

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filosofie

Mgr. Bc. Marie Hlaváčová

**Tajemství Vtělení v díle Jana od Kříže
jako ozvěna janovské christologie**

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D.

Praha 2019

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 3. prosince 2018

Bibliografická citace

Tajemství Vtělení v díle Jana od Kříže jako ozvěna janovské christologie [rukopis] : Diplomová práce / Marie Hlaváčová; vedoucí práce: Denisa Červenková. -- Praha, 2018. -- s. 97

Anotace

Práce analyzuje význam tajemství vtělení v mystické zkušenosti a nauce Jana od Kříže, španělského karmelitána ze 16. století, a hledá v jeho koncepci tohoto tajemství stopy toho, co o vtělení vypovídá čtvrté evangelium. Na základě rozboru úryvků z jednotlivých světcových děl dospívá k závěru, že tajemství vtělení má ve světcově zkušenosti i nauce klíčový význam spočívající v tom, že Ježíš – vtělené Slovo – je rozhodujícím činitelem procesu sjednocení s Bohem: je vzorem, podle kterého se má křesťan formovat, a současně milovaným Snoubencem, s nímž se věřící sjednotit a vstoupit tak do společenství lásky mezi Otcem, Synem a Duchem svatým. Stěžejním dílem, které odhaluje, jak si Jan od Kříže tajemství vtělení cení, je básnická parafráze Janova evangelia *Romance na evangelium »In principio erat verbum«*. V ní autor vyjadřuje svůj pohled na tajemství vtělení formou dialogu mezi Otcem a Synem ve věčnosti. Vtělení je chápáno jako sňatek vtěleného Slova s lidstvem, které se tím pozvedá na božskou úroveň a získává tudíž podíl na vztahu mezi Otcem a Synem. Báseň je hermeneutickým klíčem k pozdějším autorovým spisům, v nichž lze pozorovat tentýž pohled na tajemství vtělení ovlivněný janovskou christologií. Autorka doporučuje využít světcův pohled na tajemství vtělení ve formaci a duchovním doprovázení.

Klíčová slova

Mystika. – Jan od Kříže. – Christologie Janova evangelia. – Vtělení.

Abstract

The Incarnation Mystery in the writings of John of the Cross as a reverberation of Johannine Christology.

This thesis analyzes the mystery of Incarnation in the mystical experience and doctrine of John of the Cross, a Spanish Carmelite from 16th century, and searches for traces of the testimony of the Fourth Gospel in his conception of this mystery. Based on analysis of excerpts of his writings it concludes that the mystery of Incarnation has crucial role both in his experience and his writings. It consists in the fact that Jesus – the Word incarnate – is a principal agent in the process of uniting with God: He is both a model for a Christian to shape him or herself after and a beloved Spouse with whom he or she should be united and so enter a loving communion with Father and Son and the Holy Spirit. The main work which reveals how much John of the Cross esteems the mystery of Incarnation is a poetic paraphrase of the Gospel of John: *Romance based on the Gospel »In principio erat verbum«*. It depicts author's view of the incarnational mystery as a dialogue between Father and Son in eternity. The Incarnation is seen as nuptials of the Word incarnate and humankind which elevates humankind to the God's level. By extension, humankind gains participation on the relationship between Father

and Son. The poem functions as a hermeneutical key to the later writings of the author where there is to be observed an identical view of the mystery of Incarnation influenced by Johannine Christology. The author of the thesis recommends making use of the Saint's view of the incarnational mystery in Christian formation and spiritual direction.

Keywords

Mysticism. – John of the Cross. – Johannine Christology. – Incarnation.

Počet znaků (včetně mezer): 221 708

Poděkování

Ačkoli jsem si vědoma toho, že k napsání této práce určitým způsobem přispěli všichni, kdo se zasloužili o prohloubení mého vztahu k Bohu a posléze i o mou teologickou formaci, proto jim všem patří můj dík, chci zvláště poděkovat dvěma lidem, kteří podobu díla, jež předkládám, výrazněji ovlivnili: své vedoucí práce – ThLic. Denise Červenkové Th.D. – za důvěru, s níž mi ponechala velkou svobodu a volnost při volbě a zpracování tématu, a svému někdejšímu učiteli řečtiny – doc. PhDr. Josefu Bartoňovi Th.D. – za vedení k pečlivé a důsledné jazykové analýze překládaných textů, jež mi umožnila uchopit téma tímto způsobem.

Obsah

Úvod.....	8
1. Předběžné otázky	11
1.1. Literatura k tématu	11
1.2. Christologie Janova evangelia	13
1.3. Historický a kulturní kontext	16
1.3.1. Španělská inkvizice – cenzura duchovní četby	16
1.3.2. Podoba univerzitního vzdělávání	18
1.3.3. Přístup k Písmu v 16. století.....	19
1.4. Život <i>Mystického učitele</i> s Písmem	20
1.5. Janovo evangelium v díle Jana od Kříže	26
1.5.1. Citace a odkazy na evangelijní text.....	28
1.5.2. <i>Tenebrae eum non comprehenderunt</i> – exegetický exkurz.....	30
2. Tajemství Vtělení v díle Jana od Kříže	36
2.1. Zmínky o <i>Vtělení</i> v prozaických dílech	38
2.2. Kristus jako <i>Slovo</i> a jiné odkazy na „hymnus o vtělení“	47
2.2.1. Výskyty <i>Slova</i> v <i>Písni</i>	48
2.2.2. Odkazy na „hymnus o vtělení“	55
2.3. Patření na slávu <i>vtěleného Slova</i> (<i>Píseň + Plamen</i>)	61
2.4. Parafráze <i>Prologu</i> (<i>Romance</i>).....	69
2.4.1. „Přebývání“ <i>Slova u Boha – scéna I</i>	74
2.4.2. Láskyplný dialog Otce se Synem – <i>scény II–IV a VII</i>	79
Závěr	89
Seznam použitých zkratk.....	91
Seznam literatury	92

Úvod

Podrobné studium spisů Jana od Kříže mne přesvědčilo, že – navzdory tomu, jak se někdy jeho nauka vykládá – hraje v jeho spiritualitě klíčovou roli vztah věřícího k Ježíši Kristu jako *vtělenému* Božímu Synu. Živý a plodný vztah ke Kristu je pochopitelně nutnou podmínkou kanonizace – vždyť za světce jsou vyhlášováni ti, kdo ve spolupráci s Boží milostí dokonale uskutečnili své křesťanské povolání, a být křesťanem znamená hlásit se k Ježíši Kristu a následovat ho. Dílo *Mystického učitele* však dle mého názoru naznačuje, že pro něj právě tajemství *vtělení* mělo mimořádný význam, proto jej také zvláště zdůrazňuje. Nepředkládá o něm sice nikde dogmatický traktát, ale většinu jeho spisů lze podle mého názoru interpretovat jako odpověď na otázku: *Co znamená vyznání víry ve vtěleného Božího Syna v praxi a jaké důsledky z něj plynou pro duchovní život člověka – křesťana?*

Tuto otázku si v průběhu uplynulých staletí kladly nesčetné generace křesťanů. První, kdo se pokusili na ni uceleně odpovědět, byli autoři novozákonních spisů. Svěbytný pohled na tajemství Ježíšovy osoby předkládá autor čtvrtého evangelia (potažmo janovských listů); v průběhu křesťanských dějin nabídl jeho dílo věřícím nevyčerpatelný zdroj námětů k rozjímání, množství podnětů pro teologickou reflexi a také bohatou zásobu přirovnání, obrazů a příkladů pro popis procesu růstu a rozvoje křesťanova života z víry, zejména pro vylíčení mystické zkušenosti niterného společenství s Bohem. Jan od Kříže mezi těmi, kdo z nepřeberného bohatství tohoto evangelia hojně čerpali, vyniká jedinečnou schopností skloubit své humanistické a teologické vzdělání s hlubokým mystickým vhledem do ústředních tajemství křesťanské víry. Erudice, s níž o problematice mystické zkušenosti ve svých spisech pojednává, mu vynesla přídomek „Mystický učitel“ a udělení titulu Učitele církve.

Ačkoli povrchní četba spisů tohoto španělského mystika, básníka a moudrého duchovního rádce vedla některé autory k pochybnostem o jeho pravověrnosti, neboť se jim zdálo, že *vtělení* a Kristovu úlohu Prostředníka při budování vztahu člověka s Bohem přehlíží, důslednému čtenáři jeho díla nemůže klíčová role Krista a tajemství *vtělení* v popisovaném procesu duchovního zrání směřujícího ke sjednocení s Bohem uniknout. Již z *Romancí* – básnické skladby vzniklé během devítiměsíčního věznění v Toledu – číší hloubka jeho úcty vůči tomuto tajemství a pozoruhodný vhled do souvislosti mezi ním a vnitrobožským společenstvím lásky; *Výstup* zdůrazňuje, že sjednocení s Bohem není možné bez důsledného napodobování Krista v jeho

bezvýhradním zaměřením na uskutečnění Otcovy vůle a že křesťan nemá ke spáse zapotřebí žádných jiných informací a poznatků než těch, které může získat z naslouchání Kristu (potažmo celému Písmu, v němž promlouvá on sám), protože všechno, co Bůh chtěl zjevit, zjevil „úplně a jednou provždy“ v jeho osobě; *Píseň* líčí putování duše k Bohu jako proces, ve kterém zamilovaná duše hledá a postupně objevuje svého Milovaného – Krista – aby se s ním mohla sjednotit duchovním manželstvím; v *Noci* se Kristus zpočátku duši jakoby ztrácí z očí, když duše prochází očistným procesem, v němž postupně odumírá sobě samé a tak se mu připodobňuje ve smrti, aby jej posléze našla vzkříšeného, když projde temnotou smrti do plnosti života s ním ve slávě – naprosté svobodě od sebe samé; konečně *Plamen* líčí úchvatnou nádheru života duše, která se sjednotila s *vtěleným* Slovem tak, že je celá ponořena v Otcově lásce k Synu a Synově k Otci a má podíl na trojičním „vydechování“ Ducha.

Z této letmé charakteristiky obsahu jednotlivých světcových prozaických spisů vidíme, že tajemství *vtělení* představuje, stejně jako téma sjednocení duše s Bohem, určitý leitmotiv celého světcova díla, konstantu, která se znovu a znovu objevuje, kdykoli se Mystický učitel chopí pera, aby svým žákům a svěřencům zpřístupnil něco z bohatství své zkušenosti a umožnil jim tak proniknout hlouběji do tajemství Boží lásky k člověku a velikosti jeho darů. V této práci se snažíme prozkoumat podrobněji, nakolik toto světcovo zaujetí tajemstvím *vtělení* čerpá ze spisů janovské školy a podrobně prověřit, do jaké míry jsou jeho díla poznamenána a prodchnuta kérygmatem čtvrtého evangelia.

Zabýváme-li se tajemstvím *vtělení* – pravdou víry, která nás učí, že se Bůh stal člověkem, přičemž plně přijal lidství se vším, co k němu patří, včetně omezení plynoucích z vlivu času a prostoru (potažmo dějinného a kulturního kontextu, v němž se událost *Vtělení* uskutečnila) na lidskou bytost, již se stal – jak jej vnímá a zakouší a jak o něm hovoří Jan od Kříže, jeví se víceméně jako imperativ věnovat pozornost také jeho životu, okolnostem a vlivům, které utvářely jeho osobnost, dějinné a kulturní situaci, v níž žil a tvořil, a ostatním skutečnostem, které spolupůsobily při vzniku díla a mohou přispět k jeho lepšímu pochopení. Na druhou stranu je třeba přiznat, že bez ohledu na to, kolik poznatků o životě světce, jeho době a možných pramenech inspirace jeho díla shromáždíme, primárním zdrojem jeho poselství vždy zůstane jeho literární tvorba, neboť jedině v ní promlouvá přímo světec sám, zatímco veškeré zprostředkované poznání jeho osobnosti a doby, ve které žil, je zatíženo dvojitým předporozuměním – toho, kdo výpověď poskytuje a toho, kdo jí naslouchá a interpretuje ji. S tímto vědomím

jsem se rozhodla vycházet v této práci především ze samotných spisů Jana od Kříže a ponechat do značné míry stranou většinu předběžných otázek, o nichž se obvykle považuje za nutné při zpracování sanjuanistického tématu pojednat. Mám na mysli především podrobný životopis Jana od Kříže, zevrubnou charakteristiku jeho díla zahrnující resumé obsahu jeho „hlavních“ spisů, jimiž se rozumí prozaická pojednání, pro která se vžily názvy *Výstup na horu Karmel*, *Temná noc*, *Duchovní píseň* a *Živý plamen*, výklad celé světcovy nauky o duchovní cestě, jak z těchto čtyř pojednání vyplývá a analýzu pojmosloví, které používá. Jakkoli nepopírám, že odborné studium světcova díla se bez vyřešení těchto předběžných otázek neobejde, mám za to, že délka práce jejich zpracování nepřipouští, má-li zůstat věrná tématu, proto jejich rozsah omezují na nezbytné minimum. Z téhož důvodu upouštím od podrobného pojednání o janovské christologii a uvádím v první kapitole v rámci předběžných otázek pouze její stručné shrnutí a poté ji v druhé části práce probírám úryvkovitě spolu s analýzou jednotlivých sanjuanistických textů.

Kvůli rozsahu tématu jsem byla nucena odchýlit se v průběhu zpracování od původního záměru pojednat zevrubně o tajemství *vtělení* (a případné janovské inspiraci) jak ve světcově básnické parafrázi Janova evangelia, tak ve všech jeho prozaických dílech, porovnat získané poznatky se současnými trendy ve spirituální teologii a nastínit jejich možné využití v křesťanské formaci. Výsledná práce v první části podává přehled literatury k tématu a shrnuje východiska analýzy (pojetí janovské christologie, historicko-kulturní pozadí, obecná charakteristika vlivu Janova evangelia na spisy Jana od Kříže a příklad jeho přístupu k používání citátů ze čtvrtého evangelia) a v krátkém životopisném přehledu se snaží vylíčit vývoj světcova vztahu k Písmu v průběhu jeho života. Druhá část práce pak analyzuje a komentuje výslovné zmínky o tajemství vtělení a narážky na něj ve světcově díle, především v *Písni* a *Plameni*, a snaží se vyhodnotit míru korelace mezi světcovou naukou a poselstvím čtvrtého evangelia. V závěru druhé části práce pak provádím rozbor *Romanci* jako díla, v němž Mystický učitel vyložil (či spíše „vyzpíval“) podstatu svého pohledu na toto tajemství. V závěru pak provádím zhodnocení výsledků analýzy a naznačuji jejich možné využití při formaci.

1. Předběžné otázky

1.1. Literatura k tématu

Svědectví současníků Jana od Kříže, shromážděná v aktech beatifikačního procesu, nám světce představují jako „muže Písma“, který svědomitě dbal příkazu Řehole „ustavičně rozjímat o zákoně Páně¹ a nevynechal žádnou příležitost ponořit se do jeho nevyčerpatelného bohatství, dokonce ani na cestách,² a své řeholní bratry (někdy i jejich univerzitní profesory) udivoval hlubokým vhledem do posvátného textu a schopností vyložit srozumitelně i jeho obtížné pasáže. Neobvykle důvěrný vztah světce k Písmu zjevně na mnohé jeho posluchače, žáky a přátele hluboce zapůsobil a utkvěl jim v paměti jako jedna z jeho typických vlastností.

Podobně svědčí o důvěrné znalosti posvátných textů i jeho spisy, nejen hojně prokládané biblickými citáty a odkazy na biblické perikopy, ale též obohacené množstvím biblických příměrů a obrazů. Jeho básnické parafráze biblických textů pak prozrazují, do jaké míry byl biblickým stylem vyjadřování poznamenaný a prodechnutý i jeho způsob sdílení prožité mystické zkušenosti. Jako básník oceňuje významové bohatství biblických metafor a neváhá ho ve vlastní tvorbě využít, jako mystik v nich nachází přiléhavé vyjádření mystické zkušenosti, kterou popisuje, a jako teolog spatřuje v Písmu nejvyšší autoritu, na niž se může při svém výkladu odvolat a prokázat tak jeho věrohodnost.

Není proto divu, že otázka vztahu mezi světcovým učením a Biblií neunikla pozornosti odborné veřejnosti a stala se námětem několika prací, mezi nimiž stojí za zmínku především dvě monografie věnované tomuto tématu. Zevrubná analýza francouzského autora J. Vilneta *Bible et mystique* důkladně zkoumá světcův vztah k Písmu (včetně vlivu řeholní a akademické formace), a klade si za cíl posoudit a zhodnotit, nakolik světcovo učení čerpá z Písma, resp. nakolik existuje soulad mezi sanjuanistickou naukou o mystické zkušenosti a duchovní zkušeností zachycenou v inspirovaných knihách. Studie *Biblia en San Juan de la Cruz* španělského odborníka na karmelitánskou spiritualitu F. Brändla poukazuje na biblickou inspiraci sanjuanistické nauky v kontextu teologických důrazů typických pro druhou polovinu 20. století. Z různých úhlů pohledu se problematikou biblických citací a role Písma ve

¹ *Prvotní Řehole Řádu blahoslavené Panny Marie z hory Karmel, daná sv. Albertem Jeruzalémským, upravená a potvrzená Inocencem IV.*, čl. 10; <http://bosekarmelitky.cz/rehole/prvotni-rehole/>

² CASTRO, Gabriel: *Escritura Sagrada* in PACHO, Eulogio (ed.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. (= Dictionarios MC). Burgos: Monte Carmelo, 2009, s. 397.

světcových spisech zabývá také řada článků, od čistě teologických až po lingvistické, z nichž většina byla publikována v první polovině 20. století ve španělských a francouzských časopisech a sbornících, což podstatně ztěžuje jejich dostupnost, proto z nich tato práce čerpá jen ve velmi omezené míře.

Kromě prací analyzujících vliv Písma jako celku na světcovo dílo se objevují i snahy věnovat pozornost tomu, jaké stopy zanechala v jeho učení jednotlivá biblická kniha či konkrétní svatopisec, pokud se na něj (na ni) často odvolává nebo vykazuje-li jeho nauka nápadnou shodu či podobnost s teologií dané knihy či autora. Tak lze zaznamenat především silný vliv pavlovské teologie na sanjuanistickou nauku o teologálních ctnostech a o duchovním vzkříšení v jeho prozaických spisech (jím se důkladně zabýval M. A. Diez ve své doktorské práci a posléze v monografii *Pablo en San Juan de la Cruz*) či nepřehlédnutelný ohlas milostné lyriky Písně písní ve v jeho básnickém vyjádření mystického zakoušení touhy po Bohu a sjednocení s Ním (tím se z různých úhlů pohledu zaobírají autoři několika desítek článků).

Zásadní vliv christologie janovské školy na sanjuanistickou nauku o plnosti zjevení v Kristu a o láskyplném sjednocení duše s Bohem zůstává – zdá se – poněkud stranou zájmu sanjuanistických badatelů. Disertační práce S. Siedla *«Koinonia meta theu.» Die Wesensmerkmale christlicher Vollkommenheit im ersten Johannesbrief und bei Johannes vom Kreuz*, nejucelenější studie zabývající se současně janovskými a sanjuanistickými spisy, zkoumá pouze korelaci mezi sanjuanistickým sjednocením duše s Bohem a společenstvím s Bohem v pojetí prvního listu Janova. Jinak se pojednání o vlivu janovské školy na nauku a dílo Mystického učitele objevují převážně jako součást monografií se širším tematickým záběrem – např. výše zmíněné publikace pojednávající o Písmu ve světcových spisech věnují otázce janovské inspirace v sanjuanistických spisech samostatnou kapitolu (F. Brändl dokonce dvě). Práce F. Garcíy Muñoze „*Una Palabra habló el Padre que fue su Hijo.*“ *Jesucristo en San Juan de la Cruz* představuje v tomto ohledu určité specifikum, neboť odhaluje vliv spisů janovské školy na christologii Jana od Kříže spíše nezáměrně, jen jako vedlejší produkt analýzy jeho christologie jako celku. Podobně je tomu u článku M. A. Dieze *«Nueve romances» Glosa bíblica*, který se zabývá biblickou inspirací ve světcově parafrázi *Prologu* Janova evangelia – soustředí se spíše na identifikaci zdrojů, z nichž jednotlivé motivy v básni pocházejí, než na hloubkovou analýzu vlivu janovské christologie, který se v ní projevuje. Jistým způsobem se tématu Janova evangelia u Jana od Kříže věnují rovněž články zaměřené na výskyt některého z prvků janovského kérygmatu v díle Jana

od Kříže, ty však zpracovávající vždy jen jedno dílčí společné téma – např. vztah víry podle Janova evangelia a mystické zkušenosti,³ postavu Marie Magdalské v sanjuanistických spisech,⁴ nebo pojem Slova u Jana od Kříže a v Janově evangeliu.⁵ Všechny zmíněné práce z různých úhlů vrhají světlo na problematiku janovské inspirace ve spisech *Mystického učitele*, ale žádná si neklade za cíl objasnit janovské kořeny sanjuanistické nauky systematicky a do hloubky.

1.2. Christologie Janova evangelia

Pojem *christologie* se obvykle používá pro dogmatické pojednání o Ježíši Kristu (Ježíši z Nazareta): v širším slova smyslu se jím rozumí celé odvětví dogmatiky věnující se otázkám *kdo* Ježíš je a *kým* je pro nás, v užším slova smyslu se vztahuje pouze na tu jeho část, která se zabývá poznáním toho, kým Ježíš je sám o sobě.⁶ C. V. Pospíšil definuje christologii poněkud širěji (mírně za hranici pouhé dogmatické teologie) jako „*tu část křesťanské teologie, která se věnuje tajemství osoby a díla Ježíše z Nazareta.*“⁷ I v této definici nicméně zůstává christologie *teologickým* odvětvím, vědeckou reflexí. Přesto sám autor hranice svého terminologického vymezení dále posouvá nejen citací výroku M. Bordoniho „*christologie je v zásadě výpovědí víry o Ježíši Kristu*“ ale též konstatováním, že v jistém smyslu lze hovořit též o biblické christologii, potažmo o christologiích autorů jednotlivých novozákonních knih – mimo jiné i o christologii janovské.⁸ V tomto kontextu se pak christologie nechápe jako věda či nauka o Kristu, ale označuje se tak svědectví víry, které čtvrté evangelium o Ježíši coby Mesiáši / Kristu podává, co o Ježíši jako Kristu vypovídá.

Vzhledem k rozsahu a zaměření práce zde není prostor janovskou christologii podrobně vyložit, natož analyzovat, pokusíme se tedy alespoň v základních rysech nastínit, jak v této práci chápeme obsah tohoto sousloví. Pojem janovské christologie, s nímž pracujeme, čerpá v zásadě ze svou hlavních zdrojů: z vlastního studia a rozjímání textu Janova evangelia a z několika klíčových studií, se kterými jsem měla

³ BRÄNDLE, Francisco OCD: *La fe que se hace vida*. in: Revista de Espiritualidad, 1995, roč. 54, 523–543.

⁴ POIROT, Dominique: *Marie-Madeleine chez Jean de la Croix*. in Carmel (Venasque), 1984, n° 35, 205–209.

⁵ De WET Chris L.: *Mystical expression and the Logos in the writing od St. John of the Cross*. in: Neotestamenica, 2008, roč. 42, č. 1, 35–50; De WET Chris L.: *Mystical expression and the Logos in the writing od St. John of the Cross*. in: Neotestamenica, 2008, roč. 42, č. 1, 35–50.

⁶ srov. MÜLLER, G. L.: *Dogmatika pro studium i pastoraci*. (= Teologie) Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 256.

⁷ POSPÍŠIL C. V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (= Teologie). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 17.

⁸ tamtéž s. 18 a 20.

během let možnost podrobněji se seznámit. K formování mého pojetí janovské christologie přispěly především tři publikace: studie G. Mlakuzhyila o christocentrické struktuře Janova evangelia,⁹ exegetická analýza evangelijního motivu jednoty od M. L. Appolda¹⁰ a netradiční sonda do evangelijního modelu interakce mezi Ježíšem a učedníkem od S. Schneiders.¹¹ Význam *Prologu* – jak o sobě samém, tak ve vztahu ke zbytku evangelia – mi pomohla docenit práce W. Paroschiho¹² analyzující vztah mezi *vtělením* a smlouvou; její christologické konotace jsou ovšem spíše sekundárního rázu.

Základní kontury pohledu na evangelium a jeho christologii načrtávám pro účely této práce na základě vlastního studia a zmíněných publikací takto: 1. Poselství čtvrtého evangelia nejlépe porozumíme, budeme-li ho chápat jako celistvé dílo sepsané autorem (či autory) s konkrétním záměrem (vyjádřeným v J 20,30–31), který podobu díla zásadně ovlivnil. Onen záměr (účel díla) by měl mít čtenář stále na paměti, chce-li mu správně porozumět. 2. Aby čtenářům pochopení díla dále usnadnil, předkládá autor na začátku jakési „resumé“ děje – podobně jako u antických divadelních her předchází příběhu *Prolog* jako „legenda“, která představuje hlavní postavu, slouží jako hermeneutický klíč k tomu, co bude následovat, a ve zhuštěné podobě předjímá zápletku a vyústění děje.¹³ 3. Obojí (záměr i legenda) soustředí veškerou čtenářovu pozornost na Ježíše Krista – on je ústřední postavou děje, on se v průběhu četby dává čtenáři poznat. V první části vyprávění se tak děje skrze přípravná „znamení“, ve druhé části, v „hodině“ odhalení, zjevuje posledním, vrcholným znamením (jemuž předchází vysvětlující diskurs – řeči na rozloučenou,¹⁴ „pověřovací řeč“ a modlitba za učedníky¹⁵) plně sebe sama jako toho, kdo „je jedno s Otcem“¹⁶ (tj. má božský původ a žije s Otcem

⁹ MLAKUZHYIL, George: *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*. (= *Analecta Biblica*). Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.

¹⁰ Appold Mark L.: *The oneness motif in the fourth gospel: motif analysis and exegetical probe into the theology of John*. (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*) Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976.

¹¹ SCHNEIDERS Sandra M.: *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*. New York: Herder & Herder - The Crossroad Publishing Company, 2003.

¹² PAROSCHI Wilson: *Incarnation and the Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel (John 1:1–18)* (=Theology). Frankfurt am Main: European University Studies Peter Lang, 2006.

¹³ HARRIS, Elizabeth: *Prologue of the Gospel of John: the Theology of the Fourth Evangelist*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, s. 12 a a násl.

¹⁴ O řečech v množném čísle se zmiňuji s odkazem na G. Mlakuzhyila, který ve své studii o struktuře Janova evangelia přesvědčivě dokazuje, že Ježíšova řeč na rozloučenou sestává ze dvou částí, mezi které je včleněna promluva, která má jiný charakter; autor ji nazývá „commissioning discourse“, tj. „pověřovací řeč“ (MLAKUZHYIL, G.: *Christocentric Literary-Dramatic Structure*, s. 468 a násl.), v zásadě se tedy jedná o tři řeči zakončené modlitbou za učedníky.

¹⁵ Naznačenou strukturu evangelia přejímám ze studie G. Mlakuzhyila, s jehož členěním se ztotožňuji. Výrazy v uvozovkách odkazují na jím navrhované názvy jednotlivých částí a oddílů spisu. srov. MLAKUZHYIL, G.: *Christocentric Literary-Dramatic Structure*, s. 375 a násl.

¹⁶ srov. J 10,30

v intimním společenství) a podle Otcova příkazu „dává život za své přátele, které miluje,“¹⁷ aby i oni získali skrze vzájemnou lásku mezi sebou, již se projevuje jejich láska k Ježíšovi,¹⁸ podíl na jeho životě s Otcem.¹⁹ Podstatu čtvrtého evangelia vystihuje dle mého názoru velmi věrně následující text:

Znát Boha znamená ve čtvrtém evangeliu vztahovat se k němu. Poznání Boha zahrnuje poznatky, ale nakonec vede čtenáře za poznání věci o Bohu k poznání Boha jako toho, kdo zná a vztahuje se k živé bytosti. Základní podobou Božího zjevení je *vtělení*, jímž se Boží Slovo zpřítomňuje světu ve formě, která umožňuje setkání; a Ježíšova slova a skutky, vrcholící jeho smrtí a zmrtvýchvstáním, jsou integrální součástí tohoto setkání. Odpovědi *vtělenému* Slovu zahrnovaly víru i nevěru, přijetí i odmítnutí, poznání i nepoznání. Evangelium tudíž předkládá příběh tohoto setkání písemně, aby přivedlo čtenáře k poznání Boha, jímž je víra. Důvody, proč evangelista vypráví příběh takto, vyplývají z jeho chápání lidské přirozenosti.²⁰

Autor Janova evangelia pozoruhodným způsobem spojuje otázku Ježíšovy identity (jeho božského původu) s existenciálním rozhodnutím člověka pro život nebo proti němu. Rozpoznání Ježíšova božského původu otvírá člověku bránu do věčného života, protože s sebou přináší uznání jak Ježíšovy autority vystupovat Božím jménem tak jeho způsobilosti uvést člověka do plného společenství s Bohem, které (jako v Ježíšově případě) překoná zkázu smrti. Přijetí Ježíše jako Božího Syna se tak stává jasným impulzem k tomu, aby člověk podřídil svůj život Ježíšově autoritě a stal se jeho učedníkem – tj. aby se mu Ježíš stal vzorem k následování a napodobování až k naprostému ztotožnění se s ním, díky kterému má učedník podíl na Ježíšově vztahu k Bohu Otci. Právě proto, že evangelista vnímá víru v Ježíšův božský původ jako klíčovou pro přijetí Ježíšem nabízené plnosti života, sestavil své vyprávění o Ježíšovi tak, aby čtenářům tuto víru umožnil (srov. J 20,31).

Janovo evangelium tedy vidí praktický dopad *vtělení* velmi jednoznačně: jestliže *vtělení* představuje nejzazší důkaz Boží lásky k člověku – neboť když se Boží Syn stal člověkem, aby lidským způsobem zjevil člověku tvář Boha Otce a vtáhl ho do hlubin

¹⁷ srov. J 10,18 a J 15,12–15

¹⁸ srov. J 14,21 a J 15,12.17

¹⁹ srov. J 14,21.23 a J 17,20–26

²⁰ „Knowing God, in the Fourth Gospel, means relating to God. The knowledge of God includes information, but it finally presses readers beyond knowing things about God to knowing God as one knows and relates to a living being. The principal mode of divine revelation is *incarnation* which makes the Word of God present to the world in a form that can be encountered; and Jesus' words and actions, culminating in his death and resurrection, are integral to this encounter. Responses to the embodied word included belief and unbelief, acceptance and rejection, knowing and not knowing. By extension, the Gospel presents the story of this encounter in written form in order to bring the readers to the knowledge of God that is faith. Reasons why the evangelist tells the story in this manner emerge from his understanding of human life”. KOESTER Craig R.: *Jesus as the way to the Father in Johannine theology (John 14,6)*. in Van Belle G., van der Watt J.G., Maritz P.: *Theology and christology in the Fourth Gospel*. Leuven: Leuven University Press. 2005, s. 122

společenství lásky mezi Otcem a Synem, zcela se tím vydal člověku do rukou – pak odpovědí člověka je bezvýhradné přijetí tohoto daru vyjádřené oddaným následováním Ježíše Krista jako Mesiáše (Učitele) a současně též důvěrného přítele. Důsledné napodobování Ježíšovy lásky se stává pro toho, kdo si pln vděčnosti uvědomuje velikost daru, kterého se mu dostalo tím, že se Bůh k němu sklonil a přijal lidský úděl, aby lidem otevřel horizont věčného bytí s Bohem, samozřejmou odpovědí.

1.3. Historický a kulturní kontext

Bez ohledu na to, jak nadčasové poselství konkrétní autor předává a zda jeho spisy odkazují na jednotlivé historické, společenské či kulturní reálie či nikoli, dílo jako takové je vždy do určité míry ovlivněno dějinnou situací, za níž vznikalo, přinejmenším pokud jde o jazyk a dobový způsob projevu. V případě Jana od Kříže je jistá znalost dobového kontextu o to důležitější, že dílo neobsahuje nad rámec použitého jazyka a stylu vyjadřování víceméně nic, co by ho spojovalo s konkrétním historicko-kulturním prostředím a působí proto dojmem, jako by vznikalo zcela mimo čas a prostor a týkalo se jakési jiné reality, do níž běžný člověk nemá přístup. Duchovní život člověka utvářený mystickou zkušeností se sice opravdu vymyká obvyklému vnímání skutečnosti, nicméně z toho nelze dovozovat, že není formován a ovlivňován konkrétními prožitky, událostmi, atmosférou doby a prostředím, v němž se člověk nachází. Dopustili bychom se poměrně zásadního omylu, kdybychom tento rozměr díla – jakkoli v sanjuanistických spisech nenápadný a skrytý – zcela pominuli, zejména když se soustředíme na událost *Vtělení*, kdy se sám Bůh stal člověkem a tím se podřídil zákonitostem působení času a prostoru na lidskou bytost. Jestliže Bůh, když se stává člověkem, přijímá skutečnost, že vývoj lidské osoby závisí do značné míry na prostředí a životní zkušenosti, tím spíše je třeba s tím počítat v životech světců, proto zde stručně nastíníme některé dějinně-kulturní pozadí, v němž světcovo dílo vznikalo.

