12, 5 název „oči“ zúžuje jen na „pravdy“, ač později v PS 13, 1; 14, 16 „očima“ zřejmě míní spojitě nazírání a tuším ve sloze XII. je „očima“ míněn jen poznatek spojitý z víry mystické, kdežto poznatek nespojitý z víry theologické je míněn „rasy stříbřenými“. Nedůslednosti.

5². — PS 12, 2. 4.

7¹. — Bůh může mysticky (spojivě nebo nespojivě) působiti buď současně na rozum a na vůli, anebo jednotlivě na pouze jednu z těchto mohutností, a i když současně působí na obojí, může působiti více na jednu z nich než na druhou. Zde tedy některým z řečených způsobů působí ve vůli účinky takové, že jsou jen jemu vlastní a velice vystihují jeho dokonalosti, takže těmito účinky, z nichž rozum usuzováním poznává dokonalosti Boží, je Bůh jakoby ve vůli načrtnut. Dotek Boží (nespojivý nebo spojitý) ve vůli ovšem přeplyvá v rozum a je i sám sebou duší zdrojem poznání Boha. Viz pozn. k PS 8, 4.

8¹. — PN Předml. 3.

8². — PS 12, 6.

8³. — PS 12, 7.

9¹. — Sv. Jan překládá tehdejší čtení v neopravené předklementinské bibli: *Sitivit anima mea ad Deum, fontem vivum*, místo nynějšího *ad Deum fortem vivum*.

SLOHA XIII.

1¹. — Podle PS 14, 2; 22, 3 dojde ve sloze PS 13 k duchovnímu zasnubě, jímž končí cesta osvětlná, tedy trpná noc ducha, „děsná a hrůzná“ (N I 8, 2). Jestliže, jak se podobá, útrapy v noci ducha se čím dále tím více stupňují, trpí zde na jejím konci duše ovšem převelice. O vznešenosti zasnubě a stavu zasnubě viz, co se praví o „rovnosti“ lásky v něm v PS 22, 7 a pozn. k tomu místu.

1³. — „Oči“ v PS 13, 2; 14, 16.

1⁴. — N II 18, 2.

1⁵. — N II 1. 2; PS 13, 2. 4. 6.

2¹. — PS 14, 2; 22, 3; PN III 24-26.

2². — Jsou to průvodní zjevy při mocných mystických milostech, podle sv. Jana zvláště ve stavu duchovního zásnubu (PS 14, 2; 22, 3), k němuž dojde v této sloze. Viz pozn. k N II 1, 2.

2³. — PS 13, 6; 14, 18. 19. 21. - Z PS 14, 18 je viděti, že co do strachu slova „v počátku“ znamenají, že strach je pouze na počátku toho kterého vytržení; později, v jeho průběhu, již není strachu. Co do existence strachu vůbec a co do úhon přirozenosti při vytržení a stran vytržení samých je viděti z PS 13, 6; 14, 21, že slova „v počátku“ o nich znamenají, že jsou jen v době duchovního zásnubu, ne v době duchovního sňatku. Ale viz pozn. k N II 1, 2.

2⁴. — Jsou to slova z Velep. 6, 4, kde však je praví Ženich Nevěstě. Viz Vp 29, 7 a pozn.

2⁵. — Z PS 13, 3-5 je viděti, že v prvním okamžiku žádá o odvrácení očí nikoliv z důvodu zde uvedeného, nýbrž bezděčně z přirozeného strachu při vytržení a unesení. Později po úvaze může ovšem o to žádati z jiných důvodů.

3¹. — PS 13, 2.

3². — Přesněji: Boha jakožto poznávaného mysticky, především nazíraním spojivým (PS 14, 15. 16).

3³. — PS 14, 16.

4¹. — N I 4, 2 a pozn.

5¹. — PS 13, 2.

6¹. — PS 13, 4.

6². — Špan. „*destruye*“, t. j. ničí, hubí, kruší. Totéž slovo o dvě věty dále. Nevím nevím, zda místo tohoto *destruye*, jež P. Silverio na obou místech zde v PS 13, 6 přijal do textu, není třeba aspoň na prvním místě dáti přednost čtení „*destituye*“, t. j. zanechává, nepodporuje, opouští - a jen na druhém místě (ba spíše ani na tom ne) přijmouti čtení „*destruye*“. Rukopisně je v PS 13, 6 lépe dosvědčeno *destruye*, v paralelním Ps 12, 5 však *destituye*, pro něž svědčí i důležitý rukopis sanlucarský, a P. Silverio v Ps 12, 5 má na obojím místě „*destituye*“.

6³. — Činnost duše je tehdy jen číře duchová, ne i smyslová.

6⁴. — Ze srovnání s PS 14, 21 je viděti, že zde sv. Jan stavem pokročilých nazývá ještě aspoň počátek stavu duchovního zásnubu, jež jinde (PS Předmět 2; 14, 21; 22, 3) celý zahrnuje do stavu dokonalých. - Viz pozn. k N II 1, 2.

7¹. — PS Předml. 1. 3.

7². — V *Hradu nitra*, Komnatách VI., hl. 4.-6. - Sv. Terezie zemřela

4. října 1582; sv. Jan psal tato slova r. 1584; první vydání Spisů sv. Terezie, obsahující kromě některých menších věcí *Svéživotopis, Cestu k dokonalosti a Hrad nitra*, vyšlo v Salamance r. 1588.

7^a. — Z PS 14, 1. 2; 22, 3 je viděti, že buď těmito slovy nebo spíše před těmito slovy (způsobem a slovy, kterých sv. Jan pro jejich vznešenost nevyjadřuje, podobně jak později nelíčí, pro jeho nevyslovitelnou vznešenost (PS 26, 4), úkonu duchovního sňatku, jenž se vykoná mezi slohami XXI a XXII), dojde k duchovnímu zasnubení mezi Mileným a duší, takže od toho okamžiku jsou Snoubenec a Snoubenka. Sv. Jan však nemění názvosloví a užívá také dále i slov Amado - Amada (Milený - Milená). Slova Esposo - Esposa, jež dosud znamenala právě jen Mileného - Milenou (a byla překládána slovy: Ženich - Nevěsta), znamenají Snoubence - Snoubenku a od vykonání duchovního sňatku budou znamenati Chotě s Chotí. Nebudu tedy ani já zde ještě měniti názvosloví a budu i dále užívati slov Milený - Milená, kdekoliv se až do konce spisu vyskytnou slova Amado - Amada, a budu Esposo - Esposa překládati i dále Ženich - Nevěsta až do okamžiku duchovního sňatku, od kdy je budu překládati slovy Chot' [Kristus] - Chot' [duše].

11¹. — PS 13, 2. 4. 6.

11². — Vydání madridské z r. 1630 a sevilské z r. 1703 za tímto slovem přidávají: „por la voluntad - vůlí“.

11³. — PS 13, 2. 4. 6. 8.

11⁴. — Stará sporná otázka, zda mystická bohověda, t. j. sdělování a svojení Boha v mystických konech, a podobně blaženost věčná, záleží (A) bytnostně v poznání a v lásce jakožto v důsledku - či (B) bytnostně v lásce, a v poznání jakožto podmínce.

Řešení (A) volí aristotelikové, řešení (B) platonikové a zde a v N II 18, 5 sv. Jan od Kříže. Ale v PS 14, 14 i on praví: „Je to nej přednější slast duše, protože je to v poznání, v němž, jak bohoslovci praví, záleží i kochání v Bohu, to jest patření na něho.“ Také v PS 38, 5 dí: „Bytnostná blaženost záleží v patření na Boha a ne v milování.“

Toto poslední jest i nauka sv. Tomáše Akvinského, na př. v Summē theol. I q. 12, a. 1 Resp. a především I. II. q. 3, a. 4 a 8. - Viz pozn. k N II 17, 2; II 18, 5; PS 14, 14.

Menendez y Pelayo praví o tom: „Mezi oběma školami je mínění prostřední, nebo lépe řečeno eklektické, jež hájí karmelitán Miguel de la Fuente ve své knize *Libro de las tres vidas del hombre. corporal, racional y espiritual* (Kniha o trojím životě člověka: tělesném, rozumovém a duchovém), jež jest nejlepší pojednání o *psychologii mystické*, které máme v kastilštině, aspoň mezi těmi, která já znám. Praví tedy tento ctihodný muž (vyjadřuje tak mínění běžnější ve své době a ve svém řádě), že mystická bohověda je kon obojí nejvyšší mohutnosti, rozumu i vůle, „protože v mystice jsou poznání a láska vždy spojeny“.

„Tak to vždy chápala škola španělská, a to jest její největší sláva“ (Menendez y Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, sv. III., 4. vyd. Madrid, Hernando, str. 151n.).

12¹. — Kristus, Snoubenec planoucí ohněm lásky k duši, osvěžuje ten svůj oheň vánkem vzcházejícím z letu duše. Let duše je její nazírání, a vánek z toho letu vzcházející je její láska. Ta její láska (vánek) je však,

s jiného hlediska, zároveň oheň. Kristus tedy svůj oheň osvěžuje ohněm duše.

12². — PS 13, 2.

SLOHA XIV.

1¹. — PS 34, 4. Ještě to není přijetí úplné; viz PS 15, 30.

1². — Viz pozn. k PS 13, 7.

1³. — PS 15, 30.

2¹. — PS 13, 2. 6. 8.

2². — PS Předmět 2; 22, 3; PN III 24-26.

2³. — Při vykonání zasnubu. - Při duchovním zasnubu se duši dostane od Boha veliké výzdoby dary a ctnostmi (PS 14, 2; PN 24. 25) a tuším jí (obdobně jak tomu je při pozemském zasnubu) Bůh zasnubem udělí i nějaký nárok, jednak na duchovní sňatek, jednak i na předzvěsti sňatku, návštěvy jakožto snoubence (PS 16, 1; PN III 25), občasné to spojivé doteky - ne-li de (qualicumque illo) iure, tedy aspoň de facto tak mocné, že připodobňují přechodně duši Bohu až ve stejnost co do vzájemného milování (PS 22, 7).

2⁴. — Ve svých Mercedes zapsala sv. Terezie od Ježíše o oktávě sv. Martina (mezi 12.-18. XI.) 1572 v druhém roce svého úřadu převorky ve Vtělení v Avile: „Tehdy [t. po sv. přijímání] se mi zjevil [Kristus] obrazivým viděním, jako jindy, hluboko v nitru, a podal mi pravou ruku a řekl mi: 'Viz tento hřeb [t. ránu po hřebu]; je znamením, že ode dneška budeš mou chotí (esposa). Až dosud sis toho nezasloužila; od nyníška si budeš hleděti mé cti nejen jakožto cti Stvořitele a Krále a svého Boha, nýbrž i jakožto má opravdová choť (esposa). Má čest jest již tvoje a tvoje jest moje.' Tato milost způsobila u mne takový účinek, že jsem byla jako bez sebe (que no podía caber en mí), a zůstala jsem jakoby omámena, a řekla jsem Pánu, aby buď rozšfíl [co do jímavosti] mou nízkost, anebo mi neprokazoval tak veliké milosti; podobalo se mi opravdu, že toho smrtelná přirozenost nevydrží! Byla jsem tak celý den velice jako u vytržení (muy embebida). Pociťovala jsem pak veliký duchovní prospěch a pokrok (gran provecho)“: BMC 2, Mercedes, n. 35, str. 63 n.

P. Poulain (Des Grâces d'Oraison, 10. vyd., hl. XX, 16) tu vidí povznesení k duchovnímu sňatku; P. Silverio de Santa Teresa (Historia del Carmen Descalzo, sv. III., str. 567-569) tu vidí povznesení k duchovnímu zasnubu. Slovo „esposa“ znamená i snoubenku i choť, ale z Hradu VII 2, 1 je zřejmé, že tu jde o duchovní sňatek.

V Merced 38 (BMC 2, str. 66 n.) vypravuje sv. Terezie: Když jsem byla jednoho dne [v únoru r. 1575] v klášteře v Beas, řekl mi Pán náš, abych, ježto jsem jeho choť (su esposa), od něho žádala; že mi slibuje, že mi udělí všechno, o č ho požádám. A na znamení toho mi dal krásný prsten, s kameňem jako ametystovým, ale se třpytem velice odlišným od zdejšího, a navlekl mi jej na prst.“

O svém duchovním zasnubu sv. Terezie nezanedala v Mercedes zprávy;

v Hradu nitra jen praví, že se zasnub vykoná v komnatách šestých (Hrad V 4, 5), a že „má za to, že se to tuším stane, když dává vytržení, takže ji vyvádí z jejích smyslů“ (VI 4, 2). Shoduje se tedy co do časového určení se sv. Janem od Kříže. Jakým způsobem Bůh uvědomí duši, že ji povyšuje na svou snoubenku, ani sv. Terezie ani sv. Jan nepraví.

2⁵. — „Ke konci osvěcování a očisty duše“, t. j. ke konci trpné noci ducha, „je žízeň a hlad a tesknota duchového smyslu“ po Bohu „nesnesitelná“ (PN III 18); ve stavu zasnubu jsou tesknosti duše „krajně vroucné a něžné“ (PN III 26. 68). Zásnubem, jenž je nemalé spojení a tudíž tužby duše značně ukojí, skončí převeliké tužby po patření na Mileného tváří v tvář, projevované v Ps 1-11 (jemuž po té stránce odpovídá PS 11. 12), ne však tužby po Mileném vůbec, po spojení s ním ještě užším, ale mírné a něžné beze strasti (PS 20, 11), jež jsou pak značnou sice měrou, ale přece ne úplně, ukojeny povznesením k duchovnímu sňatku a milostmi udělovatelnými ve stavu sňatku.

Tužby duše choti líčí sv. Jan v PN I 29-35, jakožto libé a lahodné, zcela sjednocené s vůlí Boží. Lze říci toto: Touha po Mileném, pocíťovaná a projevovaná po vykonání zasnubu a hlavně po vykonání sňatku je *jiná* než touha před zasnubem v Ps 1-11 (PS 11. 12). V těch dobách trpné noci ducha je to touha nedočkavá, prudká, touha duše se Slovem Božím ještě nespojené a toužící po spojení - nejraději patřením tváří v tvář; ale tato touha se značnou měrou ukojí svazkem zasnubním a milostmi danými při zasnubu a dále ve stavu zasnubu - a pak vznešenějším přepodobňujícím svazkem sňatkovým a milostmi při něm a po něm. Takže zůstane ve stavu sňatku jakožto zbytek jen touha mírná, touha toho, kdo již svojí, ale ještě ne dovršeně, a touží tudíž svojiti dovršeně (v nebi).

Mírnost „beze strasti“ tužeb po blaženosti věčné ve stavu sňatku je vyličená v PS 39, 8. 10-14, a překrásně v Pn I 22. 23 - PN I 27. 28.

2⁶. — Není pochybnosti, že bezprostředně po vykonání zasnubu má duše po nějakou dobu tento blahý stav; ale po té nějaké době, delší nebo kratší, jak ji Bůh dá, přijdou přerývky strastmi, ohlášeny v PS 15, 30 a vyličenými ve výkladu prvního verše sloh PS 16. 17 a ve slohách PS 18-21. Zásnubem se duši dostane pokoje a míru jen po vyšší stránce její přirozenosti (PS 15, 30), to je toto „*začínání* stavu pokoje a slasti“; teprve sňatkem se jí dostane pokoje a míru (nakolik v životě smrtelném lze) po stránce vyšší i nižší; to bude *dovršení* stavu pokoje a slasti.

2⁷. — Tato slova nebyla zcela pravdivá o stavu zasnubu ani v Ps, odkud tento odstavec je převzat beze změny (PS 14, 2 = Ps 13, 1), protože v Ps 25 (= PS 16) a v prvním verši Ps 26 (= PS 17) jsou i ve stavu zasnubu strasti - a tím méně jsou pravdivá v PS, kde nejenže dvě slohy právě uvedené zůstaly ve stavu zasnubu, nýbrž ještě ze stavu sňatku přešly do stavu zasnubu slohy Ps 29 - 32 (= PS 20. 21. 18. 19), kde se mluví o strastech. Sv. Jan sice dodatečně opravuje tyto výroky přidáním odstavcem PS 15, 30, ale lépe by bylo, kdyby byl v PS přepracoval podle poučení vyjádřeného v PS 15, 30 hned odstavec PS 14, 2 „Všem těm druhým věcem je již konec“ zde jen na nějakou dobu, jak bylo řečeno v pozn. předešlé.

5¹. — Bůh stvořil tu kterou věc, poněvadž jeho svrchovaná dokonalost byla i tím způsobem napodobitelná jakožto vzor obrazem, stopou, a ovšem poněvadž svobodně chtěl. Má tedy ve své neskončené dokonalosti i dokonalost všech těch tvorů, a v tomto smyslu opravdu „je všechno

a dobrota obsažená ve věcech všech“, ale ovšem má tu dobrotu bez jakékoliv nedokonalosti jevící se v tvorech a bez omezenosti a konečnosti; s kterou ona je v tvorech, neboli má ji, jak se odborným výrazem shrnuje, vrcholně (eminenter).

Ač „vzdálenost, která je mezi jeho božským bytím a jejich bytím, je nekonečná“ (Vp II 8, 3), sv. Jan větu „Bůh je všechno“ ve svém mystickém zanícení také obrací ve větu „všecko je Bůh“: „Každá z těchto dokonalostí, které jsou tu uvedeny, je Bůh, a všechny spolu jsou Bůh“ - právě protože mají nějakou měrou, omezenou, dokonalost, které Bůh, jejich vzor, má vrcholně. Je to jako milující ztotožňování obrazu nebo fotografie s milovanou osobou.

Viz též pozn. k Vp I 13, 1; III 26, 5.

5². — Viz pozn. k PS 8, 3.

5³. — Viz PN IV 5.

11¹. — PS 14, 10.

11². — Citát není zcela šťastný, protože do souvislosti by se hodil citát chválicí libost hlasu Božího, o němž je řeč, a ne libost hlasu Nevěstina, o němž v celé souvislosti není zmínky. Sv. Jan tu obrací na Boha, co Velepíseň praví o Nevěště.

12¹. — PS 14, 11.

12². — Vp II 16, 9; II 26, 5; PS 19, 4; PN II 21.

12³. — O tomto přeplývání viz pozn. k PS 8, 4.

13¹. — Nejen „sluch duše“ jest rozum, jak to sv. Jan hned dále praví, nýbrž i „hmat duše“ a vůbec všechny „smysly duše“ jsou rozum, poznávající předměty psychologicky nadpřirozeně způsobem obdobným způsobu toho kterého z patera smyslů vnějších. „Hmat“ duše je tedy (podle nauky školy tomistické) v podstatě duše jakožto mohutnost v podmětu věcně od hmatu rozdílná a není s podstatou duše totožný, jak to zde sv. Jan tuším míní.

Za slovy: „jenž je v její podstatě“ přidává vyd. z r. 1630 slova: „mediante la voluntad - vůlí“, na přesné vyjádření, že „kochání“ je ve vůli, ne v rozumu (duchovém hmatu). Viz pozn. k PS 14, 14.

14¹. — PS 14, 12.

14². — Slova „To proto“ uvádějí dvě příčiny dvojí věci:

a) slova: „že se tu duši dostane . . . aniž sám se své strany co učiní“ podávají příčinu, proč „toto poznávání vstoupí až do nejhlubšího nitra podstaty duše“;

b) slova: „protože je to v rozumovém poznání, v kterém . . . patření na něho“ podávají příčinu, proč je to poznávání spojeno „s podivuhodnou lahodou a slastí . . . daleko větší než všechny ostatní“.

Zdá se mi, že by místo bylo správněji a srozumitelněji stilisováno, kdyby místo spojení: „ . . . případků a fantasmat; *dostaneť se ho až rozumu*, který filosofové nazývají . . .“, bylo řečeno: „ . . . případků a fantasmat, *takže se ho dostane až rozumu*, který filosofové nazývají . . .“.

14^a. — Špan. *sustancia entendida* - podstata poznaná. Poněvadž však o několik řádků níže stojí slova „la *dicha inteligencia sustancial* - řečené poznání podstatné“, jež se vztahují na slova „*sustancia entendida*“, je viděti, že rčení *sustancia entendida* je jen hypallage místo *entendimiento sustancial* nebo místo *inteligencia sustancial*, a proto již zde překládám slovy „poznání podstatné“. (Hypallage je slohová figura, která zaměňuje pojem určující s pojmem určeným, na př. Máchovo básnické „večerní máj“ je hypallage místo prosaického „májový večer“.)

14^a. — Filozofové scholastičtí rozlišovali rozum jakožto činný (*intellectus agens*), jenž podle smyslového obrazu jednotlivinného ve smyslu ústředním neboli obrazivosti přítomného vytvoří obraz pomyslový vtištěný (*species intelligibilis impressa*), jenž není ještě formální poznání rozumové, nýbrž dává bezprostřední disposici k formálnímu konu poznávacímu (*species intellectualis expressa*: pomyslový obraz vytištěný) rozumu jakožto trpného neboli mohoucného (*intellectus patiens* n. *passivus* n. *possibilis*). Rozumová *species* nějaké podstaty, vtištěná i vytištěná, vytvořená podle smyslového obrazu ve smyslu ústředním neboli obrazivosti přítomného, ovšem obsahuje i případy podávané obrazem smyslovým neboli fantasmatem.

Když se Bůh dotekem od podstaty k podstatě (Vp II 16, 9; PS 19, 4) dá poznati duši, přeplýváním toho doteku v rozum, přeplývá dotek ovšem nikoli v ústřední smysl, protože smyslem Bůh ani není poznatelný, nýbrž přímo v rozum - a ne v rozum činný, jehož úkol je vytvoření rozumové *speciei impressae* z obrazu v ústředním smyslu, nýbrž přímo v rozum trpný. Dostane se tedy duši podstatného poznání Boha, t. j. poznání podstaty Boží (jakožto působící na duši nebo v duši), a ten poznatek ovšem neobsahuje případků, protože těch v Bohu není, a nepředpokládá obrazu smyslového neboli fantasmatu, protože při tomto poznávání Boha žádné fantasma nebylo prostředníkem. Viz též PS 39, 12 s pozn. a pozn. k PS 8, 4.

Myslím však, že se tu slovy „případy a fantasmata“ míní především to, co je ve Vp II 14, 4 vyjádřeno slovy: „přemítání a chápání jednotlivostí pomocí obrazů a tvářností“. Není při spojivém doteku Božím (v rozum, ve vůli, v podstatu duše) Bůh jakožto působící poznatek v rozumu, hnutí ve vůli, účinek v podstatě duše chápán přemítavě neboli diskursivně z čehokoliv jiného, a není to chápání jednotlivostní, nýbrž temné a nerozlišené. Viz PS 14, 16 zač.

14^b. — Vydání z r. 1630 tu přidává: „svým přirozeným způsobem“. - Viz pozn. k Vp II 14, 11.

14^b. — Řečeno nepřesně; přesně měl říci: blaženost. V rozumu je blaženost, jež záleží ve svojícím poznávání; ve vůli je kochání v předmětu svojeném, jež v ní vzniká z toho poznávání. Ale poznávání je ovšem základ a prvoř. radosti, kochání, a v tom smyslu lze kochání připisovati již rozumu a jeho konu. P. Garrigou-Lagrange O. P. praví o tomto místě: „Tomista pečlivě dbalý terminologie sv. Tomáše by dával přednost tomuto znění této věty: „Je to nejprřednější slast duše, protože se jí dostává skrze rozum, sídlo to blaženosti, jež záleží v patření na Boha““ (La Vie Spirituelle, Suppl. Octobre 1930, str. [24], pozn. 1.). - Viz pozn. k PS 13, 11 a k Vp III 1, 1.

Větě rozumím (*salvo meliore iudicio*) takto: Je to nejprřednější slast duše „mezi vším ostatním, co ona zde zakouší“ (PS 14, 12), protože je v témž rozumovém poznání (totiž přímém, konkrétním a experimentálním poznání Boha, arci zde jen jakožto působícího na duši nebo v duši), v kterém (totiž

přímém, konkrétním a experimentálním poznávání Boha, ale tam arci bytnostným, tváří v tvář) záleží věčná blaženost. - Na konci PS 14, 16 má sv. Jan podobná slova jako zde, a rozumím jim rovněž tak.

Sv. Augustin definuje kochání: „Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam - Kochati se je láskou v něčem tkvíti pro ně samé“, ne jakožto v prostředku k dosažení něčeho jiného (S. Augustinus, De doctrina christiana lib. I, c. IV, n. 4, Migne PL 34, col. 20).

14⁷. — Špan. la dicha inteligencia sustancial. Nepochybuji, že se tu míní slova řečená o několik řádků výše v tomto odstavci: se le da sustancia entendida. Viz o tom výše pozn. 3. k tomuto odstavci.

14⁸. — Totiž že uviděl Boha „podstatně“, t. j. zjevením, které dalo poznatek přímý, konkrétní a experimentální Boha samého. Zda jen poznatek Boha jakožto působícího na duši, vlastní spojivému poznání mystickému, či nějaký naprosto mimořádný bytnostný poznatek Boha tváří v tvář (jak někteří bohoslovci, opírajíce se o texty Písma arci neprůkazné, připouštěli u Mojžíše, Eliáše a u sv. Pavla), o tom zde sv. Jan nic nepraví.

15¹. — PS 14, 14.

15². — Jinými slovy: k vlitému poznání spojivému se tu družívá vlité poznání nespojivé (Vp II 26, 5).

15³. — Víra theologická.

15⁴. — Víra mystická, t. j. spojivé nazírání. - Může býti spor o to, zda slova „totiž to poznání podstatné“ (špan. que es la sustancia entendida) jsou předmět ke slovesu „praví“ či přístavek k podstatnému jménu „víra“. Pro předmětnost by jaksi svědčil smyslový paralelismus s první větou PS 14, 15; spíše pro přístavek tuším svědčí větná stavba tohoto místa. Věcně není rozdílu.

15⁵. — PS 14, 14.

15⁶. — Vp II 23, 2.

16¹. — PS 14, 14: poznání podstatné, oproštěné případků (PS 19, 4).

16². — PS 19, 4. Viz pozn. k PS 14, 14.

16³. — Viz pozn. k Vp II 8, 6.

16⁴. — Nazírání spojivé v tomto životě je krátké, přímé, konkrétní a experimentální poznání Boha (jakožto působícího v duši poznání, hnutí, účinek); kochání v nebi (přesně řečeno: blaženost věčná) je trvalé přímé, konkrétní a experimentální poznávání Boha (bytnostně, tváří v tvář). Nazírání spojivé je tedy předobraz věčné blaženosti - ale poněvadž je krátké a nikoliv bytnostné, je toho předobrazu pouze paprsek. - Viz pozn. k PS 14, 14.

16⁵. — PS 13, 3.

17¹. — Elifaz, Jobův přítel a mravokárce, aby dodal více váhy svému názoru o utrpení, dovolává se *zjevení*, jehož že se mu dostalo. Verše z kni-

hy Jobovy, 4, 12-16, jež tu sv. Jan uvádí, líčí *způsob*, kterým že byl Elifaz nadpřirozeně poučen, v. 17-21 podávají obsah toho zjevení. Zda to bylo zjevení pravé a od Boha nebo od dobrého ducha, či dílo ducha zlého, anebo pouhý přelud nebo sen, v němž byl odraz Elifazových názorů, které měl, když bděl, je *sporné* (Hejčl; viz jeho ostatní výklad k tomuto místu). Ale i uznáme-li je za vidění pravé, v kterém se mu zjevil Bůh sám, je tu sotva míněno intelektuální vidění Boha, vlastní stupni spojivého nazírání. Sv. Jan užívá slov Elifazových ve smyslu přizpůsobeném; ve svém pravém a vlastním smyslu ona nemluví o tom, co sv. Jan do nich vkládá.

17². — Nedopatřením překládá sv. Jan zde a níže v odst. 19 latinské pili (chloupky, vlasy; špan. pelos) slovem picles (kůže).

17³. — V originále: la Canción XII. V první redakci *Duchovní písně* je to sloha XII., zde v druhé redakci je XIII., protože do druhé redakce byla přidána její nynější sloha XI.

18¹. — PS 14, 14. 16.

18². — Špan. venas, jako v latinském textu z Vulgáty: venas susurri. Venas jsou vlastně žíly, tedy něco vnitřního, život dávajícího, a proto jimi zde sv. Jan v přizpůsobeném smyslu rozumí podstatu.

18³. — PS 13, 2-6.

19¹. — N II 1, 2; PS 13, 2-6.

19². — PS 13, 2.

19³. — Viz pozn. k PS 14, 17.

19⁴. — PS 13, 2-6.

20¹. — PS 14, 17-18. 20.

21¹. — PS 13, 2. 6; N II 1, 2.

21². — Zde sv. Jan výjimkou nazývá stav dokonalých po duchovním zasnubí stavem osvětlení. Jinde cesta osvětlná končí duchovním zasnubím.

21³. — Špan. *en otros*, což se může vztahovati i na jiné osoby, totiž na ty, které jsou již ve stavu duchovního sňatku (PS 13, 6), i na jiné druhy návštěv nebo sdělování než jsou ty, které jsou spojeny s vytržením a unesením, jak to viděti z paralelních slov „v době návštěvy tohoto druhu“ v PS 13, 4.

SLOHA XV.

23¹. — Vp I 2, 5; II 2, 1.

23². — PS 14, 16; 15, 22.

24¹. — PS 15, 22.

25¹. — PS 15, 22

25². — PS 14, 4. 5.

25³. — PS 14, 4.

25⁴. — Aby hlásal, co všecko v něm je Bůh, t. j. čím je odlesk a obraz Boha. Viz PS 14, 5.

25⁵. — PS 15, 22. 25.

26¹. — Také mohutnostmi přirozenými neboli psychologicky přirozeně duše ovšem poznává shodu a soulad a ohlasy, o kterých je řeč v PS 15, 25; ale to je hudba mnohem tišší než poznatek mohutností duchových, totiž poznatek psychologicky nadpřirozený vlitý, té shody a souladu a ohlasů, o němž se v PS 15, 25 mluví. Pro mohutnosti přirozené neboli pro poznání psychologicky přirozené je ta hudba poznatku vlitého ovšem nikoliv jen tichá, nýbrž vůbec neslyšitelná.

26². — PS 14, 11.

27¹. — Nazírání vlité.

28¹. — PS 15, 22. 25. 27.

29¹. — PS 15, 28.

29². — PS 15, 29.

30¹. — PS 14, 2.

30². — Neklidem ve stránce nižší je ovšem zneklidňována i stránka vyšší, jak se praví níže v tomto odstavci a vysvětluje v PS 18, 7. Viz též pozn. k PS 20, 4.

30³. — PS 18, 3; 20, 4; 26, 18. 19; 36, 1; 39, 8; PN II 24; IV 16. Že i ve stavu duchovního sňatku přece ještě duše trpí jakousi strast a úhonu, vykládá sv. Jan v PS 39, 14. Teprve patřením v nebi bude úplně blažena.

30⁴. — PS 14, 2.

30⁵. — PS 17, 1. 2.

30⁶. — PS 16, 2-6; 18, 1. 2. Také jakékoliv zabavování tvory je jí v této době velice trapné (PS 17, 1).

30⁷. — PS 16, 2. 3. 6.

30⁸. — Podle zkušeností sv. Terezie od Ježíše i ve stavu sňatku bývají vyprahlosti, vnitřní soužení, pokušení, a to i veliká, ale krátká: den nebo o málo více (Hrad VII 2, 10. 11; 4, 1. 2). Že ani ve stavu sňatku se duše nepřestane úplně dopouštět vředních hříchů (a tudíž mít nějaká pokušení) plyne z N II 20, 5, kde se praví, že i nejedna duše, která byla na zemi v du-

chovním sňatku, přijde do očiště. Viz pozn. k PS 26, 19; Hrad duše VII 4, 3.

SLOHA XVI.

1^a. — Špan. *en el punto de su perfección, en que está gozando*, což lze překládati také překlady „na vrcholku“ - „jejich“ dokonalosti. - O dokonalosti ctností duše snoubenky viz PS 14, 2.

1^a. — PS 16, 8; 17, 5. 6. - Podobné občasné poznávání svých vlastních dokonalostí má duše i ve stavu duchovního sňatku (PS 20, 14; 24, 6; PN I 31).

2^a. — PS 16, 6.

2^a. — Anděl dobrý nebo zlý může (ovšem se svolením Božím; to však není mimo obvyklý řád jeho prozřetelnosti) působiti i přímo na nižší stránku člověka poznávací a snaživou (smysly vnější a vnitřní, baživost smyslovou) a přímo poznávací, co se v nich děje; přímé působení na vyšší stránku poznávací a snaživou (rozum, vůli) a poznávání, co se v nich děje, vyhradil Bůh, jak katoličtí bohoslovci souhlasně mají za to, v obvyklém řádu své prozřetelnosti sobě, protože těmito mohutnostmi směřuje člověk přímo k Bohu a nesrovnává se ani s důstojností toho cíle ani s důstojností adoptivních synů Božích k tomu cíli směřujících, aby někdo mohl bez zvláštního svolení Božího do toho směřování zasáhnouti.

3^a. — „Vinice, o které zde mluví, je štípení ze všech ctností, jež je v této svaté duši“ (PS 16, 4). Ale hned v další větě a v PS 17, 5 je vinice ztotožněna s duší.

Jiná nedůslednost. Zde „květ“ je „slast z lásky“; níže v PS 16, 5 „květy jsou ctnosti“ a to tak, že ctnosti jsou květy vinice (PS 16, 8), kdežto v další sloze ctnosti jsou kvítí rozmanité (PS 17, 5).

3^a. — Báseň „*Kde jsi se skryl*“ je v první redakci Ps a v druhé redakci PS a ve sbírce básní úplně stejná. Jen na tomto místě je rozdíl: v první redakci Ps a ve sbírce básní tu stojí „Cogednos - Schytejte nám“, kdežto v druhé redakci PS tu máme „Cazadnos - Zlovte nám“.

4^a. — PS 15, 30; 16, 2.

7^a. — PS 40, 3.

7^a. — Viz však pozn. k 22, 5.

7^a. — Ve skutečnosti z květů vinice (PS 16, 8).

8^a. — Tato slova jsou lépe na místě v první redakci v Ps 25, 4 než zde v druhé redakci v PS 16, 8, protože v první redakci je již ve sloze Ps 18, tedy předtím, první verš: „Tam mi dal svá prsa“, kdežto v druhé redakci ta sloha stojí až na místě PS 27.

8^a. — PS 14, 2; 16, 1.

8^a. — PS 16, 1; 17, 5. 6. - Podobně někdy na stupni duchovního sňatku PS 20, 14; 24, 2; 30, 2.

9^a. — Šiška piniová, špan. piña, za jejímiž silnými listenami je po chutném piniovém oříšku (odpovídajícím jádérkům v šiškách našich jehličnatých stromů) je, dokud se po dozrání sama nerozchlipne, velice pevně semknuta a oříšky tudíž velmi pevně k sobě přimyká. Ještě i nyní znamená piña v přeneseném smyslu „sdružení osob nebo věcí těsně spojených nebo shluklých“ (Slovník Akademie špan.), a je běžná frase: Fulano, zutano, mengano y perengano forman piña = ten a ten a onen a ona tvoří pinii, t. j. jsou velice zajedno v nějakém názoru a zvláště co do nějakého podniku. - V našich krajích piniových stromů není a frase sv. Jana „z růží vijeme pinii“, v jeho vlasti nikterak divná, je nám cizí.

9^a. — PS 16, 8.

10^a. — Na námitku, že tak veliké vyprázdnění duše je nemožné, odpovídá sv. Jan ve Vp III 2, 13. S milostí psychologicky přirozenou se duše na to disponuje, a podle její dispozice to v ní způsobí Bůh, jednak trpně, psychologicky nadpřirozenou milostí, jednak ochranou před rušením od ďábla a světa, kterou poskytně sám nebo skrze anděly.

11^a. — PS 16, 8. 9.

SLOHA XVII.

1^a. — PS 15, 30.

1^a. — PS 13, 2.

2^a. — PS 14 a 15.

5^a. — PS 16, 4.

5^a. — PS 16, 8. 9. Nemluvil tam však výslovně o rozmanitosti květů, nýbrž jen o květu révy ve vinici a o růžích.

5^a. — PS 16, 1.

5^a. — PS 24, 6. - Ale nezdá se, že by v PS 24, 6 byl úplně splněn slib zde daný.

5^a. — Viz pozn. k PS 22, 5.

5^a. — PS 17, 5.

8^a. — PS 14, 2; 16, 1; 16, 8; 17, 5. 6.

8^a. — PS 17, 8 na zač.

9^a. — PN I 27.

10^a. — PS 14, 2.

10². — Sv. Jan tu zůstává při obraze vzatém z pastvy, z pokrmu, a praví o duši v doslovném překladě: „připravena (k jídlu), osolena a okořeněna řečeným kvítím ctností a darů a dokonalostí, jež jsou koření (omáčka, příkrm), s kterým a mezi kterým se na ní pase“. Nám jsou tyto metafory cizí.

10³. — PS 17. 8.

SLOHA XVIII.

2¹. — PS 18. 1 na konci.

3¹. — Tato věta, v druhé redakci Duchovní písně zbytečná, protože i předešlou slohu tu proslavila Nevěsta, je na místě jen v první redakci (Ps 31, 1), poněvadž tam předešlou slohu (Ps 30 = PS 21) pronáší Ženich.

3². — Slova „v něž ji Ženich uvedl ve dvou slohách předešlých“ (Ps 29, 30 = PS 20, 21) jsou na místě v první redakci; zde v druhé redakci měla být tuším škrtnuta.

5¹. — PS 16, 1; 17, 10.

6¹. — Provívání zahrady v PS 17, 5.

7¹. — PS 18, 4.

8¹. — Tento odstavec lze vykládati různě, zvláště podle toho, co se rozumí „prvními hnutími“. Po mém mínění slovy „ani prvními hnutími“ nejsou míněna první hnutí ve stránce nižší neboli smyslové (vždyť v té stránce tu máme i vyspělé víly, „všecky představy, fantasie, hnutí a sklony této nižší částky“: PS 18, 4 - a to, čím se nemají dotýkati, totiž ani prvními hnutími, je tuším přece něco odlišného od nich, ne něco z nich samých), nýbrž první hnutí ve stránce vyšší, totiž rozumové a volní (PS 27, 7). Ani těch prvních hnutí ve stránce vyšší, zcela nedobrovolných, nemají kony stránky nižší působiti, buditi.