1.3.1. Španělská inkvizice – cenzura duchovní četby

Sociálně kulturní kontext Janova života můžeme charakterizovat především jako dobu zásadních společenských změn, které na jednu stranu otevírajících nové možnosti, jež vzbuzují očekávání a naději, na druhou stranu přinášejí obavy z rozkladu a způsobují nejistotu plynoucí ze ztráty či zpochybnění starých jistot. Konec patnáctého a první polovina šestnáctého století znamenají pro Španělsko rozšíření kontrolovaného území o zámořské kolonie, ekonomické a sociální změny způsobené dovozem drahých

kovů a dalšího dosud nevidaného zboží z nově získaných území,²¹ střet s domorodou kulturou a náboženstvím a z něj plynoucí nové otázky, prosazování humanistických ideálů ve vzdělání a související obdiv k antické kultuře přejatý z renesanční Itálie, zpřístupnění literárního dědictví předchozích staletí i nově vznikající tvorby prostřednictvím knihtisku a mnoho dalšího. Vzhledem ke svému úzkému sepětí se *Svatou říší římskou národa německého* (španělský král Karel V. byl současně od roku 1520 jejím císařem a právě před ním se Luther roku 1521 ve Wormsu zodpovídal ze svého učení²²) si španělští králové ostře uvědomovali nebezpečí pocházející z šíření tezí německých reformátorů a v duchu svých předchůdců, *Katolických králů* Ferdinanda II. Aragonského a Alžběty I. Kastilské, usilovali o zachování náboženské jednoty království důsledným potíráním herezí prostřednictvím k tomu zřízené inkvizice.

Církev reaguje na reformační kritiku jednak reformním úsilím (tridentský koncil, vznik řádů přísnější observance), jednak utužením autokracie. Zvláště ve Španělsku, kde před půlstoletím skončila reconquista a zbývající jinověrci (muslimové a židé) byli buď vyhnáni nebo donuceni ke konverzi, na přání krále důsledně bdí nad čistotou víry inkvizice, která má kromě odhalení nepravých konvertitů za úkol rovněž vypořádat se s jakýmkoli náznakem hereze. Strach z šíření nekatolické víry pochopitelně umocňuje též zpochybnění náboženských jistot střetem s domorodými kulturami ve španělských državách v zámoří, kde kolonizátoři čelí otázce, jak místní kultuře porozumět, jak se vůči ní vymezit a jak místnímu obyvatelstvu zvěstovat evangelium. Náboženská literatura, zejména knihy o duchovním životě, podléhá cenzuře, čehož jsou si autoři při psaní vědomi a do určité míry to berou při sepisování svých děl v potaz. Péče o čistotu víry a obavy z chybného výkladu náboženských textů zaviněného nedostatečným vzděláním vedou nakonec inkvizici k naprostému zákazu používání Bible, jejich komentářů a vůbec většiny duchovní literatury ve španělštině.²³ Toto drastické opatření směřující proti hrozbě protestantismu, hnutí *devotio moderna* a sektě *alumbrados* (*osvícených*) zasáhlo především zbožné ženy, které až na výjimky²⁴ neměly přístup ke

²¹ srov. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, STEGGINK, O.: *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*. (= BAC Maior). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, s. 30n.

²² srov. Ibid, s. 11-12

²³ Na *Seznamu zakázaných knih* vydaném roku 1559 hlavním inkvizitorem Valdésem se kromě všech existujících překladů Bible (úplných i částečných) do španělštiny ocitla rovněž díla významných duchovních autorit tehdejší doby, např. sv. Františka Borgiáše, Ludvíka z Granady, Františka z Osuny, Jana z Avily atd. srov. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, STEGGINK, O.: *Tiempo y vida*, s. 178.

²⁴ srov. GÓMEZ, Giselle: *Teresa de Jesús. Entre obediencia y transgresión*. Burgos: Monte Carmelo, 2014, s. 28-32

klasickému vzdělání zahrnujícímu výuku latiny, případně dalších orientálních jazyků. Valdésův *Index* se vlastně snažil zvrátit vývoj, k němuž došlo vynálezem knihtisku, díky kterému značně vzrostlo množství lidí, kteří si mohli Bibli pořídit a přečíst, a zacházení s biblickými texty se tím ocitlo mimo jakoukoli přímou kontrolu hierarchie. Inkviziční zákaz pak představuje víceméně marnou snahu o návrat do středověkých poměrů, kdy se znalost posvátného textu vzhledem k množství rukopisů omezovala na úzký okruh vzdělaných mnichů, řeholníků, případně jiných učenců, a ostatní věřící znali Bibli pouze útržkovitě a zprostředkovaně z kázání, obrazů, dramatizace biblických příběhů apod.²⁵ Co však zůstává následkem *Indexu* soustředěno téměř výhradně na akademickou půdu, jsou diskuze týkající se výkladu Písma.

1.3.2. Podoba univerzitního vzdělávání

Rozkvět univerzitního vzdělání, typický zejména pro první polovinu šestnáctého století, kdy na prestižní španělské univerzitě v Salamance i na dalších nově vznikajících univerzitách působila řada vynikajících myslitelů a učenců v čele s dominikánem Franciscem de Vitoriou, pokračuje i během druhé poloviny století (kdy se dostává vzdělání našemu světcí), ačkoli se přinejmenším na katedrách teologie již začínají objevovat náznaky protireformačního myšlení v podobě rigoróznějšího tomismu a aristotelismu,²⁶ omezování původně rovnocenné výuky všech tří hlavních středověkých filosoficko-teologických škol (tomismu, nominalismu a scotismu) a prosazování teologie méně biblické a humanistické, které vedlo až k pronásledování vyučujících, kteří razili exegezi založenou více na kritické četbě posvátných textů v původních jazycích a méně na tradičních patristických a scholastických textech.

Snahy o vědecký přístup k posvátným textům navazovaly na průkopnické úsilí kardinála Cisnerose. Ten roku 1508 vydal pro jemu podléhající univerzitu v Alcalá nový statut kladoucí důraz na solidní humanistické základy teologického vzdělání se záměrem překonat výchovou humanisticky vzdělaných teologů dichotomií *Církev – Humanismus*, typickou pro italský humanismus, který spolu s antickou kulturou vstřebal také pohanský způsob myšlení, takže na něj osoby zodpovědné za uchování čistoty víry nemohly pohlížet jinak než s nedůvěrou. Tomu měl vzdělávací systém zavedený kardinálem předejít, neboť studenti jím byli pomocí pařížské vyučovací metody spočívající v kladení otázek k tématu a diskuzích mezi sebou navzájem vedeni k samostatnému kritickému myšlení a schopnosti pomocí získaných vědomostí hledat

²⁵ srov. GIBERT, P.: *Petite histoire de l'exégèse biblique*. Paris. Les éditions du Cerf, 1997, s. 182.

²⁶ srov. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, STEGGINK, O.: *Tiempo y vida*, s. 154

a rozlišovat pravdu. V duchu kardinálova humanistického ideálu se za konečný cíl veškerého vzdělání považovalo nalezení pravdy návratem k pramenům, univerzita proto podporovala studium původních biblických jazyků a rozvoj textové kritiky a na poli teologie se neomezovala na jeden konkrétní teologický směr, ale umožňovala vyučování přívržencům kteréhokoli z hlavních středověkých myšlenkových proudů.²⁷

1.3.3. Přístup k Písmu v 16. století

Spory o správný přístup k výkladu Písma svatého, které v roce 1572 vyústily v uvěznění Ludvíka z Leónu coby předního zastávce směru, který se zasazoval o revizi *Vulgáty* podle originální podoby posvátného textu rekonstruovaného pomocí textové kritiky, pravděpodobně doutnaly na salamanské univerzitě od dvacátých let šestnáctého století, kdy se s příchodem F. Vitorii z Paříže (přes univerzitu ve Valladolidu) probudil zájem o studium Písma v původním řeckém a hebrejském znění a zavedla se výuka všech tří středověkých myšlenkových proudů po vzoru univerzity v Alcalá, vyhrály se však teprve na přelomu padesátých a šedesátých let, kdy získal boj proti protestantským a jiným herezím ve Španělsku výrazně anti-mystický charakter a v univerzitním prostředí se projevil zesílením důrazu na tomismus a aristotelskou logiku.²⁸

Nový exegetický směr zdůrazňující důležitost studia jazyků a používání vědeckých metod rekonstrukce textu za účelem zjištění *literárního*, resp. *přímého*, smyslu Písma se v Salamance prosazuje v šedesátých letech, když jeden z jeho přívrženců – Gaspar Grajal – získává roku 1560 katedru Bible a následujícího roku další – Ludvík z Leónu – katedru *Durando*. Oba se později stanou členy inkviziční komise pro revizi *Vatablovy Bible*,²⁹ kde obhajují zásadní význam původního znění textu a *literárního* smyslu Písma proti zastáncům přednosti smyslu *alegorického* v návaznosti na tradiční komentáře a dosavadní verzi *Vulgáty*, čímž si na jaře roku 1572 vyslouží uvěznění a obvinění z hereze, z něhož se Ludvík z Leónu zodpovídá v procesu trvajícím čtyři roky.³⁰

Závažnost řešené otázky pochopíme, když si uvědomíme, že tou dobou měla církev za sebou patnáct století nepřerušené výkladové tradice upřednostňující *alegorický* (*symbolický*) způsob výkladu, zatímco smysl *literární* (*doslovný*) býval podceňován či přímo přehlížen. Nauka o čtyřech smyslech Písma, poprvé formulovaná v patristické době, se používala prakticky beze změn až do začátku šestnáctého století, kdy Lefèvre

²⁷ srov. Ibid. s. 150–151

²⁸ srov. Ibid. s. 152–1155

²⁹ Biblický komentář sestavený podle poznámek z přednášek abbé Vatabla na College de France.

³⁰ srov. VILNET, J.: *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949, s. 22

d'Étaples navrhuje obměnu v používání teorie čtyř smyslů Písma spočívající v respektování povahy konkrétního textu a hledání jeho smyslu v souladu s ní:

„V pasážích, kde není třeba jiného než *doslovného* smyslu, hledáme smysl *doslovný, alegorii* hledáme v textech alegorických, *tropologický* smysl v textech týkajících se mravů a konečně, v těch, které se vztahují k božskému, transcendentnímu poznání, hledáme smysl *anagogický* a božské povznesení.“³¹

Tato zdánlivě nepatrná změna představuje ve skutečnosti v dějinách exegeze zásadní zlom, neboť ruší dlouho vládnoucí primát alegorického výkladu ve prospěch výkladu *doslovného*, tedy odpovídajícího víceméně původnímu smyslu textu v daném kontextu. Ve světcově díle stopy tohoto konfliktu zaznamenáme spíše okrajově; alegorický výklad v duchu patristických textů u něj výrazně převažuje, nicméně občas se u něj projevuje i snaha používat exegetickou metodu typickou pro výklad doslovný.

1.4. Život Mystického učitele s Písmem

Jan se narodil roku 1540 v malém městečku Fontiveros na Kastilské náhorní plošině jako polední ze tří synů Gonzala de Yepes a Cataliny Yepes Alvarez. Španělsko tou dobou díky zámořským objevům oplývá bohatstvím, rozšiřuje svůj politický vliv za hranice dosud známého světa a přichází do kontaktu s neznámými zeměmi a lidskými kulturami, což otřásá starými jistotami a volá po změně paradigmatu. Kvetoucí humanitní studia otvírají nové obzory mimo jiné v oblasti četby a výkladu Písma, neboť se objevuje zájem o studium původních jazyků Bible a snaha překládat Písmo z nich. Navíc Lutherovo reformační hnutí štěpí dosud relativně jednotné křesťanské vyznání, což dále narušuje zavedené jistoty a pořádky a vyvolává v zemích, které zůstaly věrně katolictví, protireakci ve formě zostření cenzury, vyhrocení katolické nauky opačným směrem a podezřívavého přístupu inkvizice vůči důrazům typickým pro protestanskou rétoriku. Navzdory probíhajícímu procesu přerodu středověkých společenských poměrů znamená šestnácté století pro španělské království období politické a hospodářské stability a kulturního rozkvětu, proto se označuje v historii země jako *Siglo del Oro* (*Zlatý věk*).

Život našeho světce paradoxně poznamenala spíše odvrácená strana nově nabytého španělského bohatství: příliv zlata ze zámořských kolonií vyvolává inflaci,³² která postihuje především chudé obyvatelstvo. Janovi rodiče se živí tkalcovským řemeslem, které zřejmě poskytuje dostatečný příjem k zabezpečení rodiny, dokud brzy po narození

³¹ LEFÈVRE D'ÉTAPLES, Jaques: *Sur les Galates*, IV, f° 159 r°. Překlad H. de Lubac. Citováno dle GIBERT, P.: *Petite histoire*, s. 180

³² srov. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, STEGGINK, O.: *Tiempo y vida* s. 63

posledního dítěte nezasáhne Gonzala nemoc, která během dvou let svého trvání pohltí veškeré skromné rodinné příjmy.³³ Po jeho smrti se mladá vdova se třemi syny ocitá na hranici chudoby a je do značné míry odkázána na milosrdenství druhých. Během následného zápasu o přežití umírá rovněž prostřední syn Luis a Catalina se s oběma zbývajících syny přesouvá do Arévala, které skýtá zubožené rodině větší naději na získání zdroje obživy. Za dvouletého pobytu rodiny v Arévalu prochází prvorozený syn – osmnáctiletý Francisco – osobní konverzí, kterou začíná jeho život plný zbožných skutků a hluboké kajícínosti, a rodina se rozrůstá o nového člena – jeho zbožnou manželku Anu Izquierdo. O životě osmi až desetiletého Jana v tomto období nemáme žádné zprávy, lze jen předpokládat, že podobně jako předtím ve Fontiveros i v Arévalu navštěvoval městem zřízenou školu pro chudé,³⁴ nejsou však k dispozici údaje ani o instituci jako takové, ani o tom, co se zde vyučovalo. Nicméně s ohledem na to, že podobná zařízení nabízela zpravidla výuku čtení a za dražší poplatky také výuku psaní, případně počítání, není příliš pravděpodobné, že by se Jan již v tomto období mohl dostat do bližšího kontaktu s posvátnými texty v písemné podobě. Jeho tehdejší znalost Písma se nejspíše omezovala na to, čemu byl schopen porozumět z latinsky sloužené mše a co pochopil z kázání a výuky katechismu, na niž pravděpodobně s ostatními dětmi docházel, měla tedy s největší pravděpodobností zprostředkovaný charakter.

V podobném duchu se zřejmě odvíjel jeho kontakt s Biblií i během prvních let po příchodu rodiny de Yepes do Mediny del Campo. Tehdy jedenáctiletý Jan nejprve nastoupil do učiliště pro sirotky, kde si děti z chudých poměrů mohly osvojit základy čtení a psaní a křesťanské nauky a vyučit se některému uměleckému řemeslu, pro něž projeví nadání. Poměrně záhy (přibližně po roce) se mu naskytla příležitost tento ústav opustit a věnovat se péči o nemocné v nemocnici Početí, kterážto činnost zřejmě vyhovovala Janovým schopnostem a povaze více než řemesla, s nimiž měl možnost se seznámit na učilišti. Kromě toho mu práce v nemocnici otevřela možnost studovat na nově zřízené jezuitské koleji nacházející se v bezprostřední blízkosti nemocnice.

Během následujících deseti let se tedy vedle zaměstnání v nemocnici, které obnášelo jak samotnou péči o nemocné, tak žebrání almužen pro ně, vzdělával v gramatice (tj. latině), rétorice (tj. literatuře) a didaktice (tj. aristotelské filosofii).³⁵ Právě během těchto let se zřejmě začal utvářet jeho vztah k Písmu. Nedostatek životopisných údajů

³³ srov. Ibid, s. 55

³⁴ srov. Ibid, s. 65

³⁵ srov. Ibid, s. 82

nám sice nedovoluje tento proces detailně rekonstruovat, na základě dochovaných svědectví si však o něm můžeme učinit alespoň rámcovou představu. Přestože jeho učitel latiny – P. Juan Bonifacio – uvádí, že se svými žáky v rámci výuky latiny četl (a překládal) obtížné pasáže z Písma a z posvátného officia,³⁶ zdá se, že těžiště výuky spočívalo spíše v četbě vybraných pasáží z děl klasiků latinské literatury (Vergilius, Ovidius, Cicero, César atd.) s cílem umožnit žákům, aby si osvojili nejen jazyk, ale i rozmanité stylistické formy psaného textu, včetně poezie. Pokud se Jan již v tomto období pravidelně věnoval četbě, studiu či rozjímání Písma, o čemž se bohužel nedochovalo žádné svědectví, pak to činil spíše nad rámec školních osnov. S jistotou můžeme o Janových tehdejších studiích říci jen tolik, že během nich získal obstojnou znalost latiny, seznámil se jak s antickou, tak soudobou poetickou tvorbou a naučil se zákonitostem básnické skladby, které posléze využil při vlastní umělecké tvorbě.

Pravidelný kontakt s Biblií podle všeho navázal teprve po vstupu do noviciátu karmelitánského řádu, jehož spiritualita je prochnuta Písmem, neboť jedno ze základních ustanovení *Řehole* ukládá bratřím „*dnem i nocí přemítat o zákoně Páně*“.³⁷ Podněty pro toto rozjímání čerpal především z biblických textů obsažených v denním officiu, které byli bratři povinni recitovat v chóru (případně o samotě) a dále též z duchovní četby, která tehdy nezřídka obsahovala rozsáhlé citace z Písma svatého, protože se tím autoři snažili obejít zákaz četby Bible v lidovém jazyce a zpřístupnit bohatství posvátných knih i čtenářům neznalým latiny.³⁸ J. Vilnet s odvoláním na životopis P. Bruna uvádí, že Jan od Kříže od dob svého noviciátu pravidelně každý den recitoval breviář v plném rozsahu, tj. včetně přídavek pro příslušné dny.³⁹ Breviář a Písmo svaté byly téměř jedinými knihami, které míval v cele,⁴⁰ a jedině breviář (možná spolu s *Následováním Krista*) mu byl ponechán během devítiměsíčního věznění v Toledu.⁴¹

Další mezník ve vývoji Janova vztahu k Písmu představují nepochybně jeho univerzitní studia v Salamance v letech 1564-1568, ačkoli podle dostupných pramenů se

³⁶ srov. Ibid, s. 84

³⁷ *Prvotní Řehole Řádu blahoslavené Panny Marie z hory Karmel, daná sv. Albertem Jeruzalémským, upravená a potvrzená Inocencem IV.*, čl. 10; <http://bosekarmelitky.cz/rehole/prvotni-rehole/>

³⁸ srov. VILNET, J.: *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949, s. 12–18

³⁹ srov. Ibid, s. 13.

⁴⁰ srov. svědectví Juana Evangelisty z apoštolského procesu v Malaze, bod 15. Fortes, A., CUEVAS, F. J.: *Obras de San Juan de la Cruz. Procesos beatificación y canonización IV. Procesos apostólicos (1627 – 1628)*. (= Biblioteca Mistica Carmelitana). Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1992, s. 530.

⁴¹ srov. RODRIGUEZ, J. V.: *San Juan de la Cruz. La biografía*. Madrid: San Pablo, 2012, Kindle loc. 4421-4423

jeho účast na přednáškách o Písmu svatém omezovala pouze na jeden kurz v posledním roce jeho studií (v prvním roce studia teologie), kdy tehdejší profesor katedry biblistiky – Gaspar Grajal – vyučoval žalmy od padesátého výše.⁴² V témže roce přednášel na katedře Durando nauku o závaznosti Písma svatého *De sacrae Scripturae ratione et ejus auctoritate* (součást traktátu *De Fide*) nově zvolený profesor Luis de León, který podobně jako G. Grajal patřil ke skupině vyučujících prosazujících studium posvátných textů zaměřené na kritickou rekonstrukci originálního textu a využívající znalosti původních jazyků, v nichž byly biblické knihy sepsány, oproti těm, kteří lpěli na textové a výkladové tradici předchozích staletí, tedy církevních otců a především scholastických teologů.⁴³ Přímý vliv oněch kurzů na Janovo myšlení a jeho přístup k Bibli je obtížné vysledovat, neboť jím zanechané dílo bylo sepsáno s relativně velkým časovým odstupem od absolvovaných studií.

Studia v Salamance uvrhla Jana do víru studentského života. Ačkoli se Jan podobně jako v dřívějších letech projevil jako svědomitý a pilný student, takže mu dokonce v roce 1967 byla svěřena úloha prefekta studentů, z důvodů, o jejichž povaze životopisné prameny mlčí, jej studentský či řádový život do té míry neuspokojoval, že v době, kdy byl po absolvování tří let studia na fakultě svobodných umění vysvěcen na kněze, zvažoval přestup ke kartuziánům. Tento záměr si sice nechal Terezií z Avily během setkání v Medině del Campo na podzim roku 1567 rozmluvit, když souhlasil s tím, že se stane jedním z prvních „bosých“ (tj. reformovaných) bratří, nicméně na univerzitu se vrátil již jen na jediný rok (zřejmě první a jediný rok jeho studia na teologické fakultě), takže jeho studium teologie (jehož součástí byla četba a výklad Bible) zůstalo nedokončeno.

Do následující životní etapy vstoupil přibližně měsíčním intenzivním kontaktem s reformovanými mniškami během zakládání ve Valladolidu, kdy měl asi poprvé příležitost se plně věnovat službě kazatele, zpovědníka a duchovního doprovázejícího, což s sebou pravděpodobně přineslo další rozvoj jeho vztahu k Písmu, které se nyní ze studijního materiálu a cenného zdroje inspirace pro vlastní duchovní růst stalo zásobárnou podnětů pro homilie a duchovní doprovázení. Tento nedlouhý pobyt s Matkou Zakladatelkou a jejími mniškami nazývají někteří Janovi životopisci jeho „druhým noviciátem“⁴⁴, neboť Terezie uvádí v *Knize zakládání*, že se během něj snažila

⁴² srov. VILNET, J.: *Bible et Mystique*, s. 21

⁴³ srov. Ibid, s. 21

⁴⁴ srov. RODRIGUEZ, J. V.: *San Juan de la Cruz*. Kindle loc. 2471–2492.

Jana seznámit se způsobem života sester, aby porozuměl duchu přátelství, který má v klášteře vládnout,⁴⁵ se zřejmým úmyslem předat jeho prostřednictvím tereziánské charisma mužské větvi reformy.

Po této krátké, ale pro další směřování jeho života velmi významné epizodě se Jan přesouvá do Duruela, kde ve velmi skromných podmínkách vzniká první klášter bosých bratří. Ústraní, ve kterém se osada s klášterem nacházela, poskytlo prvním bosým karmelitánům ideální podmínky pro obnovu poustevnického řádového charismatu. Modlitby v chóru, dlouhé hodiny nočního bdění, pěší putování po okolí, kdykoli to pastorační péče o okolní farmáře vyžadovala, to vše vytvářelo vhodné prostředí pro *ustavičné rozjímání o zákoně Páně*, vyžadované Řeholí sv. Alberta. To umožnilo bratřím (v čele s Janem od Kříže) obnovit a upevnit svůj vztah k Bohu (především ke Kristu) a čerpat z tohoto milostmi prochnutého období sílu a povzbuzení pro další úkoly, které jim v průběhu následujících let připadly. Nakolik se v této době změnil nebo upevnil také světcův vztah k Písmu, se vzhledem k absenci jakýchkoli informací můžeme pouze dohadovat.

Duruelské usebrání netrvalo dlouho. Klášter brzy přestal rozrůstající se komunitě stačit, takže se v polovině roku 1570 (rok a půl po založení kláštera) přestěhovala do nového kláštera v Manceře de Abajo. Koncem téhož roku putuje Jan od Kříže, první novicmistr bosých karmelitánů, do Pastrany, kde se nachází druhý klášter bosých bratří, aby tam zorganizoval noviciát. V lednu 1571 doprovází Terezii od Ježíše na zakládání v Albě de Tormes, v dubnu téhož roku pak odchází z Mancery do Alcalá de Henares jako nově jmenovaný rektor tamější studentské koleje. Odtud je pak povolán koncem jara 1572 na Tereziinu žádost do Avily jako zpovědník mnišek kláštera Vtělení, kde se Terezie stala převorkou. O vývoji jeho vztahu k Písmu v této etapě rovněž nemáme žádné zprávy, lze jen soudit, že pobyt ve studentské koleji znamenal relativně vysoké nároky na interpretaci (exegezi) biblických textů a mohl vést k oživení studijního zájmu o posvátné knihy.

Následujících pět let se Jan od Kříže s plným nasazením, korunovaným značným úspěchem, věnuje službě zpovědníka a duchovního doprovázejícího. Písmo zůstává skrze recitaci oficia jeho „denním chlebem“, což se projevuje v jeho způsobu vyjadřování, jeho duchovních radách, způsobu doprovázení svěřených osob i při výkonu kněžské služby (např. v kázáních a při exorcismech).

⁴⁵ srov. Z 13,5

V listopadu 1577 dochází v Janově životě k zásadnímu zlomu: je obutými bratry unesen z domku poblíž kláštera Vtělení, který s jedním dalším spolubratrem obývá, odveden do Toleda a uvězněn v klášterním vězení pro vzpouru. Během devítiměsíčního pobytu ve stísněné tmavé kobce, s nedostatečným přídělem jídla, zbaven účasti na svátostném životě církve, pod silným psychickým tlakem ze strany vězňitelů prochází Janův vztah k Božímu Slovu intenzivní proměnou – stává se mu inspirací k vlastní básnické tvorbě a Jan skládá několik parafrází na biblické texty: *Super flumina babilonis* na žalm 137, *Canciones entre alma y el Esposo* na biblickou *Velepíseň* a *Romance sobre el evangelio «In principio erat Verbum»* na Prolog Janova evangelia a částečně též na začátek Lukášova evangelia. Písmo se Janovi otevřelo v nové dimenzi, stalo se pro něj „živým slovem“ tryskajícím z jeho nitra v novém slovním vyjádření. A. M. Sicari interpretuje tuto fázi světcova života ve světle Kristova tajemství takto:

A právě zde se začíná odehrávat onen zázrak smrti a vzkříšení: [...] vzkříšení Slova. Boží Slovo – jak učili církevní otcové – je dokonce i v Písmu „zestručněno“ a „ukřížováno“, proto stále potřebuje, aby jej věřící nechal znovu ožít ve svém srdci. [...] Existují obtížné momenty dějin, v nichž musí být Boží slovo chráněno a vtěleno nejen skrze poslušné bytí učedníka, nýbrž i tím, že učedník nabídne své tělo skutečné smrti, aby psané Slovo mohlo znovu zaznít v celé své kráse, jako slovo živé, vzkříšené [...] učedník dává Slovu své tělo, aby mohlo znovu zaznít, živým a aktuálním způsobem.⁴⁶

Z toledského vězení odchází (resp. prchá) Jan od Kříže obohacený o novou dimenzi prožívání Slova Božího, které se s ním během měsíců samoty a utrpení sjednotilo; už „nežije on, ale Kristus“⁴⁷ (srov. Gal 2,20), Tento nový niterný vztah k Písmu, jež má nyní charakter promlouvání živé (a důvěrně známé) osoby, zanechává své stopy jak ve světcově poezii, tak v jeho prozaických dílech.

V dalších etapách jeho života se jeho intimita s *vtěleným* Slovem zřejmě dále prohlubuje, jak naznačuje posun mezi první a druhou redakcí *Písně* a částečně i *Plamene*, podstatně se však již nemění. Na podzim roku 1578 (asi měsíc po útěku z vězení) odchází Jan od Kříže do Andalusie, kde se věnuje úkolům představeného nejprve v El Calvari, později v Baeze a posléze v Granadě (1582–1588), duchovnímu doprovázení, sepisuje (během pobytu v Granadě) na žádost svých duchovních dcer a synů svá prozaická díla, v souvislosti se svými řádovými povinnostmi cestuje a podílí se na zakládání nových klášterů mnišek i bratří. Ačkoli sdílí s těmi, kdo se svěřují jeho vedení, plody sjednocení, jichž se mu dostává, tíhne navzdory všem činností

⁴⁶ SICARI, Antonio Maria: *Poselství Jana od Kříže*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 108–109.

⁴⁷ Tento Pavlův výrok vztahuje světec na sjednocení v duchovním manželství (srov. DP 22,6).

a povinností k usebrání o samotě se svým Milovaným, jak naznačuje výčtem jejích předností v *Písni*⁴⁸ a obhajobou těch, kdo se do ní uchylují, v *Plameni*.⁴⁹

Po deseti letech strávených na jihu španělského království se jako člen konzulty⁵⁰ vrací zpět do Kastilie a stává se převorem nedávno založeného kláštera v Segovii, na jehož výstavbě se podílí. Ačkoli poctivě plní povinnosti plynoucí ze svěřených úřadů, s oblibou tráví – po Kristově vzoru – čas nočním bděním v jeskynním výklenku na klášterní zahradě,⁵¹ kde se kochá půvaby svého Snoubence.⁵²

Jeho touha co nejvíce se podobat Kristu dochází naplnění, když jej v roce 1591 madridská generální kapitula zbaví všech úřadů a přijme jeho nabídku připojit se k bratřím odcházejícím do Mexika.⁵³ Tato cesta se však již neuskuteční, neboť v samotě kláštera La Peñuela, kam se se souhlasem generálního představeného uchýlil, než se definitivně určí skupina řeholníků, kteří se s ním vypraví do zámoří, onemocní a je nucen vyhledat ošetření v Ubedě, kde však navzdory poskytnuté lékařské péči v noci ze 13. na 14. prosince 1592 završuje svou životní pout', čímž se naplňuje jeho dlouhodobé přání „*být uvolněn a vidět se s Kristem*“ (Flp 1,23), tj. vidět jej tváří v tvář a pochopit tam zcela hluboké cesty a věčná tajemství jeho *vtělení*.⁵⁴

1.5. Janovo evangelium v díle Jana od Kříže

Vliv čtvrtého evangelia ve světcových spisech můžeme zaznamenat na několika úrovních. První možností je analyzovat citace a nepřímé narážky a odkazy v prozaických textech, takto získaná představa však zůstává nekompletní a značně zkreslená. Ucelenější pohled nabízí zkoumání shodných pojmů, obrazů a symbolů, jeho výsledky však mají omezenou platnost, neboť navzdory své jedinečnosti sdílí čtvrté evangelium celou řadu obrazů a symbolů především se starozákonními autory, na něž navazuje a na něž se přímo či nepřímo odvolává.

Ohlas evangelia se dále projevuje též v přebírání formulací a vyjadřovacího stylu, kde však je třeba brát v úvahu možnost zkreslení následkem dvojnásobného překladu původního textu⁵⁵ v úvahu, a konečně také v tom, jak Mystický učitel vstřebává a rozvíjí ústřední teologické a christologické výpovědi evangelia. Není pochyb o tom,

⁴⁸ srov. DP 35

⁴⁹ ŽP 3,35-63

⁵⁰ Nejvyšší řídicí orgán řádu.

⁵¹ RODRIGUEZ, José Vicente: *San Juan de la Cruz*. Kindle loc. 9269–9272

⁵² srov. DP 36,5

⁵³ RODRIGUEZ, José Vicente: *San Juan de la Cruz*. Kindle loc. 10763–10767

⁵⁴ srov. DP 37,2

⁵⁵ Světec používá Vulgátu, tedy překládá z textu, který už je sám překladem.