Smysl dalšího je tento. První hnutí v té které stránce duše jsou vchody a prahy ke vstupu do ní nebo (s jiného hlediska) dotknutí těch vchodů a prahů. Když tedy duše žádá, aby se víly stránky smyslové prahů stránky vyšší nedotýkaly, znamená to právě, že nemají vzbuzovati ani prvních hnutí v rozumu a ve vůli.

Co sv. Jan praví dále, je digrese, osvětlující věc, o kterou jde. Praví: Když by to, co by víly nižší stránky vzbudily ve stránce vyšší, bylo více než první hnutí v rozumu a ve vůli, to by již byly nikoliv prahy neboli dotýkání prahů nebo nanejvýše tlučení na dveře, nýbrž něco, co by přešlo přes prahy; o tom ani nemluvíme. Ale i to působení prvního hnutí v rozumu a ve vůli je dvojí: a) dotýkání prahu: pouhou přítomností vil ve stránce nižší; té přítomnosti totiž stránka vyšší nemůže nepostřehnouti a nebyti tudíž již i z toho postřehu nějak stížena prvními hnutími ve stránce vyšší, ježto pro spojení obojí stránky v jedné přirozenosti lidské kony stránky nižší zpravidla již svou pouhou přítomností vzbudí aspoň první hnutí ve stránce vyšší; b) tlučení na dveře: když se víly nespokojí působením svou pouhou přítomností, pozorovanou od stránky vyšší, nýbrž i útočí na stránku vyšší, svádějíce ji k nějakému konu nespóřanému.

Ve stavu duchovního sňatku duše skutečně nebude zpravidla mívati ani prvních hnutí proti tomu, co je vůle Boží (PS 27, 7; 28, 5).

Nemá-li býti ani prvních hnutí nedobrych v rozumu a ve vůli, ovšem nesmí býti příslušných nedobrych, svádějících, konů ve smyslech, ježto ony již svou pouhou přítomností nedobře působí, budíce první hnutí v rozumu a ve vůli; t. j. nesmí *býti* „vil judských“. Ale této věčné souvislosti si zde duše ještě neuvědomuje; žádá tedy jen, aby „vily“ *nepůsobily* na mohutnosti vyšší.

SLOHA XIX.

1¹. — Protože „se to, co se děje v této stránce nižší, zpravidla pocítí ve stránce druhé“, vyšší (PS 18, 7).

1². — Dokonalé spojení a přepodobnění duchovním sňatkem (PS 20, 1-3).

1³. — Sv. Pavel nepraví, že uviděl Boha, nýbrž jen, že „byl vtržen až do třetího nebe . . . vtržen do ráje a uslyšel slova nevypravitelná“ (2 Kor. 12, 2. 4). Teprve někteří vykladatelé z těch slov usuzovali, že v tom vytržení uviděl Boha; viz to v PS 14, 15.

1⁴. — Mimo tělo, t. j. po dočasném oddělení duše od těla, jak tomu snad bylo při onom vytržení sv. Pavla; bez těla, t. j. aniž ty duchové milosti nějak přeplyvají ve stránku nižší, protože, kdyby přeplyvaly, by musily býti menší, ježto smyslová stránka silných nesnese (PS 13, 2-6).

4¹. — PS 37, 4. - Viz pozn. k Vp II 24, 3.

4². — PS 16, 14.

6¹. — PS 31, 5; 32, 3.

SLOHA XX.

1¹. — Viz pozn. k PS 20, 4.

2¹. — PS 12, 4.

2². — PS 13, 8; 14, 2; 22, 3.

4¹. — Zde je ze slov „přirozené mohutnosti a přirozená hnutí v duši“ dobře viděti, že „stránka nižší“ neboli smyslová mnohdy znamená sv. Janu nejen smysly a jejich kony, nýbrž i rozum a vůli a jejich kony, nakolik jsou psychologicky přirozené a tudíž mnohonásobně nedokonalé, habitálně i aktuálně, na př. i vzpourami konů nedobrovolných (PS 20, 1).

4². — Totiž aby se zabývaly předměty, nebo stránkami předmětů, co nejlepšími a nejvznešenějšími, nakolik to lze v tomto životě. Viz níže PS 26, 14. 15. Soulad mezi obojí stránkou přirozenosti, ukázněností mohutností a hnutí, uklidnění všech bažení, čistota od nedokonalostí a tudíž i pokoj a mír budou ovšem ještě i nad stupeň daný Ženichem zde ve slohách PS 20, 21 po-

vzneseny a posíleny (nakolik je to v tomto životě možné, a tím případečným stupněm, kterým to Bůh té které duši svobodně udělí - jak již i statky zasnubu tak svobodně rozdělí: PS 14, 2) trvalým přepodobněním v Mileného sňatkem a velmi častým přechodným napitím mohutností jakožto mohutností z Mileného, o němž v PS 26.

5¹. — Slovem „stupně“ končí předvěti, jež odůvodňuje zákaz; slovem „nechať ustanou“ začíná zákaz. Nechať ustanou, jelikož již nic nepořídí a jsou tedy marné a zbytečné.

9¹. — Vp II 16, 2 a jinde ve Vp; zde výše PS 20, 4.

9². — PS 20, 1. - Jsou tedy tato slova odůvodněna i zde v PS, kde k sňatku dojde mezi slohy 21. a 22., ač jsou doslova převzata z paralelního místa Ps 29, 6, jež stojí až v oddílu sňatkovém.

9³. — PS 13, 2, 4; 14, 19.

9⁴. — PS 14, 17, 19.

9⁵. — PS 16, 2, 6.

9⁶. — Viz PS 21, 19.

9⁷. — Výše v tomto odstavci a PS 16, 2, 6.

9⁸. — Vydání z r. 1630 má: „jakoby (casi) trpně“; zcela správně, poněvadž Bůh těchto strachů nevlévá do duše schopností poslušenskou, nýbrž jen je připouští jakožto vedlejší účinek svého působení psychologicky nadpřirozeného, dávajícího rozumu jeho schopností poslušenskou trpně poznatek vlitý (PS 13, 2, 6; 14, 19).

10¹. — P. Silverio tu má ve svém vydání částici „y - a, i“; je nutné čísti „ya - již“ (Ps 29, 7).

11¹. — Ze zbytečné opatrnosti přidává vydání z r. 1630: třebaže může vzrůstati v lásce.

11². — PS Předmět 2. Tu touhu má duše ovšem i ve stavu zasnubu. Viz PS 14, 2, pozn.

12¹. — PS 20, 11.

14¹. — Špan. „en este ordinario abrazo“. Trvalé opravdové objetí je až v duchovním sňatku, v němž „ordinariamente siente el alma tener un estrecho abrazo espiritual, que verdaderamente es abrazo“ (PS 22, 5). Zde v PS 20, 14 jsme však teprve v období duchovního zasnubu. Buď zde tedy sv. Jana unesl lyrismus odstavců PS 20, 11 nn. na okamžik do stavu sňatku, anebo zde mají slova „trvalé objetí“ oslabený smysl. I přechodný spojitý dotek může totiž míti ráz objetí (Poulain, Des Grâces VI 17) a býti i velmi často toho rázu.

Bylo by nasnadě vysvětlovati zde zmínku o objetí tím, že sloha PS 20, jež v druhé redakci stojí před PS 22, kde dojde k sňatku a objetí (PS 22, 5), v první redakci byla Ps 29, což je až po sloze sňatkové Ps 27; že tedy

sv. Jan při přemístění slohy Ps 29 na místo před slohou sňatkovou zapomněl zde ve výkladu škrtnouti zmínku o objetí. Ale toto vysvětlování je nemožné, protože v Ps 29 vůbec scházejí odstavce, které máme v PS 20, 12-14.

14². — PS 16, 1; 17, 5. 6; 24, 6.

SLOHA XXI.

16¹. — PS 20, 4. 5.

16². — V posledním období stavu zasnubu, přímé přípravě na duchovní sňatek.

16³. — PS 20, 4-11. 15.

16⁴. — PS 20, 4. 5. - Duše má tuto slast v posledním období zasnubu „zpravidla“, t. j. velmi často (PS 20, 5). Trvalá je až ve stavu sňatku, ale i tam s výjimkami řečenými v PS 20, 10.

17¹. — PS 20, 4-11. 15.

18¹. — PS 17.

18². — Dotýkání hradby znamená něco podobného jako dotýkání prahů v PS 18, 8, totiž: ani prvními hnutími zcela nedobrovolnými neznepokojte v míru a pokoji, který od nynížska má, stránky vyšší, ozdobené a chráněné ctnostmi a dokonalostmi.

19¹. — Po tomto zaklínání Snoubencovu, t. j. v poslední době stavu zasnubu a ve stavu sňatku.

SLOHA XXII.

1¹. — Sv. Jan tu ve špan. textu zůstává v přirovnání s nalezenou ovci a praví tu o duši a Synu Božím doslova: „jak si ji vložil na bedra a přimyká ji rukama k sobě“.

2¹. — V Ps 27, 1 zní paralelní místo: „ve dvou předešlých slohách“. Jsou to tam slohy: 25. *Schytejte nám lišky* (PS 16), a 26. *Zastav se mrtvý severáku* (PS 17). Ale PS 22, 2 má i slova: „aby... a uklidnily se víly“. Těchto slov není v Ps 27, 1; je jimi míněna sloha: *Ó víly judské* (PS 18), jež je v Ps až 31., tedy až po duchovním sňatku. Tyto tři slohy, PS 16-18, jsou tu tedy míněny rčením „v předešlých slohách“.

Slova „jak se to stalo v předešlých slohách“ se ovšem vztahují na všechno, oč duše pečovala, a ne pouze na vzývání a obdržení Ducha sv. Sv. Jan při stilisaci souvětí položil ta slova na nepravé místo.

2². — Z PS 22, 1 a PS 22, 2. 3 (= Ps 27, 1. 2) je zřejmé, že sloha PS 22 = Ps 27 je sloha sňatková, v níž, t. j. mezi slohou předcházející a touto, došlo k duchovnímu sňatku mezi duší a Bohem. Ale v první redakci se již v Ps 17, 3. 9 (= PS 26, 4. 11) výslovně mluví o duši jakožto jsoucí ve stavu sňatku, a celá ta sloha Ps 17 a některé další (Ps 18. 21. 22) i s výkladem

se mnohem lépe hodí do stavu sňatku. V druhé redakci je tam sv. Jan skutečně přemístil.

Vysvětloval bych toto a jiná taková nedopatření první redakce tím, že ona vznikala po kusech několik let, a sv. Jan při pořádání těch kusů v první redakci neprohlédl všech kusů pečlivě a dal tedy některým místo méně vhodné nebo nechal v nich věty pro to místo méně vhodné. Napravil to v redakci druhé.

3¹. — PS Předmět 1. 2. - Spojí-li se PS 22, 3 s PS Předmět 1. 2, je myšlenka sv. Jana stran osnovy PS zcela jasná - a přece jí od některých pisatelů nebylo porozuměno. Vyložíme ji tedy. Viz též pozn. k N I 1, 2.

1. Slohy PS 1-5 včetně jsou cesta očištná neboli začátečnická, jdoucí od té chvíle, kdy duše začne sloužiti Bohu, asi činnou nocí smyslu, až do té doby exclusive, kdy je duši dáno nazírání (psychologicky nadpřirozené, ač, jak se podobá, ne hned spojitě).

2. Slohy PS 6-13 včetně jsou cesta osvětná neboli pokročilých, jdoucí od té chvíle inclusive, kdy je duši dáno nazírání výše řečené, až do vykonání duchovního zasnubení včetně. (Doba tato se dělí v dobu nazírání získaného: PS 6; dobu trpné noci smyslu: asi PS 7-10; dobu trpné noci ducha: PS 11-13; končí duchovním zasnubem vykonaným v PS 13, jímž inclusive končí trpná noc ducha.)

3. Slohy PS 14-40 včetně jsou cesta spojná neboli dokonalých. Jde od chvíle po vykonání zasnubení až do konce pozemského života a na konci v posledních pěti slohách PS 36-40 vedle příležitostných poukazů k vrcholným milostem pozemského stavu duše choti. Jež jsou odlesk života nebeského, obsahuje hlavně její výhled do života nebeského a její tužby po něm a žádosti o něj. Tento veliký oddíl se dělí v několik menších:

a) PS 14-21 jsou líčení stavu zasnubení; mezi slohy PS 21 a PS 22 se vykoná duchovní sňatek;

b) PS 22-35 jsou líčení stavu duchovního sňatku;

c) PS 36-40 jsou dále líčení stavu duchovního sňatku, ale převážně s hlediska výhledu do nebeské blaženosti, jejíž odlesk, jak se opětovně podotýká, již jsou vrcholné milosti stavu sňatku na zemi.

Osnova v první redakci. Ps začíná podle mého mínění až někde v trpné noci ducha, tedy někde na cestě osvětné neboli pokročilých, a hned v Ps 1, 9 se mluví o milosti velmi vysoké, kterou Bůh duši, která je v trpné noci ducha, někdy udělí.

1. Slohy Ps 1-12 včetně líčí cestu osvětnou, a to:

a) Ps 1-5 včetně první část té cesty osvětné, jež ještě má ráz více očištný;

b) Ps 6-12 včetně druhou část té cesty osvětné, jež má ráz více spojný. Ona končí duchovním zasnubem včetně, jenž se vykoná ve sloze Ps 12.

2. Slohy Ps 13-39 včetně jsou cesta spojná neboli dokonalých. Jde od chvíle po vykonání zasnubení až do konce pozemského života. I v posledních pěti slohách Ps 35-39 se líčí vrcholná dokonalost pozemského stavu duše choti, o niž ona žádá, ale příležitostně se poukazuje k tomu, že tento dokonalý stav pozemský bude v nebi ještě dovršen. Tento veliký oddíl se dělí ve dva menší:

a) Ps 13-26 jsou líčení stavu zasnubení; mezi slohy Ps 26 a Ps 27 se vykoná duchovní sňatek;

b) Ps 27-39 jsou líčení stavu duchovního sňatku, ale slohy Ps 35-39 se poněkud odlišují od dřívějších sňatkových tím, že líčí vrcholné milosti stavu sňatkového tak, že o ty milosti duše žádá.

Jest upozorniti, že sv. Jan od Kříže není důsledný v užívání výrazů „cesta očištná“ a „cesta osvětná“ - „cesta začátečnická“ a „cesta pokroči-

lých". Viz o tom pozn. k Vp I 1, 3. Tak na př. zde v Ps 22, 3 dává jméno „cesta osvětlná“ hned již tomu stupni vývoje vnitřní modlitby inclusive, na kterém má duše nazírání získané (mystické, ale ne vlité) a ta „cesta osvětlná“ jde až do vykonání duchovního zasnubu včetně. Naopak v N I 8, 3 i noc ducha, končící duchovním zasnubem, nazývá, podobá se, stejně jako noc smyslu, „očistou“, kdežto v N I 14, 1; II 17, 3 noc ducha nazývá cestou osvětlnou.

3². — Z rozjímání ovšem vzejde již i na stupni po jiných stránkách asketickém, tedy na cestě očistné, nazírání t. zv. získané, mystické sice, ale nevlité.

Stav, ve kterém se duše „nejprve cvičí“, nazývá sv. Jan v PS Předmět 1. 2 cestou očistnou; po ní je cesta osvětlná, již zde nazývá nazíravou, protože na ní se duši dostává občas i nazírání vlitého spojivého, jež je nazírání v nejužším smyslu; potom je cesta spojná. Viz pozn. k PS Předmět 2.

V první redakci, v Ps 27, 2, není na tomto místě při slohách 1.-5. zmínky o rozjímání, poněvadž v Ps je duše již v první sloze básně, jak výklad v Ps 1, 1. 2. 9, srovnaný s N II 11, ukazuje, v trpné noci ducha, tedy již daleko na cestě nazíravé. Ale i v Ps jsou tu od sebe odlišovány skupiny sloh Ps 1-5 a Ps 6-12. Mám za to, že tím je naznačeno, že slohy Ps 1-5 odpovídají první části trpné noci ducha, jež je více očistná, a slohy Ps 6-12 druhé části té noci, jež je více spojná - anebo, snad přesněji vyjádřeno, slohy Ps 1-5 odpovídají v tom, co je v Ps líčeno z trpné noci ducha, části první, více očistné, a slohy Ps 6-12 části druhé, více spojné.

3³. — V PS 6, 1 (viz pozn. k tomu místu) je ještě zřejmě nazírání nespojivé, získané, které duše zpravidla má již dávno před trpnou nocí smyslu. Co do vnitřních útrap ovšem může býti již od PS 6, 1 v trpné noci smyslu, ježto, jak z N I 9, 9 viděti, útrapy trpné noci smyslu nemusí býti hned od svého počátku spojeny s nazíráním spojivým.

3⁴. — PS 14, 1. 2; PN III 24-26.

3⁵. — Také první redakce má toto čtení; jen její rukopis sanlucarský, o němž se má za to, že je opraven vlastní rukou sv. Jana od Kříže, má na tomto místě sice první rukou čtení: „ya hacerse el matrimonio espiritual - již dojít k duchovnímu sňatku“, zcela jako v ostatních rukopisech Ps a v PS, ale druhou rukou (tedy rukou sv. Jana) je tu v rukop. sanlucarském oprava: „hacer el esposo mencion del dicho matrimonio - učiniti Chof zmínku o řečeném sňatku“.

Jak některé jiné přípisky nebo opravy rukopisu sanlucarského nepřešly (nevíme proč) do druhé redakce *Duchovní písně*, tak ani tato ne; tato oprava snad proto ne, že původní text vyjadřuje zcela určitě, že sloha Ps 27 = PS 22 je sňatková, kdežto oprava může znamenati, že ke sňatku došlo již v některé dřívější sloze (jak nedopatřením mluvil v první redakci o sňatku a o duši jakožto choti již v Ps 17, 3. 9) a zde ve sloze Ps 27 = PS 22 že je sňatek jen prohlášen. Sama o sobě ta oprava arci mohla přejíti do PS 22, 3, jeť správná, protože sňatek byl vykonán mezi slohami PS 21 a PS 22 a ve sloze PS 22 jej Chof Kristus jen prohlašuje a oznamuje. Pro jeho vznešenost a nevýslovnost sv. Jan nelíčí jeho úkonu, jak nelíčil úkonu zasnubu, jež také jen oznamuje v PS 14, 2.

Co vypravuje sv. Terezie od Ježíše o svém povznesení k duchovnímu sňatku, viz v pozn. k PS 14, 2.

36. — Ve sňatku tělesném: Adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una (Mat. 19, 5). Ve sňatku duchovním: Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est (1 Kor. 6, 17).

37. — Zvláštním trvalým přepodobněním (PS 22, 4; 26, 4) a tím, že se jí dostane od Boha dalších milostí a ozdob. Toto trvalé přepodobnění *základní* duše celé se velmi zhusta dovršuje přechodným přepodobněním *přidaným* mohutností (rozumu a vůle) jakožto mohutností (PS 26, 11; 39, 4).

38. — Bůh byl a je vždy věrný duši; když se tu tedy utvrdí v duši věrnost k Bohu, je utvrzena věrnost s obojí strany.

Sv. Jan se utvrzení v milosti u duše choti dosazuje pouze jakožto osobního mínění („myslím tudíž“); mám za to, že ono bezpečně plyne z toho, co praví o trvalém přepodobnění a jiných milostech v duchovním sňatku jak on zde a dále v PS, tak sv. Terezie od Ježíše v Hradu VII. Ovšem to *objektivní* utvrzení v milosti nečiní duši (i jestliže ona si ho je odněkud, na př. z literatury o mystice, vědoma) *subjektivně* nějak nedbalou nebo troufalou; sv. Terezie o tom dí:

„Podobá se, že chci říci, že duše, když dojde toho, že jí Bůh prokáže tuto milost [duchovního sňatku], je v bezpečí co do spasení a co do toho, že již nepadne [do hříchu smrtelného]. Nic takového nepravím; a kdekoliv mluvím tím způsobem, že se podobá, že duše je v bezpečí, rozuměj se tomu v tomto smyslu: dokud ji Boží Velebnost tak drží za ruku a ona ho neurazí. Aspoň vím [t. sama o sobě] s jistotou, že duše, třebaš se vidí v tomto stavu, a třebaš u ní trvá [u sv. Terezie od r. 1572 - do r. 1577, kdy toto píše] již léta, že se nepovažuje za jistou; nýbrž že žije v mnohem větší bázní než dříve co do varování jakékoliv [i] malé urážky Boží, a má tak veliké tužby sloužiti mu, jak to bude řečeno dále, a trvalou bolest a zahánbení vidouc, jak málo může konati a jak mnoho je toho, čím je povinna“ (Hrad nitra VII 2, 9).

„Také vás ani nenapadej, že se tyto duše, any mají tak veliké tužby a předsevzetí, že se za nic na světě nedopustí nějaké nedokonalosti, [přesto] nedopouštějí mnohých, ba i hříchů. [Zcela] dobrovolně a vědomě ovšem ne, protože Pán těmto takovým tuším dává po té stránce velmi zvláštní pomoc. A míním [jen] všední hříchy, protože smrtelných, aspoň které chápou, jsou prosty, ač si nejsou jisty; mohouť míti nějaké, kterých nechá-
pou“ (Hrad VII 4, 3).

51. — Špan. hermana y esposa, porque ya lo era. Slovo esposa znamená ve špan. i snoubenku i choť. Zde se musí přeložiti „snoubenkou“, a sv. Jan od Kříže musí, právě protože slovo „esposa“ je dvojznačné a v PS 22 již znamená „choť“, zde vysvětlovati, že duše opravdu byla „esposa“ již i před duchovním sňatkem (tedy než se stala chotí), arci tehdy ve významu „snoubenka“.

52. — V PS 16, 7; 17, 5 sv. Jan květům a kvítí ctností upírá v tomto životě plody; ale, jak zde vidíme, mají ve stavu duchovního sňatku již nějaké plody, totiž slasti a vznešenosti, které v tom stavu Choť Bůh ze sebe uděluje choti duši.

53. — Špan. con el cual ordinariamente siente el alma tener un estrecho abrazo espiritual. - Překlad „trvale v objetí“ a ne „trvale pocituje“ je odůvodněn jednak přípisem sv. Jana v rukopise barramedském: „Ordinario abrazo en [Dios]“, t. j. trvalé objetí s [Bohem], jednak slovy „úplné a

trvalé spojení - unión total y permanente“ ve Vp II 5, 2. Toto trvalé objetí je totéž co „úplné a trvalé spojení podstatou duše a jejími mohutnostmi“ (Vp II 5, 2), trvalé „pití duše z Boha co do své podstaty i co do svých duchových mohutností“ (PS 26, 5). Viz i PS 26, 11; PN I 3. Ovšem to objetí, spojení, pití, není stále stejně silně ve vědomí duše. I dokonali jsou podrobeni spánku a jiným věcem, které ruší nebo zmenšují vědomí o vnitřních stavech.

U sv. Jana od Kříže základní přímé experimentální spojení sňatkové záleží v objetí; u sv. Terezie od Ježíše v intelektuálním vidění, rovněž ne stále stejně silně, Nejsv. Trojice (Hrad VI 1, 6. 8. 9).

6¹. — PS 20, 10-15.

7¹. — Již ve stavu duchovního zasnubu mívá duše, ač v něm ještě není co do své podstaty přepodobněna v Boha, spojivými doteky Božími v její mohutnosti, mocnějšími a vznešenějšími než v trpné noci ducha a přechodně téměř přepodobňujícími ty mohutnosti v Boha (Vp II 5, 6. 7), nižší stupeň stejnosti v lásce s Mileným (Ps 15, 4), ježto i tím přechodným přepodobněním v Boha - a podle stupně toho přepodobnění, odpovídajícího stupni čistoty duše - láska Boží se stane i láskou a milováním duše (jak teplo slunce je teplo skla prozařovaného), takže tu duše miluje Boha jaksi jeho vlastní láskou a tudíž ovšem láskou, která, jsouc tatáž láska, je rovná lásce, kterou Bůh miluje duši, ba kterou miluje sám sebe. To je rovnost subjektivní, co do dokonalosti *konu*; ale je v té lásce i rovnost objektivní, co do dokonalosti *daru*. Přepodobněním v Boha duše svojí Boha, a jeho samého mu v lásce tedy dává (PN III 78).

Na vyšším stupni bude duše stejnost v lásce s Bohem míti ve stavu duchovního sňatku (PS 24, 5; 38, 3. 4) trvalým spojením a opravdovým přepodobněním (PS 22, 4; 26, 4) duše a jejích mohutností v Boha a přechodnými, velmi zhusta udělovanými spojivými doteky Božími v mohutnosti jakožto v mohutnosti (viz o tom v pozn. k 26, 11).

Dokonale, nakolik to tvorů lze (PS 22, 4; 38, 3. 4; 39, 6) bude duše tu stejnost v lásce s Mileným míti v dokonalém (PS 26, 4; PN III 78) přepodobnění v Boha v nebi, kde i působení Boží v mohutnosti jakožto v mohutnosti bude neskonalé vznešenější a mocnější a ovšem trvalé (Vp II 5, 2), čehož v tomto životě není, takže v nebi bude duše spláceti v lásce rovně rovným i co do nepřetržitosti *konu* lásky (PN III 79). Viz také pozn. k PS 38, 2.

V poznávání Boha ovšem není v tomto životě takové stejnosti, jaká je v lásce, ani ve stavu zasnubu ani ve stavu sňatku. Třebas totiž přepodobněním nejen teplo Boží, t. j. láska Boží, nýbrž i světlo Boží, t. j. poznávání Boží, náleží duši a duše v přepodobnění poznává Boha rozumem přepodobněným v rozum Boží a tudíž daleko dokonaleji než před přepodobněním, nicméně se v tomto životě Bůh nedává duši ani na nejvyšších stupních mystického života poznávati přímo sám v sobě, nýbrž jen jakožto působící na duši nebo v duši, takže stále zůstává zahalen rouškou, třebas ke konci již velmi jemnou (PN I 29). Teprve v nebi bude duše na něho patřiti „tváří v tvář“ a „bude jej poznávati, jak i poznána jest“ (1 Kor. 13, 12), takže teprve v nebi bude co do poznávání stejnost mezi Bohem a duši. Láska však může i zahaleného a proto jen usuzováním v sobě samém poznávaného milovati až i samého v sobě, a milovati jej s pomocí Boží již v tomto životě dokonale, nakolik to zde lze (S. Thomas, Summa th. 1. II. 27, 2 ad 2; PN I 14). Vždyť aťsi je to láska, které svítí víra, anebo láska, které svítí patření, je to táž láska.

Ještě jednou budiž tedy připomenuto, že, jelikož je i v zasnubu i ve sňatku i v nebi u duše dokonalost lásky a stejnost lásky její s láskou Boží dána *přepodobněním* vůle duše ve vůli Boží (takže ona pak miluje Boha láskou Boha samého a tudíž vzdává co do lásky rovné za rovné, ana vzdává totéž), jsou v té dokonalosti a rovnosti lásky stupňové rozdíly podle stupňů v přepodobnění. První rozdíl odpovídá bytnostnímu rozdílu mezi nepřepodobňujícím zasnubem a přepodobňujícím sňatkem. Druhý rozdíl je i na samém stupni sňatku, jak to odpovídá případečnému vzrůstání spojení a přepodobnění v té době (PN Předml. 3). Třetí rozdíl vzejde při přechodu ze stavu víry, theologické a mystické, do stavu patření a dokonalého přepodobnění v nebi.

Sv. Jan tu mluví o stejnosti v lásce se stanoviska mystického, totiž se zřetelem k přepodobnění duše v Boha, a rovněž sv. Pavel v 1 Kor. 13, 12 mluví o stejnosti v poznávání se stanoviska vzájemného patření, jež bude v nebi s obojí strany tvář v tvář. Ale ovšem s jiných hledisk není u duše ani ve stavu sňatku ani později v nebi stejnosti a rovnosti s Bohem co do poznávání a milování mezi Bohem a duší. Bůh poznává duši, nakolik je v ní něco poznatelného, tedy úplně, s vyčerpáním po každé stránce; duše však ani v přepodobnění dokonalém v nebi nebude poznávati Boha, nakolik je v něm něco poznatelného, neboli úplně, vyčerpávajícím pochopením a vychopením. Rovněž Bůh miluje duši, nakolik je v ní něco milovatelného, tedy ovšem co do míry, dané předmětem té lásky, konečně; duše však ani v přepodobnění v nebi nemůže Boha milovati, nakolik je v něm něco milovatelného, t. j. co do míry dané předmětem té lásky, nekonečně.

Ale ovšem se duše v nebi oddá Bohu celá (a zcela, a bude Boha milovati veškerou tou láskou, kterou bude od Boha míti) a také Bůh se duši oddá celý (ač ovšem ne zcela sám v sobě, t. j. nekonečně, nýbrž jen zcela v tom smyslu, že to bude po každé stránce, nakolik je toho duše svou zásluhou a láskou a jímavostí jim odpovídající schopna), a tak bude v nebi přece jakási rovnost v poznávání a v lásce mezi duší a Bohem i se stanoviska nehledícího k přepodobnění - a ta rovnost platí svou měrou i o duši ve stavu mystického zasnubu a sňatku v pozemském životě.

O užívání místa Velep. 8, 1 zde o zasnubu a v PS 24, 5 o sňatku viz pozn. k PS 24, 5. Výklad s jiného hlediska v N II 23, 12.

Jen ještě nutno připomenouti, že místa Ps 15, 4-PS 24, 5 a Ps 27, 6-PS 22, 7, jež tu byla vykládána o rovnosti v lásce v tom smyslu, že duše miluje Boha *touž láskou*, kterou je od něho milována, a tudíž *stejně*, jak on miluje ji a jak miluje sám sebe, lze bez násilnosti vykládati také o rovnosti v jiném smyslu, totiž že zasnubem je duše *co do důstojnosti* učiněna rovnou Bohu. Tento poslednější význam má sloveso *igualar* zřejmě v PS 28, 1; 32, 6-Ps 23, 5. Ale prvnější význam je pro místo Ps 15, 4-PS 24, 5 a tudíž i pro druhé uvedené místo podobné zaručen slovy v Ps 15, 2-PS 24, 3: „táž láska, totiž Mileného, již náleží oběma“. Jest nám tedy ve španělském textu v PS 22, 7 viděti hyperbaton a spojovati: *igualdad de amor*; nikoliv: *desposorio de amor*, jako na př. *unión de amor* v PS 14, 2.

Co do stavu sňatku je *stejnost* lásky v něm zcela zřejmá z Ps 37, 2-PS 38, 3. Tam mají frase „*igualar con el dicho amor*“, „*igualdad de amor*“ zřejmě význam: vyrovnati se stejností, stejnost v lásce.

SLOHA XXIII.

¹. — Zdá se, že sv. Jan, ač tu napsal „Vtělení“, měl na mysli „Vykoupení“. Vždyť sloha a výklad jednají o zasnubu nebo spíše sňatku (slovo

„desposada“ může znamenati obojí), který se uskutečnil na kříži a pod křížem (PS 23, 2. 3. 6) - a nikoliv Vtělení, nýbrž Vykoupení oslavuje církev jakožto dílo Boží nejhlavnější (PS 23, 1).

Ve PS 37, 2 praví sv. Jan, že jedna z příčin, pro které duše nejvíce touží po přímém patření v nebi, je ta, aby mohla hluboce poznávat tajemství obsažená ve Vtělení, ježto to je mezi všemi jeho díly moudrost nejvznešenější a nejlahodnější. Ale v PS 37, 3 to rozšiřuje i na tajemství týkající se Vykoupení.

6¹. — Je to vlastně totéž spojení, protože milost posvěcující daná na křtu je základ ke spojení a přepodobnění v mystických stavech a v nebi, a mystické milosti směřují k rozhojnění milosti posvěcující.

6². — Míněn mystický zasnub a sňatek, jak viděti z paralelismu slov „o kterém nyní mluvíme“ na začátku tohoto odstavce a slov „o kterém jednáme“ řečených zde, a z toho, že na místě z proroka Ezechiela se líčí dlouhý vývoj a v mystickém vzestupu duše až k duchovnímu sňatku je rovněž dlouhý vývoj, kdežto při zasnoubení na křtu sv. vývoje není.

SLOHA XXIV.

1¹. — Spojení obou; z výkladu o slastech v PS 24, 3 je viděti, že zde je míněno nejen trvalé základní spojení přepodobňující, jež charakterisuje duchovní sňatek, nýbrž také první jeho doplněk aktuální, podobný „dotečkům“, které bývaly v trpné noci ducha a na stupni zasnubu, snad dlouhý, a ovšem velmi slastný. - Viz. pozn. k PS 26, 11.

1². — PS 22, 4-7; 23, 1; 25, 6.

1³. — PS 24, 3.

1⁴. — Situace je přejata z Velepísně a doplněna novými rysy. Choť s choť jsou v přírodě, na jaře, kdy země je samé kvítí. V tom kvítí, na rozestřeném nachovém koberci, je jejich lože. Volná příroda je jejich palác, cedry kolem rostoucí jsou sloupy v paláci (Hejčl k Velep. 1, 15. 16).

1⁵. — Sv. Jan se mylí; ta slova pronáší ve Velepísní o sobě Nevěsta.

2¹. — Jsou míněny slohy PS 14. 15, jež v první redakci stojí jakožto Ps 13. 14 bezprostředně před touto slohou. Tato slova byla nedopatřením přejata z první redakce do druhé beze změny.

3¹. — PS 24, 1.

4¹. — PS 40, 3.

5¹. — Vyšší stupeň toho, co bylo na stupni zasnubu vyjádřeno slovy „zatím co z růží vijeme pinii“ (PS 16, 9).

5². — PS 20, 10-13. 15.

5³. — V PS 22, 7 je toto místo z Velep. 8, 1 vykládáno o stejnosti v lásce ve stavu zasnubu, zde o stejnosti v lásce ve stavu sňatku. Viz pozn. k PS 22, 7. Na obojím místě je to používání slov Písma ve smyslu přizpůsobeném:

ne že by ta slova dokazovala, nač jsou ve smyslu přizpůsobeném obrácena, nýbrž že pisatel na vyjádření nebo osvětlení svých myšlenek používá příhodných rčení z Písma, ve vlastním smyslu mluvících o něčem jiném. Ve smyslu přizpůsobeném lze ovšem užítí týchž slov Písma i o několika věcech mezi sebou různých.

5⁴. — Vydání z r. 1630 opatrně zmirňuje: „jakýsi způsob stejnosti“. Tím je zmírněno také to, co je řečeno poněkud výše, totiž že „se duše láskou stane stejnou Bohu“. - V Ps 15 tato sloha, zde sňatková, byla zasnubová; o stejnosti v lásce již i ve stavu zasnubu viz pozn. k PS 22, 7, kde ta stejnost je pro stav zasnubu výslovně tvrzena: „la igualdad que hay en el desposorio de amor entre los dos - stejnost v lásce, která je mezi nimi oběma v zasnubu“. Odloučení slova „de amor“ od slova „igualdad“ je jen hyperbaton.

6¹. — V PS lze tato slova považovati za odkaz k PS 16, 1; 17, 5. 6; ale ze souhlasného paralelního místa v Ps 15, 5, kde tento odkaz je nemožný, protože příslušné dvě slohy jsou tam až Ps 25. 26, vidíme, že snad je to odkaz (věcně trochu nepřesný) k PS 24, 3.

6². — PS 16, 1; 17, 5. 6; 20, 14.

6³. — PS 24, 5 na konci.

6⁴. — PS 17, 5. - Viz pozn. k PS 22, 5.

6⁵. — PS 14, 6.

6⁶. — PS 14, 8.

6⁷. — PS 14, 9-11.

6⁸. — PS 14, 12-15.

6⁹. — Ps 15, 22-29.

7¹. — Viz též výklad v N II 21, 10.

7². — Špan.: en el lecho del alma. - Myslím, že na tomto místě genitiv „del alma“ je genitiv vysvětlující (genitivus explicativus, jako na př. v latinském rčení: vox voluptatis - slovo „rozkoš“) a že tedy zde duše sama je to lože Miléného (PS 16, 1). Také by se však snad mohlo překládati „do lože duše“, kde „duše“ je genitiv přísvojovací, když by se rozumělo ložem „sdružení s Bohem v lásce“ (PS 24, 3).

7³. — PS 24, 7.

7⁴. — PS 24, 7.

8¹. — Těmito slovy to sice dosud neřekl, ale je to v dřívějších výkladech obsaženo, na př. v PS 17, 10; 24, 3. 9.

9¹. — PS 17, 10; 24, 8.

9². — N I 2-7; I 12, 7-13, 3; II 2, 1. 3. 4.

SLOHA XXV.

4¹. — Viz N II 20, 1 a pozn.

4². — Antifona 3. k nešporám a chválám Hodinek svátku Nanebevzetí P. Marie a k chválám v *Officium Parvum* (Malých hodinkách) P. Marie, upravená ze slov Velep. 1, 3. 2. Sv. Jan zdá se že má tu antifonu, jak tam stojí, za slova Velepísně.

5¹. — „Odpovídají doteku“ ve smyslu „vznikají z doteku“.

5². — Nepřekládám tu čtení druhé redakce: „que responden al toque de centellas salidas del divino amor...“, nýbrž čtení první redakce: „que responden al toque de centella, salidas del divino amor que pegó la centella“.

Smysl: Láska duše k Bohu, svrchovaně roznícená tou jiskrou a tím kořeněným vínem, je vonný balzám, a ty uvedené její kony (milování, toužení atd.) jsou vonné výrony toho balzámu.

6¹. — PS 25, 5.

6². — PS 25, 5. - O „přeplývání“ viz pozn. k PS 8, 4. Zde to není přeplývání v pravém smyslu, ježto se tu děje v téže mohutnosti (vůli), které se dostalo doteku; je to vyplývání.

7¹. — PS 25, 5. 6.