že ve stěžejním pojmu jeho nauky – *uni6n del alma con Dios* (sjednocen6 duše s Bohem) – se odr6z6 nejen to, o 6em autor prvního Janova listu hovoří jako o *spole6enství s Otcem a s jeho Synem, Ježíšem Kristem* (*κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1J 1,3), ale především evangelijn6 příslib jednoty u6edníkŮ s Ježíšem a skrze něj s Otcem, jeden ze kl6íových motivŮ ře66 na rozlou6enou (J 14–16) a velekněžské modlitby (J 17). O tutě6 část evangelia se op6r6 rovně6 světcova nauka o troji6ním přebýv6n6 uvnitř duše, rozvinut6 především v z6v6re6ných kapitol6ch *P6isn6* a v koment6ř6 k b6sni *Plameni l6skey žhavý* (*Oh llama de amor viva*). Taktě6 v6pov666i o zbožšt6n6 duše p6etvořen6m v Boha 6erp6 sv6tec z tohoto zdroje. Nem6n6 v6raznou stopu však v jeho tvorb6 zanechaly i jin6 evangeln6 pas6že. Űvodn6 *hymnus o Slově* (J 1,1-18), jinak t66 *Prolog*,⁵⁶ jej dokonce podn6til ke složen6 zdařil6 b6snick6 parafr6ze, jej66 um6leck6 hodnota a teologick6 hloubka nejen dosud vzbuzuj6 ůctu a obdiv, ale nab6zej6 t66 nejucelen6666 v6hled do jeho 6h6p6n6 dvou z6kladn6ch pravd křest6ansk6 v6ry: tajemstv6 Trojice a tajemstv6 Vt6len6. Ani jedno z nich sv6tec ve sv6ch prozaick6ch d6lech nerozeb6r6, a6 se o nich op6etovn6 zmiňuje.

To neplat6 o ůadn6m jin6m sv6tcov6 d6le. Ostatn6 b6sn6 vesm6 zachycuj6 konkr6tn6 mystickou zkušenost nebo odr66ej6 ur6itou etapu (6i etapy) na duchovn6 cest6, zat6mco prozaick6 d6la obsahuj6 nauku o procesu duchovn6ho zr6n6, ať u6 ve form6 trakt6tu 6i koment6ře k b6snick6mu d6lu. Pravdy v6ry se v nich nevykl6daj6, prob6r6 se, jak6 postoj k nim m6 v6ř6c6 zaujmout, jak si je m6 osvojit a jak mŮ6e p66sp6t k tomu, aby v n6m pŮsoben6m Ducha svat6ho „o6ily“ – uskute6nily se – a jak vypad6 nitern6 prožív6n6 v6ř6c66ho, kdy6 k onomu uskute6n6n6 dojde.

Jedine6nost *Romanc6* však nespo66v6 pouze v n6m6tu, neobvykl6 je rovně6 pohled na *vt6len6* z perspektivy troji6n6ho života. K jejich ojedin6losti p66sp6v6 tak6 zvolen6 forma – dogmatick6 teologie se zř6dka (pokud vŮbec) vyjadřuje poezi6, nato6 veršem. Jejich v6jime6nost podtrhuje t66 t6sn6 sep6t6 s biblick6m textem, je66 parafr6zuj6 – autor se nech6v6 evangelijn6m textem v6st, ani6 by se j6m nechal zotro6it, p66stupuje k n6mu s tvŮr66i invenc6, ani6 by t6m jakkoli utp6la v6rnost p66dloze. V p66b6sn6n6m *Prologu* rezonuje bohatstv6 cel6ho evangelia: motivy v n6m nast6n6n6, kter6 evangelista rozv66j6

⁵⁶ Odborn6ci na Janovo evangelium se liš6 v n6zoru na p66l6havost tohoto pojmenov6n6, neboť 66st odborn6 veřejnosti zast6v6 teorii, že se jedn6 o samostatn6 d6lo existuj6c6 p66d seps6n6m evangelia, kter6 evangelista 6i pozd66666 editor s mal6mi ůpravami p66vzal do hotov6ho d6la, ani6 by mezi hymnem a zbytkem evangelia existovala hlubš6 tematick6 a ideov6 vazba (srov. nap66klad Ashton J.: *Really a Prologue?* in *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013.* TŮbingen: Mohr Siebeck, 2016, 27–44), nicm6n6 i ti, kteř6 v6st66znost tohoto n6zvu zpochybňuj6, je6 pro nedostatek vhodn6ch alternativ pou66z6vaj6.

v průběhu evangelijního vyprávění, promítá Jan od Kříže zpět „na počátek časů“, čímž je prohlubuje a současně poselství evangelia zhušťuje.

Vliv *hymnu o Slově* se však neomezuje pouze na *Romance*. Vnímání Ježíše jako Otcova Slova – jako toho, kdo úplným a konečným způsobem zjevuje Otce a současně je jedinou Cestou k němu – prostupuje celým světcovým dílem a projevuje se nejen v několika klíčových kapitolách, v nichž Mystický učitel připomíná a zdůrazňuje tuto Kristovu úlohu Prostředníka mezi Bohem a lidmi,⁵⁷ ale především v tom, s jakou oblibou hovoří o Kristu právě jako o Slově. Jan od Kříže postřehl a plně docenil, co uniká mnoha dnešním odborníkům, kteří považují tzv. inkonzistence evangelijního textu za důkaz hypotézy o několika etapách vzniku díla a snaží se rekonstruovat „původní“ text evangelia nebo text „pramenů“, z nichž evangelista údajně čerpal.⁵⁸ vnitřní jednotu evangelijní výpovědi, která postupně rozvíjí a prohlubuje poznání Ježíše jako toho, kdo privilegovaným způsobem uvádí člověka do vztahu s Bohem tím, že mu zjevuje hloubku Boží lásky a otvírá mu přístup do plnosti života v Bohu (ve společenství Otce a Syna, potažmo Ducha svatého). Výstižně charakterizuje vztah Jana od Kříže ke spisům Janovské školy tento citát:

Jeho četba svatého Jana není exegezi, ale spíše má charakter „lectio divina“ – dlouhodobého pronikání do Kristova tajemství ve světle milosti, ve světle vnitřní zkušenosti, již postupně skrze svědectví Bible porozuměl. Duch janovské školy mu umožnil pochopit, že v něm jedná výlučně Kristus, s nímž se stal „jedním“. Ten, kdo chce rozumět sanjuanistickým textům by měl tuto zkušenost Jana od Kříže brát v potaz.⁵⁹

1.5.1. Citace a odkazy na evangelijní text

Než přistoupíme k vlastní analýze sanjuanistických textů, předkládáme zde pro orientaci stručný přehled distribuce citátů Janova evangelia napříč světcovými spisy. Z celkového počtu 74 citací připadá 29 na *Výstup*, 21 na druhou redakci *Písně* (zatímco první redakce obsahovala pouze 17), 15 na *Plamen* ve druhé redakci (o jeden méně v redakci první) a 7 na *Noc*. Dvě citace se nacházejí ve *Výrocích*. Obvykle autor cituje

⁵⁷ srov. zejména 1V 13 a 2V 22

⁵⁸ Průkopníkem a současně představitelem jednoho z největších extrémů, k nimž může tento směr bádání dojít, je Rudolf Bultmann, který při své snaze rekonstruovat „původní“ text evangelia neváhá celé dílo rozkouskovat a přeskupit pořadí celých pasáží podle své představy o tom, jak by měly jednotlivé části na sebe navazovat.

⁵⁹ „Sa lecture de Saint Jean n'est pas une exégèse mais plutôt une « lectio divina », une longue pénétration dans le mystère du Christ, à la lumière de la grâce, à la lumière de son expérience intérieure, dont il a acquis une progressive intelligence par témoignage de la Bible. L'esprit johannique lui a fait comprendre que seul le Christ, avec qui il est devenu « un » agit en lui. L'expérience de Jean de la Croix doit être connue et prise en compte par celui qui veut comprendre les textes christologiques sanjuanistes.“ BOEGLIN J. G.: *Le Christ, Maître de Vie Spirituelle chez Jean de la Croix*. Paris-Frisbourg: Editions Saint-Paul, 1992, s. 51.

jeden verš nebo jeho část, výjimečně dvojverší, v řadě případů evangelijní text parafrázuje, v několika případech na něj odkazuje, aniž by jej přímo citoval.⁶⁰ Nejčastěji se vyskytují citace z Prologu (16) a z řeči na rozloučenou (15), ze zbytku evangelia pak mají vyšší četnost citace z čtvrté kapitoly (rozhovor se Samaritánkou), ze závěru šesté kapitoly (účinek *Eucharistické řeči* na učedníky) a z dvacáté kapitoly (zjevení Zmrtvýchvstalého Marii Magdalské a apoštolům ve večeradle). Kapitola osmá (spor o Ježíšův původ a Abrahámovo otcovství) a osmnáctá (zatčení a soud) nejsou citovány vůbec, pašijové vyprávění je zastoupeno jedinou citací (J 19,30), avšak v klíčové pasáži sanjuanistické christologie (2S 22,7 – výklad o plnosti zjevení v Kristu).

Několik veršů cituje světec vícekrát, žádný se však neopakuje více než třikrát.⁶¹ Zdá se, že veršům, které zmiňuje opětovně, přikládá zvláštní význam nebo jimi dokládá důležitý bod nauky, který se nezdárá připomenout několikrát. Tak používá verš **J 1,5** (*Tenebrae eum non comprehenderunt*)⁶² jako doklad neslučitelnosti božského světla a temnot hříchu ve výkladu o nutnosti očištění a vyprázdnění duše ve *Výstupu* (1V 4,1) a *Plameni* (ŽP 1,22); druhou částí téhož verše („*A to světlo ve tmě svítí*“) pak popisuje osvěčující účinek kontempace v *Noci* (2N 13,1). Verš **J 1,18** („*Boha nikdy nikdo neviděl*“) přichází ke slovu ve druhé i třetí knize *Výstupu* (2V 8,4 a 3S 12,1), když Mystický učitel vysvětluje, že během pozemského života není lidský rozum schopen Boha poznávat jasně a rozlišeně. Na druhou část stejného verše se odvolává na začátku *Písně* (DP 1,3), kde připomíná hledající duši, že Milovaný se skrývá v *Otcově lůně*. Posledním veršem, který se v sanjuanistických spisech objevuje třikrát (z toho ovšem jednou ve *Výrocích*), je **J 3,6** („*Co se narodilo z těla, je tělo, co se narodilo z Ducha, je duch*“), kterým světec jak ve třetí knize *Výstupu* (3V 26,7), tak na začátku *Noci* (1N 4,7) zdůvodňuje jedno ze základních pravidel své duchovní nauky: citlivost pro dění v duchovní oblasti se u člověka rozvíjí úměrně tomu, jak umrtvuje svou smyslovost.

Pro verš **J 1,4** (ve znění „*Všechno, co bylo stvořeno, byl život v Bohu*“⁶³) nachází Jan od Kříže dvakrát uplatnění v *Písni* (DP 8,3 a DP 14-15,5); v obou případech jím vysvětluje to, že duše vnímá Boha jako zdroj svého života, ač v prvním úryvku se míní

⁶⁰ Jedná se o J 6,60-61.64.67.69 v ŽP 1,5-6 a J 20,1-10.11-18.29 v 3 S 31,8.

⁶¹ Tutéž citaci v obou redakcích *Písně* nebo *Plamene* započítávám pouze jednou.

⁶² Uvádím v latinské znění, neboť na něm se zakládá světcem předložená argumentace.

⁶³ Toto větné členění mezi 3. a 4. veršem *Prologu* se dnes zpravidla považuje za chybné, neboť po stránce syntaktické i sémantické nedává smysl a narušuje myšlenkovou linii textu, nicméně se hojně vyskytuje v rukopisech a patristických textech v období před nicejským koncilem (srov. PAROSCHI W.: *Incarnation and Covenant*, s. 33), odkud ho zřejmě Jan od Kříže převzal.

jak život přirozený, tak duchovní, zatímco druhý se již týká pouze života duchovního, resp. života duše v Bohu. Výňatkem z verše **J 1,16** (*milost za milostí*) dotvrzuje ve dvou po sobě následujících kapitolách *Písně* (DP 32,5 a 33,7), že Bůh napřed milostí duši učiní hodnou lásky a poté ji zahrne láskou (další milostí). Ježíšovým příslibem Samaritánce: „*Voda, kterou (mu) dám, stane se v něm pramenem tryskajícím do života věčného.*“ (**J 4,14**) při jedné příležitosti (DP 12,3) ilustruje charakter víry jako pramene života duše, při druhé (DP 20-21,11) jím pak vysvětluje, jak se sama duše stává v duchu onoho výroku pramenem radosti. Výrok „*V domě mého Otce je mnoho příbytků*“ (**J 14,2**) dokládá jak v *Písni* (DP 14-15,3–4), tak v *Plameni* (ŽP 1,13), jaké bohatství je možné v Bohu zakoušet. Na verš **J 14,23** se dvakrát téměř stejnými slovy odvolává, když v *Plameni* (ŽP Předmluva 2 a ŽP 1,15) hájí stěžejní bod své mystické nauky, že v očištěné a sjednocením přetvořené duši přebývají a jednájí osoby Trojice, a podobně je tomu s veršem **J 17,10** („*Otče, všechno mé je tvé a všechno tvé je moje*“), jímž v obou citacích (DP 36,5 a ŽP 3,79) dává na srozuměnou, jak se duše sjednocená s Bohem podílí „skrze účast“ na vztahu (vydechování Ducha) mezi Otcem a Synem. Žádost Marie Magdalské **J 20,15** („*Jestliže jsi ho vzal ty, řekni mi, kam jsi ho položil...*“) chápe jak v *Noci* (2N 13,7) tak v *Písni* (DP 10,2) jako výraz hledající a toužící lásky, která táhne mystika k Milovanému. Náš výčet uzavírá verš **J 20,29** („*Blahoslavení, kdo neviděli a uvěřili*“), na nějž se světec odvolává ve druhé i třetí knize *Výstupu*, když vede duši k oprostěnosti od smyslových vjemů (2V 11,12) a od radosti z nadpřirozených dober (3V 31,8).

Cílem tohoto letného přehledu bylo poskytnout rámcovou představu o tom, jak se Jan od Kříže ve svém díle na čtvrté evangelium odvolává, neboť rozsah a zaměření práce neumožňují zabývat se podrobně všemi jeho odkazy. Nyní na příkladu jedné citace představíme světcův způsob zacházení s evangelijním textem a v následující kapitole se soustředíme již pouze na ty pasáže jeho spisů, které přímo souvisí se *vtělením*, resp. janovskou christologií.

1.5.2. *Tenebrae eum non comprehenderunt* – exegetický exkurz

Pro ilustraci světcovy tvůrčí práce s evangelijním textem jsem vybrala verš, jemuž Mystický učitel zjevně přikládá velký význam, neboť jej cituje opakovaně na klíčových místech tří ze svých čtyř prozaických spisů a dokládá jím jeden ze základních postulátů své nauky. Kromě toho se jedná o citát z *Prologu*, tedy oné části Janova evangelia, která formuluje víru v tajemství *vtělení* nejzřetelněji. Úryvek, jemuž se budeme věnovat,

pochází ze začátku pojednání o „temné noci“⁶⁴ (1V 4,1), kde autor vysvětluje nezbytnost tohoto očištného procesu spočívajícího v umrtvení nezřízených žádostí pro sjednocení s Bohem, a zní:⁶⁵

Důvodem, proč musí duše, aby dospěla k božskému sjednocení, projít touto temnou nocí umrtvování žádostí a popřením zalíbení ve všech věcech, je to, že všechny její náklonnosti k tvorům jsou před Bohem pouhou tmou, a je-li jí duše oděna, není schopna být osvícena a vlastněna čistým a prostým světlem Božím, dokud ji neodvrhne. Světlo se nemůže snést s tmou; vždyť, jak říká svatý Jan: *Tenebrae eum non comprehenderunt*. To je: *Temnota nemohla přijmout*⁶⁶ světlo (1,5).⁶⁷ (1V 4,5)

Jedná se o úvodní pasáž čtvrté kapitoly. V předchozích třech kapitolách autor vyložil, že symbol noci z básně, kterou zamýšlí komentovat,⁶⁸ lze vnímat v několika významových rovinách a nyní přechází k podrobnému objasnění prvního z nich (noc jako popření žádostí). Analýza této pasáže z hlediska světcových „exegetických“ postupů znamená v jistém smyslu „zkoušku ohněm“.

První problém spočívá ve zvláštní interpretaci verše, která ve světle soudobé exegeze a moderních překladů Bible vzbuzuje pochybnosti. Mezi exegety se sice dosud vedou spory o správný překlad výrazu *comprehenderunt* (*comprehendō* = obsáhnout, zachytit), jímž Vulgata překládá původní κατέλαβεν (καταλαμβάνω = uchopuji, uchvacuji, získávám, pohlcuji),⁶⁹ nicméně žádný z výkladů přicházejících v úvahu nepočítá s možností, že by temnota vyvíjela snahu světlo *přijmout*, ledaže by se takto extenzivně vyložil některými badateli prosazovaný význam *pochopit / porozumět*. Na druhou stranu

⁶⁴ „Temná noc“ – ústřední obraz z básně *En una noche oscura* – je sanjuanistický terminus technicus pro mystický proces sjednocování duše s Bohem, který spočívá (podle nauky předložené ve *Výstupu*) v očišťování mohutností duše – rozumu, paměti a vůle – vlitými teologálními ctnostmi – vírou, nadějí a láskou.

⁶⁵ Výňatky ze sanjuanistických děl cituji podle jejich českého překladu, od něhož jsem však byla na mnoha místech nucena se odchýlit a upravit text podle originálu kvůli nedostatečné srozumitelnosti (a v několika případech i chybovosti) překladu, zejména v případě *Písně*.

⁶⁶ Zvýraznění vlastní. Český překlad z nejasných důvodů nerespektuje významový posun v Janově překladu a cituje verš podle ČEP, což světcovu argumentaci v češtině znehodnocuje.

⁶⁷ „La causa por que es necesario al alma, para llegar a la divina unión de Dios, pasar esta *noche* oscura de mortificación de apetitos y negación de los gustos en todas las cosas, es porque todas las afecciones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tinieblas; de las cuales estando el alma vestida no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios si primero no las desecha de sí, porque no pueden convenir la luz con las tinieblas; porque, como dice San Juan: *Tenebrae eum non comprehenderunt*. Esto es: *Las tinieblas no pudieron recibir la luz*.“

⁶⁸ Tento záměr se ve *Výstupu* neuskuteční, neboť se z něj záhy stane naukový traktát. Celé dílo nakonec zůstává detailním vysvětlením úvodní teze, že duše, jež chce dospět ke sjednocení, musí cílevědomě usilovat o to, aby nepřilnula k ničemu stvořenému a ode všeho lpění na stvořených věcech se oprostila.

⁶⁹ Nejčastěji se diskutují významy „zmocnit se/přemoci“ a „pochopit/porozumět“. Druhému dávají přednost ti, kdo verš chápou jako vyjádření neschopnosti či neochoty lidí přijmout zjevení v Kristu, paralelní k veršům 10–11. Ač se tento výklad objevuje už v patristických textech, jeví se jako méně pravděpodobný, mimo jiné i proto, že sloveso se ve významu „pochopit“ používá výhradně v mediu (zvrtném tvaru). srov. *Incarnation and Covenant* s. 45 a násl.

výklad podobný tomu, který podává Jan od Kříže, se objevuje například v kázáních na Janovo evangelium u Jana Zlatoústého, který verš J 1,5b komentuje:

„*A tma ho neobsáhla / nepochopila*⁷⁰“ Neboť nemůže být přemoženo a nemůže přebývat v duších, které si nepřejí být osvíceny. Ale ať tě netrápí, že nezískalo všechny, protože ne donucením a silou, ale vůlí (chtěním) a souhlasem nás Bůh přivádí k sobě. Proto nezavírej před tímto světlem dveře a zakusíš hojnou duchovní radost (potěšení). Toto světlo přichází skrze víru, a když přijde, hojně osvětluje toho, kdo ho přijal, a je-li tvůj život čistý a svatý, přebývá v tobě neustále. „*Vždyť,*“ řekl, „*ten, kdo mne miluje, bude zachovávat má přikázání; a já a Otec k němu přijdeme a učiníme si u něj příbytek.*“ (J 14,23) Jako se člověk nemůže náležitě těšit ze slunce, neotevře-li oči, ani na této záři nemůže mít podíl, dokud neotevře dokořán oko duše a nepostará se všemi způsoby o to, aby dobře vidělo. A jak to udělá? Očištěním duše ode všech žádostí. Neboť hřích je temnotou, což je zřejmé, protože jej lidé páchají nevědomky a potají...⁷¹

Kázání pokračuje názornými příklady toho, jak hřích brání oku duše rozlišovat pravou hodnotu věcí a vidět skutečnost takovou, jaká je, což silně připomíná ty pasáže sanjuanistických spisů, kde světec vysvětluje nutnost očišťování duše od žádostí – tj. nezřízených lpění na stvořených věcech. Jakkoli se tedy může interpretace zvolená Mystickým učitelem jevit dnešnímu čtenáři podivná, odpovídá tradiční patristické metodě, která vykládá text Písma tak, aby z něj odvodila nebo jím doložila zákonitosti duchovního růstu a zrání. Podobně zachází s biblickými verši i Jan od Kříže, ačkoli jeho prvořadým zájmem není vyložit daný úryvek, ale dokázat jím pravdivost předkládané nauky, interpretuje jej tedy pouze natolik, nakolik je to nezbytné, aby čtenář vazbu mezi citátem a naukou pochopil. To je i případ našeho úryvku, v němž se světec „výklad“ verše omezuje na tvrzení, jímž citát uvozuje (*Světlo nemůže mít nic společného s tmou*), a na významový posun při překladu – původní „obsáhnout / pochopit“ převádí rovnou jako „přijmout“, neboť na tento aspekt nesmiřitelného protikladu mezi světlem a tmou se ve své argumentaci zaměřuje.

Další problém komentované pasáže, totiž vytržení evangelijního verše z originálního kontextu a jeho použití mimo rámec původního významu, nás nutí čelit otázce, kde se nachází hranice mezi oprávněnou interpretací výroku v duchovním smyslu a svévolnou manipulací s významem. Abychom našli odpověď, bude třeba prozkoumat původní kontext a význam verše.

⁷⁰ Sloveso použité v anglickém překladu, z něhož čerpám, zahrnuje oba významové odstíny originálu, proto ponechávám v překladu obě možnosti. Podle toho, jak výklad pokračuje, se zdá, že autor počítá s oběma.

⁷¹ St. CHRYSOSTOM. SCHAFF Philip (ed.): NPNF1-14. Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrews. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf114.html>, s. 42

V evangeliu je verš „*A to světlo ve tmě svítí a tma ho nepohltila*“ jednoznačně christologickou výpovědí a uzavírá blok výroků charakterizujících preexistentní Logos (Slovo). Světlem je život, který má Slovo v sobě, tmou jeho protiklad – ne-život, tedy neexistence neboli smrt. Je příznačné, že evangelista nepokládá za nutné tmu blíže charakterizovat – její charakteristika totiž plně závisí na povaze světla a zcela se vyčerpává tím, že je jeho protikladem, resp. nedostatkem. V centru pozornosti stojí Slovo a jeho vztah k Bohu (v. 1–2), dále ke stvoření jako celku (v. 3) a nakonec speciálně k lidem (v. 4–5), pro něž představuje zdroj světla – života. W. Paroschi konstatuje, že autor čtvrtého evangelia důsledně rozlišuje mezi přirozeným či fyzickým životem, pro nějž používá výraz ψυχή, a životem duchovním, přesahujícím čistě přirozený rozměr lidské existence, jemuž vyhrazuje termín ζωή,⁷² použitý v Prologu. Podrobněji jej charakterizuje takto:

Tato ζωή (život) může znamenat pouze božský, duchovní a věčný život, který jedině může dát smysl lidské biologické existenci, která nikdy nebyla zamýšlena jako pouze „časná“.⁷³

Jelikož ζωή je vlastností Logu vnitřně spjatou s jeho podstatou, znamená spíše „božský, duchovní život, jímž je Logos naplněn“ a právě tato ζωή Logos uschopňuje stvořit i spasit.⁷⁴

Řada komentátorů Janova evangelia⁷⁵ též sdílí názor, že celá první část prologu (J 1,1–5) se mimo jiné vrací k příběhu stvoření ze začátku Genesis, který důrazem na roli Slova v něm obohacuje o novou dimenzi. Verš, jímž se zabýváme, pak může mimo jiné připomínat první stvořitelství čin Boží – stvořením světla Bůh spoutává a ohraničuje prapůvodní chaos, pro nějž vypravěč používá výrazů „tma“, „pustý“ a „prázdný“. Když evangelista charakterizuje životodárnou aktivitu Slova jako „*světlo, které svítí ve tmě a tma ho nepohltila*“, součástí sugestivního obrazu, který tím vyvolává, může tedy být i jemná narážka na přemožení prvotního chaosu. Tento významový odstín – na symbolické rovině popisující vnitřní svět duše nacházející se v chaosu nezřízených žádostí – poukazuje na jistý dvojsmysl v tom, jak Mystický učitel v citovaném úryvku verš vykládá: „*nocí*“ totiž rozumí (jak vysvětlil ve 1V 2,1) úsilí

⁷² srov. PAROSCHI W.: *Incarnation and the Covenant*, s. 38

⁷³ „This ζωή can only refer to the divine, spiritual and eternal life, which alone could bring sense to human biological existence, which was never intended to be only “temporal”.” PAROSCHI W.: *Incarnation and the Covenant*, s. 42.

⁷⁴ „Since ζωή is an inherent attribute of the Logos, it refers rather to “the divine, spiritual life with which the Logos is filled” and it is exactly because of this ζωή that the Logos is fully qualified both to create and to save.” Tamtéž s. 39.

⁷⁵ srov. KLINK Edward W. III – ARNOLD Clinton E. (ed.): *John. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*. Michigan: Zondervan, 2016, s. 86 a násl.; BROWN, R. E.: *The gospel according to John (I–XII)*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1966, s. 25; MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

o uspořádání oněch nezřízených vášní jejich popíráním,⁷⁶ nikoli jejich neuspořádanou existenci jako takovou, jak implicitně předpokládá jeho překlad „temnota – tj. chaos nezřízených žádostí – nemohla pojmout světlo“.

Vrátíme-li se k analyzovanému evangelijnímu verši, můžeme uzavřít, že „světlem, jež svítí ve tmě“ míní evangelista božský život, jehož zdrojem je Slovo (díky své božské podstatě), a tmou všechno, co se s ním neslučuje. Poselství verše by pak ve volné parafrázi znělo např. „Životodárná aktivita Slova, z něhož k lidem prýští božský život, přetrvává a nicota a prázdnota (duchovní smrt)⁷⁷ ji nepotlačila.“ Důraz spočívá na Slovu a jeho svrchované moci tváří v tvář prázdnotě, která ho obklopuje (tj. v níž „svítí“), W. Paroschi dokonce hovoří o „triumfu“ Slova nad temnotou,⁷⁸ ačkoli jinak zastává spíše názor, že konflikt světla a tmy, ať už v evangelijním líčení nebo v jeho předloze v Genesis, nemá být pojímán jako boj dvou protivníků, ale pouze jako dvě protikladné skutečnosti, které se navzájem vylučují.⁷⁹ Čím hlouběji v analýze verše pokračujeme, tím zřetelněji se ukazuje, že kontext, do něhož Jan od Kříže výrok „*Temnota nemohla přijmout světlo*“ zasadil, je původnímu významu verše cizí ačkoli s jistou dávkou benevolence lze připustit, že motiv neslučitelnosti protikladů (světla a tmy) se v něm okrajově vyskytuje, ne však jako podstata sdělení, ale jako samozřejmý výchozí předpoklad. Evangelista považuje za evidentní, že se světlo a tma vylučují, zabývá se tudíž pouze výsledkem jejich střetu. Nezbyvá než položit si otázku, na základě čeho světec dospěl k přesvědčení, že J 1,5b jeho tezi o neslučitelnosti světla a tmy vhodně ilustruje.

Klíč k odpovědi skýtá úryvek z komentáře k básni *Oh Llama de amor viva*, kde se odvolává na stejný verš, ale činí tak v kontextu, který nabízí podstatně hlubší vhled do toho, jak jej aplikuje na duchovní život. Pasáž líčí proces očišťování duše *plamenem božské lásky*, jímž je Duch svatý (srov. ŽP 1,19), a v zásadě rekapituluje nauku obsaženou ve *Výstupu* a převážně v *Noci* z jiného úhlu pohledu. Evangelijní úryvek je tentokrát včleněn do výkladu tak, že s ním tvoří jeden souvislý celek:

⁷⁶ Světec nemá na mysli ignorování jejich existence nebo dokonce jejich vytěsnění do podvědomí, které by mělo dalekosáhlé negativní důsledky pro psychické zdraví jedince, ale snahu odpírat si jejich uspokojování – ať už fakticky, je-li to možné a přijatelné, nebo alespoň tím, že se je člověk snaží uspokojovat, aniž by na tomto uspokojení lpěl (tj. požívačně se jím kochal); srov. 1V 3,4.

⁷⁷ Temnota v J 1,4 sice odkazuje k prehistorickému chaosu z Gen 1,2 (J 1,1–5 tvoří paralelu ke Gen 1,1–5), ale současně tento obraz překračuje, neboť uvedením Slova na scénu posouvá celé líčení do duchovní roviny.

⁷⁸ srov. tamtéž s. 60.

⁷⁹ srov. tamtéž s. 51

Neboť nakolik je tento plamen svrchovaným světlem, když vnikne do duše, *svítí jeho světlo v temnotách* duše, které jsou rovněž svrchované, a duše pak cítí své přirozené a neřestné temnoty, které se staví proti nadpřirozenému světlu a necítí nadpřirozené světlo, protože je nemá v sobě, jako má v sobě své temnoty, a *temnoty nepojmou světlo*. A tak bude pociťovat tyto své temnoty, nakolik je pronikne světlo, protože duše nemohou vidět své temnoty, jestliže do nich nepronikne božské světlo, a až když je božské světlo zapudí, je duše osvícena a vidí světlo přetvořené v sobě, poněvadž její duchovní oko bylo očištěno a posíleno božským světlem. (ŽP 1,22)

Tím, že odkazuje na evangelijní verš jiným stylem, vyznívá světcův výklad naprosto odlišně, ač zůstává v jádru stejný. Na rozdíl od *Výstupu*, kde se citace objevila coby argument prokazující správnost předcházejícího tvrzení, nyní popisuje duchovní zkušenost, kterou se autor snaží čtenáři přiblížit. Líčení se s citátem prolíná tak přirozeně a působí natolik podmanivě, že považují za vysoce pravděpodobné, že se jím *Mystický učitel* dělí o svůj niterný prožitek spojený s daným veršem – pod záštitou obecného výkladu dovoluje nahlédnout do toho, jak jej verš oslovuje, co pro něj osobně znamená a jak mu v kontextu své duchovní zkušenosti rozumí. Oproti citaci ve *Výstupu* se jeví nepochybné, že nemá na mysli primární (doslovný) význam verše v původním kontextu, ale že pro něj verš „ožívá“ ještě na jiné úrovni, že se pro něj *aktualizuje*.⁸⁰ Původní význam verše nicméně zanechává v této aktualizaci výraznou stopu.

⁸⁰ Formulaci s veršem jako subjektem slovesa používám záměrně, neboť se domnívám, že světcova aktualizace zde není výsledkem cílevědomé snahy, ale projevem mystického vhledu, protože prozrazuje důvěrnost znalost biblického textu a věrnost i svobodu interpretace typickou pro svatopisce.

2. Tajemství Vtělení v díle Jana od Kříže

Dochovaná písemná tvorba Jana od Kříže (dopisy nepočítaje) má v zásadě dvojí charakter: básnická díla, vesměs reflektující prožitou mystickou zkušenost a v několika případech též zachycující mystický vhled do některých tajemství víry,⁸¹ a díla prozaická, sepsaná pro potřeby nebo dokonce na žádost doprovázených osob. Při tom nelze pominout, že všechny čtyři delší prozaické útvary vznikly se záměrem komentovat některou ze světcových básní, ačkoli pouze jeden z nich tento cíl důsledně naplnil.⁸² Zdá se tedy, že Janovým primárním výrazovým prostředkem je poezie, zatímco k próze se uchyluje pouze pod tlakem požadavku na její objasnění. Paradoxně si nauka obsažená v komentářích a traktátech získala během staletí následujících po jeho smrti mnohem více pozornosti než básně samotné. Oživení zájmu o světcovu poezii přinesla až v polovině dvacátého století literární kritika,⁸³ která si kladla za cíl především zhodnotit její uměleckou úroveň, pravděpodobné zdroje inspirace, podobnost s díly jiných tehdejších autorů apod. Díky ní se básnickou tvorbou Jana od Kříže začali důkladněji zabývat i ostatní odborníci na jeho dílo a objevily se práce hodnotící další aspekty sanjuanistické poezie. Zejména se studie zaměřily na zkoumání vztahu mezi mystickou zkušeností a jejím básnickým vyjádřením,⁸⁴ a byla rovněž nastolena otázka, jak vnímat sanjuanistickou poezii v celku světcovy nauky. Ačkoli většina Janových básní se zjevně snaží vyličit něco z nevyslovitelného mystického prožitku či série prožitků (často pomocí parafráze biblických textů), tři z nich působí spíše jako zveršované vyjádření základních pravdy víry či spíše jako básníkovo osobní vyznání, jímž si dané pravdy „přivlastňuje“. Ačkoli každá z nich zachycuje určitý aspekt

⁸¹ Tak *Romance na evangelium «In principio erat verbum»* nabízejí originální pohled na tajemství Trojice a jeho vztah k tajemství vtělení, *La fonte* (původní název *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe*) opěvuje trojiční život, který se věřícímu sdílí skrze eucharistii, a *Un Pastorcico* kontemplanuje Ježíšovu smrt na kříži jako projev lásky pastýře ke snoubence – lidstvu.

⁸² Jediným dílem, v němž Jan od Kříže záměr komentovat báseň beze zbytku uskutečňuje, je komentář k *Písni mezi duší a Snoubencem (Cántico espiritual)*. Když komentuje *Živý plamen lásky*, narušuje formu komentáře odbočkami a navíc má v některých pasážích jeho zanícené líčení spíše podobu básní v próze než komentáře. V traktátu *Výstup na horu Karmel* se autor od úmyslu komentovat verše *Za jedné noci temné* odchyluje hned od začátku výkladu ve prospěch systematického pojednání o cestě ke sjednocení s Bohem. Částečně dochází tento záměr naplnění v druhém spisu věnovaném téže básni, totiž v *Objasnění písní o počínání duše na cestě ke sjednocení s Bohem (Noche oscura)*: ač výklad zůstává spíše systematickým pojednáním než vysvětlením básně, drží se od osmé kapitoly dále veršů básně, ač často odbočuje naučnými exkurzy.

⁸³ Dodnes nepřekonanou prací v tomto ohledu zůstává studie ALONSO, Dámaso: *La poesia de San Juan de la Cruz (desde esta ladera)*. Madrid: Aguilar, 1958.

⁸⁴ Jako příklad můžeme uvést publikace dvě publikace: POLO, Teodoro: *San Juan de la Cruz: La fuerza de un decir y la circulación de la palabra. Valor teológico del «hablar» místico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993; UBARRI, Michel Norbert: *Las Categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz. La Articulación de lo ineffable..* Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001.

světčova pohledu na tajemství *vtělení* a vykazují výrazné stopy janovské inspirace, budeme věnovat zvláštní pozornost pouze první z nich (*Romancím*), neboť na rozdíl od zbývajících dvou představuje básníkovu vizi tajemství ucelenou formou. Než však přistoupíme k analýze poezie, podíváme se podrobněji na zmínky o tajemství Vtělení v jeho prozaických dílech.

Přítom je třeba mít na paměti, že Jan od Kříže si v žádném ze svých děl neklade za cíl objasnit konkrétní pravdy víry (nauku o Vtělení nevyjímaje), ale soustředí se na duchovní život člověka (terminologií šestnáctého století „*duše*“⁸⁵) z hlediska cíle, k němuž má jeho duchovní růst a vývoj směřovat, a tím je podle něj *sjednocení duše s Bohem*. Jednotlivé podněty, prožitky, zkušenosti a procesy, z nichž se duchovní život skládá, analyzuje a hodnotí z hlediska toho, jak ke sjednocení s Bohem přispívají nebo od něj naopak odvádějí. Pravdy víry nevysvětluje (jejich znalost a rozumový souhlas víry u čtenářů předpokládá), ale probírá jejich postavení v procesu sjednocování duše s Bohem, resp. jejich zvláštní přínos: jelikož v nich obsažené výpovědi o Bohu dávají rozumu osvícenému vírou (či terminologií Jana od Kříže „*zatemněnému*“ přemírou božského světla) poznat, kým je Bůh a jaký je, slouží tyto pravdy, pokud jde o rozum, jako prostředek sjednocení s Bohem.⁸⁶ Duše toužící po sjednocení má k nim proto přilnout poslušností víry a tato otevřenost vůči Bohu, který se jejich prostřednictvím sděluje, ji připravuje pro přijetí daru sjednocení.⁸⁷ Z toho plyne, že zastavuje-li se Mystický učitel u některé pravdy déle nebo ji zmiňuje častěji – jak činí v případě *vtělení* – dělá to proto, že ji považuje za zvlášť důležitou pro dosažení vrcholu duchovního života, láskyplného sjednocení s Bohem. Ucelenou nauku (v dogmatickém smyslu) o tajemství *vtělení* tedy v sanjuanistických spisech najdeme jen stěží, mohou nám však nabídnout odpověď na otázku, jaký význam má toto tajemství v duchovním životě křesťana a jakou roli hraje v procesu sjednocování duše s Bohem.

Než dáme slovo přímo Janu od Kříže a přistoupíme ke zkoumání jeho pohledu na tajemství *vtělení*, věnujme pozornost publikaci, jejíž téma se do jisté míry překrývá s námětem této práce. F. García Muñoz shrnuje v úvodu ke své studii *Cristología de San Juan de la Cruz (Sistemática y Mística)*, znovu publikované v roce 2014 pod názvem „*Una Palabra habló el Padre que fue su Hijo.*“ *Jesucristo en San Juan de la Cruz*, sanjuanistickou christologii slovy:

⁸⁵ Při výkladu sanjuanistické nauky ve zbytku práce cíleně hovořím po světčově vzoru o věřícím jako o „*duši*“, protože při použití ženského rodu lépe vyniká snubní povaha sanjuanistické mystiky.

⁸⁶ srov. DP 12, 2-4; 2V 4-5 a 2V 9,1

⁸⁷ srov. 2V 9,1

Pravda, kterou nám světec o Kristu předkládá, je SLOVO – VTĚLENÝ – SNOUBENEC⁸⁸ duše. Tři základní aspekty sanjuanistické christologie. Ježíš Kristus je vtělené SLOVO, Bůh učiněný člověkem, Syn věčného Otce, který přebývá od věčnosti v lůně Nejsvětější Trojice a v němž byly stvořeny všechny věci. Ale Ježíš Kristus je pro Jana od Kříže také Bůh, který se VTĚLIL, aby člověk mohl žít v plné skutečnosti svého Božího synovství, jehož můžeme spolu se světcem kontemplotovat jako „*tohoto našeho velkého Boha, PONÍŽENÉHO a UKŘÍŽOVANÉHO*“ (Dopis 25), který se stal SNOUBENCEM duše.⁸⁹

Jak je vidět, F. Muñoz považuje termíny *vtělený* a *Slovo* – výrazy pocházející z *Prologu*, charakterizující v jistém smyslu celou janovskou christologii – za stěžejní aspekty učení Jana od Kříže o Kristu, či přesněji za podstatu jeho pohledu na Krista. O autorově přesvědčení, že Janovo evangelium hraje významnou úlohu v tom, jak Mystický učitel vnímá a představuje Krista, svědčí ostatně i název, který se rozhodl svému dílu dát při jejím opětovném vydání. V celé první části studie se snaží toto stanovisko doložit a obhájit jednak podrobným rozbořem *Romancí*, jednak systematickým seříděním výpovědi Jana od Kříže o Kristu do několika klíčových kategorií, které podle něj charakterizují sanjuanistickou christologii, a přitom nápadně připomínají kategorie christologie janovské, jak napovídají názvy kapitol „Ježíš Kristus Slovo, Syn Boží“, „Ježíš Kristus a vnitrotrinitární láska“, „Stvoření v Kristu a plán vtělení Slova“, „Vtělení Slova“, „Ježíš Kristus, Zjevitel Otce“, „Ježíš Kristus, život člověka“. Muñozova práce sleduje sice jiný cíl než objasnit světcův pohled na tajemství *vtělení*, přesto její přínos k tématu, jímž se zabýváme, nelze pominout. Navzdory jiné celkové perspektivě mnoho jejích podnětů vrhá světlo i na problematiku, která nás zajímá zde, jedná se tedy o jednu ze základních publikací, z nichž jsem při zpracování námětu vycházela.

2.1. Zmínky o *Vtělení* v prozaických dílech

V této podkapitole se budeme věnovat těm pasážím z díla Mystického učitele, ve kterých se vyskytuje přímo výraz *vtělení* (*encarnación*). Podle sanjuanistické konkordance se toto slovo objevuje v celém korpusu pouze jedenáctkrát⁹⁰ (nepočítáme-li nadpis šesté romance *Prosigue la Encarnación*), výlučně v *Duchovní písni*, z toho ve třech případech jde o dvojí výskyt v jednom bodu a v dalších dvou případech

⁸⁸ Překlad španělského „esposo“ výrazem „snoubenec“ je nepřesný, neboť jeho významu odpovídá české „choť“ nebo „manžel“, které z nejasných důvodů současný český překlad světcových děl nepoužívá. Ačkoli považuji překlad „snoubenec“ / „snoubenka“ za zavádějící, respektuji jeho zavedení užívaní v souvislosti se světcovými spisy a setrvávám u něj.

⁸⁹ GARCÍA MUÑOZ Florencio: *Cristología de San Juan de la Cruz. Sistemática y mística*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca: Fundación Universitaria Española, 1982, s. 12.

⁹⁰ Citace z totožných nebo obdobných pasáží první a druhé redakce *Duchovní písni* jsou započítány pouze jednou.

v navazujících bodech téže kapitoly, takže je lze považovat za součást téhož výkladu. Celkem se tedy dá říci, že se světec výslovně zmiňuje o *vtělení*, resp. ve většině případů o tajemství nebo tajemstvích *vtělení*, na čtyřech až pěti⁹¹ místech *Písně*. To pochopitelně neznamena, že by samotné téma *vtělení* nebylo v ostatních jeho spisech přítomno, bude však třeba jej tam hledat vyjádřené jinými termíny, čímž se budeme zabírat později v následujících podkapitolách.

Připomeňme na úvod, že *Píseň*, ač byla původně autorem zamýšlena jako prostý komentář básnické skladby s názvem *Canciones entre el alma y el Esposo (Písně mezi duší a snoubencem)*, ve své druhé redakci⁹² se stala promyšleným pojednáním o cestě duše ke sjednocení s Bohem od počátků, kdy se v duši probouzí touha po Bohu a ona ji začíná následovat, až k vrcholnému stadiu sjednocení, kdy duše zakouší přebývání osob Trojice ve svém nitru a trojiční dýchání (vydechování Ducha mezi Otcem a Synem, na němž má díky svému sjednocení s Kristem podíl). Tuto celkovou perspektivu díla je třeba mít na paměti při analýze jednotlivých zmínek o *vtělení*, neboť nám může leccos napovědět o tom, jak Mystický učitel hodnotí význam tajemství *vtělení* v jednotlivých fázích duchovní cesty – procesu sjednocení.

Poprvé se světec zmiňuje o tajemství *vtělení* v komentáři k páté sloce básně (*Mil gracias derramado – Tisíce půvabů rozsévaje*). Duše se dosud nachází na počátku cesty: již se v ní probudila určitá vnímavost vůči Božímu volání a ona Jež začala hledat, zatím však nalézá pouze jeho stopy ve stvoření, jež Bůh přioděl odleskem své krásy. Jan od Kříže vysvětluje význam první sloky takto:

Projít háji znamená stvořit živly, jež zde nazývá *háji*; jimi, říká, *prošel rozsévaje tisíce půvabů*,⁹³ protože všechny tvory ozdobil, takže jsou půvabní. A navíc, rozesel v nich tisíce půvabů. Když jim dal schopnosti, aby mohly spolupůsobit při plození a zachovávání jich všech. A říká, že *prošel*, protože tvorové jsou jako stopa Boží chůze, v níž se sleduje jeho velikost, moc a moudrost a ostatní božské vlastnosti. A říká, že tato chůze byla *chvatná*, protože tvorové jsou menšími Božími díly, která učinil jako mimochodem; protože větší,

⁹¹ Výsledek záleží na tom, zda se výskyty v kapitole sedmé (bod 3 a 7) počítají dohromady jako jeden myšlenkový celek, nebo se započtou zvlášť.

⁹² Komentáře k *Písním* a k básni *Ó živý plameni lásky* se dochovaly ve dvou verzích (redakcích). Obě považuje kritika v současnosti za autentické. Zatímco v *Písní* provedl autor poměrně rozsáhlou úpravu spočívající v doplnění nové sloky básně (potažmo nové kapitoly) a přeskupení původního pořadí slok, v *Plameni* se většinou omezil na přepracování, přidání nebo naopak vypuštění některých částí textu.

⁹³ Originální výraz *gracias* může znamenat jednak půvaby či kouzlo, ale též dary, dobré vlastnosti a rovněž milosti či přízně. Ač v daném kontextu prakticky nepřipadá v úvahu jiný překlad než *půvaby*, není pochyb o tom, že jím do určité míry zužuje význam původního pojmu, který má kromě dimenze popisné (půvab, šarm, krása, elegance), též dimenzi vztahovou (dar, milost, přízeň), přičemž není pochyb o tom, že světec má na paměti oba významy.

v nichž se více zjevil a jichž si více hleděl, bylo **vtělení Slova**⁹⁴ a tajemství křesťanské víry, a ve srovnání s nimi byla všechna ostatní učiněna jako mimochodem, ve spěchu. (DP 5,3)⁹⁵

Z citovaného textu dovodíme především, že světec považuje vtělení Slova za vrchol Božího sebezjevení; ve srovnání s ním význam ostatních známek Boží přítomnosti ve stvoření bledne, ačkoli celé stvoření do jisté míry odráží Boží vlastnosti, proto také určitým způsobem o Bohu svědčí. Moment srovnání je pro správné pochopení autorova stanoviska nesmírně podstatný – nejde o znevážení vznešenosti a hodnoty stvoření, ale o docenění skutečnosti, že Bůh veškerou nádheru a nesmírnost stvoření nekonečně překročil, když se k němu z výšin své transcendence sklonil a ztotožnil se s ním přijetím lidské existence. V tomto smyslu je třeba rozumět rozhodnosti, s níž světec na začátku *Výstupu* důrazně popírá způsoblost tvorů a stvořených hodnot stát se prostředkem ke sjednocení s Bohem:

Veškeré bytí tvorů je **ve srovnání** s nekonečným (bytím) Božím nic. Proto duše, která do něho vkládá svou zálibu, je před Bohem také ničím a méně než nic. [...] Všechna krása tvorů je **ve srovnání** s nekonečnou krásou Boží svrchovaná ošklivost [...] A veškerý půvab a spanilost tvorů je ve srovnání s půvabem Božím svrchovaný nepůvab a hrubost.⁹⁶ (1V 4,4)

Jak je vidět, úcta k tajemství *vtělení* podbarvuje i světcovu asketickou koncepci, ač si toho čtenáři *Výstupu* nejsou vždy vědomi. Jelikož přítomnost tajemství *vtělení* ve *Výstupu* bude ještě podrobněji zmíněna později, na tomto místě se omezují na tuto stručnou vsuvku, která má umožnit překročení horizontu jednoho spisu a vnímat dílo Jana od Kříže v jeho celistvosti.⁹⁷

Autor v citovaném úryvku *Písně* podrobně nevysvětluje, v čem velikost jím zmiňovaných Božích děl („vtělení a tajemství křesťanské víry“) spočívá, ani nevykládá jejich obsah. Částečně tak činí později, když se věnuje vrcholnému stadiu sjednocení s Bohem, jak ještě uvidíme, převážně tak ale již učinil, když na toto téma složil oslavný hymnus – *Romance na evangelium «In principio erat verbum»* – v němž opěvuje trojiční lásku, jejíž překypující plnost dává vznik světu jako „paláci pro snoubenku“ (R 4,5), kterou Otec se Synem zamýšlejí přijmout do svého společenství. *Romance* umožňují lépe pochopit, co míní Mystický učitel tvrzením, že Bůh učinil tvory „jako

⁹⁴ Zdůraznění moje, tak i ve všech ostatních případech při použití tučného písma.

⁹⁵ Světcovy spisy cituji podle českého překladu, s drobnými úpravami podle originálního znění, jeví-li se mi překlad nepřesný, málo výstižný, obtížně srozumitelný nebo chybný.

⁹⁶ Zbytek kapitoly pokračuje v tomtéž duchu výčtem dalších pozitivních vlastností stvoření (dobrota, moudrost) a hodnot (autorita, svoboda, rozkoš a potěšení, bohatství a sláva), které ve své stvořené podobě nesnesou srovnání s absolutním bytím Božím a jako takové nemohou zprostředkovat sjednocení s Ním.

⁹⁷ O tom, že sám autor předpokládá četbu svých spisů vcelku, svědčí vzájemné odkazy mezi díly (ŽP 1,25; DP 31,7; 1V 1,2 a 1V 13,1).

mimochodem, ve spěchu“: Boží stvořitelství záměr směřuje od počátku ke „sňatku“ Syna se Snoubenkou – ke *vtělení*. Pro něj Otec tvoří svět jako snoubenčino obydlí (palác rozdělený do dvou „příbytků“) a kvůli němu učiní snoubenku „k podobě Syna“⁹⁸ (R 7,10). Vše, co *vtělení* předchází, jakkoli velkolepé samo o sobě, jen připravuje tento vrcholný okamžik lidských dějin, v němž se Syn připodobňuje snoubence přijetím těla, tj. lidského údělu.

Tuto myšlenkovou linii světec sleduje, když v dalším bodu komentáře k páté sloce *Písní* pokračuje:

Je třeba vědět, že skrze jedinečnou podobu svého Syna pohlédl Bůh na všechny věci, to je dal jim jejich přirozené bytí a obdařil je mnoha půvaby a přirozenými dary, čímž je dokončil a zdokonalil, jak říká v Genesis těmito slovy „*Bůh pohlédl na všechny věci, které stvořil, a byly velmi dobré*“ (Gn1,31). Vidět je velmi dobré znamená učinit je velmi dobré ve Slově, jeho Synu. A nejen jim svým pohledem, jak jsme řekli, udělil přirozené bytí a půvab, ale také je skrze onu jedinečnou podobu svého Syna oděl velkolepostí a krásou a udělil jim bytí nadpřirozené, což se stalo, když **se stal člověkem**, jehož tím povznesl ke kráse a velkoleposti Boží, a v něm následně všechny tvory, jelikož v člověku se sjednotil s přirozeností jich všech. Proto řekl sám Boží Syn: *Si ego exaltatus a terra fuero, omnia traham ad meipsum* (J 12,32), to je *Budu-li vyvýšen ze země, pozvednu všechny věci k sobě*. A tak v tomto pozvednutí skrze **vtělení jeho Syna** a slávu jeho vzkříšení podle těla Otec nejen zkrášlil tvory částečně, nýbrž můžeme říci, že je plně oděl krásou a důstojností. (DP 5,4)

Tato poměrně obsáhlá pasáž dává ještě jednoznačněji vyniknout důrazu na *vtělení* coby klíčový okamžik dějin spásy: už samotným *vtělením* – hypostatickým sjednocením božské a lidské přirozenosti v Ježíši Kristu (srov. CB 37,3) – pozvedá Boží Syn lidstvo a spolu s ním veškeré stvoření k nadpřirozené, božské důstojnosti. Světec ovšem *vtělení* nechápe pouze jako jeden určitý časový okamžik Ježíšovy pozemské existence, ať už početí nebo narození, ale rozumí jím celý pozemský pobyt Slova v těle, jak je vidět ze čtvrté *Romance*, ve které rozvíjí při líčení naděje lidstva na spásu janovský motiv „přebývání“ Slova mezi lidmi (J 1,14b ve spojení s 1J 1,1) takto:

Porque en todo semejante / él a ellos se haría, / y se vendría con ellos, / y con ellos moraría / y que Dios sería hombre, y que el hombre Dios sería, / y trataría con ellos, / comería y bebería / y que con ellos contino / él mismo se quedaría / hasta que se consumase / este siglo que corría.⁹⁹ (R 4,37-48)

⁹⁸ Ve verši slyšíme ozvěnu *Prologu* („*Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.*“ J 1,3) a hymnu z listu Kolosanům („*V něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi, svět viditelný i neviditelný [...] všechno bylo stvořeno skrze něho a pro něho.*“ Kol 1,16).

⁹⁹ Cituji originální znění kvůli navazujícímu rozboru. Doslovný překlad by znehodnotil poetickou eleganci originálu a v překladu nelze zachovat dostatečnou pojmovou věrnost nezbytnou pro analýzu. V překladu G. Francla, jenž odpovídá originálu o něco více než verze M. Uličného, verše zní: *Slíbil, že chce usilovat, / aby se stal jedním z nich / a že sestoupí k nim dolů, / aby s nimi mohl žít, / že Bůh člověkem se stane, / člověk v Bohu bude dlít, / že Bůh s všemi lidmi začne / rozmlouvat a jíst a pít. / Bude*

Příslib víry, který udržuje obyvatele „dolního příbytku“ v očekávání příchodu Snoubence, spočívá tedy v naději, že se jim Snoubenec připodobní, půjde s nimi, bude s nimi přebývat, rozmlouvat, jíst a pít a zůstane s nimi „do skonání věků“.¹⁰⁰ Působivého efektu dosahuje básník několikerým opakováním spojení „con ellos“ („s nimi“) – zdůrazňuje se jím blízkost a intimita očekávaného připodobnění. Výčet činností, které bude Snoubenec se snoubenkou sdílet, parafrázující úvod prvního listu Janova, zase podtrhává jeho úplnost – Snoubenci nezůstane cizí nic z toho, co je údělem snoubenky, ve všem se s ní ztotožní a ve všem ji bude doprovázet. Tuto Boží pokoru, velkodušnost a lásku kontempluje Jan od Kříže v evangelijním textu, jež parafrázuje, a má jej na mysli vždy, když hovoří o bohatství, nádheře a vznešenosti tajemství *vtělení*.

Pasáže, jimiž jsme se zatím zabývali, se vztahují k oné fázi duchovní cesty, kdy duše kontempluje půvab a krásu stvoření jako odlesk půvabu a krásy Milovaného, vydává se po jeho stopách a přitom si uvědomuje význam a dosah této podoby a současně její hranice. Právě ty začíná více pociťovat v průběhu další cesty, kdy se noří hlouběji do poznávání Milovaného, takže o dvě sloky později konstatuje, že ji „zraňuje“, co jí o něm vypravují. Toto zranění, způsobené láskou, charakterizuje v úvodu ke komentáři sedmé sloky (*Y todos cuantos vagan – Všichni, kdo bloumají kolem*) Mystický učitel takto:

Pokud jde o lásku, jsou tři způsoby utrpení pro Milovaného, podle tří způsobů poznatků, které lze o něm mít. [...] Druhý se nazývá rána, která zasahuje duši hlouběji než poranění, a proto vydrží déle, neboť je jako zranění, jež už přešlo v ránu, kterou duše pociťuje, jako by kráčela opravdu zraněná láskou. A tuto ránu způsobuje v duši poznatek děl **Vtělení Slova** a tajemství víry; ta, poněvadž jsou většími Božími díly a obsahují v sobě více lásky než ony (poznatky) o tvorech, působí v duši větší účinek lásky, takže je-li první jako poranění, toto druhé je již jako přetrvávající zasazená rána. O té říká Snoubenec v Písničkách duši: *Zranilas mé srdce, moje sestro, zranilas mé srdce jedním ze svých očí a jedním vlasem své šije*¹⁰¹ (Pís 4,9). Protože *oko* zde znamená víru ve **Vtělení Snoubence** a *vlas* znamená lásku k témuž **Vtělení**. (DP 7,3)

Tento úryvek sice nepřispívá k objasnění toho, jak světec chápe tajemství *vtělení* jako takové, zato vynikajícím způsobem dokládá, jak nahlíží jeho roli v duchovním životě: prohlubuje v duši poznání Milovaného a rozněcuje v ní lásku k němu, což ji obojí lépe disponuje ke sjednocení. Za pozornost stojí také skutečnost, že se nejedná

s nimi bez ustání / trávit každou ze svých chvil / do doby než čas, jenž trvá, / navždy by se zastavil. Není-li uvedeno jinak, cituji i ve zbytku práce světcovu poezii podle G. Francla.

¹⁰⁰ *Romance* předpokládá trvání společenství se Snoubencem i po skonání věků, ve věčnosti, to však přesahuje rámec citované pasáže a předmět našeho zájmu.

¹⁰¹ Současný překlad Velepísně koriguje chybu Vulgáty a překládá namísto nepřiliš srozumitelného „jedním vlasem své šije“ správným „jediným kruhem (nebo též vláknem) svého náhrdelníku“, v současných překladech Písma tedy světcem citovaný text nenajdeme.

o poznání, které by si duše osvojovala svou aktivitou, ale je jí – jako zranění – uděleno či spíše (vzhledem k tomu, že jde o Boží milost) bychom měli říci „darováno“ prostřednictvím teologálních ctností, jak o tom svědčí poslední věta citace. V komentáři k druhému verši sloky (*De ti me van mil gracias refiriendo*), v němž opět přicházejí ke slovu „tisíce půvabů“, které se však nyní již netýkají Božích stop ve stvoření ale poznatků o Bohu samotném, rozvádí autor předchozí myšlenku slovy

Tisíce půvabů mi o tobě sdělují – to je: dávají mi pochopit obdivuhodné věci o tvé milosti a o tvém milosrdenství v **dílech tvého Vtělení** a v pravdách víry, které mi o tobě objasňují a stále víc mi sdělují; protože čím víc chtějí říci, tím více tvých půvabů mohou odhalit. (DP 7,7)

Vidíme zde duši, jak po vzoru všech zamilovaných dychtí dozvědět se o Milovaném co nejvíce, takže lačně vstřebává vše, co se jí o něm vypráví, protože tím více o něm zjistí a tím více se bude moci kochat „půvaby“ jeho *vtělení* a ostatních děl milosti, o nichž jí učí pravdy víry. Postoj, který si osvojila (nebo který v ní převládl následkem „zranění lásky“ – prvotního vlitého vzplanutí mystické lásky),¹⁰² nápadně připomíná radu, kterou Jan od Kříže uděluje na závěr první knihy *Výstupu* tomu, kdo chce na duchovní cestě postoupit do dalšího stadia – noci smyslu – a rád by k tomu svým úsilím nějak přispěl:

Má mít *trvalou žádost* následovat Krista ve všech svých věcech tím, že se bude připodobňovat jeho životu, o kterém má rozjímat, aby ho uměl napodobovat a počínat si ve všem, jak by si počínal on. (1V 13,3)

Mystický učitel nabádá tohoto „uchazeče o sjednocení“ na prahu noci smyslu k tomu, aby přilnul celou silou své vůle ke Kristu, učinil jej (míněno: jeho pozemský život, jak se o něm dozvídáme z evangelia, jinými slovy „*vtělení*“) vzorem veškerého svého jednání a po jeho vzoru a z lásky k němu se zříkal zalíbení ve všech věcech, nejsou-li čistě k větší Boží cti a slávě.¹⁰³ To je postoj, který mu umožní nejen do této noci vstoupit (pokud jde o její aktivní¹⁰⁴ aspekt), ale také jí úspěšně projít.¹⁰⁵ Co začalo jako cílevědomý trénink vůle, úmorná a vysilující námaha, byť inspirovaná již

¹⁰² Světcova nauka není v tomto bodě zcela jednoznačná – na jednu stranu vybízí duši k tomu, aby zaměřila všechno své úsilí a schopnosti k tomu, aby odstranila všechny nezřízené žádosti a zůstala jí pouze žádost či touha po Bohu, na druhou stranu přiznává, že všechna snaha duše toho není schopná dosáhnout a že se to plně uskutečňuje teprve ponořením duše do noci smyslu a noci ducha, v nichž Bůh duši „zraňuje“ láskou, kterou do ní vlévá. Zjevně narážíme na jeden z paradoxů křesťanské víry – milost a přirozenost spolupůsobí při uskutečňování spásy konkrétního věřícího, aniž by bylo možno přisoudit konkrétní účinek výlučně jedné či druhé. Upřesnění v závorce tedy připojuji, abych se vyvarovala nežádoucího zúžení světcovy nauky.

¹⁰³ srov. 1V 13,4

¹⁰⁴ K členění noci na aktivní a pasivní viz světcův výklad 1V 13,1.