8¹. — PS 25, 7.

9¹. — PS 25, 7.

10¹. — Špan. *faltar el vino del amor y perderse el fervor y sabor de nuevo*. - Překládám „faltar“ slovesem „zklamati (v očekávání)“, jak se vyskytuje v PS 25, 11 o přátelích, a ne „dojít“, t. j. nedostávat se, protože v celé souvislosti není nikde řeči o nedostávání vína, nýbrž se naopak mluví o jeho „malear - zkažení“ (PS 25, 9. 11) a o tom, že se na ně „nelze spoléhati“ (PS 25, 10). Slova *el fervor y sabor* vztahují bez metafory o víně přímo na lásku (amor). Snad „de nuevo“, jež má P. Silverio a, jak se zdá, rukopisy vyjma dva, je nesprávné místo „del nuevo“; při čtení „del nuevo“ by se mohlo překládati: „že víno lásky [přece jen] zklame a vření a lahoda nového [t. vína; n. nové, t. lásky] že přijdou na zmar“. P. Gerardo má v textu „del nuevo“.

10². — PS 25, 9.

10³. — PS 25, 11; 20, 10. 11.

11¹. — PS 25, 7.

11². — PS 25, 7.

SLOHA XXVI.

1¹. — Viz PS 24, 1. 7.

3¹. — Je to těsné objetí (PS 22, 5), těsné sdružení (PS 26, 4). Kdežto až do stavu duchovního zasnubování včetně se rostoucí láska Boží, udělující mystické kony rozumu a vůle, projevuje napřed rostoucí blízkostí Boží a pak i přechodnými doteky, postupně vznešenějšími a třebaž i delšími, je na stupni duchovního sňatku trvalé objetí Boží přepodobňující (PS 22, 5; 26, 4) a nadto občasně zvláštní doteky nebo působení Boží (PS 25, 5. 7). - Viz pozn. k PS 26, 11.

3². — Zde je počet sedmi stupňů lásky dán jen počtem sedmera darů Ducha sv. Ve Vp II 11, 9. 10 má sv. Jan s hlediska bojů sedmero stupňů lásky; v N II 18, 5-19, 1 má stupňů lásky deset, podle účinků lásky.

3³. — O darech Ducha sv. u sv. Jana od Kříže viz pozn. k Vp II 29, 6.

3⁴. — Vp I 2, 4.

4¹. — Smysl genitivu ve verších: „V zadním sklepe - Mileného jsem se napila“ je dvojitý: „V zadním sklepe Mileného - jsem se napila Mileného“. To pití Mileného nebo z Mileného je duši dáno jednak trvalým přepodobňujícím spojením s Mileným co do podstaty duše a co do duchových mohutností jakožto součástek duše, jednak občasnými přidanými spojitými doteky v duchové mohutnosti jakožto v mohutnosti a snad i (PS 26, 5) zvláštními přidanými občasnými doteky v podstatu duše.

5¹. — Předchut věčné blaženosti (PS 26, 4; PN II 21) je všechno to, čeho se duši co do její podstaty a co do jejích duchových mohutností, rozumu a vůle, dostává v duchovním sňatku.

5². — Podstatě duše se dostává slasti, podstata duše pije slast, jednak přepodobňujícím spojením s Bohem, jednak doteky Božími v podstatu duše, jak se podobá, ještě nadto udělovanými. To spojení a ty doteky přeplyvají v rozum a vůli a tak působí slast.

8¹. — O téže věci mluví sv. Jan též v N II 12, 7 a v PN III 49. Viz pozn. k N II 12, 7.

8². — PS Předml. 2.

8³. — Zde v PS 26, 8.

8⁴. — Vp II 5, 2; PS 26, 5.

10¹. — Zde míněn především „nápoj“ případečný, přidaný k základnímu a daný spojitým působením Božím na mohutnosti duše přepodobněné jakožto na mohutnosti, neboť jen tento „nápoj“, tato milost, pomine (PS 26, 11) u duše přepodobněné. - Viz pozn. k PS 26, 11. 19.

11¹. — Vp II 5, 2.

11². — PS 39, 4.

11³. — Viz Vp II 5, 2. Rozumím v této vznešené a nesnadné věci sv. Janu takto. Bytnostně nejvyšším spojivým působením, jež podstatu duše přepodobňuje v podstatu Boží a mohutnosti duše v příslušné dokonalosti Boží, t. j. úkonem duchovního sňatku, jsou podstata duše a její duchové mohutnosti, rozum a vůle, trvale spojeny (Vp II 5, 2) s Bohem a v něho přepodobněny, zbožštěny. Podstata duše je stále v „aktuálním“ (PS 26, 11) trpném spojení s Bohem, to jest, Bůh stále na ni působí (a právě tím působením na ni ji s sebou spojuje a v sebe přepodobňuje) a tento stav, ve kterém podstata duše tím trvalým působením Božím je, přeplyvá v mohutnosti, t. j. rozum poznává to působení Boží v podstatu duše a vůle je zpravidla (PN IV 15) zakouší, t. j. má slast odpovídající poznání rozumovému.

I mohutnosti jakožto součástky duše jsou tak trvale (Vp II 5, 2) „aktuálně“ (PS 26, 11) trpně spojeny s Bohem tím působením Božím vztahujícím se na podstatu duše a její mohutnosti a tím v něho přepodobněny, zbožštěny, totiž tím způsobem, že Bůh v ně tak působí (a tím působením je přepodobňuje ve své poznávání a svou vůli) *jakožto v součástky duše*, ne jakožto v mohutnosti. Poznává tedy rozum a zakouší vůle kromě toho, co do nich z podstaty duše s Bohem spojené přeplyvá, i to, co a jak si z jejich spojení s Bohem jakožto součástek duše rozum uvědomuje a vůle zakouší.

Toto spojení základní a trvalé neboli habituální je již bytnostně nejvyšší stupeň mystický a *bytnostně* dokonalejšího stupně není. Ale „časem“, t. j. další štědrosti Boží, a „cvičbou“, t. j. pro další zásluhy duše, se toto spojení může státi *případečně* dokonalejším (PN Předml. 3) a tudíž i zdrojem případečně většího stálého neboli habituálního poznávání Boha jakožto s duší spojeného a případečně větší stálé neboli habituální lásky k Bohu a slasti z něho.

Dosud jsme se sv. Janem tomu spojení existujícímu co do podstaty duše a co do obojí duchové mohutnosti jakožto součástky duše říkali „aktuální“; rovněž tak to obojí poznávání a zakoušení z toho obojího spojení vzcházející se může nazývatí aktuálním, protože je *actus*, kon. Že je to kon trvalý, nic nevadí; rovněž nevadí, že je to „kon“ poslušenský, psychologicky nadpřirozený, trpný.

To je spojení základní, „bytnostní neboli podstatné“ (PS 26, 11); ale poněvadž je *trvalé* a jeho poznávání je jen povšechné, temné, nazývá je sv. Jan také „temným *habitem* spojení“ (Vp II 5, 2; PN I 3. 4) - v čemž slovo „habitus“ neznamena nějakou vlastnost, nýbrž znamená *trvalý trpný stav* - neboli spojením *habituálním*, a také poznání a zakoušení, které vzchází z toho základního spojení, můžeme v tom smyslu nazvatí *habituálním*.

A to slovo „habitus - habituální“ je při tom, co bylo dosud vykládáno, docela na místě také proto, aby se to odlišilo od spojení a poznávání a zakoušení jiného, někdy („velmi zhusta“: PS 26, 11) přidaného ve stavu duchovního sňatku k onomu spojení a poznání a zakoušení základnímu a jež právě pro jeho občasnost (jež je protiva trvalosti, „habituálnosti“) se může nazývatí „konem“ (Vp II 5, 2; PN I 3. 4), neboli spojením a poznáváním a zakoušením *aktuálním*.

Někdy totiž, a to zhusta (PS 26, 11; 39, 4), Bůh ještě nad to spojení a poznávání a zakoušení základní novým spojivým působením v mohutnosti *jakožto v mohutnosti* - a to buď jen v rozum sám anebo ve vůli samu anebo v obojí mohutnost současně (PS 26, 8) - kterého působení může býti rozmanitého rázu („jiskra“: PS 25, 5 - „kořeněné víno“: PS 25, 7. 8 a přerozmanitého (PN IV 4) obsahu, po kterého strance nejvznešenější jsou

„lampy s ohněm“ (PN III 2-8) a „procítání“ Mileného v duši (PN IV 4-7) - udělí rozumu nebo vůli nebo obojí té mohutnosti novou spojivou činnost (na rozmanitých stupních vznešenosti a síly) - buď více méně jasnou a soustředěnou co do určitého, více méně vymezeného předmětu a obsahu, anebo více méně intensivní co do předmětu a obsahu povšechného, daného spojením základním. A tomuto novému spojení mohutností jakožto mohutností, způsobenému tím přidaným spojivým působením Božím na mohutnosti jakožto na mohutnosti, se může říkati „spojení co do konu“ (Vp II 5, 2), „aktuální spojení mohutnostmi“ (PS 26, 11), a o něm sv. Jan praví, že v tomto životě nemůže býti trvalé, nýbrž může býti jen přechodné (Vp II 5, 2; PS 26, 11; PN III 79), protože trvalého by smrtelná přirozenost dlouho nevydržela. Jeť toto aktuální spojení zdroj daleko většího a mocnějšího osvětlení a rozehřátí než spojení habituální.

Rozdíl mezi spojivým působením Božím na mohutnosti jakožto na součástky duše a na mohutnosti jakožto na mohutnosti lze osvětliti přirovnáním: uchopím někoho za ruku (třebas v předloktí) jakožto za část těla, která sice pocituje mé uchopení, ale nedokonale, a neopětuje ho - a uchopím ho za ruku (v dlani a v prstech) jakožto ruku, která nejen pocituje mé uchopení, a to dokonale, nýbrž je i opětuje.

13¹. — Zde v PS 26, 13.

14¹. — Základní trvalé spojení a přepodobnění podstatou a mohutnostmi jakožto součástkami duše.

16¹. — Někdy duše použije také těch vědních habitů získaných a nikoliv pouze vlitého habitu nadpřirozené vědy.

17¹. — PS 26, 13. 14. 17.

17². — Špan. *el ganado* perdí. - Není viděti, že by sv. Jan zde nebo jinde (na př. v PS 29, 9. 10), kde užívá slov *ganado* (dobytěk, brav - ale také přičestí od slovesa *ganar*: získavši, získaný) a *perdido* (ztracený), nebo jiných tvarů od týchž kmenů, zamýšlel slovní hříčku (kterou my bychom někde mohli opáčiti slovy: dobytek - dobitý). Ale Francisco Rodríguez Marín praví (Don Quijote, Nueva edición crítica, tomo I, Madrid, 1927, str. 413) k zamýšlenému náhrobnímu nápisu pastýře Grisostoma v Donu Quijotovi (v dílu I. hl. 14 na konci), jenž zní:

Que fué pastor de *ganado*,

Perdido por desamor -

Jenž byl pastýř *dobytka*

dobitý neláskou:

„Toto spojování slov *ganado* a *perdido* je dětinská slovní hříčka, velmi běžná za doby Cervantovy“, a uvádí příklady, mezi nimi však i jeden, básničku o Narození Páně s konce XVI. stol. nebo začátku XVII., kde je spojení slov *ganado* a *perdido* „použito s opravdovým důmyslem a mistrovstvím“.

18¹. — PS 28, 7. - V N I 2-7 podává sv. Jan obšírný katalog těchto nedokonalostí, podle sedmera hlavních neřestí.

19¹. — Také zde tuším není míněno především „pití“ základní, nýbrž především přidané. Neboť 1. spojka „a“ na začátku posledního verše (třebas je před ní čárka; vždyť čárka je také mezi prvním a druhým veršem

slohy XXVIII., a přece jsou ty verše zřejmě souřadné) svědčí pro souřadnost s prvním účinkem („nevěděla“), jenž je způsoben především „napitím“ přidaným - a 2. zdá se mi, že, kdyby tento druhý účinek, totiž umrtvení všech nižších bažení a libostí duše, pocházel především z pití základního, t. j. z přepodobnění podstaty a mohutnosti a z poznání a slasti z toho přepodobnění vzházejících, že by duše pak měla býti vždy stejně uchráněna i před prvními hnutími nespořádanými, kdežto sv. Jan praví, že se duše v tomto stavu i v prvních hnutích jen „zpravidla“ obrací k Bohu (PS 27, 7). na vysvětlení čehož postačí to, že se velmi zhusta napije napitím přidaným a tím své mohutnosti opět a opět tak mocně a na tak dlouho posílí a upevní a obrátí k dobrému, že již jen velmi zřídka vznikne mezidobí jakési slabosti v rozumu a vůli, kdy tyto mohutnosti mohou podlehnouti prvním hnutím nespořádaným a někdy jim i podlehnou, jak viděti z toho, že i duše, které byly na stupni duchovního sňatku, mohou přijíti do očištky (N II 20, 5).

Že umrtvení všech nižších bažení a libostí duše vzhází především z pití přidaného a ne především ze základního, plyne také z toho, že *láska* musí býti silná, aby žádná narušivost na žádném místě nepřetrhla věnce dokonalosti (PS 31, 4). Láska však je silná především z pití přidaného, nikoliv ze základního, z něhož vzhází trvalé sice, ale jen povšechné a slabé poznávání Boha a trvalá sice láska, ale svou povšechností a slabostí odpovídající poznání v rozumu.

Ale ovšem tato napití případečná, velmi zhusta přidávaná, a jejich účinky a důsledky pro svatost duše, jsou vlastně jen důsledek pití základního, totiž přepodobňujícího trvalého spojení s Bohem přesvatým a přechýleným - tedy je i jejich účinek fundamentaliter, co do základu, účinek pití základního, a kromě toho i pití základní má přepodobněním a (mírnou) trvalou slasti z něho přímý vliv jak na zapomenutí všeho a nevěděni něčeho, tak na ztracení bravu.

Teprve přepodobnění v nebi a tamní spojení přímým patřením na Boha a slasti z něho osvobodí duši úplně a naprosto od jakýchkoliv prvních hnutí nespořádaných.

19^a. — PS 26, 2. 14.

19^a. — Jiným obrazem a s jiné stránky osvětluje sv. Jan ztrátu nedokonalostí a poklesků v PS 40, 5. 6, kde praví, že, když vyšší stránka duše pije, i nižší stránka „v dohled vod sestupuje“, dostávajíc přeplýváním z duchové stránky smyslově občerstvení a slasti, které v ní působí usebranost a soulad se stránkou duchovou, takže nižší stránka pak (dokud trvá pití vyšší stránky a jeho důsledky) neruší a nesvádí k poklesku nebo nedokonalosti. Jednak tedy láska a slast ve vůli, „pitím“ rozvícená, jednak toto uklidnění nižší stránky „dohledem“ způsobí, že „brav“ se ztratí.

SLOHA XXVII.

3^a. — Zde a jinde ve výkladu této slohy a dalších až do PS 33 včetně se objevuje ve špan. textu slovo *desposorio* místo *matrimonio*. *Desposorio* zpravidla znamená zasnub (tak v Ps 13, 1 = PS 14, 2, kde je uvedeno *ex professo* jakožto zasnub, a v odstavci PS 22, 3), ale může také znamenati sňatek, a znamená jej zde. Že sv. Jan zde a dále (a to vědomě, jak viděti z toho, že to slovo stojí i v odstavci PS 27, 8, přidaném v druhé redakci) užívá o sňatku výrazu *desposorio*, je způsobeno tím, že se v Ps řečené slohy (viz srovnávací tabulky sloh obojí redakce *Duchovní písně* v pozn. k PS

Předml. 1) a jejich výklad vztahovaly na zasnub a nikoliv na sňatek, jehož sloha, v PS XXII., je v Ps XXVII.

Ovšem, poněvadž sv. Jan již v Ps 17, 3. 9 mluví (asi nedopatřením; viz pozn. k PS 22, 2) o duši jakožto jsoucí ve stavu sňatku, může i toto slovo *desposorio* v Ps 18 a dále v první redakci znamenati v mínění sv. Jana sňatek.

5¹. — PS Předml. 3.

5². — Viz pozn. k PS Předml. 3 a k PS 13, 11.

6¹. — PS 26, 1. 4. 5.

6². — Věrnou, zcela oddanou chotí.

7¹. — PS 18, 8; 28, 5. Ale hned o několik řádků níže omezuje sv. Jan tento výrok slovem „zpravidla“. Viz pozn. k PS 26, 19.

8¹. — PS 28, 8.

8². — Tím, že dojde stavu duchovního sňatku, dojde dokonalosti.

8³. — Špan. en aquello que ama, což lze překládati také: „v tom, co miluje“. Ale tento překlad mi nedává dobrého smyslu. Větu: „vždyť, čím která duše více miluje, tím dokonalejší je v tom, že miluje“ považuji za vsuvku mimochodem řečenou (jejíhož logického spojení s tím, co předchází, arci, přiznávám se, nevystihuji). Pak je důkaz první věty, podaný větou druhou („Poněvadž totiž tím dojde ... skrytý v Bohu“), průzračný.

8⁴. — PS 28, 3-5.

8⁵. — Tento odkaz a další na konci tohoto odstavce se vztahují k PS 27, 8 zač.

SLOHA XXVIII.

1¹. — PS 27, 8.

2¹. — PS 27, 8.

5¹. — PS 28, 4.

5². — PS 18, 8; 27, 7.

5³. — PS 25, 11.

5⁴. — Vydání z r. 1630 přidává na vysvětlenou a praví: „vřelých konů s citelnou zbožností“.

5⁵. — V začátcích svého svatého života.

7¹. — PS 26, 18.

8¹. — PS 27, 8.

9¹. — PS 27, 8.

10¹. — Podstatná láska, t. j. dokonalá láska. Viz pozn. k Vp II 31, 1.

SLOHA XXIX.

1¹. — V této sloze a v jejím výkladu si sv. Jan namnoze hraje různými významy slovesa *perder* a jeho zvratného tvaru *perderse*, z nichž jsou zde hlavní: *zničiti* - *pozbyti*; *zničiti se*, *upadnouti ve zkázu* - *zblouditi*, *ztratiti se*. Používám v překladu slovesa *ztratiti*, jež se ještě nejvíce blíží mnoho-významnosti slovesa *perder*. Rovněž si hraje slovesem *ganar*, jež znamená buď *získati* nebo *dáti získati* (*hacer lograr* o *adquirir*), takže participium *ganado* může znamenati buď *získaný* anebo *ten, kdo došel zisku*.

Poněvadž v první větě tohoto odstavce se vyskytuje obojí participium *perdida* - *ganada*, lze podle různých uvedených smyslů obojího slovesa překládati tu větu buď jak je přeložena v textu, anebo takto: „Tato duše má opravdu ztrátu ve všem ostatním a jedině v lásce má zisk, ona již nevěnuje ducha ničemu jinému“.

2¹. — Sv. Jan, jenž v šestém z Duchovních výroků zachovaných od P. Elisea od sv. Mučedníků (viz je v *Drobných spisech* sv. Jana) prohlašuje bez omezování, že život smíšený z činného a nazíravého je dokonalejší než život pouze nazíravý, a všemožnou práci o spásu duší tam má za vlastní plod a účinek dokonalé vnitřní modlitby a dokonalého nazírání, si zde neodporuje, protože odmítá jen ty „skutky a cvičení zevnější, které by duši mohly sebe méně vyrušiti z toho dlení v lásce v Bohu.“ Když jsou ty skutky a j. potřebné, jako na př. povinnosti stavu, úřadu, lásky k bližnímu, nebo když sám Bůh tu mystickou duši k nim vnitřně pobízí, platí, že jí nikterak nevyrušují z dlení v lásce v Bohu a že, „aťsi taková duše jedná o věcech časných anebo se zabývá věcmi duchovními, vždycky může říci, že již jediné milováním jest zaměstnána“ (PS 28, 9). Sv. Terezie od Ježíše byla i na nejvyšším stupni mystického spojení mnoho a úspěšně zevně činná ke slávě Boží; sv. Jan od Kříže vždy horlivě působil ke spásu duší a na sklonku života se chtěl odebrati do karmelitánské misie v Mexiku, kam ho arcí smrt nepustila.

3¹. — Všichni kazatelé a dělníci na vinici Páně; ale zvláště ti, kdo se podle svých řeholních pravidel mají věnovati převážně životu nazíravému (jako na př. bosí karmelitáni), pro něž sv. Jan píše.

3². — Špan. martillar [en hierro frío], kovati [studené železo], t. j. namáhati se marně nebo téměř marně, mařiti čas.

8¹. — Špan. Diréis que me he perdido. Que andando enamorada, me hize perdidiza... Rukopis sanlucarský má za he perdido čárku; vydání mají čárku nebo středník. Mám za to, že smysl výkladů v PS 29, 4. 7-10 tam vyžaduje tečky, takže *Que* následující nezávisí na *Diréis* protivníků choti duše, neuvádí další jejich výtky, nýbrž uvádí (po elipticky zamlčeném Digo. Respondo, Creed nebo podobném slovese) odpověď duše: „Pravím, odpovídám, mějte za to, že, jsouc a jdouc (obojí znamená andando) v lásky vznětí, vědomě sebe jsem ztratila.“ O řečené elipse viz na př. v Gramática de la

Lengua Española por la Academia Española vyd. z r. 1931, n. 473 d). - Pro zřetelnost překládám elipsi s que slovem: Ano.

9¹. — Viz Vp II 14, 4; N II 16, 3 (v jiné souvislosti) a pozn. k PS 29, 1; 26, 17.

Mátias Martínez Burgos má ve svém vydání PS k verši „Me hice perdidi-za y fui ganada“ tuto poznámku: Sv. Jan si hraje se slovem *perder*, a použiv ho v třetí verši této slohy ve smyslu *sejít s cesty, zabloudit*, obrací je v posledním verši na *prohru* ve hře, že duše a Choť hrají v lásce a duše úmyslně prohrává a dává se obehrati: je vyhrána, získána od Mileného.

Myslím, že souvislost slohy PS 29 a výklad sv. Jana v PS 29, 10 nepřipouštějí myšlenky na hru mezi Kristem a duší a že i slova „fui ganada“ musí býti se zřetelem k výkladu světcovu na řečeném místě pojímána ve smyslu aktivním: získala jsem. Tento výklad slov *ganar*, *ganada* má oporu u samého sv. Jana od Kříže v N II 16, 3 (na konci). 4 (na zač.), kde užívá slova *ganar* ve smyslu *hacer lograr o adquirir*, t. j. dáti získati, a ve Slovníku Španělské Akademie, jenž praví: „*Ganado*, adj. Dícese del que gana: říká se o tom, kdo získává.“

SLOHA XXX.

3¹. — Zelen (halouzky, listí traviny) vhodná k viti věnců.

3². — Ve španělském textu je množné číslo: „za svěžích jiter“, ale to buď jen z důvodu veršové techniky na zamezení střetnutí dvou samohlásek: *mañana escogidas*, nebo je to i básnický plurál místo singuláru (jak v prvním řádku dalšího odstavce 4. stojí plurál *juventudes* - mládí), anebo sv. Jan skutečně myslí při tom na trojí „jitro“: mládí - kony lásky - dobré skutky vykonané v době vyprahlosti a obtíží (PS 30, 4. 5).

7¹. — V textu sv. Jana stojí tu vesměs *laureolas* místo obvyklejšího *aureolas*.

8¹. — V jeho lásce, t. j. na výsluní jeho lásky.

11¹. — Svou podstatou, t. j. svou dokonalostí.

SLOHA XXXI.

1¹. — Těto myšlenky nerozváděl. Vůbec se tato pozdější Úvodní poznámka ke sloze XXXI. nevpojuje organicky do souvislosti, ač ovšem myšlenky v ní předložené jsou hodné sv. Jana.

1². — Ve skutečnosti jsou to skromná slova Nevěstina: „Jsem (jen) kvít-ko na lučině, lilie v údolí jsem“ (přel. Hejčl).

1³. — Ani této myšlenky neřekl tímto způsobem v předešlé sloze nebo (nakolik vím) jinde dříve v PS.

3¹. — Jak je viděti z PS 31, 9. 10, znamená v této sloze „víra“ především věrnost. Šv. Jan tu buď obě slova spojuje nebo jich užívá jednoho místo druhého.

4¹. — PS 22, 6.

4². — PS 30, 9.

4³. — Vánek Ducha sv. jsou tu milosti aktuální (jež jsou ke konům buď psychologicky přirozeným nebo psychologicky nadpřirozeným).

4⁴. — Mohutnosti jiné než vůle se pohnou ke konům *lásky* tím způsobem, že láska ve vůli přiměje vůli k tomu, aby ty kony jiných mohutností jim poručila (actus imperati a caritate); tak jsou i ony reductive kony lásky.

5¹. — PS 19, 6; 32, 3.

5². — PS 31, 4.

7¹. — Druhá redakce PS je pozdější než první redakce Pn; může tu tedy odkazovati k Pn, kdežto v Ps, dřívějším než Pn, tohoto odkazu k Pn ovšem není. Míní se tu Pn I 16-21 = PN I 19-25 a snad i Pn II 21 = PN II 24, 25, kde se (PN II 25) odkazuje k tomu místu v první knize *Plamene*. O těch pokušeních a trampotách mluvil ovšem i v *Temné noci*, jak to s odkazem připomíná v Pn I 21 = PN I 25.

8¹. — PS 31, 5.

9¹. — Zde v odstavcích 9. 10 znamená slovo „víra“ především věrnost.

9². — Tím Bůh uvede duši ještě záze do sklepa své lásky, více ji miluje.

SLOHA XXXII.

1¹. — Vp III 44, 3; PS 1, 13.

3¹. — PS 19, 6; 31, 5.

3². — V Ps mají vydání a téměř všechny rukopisy čtení „Tu - tvou“.

4¹. — Jak je zřejmé i u sv. Jana od Kříže z poslední slohy *Duchovní písně* (viz pozn. k PS 40, 1) a jejího výkladu a z několika míst v jeho básních (v romancích), užívají španělsí básníci (původně snad na snažší rýmování veršů) mnohdy imperfektu s významem přítomním, především o ději, který byl i v minulosti a trvá až do přítomnosti. Lze to poněkud srovnati s řeckým aoristem gnomickým. V této sloze imperfekty adamabas - merecían - vían (vroucně miloval - zasluhovaly - viděly) sice mohou míti i smysl minulý, ale zřejmě též hrají do smyslu presentního (miluješ - zasluhuje - vidí), jak viděti na př. z vysvětlivky dané v PS 32, 5 sv. Janem ke slovu adamaban (vroucně milovaly): *motivos y causas del amor que tiene a ella* (pohnutky a příčiny k lásce, kterou k ní [Choť Kristus] chová).

5¹. — Slovem „proto“, jež zahrnuje dva verše předchozí, v nichž ty pohnutky a příčiny jsou vyjádřeny.

5². — Učiní ji hodnou a schopnou býti od Boha milována.

6¹. — Bůh má dokonalost každé věci vrcholně sám v sobě a nepotřebuje tedy k tomu, aby ji poznal, jakoby něco do sebe přijímati, a když ji miluje, jakoby ze sebe vycházeti. nýbrž poznává a miluje všecko v sobě samém.

6². — Bůh všecko miluje pro sebe (propter se): a) důvodově (terminus a quo), b) účelově (terminus ad quem). - a) Poněvadž Bůh má dokonalost každé věci vrcholně sám v sobě a miluje ji, jak bylo řečeno, v sobě samém, miluje ji ovšem především pro sebe, t. j. z důvodu, jenž je on sám, totiž pro svou božskou dokonalost, jejíž odlesk ta věc jest. Když však hlavní důvod k lásce k nějaké věci je dokonalost Boží, nemiluje Bůh té věci nižším způsobem než sebe samého, an sebe samého také miluje pro svou dokonalost.

b) Bůh je svou bytostí cíl všeho stvoření a všechny věci jsou jen projev jeho slávy a prostředky k jeho slávě. Nemůže tedy Bůh při lásce k čemukoliv stvořenému míti jiného posledního a svrchovaného cíle než sebe samého a svou slávu.

6³. — Vznešenost důvodu, z kterého věc milujeme, a cíle, pro který ji jakožto prostředek milujeme, dává lásce k ní stupeň vznešenosti. Jelikož tedy základní důvod a poslední cíl Boží lásky k tvorům je Bůh sám, je Boží láska k nim tak vznešená jako Boží láska k Bohu samému.

6⁴. — Bůh miluje věci opravdu i pro ně (PS 33, 7) neboli pro to, co jsou samy v sobě, ježto ony jsou jeho obraz a mají v sobě nějakou dokonalost, jsouce jsoucna a dobra (aspoň dobra ontologická; ve mnoha případech i dobra mravní nadpřirozená) a namnoze jsou i cíl některých jiných věcí; ale ne že by je miloval mimo sebe anebo pouze pro ně nebo především pro ně. nýbrž je miluje v sobě a ve dvojím smyslu výše vyloženém především pro sebe, jak od něho pocházejí a k němu směřují.

8¹. — „Patfiti“ zde a o něco níže ve smyslu „klaněti se, kořiti se“.

9¹. — Nejsouc ve stavu milosti posvěcující, nezasluhuje a nemá schopnosti nadpřirozeným konem to uvážiti, poznávati, na to pomysleti; a přirozené kony, které stran toho přece snad má, nejsou nadpřirozeně záslužné.

SLOHA XXXIII.

3¹. — Právem (španěl. bien; v latin. překladu P. Ondřeje od Ježíše v Ps 24, 1 = PS 33, 3 merito, Ps 24, 6 = PS 33, 9 optimo iure), t. j. „již je k tomu dán dostatečný důvod a příčina“. Totéž v PS 33, 6.

7¹. — PS 32, 4.

7². — PS 32, 6.

7³. — Někdy jí udělí více lásky a milostí za její zásluhy (jež si ovšem ona získá jen s jeho pomocí); někdy jí udělí ten přírůstek prostě ze své milující štědrosti.

7⁴. — Druhá část těchto slov Nevěstiných není z Velepísň, nýbrž je to v římském breviáři druhá polovice třetí antifyony v nešporách a v chválách v Commune festorum B. Mariae Virginis, jejíž první polovice jsou slova z Velepísň právě uvedená.

7⁵. — Oči Boží dávají svým pohledem milost (PS 33, 7), t. j. u Boha věnovati pohled neboli patřiti je milovati (PS 31, 5; 32, 3) a „milovati je prokazovati milosti“ (PS 33, 7). Praví zde tedy choť duše, že to věnování pohledu neboli omilostňování bylo tak veliké a tak duši zkrášlilo a pozneslo, že byla uznána od Boha za hodnu i duchovního sňatku.

SLOHA XXXIV.

4¹. — PS 14, 1.

SLOHA XXXV.

1¹. — Špan. soledad. Sv. Jan si v dalších výkladech hraje dvojím významem tohoto slova: samota (místní) - osamocenenost (osobní).

1². — Z PS 35, 3. 4 je viděti, že je tu míněna samotící láska projevovaná před duchovním sňatkem, jež pak byla tím sňatkem odměněna a dovršena. Popis její je v PS 15, 24; 34, 5. V paralelním Ps 34, 1 místo slova „předtím“ stojí: „předtím než došla tohoto spojení.“

2¹. — Viz pozn. k PS 35, 1.

2². — Bez představ v obrazivosti, přímým působením na rozum a na vůli. - Vydání z r. 1630 tu přidává slova: „jen skrze poznání řečená při druhém verši slohy 33“ (t. j. Ps 32, 3 = PS 19, 4).

4¹. — PS 34, 5.

6¹. — PS 35, 3. 4.

6². — Řečeno s nadsázkou v mystickém vzletu. I ve stavu duchovního sňatku duši prospívají prostředky duchovní nižší než jsou vlitá sdělování Boží, spojivá nebo nespojivá, a duši jest jich užívati, kdykoliv jí Bůh nedá pomoci vyšší.

6³. — PS 35, 6.

SLOHA XXXVI.

1¹. — PS 15, 30.

2¹. — PS 36, 1; 28, 8-10.

2². — PS Předm. 2.

4¹. — Zde míní kochání základní; hnutí lásky, o kterém mluví hned dále, je kochání přidané (viz pozn. k PS 26, 11).

4². — PS 36, 2. 3.

4³. — Výše v tomto odstavci.

5¹. — PS 36, 4.

6¹. — Sv. Augustin ve spise *De Genesi ad litteram* II. XII má šest dní, ve kterých Bůh stvořil svět, za šestero andělské poznání šestero tříd věcí, v němž je (obdobně jako v šesti přírodních dnech šestkrát ráno a šestkrát večer) šestkrát poznání „ranní“, totiž poznání té které třídy věcí v Bohu, v Slovu Božím, jakožto v prvotí věcí, a šestkrát příslušné poznání „večerní“, totiž poznání té které třídy věcí v jejich vlastní přirozenosti. Poznání věcí v Bohu je vznešenější a proto sluje ranní; poznání věcí v jejich vlastní přirozenosti je nižší a proto sluje večerní. Scholastikové myšlenku sv. Augustina o poznání věcí v Bohu a v sobě převzali (viz S. Thomae *Summa theol.* I q. 58, a. 6. 7).

Sv. Jan zde jméno „poznání ranní“ dává poznávání *Boha* v něm samém nebo ve Slovu Božím, a jméno „poznání večerní“ dává poznání *Boha* z jeho tvorů a skutků a řízení.

6². — Stručně řečeno místo: poznávání moudrosti.

7¹. — PS 36, 6.

8¹. — Vydání z r. 1630 přidává: „nakolik to v tomto životě lze.“

10¹. — Může se nazývati nejen houští, nýbrž něčím ještě hustším, totiž ssedlým mlékem, jež jest velmi výživné.

Tento verš (Ž. 67, 16) nadepsal sv. Jan v překladu Vulgáty nad svou Horu dokonalosti: Hejčlův překlad z hebrejského ovšem zní jinak: „Horstvo Boží horstvo Bašanské jest, mnoho vrcholků má horstvo Bašanské.“

13¹. — Vp II 7, 7.

13². — PS 37, 4. - A není divu, že brána k mystickým milostem je kříž. Praví-li Kristus i prostému následovníku, který následuje jen opodál v zástupu: „Chce-li kdo za mnou přijíti, zapři sebe sám a vezmi kříž svůj a následuj mne“ (Mat. 16, 24; Mark. 8, 34; Luk. 9, 23), platí to tím více o duších mystických, jež ho následují v blízké a nejbližší družině. Viz PN II 24.

SLOHA XXXVII.

2¹. — PS 37, 1.

2². — PS 23, 1.

2³. — Špan. más adentro del matrimonio espiritual, což lze v jiné souvislosti překládati také: ještě hlouběji v duchovním sňatku.

4¹. — PS Předml. 1.

4². — C 36, 13.

4³. — C 37, 3.

4⁴. — Viz pozn. k Vp II 24, 3 a výše PS 19, 4.

6¹. — PS 37, 3.

6². — Doslovný překlad je: „a na moštu z jablek granátových si budeme pochutnávatí“. Slovo „pochutnávatí si“, jež se v češtině tuším méně hodí do básně (*gustar* znamená obojí: okoušeti n. ochutnávatí, zkoušeti - pochutnávatí si), budiž tedy rozuměno, kde se v odstavci PS 37, 8 vyskytne slovo „okoušeti“.

8¹. — Přeplyvá v duši, t. j. duše jím oplývá jako nádoba, z níž obsah až přetéká.

8². — Také lze překládati: „Poněvadž totiž chutná jemu, dá si na něm pochutnati jí; a poněvadž chutná jí, dá si na něm znovu pochutnati jemu, a tak je to libost (*gusto*) společná oběma.“ Zahrávání významy slov *gustar*, *gusto*. Viz pozn. k PS 37, 6.

SLOHA XXXVIII.

1¹. — PS 33, 7; 37, 4 na konci.

1². — PS 37, 7.

1³. — Tím ovšem není řečeno, že by se duše v nebi zabývala stále všemi těmi statky současně nebo s téhož hlediska nebo stejnou měrou. I v nebi bude co do případečného rozmanitost a střídaní.

2¹. — „Dokonalost, s kterou je milována od něho“ (výše v tomto odstavci) a „dokonalost, s kterou on sám se miluje“ (na tomto místě), jsou od sv. Jana kladeny zde a v dalších odstavcích jedna místo druhé, znamenajíce zde totéž. Jeť to obojí jen táž jedna dokonalost téhož jednoho milování Božího, jímž Bůh miluje sebe a v sobě všechno, co je mimo něho (PS 32, 6 a pozn.). Sv. Jan však chce nadto ještě vyjádřiti, že také duše v nebeském přepodobnění bude (a nyní v mystickém přepodobnění již začíná: PS 38, 3. 4; 39, 6) Boha milovati, jak „je milována od něho“, a to ne pouze ve smyslu: jaké důkazy své lásky jí dává, na př. stupněm přepodobnění a jeho důsledky, v kterémžto smyslu láska Boží k duši je vždy konečná a omezená jímavostí duše, nýbrž ve smyslu: jaká ta láska je v něm samém vůči sobě samému - tou láskou, „kterou on sám se miluje“. Ta je nekonečná, a tou tedy jeho vlastní nekonečnou láskou k sobě samému, spojením a přepodobněním v něho jí darovanou a „ukázanou“, bude duše v nebi v Duchu svatém, Duchu lásky (PS 38, 3; 39, 3), milovati Boha a tak jemu jeho nekonečnou lásku rovnou láskou spláceti. A již nyní na zemi jí mystické přepodobnění a doteky v mohutnosti jakožto v mohutnosti umožňují jakýsi začátek té nekonečné lásky, rovné rovným splácející, jak to sv. Jan překrásně líčí v PN III 78-80. Viz také pozn. k PS 22, 7.

Bůh a duše jsou spojením a přepodobněním duše v Mileného a vzájemným odevzdáním dva praví vlastníci lásky Boží nekonečné, a všech statků Božích; proto může duše, dávajíc Bohu milujícímu a sebe dávajícímu tu lásku Boží, jež náleží i jí, a Boha samého, jenž je rovněž její, spláceti jeho lásku rovnou láskou. Ovšem je v tom vlastnění a tudíž v té rovnosti přece jen nekonečný rozdíl: Bůh lásku Boží a sebe vlastní svou přirozeností, duše jen z milostivého propůjčení; Bůh je svrchovaný Pán, duše jen služebnice, služebnice vždy neužitečná (Luk. 17, 10); i na nejvyšším stupni

povznesení zůstává mezi Bohem a tvorem propastná analogie i co do jsoucnosti i co do konání.