¹⁰⁵ srov. 1V 13,1-2

zárodečnou náklonností k Milovanému, stává se v průběhu mystické cesty zdrojem radosti a potěšení, neboť úměrně rostoucí zamilovanosti duše roste též její touha co nejvíce se Milovanému přizpůsobit a ve všem se mu podobat, takže duše bezděčně ve všem a za vším hledá Milovaného, naslouchá bedlivě všemu, co se o něm může dozvědět a prahne po tom, aby se mu mohla ještě více přiblížit a plně se s ním sjednotit, což se vše může uskutečnit pouze skrze a díky *vtělení*, jak objasňuje sedmá *Romance*:

Ya ves, Hijo, que a tu esposa / a tu imagen hecho había, / y en lo que a ti parece / contigo bien convenía; / pero difiere en la carne / que en tu simple ser no había. / En los amores perfectos / esta ley se requería: / que se haga semejante / el amante a quien quería; / que la mayor semejanza / más deleite contenía; / el cual, sin duda, en tu esposa / grandemente crecería / si te viere semejante / en la carne que tenía.¹⁰⁶ (R 7,9-24)

Dokonalá láska vyžaduje přizpůsobení milujících, překonání všech rozdílů a překročení hranic, které je rozdělují. Syn překonává tuto vzdálenost *vtělením*, snoubenka tím, že na něj *vtěleného* zamilovaně patří a vstřebává plně jeho podobu s Otcem, která se zrcadlí v jeho lidství, takže se jí skrze jeho lidství nabízí podíl na jeho božství, jímž jí chtějí Otec se Synem obdařit.¹⁰⁷ Na tom, že Kristus – Syn, *vtělené* Slovo – je jedinou cestou k pozvednutí snoubenky na úroveň Snoubence, tedy k účasti na božském bytí (sjednocení s Bohem), a že jakýkoli pokrok na duchovní cestě závisí na tom, zda věřící má před očima Krista a snaží se jej stále následovat, Jan od Kříže důrazně trvá a považuje za nutné toto vědomí vštípit zejména těm, kdo se dosud nacházejí v počátečních fázích duchovního života; odvolává se přitom (což nás vzhledem k tématu práce zvláště zajímá) na dva Ježíšovy výroky z Janova evangelia:

Rád bych přesvědčil duchovní lidi, že tato cesta k Bohu nespočívá v množství úvah, způsobů, metod ani zálib – ač je to svým způsobem nutné pro začátečníky – nýbrž v jediném potřebném: umět se doopravdy ve vnější i vnitřní oblasti zapřít, ochotně trpět pro Krista a ve všem se zmařit; protože když se cvičí v tomto, koná a nalézá tím všechno ostatní a víc než to. A chybí-li toto cvičení, souhrn a kořen ctností, všechny ostatní přístupy znamenají bezcílne bloudit a nepostupovat. [...] Protože **pokroku se dosahuje jen následováním Krista**. On je *cesta, pravda a život* a nikdo nepřichází k Otci než skrze něho, jak říká sám u svatého Jana (J 14,6). A na jiném místě praví: *Já jsem dveře. Kdo vejde skrze mne, bude spasen* (J 10,9). (2V 7,8)

Na konci kapitoly, z níž jsme právě citovali, uvádí autor, že adresuje následující výklad (tj. vše, co má ještě v úmyslu říci poté, co znovu připomněl základní postulat veškerého skutečně křesťanského duchovního života) těm, kdo vstupují na cestu temné

¹⁰⁶ *Vidíš, Synu, že tvá choť je / k podobě tvé stvořena, / že tím víc ti vyhovuje, / čím víc je ti podobná. / Avšak lišíte se tělem, / její se v tvém nepozná, / ač rád lásky opravdové / pro setkání milostná / nařizuje milujícím / co nejvíc se podobat, / neboť taková jen blízkost / větší rozkoš může dát. / Nepochybně rozkoš choti / jenom by se zvětšila, / kdyby podobu tvou v sobě / nenadále odkryla.*

¹⁰⁷ srov. R 7,25-38 ve spojení s R 3

kontemplace,¹⁰⁸ tj. do temné noci víry. Podle schématu duchovní cesty, které světec nastiňuje ve druhé redakci *Písně*, tím duše přechází z cesty očištné, kde se cvičila v meditaci a umrtvování (což popisuje v prvních pěti písních), na cestu kontemplativní čili osvětňou, po níž pokračuje až k duchovním zásnubám (třináctá sloka), kterými začíná cesta sjednocující.¹⁰⁹ Fáze, pro kterou platí právě citovaná světcova výstraha z *Výstupu*, by tudíž měla přibližně odpovídat přechodu mezi pátou kapitolou *Písně*, z níž pocházely první dvě citované pasáže týkající se *vtělení*, a kapitolou sedmou, do níž patří zbývající dva dosud probrané úryvky. Tím jsme tedy zatím dovodili, jakou roli *vtělení* hraje v prvních dvou stádiích duchovní cesty: během *očištné* (meditativní) etapy si duše rozjímáním připomíná, o kolik *vtělení* přesahuje krásu a vznešenost stvoření, takže zaměřuje svou pozornost na něj a učí se následovat Krista – *vtělené* Slovo. V *osvětňé* (kontemplativní) etapě se jí pak hlubší poznání Božích děl – především *vtělení* – sděluje kontemplací bez jejího přičinění. Další výslovná zmínka o *vtělení* se nachází až v třiadvacáté kapitole, která popisuje etapu *sjednocující*, resp. již dovršené *sjednocení*:

V tomto stadiu duchovního manželství odhaluje Snoubenec duši velmi snadno a často svá podivuhodná tajemství (*secretos*) jako své věrné společníci, protože opravdová láska neumí tomu, koho miluje, nic skrývat. Sděluje jí především sladká tajemství (*misterios*) svého **vtělení** a způsobů a podob lidského vykoupení, což je jedno z nejnazeštějších děl Božích; a tak je pro duši lahodnější. Proto, ačkoli jí sděluje i mnoho jiných tajemství, zmiňuje Snoubenec v následující písni pouze **vtělení** jako hlavní ze všech. (DP 23,1)

Vidíme, že ústřední místo *vtělení* v dynamice sjednocení s Bohem se v tomto stadiu nemění, co se mění, je účinek, který toto tajemství v duši vyvolává. Zatímco dříve se jí zpřístupňovalo především jako „poznatky“ o Snoubenci, nyní zakouší, že je s ní Snoubenec „sdílí“ – prožívá a pociťuje, jak se v ní uskutečňují a jaký má na nich ona sama podíl. Kromě toho stojí za povšimnutí skutečnost, že zde světec očividně obratem „způsobů a podoby lidského vykoupení“, který přidává za „sladká tajemství svého vtělení“ spíše upřesňuje plný obsah toho, co rozumí „tajemstvími vtělení“, než že by stavěl tajemství *vtělení* a vykoupení vedle sebe, jak by se mohlo na první pohled zdát. Tento výklad jednoznačně plyne z toho, co následuje v objasnění sloky, v němž se zabývá výlučně o vykoupení porušené lidské přirozenosti Kristovým křížem, jímž si Kristus lidstvo „zasnoubil“. Ve spojení s poslední větou výše uvedeného úryvku lze dospět k jedinému závěru, totiž že Mystický učitel chápe celý Ježíšův pozemský život,

¹⁰⁸ srov. 2V 7,13

¹⁰⁹ DP 22,3 ve spojení s DP Téma

od početí po smrt a vzkříšení, jako jediné Boží jednání, jímž se uskutečňuje „zasnoubení“ Syna s lidskou přirozeností (snoubenkou), a celý jej nazývá *vtělením*, tj. „vtělení“ je pro něj jen způsob, jak zhustit sousloví jako „Ježíšův život“ nebo „život našeho Pána (a Spasitele)“ do jediného pojmu, ve kterém navíc rezonuje onen zázrak, nad nímž nepřestává spolu s Matkou Boží¹¹⁰ žasnout: *Kaì ó λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν – A Slovo se stalo tělem (se ztělesnilo) a přebývalo (rozprostřelo stan) mezi námi (J 1,14).*

Bůh přijal lidské tělo! Bůh se stal člověkem! To je evangelium, které Jan od Kříže touží vyzpívat celým svým dílem, protože od toho se odvíjí všechno ostatní: dějiny spásy a existence světa vůbec i možnost poznat Boha jako toho, kým skutečně je – jako Otce, Syna a Ducha svatého v nerozlučném společenství vzájemného přebývání v lásce. Jak vysoko si *vtělení* cení, dokládá i následující pasáž, ve které termín používá:

Jedním z hlavních důvodů, proč duše *touží být uvolněna a vidět se s Kristem* (Flp 1,23) je vidět jej tváří v tvář a pochopit tam zcela hluboké cesty a věčná tajemství jeho **vtělení**, což je nezanedbatelná část její blaženosti; vždyť sám Kristus říká skrze svatého Jana, když mluví s Otcem: *To je věčný život, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a tvého Syna, Ježíše Krista, kterého jsi poslal* (J 17,3). Proto jako někdo, kdo právě dorazil zdaleka, nejprve naváže kontakt a setká se s tím, koho má rád, i duše, když dospěje k Bohu, první, co si přeje dělat, je poznávat hluboká a skrytá tajemství **vtělení** a s ním souvisejících *dávných záměrů* (srov. Jer 6,16 a Iz 25,1) Božích a kochat se jimi. (DP 37,1)

Tato poznámka k sedmatřicáté sloce především potvrzuje, co jsme konstatovali u minulého úryvku – *vtělení* zahrnuje u Jana od Kříže všechno, co se týká Krista. Navíc poskytuje též další úhel pohledu na význam tohoto tajemství v duchovním životě – nejen provází věřícího všemi etapami duchovní cesty od počátku její *očistné* fáze až do vrcholného stadia *sjednocení*, ale stává se též zdrojem *naděje*, s níž duše očekává přechod z pozemského života do blaženého patření na Boha, kde konečně dojde naplnění její touha pochopit a přivlastnit si ho (tj. tajemství *vtělení*) v celé jeho nádheře a plnosti, a kochat se jím a těšit se z něj tak, jak se jím kochá a z něj těší Bůh sám.¹¹¹ Světec dokonce naznačuje, že právě toto plné „pochopení“ a docenění *vtělení* tvoří podstatu její blaženosti na onom světě, jak je ještě lépe vidět z následující citace:

Jednou z pohnutek, které duši nejvíce pudí, aby toužila vstoupit do tohoto *houští*¹¹² Boží moudrosti a poznat zevnitř krásu božské moudrosti, je, jak jsme řekli, aby sjednotila svůj

¹¹⁰ srov. R 9,19

¹¹¹ srov. DP 36,5

¹¹² Tímto dle mého názoru nepřiliš šťastně voleným slovem překládá V. Kohut španělský výraz *esperura*, který na rozdíl od českého *houští* (jež znamená výlučně „husté a obtížně proniknutelné křoví“ a nemá žádnou abstraktní významovou rovinu, natož spojenou s oblastí duchovního života), zahrnuje celou škálu významů od „hustoty“ jako fyzikální veličiny, přes ono „husté a spleťité křoví“ až ke „spleťitému a obtížně proniknutelnému intelektuálnímu problému“, kterýžto význam by nepochybně

rozum v Bohu co do poznání tajemství **vtělení** jako nejvznešenější a nejlahodnější moudrosti ze všech jeho děl. A tak říká snoubenka v této písni, že až pronikne *hlouběji dovnitř* božské moudrosti, to je hlouběji do duchovního manželství, které si nyní osvojila, (což bude ve slávě, až uvidí Boha tváří v tvář), sjednocená s touto božskou Moudrostí, jíž je Syn Boží, pozná vrcholná tajemství Boha a Člověka, která – skrytá v Bohu – jsou vrcholem moudrosti, a (dále říká) že ona a Snoubenec do jejich poznání proniknou tím, že se duše do nich pohrouží, když se do ní vlijí, a budou zakoušet chuť a rozkoš, vyvolané poznáním těchto tajemství a vlastností a atributů Božích, které se v Bohu poznávají jejich prostřednictvím. (DP 37,2)

Přehled výslovných zmínek o *vtělení* v díle Jana od Kříže, který jsme tímto úryvkem uzavřeli, nám umožnil posoudit místo tohoto tajemství v celku světcovy nauky a rovněž zvážit, co je podle světce jeho obsahem. Zjistili jsme, že navzdory tomu, jak málo Mystický učitel používá samotné slovo *vtělení*, tajemství jako takové podle něj představuje těžiště duchovního života – jádro, od kterého se veškerý duchovní život křesťana odvíjí, a zdroj veškerého pokroku, kterého dosahuje. Dovodili jsme dále, že ve světcově pojetí zahrnuje *vtělení* celé Boží vykupitelské dílo uskutečněné během Ježíšova pozemského života a že světec používá tento termín v zásadě jako zkratku pro „Kristův život, smrt a vzkříšení“. Tato zjištění nám dovolují rozšířit analýzu o ty pasáže světcova díla, které odkazují na Kristovu pozemskou existenci, aniž by se v nich výslovně hovořilo o *vtělení*, a rovněž nás nutí věnovat pozornost všem místům, kde se vyskytují pojmy odkazující na biblické vyjádření tajemství *vtělení* v *Prologu* (J 1,9-14.16-18; především verš 14), neboť z dosud provedeného rozboru vyplývá, že jej Jan od Kříže choval ve zvláštní úctě a že se zřejmě jednalo o úhelný kámen jeho duchovní zkušenosti. Především se tedy zaměříme na případy, kdy hovoří o Kristu jako o Slovu, a dále na texty, které se přímo či nepřímo odvolávají na výše uvedenou část *Prologu*.

2.2. Kristus jako *Slovo* a jiné odkazy na „hymnus o *vtělení*“

Letný pohled do sanjuanistické konkordance prozradí, že v prozaických dílech používá Jan od Kříže výraz *Verbo*¹¹³ (*Slovo*) pouze v *Duchovní písni* a *Živém plameni* (s jedinou výjimkou v závěru *Noci* – 2N 19,4), z toho jednadvacetkrát v prvním a jedenáctkrát ve druhém spisu.¹¹⁴ Ve *Výstupu* tento výraz zcela chybí, nicméně na čtyřech místech (z tohoto třikrát v klíčové kapitole věnované úplnosti a výlučnosti

dával v citované pasáži českému čtenáři mnohem větší smysl, neboť slovní spojení „houští Boží moudrosti“ zní v češtině cize a násilně a s největší pravděpodobností nevyvolává ani vzdáleně tutéž asociaci jako „esperura de sabiduría de Dios“ ve španělsky mluvícím prostředí. Překlad ponechávám v tomto znění, protože se jedná o odkaz na 36. sloku *Písni* (a na její výklad v předchozí kapitole), kde se počítá rovněž s obrazem „křoví“ – světec velmi pravděpodobně uvedené dvojznačnosti slova umně využívá, aby ve čtenáři vyvolal odpovídající dojem.

¹¹³ Vždy s velkým písmenem.

¹¹⁴ Počítány jsou pouze výskyty ve druhé redakci každého z děl.

zjevení v Kristu) se vyskytuje výraz *Palabra* (*Výrok, Slovo, Řeč*) s velkým písmenem jako označení Syna. Od poezie (*Romanci*) nyní odhlížíme, neboť tam je inspirace tajemstvím *vtělení* nezpochybnitelná a pojednáme o ní samostatně později.

Existuje řada možností, jak vysvětlit, proč se ve *Výstupu* hovoří o Kristu jako o Slovu tak málo, a ještě jiným termínem, prozatím se však zdržíme jakýchkoli dohadů, hypotéz a předběžných závěrů na toto téma, a prozkoumáme podrobněji, jak Mystický učitel zachází s označením „Slovo“ v jednotlivých spisech.

Především stojí za pozornost, že jeho používání ani v *Písni* ani v *Plameni* není pravidelné a že je v obou dílech rozloženo velmi nerovnoměrně. Tak v *Písni* připadá prvních 6 výskytů (téměř třetina celkového počtu) na první kapitolu, dalších 7 na kapitoly v závěru knihy (vždy po 2 výskytech v kapitolách 35 až 37 a jeden v kapitole 38) a 3 na kapitolu pátou, kde se nachází také první výslovná zmínka o *vtělení*, jak jsme viděli v předchozí podkapitole. V *Plameni* připadá drtivá většina výskytů na druhou kapitolu (body 17-20, kde „Slovo“ se objevuje celkem 7x, z toho 4x v sérii zvolání v sedmnáctém bodu), tři další se nachází v závěrečné čtvrté kapitole a jednou se zmiňuje o „Slovu“ kapitola třetí (ŽPB 3,25).

Dále zjišťujeme, že v *Písni* světec jen zřídka používá toto označení samostatně, obvykle je doprovází nějakým dalším přívlastkem. Zpravidla osciluje mezi kombinací „Slovo, Syn Boží“ a „Slovo – (její) Snoubenec“, na dvou místech používá všechna tři pojmenování současně, dvakrát mluví pouze o „božském Slovu“ a celkem ve čtyřech případech – vždy ve výpovědi, která má víceméně věroučný charakter – stojí „Slovo“ zcela samostatně bez dalších rozvinutí a přívlastků: dvakrát ve zmínkách o „vtělení Slova“ (viz úryvky probírané v předchozí kapitole) a dvakrát, když se jedná o „sjednocení Slova“ s duší nebo s lidstvím. Naopak v *Plameni* se kombinace „Slovo, Syn Boží“ vyskytuje pouze dvakrát a o „Slovu – Snoubenci“ se hovoří jednou, ve všech ostatních případech zůstává pouze u „Slova“ bez dalšího upřesnění. Když se o Slovu zmiňuje v *Noci*, používá atypické spojení *Verbo Cristo* (*Kristus – Slovo*).

2.2.1. Výskyty Slova v *Písni*

Nyní se podíváme na některé pasáže důkladněji a pokusíme se vysledovat, zda existuje v tom, kdy se světec k tomuto označení Krista uchyluje, určitá zákonitost. Poprvé na něj narazíme hned zkraje komentáře, když začíná výklad první sloky (*Adónde te escondiste – Kam ses ukryl*):

Duše, zamilovaná do **Slova**, Syna Božího a svého Snoubence, toužící sjednotit se s ním jasným a bytostným patřením, vyjadřuje v této první písni svou dychtivost lásky, vyčítajíc

mu jeho nepřítomnost. [...] A tak říká: *Kam ses ukryl, Milovaný?* A je to, jak by řekla: **Slovo**, Snoubenče můj, ukaž mi místo, kde jsi skryt; tím ho prosí o zjevení jeho božské bytnosti, protože místem, kde je skryt Syn Boží, je, jak říká svatý Jan, Otcovo lůno (1,18). (DP 1,2-3)

Autor se zde zjevně snaží nejdříve ze všeho vyjasnit, kým je Milovaný, na něhož se duše v básni obrací. Souběžným použitím pojmů Slovo – Syn Boží – Snoubenec postihuje všechny dimenze Kristova bytí: „Slovo“ díky vazbě na *Prolog* čtvrtého evangelia připomíná *vtělení*, tj. hypostatickou unii božské a lidské přirozenosti v Ježíši Kristu, jíž Bůh *vstupuje do dialogu* s člověkem a překonává vzdálenost mezi božským a lidským; „Syn Boží“ odkazuje jeho bytí jako druhé božské osoby definované vztahem k Otci, potažmo na tajemství Trojice; „Snoubenec“ charakterizuje, kým je pro duši učedníka, s níž se chce sjednotit láskou. Všechny tři dimenze si duše v Milovaném uvědomuje a v průběhu duchovní cesty také čím dál hlouběji a intenzivněji zakouší úměrně tomu, jak se Milovanému „kousek po kousku“¹¹⁵ přizpůsobuje a připodobňuje, takže on s ní může sdílet čím dál více „tajemství“ svého bytí.

Jelikož Písmo nemluví o Kristu jako o „Slovu“ jinde než v *Prologu* čtvrtého evangelia, můžeme použití tohoto výrazu právem interpretovat jako cílený odkaz na *Prolog*. Tomu dále nasvědčuje jednak výslovný odkaz na J 1,18 ve výkladu prvního verše (viz výše část citace za výpustkou), jednak upřesnění toho, co rozumí „zjevením jeho božské bytnosti“, o něž duše úvodní otázkou usiluje – jde jí totiž nikoli o „afektivní a smyslově zakoušenou zbožnost“, ale o „jasnou přítomnost a vidění jeho podstaty“ (DP 1,4), kterou je třeba chápat takto:

Totéž chtěla říci snoubenka v božských Písních, když v touze po sjednocení s božstvím **Slova**, svého Snoubence, prosila Otce: *Ukaž mi, kde paseš a kde odpočíváš za poledne* (1,6). Protože když ho prosila, aby jí ukázal, kde pase, prosila ho, aby jí ukázal bytnost božského **Slova**, svého Syna; protože Otec se nesytí v ničem jiném než ve svém jediném Synu, neboť ten je Otcovou slávou. [...] O tuto „pastvu“ **Slova** Snoubence, jíž se sytí Otec v nekonečné slávě, [...] žádá tedy snoubenka, když říká: *Kam ses ukryl?* (DP 1,5)

Zvláštní obraz, jehož zde autor užívá k vyjádření Otcova vztahu k Synovi – božskému Slovu – totiž, že se Otec „sytí“ (či – jak praví originál – „pase“) v Synu, se na první pohled jeví dosti matoucí: jednak nemá (na rozdíl od většiny světcových neobvyklých příměrů) přímou obdobu v biblické literatuře, jednak představuje poměrně krkolomný posun významu biblického verše, který „vykládá“, protože zatímco snoubenec ve *Velepísni* pase stádo, Otec pase sám sebe. Pokud jde o problematiku výkladu biblického verše za hranice původního významu, omezíme se na konstatování,

¹¹⁵ „poco a poco“ DP 23,6

že nevybočuje z dobové praxe alegorického výkladu používaného v duchovní literatuře,¹¹⁶ a zaměříme se obraz jako takový.

Zdá se, že klíčem k jeho uchopení je poslední věta souvětí – vysvětlivka „neboť ten je Otcovou slávou“ – odkazující na janovský koncept Otcovy slávy, která se zjevuje v jeho *vtěleném* Synu (srov. zejména J 1,14 a dále J 17,4-5 a 17,24). Jan od Kříže jej chápe jako narážku na láskyplné přebývání osob Trojice v sobě navzájem (trinitární perichorezi), které – pokud jde o to, čím se „sytí“ Otec – kontempluje v *Romancích* těmito slovy:

Nada me contenta, Hijo, / fuera de tu compañía, / y si algo me contenta, / en ti mismo lo quería. / El que más a ti parece / a mí más satisfacción, / y el que en nada te semeja / en mí nada hallaría. / En ti solo me he agrado / ¡oh vida de vida mía! / Eres lumbre de mi lumbre / eres mi sabiduría, / figura de mi sustancia / en quien bien me complacia. (R 2,11-24)¹¹⁷

Otcovou „pastvou“ se tedy rozumí úplné a naprosté uspokojení, které Otec čerpá ze společnosti Syna, jenž je jeho věrným obrazem, jak o tom svědčí autor čtvrtého evangelia¹¹⁸ a ve shodě s ním pak koncilní otcové, jejichž věroučnou formulaci z cařihradsko-nicejského vyznání Mystický učitel do básně mistrně zakomponoval. V jeho podání se suchá dogmatická formule mění v živé Otcovo zvolání, plné radosti a vroucí náklonnosti, které odpovídá biblickému: *Toto jest můj milovaný Syn, v něm jsem našel zalíbení* (2P 1,17). Otec se tedy „pase“ či „sytí“ pohledem na svého Syna – kochá se jím a těší se z něj a v plnosti své překypující lásky si přeje radost z něj sdílet:

Una esposa que te ame, / mi Hijo, darte quería / que por tu valor merezca / tener nuestra compañía / y **comer pan a una mesa / de el mismo que yo comía** / porque conozca los bienes / que en tal Hijo yo tenía, / y se congracie conmigo / de tu gracia y lozanía. (R 3,1-10)¹¹⁹

Zvýrazněné verše umožňují lépe a hlouběji pochopit biblickou inspiraci, která se skrývá za představou, že se Otec „sytí“ v Synu. V jeho záměru pozvat snoubenku, aby „u jednoho stolu jedla / chléb který já pojídám“ (obrat, který jednoznačně navozuje představu, že se Synem „živí“ tj. „sytí“) slyšíme ozvěnu Ježíšova výroku: „*Pravý chléb z nebe vám dává můj Otec. Neboť Boží chléb je ten, který sestupuje z nebe a dává život*

¹¹⁶ Podrobnější pojednání o tomto tématu by přesahovalo rámec této práce, přičemž téma je již v odborné literatuře dostatečně zpracováno – viz mimo jiné též nedávno vydanou publikaci SILVESTRE MIRALLES, Alicia: *La traducción bíblica en San Juan de la Cruz: Subida del Monte Carmelo*. Madrid: Presnas universitarias de Zaragoza. 2016.

¹¹⁷ *Mám-li býti spokojený, / z tebe radost chci si brát. / Čím kdo víc se podobá ti, / o to více ho mám rád. / Ten, kdo se ti nepodobá / ani mne se nedočká. / V tobě se mi zalíbilo / žití mého života. / Ty jsi světlo mého světla / ty jsi, Synu, moudrost má / zrcadlo jsi podstaty mé, / již má láska hýčkala.*

¹¹⁸ J 14,9 a násl.

¹¹⁹ *Nevěstu, jež láskou plane, / rád bych ti, můj Synu, dal / která by si zasloužila / jíti s námi žitím dál, / u jednoho stolu jísti / chléb, který já pojídám, / všechno dobro poznávati, / které v tobě. Synu, mám, / společně pak radovat se / z pŕvabŕ tvých, jež já znám.*

světu.“ (J 6,32b-33) a rovněž poměrně zřetelnou narážku na eucharistii.¹²⁰ Co však může uniknout pozornosti je skutečnost, že světec vnímá eucharistii jako bránu do společenství osob Trojice. O tom svědčí jeho báseň *Pramen*, jejíž první část (první až devátá sloka) v zásadě zpracovává dogmatickou výpověď o Trojici (pramen nemá původ, všechno má původ v něm, on vše povolává k bytí a v bytí udržuje – proud, který se z něj rodí, má tutéž mohutnost a sílu – a z obou pak vychází proud třetí, jim oběma rovný), a druhá odkazuje na eucharistii, která přístup k tomuto prameni zprostředkovává:

Bien sé que tres en sola una agua viva / residen, y una de otra se deriva / aunque es de noche. / Aquesta eterna fonte está escondida / en este vivo pan por darnos vida, / aunque es de noche. / Aquesta viva fuente que deseo / en este pan de vida yo la veo / aunque es de noche. (F 10-11.13)¹²¹

V obratech „chléb života“ a „živý chléb, který dává život“ opět zaznamenáváme ohlas šesté kapitoly Janova evangelia. Ježíšův příslib věčného života pro toho, kdo tento „živý chléb“ jí, však dostává v básníkově podání nový rozměr, když se oním „věčným životem“ rozumí Otec, Syn a Duch svatý, symbolizovaní v básni jednotlivými proudy spojenými v jediný „věčný pramen živé vody“ (opět obraz janovského původu – srov. J 4,10.14). Autor se přitom nijak neodchyluje od významu evangelijního textu, neboť i podle něj má Kristem zprostředkovaný věčný život osobní rozměr:

αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν – *To pak je onen věčný život: ať znají tebe, jediného pravého Boha a toho, koho jsi poslal, Ježíše Krista.*¹²² (J 17,3)

a spočívá v patření na Synovu slávu, kterou má od Otce:

πατήρ ὁ δέδωκάς μοι θέλω ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ κάκεινοι ὧσιν μετ' ἐμοῦ ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου – *Otče, chci, aby tam, kde jsem já, byli se mnou i ti, které jsi mi dal, ať hledí na mou slávu, kterou jsi mi dal, když sis mne zamiloval před založením světa.* (J 17,24)

To nás přivádí zpět k výchozímu úryvku, který se na janovský pojem slávy odvolává, a dovoluje nám uzavřít tuto rozvahu nad neobvyklým obrazem, jehož mystik ve výše

¹²⁰ Jako řada současných exegetů jsem toho názoru, že diskurs o chlebu života se zužuje výlučně na eucharistii teprve v závěru (od v. 53 dále), zatímco v první části, z níž cituji Ježíšův výrok, se týká celkově Kristovy osoby a jím zprostředkovaného zjevení, a jsem přesvědčená o tom, že i světec má na mysli obě roviny – Syn Boží, jak se zjevuje svým životem (pro nás v Písmu) a jak se daruje v eucharistii.

¹²¹ Oba překlady, které mám k dispozici, devátou sloku vynechávají, jelikož v některých dochovaných rukopisech světcových děl chybí. S vědomím, že ani vzdáleně nejsem schopná vystihnout libozvučnost originálu volně převádím citované verše takto: *Dobře vím, že tři v jedné vodě živé přebývají / a jedna z druhé pramení a vycházejí, / i když noc trvá. / Tento věčný pramen je ukrytý / v tom živém chlebě, co nás živí a sytí / i když noc trvá. / Ten živý pramen, po němž toužím, / v tom chlebě života já neomylně vidím / i když noc trvá.*

¹²² Překlad vlastní.

citovaném bodě komentáře užívá, následujícím zjištěním: na první pohled velmi zvláštní vyjádření, že se Otec „syťí“ („pase“) v Synu má v kontextu světcovy poezie nezpochybnitelně biblické kořeny, a navíc dokládá hluboký mystický vhled do tajemství Trojice a *vtělení*, založený na vynikajícím porozumění duchu čtvrtého evangelia. Tento poznatek nás též opravňuje k vyslovení pracovní hypotézy, že přinejmenším v *Písni* světec používá označení „Slovo“ hlavně v pasážích s věroučným obsahem a odkazuje jím na *Prolog*, potažmo na tajemství *vtělení*. Tuto hypotézu nyní ověříme na zbývajících úryvcích. Vynecháváme citace obsahující výslovný odkaz na Vtělení (DP 5,3; DP 5,4 a DP 7,3), jimiž jsme se zabývali v předchozí podkapitole; ty naši pracovní hypotézu beze zbytku potvrzují.

Podíváme-li se nejprve na poslední dosud neprobranou zmínku o „Slovu“ v první kapitole *Písně*, zaznamenáme opět jak věroučný aspekt, tak zřetelnou janovskou inspiraci, když světec vysvětluje, kde má duše hledat Snoubence – *vtělené Slovo* – o němž na začátku výkladu (DP 1,3) prohlásil, že se „skrývá“ v lůně Otcově:

Je třeba si povšimnout, že **Slovo**, Syn Boží, je spolu s Otcem a Duchem svatým, svou podstatou i osobně, skryt v nejvnitřnějším bytí duše. [...] Ó duše, nejkrásnější ze všech stvoření, jež tolik toužíš znát místo, kde je tvůj Milovaný, abys ho hledala a sjednotila se s ním! Již se ti praví, že ty sama jsi příbytkem, kde přebývá. (DP 1,6-7)

Ačkoli myšlenka podstatné (esenciální)¹²³ Boží přítomnosti v nitru člověka (i ve všem ostatním stvoření) má kořeny v mudroslovné literatuře (srov. Mdr 11,24-12,1), zvěst o osobní přítomnosti Otce, Syna a Ducha svatého v duši, o které zde světec rovněž mluví, nacházíme pouze v Janově evangeliu (částečně též v prvním Janově listu). Zatímco první část citovaného úryvku lze chápat i jako pouhé tlumočení scholastické věroučné formulace, druhá část působí díky výrazům „příbytek“ a „prebývat“ spíše jako nepřímý odkaz na čtrnáctou kapitolu Janova evangelia (případně první list Janův), neboť právě těmito výrazy se převádí řecké »μονή« („příbytek“) a »μένω« („zůstávám, přebývám“), které ve zmíněné kapitole popisují přítomnost božských osob v učednicích. Domněnku, že se skutečně jedná o narážku na evangelijní text, podporuje též fakt, že autor vyjmenovává jednotlivé osoby Trojice a o Synu hovoří jako o „Slovu“.

Na druhou stranu je třeba připustit, že janovská inspirace textu je méně výrazná (a patrně slabší) než u jiných pasáží. Stojí též za zmínku, že světec rozlišuje několik způsobů Boží přítomnosti v duši¹²⁴ a Ježíšův příslib o příchodu božských osob do duše

¹²³ Podstatnou přítomností se rozumí ta, kterou Bůh udržuje v tvorech bytí – srov. 2V 5,3 a DP 11,3.

¹²⁴ Zatímco ve *Výstupu* (2V 5,3) o nich hovoří jako o dvou typech sjednocení Boha s duší: podstatném (esenciálním), které duši udržuje v bytí, a sjednocení podobnosti spočívající v jednotě vůlí, v *Písni* uvádí

(J 14,23) vztahuje výslovně pouze na jednu z nich (srov. ŽP předmluva 2 a ŽP 1,15), a to za předpokladu, že ji duše mysticky zakouší:

Nakolik je jisté, že je Bůh stále přítomen v duši alespoň prvním způsobem, neříká duše, aby v ní byl přítomen, ale aby jí svou zahalenou přítomnost, skrze kterou v ní je, ať už přirozenou, duchovní nebo afektivní, odhalil a projevil tak, aby jej mohla vidět v jeho božském bytí a kráse. (DP 11,4)

Teprve onu „odhalenou“ přítomnost Otce, Syna a Ducha svatého chápe Mystický učitel jako skutečné naplnění evangelijního příslibu, což mu však nebrání pod vlivem této mystické zkušenosti interpretovat v janovském duchu též obecnou nauku o podstatné Boží přítomnosti ve tvorech, jak jsme viděli výše. Potvrzuje se tím znovu naše hypotéza, že světec mluví o „Slovu“ především tam, kde vykládá nějaký aspekt nauky. To platí beze zbytku rovněž o následujících dvou použitích, o nichž se ve zkratce zmíníme, aniž bychom je citovali.

V prvním bodu páté kapitoly Jan od Kříže v poznámce před slokou připomíná a shrnuje novozákonní nauku, že Bůh stvořil svět „skrze svou Moudrost [...] a tou je Slovo, Jednorozený Syn“. Tuto myšlenku ve zbytku kapitoly podrobně rozvádí. S částí jeho výkladu o tom, že Bůh tvory „oděl podobou (krásou) svého Syna“, jsme již měli možnost se seznámit při probírání úryvků týkajících se *vtělení*, vynechali jsme z něj však výrok autora listu Židům „*on je odlesk Boží slávy a obraz Boží podstaty*“, jímž Jan od Kříže celé pojednání uvozuje, neboť se jeho použití v daném kontextu (biblická citace hovoří o obrazu či podobě Boží v Synu, zatímco komentář o podobě Syna vtištěné do stvoření) jeví jako problematické. K němu se nyní vracíme, neboť světec se na něj znovu odvolává v podobném smyslu, když v závěru jedenácté kapitoly (DP 11,12) mluví o tom, že duše v sobě cítí „jakýsi náčrtek lásky“ a přeje si, aby byla dokončena její podoba s tím, o jehož náčrtek se jedná (což je „její Snoubenec, Slovo Syn Boží“). Citátem z listu Židům se pak dále rozvíjí, kým tento Snoubenec – Slovo – Syn Boží ve skutečnosti je: slávou a obrazem Otce, autorovi jde tedy zřejmě o toto dvoustupňové zpodobení – duše je podobou Syna a Syn podobou Otce. Totéž má pravděpodobně na mysli i v prvním případě, ač to tak nevyznívá.

Jak je vidět, oba úryvky mají opět věroučný obsah, avšak zatímco první z nich se na tajemství *vtělení* (potažmo na *Prolog*) výslovně odvolává, jak jsme viděli v předchozí podkapitole, ve druhém lze pouze vzdáleně rozpoznat (a to právě díky citátu z listu Židům a tomu, co něj plyne) ozvěnu čtrnáctého verše *Prologu*:

tři způsoby přítomnosti: podstatnou (esenciální či bytnostnou), přítomnost skrze milost a přítomnost skrze duchovní náklonnost (afektivní).

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας – A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi; spatřili jsme jeho slávu – slávu, kterou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy. (J 1,14)

Posledními dvěma úryvky jsme vyčerpali všechny zmínky o „Slovu“ vztahující se k putování duše předtím, než vstoupí duchovními zásnubami na sjednocující cestu. Následují tři zmínky o „Slovu“, jejichž ráz se od těch dosavadních výrazně liší. Ve dvou „Slovo“ vystupuje ve zcela konkrétním a jasně určeném vztahu k duši a současně je jakoby součástí definice daného duchovního stavu, ve třetím pak figuruje skoro jako vlastní jméno Snoubence („Duše zde říká **Slovu**, svému Snoubenci: ...“ DP 25,3). První zmínka se nachází v kapitole 14-15, když autor vysvětluje, v jakém stadiu duchovní cesty se duše nyní ocitla: duchovním letem, jež právě popsal, se projevuje stav, který „se nazývá duchovní zasnoubení se **Slovem**, Synem Božím“ (DP 14-15,2).¹²⁵ Ve druhém případě má „definice“, jíž je „Slovo“ součástí, mnohem poetičtější charakter: „*Ložem* není nic jiného než sám její Snoubenec **Slovo**, Syn Boží, [...] do něhož (duše) skrze zmíněné sjednocení uléhá.“ – velmi podmanivá a názorná charakteristika duchovního manželství.

Na těchto třech ukázkách vidíme určitou proměnu přístupu: zatímco dříve jsme v probíraných pasážích zaznamenali určitou snahu autora „Slovo“ blíže charakterizovat – objasnit, kým je ono „Slovo“, jež duše nazývá svým Milovaným – nyní již není dalšího upřesňování zapotřebí. Duše totiž už vstoupila se **Slovem** do intimního vztahu duchovního zasnoubení či manželství, tedy jej coby svého Snoubence (resp. Manžela) sama důvěrně poznala a poznává, což se odráží i ve změně způsobu, jak o něm uvažuje a mluví. Jelikož podstata této proměny tkví v proměně perspektivy, z níž duše ve sjednocující fázi duchovní cesty nahlíží *vtělení*, o čemž vypovídají především závěrečné kapitoly komentáře (zejména 35 až 39), vyčleňuji toto téma do samostatné podkapitoly (2.3), v níž budou předmětem rozboru jako celek (včetně případných zmínek o „Slovu“), nyní tedy od analýzy dalších zmínek v *Písni* upouštím. Do téže podkapitoly ponechávám rovněž rozbor zmínek o „Slovu“ v *Plameni*, neboť jejich výklad vyžaduje předchozí průpravu závěrečných kapitol *Písně*, aby mohla souvislost se *vtělením* plně vyniknout. Rovněž pasáže z *Výstupu* probereme samostatně v jiných podkapitolách, neboť samy o sobě nemohou poskytnout ucelený obraz o pohledu na *vtělení* v příslušném spisu.

¹²⁵ Paralelně používá světec označení „Slovo“ jako součást definice v *Plameni* (ŽP 3,25) – rovněž zde hovoří o „duchovním zasnoubení se **Slovem**“.

2.2.2. Odkazy na „hymnus o vtělení“

V druhé části této podkapitoly věnujeme pozornost těm pasážím ze světcových děl, která se výslovně odkazují na některý verš onoho oddílu *Prologu*, který jsme v nadpisu podkapitoly pracovně nazvali „hymnus o vtělení“. Než přistoupíme k výčtu úryvků a k jejich rozboru, jsou na místě dvě předběžné poznámky ohledně tohoto názvu. Rozumíme jím tu část *Prologu* (Hymnu o Slovu), která výslovně hovoří o vtělení Slova nebo se k němu přímo vztahuje. Zavedením tohoto čistě pracovního označení pro soubor veršů úzce souvisejících s motivem vtělení Slova zamýšlíme pouze zjednodušit další odkazování na ně v textu práce, v žádném případě jím však nechceme zpochybňovat (na rozdíl od některých exegetů¹²⁶) vnitřní jednotu *Prologu* a naznačovat, že tyto verše tvoří samostatný celek včleněný do zbytku hymnu. Od různých teorií o vzniku a „původním“ znění hymnu, a o hypotézách ohledně okamžiku jeho „připojení“ k evangeliu zde odhlížíme – spolu s tou částí odborné veřejnosti, která nepokládá podobné tříštění díla za postup umožňující porozumět správně autorovu poselství, přistupujeme k evangeliu jako celistvému dílu, jehož současná podoba určuje, jak má být čteno a vykládáno.¹²⁷

Druhá poznámka se týká vymezení veršů přímo souvisejících s vtělením. Uvědomujeme si a připouštíme, že o tuto otázku se v odborné literatuře vedou spory a názory odborníků na to, kterým veršem výpověď o vtělení začíná, se značně liší – někteří ji omezují výlučně na čtrnáctý verš, jiní uvažují o některém z veršů mezi devátým a čtrnáctým, objevují se též hlasy, které spatřují odkaz na vtělení již ve zmínce o „světle lidí“ ve čtvrtém verši, a poslední skupina pokládá za počátek zvěsti o vtělení verš šestý, který uvádí na scénu Jana Křtitele coby herolda příchodu Slova-světa do světa.¹²⁸ Ačkoli se přikláním k názoru poslední skupiny, verše o Janu Křtiteli do „hymnu o vtělení“ nezahrnuji jednak proto, že s tajemstvím vtělení, jímž se zde zabýváme, souvisí jen nepřímo (klíčové jsou verše týkající se Slova samotného), jednak proto, že se na ně Jan od Kříže nikde ve svých dílech neodvolává (ani nepřímo), jejich zařazení do výběru by tedy postrádalo význam. Dlužno přiznat, že výslovně neodkazuje ani na některé ze zbývajících veršů (v. 9-11, 17 a rovněž v. 14 nepočítáme-li jeho rozvedení v *Romancích*), nicméně ozvěna motivů v nich obsažených prostupuje celé

¹²⁶ Teorii, že *Prologue* sestává z „původního“ hymnu o Kristu a dodatků evangelisty, zastává ve svém proslulém komentáři i známý odborník na Janovo evangelium Raymond E. Brown – viz BROWN, R. E.: *The gospel according to John (I–XII)*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1966, s. 3 a násl.

¹²⁷ srov. MLAKUZHYIL, G.: *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, s. 35 a násl.

¹²⁸ srov. PAROSCHI Wilson: *Incarnation and the Covenant*, s. 14–15.

jeho dílo, jak jsme na to již částečně narazili při předchozím výkladu (viz podkapitola 2.1) a podrobněji doložíme později.

Než přistoupíme k vlastnímu rozboru odkazů, poznamenáme na úvod, že citace z „hymnu o vtělení“ nacházíme v *Písni* (4x) a ve *Výstupu* (3x), z toho pouze jednou cituje světec celý evangelijní verš (v latinském znění), v ostatních případech buď uvádí pouze část verše nebo jen určité sousloví z něj. Na jeden z odkazů (DP 1,3 / J 1,18) jsme již narazili a pojednali o něm v předchozí podkapitole, odkaz na dvanáctý verš *Prologu* v devětatřicáté kapitole *Písně* naopak probereme později v podkapitole 2.3.

Před zahájením rozboru je třeba ještě podotknout, že Mystický učitel zpravidla nevykládá biblické verše způsobem obvyklým v současné exegetické praxi – citovaný biblický text často upravuje a přizpůsobuje tomu, co chce s jeho pomocí doložit, vkládá do něj významy, které se v původním znění hledají obtížně, a vůbec s ním zachází natolik nenuceně, že to v dnešním čtenáři na první pohled dělá dojem naprosté libovůle.¹²⁹ Teprve pozorná četba a důkladný rozbor příslušné pasáže (případně i širšího kontextu) zpravidla odhalí správnost světcovy intuice a soulad jeho výkladu s podstatou svatopiscova poselství. O takovou četbu a rozbor se chceme nyní pokusit.

Skupina ukázek, jimiž se máme zabývat, sestává z výše zmiňované jediné citace celého evangelijního verše (2S 5,5) a dále ze dvou dvojic úryvků – jedné dvojice z *Písně* a druhé z *Výstupu* – v nichž světec vykládá víceméně stejnou nebo velmi podobnou nauku a dokládá to týmž evangelijním veršem; z každé dvojice citujeme pouze jednu pasáž a na ní vyložíme, co je oběma citacím a interpretacím evangelijního textu společné a v čem se případně liší.

První dvojici tvoří výňatky z dvaatřicáté a třiatřicáté kapitoly *Písně*, v nichž autor vysvětluje gratuitní (zdarma danou) povahu celého duchovního života, kterou si duše v jeho nejvyšších mystických stádiích plně uvědomuje a intenzivně zakouší. Podstata této zkušenosti tkví v tom, že duše se cítí Bohem velmi hluboce a intenzivně milována a současně si je vědoma toho, že v ní samé není nic, co by tuto lásku mohlo vyvolat – to, co ji vyvolává je „milost“ (či „půvab“¹³⁰), totiž skutečnost, že Bůh duši napřed učinil sobě podobnou, aby ji mohl milovat:

Protože tím, že Bůh vkládá do duše svou milost, činí ji hodnou a schopnou lásky. A tak je to, jako by řekla: protože jsi do mne vložil svou milost coby zástavu hodnou tvé lásky,

¹²⁹ Tento přístup odpovídá dobové praxi – v době Jana od Kříže má církev za sebou patnáct století výkladové tradice upřednostňující (po vzoru patristických autorů) *symbolický* (*alegorický*) smysl Písma. *Doslovný* smysl Písma býval v porovnání s alegorickým často přehlížen či podceňován, ve světcově době dochází k jeho postupné renesanci.

¹³⁰ Viz výše poznámka 93

proto jsi *vzplanul láskou ke mně*, to je – proto jsi mi dal víc milosti. To je to, o čem mluví svatý Jan: *dává milost za milost, kterou již dal (předtím)* (J 1,16), což znamená dát více milosti, protože bez jeho milosti si nelze jeho milost zasloužit. (DP 32,5)

Otázka, zda citovaný evangelijní verš poskytuje dostatečný základ pro tvrzení, které se jím Jan od Kříže snaží doložit, má dvě roviny týkající se správné podoby biblického textu. První spočívá v tom, že se světec odvolává na jiné znění evangelijního textu, než je v českém prostředí obvyklý překlad „*milost za milost*“. Původ tohoto významového posunu se mi bohužel nepodařilo zjistit,¹³¹ smyslu originálu i Vulgáty, kterou měl k dispozici Jan od Kříže, však odpovídá podle významu řecké předložky *ἀντι* („místo“, „za“, „pro“, „ve prospěch“, „kvůli“) lépe verze použitá v citovaném úryvku.¹³² Jakmile odstraníme tento základní významový rozpor spočívající v tom, že podle světcova pojetí dává Bůh milost *kvůli* (předchozí) milosti, zatímco ze zavedené české formulace spíše vyplývá, že Bůh uděluje milosti neustále, jednu za druhou, působí světcova argumentace srozumitelněji a méně krkolomně.

Druhou rovinu představuje doplnění, jímž Jan od Kříže citovaný text Písma upravuje – vysvětlivka „*ktou již dal (předtím)*“ v původním znění chybí, jedná se o světcovu interpretaci významu verše. Je tedy třeba zjistit, zda originál tento výklad připouští. Odpověď závisí do značné míry na významu slova „*milost*“. Původní termín *χάρις* zahrnuje celou škálu významů – „*radost*“, „*působ*“, „*přízeň*“, „*laskavost*“, „*milost*“, „*vděčnost*“, „*dík*“ – nezdá se však, že by některý ze zbývajících připadal v daném kontextu v úvahu, význam „*milost*“ můžeme tedy přijmout za dostatečně podložený. Jelikož definičním znakem milosti je to, že se získává nezaslouženě, zdarma (tj. jako dar), lze dovodit, že může existovat pouze, byla-li „*dána*“. Tvrdí-li evangelista, že „*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος* – *z jeho plnosti jsme všichni přijali, a sice milost za milost*“ (J 1,16), totiž že předchozí milost byla nahrazena milostí novou, rozumí se implicitně, že předchozí milost musela být (někdy v minulosti) dána či udělena, aby nyní mohlo dojít k jejímu nahrazení. Světcova úprava je tedy plně v souladu s doslovným smyslem verše, pouze uvádí výslovně, co evangelista mlčky předpokládá.

Po těchto předběžných poznámkách můžeme přistoupit k vlastnímu rozboru úryvku, abychom v něm odhalili případné náznaky motivu *vtělení*. Z toho, kterou část verše Mystický učitel cituje a jak ji komentuje, usuzujeme, že v tomto případě nemá v úmyslu

¹³¹ Bible Kralická používá „*milost za milost*“. K témuž se kloní i překlad Bible 21, který převádí druhou část v. 16 „*a sice milost za milost*“.

¹³² srov. KLINK E. W. III – ARNOLD C. E. (ed.): *John. Zondervan Exegetical Commentary*, s. 113

odkazovat na tajemství *vtělení*, a to ani nepřímou, jak činí na jiných místech, kde se použitím určitého pojmu či sousloví snaží u čtenáře zběhlého v Písmu (případně znalého světcovy poezie) připomenout tajemství *vtělení* pomocí asociace. Jakmile však překročíme rámec citované pasáže k následujícímu bodu komentáře, vidíme, že tajemství *vtělení* zůstává na pozadí stále přítomno. Světec v něm objasňuje, proč je milost nezbytná, aby mohl Bůh člověka milovat:

Aby to bylo srozumitelné, je třeba vzít v úvahu, že Bůh, jako nemiluje nic mimo sebe, tak také nemiluje žádnou věc nižším způsobem než sebe, protože to všechno miluje skrze sebe [...] proto nemiluje věci pro to, čím jsou samy o sobě. Tudíž milovat duši znamená pro Boha vložit ji jistým způsobem do sebe sama a učinit ji sobě rovnou, takže miluje duši v sobě stejnou láskou, jakou miluje sám sebe. (DP 32,6)

S touto filosoficko-teologickou zásadou jsme již měli možnost se setkat ve verších druhé sloky *Romanci*, kde Otec vyjadřuje výlučnost své lásky k Synu těmito slovy:

„Nada me contenta, Hijo, / fuera de tu compañía, / y si algo me contenta, / en ti mismo lo quería. **El que más a ti parece / a mí más satisfacia, / y el que en nada te semeja / en mí nada hallaría.**” (R 2,11-18)

Zvýrazněné verše napovídají, jak Jan od Kříže čte biblické verše o stvoření „skrze Syna“ (J 1,4; Kol 1,16): Bůh stvořil svět „skrze jedinečnou podobu svého Syna“ (DP 5,4), protože jedině díky podobnosti stvoření se Synem může na něj hledět s láskou a jedině jako Synovu snoubenku – Synovi podobnou už díky stvoření a ještě víc Synovi připodobněnou skrze *vtělení*, jímž Syn přivedl podobnost mezi sebou a Snoubenkou k dokonalosti – může Otec stvoření přijmout, tj. slovy výše citované pasáže „vložit do sebe sama“, což se uskutečňuje tím, že se věřící sjednotí s Kristem, a to je možné jedině *skrze vtělení* a *díky* němu. Na tento aspekt světcovy nauky se ještě zaměříme v podkapitole věnované plodům *vtělení* (2.3).

Druhý úryvek této dvojice (DP 33,7) nepřináší víceméně nic nového, jemná nuance proti tomu, který jsme probírali dosud, spočívá v tom, že se v něm více zdůrazňuje, jak Bůh tíhne k tomu, aby dále obdarovával a zkrášloval milostmi (půvaby) duši, kterou shledává na základě svých dříve udělených milostí natolik půvabnou (obdařenou milostí), že v ní rád přebývá.

Z jiného úhlu pohledu rozvíjí myšlenku naprostého nepoměru mezi Bohem a stvořením (tj. téma Boží transcendence vůči všemu stvořenému) následující dvojice úryvků. V předchozích úryvcích jsme ji nahlíželi z Boží perspektivy – Bůh nemůže milovat jinak než božským způsobem a ani nemůže milovat nic, co není zahrnuto v Něm samém – nyní ji autor představuje z perspektivy člověka směřujícího ke

sjednocení s Bohem. Vzhledem k tomu, že Bůh všechno stvořené nekonečně přesahuje, člověk může dosáhnout sjednocení s Ním pouze tak, že vykročí směrem k Bohu a nechá přitom všechno stvořené jaksi „za sebou“, tj. nedopouští, aby se stvořené věci dostaly mezi něj a Boha, k němuž míří. Tento postoj se Jan od Kříže snaží svým čtenářům vštípit celým *Výstupem*. Kapitola, z níž pochází první úryvek, se věnuje právě problematice přiměřeného prostředku ke sjednocení s Bohem:

Dříve než budeme pojednávat o vlastním a přiměřeném prostředku sjednocení s Bohem, jímž je víra, je záhodno, abychom dokázali, jak žádná stvořená ani pomyslná věc nemůže sloužit rozumu jako vlastní prostředek ke sjednocení s Bohem, a jak všechno, čeho může rozum dosáhnout, je mu spíše překážkou než prostředkem, kdyby chtěl na tom ulpět. (2V 8,1)

Pomocí zásady aristotelsko-scholastické filosofie, že „prostředky musí být úměrné cíli“ (2V 8,2) autor vysvětluje, že ke sjednocení s Bohem je třeba použít „prostředek, který s ním spojuje a je mu nejpodobnější“ (tamtéž), jímž nemůže být žádný tvor a „ani nic, co si může obrazotvornost představit a rozum vnímat a chápat“ (2V 8,4). Právě když dokazuje tuto neschopnost přirozeného rozumu pojmout „jasný poznatek o Bohu“, odvolává se světec na osmnáctý verš *Prologu* (případně na 1J 4,12 – v překladu Vulgaty zní světcem citovaná část stejně), který uvádí takto: „*Boha nikdy nikdo nespatriil, ani nic, co by se mu podobalo.*“ Z kontextu lze těžko s jistotou odhadnout důvod připojení dodatku „ani nic, co by se mu podobalo“ – pravděpodobně se autor nechal vést potřebou zdůraznit naprostou nepodobnost mezi Bohem a vším, co může člověk vidět. Z toho, že na paralelním místě v třetí knize *Výstupu* (3V 12,1) cituje verš bez něj, však můžeme usuzovat, že zde jej rozvádí záměrně.

K otázce případného ohlasu tajemství *vtělení* v této pasáži *Výstupu* je třeba říci dvojí: přímý odkaz na tajemství *vtělení* bychom v této kapitole (i v několika předchozích a následujících) hledali marně, nepřímé odkazy přicházejí v úvahu dva – jednak samotný evangelijní verš, který pokračuje „*μονογενής θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* – *jednorozený Bůh přebývající v lůně Otce nám ho vyložil*“¹³³ (J 1,18) a Jan od Kříže mohl důvodně očekávat, že zamlčená část verše se čtenáři tím spíše připomene,¹³⁴ jednak „víra“ zmíněná v citované pasáži jako jediný přiměřený prostředek ke sjednocení s Bohem. O jejím obsahu se sice světec nikde ve *Výstupu*

¹³³ Překlad vlastní.

¹³⁴ Tímto rétorickým prostředkem – zamlčením části obecně známého výroku – docílí řečník toho, aby posluchač věnoval zvýšenou pozornost chybějící části, protože její vynechání, je-li s jistotou očekávána, motivuje posluchače k tomu, aby ji v duchu doplnil, případně aby uvažoval nad důvodem jejího vypuštění.

nešíří, nicméně z ostatních jeho spisů (zejména z *Písne*, jak jsme viděli výše) lze jednoznačně dovodit, že má na mysli souhrn pravd křesťanské víry, jak je vyjádřen především cařihradsko-nicejským vyznáním, na prvním místě pak víru v tajemství *vtělení* a v tajemství Trojice, které pokládá za zdroj všech ostatních (viz výše podkapitola 2.1, citát z DP 23,1 a komentář k němu). Stejný závěr plyne rovněž ze stěžejních kapitol *Výstupu* (1V 13; 2V 7 a 2V 22), v nichž světec důrazně trvá na ústřední roli Krista v procesu sjednocení s Bohem.

Posledním úryvkem, u něhož se chceme v rámci této podkapitoly zastavit, je poměrně obsáhlá pasáž z páté kapitoly druhé knihy *Výstupu*, kde Jan od Kříže vysvětluje, co rozumí „sjednocením s Bohem“. Příslušný bod citujeme celý, neboť se jedná o vynikající ukázkou světcovy exegeze, k níž téměř není co dodat:

A toto chtěl dát na srozuměnou svatý Jan, když pravil: *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, nec ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (J 1,13). Jako by řekl: Dal moc, aby se mohli stát Božími dětmi, to je, aby se mohli přetvořit v Boha, jenom těm, kdo se nenarodili z krve, čili z přirozených soustav a skladeb, ani z vůle těla, to je z rozhodnutí přirozené schopnosti a vlohy, ani z vůle muže. Do toho je zahrnut každý způsob rozumového usuzování a chápání.

Nikomu z těchto nedal moc, aby se mohli stát Božími dětmi, nýbrž jen těm, kdo se zrodili z Boha; to znamená těm, kdo zrodivši se znovu z milosti poté, co prve odumřeli všemu, co je starý člověk, povznášejí se nad sebe k nadpřirozenému a přijímají od Boha toto znovuzrození a přijetí za syny, které je nad všechno možné pomýšlení. Neboť jak říká jinde též Jan *Nisi qui renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei* (J 3,5). To znamená: *Ten, kdo se nenarodí znovu v Duchu svatém, nebude moci vidět toto Boží království*, jímž je stav dokonalosti. A zrodit se z Ducha svatého v tomto životě znamená mít duši tak podobnou Bohu v čistotě, že v sobě nemá žádnou příměs nedokonalosti; a tak se může uskutečnit čisté přetvoření skrze účast na sjednocení, i když ne bytnostně. (2V 5,5)

Odhlédneme-li od možná trochu strojené alegorie (kterou ovšem světec potřebuje, aby mohl verš úspěšně aplikovat na předkládanou nauku) tří veršem popíraných způsobů zrození Božích dětí, představuje světcova interpretace skvělý příklad alegoricko-symbolického výkladu, hluboce zakořeněného ve smyslu doslovném – význam, který Mystický učitel verši dává, plně odpovídá tomu, co říká verš v původním kontextu, a to včetně myšlenky znovuzrození z Ducha svatého a předchozím „odumření“ (srov. J 12,24–26). Třináctý verš v evangeliu popisuje podstatu toho, co znamená „stát se Božími dětmi“, o němž mluví verš předchozí: jedná se o podivuhodný způsob „zrození z Boha“, jehož zvláštní povahu potvrzuje výčet tří obvyklých způsobů zrození, které jsou odmítnuty ve prospěch způsobu čtvrtého, mimořádného. Na rovině doslovného výkladu se „krví“ míní přirozený proces rozmnožování (plození i zrození

společně), „*vůli* (resp. „*žádosti*“) *těla*“ sexuální pud a „*vůli muže*“ („*manžela*“) lidské rozhodnutí.¹³⁵

V rámci této podkapitoly jsme prověřili výňatky ze světcových spisů, které se jeví – buď díky tomu, že hovoří o Kristu jako o „Slovu“ nebo kvůli tomu, že odkazují na tu část *Prologu*, která se týká *vtělení* – jako možné další zmínky o tomto tajemství (nad rámec výslovných probraných v předchozí podkapitole) a tedy mohou blíže osvětlit světcovu nauku o tomto tématu, včetně případných janovských ohlasů v ní.

Na základě rozboru pasáží, v nichž Mystický učitel používá pro Krista označení „Slovo“, jsme dospěli k závěru, že vnímá a používá toto označení na dvou rovinách. První z nich se projevuje převážně v první části *Písně*, kde „Slovo“ plní funkci určité věroučné „zkratky“ – zhušťuje celý věroučný obsah týkající se stvoření, vtělení a vykoupění do jediného pojmu odkazujícího na *Prolog*, potažmo na celou janovskou christologii, druhá rovina převládá zejména v závěru komentáře a v *Plameni*, a vyznačuje se hlubokým osobním vztahem duše (resp. autora) ke Kristu – Slovu, s nímž je plně sjednocena, proto se již částečně podílí na jeho oslaveném životě. Podrobnou analýzu tohoto stavu jsme odložili do samostatné podkapitoly (2.3).

Rozborem pěti odkazů na „hymnus o *vtělení*“ jsme zjistili, že použití citátu z této části *Prologu* nelze jednoznačně vnímat jako záměr odkázat na *vtělení*, ačkoli toto tajemství tvoří jistým způsobem podklad celé světcovy nauky, takže na pozadí jej lze postřehnout téměř vždy. V následujících podkapitolách se pokusíme právě tuto „všudypřítomnost“ tajemství *vtělení* ve světcově nauce blíže ozřejmit a doložit.

2.3. Patření na slávu *vtěleného* Slova (*Píseň* + *Plamen*)

V podkapitole věnované výslovným zmínkám o *vtělení* (2.1) jsme sledovali, jak toto tajemství provází věřícího v průběhu celé duchovní cesty, jejíž schéma Jan od Kříže v *Písni* popisuje, a v několika posledních rozebíraných úryvcích jsme zaznamenali, že s postupujícím sjednocením duše s Bohem nabývá toto tajemství na významu: jak věřící pokračuje na cestě sjednocení, proniká do něj hlouběji a odhaluje v něm nové a nové horizonty a „*půvaby (milosti)*“. V závěru prvního oddílu druhé podkapitoly (2.2.1) jsme pak konstatovali, že vstupem duše na *sjednocující* cestu (duchovními zasnubami) se mění způsob, jak duše toto tajemství vnímá, o čemž svědčí nejzřetelněji závěrečné kapitoly *Písně* (35–39), které jsme proto vyčlenili do samostatné podkapitoly. Nyní tedy chceme rozborom posledních kapitol *Písně* (a odpovídajících pasáží v *Plameni*) zjistit,

¹³⁵ srov. KLINK E. W. III – ARNOLD C. E. (ed.): *John. Zondervan Exegetical Commentary*, s. 107.

v čem tato změna perspektivy spočívá a jak duše již sjednocením přetvořená v Krista tajemství *vtělení* zakouší a nahlíží; právě z tohoto zorného úhlu totiž nejlépe vynikne světcův náhled na jeho roli v duchovním životě křesťana. Nejvýmluvněji to dokládá jeho komentář k prvním dvěma veršům sedmatřicáté sloky:

Jeskyněmi na výšinách ... jsou svrchovaná, vysoká a hluboká tajemství Boží moudrosti nacházející se v Kristu – (tajemství) hypostatické unie lidské přirozenosti s božským **Slovem** – ve vztahu této (unie) ke sjednocení lidí v Bohu a v souhře Boží spravedlnosti a milosrdenství, pokud jde o spásu lidského rodu zjevením jeho úradků. Které – protože jsou tak vysoké a hluboké – vskutku výstižně nazývá *jeskyněmi na výšinách; na výšinách* kvůli svrchovanosti nejvyšších tajemství a jeskyněmi kvůli nezměrným hlubinám Boží moudrosti v nich. Neboť jako jsou jeskyně hluboké, s mnoha dutinami, i každé v Kristu existující tajemství je nesmírnou hlubinou moudrosti a má mnoho prohlubní jeho tajemných úsudků o předurčení a předvěděni o lidských synech. Proto říká dále: *Které jsou dobře skryty*. Natolik, že ať svatí učitelé objevili a svaté duše pochopily v tomto stavu života tajemství a divů sebevíc, zbývá jim ještě k vypovězení i k pochopení většina; v Kristu je mnoho co hloubit a probádat, protože je jako velmi bohatý důl s mnoha dutinami plnými pokladů, které, byť pronikají sebevíc, nikdy nenarazí na hranice ani konec, spíše v každé dutině nacházejí tu i onde nové žíly nových bohatství. (DP 37,3–4)

Na základě tohoto úryvku (ve spojení s předchozími dvěma body sedmatřicáté kapitoly, citovanými výše v podkapitole 2.1) můžeme dospět k několika závěrům ohledně světcova pohledu na tajemství *vtělení*. Především opět zaznamenáme, jak klíčovou roli mu světec přisuzuje – v úvodní poznámce k sedmatřicáté sloce *Písni* podotýká, že touha proniknout až k nejhlubším kořenům tajemství *vtělení* motivuje duši v nejvyšších stadiích sjednocení k tomu, aby prahla po věčnosti, kde bude moci „pochopit zcela hluboké cesty a věčná tajemství jeho *vtělení*“ (DP 37,1); v následujícím odstavci označuje toto tajemství za „nejvznešenější a nejlahodnější moudrost ze všech jeho děl“ (DP 37,2) a z nyní citovaného úryvku lze soudit, že „svrchovaná, vysoká a hluboká tajemství Boží moudrosti“ se všechna odvíjejí od „(tajemství) hypostatické unie lidské přirozenosti s božským *Slovem*“. Zcela zjevně se tedy jedná o tajemství, kolem kterého se soustředí a na které se zaměřuje mystický život duše, skrze něj – tím, že „hloubí a bádá“ v nekonečných hlubinách Kristových – duše nahlíží a proniká všechna Boží tajemství, neboť v něm je všechna nalézá a odhaluje.

Dále si všimneme, že označení „Slovo“ v citované pasáži odkazuje na janovský *Prolog* nejen samotným pojmenováním, ale též zdůrazněním jeho božské podstaty: tím, že světec mluví o sjednocení lidské přirozenosti „s božským *Slovem*“, očividně zamýšlí připomenout zdroj této nauky – hymnus o Slovu, které bylo od počátku u Boha a bylo božské (srov. J 1,1). Janovskou inspiraci může prozrazovat i těsná vazba mezi Kristem a božskou moudrostí, v citovaném úryvku lehce naznačená narážkou na předchozí

výklad, v němž Mystický učitel prohlásil Slovo za „krásku božské moudrosti“ (srov. DP 36,7): ke ztotožnění Krista (Slova) s Boží moudrostí směřuje pravděpodobně i evangelista, když do úvodní hymnické skladby vsazuje v obměněné podobě židovskou tradici o „přebývání“ Boží moudrosti s lidmi.

O tajemství jako takovém se z citované pasáže dozvídáme tři věci: 1. vše, co se o Bohu poznává, začíná a končí v Kristu, v němž se tajemným způsobem setkává a spojuje druhá božská osoba s lidskou přirozeností; 2. tajemství hypostatické unie úzce souvisí s dalšími tajemstvími odhalenými zjevením v Kristu, totiž s tajemným sjednocením lidí v Bohu a s Božími záměry ohledně spásy lidstva; 3. nesmírnost Kristových tajemství (tj. tajemství *vtělení* a všeho, co se k němu vztahuje) daleko přesahuje lidskou schopnost je proniknout, takže duše může v jejich výšinách a hlubinách donekonečna objevovat jejich nevyčerpatelné bohatství a radovat se z něj, „což je nezanedbatelná část její blaženosti“ (DP 37,1).