Jacques Maritain (v pojednání: Sur „l'égalité d'amour“ entre Dieu et l'âme d'après saint Jean de la Croix, Études Carmélitaines XVII 1932, vol. I., str. 1-18) vysvětluje tuto stejnost v lásce [téměř až zbytečně připomíná, že tu jde o lásku přátelskou, amor amicitiae, jež náleží k amor benevolentiae, k lásce nezištné, nikoliv o nějakou lásku zřetelnou, amor concupiscentiae] tímto dvojím:

1. „Milovaný je duchovně přítomen v milujícím jakožto podnět a stává se mu druhým já“ (str. 4, pozn. 3); „imateriální činnost lásky záleží v tom, že se ztratím v druhém jakožto ve mně, zcizím se v realitu druhého, on se stane více mnou než já sám“ (str. 3). Tak tedy „v duchovním sňatku vůle stvořená a láska nestvořená zůstanou entitativně neskončeně vzdáleny, a přece duše, ve své nadpřirozené aktivitě láskou, se ztratí nebo zcizí v Bohu, jenž se jí co do bytí v lásce neboli aktuálnosti v lásce stal více jí než ona sama [jest své já], [a tak on je] prvoř a původce všech jejích činností“ (str. 4).

2. Mimo to „duše je v řádu formální příčinnosti *přepodobněna v Boha*“ - „láskou a v tom způsobu, který (et dans la ligne de ce que) tu nazýváme intencionálním bytím v lásce“ (str. 5. 6), takže je úplný souhlas sklonů a chtění mezi duší a Bohem.

Co tu Maritain praví, je sice pravda, ale myslím, že ne celá. On uznává přepodobnění v Boha jen *intencionální* a duše choť je mu spojena s Bohem jen intencionálně, a jen intencionálně tedy jsou kony Boží také kony její. Já mám za to, že sv. Jan od Kříže v *Duchovní písni*, v níž na mnoha místech mluví o přepodobnění v Boha a o účincích a důsledcích tohoto přepodobnění, učí, že v duchovním sňatku (a zvršené v nebi) je také přepodobnění v Boha *fysické*, *fysickou* změnou v podstatě duše a v mohutnostech jakožto částech duše, a fysické spojení s Bohem těsným jakoby objetím (PS 22, 5) - aniž ovšem přestane naprostá entitativní rozlišenost mezi podstatou duše a podstatou Boží, konem duše a konem Božím, a neskončená vzdálenost mezi obojími co do entitativní dokonalosti - a že duše je tímto fysickým přepodobněním v Boha a fysickým spojením s Bohem (jehož my ovšem, jak sv. Jan praví v PS 39, 3. 5, hlouběji vyložití nedovedeme) spojena s Bohem i více než pouze intencionálně, jak to vysvětluje Maritain, a že tedy kony Boží, totiž poznávání Boží a milování Boží, kterým Bůh sám sebe poznává a sám sebe miluje, jsou kony i její také ještě dokonalejším a těsnějším a vznešenějším způsobem než pouze intencionálním přisvojením.

Viz o tom místo z PN III 78, uvedené níže v pozn. k PS 39, 3 (jež Maritain arci také vykládá *jen* ve svém smyslu na str. 10-12 svého pojednání), a PN II 34; III 8 fin.

Že láska Boží na tomto stupni „stejnosti lásky“ v duchovním sňatku náleží duši choti ještě i jiným způsobem, *jaksi fysickým*, a ne pouze intencionálním, totiž pouze „ztracením nebo zcizením v Bohu“, „intencionálním bytím v lásce“, je tuším vidět ze slov sv. Jana níže:

„Bůh... jí dává svou vlastní sílu, aby ho jí mohla milovati, což jest, jako by jí dal *nástroj do rukou* a řekl jí, jak to má dělati, a dělal to spolu s ní, a to je ukázati jí, jak milovati, a dávatí jí k tomu způsobilost“ (PS 38, 4).

„Duše bude v nebi účastna Boha samého. Bude to tím, že ona bude - způsobem, který jsme uvedli - konati v něm, ve sdružení s ním, kon Nejvyšší Trojice [t. j. máti účast ve vnitřním životě Nejsv. Trojice: v jejím poznávání a milování, jímž vycházejí božské Osoby], a to *pro podstatné*

spojení mezi duší a Bohem. A třebaš se to naplní dokonale [teprve] v životě příštím, nicméně se i v tomto životě, když se dospěje stavu dokonalého, kterého tu, jak pravíme, duše již dospěla [t. stavu duchovního sňatku], dojde - způsobem, který uvádíme - *velikého odlesku a předchuti jeho* [t. života příštího s jeho účastí ve vnitřním životě Nejsv. Trojice], třebaš to, jak jsme řekli, nelze vypověděti" (PS 39, 6). Viz výklad, který podává P. Ambroise Gardeil O. P. v *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2. vyd. (Paris, Gabalda, 1927), sv. II. str. 135-139.

2². — „Ukážeš“, ve smyslu: „naučíš“ (PS 38, 4). - Špan. *mostrarías* (tam bys mi ukázal) a v třetím verši *darías* (a pak bys mi dal) jsou skromné kondicionály místo *futura*.

2³. — Špan. minulý čas *pretendía* (prahla) ve významu přítomném. Viz pozn. k PS 32, 4 a zde níže PS 38, 4 výklad o téže věci v čase přítomném: „jak ho má milovati [aby to bylo] s dokonalostí, po které ona *prahne*“.

3¹. — Přirozeně, t. j. konaturálně, jelikož totiž nutně plyne z přirozenosti neboli bytnosti velké lásky, že chce býti rovna lásce, kterou má druhý milenec. U duše choti je to toužení po stejnosti s Bohem v lásce kon entitativně nadpřirozený a většinou i psychologicky nadpřirozený.

3². — Ani přepodobněním habituálním a spolu aktuálním. Viz pozn. k PS 26, 11.

3³. — PS 39, 3; PN I 4.

3⁴. — „Nebylo by to opravdové a úplné přepodobnění, kdyby se duše nepřepodobňovala ve tři osoby Nejsvětější Trojice měrou zjevnou a zřejmou“ (PS 39, 3).

3⁵. — Přepodobnění duše je *důvod*, proč Duch sv. přináší a doplňuje, co v ní schází.

3⁶. — Ve špan. textu začíná tato věta slovy „Lo cual - A to“. Přeložíme-li tak, musíme tuším přidati tento doplněk. Lze však také slova „Lo cual“ považovati za začátek věty, které sv. Jan nedokončil, nýbrž od níž anakoluticky přešel do vazby jiné, nedbati jich a překládati: „Ale již i v dokonalém... *duše* jaksi také tak velice miluje... dáván.“

3⁷. — Slovo „dokonalém“ stojící zde a slova „v této době“ na konci odstavce PS 38, 4 by se mohla vykládati o případečně dokonalším stupni v duchovním sňatku (N II 20, 3. 4; PN Předml. 3) líčeném v básni *Ó plameni lásky žhavý* a vykládaném v Pn a PN. Ale v PS 39, 4 na začátku a v PS 39, 6 na konci se nezdá že by sv. Jan měl na mysli tento případečně dokonaljší stupeň, a z opětného tvrzení v PS 39, 1. 3 je patrné, že co sv. Jan tu praví, platí svou měrou o stavu duchovního sňatku vůbec, i o počátečním jeho stupni. Vždyť již na stupni zasnubu je jakási stejnost v lásce (viz pozn. k PS 22, 7). Překládám tedy toto místo o stavu sňatku vůbec.

3⁸. — Jinými slovy: Skrze Ducha sv. bude duše Boha v přepodobnění nebeském milovati tak silně a dokonale, jak je sama od Boha milována. Ale Duch sv. je jí dáván již i v přepodobnění ve stavu duchovního sňatku v pozemském životě. Tedy i v tomto stavu jaksi také miluje duše Boha tak

silně a dokonale, jak je sama od něho milována. Viz PS 38, 4 na konci a PS 39, 1. 3. 4. 6.

4¹. — Smysl: Kdyby Bůh prostě jen „dal“ duši tu lásku, kterou ona by ho pak milovala, a to třeba stejně dokonale, jak on miluje ji, jak on miluje sebe, byl by to jen projev lásky Boží k duši, ne však *vlastní* a *svůj* důkaz a projev lásky duše k Bohu, protože duše by neměla vědomí a uspokojení, že dává Bohu, i když s pomocí Boží, přece opravdu ze *svého*. Když však Bůh duši jakoby jen „ukáže“, jak ona ho má milovati, pak je ta láska, třeba prostředky a možnost k ní jsou také úplně od Boha a tudíž ta láska je ve skutečnosti „dána“ od Boha, u duše spojena s vědomím a uspokojením, že dává Bohu, i když s pomocí Boží, přece opravdu ze *svého*, že je to její *vlastní* důkaz a projev lásky k Bohu; touze duše, aby se vyrovnala Milenému stejností v lásce za lásku, je vyhověno. Milostivý a milující Bůh tedy dává poznávati duši situaci jaksi více s této stránky, která je ve shodě s její touhou.

4². — V první redakci zřetelně a výslovně: „že jí ukazuje lásku, to jest, ukazuje jí jak ho milovati, jak on sám sebe miluje“ (Ps 37, 3). Ale je to řečeno i v druhé redakci o něco výše: „že jí ukáže, jak milovati. Chotě s tou dokonalostí, s kterou on sám se miluje“ (PS 38, 2).

4³. — Bůh činí dvojí: a) „ukazuje jí“ svou lásku, t. j. miluje ji svou vůlí v Duchu sv., hypostatické to lásce Boží, a duše vidí tu jeho lásku a její vlastnosti (na př. jak je čistá a nezištná) a tak má vzor pro své milování Boha; b) dává jí přepodobněním svou vůli a Ducha sv., v něhož je duše přepodobněna (PS 38, 3), jakoby za nástroj k milování Boha s návodem, jak to má dělati, a poučuje ji i tím způsobem, že to dělá spolu s ní, a tak „jí ukazuje“ i prakticky, jak Boha milovati.

S jiného hlediska: Poněvadž duše je přepodobněna ve všechny tři Osoby Nejsv. Trojice (PS 39, 3), je účastna celého vnitřního života Nejsv. Trojice (PS 39, 6), tedy i poznávacího konu Božího, jímž Otec plodí Syna, i milování Božího, jímž Otec a Syn dýchají Ducha sv., Boží to lásku (PS 39, 4. 6). Otec a Syn jí „ukazují“, jak to činiti, a sebou samými, v něž je přepodobněna, jí dávají jakoby nástroj k tomu plození a dýchání. Dýchající s Otcem a Synem Ducha sv., Boží to lásku, ovšem miluje Boha stejně, jak Bůh miluje ji, jak miluje sám sebe.

Že je ovšem mezi touto účastí duše ve vnitřním životě Božím a tím vnitřním životem Božím samým v sobě přes sebe vznešenější přepodobnění duše v Boha neskončená propast, bylo řečeno v pozn. k PS 38, 2. Viz i pozn. k PS 39, 3.

4⁴. — Špan. libremente, svobodně. Bůh ovšem i v nebi miluje duši svobodně, kdežto duše v nebi (a v mystickém spojení aktuálním) miluje Boha již nutně, ale arci „z dobré vůle“, ne z nějakého přinucení otrockého, a co do specifikace projevů lásky má i tam svobodu (PN III 78).

4⁵. — PS 38, 3. Duše je totiž přepodobněna v celou Božskou Trojici, tedy i v Ducha sv. (PS 38, 3), jenž je hypostatická láska.

4⁶. — „Ex illa cognitione beata amabitur Deus per Deum ab anima glorificata, hoc est per Spiritum sanctum. Quicquid autem creatura facit sub nomine creaturae, imperfectum est. Istud enim impetravit Dominus Jesus fidelibus suis, cum dixit ad Patrem: „*Notum feci eis nomen tuum*“ per

fidem, „et notum faciam“ per speciem, „ut dilectio qua dilexisti me, in ipsi sit“. Et dilectio qua Pater diligit Filium, est aeterna et immensa, scilicet per Spiritum sanctum, qui est nexus utriusque. Eadem dilectio, dicit Glossa, qua Pater diligit Filium, est in omnibus justis: per eandem enim anima glorificata diligit Deum et diligitur a Deo: alioquin anima, teste Augustino, quae non quiescit nisi in Deum, ad quem facta est, *nunquam vere et perfecte quiesceret, nisi creatori suo in amore vicem rependeret*. Cum autem, teste Bernardo, Deus animam amet, aeternitas amat, immensitas amat, cuius magnitudinis non est finis, cuius sapientiae non est numerus: necesse est animam Deum immense et aeternaliter reamare, si debet in Deo perfecte quiescere. Hoc non fit nisi per Spiritum Sanctum, de quo dicit Apostolus: „Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.“

„Ubi dicit Glossa: Charitas Dei et Deus est et donum Dei est; et, quia Deus dilexit nos ut a nobis diligeretur, Spiritum Sanctum dedit nobis: si autem in caritate quae virtus est in illa beatitudine diligeremus Deum, superflue dedisset sapientissimus Deus Spiritum Sanctum.“

„Haec fuit olim opinio Magistri in sententiis, moderni autem aliter sentiunt. Tene quod placet: sed ad hoc dedit Spiritum Sanctum ut anima beati Ipsi vicem rependeret in amore et sic in Ipso quietem omnimodam haberet“ (Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia, ed. Fretté, vol. XXVIII, Opuscula varia, Parisiis, Vivès, 1875, Opusc. LVI [alias 63] De Beatitudine, cap. II, pag. 408). Spisek byl připisován sv. Tomáši Aq. v 17. svazku fímského vydání jeho Spisů z r. 1570-1571; že není od něho, ukázal P. Mandonnet O. P. v *Revue Thomiste* 1909 (str. 686). - Viz též pozn. k PN III 81.

47. — V PN III 78-80 líčí sv. Jan překrásně, jak duše přepodobněná duchovním sňatkem již na tomto světě Bohu splácí co do lásky rovné rovným.

48. — PS 38, 3 na konci, a pozn. k PS 38, 3. Viz též PS 26, 4; 39, 1. 3. 4. 6.

49. — Něžné oslovení, odpovídající našemu slováckému a slovenskému „duša moja“. Ještě něžnější je gallegské zdobné „vidiña“.

51. — Opravné vysvětlení tohoto básnického „pak“ viz v PS 38, 1 na konci. Pěkný psychologický postřeh sv. Jana je, že milující duše napřed toužila po dokonalém poznání Mileného a po tom, aby jeho lásku splácela stejnou láskou, a „pak“ teprve myslí na svoji bytnostnou blaženost.

52. — PS 14, 14. Viz pozn. k PS 13, 11.

53. — Cíl a závěr všeho konání duše láskou vzňaté je projevování lásky Milenému. PS 27, 8; 28, 1. 8. 9. Máme tu ozvěnu slov: Finis autem praecepti est charitas - Cílem kázání jest láska (1 Tim. 1, 5); Plenitudo ergo legis est dilectio - Vyplněním zákona jest tedy láska (Řím. 13, 10). O tom, že dokonalost křesťanského života sama sebou a bytnostně (per se et essentialiter) záleží v lásce, jež je cíl přikázání, viz sv. Tomáše Aqu. Sum. theol. 2. II. q. 184, art. 1 a 3. Na stupni pozemském, na němž putujeme, je v duchovním životě nemystickém i mystickém hlavní věc láska vůle, jíž směřujeme k Bohu jakožto k cíli, jež jednou máme svojiti; v příštím životě, v němž již budeme u cíle, bude hlavní věc patření rozumové, jímž budeme Boha svojiti a v němž je podle sv. Tomáše Aqu. bytnost nebeské blaženosti. Ze svojivého poznávání rozumem bude ovšem vzházeti kochání ve vůli milující.

5⁴. — „Největší oslava Boha od duší vyvolených bude v tom, že ony budou na věky mítí veškerou svou blaženost v patření na něho a v milování jeho. Na zemi záleží tato blaženost rovněž v tom, že duše si zamilují jeho a jeho neskončenou dokonalost tou měrou, že tím zapomenou samy na sebe... Jen on má cenu, a nic nemá ceny leč vztahem k němu. Jen se zřetelem k němu, pro něho, je všechno oceňováno a vyhledáváno. ... Lásky a horlení pro jeho oslavu si odpovídají“ (Paul Galtier S. J., *La Religion du Fils, Revue d'Ascétique et de Mystique* XIX 1938, 337-375), str. 340.

6¹. — V Ps 37, 5 „onen den“ je stav, jakoby doba. prvotní spravedlnosti; „to“ je prvotní spravedlnost. Zde v PS 38, 6 „onen den“ je „den věčnosti Boží“, t. j. odvěké trvání, bez počátku; „to“ je předurčení k věčné blaženosti. Je zřejmé, že i s uměleckého stanoviska je výklad v PS 38, 6 mnohem dokonalejší.

7¹. — Některé rukopisy tu mají vsuvku: „a tento kamének je drahý kámen planoucí jako žhavé uhlí“ a na kaménku...

SLOHA XXXIX.

1¹. — PS 38, 3. 4.

3¹. — PS 38, 3.

3². — „Já a Otec jedno jsme... Otec jest ve mně a já v Otci“ (Jan 10, 30. 38). Viz PS III 82 a básně IX, sl. 6. 7. - Duše je přepodobněna v Nejsv. Trojici, je tedy účastna jejího vnitřního života neboli božských vycházení (processiones). Ovšem jich není účastna entitativně neboli bytostně, nýbrž jen „jednotou a přepodobněním v lásce“ (PS 39, 5). I na tuto účast ve vycházeních lze obrátiti slova, která sv. Jan praví o dokonalostech Božích: „*Poněvadž totiž duše je tu sjednocena s Bohem, je jaksi i sama Bůh účastnivstvím*; jet, jak jsme řekli, třebaš ne tak dokonale jak v životě příštím, jakoby stín Boží. Na tento tedy způsob, ana je tímto podstatným přepodobněním stín Boží, *koná v Bohu skrze Boha to, co on v ní koná sám ze sebe*, a to tím způsobem, kterým on to koná, protože vůle obou jest jedna a tudíž činnost Boží a její jest jedna“ (PN III 78).

Většího výkladu, než podal, sv. Jan již dáti nedovede (PS 39, 3. 5).

Vydání z r. 1630 toto místo střízlivě zmírňuje: „... ji uzpůsobuje, aby dýchala Bohu převznešený dech lásky, *podobný* tomu, který Otec dýše Synovi a Syn Otci“.

3³. — PS 38, 3.

3⁴. — PS 38, 3.

3⁵. — Duše v nebi bude přepodobněna v Boha, v Nejsv. Trojici, tak, že bude to přepodobnění přímo, konkrétně a experimentálně v sobě poznávati trvalým viděním, v patření na Boha tváří v tvář, a že si bude experimentálně vědoma účasti ve vnitřním životě Nejsv. Trojice. Viz pozn. k PS 39, 4.