Nelze však pominout, jak světec upozorňuje dále v šestém bodě, že ono pronikání a objevování nových dimenzí Božích tajemství není činností duše, ale spíše činností Snoubence v ní, neboť jimi se projevuje její přetvoření v něj (srov. DP 37,6), které dává duši schopnost poznávat a milovat Snoubence tak, jak se poznává a miluje on sám, což Mystický učitel objasňuje jednak v předchozí – šestatřicáté – kapitole (zejména bod 5) a ještě podrobněji v následujících dvou kapitolách (38–39). Je však třeba mít na paměti, jak autor znovu připomíná v poznámce k osmatřicáté *Písni*, že pohroužení do tajemství *vtělení* popisované v předchozích dvou kapitolách zakouší sjednocená duše spíše v náznacích, neboť se má plně uskutečnit teprve na věčnosti:

V těchto dvou minulých písních opěvovala snoubenka dobra, která jí má dát Snoubenec v onom věčném štěstí; to znamená, že jí má Snoubenec vskutku přetvořit v krásu své moudrosti stvořené i nestvořené. A že jí tam přetvoří také v krásu sjednocení **Slova** s lidstvím. (DP 38,1)

Sjednocena již se svým Snoubencem – Slovem – milostí duchovního manželství, zakouší duše předchůť nebeské blaženosti a díky tomu poznává jasně a určitě, co v onom životě očekává:

Tímto cvičením v lásce dosáhneme toho, že *se budeme na sebe dívat v tvé kráse* v životě věčném; to je, že já budu natolik přetvořena *do tvé krásy* a tudíž podobná v krásu, že se oba uvidíme *v tvé kráse*, neboť už budu mít tutéž krásu; takže když budeme hledět jeden na druhého, uvidí každý v tom druhém svou krásu, vždyť jedna i druhá budou pouze *tvou krásou*, když budu pohroužena *v tvé kráse*; a já tě uvidím *v tvé kráse* a ty mne *v tvé kráse* a já se uvidím v tobě *v tvé kráse* a ty se uvidíš ve mně *v tvé kráse*; a já se budu podobat tobě *v tvé kráse* a ty se budeš podobat mně *v tvé kráse* a moje krásu bude tvá krásu a tvá krásu moje krásu; tak já budu tebou *v tvé kráse* a ty budeš mnou *v tvé kráse*, protože tvá vlastní

krása bude mou krásou a tak se uvidíme jeden ve druhém *v tvé kráse*. **Toto je přijetí za Boží syny, kteří doopravdy řeknou Bohu to, co sám Syn řekl u svatého Jana věčného Otci: *Všechny mé věci jsou tvé a tvé věci jsou mé*** (J 17,10). On bytnostně, protože je přirozeným Synem, my účastí, protože jsme adoptivními syny. (DP 36,5)

Výrazný vliv christologie čtvrtého evangelia v tomto úryvku doceníme, postřehneme-li v autorově popisu sdílení „krásy“ mezi snoubenkou a Snoubencem nejen v zásadě janovskou terminologii vzájemného přebývání milujících jednoho ve druhém, ale též ozvěnu Ježíšovy modlitby, na kterou jsme již výše (2.2.1) narazili. Prosba „*Otče, chci, aby tam, kde jsem já, byli se mnou i ti, které jsi mi dal, ať hledí na mou slávu, kterou jsi mi dal, neboť sis mne zamiloval před založením světa.*“ (J 17,24) podbarvuje celou citovanou pasáž, v níž snoubenka vyjadřuje naději, že bude „hledět“ na „krásu“ Snoubence – Krista – a sdílet ji. Touha věřícího patřit na „krásu“ Božího Syna zrcadlí a napodobuje jeho touhu sdílet s lidmi „slávu“ božského synovství. Janovská δόξα („sláva“; též „záře“, „lesk“, „nádhra“) se u Jana od Kříže stává „krásou“ a „půvabem“ *vtělení*, ale obsah pojmu se nemění – její podstatou zůstává láskyplné společenství jednoty mezi Otcem a Synem, které se díky tajemnému plánu *vtělení* přelévá i do stvoření, o čemž světec vypráví v *Romancích*, na které se pak celé jeho dílo odvolává, jak jsme viděli v předchozích podkapitolách. Janovskou inspiraci posledních kapitol *Písně* potvrzuje rovněž citace z předposlední kapitoly, která též svědčí o tom, co považuje Mystický učitel za konečný cíl *vtělení*:

A jak se to děje, nelze vědět ani vyjádřit víc kromě toho, že se dá na srozuměnou, jak nám Syn Boží získal tento vznešený stav a zasloužil toto vyvýšené místo, *abychom mohli být Božími syny*, jak říká svatý Jan (J 1,12); a tak o to prosil Otce u téhož svatého Jana slovy: *Otče, chci, aby ti, kteréš mi dal, byli se mnou tam, kde jsem já, aby viděli mou slávu, kterou jsi mi dal* (J 17,24); to znamená, aby konali skrze účast v nás totéž dílo, jak já skrze přirozenost, a tím je *vydechovat* Ducha svatého. A říká dále: *Neprosím, Otče, jenom za tyto přítomné, nýbrž také za ty, kdo uvěří ve mne pro jejich nauku: aby všichni byli jedno; takovým způsobem jako jsi ty, Otče, ve mně a já v tobě, tak ať jsou oni jedno v nás. 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 dokonale v jednotě; aby svět poznal, že tys mě poslal a že sis je zamiloval, jako sis zamiloval mne* (J 17,20–3), což znamená, že jim udělil tutéž lásku jako Synu, třebaže ne přirozeným způsobem jako Synu, nýbrž, jak jsme řekli, skrze jednotu a přetvoření lásky. Stejně to nelze chápat tak, že by zde Syn chtěl říci Otci, aby světci byli jedno bytnostně a přirozeně, jako jsou Otec a Syn, nýbrž, aby tím byli skrze sjednocení lásky, jako jsou Otec a Syn v jednotě lásky. (DP 39,5)

Bůh nabídl lidstvu *vtělením* neuvěřitelný zisk – „moc / schopnost stát se Božími dětmi“, tj. podílet se na Božím životě účastí na trojičním vydechování Ducha svatého – a Jan od Kříže sepisuje přinejmenším dvě ze svých prozaických děl (*Píseň* a *Plamen*) se záměrem ukázat svým čtenářům nádhru tohoto daru a motivovat je tím k náležitě

odpovědi, aby se na nich mohla naplnit Ježíšova zaslíbení z Janova evangelia. Odkazem na ně se rovněž snaží své učení o mysticky zakoušené přítomnosti božských osob v nitru věřícího obhájit proti skeptikům, kteří ji považují za přehnaně optimistickou:

A není třeba se divit, že Bůh prokazuje tak vznešené a zvláštní milosti duším, které chce obdarovat; [...] Vždyť přece řekl, že bude-li ho kdo milovat, přijdou Otec, Syn a Duch svatý a učiní si v něm příbytek (J 14,23). Tomu se má rozumět tak, že mu dají, aby žil Božím životem a přebýval v Otci, Synu a Duchu svatém, jak dává na srozuměnou duše v těchto písních. (ŽP předmluva 2)

Obhajobu této nauky proti různým pochybovačům a nedůvěřivcům pokládá světec zjevně za velmi důležitou, neboť v podobném duchu poukazuje na stejný evangelijní verš znovu v komentáři k první strofě básně (ŽP 1,15), když vysvětluje, jak duše žijící již trvale ve sjednocení s Bohem duchovním manželstvím niterně zakouší jeho přítomnost a působení Ducha svatého ve svém „nejhlubším středu“ (ŽP 1,9–17). Navazuje přitom implicitně na poslední spis Terezie od Ježíše – *Vnitřní hrad* – či spíše na jeho základní symbol, jímž je duše jako křišťálový hrad s mnoha příbytky uspořádanými koncentricky kolem středové „komnaty“ či „příbytku“, kde v nejhlubším nitru hradu (duše) přebývá Bůh. Pravděpodobnost záměrné shody mezi oběma díly zesiluje fakt, že Jan od Kříže zmiňuje v popisu duše jako struktury s mnoha „středy“ (Božími příbytky) tentýž verš čtvrtého evangelia (J 14,2), který cituje Terezie, když svůj příměr na začátku knihy představuje.

Tato jemná narážka na dílo zakladatelky podporuje domněnku, že Mystický učitel při sepisování svých prozaických děl (přínejmenším v případě *Písně a Plamene*) spoléhá na to, že čtenář bude mít k dispozici také soubor jejích děl, proto její výklad nezdujuje, ale omezuje se na to, čím chce její nauku doplnit či rozvinout (srov. DP 13,7). A to je – zdá se – především objasnění jejích biblicko-teologických kořenů, v *Plameni* zejména janovských. Ačkoli počet výslovných citací čtvrtého evangelia není nijak vysoký, jejich strategické umístění v textu a světcova práce s nimi svědčí o tom, že celý komentář je prodchnut poselstvím evangelisty, zejména „řečmi na rozloučenou“ a „modlitbou za učedníky“. Za důkaz silného janovského vlivu v *Plameni* lze považovat též citaci evangelia již v předmluvě (kde se jedná o jedinou biblickou citaci vůbec), a dále úvodní slova komentáře k první sloce:

Duše cítí, jak je celá roznícená v božském sjednocení a její patro je celé zaplavené slávou a láskou a až v hloubi své podstaty přetéká celými řekami slávy, oplývá rozkošemi, takže pociťuje, že z jejího nitra vytékají řeky živé vody, jak to řekl Boží Syn o podobných duších (J 7,38). (ŽP 1,1)

Mystický učitel jimi předznamenává ráz celého výkladu: evangelista totiž Ježíšův výrok komentuje „*τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· Το ῥεῖλι ο Δουχου, κτερέχο μέλι obdržet ti, kdo v něj uvěřili.*“ (J 7,39), čímž dává jednoznačně na srozuměnou, že „řekami živé vody“ se zde rozumí Duch svatý. Právě o tomto „vytékání“ Ducha z nitra duše, tj. o jeho působení v ní, se světec chystá hovořit, jak naznačuje již následující odstavec prvního bodu a potvrzuje další pokračování komentáře (srov. ŽP 1,3–5). V jistém smyslu lze celé dílko pokládat za ódu na naplnění příslibů ze čtrnácté a patnácté kapitoly Janova evangelia, odhlédneme-li od rozsáhlého exkurzu o duchovních vůdcích v třetí kapitole. Příklad toho, jak ve světcově mystické zkušenosti krystalizují Ježíšova slova o Přímluvci (J 14,15–16.26), kterého Otec na jeho prosbu pošle těm, kdo ho milují, a o věčném životě, který spočívá v poznání Otce a Syna (J 17,3), nabízí jeho charakteristika jednání Ducha svatého v duši:

A toto je působení Ducha svatého v duši přetvořené v lásku, že vnitřními úkony, které způsobuje, je plápolání; jsou to vzněty lásky, v nichž je duše už sjednocená, nesmírně vznešeně miluje a stala se s oním plamenem jedinou láskou. [...] A tak v tomto stavu nemůže duše dělat úkony, neboť je všechny dělá Duch svatý a duši k nim pobádá, a proto jsou všechny její úkony božské, neboť ona sama je utvářena a pobádána Bohem. Proto duši pokaždé, když tento plamen plápolá a působí, že ona příjemně a božsky miluje, připadá, že jí vlévá věčný život, protože ji pozvedá k božskému působení v Bohu. (ŽP 1,3–4)

O těchto úkonech lásky, které v duši uskutečňuje Duch svatý, se světec zmiňoval již v závěrečných pasážích *Písně*, kde se snažil nastínit mystickou vizi blaženosti na onom světě, jež se duši udílí ve stadiu duchovního manželství:

Ze všech těchto divů a vznešeností Božích vlitých do duše, přetéká do ní požitek a rozkoš lásky, která je nápojem Ducha svatého – ten pak ona nabízí svému Bohu, **Slovu**, svému Snoubenci, s velkou něhou lásky. (DP 37,8)

Avšak zatímco v *Písni* trvá na tom, že duše líčí svá očekávání vztahující se k budoucímu životu, v *Plameni* neváhá připustit, že v duši již vytríbené a očištěné ohněm Boží lásky a sjednocené s Kristem duchovním manželstvím (jednotou vůlí) jedná a působí Bůh sám už během její pozemské pouti. Duch svatý jí umožňuje nabídnout Snoubenci – *vtělenému* Božímu Synu – nápoj hodný jeho božské důstojnosti: „požitek a rozkoš Boží lásky“ plynoucí z poznání „Kristových tajemství, úradků Boží moudrosti a vlastností a atributů Božích“ (srov. DP 37,7–8), jinými slovy z důvěrného poznání Snoubence a jeho „tajemství“. Nad něhou, s níž se jí Snoubenec sděluje a s níž jí připodobňuje sobě samému, se pak duše rozplývá v *Plameni* těmito slovy:

Ó ty jemný doteku, **Slovo**, Synu Boží, který jemností svého božského bytí pronikáš něžně podstatu mé duše, a když se jí celé jemně dotkneš, pohroužíš ji v sobě celou do božských způsobů rozkoší a příjemností. [...] Ó mocný a velmi jemný doteku **Slova!** [...] Jak se můžeš, **Slovo**, Boží Synu, dotýkat tak jemně a něžně, když jsi tak hrozný a mocný? [...] Ó jak nevýslovně jemný je dotek **Slova**, když k němu nedochází ničím menším než tvým naprostým a jednoduchým bytím, které, poněvadž je nekonečné, je nekonečně jemné, a proto se dotýká tak subtilně a láskyplně a jemně a tak vynikajícím způsobem, že *má příchut' věčného života!* (ŽP 2,17.20)

Na první pohled se zdá, že uvedené úryvky z pasáže opěvující Slovo a účinky jeho přítomnosti v duši, souvisí s tajemstvím *vtělení* jen velmi vzdáleně, a to pouze díky oslovení, jímž se zde světec na druhou božskou osobu obrací. Již dříve jsme však na základě úryvků, v nichž se toto označení Krista vyskytuje, dospěli k závěru, že jej Jan od Kříže používá jako narážku na *Prolog*, potažmo *vtělení*. Spíše se tedy naskytá otázka, proč se autor v této důvěrné řeči (modlitbě) rozhodl právě pro toto oslovení a ještě pokládá za nutné jej v těchto několika bodech kumulovat tak, že jej použije sedmkrát v rozmezí jedné až dvou stran. Ze způsobu, jak o Slovu hovoří v pasážích, které jsme kvůli délce citace vypustili, lze soudit, že se obrací na Krista právě tímto pojmenováním záměrně, neboť chce poukázat na jeho božskou přirozenost, aniž by ztratil ze zřetele jeho spojení s lidstvem skrze *vtělení*. Dokonce považují za velmi pravděpodobné, že tímto oslovením Mystický učitel vyjadřuje, jak Krista v této fázi duchovního života on sám vnímá – jako „most“ mezi Bohem a člověkem, díky kterému může být on sám vtažen do lůna Trojice a podílet se v mystickém sjednocení na trojičním „vydechování“ Ducha mezi Otcem a Synem. Raduje se z plného poznání celého Kristova tajemství (božství i lidství) v duchu Ježíšova evangelijního příslibu:

ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμνατόν –
Kdo přijal má přikázání a zachovává je, ten je tím, kdo mě miluje. A ten, kdo mne miluje, bude milován mým Otcem; i já ho budu milovat a dám se mu poznat.¹³⁶ (J 14,21)

Toto doporučení si vzala k srdci snoubenka, jejíž putování Jan od Kříže vylíčil v *Písni*, když opustila vábení tvorů a putováním po cestě dokonalé lásky, která se plně soustředí pouze na milovaného, usilovala o poznání „toho, kterého miluje“. Jelikož hybnou silou celého procesu je láska duše k Bohu a především její intenzivní touha milovat jej tak, jak se sama cítí jím milována, můžeme o vlivu janovské christologie na sanjuanistický koncept cesty duše ke sjednocení se Slovem pochybovat jen stěží: celý jeho popis se jeví jako snaha duše dosáhnout uskutečnění toho, oč ji koneckonců

¹³⁶ Tento doslovný překlad (vlastní) se mi v kontextu výkladu sanjuanistické nauky jeví výstižnější.

Snoubenec požádal, než završil na kříži své poslání – aby „zůstala v jeho lásce“ a očistila a protříbila svou lásku tak, aby se podobala té jeho (srov. J 15, 9–13). Pak se budou moci oba společně těšit ze vzájemné blízkosti a důvěrného sjednocení, které jí slíbil, když řekl, že v ní bude přebývat, bude-li milován (J 14,23). Nad tímto niterným spojením se Slovem v duchovním manželství pak duše jásá slovy:

Jak mírné a láskyplné je tvé procitání, **Slovo**, můj Snoubenče, ve středu a na dně mé duše, jež je její čistou a hlubokou podstatou, v níž sám skrytě a mlčky přebýváš jako její jediný pán, nejen jako ve svém domě ani jen jako na svém lůžku, ale také v mém vlastním lůně, důvěrně a úzce se mnou sjednocen! (ŽP 4,3)

V zájmu úplnějšího přehledu o tom, jak světec v závěru *Písně* a v *Plameni* popisuje závěrečné stadium sjednocení, jsme byli nuceni v této podkapitole částečně opustit metodu z podkapitol předchozích, totiž postupné komentování zmínek o Slovu v obou dílech. Ačkoli úryvky se zmínkami o Slovu zůstaly do jisté míry osnovou našeho zkoumání, upustili jsme od uvádění některých méně výmluvných ve prospěch citací s jednoznačnější vazbou na čtvrté evangelium a janovskou christologii. To nám dovolilo vnímat roli *vtělení* v této fázi duchovního života celistvěji, takže nyní můžeme na základě citovaných textů vyvodit závěry o tom, jak se v ní toto tajemství duši jeví.

Především jsme zaznamenali, že tajemství *vtělení* – nakolik se jím rozumí celá Ježíšova pozemská existence a rovněž jeho preexistence jako druhé božské osoby – tvoří jakousi „vstupní bránu“ do všech ostatních Božích tajemství, což si duše v této etapě mystického sjednocení uvědomuje čím dál důkladněji, a proto touží proniknout do něj co nejhluběji, což se jí však pro jeho nesmírnou šíři, hloubku a spletnost nemůže (zejména během pozemského života) podařit, takže bude mít v Kristu vždy co dále objevovat a obdivovat. Hledět na něj a kochat se věčně jeho „krásou“ (či „slávou“) je její představa o blaženosti, jejíž předchuť okouší již nyní, když je díky svému sjednocení se Slovem (Snoubencem) uvedena do společenství lásky mezi Otcem a Synem a podílí se na vydechování Ducha mezi nimi.

Dále jsme zjistili, že Jan od Kříže svůj popis výšin sjednocení vědomě opírá o čtvrté evangelium, zejména (ale nikoli výlučně) o kapitoly čtrnáct až sedmnáct, v nichž evangelista předkládá v podobě řeči na rozloučenou a modlitby za učedníky syntézu Ježíšova veřejného působení. Vliv evangelia je patrný i tam, kde ho světec výslovně necituje, nicméně pokud se na něj jednoznačně odvolává, způsob, jak to dělá, jen umocňuje celkový dojem, že čerpá svou nauku bezprostředně z janovských novozákonních spisů. V některých případech dokonce Mystický učitel pravdivost své

nauky odkazem na ně přímo obhajuje. Můžeme tedy považovat za dostatečně prokázané, že jeho učení je silně prodchnuto a ovlivněno myšlením janovské školy, přinejmenším v té části, která se týká velikosti daru, jehož se lidstvu dostalo *vtělením*, a v otázce posledního určení člověka, jímž je podle toho, co o Božích záměrech odhaluje Ježíš – *vtělené Slovo* – ve čtvrtém evangeliu, pozvání k věčnému životu ve společenství s Otcem, Synem a Duchem svatým.

Nakonec jsme díky těm citovaným úryvkům z *Plamene*, v nichž autor oslovuje Krista jako Slovo, mohli nahlédnout do intimity vztahu mezi sjednocenou duší a jejím Snoubencem, a znovu postřehnout, jak duše ani v tomto stadiu nazírání božské podstaty Božího Syna neztrácí ze zřetele celou šíři jeho tajemství a nezapomíná na to, že možnost na něj takto patřit má jen díky jeho *vtělení*. V následující podkapitole objasníme tento aspekt světcova pohledu na něj podrobněji rozbořem jediného díla, které se jím cíleně zabývá a navíc se výslovně hlásí k Janovu evangeliu jako zdroji inspirace: *Romanci na evangelium »In principio erat verbum«*.

2.4. Parafráze *Prologu* (*Romance*)

V předchozích dvou podkapitolách jsme se vydali po stopách tajemství *vtělení* ve světcových prozaických dílech víceméně na základě jazykového kritéria – klíčem k nalezení zmínek o něm se nám stal jednak samotný pojem „vtělení“, jednak označení druhé božské osoby jako „Slova“, které jsme vyhodnotili jako odkaz na Prolog Janova evangelia. Již v průběhu tohoto pátrání jsme úryvky z prozaických děl doplnili pasážemi z *Romanci*,¹³⁷ aby autorův pohled na *vtělení* vynikl v celkové perspektivě, nyní se však chceme zaměřit na to, co o něm lze vyčíst z básně samotné.

Jak jsme již výše naznačili, *Romance* předkládají nejúplnější pohled na tajemství *vtělení*, s nímž se lze ve světcově díle setkat. Jan od Kříže v nich nejen podivuhodným způsobem parafrázuje *Prolog* (J 1,1–18), ale současně vystihuje základní rysy christologie celého evangelia a mistrně je spojuje s pozdější teologickou reflexí, jež našla svůj výraz v cařihradsko-nicejském vyznání. Jedná se o básnickou skladbu – *romanci*¹³⁸ (či cyklus devíti *romanci*) – s osmislabičnými průběžnými rýmy o celkovém počtu 310 veršů, členěnou do devíti scén. Podle svědectví z beatifikačních procesů ji

¹³⁷ Odborná veřejnost kolísá mezi názorem, že se jedná o jednu básnickou skladbu (tedy jedinou „romanci“), a míněním, že jde o cyklus devíti básní („romanci“). Rozhodla jsem se přiklonit k druhému z nich, proto používám označení v množném čísle a cituji jednotlivé *romance* podle číselného označení dané scény.

¹³⁸ Básnická skladba sepsaná v rytmickém schématu typickém pro španělskou (hlavně lidovou) poezii; rytmické schéma *romance* se vyznačuje tím, že na konci všech sudých veršů se opakuje týž souzvuk a liché verše nemají rým žádný. <http://dle.rae.es/?id=WdT7nIL>

světec složil během věznění v Toledu.¹³⁹ Komentář v souborném vydání světcových spisů ji charakterizuje jako „jedinečný model poeticko-narativní teologie,¹⁴⁰ v němž básník líčí dějiny spásy od trojičního života před stvořením světa až po narození Krista v pěti krocích: 1. trojiční život a předurčení (I-II), 2. plán stvoření a jeho realizace (III-IV), 3. naděje lidstva, zvláště některých osob (V-VI), 4. uskutečňující se vtělení (VII-VIII), 5. narození (IX).¹⁴¹ Názory na kvalitu a uměleckou úroveň skladby se mezi komentátory a kritiky sanjuanistického odkazu různí. Zatímco jedni pozitivně hodnotí libozvučnost veršů a hloubku netradičně pojeté teologické reflexe, jíž básnická forma propůjčuje neobvyklou estetickou kvalitu,¹⁴² jiní se pozastavují nad jejími nedostatky ve srovnání s pozdější světcovou poezií. Poměrně ostrou kritiku, pocházející z pera Ondřeje od Vtělení (18. století), cituje Dámaso Alonso v článku *La poesía de San Juan de la Cruz. Desde esta ladera*: „Podotýkám, že romance, které jsou určitě jeho, se vyznačují určitou hrubostí a někdy odlišným metrickým rytmem ... mají v sobě jakousi neotesanost a nízkou úroveň velmi cizí tomuto peru.¹⁴³ Nechuť autora tohoto negativního soudu ke světcově básnické parafrázi čtvrtého evangelia vysvětluje D. Alonso vysokými (a oproti době Jana od Kříže výrazně změněnými) uměleckými nároky jeho doby a současně předkládá vlastní názor na její kvalitu:

Dobrý páter nemohl pominout neoklasický vkus svého osvíceneckého století. Romance se jistě nemohou měřit se svižnou lehkostí *Písní, Noci* nebo *Plamene*, ale ve své prostotě a jednotvárnosti nepostrádají určitou průzračnost, pracnou nedotčenost, hořké kouzlo. Náleží k druhu krajně jednotvárných rýmovaných romancí používaných od 15. století a imitují úsloví a vyjadřovací styl starců a trubadúrů.¹⁴⁴

¹³⁹ SILVERIO DE SANTA TERESA (ed.): *Obras de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Tomo I. Preliminares.* (= Biblioteca Mística Carmelitana). Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1929, s. 132

¹⁴⁰ JUAN DE LA CRUZ: *Obras completas. Edición crítica.* Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009, s. 51, pozn. 22

¹⁴¹ Srov. tamtéž.

¹⁴² „El Romance sobre el evangelio «In principio erat verbum» es una «pieza poética tan decisiva como injustamente olvidada por la crítica literaria, y que de verdad resulta ineludible, como clave hermenéutica, para poder comprender el sentido propio del orbe poético sanjuanista; sin ella, toda la dimensión cósmica y nupcial del *Cántico*, por ejemplo, correrá siempre el riesgo de una interpretación desenfocada al margen de ese poema que especifica el marco teológico en que aquél se produce». ROS GARCÍA S.: *El poema “Qué bien sé yo la fonte” la plegaria eucarística de un místico* in: *Revista Espiritualidad* 54, (1995), s. 85. (citováno podle FARAONE, M. J.: *La inhabitación trinitaria según San Juan de la Cruz.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, s. 25)

¹⁴³ „Prevengo que los romances, que ciertamente son suyos, tienen alguna aspereza y diferencia con el metro algunas veces..., tienen no sé qué rusticidad y bajeza, muy ajenas de tal pluma.” ALONSO Dámaso: *La poesía de San Juan de la Cruz, desde esta ladera*, Madrid, Aguilar, 1958, s. 80.

¹⁴⁴ „El buen padre no podía soslayarse al gusto neoclásico de su ilustrado siglo. Cierzo que los romances no pueden compararse con las aladas estrofas del *Cántico*, de la *Noche* o de la *Llama*; pero en su rusticidad y monotonía no dejan de tener transparencia, difícil virginidad, agraz encanto. Pertencen al tipo de romance aconsonantado, sumamente monótono, usado desde el siglo XV; y prolongan giros y expresiones de los viejos y de los juglarescos.” tamtéž

Bez ohledu na případnou uměleckou hodnotu spočívá hlavní význam skladby v tom, že spolu s několika dalšími poetickými útvary vzniklými během věznění v Toledu představuje jeden ze světcových nejstarších dochovaných literárních pokusů,¹⁴⁵ což jí ve vztahu k ostatním jeho dílům s doktrinálním obsahem propůjčuje charakter jakéhosi „předznamenání“ či výkladového klíče, jak vysvětluje například F. Ruiz v *Úvodu do Jana od Kříže*:

(Jejich) naukové bohatství se zatím vytěžilo málo. Nemyslím, že by nejdůležitější byla teologická hodnota, kterou mají samy o sobě. Je však skutečností, z níž plynou určité důsledky, že romances byly n zásadě sepsány dříve než „velké“ básně a jejich komentáře. Romances však předpokládají a rovněž ztělesňují hluboce biblický myšlenkový systém spočívající na těch nejlepších teologických náhledech na Krista a Církev. Z toho plyne, že veškerá pozdější filozofická a spirituálně-teologická argumentace velkých děl má být vykládána s přihlédnutím k tomuto prvnímu náčrtu sanjuanistického myšlenkového systému.¹⁴⁶

V podobném duchu tvrdí M. A. Diez Gonzales, že *Romance* „představují podle našeho názoru nezbytnou vstupní bránu k četbě světcových spisů a nepostradatelnou základnu pro porozumění celku jeho duchovní nauky.“¹⁴⁷ Totéž stanovisko sdílí i řada dalších soudobých sanjuanistických odborníků, jejichž mínění cituje M. J. Faraone v úvodu své studie o trinitární inabitaci u Jana od Kříže. Oživení zájmu o *Romance* mezi teology, kteří se zabývají sanjuanistickým odkazem, pravděpodobně souvisí s procesem obnovy teologického myšlení, jenž v druhé polovině minulého století posunul trojiční mystérium zpět do středu zájmu dogmatické i spirituální teologie. Ať už k němu vede cokoli, zdá se, že prozatím se pozornost badatelů soustředí převážně na „trojiční“ stránku *Romancí* a méně na to, co vypovídají o básníkově pohledu na tajemství *vtělení a vykoupení* lidského rodu. Opomíjení tohoto druhého aspektu může být způsobeno mimo jiné i tím, že pojednání o tajemství Trojice, především o přebývání božských osob v nitru věřícího, vyvolává mezi čtenáři prozaických děl podstatně větší

¹⁴⁵ Během světcova devítiměsíčního pobytu v toledském žaláři vznikly dále básně *Qué bien sé yo la fonte*, *Super flumina babilonis* a původních 34 strof *Pisní*. Ostatní světcova poezie a všechny jeho prozaické spisy pocházejí z pozdějšího období.

¹⁴⁶ „La riqueza doctrinal ha sido poco explotada. No creo sea lo más importante el valor teológico que puedan tener en sí mismos. El hecho, cargando de consecuencias, es que los romances han sido escritos, en principio, antes que los grandes poemas y sus comentarios. Ahora bien, los romances suponen y encarnan un sistema profundamente bíblico y cimentado en la mejor teología de Cristo y de la Iglesia. Por consiguiente, todo el razonamiento filosófico y espiritual de las grandes obras ha de ser interpretado teniendo en cuenta este primer esbozo genial del sistema sanjuanista.” RUIZ Frederico Salvador: *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid, BAC 1968. s. 162

¹⁴⁷ „... constituyen a nuestro modo de ver la puerta obligada para abordar la lectura del Santo y base imprescindible para entender sintéticamente su pensamiento espiritual.” DIEZ GONZALES M. A.: *Economía de la perfección cristiana contemplada por el Doctor Místico con San Pablo* in: Monte Carmelo 76, (1968). Burgos: Monte Carmelo s. 256 (citováno podle FARAONE, M. J. *La inhabitación trinitaria*, s. 25)

rozruch než (zdánlivě) „banální“ tajemství *vtělení* a *vykoupení*, jehož stěžejní význam pro sajanuistickou nauku se zde snažíme prokázat.

Tento poněkud nevyrovnaný přístup k světcově pozoruhodnému básnickému počínu nic nemění na tom, že Mystický učitel sám v něm předkládá mimořádně vyrovnanou syntézu základních teologických výpovědí o Bohu a jeho vztahu k člověku. M. A. Diez jej charakterizuje jako pokus zachytit podstatu osvojených pravd víry tak, jak je básník osobně nazírá, a chápe jej proto jako jakési sanjuanistické „krédo“:

Původním záměrem autora je vyjádřit vlastní kontemplaci tajemství víry. Romances jsou osobním vyznáním víry bratra Jana, reprodukcí počáteční katecheze i syntézou jeho teologického vědění, inspirovaným výrazy a obraty z vyznání víry, Písma a Liturgie, které se mu vybavují. Kontemplanace dějin spásy z Božího pohledu. Neustranně a bez příkras zpívají o nevyvopověditelných tajemstvích a testují hranice přesnosti lidského jazyka.¹⁴⁸

V *Romancích* se Jan od Kříže stává teologem-básníkem a současně mystagogem, který uvádí posluchače (či čtenáře) do ústředních tajemství křesťanské víry: tajemství *vtělení* a tajemství Boží existence jako trojičního společenství osob. Inspirován převážně (ne však výlučně) janovskými novozákonními spisy, vkládá „mezi“ ně tajemství třetí, v němž se obě jako ve svorníku sbíhají: *tajemství Boží lásky*. Láska božských osob k sobě navzájem je představena jako jediná příčina stvoření i *vtělení*, ona je hybatelem dějin spásy. Právě tato tři tajemství a způsob jejich propojení mezi sebou navzdájem vtiskují básni výrazně janovský charakter, jak ještě uvidíme.

Ačkoli v nadpisu skladby se autor výslovně hlásí k tomu, že námět získal ze čtvrtého evangelia, míru shody mezi oběma texty je třeba podrobit důkladnému zkoumání, neboť již zběžná analýza odhalí také další inspirační zdroje; například Lukášovo evangelium (scéna VI – parafráze Simeonova kantika a scéna VIII – zvěstování), pojetí církve založené na pavlovských listech (lidstvo jako snoubenka Slova parafrázuje přirovnání vztahu mezi Kristem a Církví ke vztahu mezi mužem a jeho ženou z listu Efezanům) a patristicko-scholastickou trinitární teologii popisující vztahy osob v Trojici pomocí pojmů řecké filosofie (vyličení trinitární *perichoreze* ve verších 27 až 46 scény I a použití termínů *podstata*, *bytí* a *esence* v charakteristice vzájemnosti mezi Otcem a Synem, potažmo Duchem v téže scéně). Přesto však zůstává Janovo evangelium

¹⁴⁸ „La primera intención de su autor es la de expresar la propia contemplación de los misterios de la fe. Los Romances son el credo personal de fray Juan, remedo de una catequesis inicial y síntesis de su saber teológico inspirado básicamente por expresiones elementales rememoradas de los símbolos de la fe, de la Escritura y de la Liturgia. Una contemplación, desde Dios, de la historia salvífica. Con una objetividad casi descarnada que canta misterios inefables y que ponen a prueba la precisión del lenguaje humano.” DIEZ Miguel Angel: «Nueve romances» *Glosa bíblica*, in Monte Carmelo 99 (1991). Burgos: Monte Carmelo, s. 478-479

nepopíratelně základním pramenem, z něhož *Romance* čerpají svou výpověď o vztahu Boha k člověku.

Sanjuanistické převyprávění příběhu o *vtělení* není pouhou parafrází *Prologu*, jak by se na první pohled mohlo zdát. Mnohem více se jedná o zvláštní a ojedinělé tvůrčí zpracování evangelijní látky, které bychom mohli nazvat „zpětným promítnutím“ obsahu Ježíšových výroků a promluv „na počátek“, do původní bezčasové existence božských osob, kdy Slovo „bylo u Boha“ (J 1,1) a přebývalo „v Otcově lůně“ (J 1,18; DP 1,3), než došlo ke stvoření a posléze *vtělení*. Básník tímto pozoruhodným přístupem k tajemství *vtěleného* Slova, jehož „přebývání mezi lidmi“ (srov. J 1,14) evangelista líčí, otevírá jakýsi „průzor“ do věčnosti, kde Slovo trvale „spočívá v náruči Otcově“ (J 1,18). Nabízí se otázka, odkud se tento mystický vhled do trojičního života vzal. Ve světle toho, co jsme zjistili v předchozích podkapitolách, odpovídáme, že neobvyklou perspektivu světcí poskytuje právě tajemství *vtělení*: Ježíš – věčné Slovo – přišel na svět, aby lidem „zjevil Otcovo jméno“ (J 17,6) a „dal věčný život“ (J 17,2), který spočívá v tom, že poznají Otce a jím poslaného Ježíše Krista (srov. J 17,3), coby *vtělený* Bůh je totiž „místem setkání“ věčnosti s lidskými dějinami – díky jednotě s Otcem, jehož svou dialogickou existencí zjevuje, je on sám „oknem“, skrze něž lze nahlédnout do poměrů, které panovaly mezi Otcem a Synem „před založením světa“ (J 17,24), je „cestou“ (J 14,6) vedoucí k Otci, u něhož byl a k němuž se zase vrací poté, co dokončil své poslání (J 14,28; 16,10; 17,11.13). Tajemství *vtělení* v podobě, jakou mu vtiskl evangelista, se stává pro Jana od Kříže jakýmsi „teleskopem“, který mu dovoluje dohlédnout mimo čas a prostor až tam, kde může spatřit slávu, kterou měl Syn u Otce, „dříve než byl svět“ (J 14,5).