3⁶. — Shodně se zmírněním učiněným výše v tomto odstavci pozměňuje vydání z r. 1630 takto: „duše spojená s Bohem a v něho přepodobněná dýše ve [svém] Bohu [svému] Bohu převznešený dech, podobný tomu Božímu, který Bůh, jsa v ní, dýše sám v sobě jakožto jeho vzor.“

4¹. — Viz PS 26, 1. - V přepodobnění v tomto životě dojde u duše k účastnému plození Slova, Syna Božího, a účastnému dýchání Ducha svatého, když Bůh jí nad základní spojení a přepodobnění podstaty a mohutností udělí ještě příslušné převznešené přidané doteky v mohutnosti jakožto v mohutnosti. Dotek (dýchání), kterým je duše uschopněna k účastnému dýchání Ducha sv., je popsán na začátku PS 39, 3.

Při tomto účastném plození Slova, účastném dýchání Ducha sv., duše tuším božské Osoby i rozlišeně poznává, ale ne intelektuálním *viděním*, nýbrž intelektuálním *dotekem*. Viz pozn. k PN III 2.

4². — Duše je tu de facto účastna vnitřního života Nejsv. Trojice, ale není si té účasti vědoma tou měrou, kterou si jí bude vědoma v nebi, poznáváním bez roušky. Maritain tu činí a odůvodňuje rozlišení, tuším správné, a lze je shrnouti takto: Duše ve stavu duchovního sňatku zpravidla zakouší explicitě a formálně Trojici v jednotě a její vnitřní život, spojením a rozumovým poznáváním (temným spojivým nazíráním), která obdobně odpovídají smyslovým poznatkům *hmatovým*, *dotekovým* - ale ne všem duším povzneseným do stavu duchovního sňatku se zpravidla dostává rozumového *vidění* Nejsv. Trojice, poznatku to obdobně odpovídajícího smyslovým poznatkům *zrakovým* (Maritain, *Les Degrés du Savoir*, 2. vyd., Paris Desclée, 1935, str. 756-761). - O rozdílu mezi spojivým nazíráním a rozumovým viděním viz slova sv. Terezie v poznámce k N II 20, 6.

A i když ve spojivém nazírání má duše někdy rozumový poznatek Boha obdobný smyslovému *vidění*, není to patření tváří v tvář na bytnost Boží, nýbrž poznávání Boha jakožto působícího na rozum obdobně tomu způsobu, kterým předměty působí na smysl zrakový. *Vidíme* ty předměty, ale jen co do jejich *případků*, jakožto nesených podstatou, jejíž rouška jsou, kdežto nějakého poznatku samé podstaty těch předmětů se jen dosuzujeme z těch případků. Podobně ta duše rozumem „vidí“ Boha, ale jen co do jakéhosi působení odpovídajícího obdobně zrakovým případkům předmětů smyslových, a halícího duši Boha jako rouška. Poznatku samé podstaty Boží se duše jen dosuzuje z toho působení.

Sv. Terezie od Ježíše měla v duchovním sňatku spojení s Nejsv. Trojicí rozumovým *viděním*.

4³. — PS 38, 3. 4; 39, 3. 4.

4⁴. — Vydání z r. 1630 ve shodě se zmírněními dřívějšími: „v Trojici spolu s ní s velikou podobností jí“.

5¹. — PS 39, 3. 4.

6¹. — Vydání z r. 1630: „Bohu podobní“.

6². — PS 39, 3. 4.

6³. — Spojení „podstatné“ nejen ve smyslu: výtečné, dokonalé (viz pozn. k Vp II 31, 1), nýbrž i ve smyslu: „v čiré a nahé bytnosti Boží, jež jest ústo Boží v lásce, s čirou a nahou bytností duše. jež jest ústo duše v lásce k Bohu“ (Vp II 16, 9).

6⁴. — PS 39, 4 zač.

6⁵. — PS 39, 3. 5.

7¹. — Odstavce PS 39, 8. 9 jsou jen nedokonale (slovy v PS 39, 8: „které má chof již v tomto životě“) přizpůsobeny situaci v PS, v níž slohy PS 36-40 jednají převážně o blaženosti nebeské, kdežto v paralelních Ps 35-39 se jedná převážně o vrcholných milostech mystických pozemských. Na ty se tu vztahují PS 39, 8. 9, jako starší Ps 38, 6. 7.

8¹. — Viz pozn. k PS 26, 11.

8². — PS 15, 30.

9¹. — PS 37, 5. 6.

9². — PS 38, 3. 4; 39, 3. 4.

11¹. — Tento verš se i s výkladem v Ps 38, 9. 10 dobře hodil do první redakce Duchovní písně, v níž duše v posledních pěti slohách žádá o vrcholné mystické milosti v tomto životě, v němž nazírání ve stavu duchovního sňatku je opravdu „noc bez mráčku“, „svítání, jež jest již v samém sousedství světla denního“ (Vp I 2, 5; II 2, 1; PS 15, 23). Ale v druhé redakci žádá duše o vrcholné milosti života příštího, a v tom životě bude nazírání na Boha již nikoliv nazírání temné a noc, nýbrž patření a právě to „světlo denní“, a sv. Jan musí výklad *nocí* v PS 39, 12. 13, jenž se v Ps 38, 9. 10 docela dobře přimyká ke stavu duše pozemskému, trochu kroutit, aby jej přizpůsobil stavu duše v životě příštím. Lépe by snad bylo, kdyby byl pro novou situaci v PS napsal výklad nový anebo dřívější zcela přepracoval.

Mohl jej snadno přepracovati a může jej ovšem kroucením přizpůsobiti, protože Bůh, ať bude pro duši v nebi světlo denní, s jiného hlediska, pro svou neskončenost a nepochopitelnost, i tam je jí noc, arci „noc bez mráčku“, jasná jako rybí oko.

12¹. — Viz pozn. k PS Předml. 3.

12². — Je to „chápání nechápaje“ z dvojí příčiny: a) duše chápe, ale ne přirozenou schopností svého rozumu, nýbrž schopností poslušenskou (potentia oboedientialis) pod psychologicky nadpřirozeným působením Boha, jenž se rozumu přímo dává za předmět jakožto působící na duši; b) duše chápe, ale její poznatek je, ač bohatý, nerozlišený, temný. Viz N II 5, 1. 2; II 17, 2 a další poznámku k tomuto odstavci PS 39, 12.

Tomuto „chápání nechápaje“ věnoval sv. Jan báseň IV. a krásně o něm mluví sv. Terezie od Ježíše ve Svěživot. 18, 14.

12³. — Viz PS 14, 4 a pozn. - Z výkladu sv. Jana v druhé části tohoto odstavce můžeme teď podati i peripateticko-scholastické filosofické vysvětlení slov „chápání nechápaje“. Podle scholastiků, jejichž nauky se tu sv. Jan drží, přirozené lidské rozumové poznání věcí zevnějších (smyslových, hmotných) vyžaduje: a) fantasma neboli představu v obrazivosti; b) činnost „rozumu činného“ (intellectus agens) jenž podle fantasmatu vytvoří v „rozumu trpném neboli mohoucím“ (intellectus patiens seu possibilis; sv. Jan od Kříže mu říká passivus) „pomyslový obraz vtištěný“ (species intelligibilis impressa); c) „pomyslový obraz vytištěný“ (species intellectualis expressa), t. j. poznatek rozumový, jenž záleží v konu tohoto rozumu trpného, naolík ten kon je intencionálně reprezentativní. Viz o této filosofické otázce výklad v některé příručce scholastické filosofie, na př. Donat, Psychologia, 8. vyd., Innsbruck, Rauch, 1936, §§ 230-242, str. 152-162.

Při tomto mystickém poznávání Boha však není fantasmatu a tudíž ani činnosti rozumu činného, nýbrž jen přímo činnost rozumu trpného. Je tedy toto poznávání duši lidské nepřirozené a tudíž je to „chápání nechápaje“; právě protože se děje způsobem jiným než je při chápání obvyklém, přirozeném.

13¹. — Špan. „con llama“, což může být přeloženo buď „plamenem“ nebo „s plamenem“. Překlad „plamenem“ je v této souvislosti také možný; smysl pak je: Ty vrcholné milosti, které (ve slohách PS 38. 39) uvádím, mi ukážeš a dáš „plamenem“, t. j. „láskou Ducha svatého“ (PS 39, 14) neboli Duchem svatým, v něhož již jsem přepodobněna a v nebi budu dokonale přepodobněna (PS 38, 3).

Překlad „s plamenem“ má smysl: Ukážeš a dáš mi ty vrcholné milosti, a jedna z nich je „plamen“, t. j. „láška Ducha svatého“ (PS 39, 14; 38, 3).

Věcně se mi lépe líbí překlad „plamenem“; ale poněvadž slovesa „ukážeš - dáš“ jsou daleko a poněvadž ve sloze PS 39 máme vypočítávání předmětů tužby, k nimž se může družiti i „plamen“ (nebo se může družiti pouze k „noci“ jakožto její bližší určení), je z větné souvislosti asi pravděpodobnější překlad „s plamenem“. V podstatě arci není mezi oběma překlady rozdíl, a překlad „s plamenem“ ani nevylučuje, že ten plamen je jakoby nástroj: „plamenem“.

13². — Špan. „que consume - jenž stravuje“ (indikativ praes. slovesa *consumir*, strávit). Ale hned v druhé větě výkladu tohoto verše praví: „El consumir significa aquí - Dovršení tu znamená“ (infinitiv slovesa *consumar*, dovršiti, dokonati). Myslím, že toto přeskočení od slovesa *consumir* ke slovesu *consumar* (jehož v paralelním odstavci Ps 38, 11 není) je asi východisko z nouze, žádané tím, že situace je v posledních pěti slohách PS jiná než v týchž slohách v Ps (viz pozn. k PS 39, 11). V Ps je tu mystická duše ještě na zemi, a mystický plamen lásky Ducha sv. skutečně *stravuje* její pozemský život (PN I 29), její nedokonalosti, jaksi i ji samu, a nepůsobí strasti (PN I 18), kdežto v PS je tu řeč o blaženosti nebeské, v níž nemůže být ve vlastním smyslu slova řeč o stravování (*consumir*) duše, nýbrž jen o *dovršování* (*consumar*).

Překládám tu jak v básni, tak ve výkladu, obojí sloveso, abych vyhověl slovním hříčkám, výrazem „*dokonati*“.

V PN I 34 užívá sv. Jan obojího slovesa, jak se podobá, v témž smyslu (v paralelním Pn I 28 má jen *consumar*, jež jest jediné správné); v PN II 5 = Pn II 5 staví slovesa *consumir* a *consumar* proti sobě. V Ps 38, 11; PN II 2 spojuje slovesa *consumir* - *transformar* (stráviti - přepodobniti), proti čemuž ovšem není námitky.

Výklad, že tvar *consume* v tomto verši je subjuntivo presente (konjunktiv přítom. času) slovesa *consumar*, jež podává na př. Martínez Burgos ve svém vydání *Cántico Espiritual* k tomuto místu, nepovažuji za správný. Je proti němu faktum, že v paralelním místě Ps 38, 11 vůbec není slovesa *consumar*, nýbrž jen tvary od *consumir*, a okolnost, že spojovati v témž verši konjunktiv *consume* (od *consumir*) a indikativ *no da* (nedává, nepůsobí, od slovesa *dar*) je násilnost.

14¹. — PN I 3.

14². — P. Silverio má v textu: *El decir*. Myslím, že je téměř nutné uznati konjekturu *Es decir*, nemá-li věta zůstatí nedokončena.

14³. — N II 20, 3; osmý přičel na žebříku z lásky, na němž dojde k duchovnímu sňatku, a přičel devátý, případečně vyšší stupeň ve stavu duchovního sňatku, opěvovaný v *Plameni lásky žhavém*.

14⁴. — P. Silverio má v textu, snad nedopatřením sazeče, „*con ella*“ - v ně (t. v uhlí). Souvislost naprosto žádá „*con él*“ - v něj (t. v oheň).

14⁵. — PS 20, 11; PN I 27. 28. - „Duše pocituje v Bohu neskonalou touhu, aby se její život dokonal“ (PN I 35).

SLOHA XL.

1¹. — Lépe v Ps 39, 1: čtverou disposici nebo čtverý důvod z vhodnosti.

1². — Španělský text má v této sloze všechna čtyři slovesa v imperfektu (miraba - parecia - sosegaba - descendia), ale jak výklad sv. Jana samého zřejmě ukazuje, jest nám je považovati za imperfekty básnické (viz pozn. k PS 32, 4) a překládati první dvě a čtvrté présentem, třetí perfektem (nevidí - neukazuje - ustalo - sestupuje).

Ve slovech „Vždyť to nikdo nevidí“ slovo „to“ znamená „slast“, jak viděti z výkladu v PS 40, 2: „nedohlédne převniterné slasti . . . v tak hluboké slasti u tebe, žádná toho nedohlédne.“

2¹. — PS 20, 10-15.

3¹. — PS 16, 7.

3². — PS 22, 5.

3³. — PS 24, 4.

4¹. — PS 20, 9-15.

6¹. — PS 40, 5.

6². — Sv. Jan nazývá toto ustávání smyslů v činnosti „sestupováním“ (ve skutečnosti je to vzestup k usebranosti duchové) proto, že (PS 40, 5) mohutnosti smyslové srovnává s koňmi a kony těch mohutností s jezdci. Když se koně mají oddati odpočinku, jezdci sestoupí; když se smysly mají usebrati, přestanou jejich kony, „sestoupí“ se smyslů. Zde v PS 40, 6 se ovšem sv. Jan vyjadřuje, jako by smysly byly jezdci a kony koně.

OBSAH

<i>Úvod k Duchovní písni</i>	11
HLAVA I. Vznik básně a výkladu k ní	11
HLAVA II. Dvojí redakce <i>Duchovní písne</i>	15
Úvod. Literatura. Osnova pojednání	15
A. Stručný rozbor a obsah obojí redakce <i>Duchovní písne</i>	18
B. Pravost redakce B ve světle historickém	20
1. svědectví svědků v procesu beatifikačním	20
2. vydání <i>Duchovní písne</i>	25
3. rukopisy sanlucarský a jaénský	29
C. Rozbor rozdílů mezi redakcí A a redakcí B	36
1. Rozdíly s hlediska literárně technického	36
a) Rozdíl na začátku spisu	37
b) Rozdíl uprostřed spisu	42
c) Rozdíl na konci spisu	49
2. Rozdíly s hlediska uměleckého	52
3. Rozdíly s hlediska naukového	54
a) Námitky D. Chevalliera	54
b) Rozbor námitek D. Chevalliera	61
α) Rozbor tvrzení o jakoby inspiraci redakce A	61
β) Rozbor druhotných námitek D. Chevalliera neboli rozbor rozdílů mezi redakcemi A a B s hlediska naukového	71
D. Pravost redakce B ve světle vnitřní kritiky	84
E. Závěr	87
1. Vedlejší důvody pro pravost recenze B	87
2. Závěry, ke kterým došel P. Eugenio de San José	90
3. Shrnutí výsledků	90
HLAVA III. Rozbor a obsah <i>Duchovní písne</i> (druhé redakce)	92

DUCHOVNÍ PÍSEŇ

(Druhá redakce.)

Předmluva	. 155
Slohy mezi duší a Ženichem	. 157
Předmět	. 163
Počíná se výklad. Úvodní poznámka	. 165
SLOHA I.	. 166
SLOHA II.	. 174
SLOHA III.	. 177
SLOHA IV.	. 182
SLOHA V.	. 184
Úvodní poznámka k další sloze	. 186
SLOHA VI.	. 186
SLOHA VII.	. 188
Úvodní poznámka k další sloze	. 191
SLOHA VIII.	. 192
Úvodní poznámka k další sloze	. 193
SLOHA IX.	. 194
Úvodní poznámka k další sloze	. 197
SLOHA X.	. 198
Úvodní poznámka k další sloze	. 200
SLOHA XI.	. 200
Úvodní poznámka k další sloze	. 206
SLOHA XII.	. 206
Úvodní poznámka k další sloze	. 210
SLOHA XIII.	. 211
Úvodní poznámka k dalším dvěma slohám a jejich předmět	. 216
SLOHY XIV. a XV.	. 216
Úvodní poznámka k další sloze	. 229
SLOHA XVI.	. 230
Úvodní poznámka k další sloze	. 234
SLOHA XVII.	. 234
Úvodní poznámka k další sloze	. 238
SLOHA XVIII.	. 239
Úvodní poznámka k další sloze	. 242
SLOHA XIX.	. 242
Úvodní poznámka k dalším slohám	. 244
SLOHY XX. a XXI.	. 246
Úvodní poznámka k další sloze	. 253
SLOHA XXII.	. 254
Úvodní poznámka k další sloze	. 257
SLOHA XXIII.	. 258

OBSAH

433

Úvodní poznámka k další sloze	. 260
SLOHA XXIV.	. 260
Úvodní poznámka k další sloze	. 265
SLOHA XXV.	. 265
Úvodní poznámka k další sloze	. 270
SLOHA XXVI.	. 270
Úvodní poznámka k další sloze	. 277
SLOHA XXVII.	. 278
Úvodní poznámka k další sloze	. 280
SLOHA XXVIII.	. 281
Úvodní poznámka k další sloze	. 284
SLOHA XXIX.	. 285
Úvodní poznámka k další sloze	. 288
SLOHA XXX.	. 288
Úvodní poznámka k další sloze	. 293
SLOHA XXXI.	. 294
Úvodní poznámka k další sloze	. 297
SLOHA XXXII.	. 297
Úvodní poznámka k další sloze	. 300
SLOHA XXXIII.	. 301
Úvodní poznámka k další sloze	. 304
SLOHA XXXIV.	. 304
Úvodní poznámka k další sloze	. 306
SLOHA XXXV.	. 307
Úvodní poznámka k další sloze	. 309
SLOHA XXXVI.	. 310
Úvodní poznámka k další sloze	. 314
SLOHA XXXVII.	. 315
Úvodní poznámka k další sloze	. 318
SLOHA XXXVIII.	. 319
Úvodní poznámka k další sloze	. 323
SLOHA XXXIX.	. 323
SLOHA XL.	. 329

POZNÁMKY

I. Poznámky k Úvodu k <i>Duchovní písni</i> .	. 335
1. Poznámky k hlavě I.	. 335
2. Poznámky k hlavě II.	. 337
II. Poznámky k <i>Duchovní písni</i> .	. 366
1. Poznámky k Předmluvě	. 366

2. Poznámky k Předmětu .	. 371
3. Poznámky k Výkladu sloh .	. 372

OBSAH

431



Dominikánská Edice Krystal v Olomouci · Svazek 65.

SPISY SV. JANA OD KŘÍŽE, UČITELE CÍRKEVNÍHO
SVAZEK III. DUCHOVNÍ PÍSEŇ
DRUHÁ REDAKCE

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 1942.

Imprimi potest. P. Theophilus Spáčil S. J., praep. provinc. - *Nihil obstat.*

P. Aloisius Jemelka S. J., censor. - *Imprimatur.* Pragae, die 21. Martii

1938. Prael. Dr. Theophilus Opatrný, Vicarius Generalis. - Nr. 4186.