Z jazykového hlediska stojí za pozornost způsob, jak Jan od Kříže navozuje atmosféru bezčasové věčnosti, v níž se „děj“ prvních scén I–III a scény VII odvíjí. M. N. Ubarri se domnívá, že světec tento prvek neexistence času podtrhuje záměrným narušením mluvnických pravidel pro používání slovesných časů – podle jeho názoru nahrazuje ve scénách odehrávajících se na věčnosti přítomný čas (případně infinitiv) imperfektem a potenciálem (podmiňovacím způsobem) nejen kvůli zachování rytmu, ale též aby naznačil, že se líčený „děj“ odehrává mimo čas.¹⁴⁹

Ony čtyři verše, které končí slovesem v imperfektu, spárované s verši se slovesy v přítomnosti
... se posouvají do soustavy slovesných časů navozujících dojem *věčnosti*, čímž vyvolávají

¹⁴⁹ srov. UBARRI, M. N.: *Las Categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz. La Articulación de lo inefable. Valor teológico del «hablar» místico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001, s. 115 a násl.

představu věčného pohledu, který se upírá z prapůvodního času směrem k dosud neexistující budoucnosti, jež přesto je v mysli Boží, odkud se Bůh-Otec dívá nazpět a kontempluje všechny události ve světle věčnosti.¹⁵⁰

Ať už tato hypotéza vystihuje básníkův skutečný umělecký záměr, nebo pouze dodatečně popisuje účinek, jehož se mu mimoděk podařilo dosáhnout, představuje nepochybně nový úhel pohledu na sanjuanistickou poezii. Navíc světcova prozaická díla (i některá díla poetická) dosvědčují, že některé jeho mystické zkušenosti měly povahu vhledu do bezčasové existence Boží, po této stránce se tedy jeví jako možné a pravděpodobné, že se v básni pokusil tento aspekt věčného trojičního dialogu vystihnout.

Následující podrobná analýza si klade za cíl ověřit přiléhavost výkladu *Romanci* pomocí výše načrtnuté janovské koncepce tajemství *vtělení*. Aby náležitě vynikly paralely mezi sanjuanistickou a janovskou tvorbou, probíráme podle posloupnosti veršů básně jednotlivé pasáže, které vykazují přesvědčivou míru shody s evangelijní předlohou, a porovnáváme nuance ve světcově poezii s původním obsahem poselství. Pro účely srovnání bereme v potaz podobu textu ve Vulgátě, neboť tu Jan od Kříže používal nejčastěji.¹⁵¹ Přihlížíme sice rovněž k originálnímu řeckému znění, ne však s úmyslem nalézt u Jana od Kříže jeho odezvu, neboť světec jej podle všeho neznal a zřejmě ani neuměl řecky,¹⁵² ale s cílem postihnout co nejvěrněji myšlení myšlení evangelisty a následně lépe odhadnout příčinu případného rozporu mezi jeho výpovědí a světcovým pojetím téhož tématu.¹⁵³

2.4.1. „Přebývání“ Slova u Boha – *scéna I*

Zajímavou ukázkou Janova tvořivého přístupu k biblickému textu je hned první dvojverší *Romance*, díky kterému se báseň zpočátku jeví spíše jako umělecký překlad latinského textu do španělštiny, neboť její začátek se víceméně doslovně shoduje s první částí prvního verše *Prologu*.

¹⁵⁰ „Los cuatro versos que terminan con verbos en imperfecto, pareados con versos en presente ... se mueven en un sistema de tiempos verbales que recogen el sentido de *eterno*, evocado en el contexto de una mirada eterna, que se proyecta desde un tiempo primordial hacia un futuro todavía inexistente, que todavía está en la mente de Dios, desde donde Dios-Padre mira hacia atrás, contemplando todos los sucesos en clave de eternidad.” tamtéž s. 116.

¹⁵¹ srov. BARUZI, Jean: *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de saint Jean de la Croix*. In: *Bulletin Hispanique*, tome 24, n°1, 1922, s. 21 a násl.

¹⁵² VILNET, Jean: *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*. (= Les Etudes Carmélitaines). Paris: Desclée de Brouwer, 1949, s. 29.

¹⁵³ Z téhož důvodu používám všechny běžně dostupné české překlady. Kde je to možné, přidržuji se Českého ekumenického překladu, v ostatních případech uvádím, ze kterého překladu cituji. Na vlastní překlad upozorňuji poznámkou.

In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum – Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha (J 1,1a)

totiž převádí Jan od Kříže do básnické formy jako

En el principio moraba / el Verbo y en Dios vivía / en quien su felicidad / infinita poseía.
(R 1,1–4)¹⁵⁴

tedy pouze se dvěma malými obměnami: 1. vypouští sloveso „být“ a místo něj vyjadřuje přítomnost Slova v Boží blízkosti slovesem „morar“ („žít“, „bydlet“, „přebývat“, „pobývat“), čímž podtrhuje důvěrný vztah Slova k Bohu – Bůh je vlastním domovem Slova, příbytkem, kde Slovo „bydlí“; 2. osobní povahu Slova dále zvýrazňuje nahrazením slovesa „být“ rovněž v druhé části verše plnovýznamovým slovesem, tentokrát „vivir“ („žít“). Výsledkem této drobné úpravy je výrazné zosobnění původního textu – jestliže Slovo „přebývá“ a „žije“ u Boha¹⁵⁵, musí jít o osobu. Výběr sloves, jimiž tohoto účinku dosahuje, se nezdá vůbec náhodný; „morar“ připomíná „přebývání“ Slova mezi lidmi (J 1,14), „příbytky“, které odchází Ježíš připravit u Otce (J 14,2) i „příbytek“, který si Otec se Synem zbudují v nitru učedníka, který z lásky zachovává Ježíšova přikázání (J 14,23). Význam použitý v básni bychom asi nejspíše hledali v J 14,23 – Syn, který zná Otce (J 8,55), viděl ho (J 6,46), přišel od něj (J 8,42) a je v jeho „lůně / náruči“ (J 1,18) pochopitelně ví, že je v Otcově „domě“ mnoho příbytků, vždyť v něm také „bydlí“. To ovšem neznamená, že bychom podobný proces odvozování měli hledat za výskytem slovesa v básni. Spíše lze očekávat, že světec výraz převzal z konkrétního evangelijního kontextu, který pojednává o Synově „přebývání“ u Otce jednoznačněji. Tomuto požadavku nejlépe vyhovuje výrok o jednotě Syna s Otcem v dialogu s učedníky při poslední večeři:

οὐ πιστεύετε ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ πιστεῦτέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί·

*Non credis quia ego in Patre et Pater in me est verba quae ego loquor vobis a me ipso non loquor **Pater autem in me manens** ipse facit opera non creditis quia ego in Patre et Pater in me est. – Nevěříš, že já jsem v Otci a Otec je ve mně? Slova, která vám mluvím, nemluvím sám od sebe; **Otec, který ve mně přebývá**, činí své skutky. Věřte mi, že já jsem v Otci a Otec ve mně (J 14,10–11a)*

¹⁵⁴ *Na počátku bylo Slovo / jež se z Boha zrodilo. / Nekonečnou blažeností / sebe z něho sytilo.*

¹⁵⁵ Překlad výrazu *en Dios* do češtiny není jednoznačný, neboť škálu významových odstínů předložky *en* (na, u, v, do, z...) nelze v plném rozsahu postihnout žádnou českou předložkou. Upřednostňujeme zde význam, který nejvíce odpovídá latinskému *apud* (poblíž, při, u), neboť nepovažujeme za prokázané, že by Jan od Kříže zamýšlel použít předložku v jiném významu a od latinského znění se odchýlit.

Abychom mohli v tomto výroku spatřovat původ myšlenky o věčném „přebývání“ Slova u Otce, musíme se napřed vypořádat s několika obtížemi.

Nejdříve bychom se měli pozastavit nad tím, že evangelijní text (řecký i latinský) obsahuje sloveso „maneo“ („μείνω“), jehož primární význam je „zůstávat“, „setrvávat“ a do španělštiny se zpravidla překládá termínem „permanecer“. To ovšem v citovaném verši neplatí – zde (podobně jako ve verši J 1,39, kde má totéž sloveso opět význam „zdržovat se“, tj. „bydlet“) španělština převádí latinské „maneo“ jako „morar“, a to již v překladu *Reina-Valera*, který vyšel v roce 1602 jako revidovaná verze překladu z roku 1569. Aniž bychom prosazovali ničím nepodloženou domněnku, že jej Jan od Kříže znal nebo jej dokonce měl k dispozici, můžeme usoudit, že sloveso „morar“ představovalo již ve světcově době přípustný ekvivalent evangelijního „maneo“. Tomu, abychom v prvním verši *Romancí* spatřovali ozvěnu výše citovaného Ježíšova výroku tedy z tohoto hlediska nic nebrání.

Další pochybnost – totiž otázka, zda jej lze klást do souvislosti s prvním veršem básně, když se v něm hovoří o Otcově „přebývání“ v Synu, zatímco v básni je tomu naopak – odpadne, jakmile dovodíme, že se jedná o „přebývání“ vzájemné, o čemž svědčí přidružená konstatování „*já jsem v Otci a Otec ve mně*“, která výpověď o „přebývání“ doplňují. Jedinou otázkou zůstává, zda existuje mezi „přebýváním“ Otce „v“ Synu a Syna „v“ Otci, o kterém se mluví zde, a „bytím“ Slova „u“ Boha, o němž mluví *Prolog* nějaký rozdíl, který by znemožňoval vztáhnout Ježíšův výrok i na soužití Slova s Otcem „na počátku“. Odpověď však není možná bez důkladné analýzy celého Janova evangelia, která by nás odvedla daleko od tématu, omezíme se tedy na pracovní hypotézu, že rozdíl – pokud o něm vůbec evangelista uvažuje – spočívá v odlišném zakoušení společenství s Otcem podmíněném lidskou přirozeností, s níž se Slovo *vtělením* sjednotilo. Základní ráz vztahu však zůstává stejný a z jeho podoby za Ježíšovy pozemské pouti lze odvodit jeho charakter ve věčnosti, neboť jinak by jeho poslání „zjevit lidem Otce“ (srov. J 17,6) postrádalo smysl, neboť by mu nebylo možno dostat.

Než problematiku slovesa „morar“ v prvním verši *Romancí* definitivně opustíme, podotýkáme ještě na okraj, že sloveso „maneo“ má v řečech na rozloučenou klíčový význam, neboť se jím popisuje žádoucí trvání vztahu učedníků ke Kristu, a vzhledem k tomu, co jsme zjistili o možnostech jeho překladu slovesem „morar“ není vyloučeno, že světec při kompozici svého díla bere i tento jeho významový odstín v úvahu.

Záměna druhého slovesa být za plnovýznamové „žít“ žádnou zvláštní obtíž nepředstavuje – „život“ je jednou ze základních kategorií, jimiž se ve čtvrtém evangeliu popisuje podstata daru, který Ježíš lidstvu přináší; již *Prolog* uvádí, že „v něm byl život“ (J 1,4), a on sám pak prohlašuje, že „žije z Otce“ (J 6,57) a „má v sobě život“ (J 5,26). „Mít život“, tj. „žít“, znamená mít podíl na vztahu mezi Otcem a Synem, jejichž plnost života oživuje vše ostatní. Použití slovesa „vivir“ v prvním dvojverší *Romanci* tedy plně odpovídá myšlení janovské školy. Navíc se zdá, že do něj básník koncentruje první část čtvrtého verše *Prologu* („v něm byl život“), neboť ten jinak v básni žádný protějšek nemá.

Druhé dvojverší první sloky dále rozvádí již zmiňovaný osobní prvek, čímž se od doslovného znění evangelijní předlohy odchyluje a zdánlivě bez jakékoli vazby na ni vnáší do líčení pojem „nekonečné blaženosti“,¹⁵⁶ kterou Slovo přebýváním v Bohu zakouší. J. M. Faraone se domnívá, že jím světec nahrazuje evangelijní „světlo“,¹⁵⁷ své tvrzení však nepodpírá žádnými argumenty. Jeho hypotézu nepokládám za správnou, neboť na rozdíl od blaženosti, která popisuje vnitřní rozpoložení Slova jako takového (případně vztah mezi Slovem a Bohem), evangelijní pojem „světlo“ se týká vztahu mezi Slovem a světem (lidmi), lépe řečeno působení Slova na lidi či dopadu jeho přítomnosti na ně. Pokud bychom připustili, že „blaženost“ skutečně zastupuje některý z klíčových pojmů *Prologu* – což zdaleka nepovažuji za jisté – byl by jím nejspíše „život“, neboť výrok „En quien su felicidad infinita poseía“ by bylo možno vyložit jako paralelu k evangelijnímu „*In ipso vita erat – V něm byl život*“ (J 1,4). Nabízí se však i jiné možnosti výkladu. Setrváme-li v kontextu Janova evangelia, může „infinita felicidad“ odkazovat na „radost“, kterou Ježíš sdílí se svými učedníky tím, že jim odhaluje nejhlubší tajemství vztahu mezi sebou a Otcem – tajemství lásky a vzájemného přebývání – a nabízí jim podíl na něm (srov. J 15,11). Pokud kontext Janova evangelia opustíme, jsou dalším možným zdrojem inspirace blahoslavenství z Matoušova evangelia, případně tomistická nauka o blaženém patření. V kontextu světcovy nauky nicméně považuji za nejpravděpodobnější variantu, že „nekonečná blaženost“ Slova se shoduje se „slávou, kterou jsem měl u tebe, dříve než byl svět“ (J 17,5), neboť z analýz úryvků v předchozích podkapitolách dostatečně přesvědčivě vyplynulo, že Jan od Kříže

¹⁵⁶ Španělské „felicidad“ překládám raději jako „blaženost“ namísto dnes obvyklejšího „štěstí“ či „spokojenosti“ s ohledem na staletou pojmovou tradici, která tak označuje absolutní štěstí (o něm zde evidentně jde), jehož zdrojem je Bůh.

¹⁵⁷ Srov. FARAONE, Mario J.: *La inhabitación trinitaria según San Juan de la Cruz*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

klade rovnítko mezi „slávu“ Syna a mezosobní láskyplné společenství Otce a Syna existující již „před založením světa“ (J 17,24).

Ať už inspirovalo druhou část první strofy cokoli, básník se v ní zjevně odklání od posloupnosti evangelijního textu, aby dokreslil atmosféru panující „na počátku“ mezi Bohem a Slovem. K předloze se opět vrací ve druhé sloce, která převádí a rozvíjí poslední část prvního evangelijního verše a verš navazující

Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum – Slovo bylo Bůh. To bylo na počátku u Boha (J 1,1c–2)

jako

El mismo Verbo Dios era / que el principio se decía, / **él moraba en el principio** / y principio no tenía (R 1,5-8)¹⁵⁸

V této sloce i v obou následujících se již evangelijní text zřetelně mísí s pozdější teologickou reflexí – slyšíme jednak ozvěnu cařihradsko-nicejského vyznání víry („který se zrodil z Otce přede všemi věky [...] zrozený, nestvořený, jedné podstaty s Otcem“), jednak střípky Augustinova traktátu *De Trinitate* a ohlas scholastické trinitologie, vše dovedně spojeno do harmonického vylíčení trinitární perichoreze.

Ve zbývajících částech první scény *Romanci* se janovská inspirace projevuje hlavně v páté sloce

*Y así toda la gloria del Hijo / es la que en el Padre había / y toda su gloria el Padre / en el Hijo poseía*¹⁵⁹

v níž se ozývá nejen druhá část verše o *vtělení z Prologu* –

Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre – Spatřili jsme jeho slávu; slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn (J 1,14b; překlad KMS)

– ale též některé další pasáže evangelia, které se zmiňují o Otcově slávě v Synu a Synově v Otcovi (např. J 8,54 a J 13,31–32). Především v ní však zaznívá echo prvních slov Ježíšovy modlitby za učedníky (J 17, 1–5) s narážkou na Synovu preexistenci: „*A nyní ty, Otče, oslav mne u sebe tou slávou, kterou jsem měl u tebe **dříve, než byl svět.***“ (J 17,5; překlad KMS). Od jedenadvacátého verše

*Como amado en el amante / uno en otro residía / y aquese amor que los une / en lo mismo convenía / con el uno y con el otro / en igualdad y valía.*¹⁶⁰

¹⁵⁸ *Toto Slovo bylo Bohem / a počátek značilo. / Prodlévajíc na počátku / počátek však nemělo.*

¹⁵⁹ *A tak všechno štěstí Syna / Otcovu se rovnalo / a to, které poznal Otec / v Synu se mu dostalo.*

¹⁶⁰ *Jak milence s milujícím / navzájem je spojilo / pouto lásky, které oba / tíméž duchem sílilo.*

pak pozorujeme v popisu vzájemného přebývání milujícího v milovaném výrazný vliv Ježíšových řečí na rozloučenou (J 14–17), zejména veršů J 14,10–11a, („*Otec ... ve mně přebývá [...] já jsem v Otci a Otec ve mně*“), kterým jsme se již věnovali v souvislosti s analýzou slovesa „morar“ na začátku scény. Evangelijní motiv sjednocující lásky a vzájemného přebývání se v této části básně prolíná s prvky pozdější teologické reflexe (případně dalších možných zdrojů inspirace) natolik intenzivně, že je víceméně nemožné jednotlivé vlivy od sebe odlišit, proto analýzu ozvén janovského kérygmatu v první scéně ponechávám pouze v této rovině.

2.4.2. Láskyplný dialog Otce se Synem – *scény II–IV a VII*

Druhá scéna se zaměřuje na láskyplný vztah božských osob, noří se do něj hlouběji a nahlíží jej víceméně z Otcova pohledu, lépe řečeno z perspektivy, která se v trinitární teologii označuje jako *věčné plození Syna*; stylizuje jej jako věčné promlouvání Otce k Synovi, jemuž nikdo kromě Syna nerozumí, proto se z něj těší a raduje pouze on:

En aquel amor inmenso / que de los dos procedía, / palabras de gran regalo / el Padre al Hijo decía / de tan profundo deleite / que nadie las entendía / solo el Hijo lo gozaba. (R 2,1–7)¹⁶¹

Začátek scény promítá do bezčasového bytí božských osob, jež předchází stvoření, druhou zmínku o Synově preexistenci z modlitby za učedníky:

Pater quos dedisti mihi volo ut ubi ego sum et illi sint mecum ut videant claritatem meam quam dedisti mihi quia dilexisti me ante constitutionem mundi – *Otče, chci, aby tam, kde jsem já, byli se mnou i ti, které jsi mi dal, ať hledí na mou slávu, kterou jsi mi dal, když jsi mi prokázal lásku před založením světa.* (J 17,24; překlad vlastní)

Zatímco v předchozích případech, kdy jsme se tímto veršem zabývali, jsme se soustředili na jeho význam ve vztahu k učedníkům, o jejichž podílu na Synově „slávě“ Ježíš mluví, nyní nás zajímá, v čem ona „sláva“, kterou Syn obdržel před vznikem světa, spočívá a zejména jak souvisí s Otcovou láskou k Synovi. Termín samotný jsme již dříve na základě závěrečných kapitol *Písně* vyhodnotili jako odkaz na Synovu soupodstatnost s Otcem (tj. jeho božství), zbývá tedy vyjasnit její spojitost Otcovou láskou. Básník sám se o to pokouší, když líčí věčné sdílení lásky mezi Otcem a Synem jako dialog, který zahajuje Otec – v souladu s tím, že on je zdrojem a příčinou Synovy existence – vyznáním lásky, ve kterém se prolíná janovská christologie s prvky teologické (především patristické) reflexe a pavlovské soteriologie:

¹⁶¹ *Nekonečnou láskou veden, / jež z dvou osob vzplanula, / Otec něhyplnou řečí / obrací se na Syna. / Tato slova tajných slastí / která nikdo nechápal / náležela pouze Synu / jen on se z nich radoval.*

Nada me contenta, Hijo, / fuera de tu compañía, / y si algo me contenta, / en ti mismo lo quería.
/ El que más a ti parece / a mí más satisfacción, / y el que en nada te semeja / en mí nada hallaría.
/ En ti solo me he agrado / ¡oh vida de vida mía! / Eres lumbre de mi lumbre / eres mi
sabiduría, / figura de mi sustancia / en quien bien me complacía. (R 2,11-24)¹⁶²

Opět tedy zjišťujeme, že světcova mystická intuice ztotožňuje předvěkou „slávu“ Syna jednoznačně s tím, že je Otcem milován a chtěn pro sebe samého. Správnost této interpretace evangelijního textu potvrzují výroky, v nichž se výslovně prohlašuje, že Otec Syna miluje:

Pater diligit Filium et omnia dedit in manu eius. – Otec miluje Syna a všechno dal do jeho rukou. (J 3,35; překlad NBK)

Pater enim diligit Filium et omnia demonstrat ei quae ipse facit – Vždyť Otec miluje Syna a ukazuje mu všechno, co sám činí. (J 5,20a)

Propterea me diligit Pater: quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. – Proto mě Otec miluje, že dávám svůj život, abych jej opět přijal. (J 10,17)

Žádný z nich sice nemluví o Otcově lásce bez souvislosti se Synovým posláním vůči světu, tedy se týkají primárně Ježíšovy pozemské existence, nelze je tudíž chápat jako přímou výpověď o vztahu mezi Otcem a Synem před stvořením a vtělením; ve spojení s J 17,24 a J 17,5 se nicméně jejich přenesení na oblast věčného přebývání Slova u Otce jeví jako opodstatněné. S tím souzní i jediný další evangelijní úryvek (kromě J 17,24), který v souvislosti s Otcovou láskou k Synu používá sloveso „milovat“ („diligo“ – „ἀγαπῶ“) v minulém dokonavém tvaru, jako by šlo o ukončenou událost v minulosti:¹⁶³

Sicut dilexit me Pater et ego dilexi vos manete in dilectione mea – Jako si Otec zamiloval mne, tak jsem si já zamiloval vás. Zůstaňte v mé lásce. (J 15,9)

Ve světle ostatních veršů, které dosvědčují, že Otcova láska stále trvá, je třeba hledat příčinu toho, že použitý slovesný tvar odkazuje do minulosti, v něčem jiném než v tom, že by Otec Syna miloval kdysi a nyní už ne. Zdá se, že nejlépe jej lze vysvětlit právě společně s veršem J 17,24 jako výpověď o tom, že „okamžik“, kdy si Otec Syna „zamiloval“ či „oblíbil“, spadá jednoznačně do minulosti, neboť k tomu došlo už „před založením světa“. Tak jej chápe i Jan od Kříže, když jej spolu s lukášovským „*Tu es Filius meus dilectus in te conplacuit mihi – Ty jsi můj milovaný Syn, v tobě jsem našel zalíbení.*“ (Lk 3,22) stylizuje do Otcových výroků „En ti solo me he agrado“ a „en quien bien me complacía“.

¹⁶² *Mám-li býti spokojený, / z tebe radost chci si brát. / Čím kdo víc se podobá ti, / o to více ho mám rád. / Ten, kdo se ti nepodobá / ani mne se nedočká. / V tobě se mi zalíbilo / žití mého života. / Ty jsi světlo mého světla / ty jsi, Synu, moudrost má / zrcadlo jsi podstaty mé, / již má láska hýčkala.*

¹⁶³ Z tohoto důvodu Český ekumenický překlad volí (na rozdíl od Katolického liturgického překladu) dokonavý tvar „zamilovat si“.

Uspokojení, které Otec čerpá ze Synovy společnosti, ponecháváme nyní stranou, neboť jsme se nad ním zamýšleli již dříve (2.2.1), a zastavíme se u následujícího zvolání „joh vida de vida mía!“. Toto na první pohled překvapivé prohlášení, zvažujeme-li jeho biblickou inspiraci, prozrazuje prvky janovské christologie v kombinaci s výroky

Sicut enim Pater habet vitam in semet ipso sic dedit et Filio vitam habere in semet ipso – Neboť jako má Otec v sobě samém život, dal i Synovi (schopnost) mít v sobě samém život. (J 5,26; překlad vlastní)

Sicut misit me vivens Pater et ego vivo propter Patrem ... – Jako mne poslal živý Otec a já mám život skrze Otce ... (J 6,57; překlad NBK)

Otec zde vystupuje jako ten, kdo v pravém slova smyslu „žije“, neboť svůj život (existenci) zakládá výhradně v sobě samém. Je zdrojem a původcem života, tuto vlastnost však sdílí se Synem, jenž svou existenci sice odvozuje od Otce („skrze“ něj), ale současně nad ní má plnou kontrolu, takže je nejen schopen dát a opět přijmout vlastní život (srov. J 10,18), ale rovněž vládne mocí probudit k životu jiné (srov. J 5,21 a dále též J 6,40.44.54 a J 11,1-44), jak naznačuje jeden z prvních veršů *Prologu* (J 1,4).

Následují z hlediska našeho tématu nevýznamné obraty převzaté z Cařihradsko-konicejského vyznání víry a z listu Židům (Žid 1,3), resp. věroučných usnesení Efezského koncilu („lumbre de mi lumbre“, „figura de mi sustancia“). Výrok „eres mi sabiduría“, vklíněný mezi ně, si ovšem již určitou pozornost zaslouží, ne však proto, že ztotožnění Syna s božskou Moudrostí z knihy Přísloví (Př 8,1–36) má v patristické literatuře a následné dogmatické reflexi dlouhou tradici, ale kvůli tomu, že o verších Př 8,30–31 (podobně jako o v. Sir 24,8) se někdy v odborné literatuře uvažuje jako o potenciálním předchůdci janovského motivu *vtělení Slova*,¹⁶⁴ a celkově se zkoumá spřízněnost evangelia se sapienciální tradicí (zejména osmé kapitoly knihy Přísloví a čtyřadvacáté kapitoly knihy Sirachovcovy). Je obtížné posoudit, nakolik světec myšlenku, že Boží Syn je současně jeho Moudrostí, přejímá již hotovou ze zdrojů, které má k dispozici (četba z breviáře a poznatky získané během univerzitních studií), a nakolik případně jde o výsledek jeho vlastního rozjímání nad biblickými texty, nelze však pominout, že Př 8,31 s oblibou cituje¹⁶⁵ a že se k myšlence totožnosti Syna Božího s Moudrostí vrací v sedmatřicáté kapitole *Písně*, kterou jsme již podrobně studovali výše (2.3):

... snoubenka [...] sjednocená s touto božskou **Moudrostí, již je Syn Boží**, pozná vrcholná tajemství Boha a Člověka, ...

¹⁶⁴ srov. POSPÍŠIL C. V.: *Ježíš z Nazareta*, s. 43.

¹⁶⁵ DP 17,10 a 24,3; ŽP 1,8 (spolu s v. 30) a 1,15; Dopis 7

Úvahu můžeme uzavřít konstatováním, že motiv zosobněné moudrosti přebývající mezi lidmi sice primárně pochází z jiných biblických knih, nachází však své nezpochybnitelné místo v myšlení janovské školy a jejím prostřednictvím mohl (ale nemusel) ovlivnit rovněž Jana od Kříže.

Než se zaměříme na závěrečná tři dvojverší scény, vrátíme se ještě k šestému a sedmému verši – „Nadie las entendía / solo el Hijo lo gozaba – Nikdo jim nerozuměl, těšil se z nich pouze Syn“ – které odrážejí typicky janovský důraz na výlučnost Synovy úlohy Prostředníka ve vztahu k Bohu, plynoucí z jeho jedinečné intimity s Otcem, vyjádřený v závěru *Prologu*:

Deum nemo vidit umquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. – Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Syn, který je v Otcově náručí, ten [ho] vyličil. (J 1,18; překlad NBK)

Tentýž exkluzivní nárok vznáší posléze Ježíš sám, když zdůvodňuje a obhajuje své jednání (uzdravení chromého u rybníka Bethesda) a svou řeč (promluva o chlebu z nebe) poukazem na svůj specifický poměr k Otci – jako jediný ho viděl, byl u něj a zná ho a svými skutky a slovy plní jím svěřené poslání:

Et qui misit me Pater ipse testimonium perhibuit de me neque vocem eius umquam audistis neque speciem eius vidistis – A sám Otec, který mě poslal, vydal o mě svědectví. Vy jste však nikdy neslyšeli jeho hlas ani jste nespatřili jeho tvář. (J 5,37)

Non quia Patrem vidit quisquam nisi is qui est a Deo hic vidit Patrem – Ne že by někdo Otce viděl; jen ten, kdo je u Boha, viděl Otce. (J 6,46)

O janovské inspiraci zmíněných veršů není pochyb. Co však může uniknout pozornosti, je nejspíše janovský původ myšlenky, že Otec ve věčnosti k Synovi „promlouvá“: Ježíš učedníkům zjevil všechno, co od Otce „slyšel“ (J 15,15), a to slovy, která nejsou jeho, ale Otcova (srov. J 14,10). Připomeňme, že Ježíšovými „slovy“ se rozumí jeho „příkázání“ (srov. J 14,15.21.23–24 a 15,10) a ta ve výsledku znamenají spíše jeho celý jeho život (slova i skutky), jímž vyjadřuje svou lásku k učedníkům (srov. J 15,12), neboť on sám je podle *Prologu vtěleným* Božím Slovem – podstatou sdělení, které Bůh lidstvu adresuje. Tím, že evangelista charakterizuje druhou božskou osobu jako „Slovo“, podtrhuje dialogický charakter veškeré Boží interakce s člověkem v dějinách spásy a současně dává tomuto dialogu nový rozměr: cílem veškerého Božího promlouvání v dějinách bylo od počátku dát sebe sama, což se uskutečnilo *vtělením*, v němž se „promlouvání“ s darováním sebe sama sbíhají v jedno – Slovo-osoba „promlouvá“ (zjevuje) a současně se daruje (miluje).

Stojí za zmínku, že právě tento rozměr má tajemství *vtělení* v jediném světcově naukovém traktátu – *Výstupu na horu Karmel* – který „pojednává o tom, jak se může duše připravit, aby dospěla zakrátko k sjednocení s Bohem.“¹⁶⁶ Celý výklad stojí víceméně na svou základních tezích, které můžeme v zárodku objevit už v *Romancích*. Oběma jsme již v předchozím výkladu věnovali pozornost. Zásadu, že jako prostředek sjednocení s Bohem nemůže sloužit nic, co s ním není stejné podstaty¹⁶⁷ (z čehož implicitně plyne, že jediným přiměřeným prostředkem je ten, kdo jako jediný „viděl Otce“ a je s ním stejné podstaty, o čemž vypovídají čtyři stěžejní¹⁶⁸ kapitoly díla: 1V 13; 2V 5; 2V 7 a 2V 22), jsme podrobně objasnili v oddíle věnovaném citacím *Prologu* ve světcově díle (2.2.2) a pravidla, že dokonalá láska vyžaduje přizpůsobení milujících,¹⁶⁹ jsme si povšimli v podkapitole zaměřené na výslovné zmínky o *vtělení* (2.1). Roli *vtělení* ve *Výstupu* můžeme na základě výše zmíněných stěžejních kapitol shrnout takto: 1. celý Kristův pozemský život slouží křesťanu jako model poslušnosti – jako on toužil celým svým bytím naplnit Otcovu vůli, má z lásky k němu (Kristu) o totéž usilovat i jeho učedník (srov. 1V 13,3–4); 2. sjednocení s Bohem se dosahuje jednotou vůlí (srov. 2V 5,3–4); 3. ke sjednocení s Bohem vede jedině následování Krista cestou kříže, tj. cestou utrpení a sebezapření (2V 7,6–8); 4. vše, co je třeba vědět a znát ke sjednocení s Bohem, bylo lidstvu zjeveno v Kristu, který je Božím Slovem (2V 22,3). Ve všech uvedených tezích lze pozorovat vliv čtvrtého evangelia, soustředíme se však na poslední z nich, neboť ostatní se do ní sbíhají a v ní vrcholí. Její nezpochybnitelně janovský charakter nejlépe vystihují následující dva úryvky (dvě ze tří zmínek o Slovu ve *Výstupu*), jimiž autor vyjadřuje konečnost a úplnost zjevení v Kristu:

Protože když nám dal svého Syna, který je jeho **Slovo**, a On nemá jiné, řekl nám všechno jednou provždy v tomto jediném **Slově** a nemá už, co by říkal. (2V 22,3)

Když už jsem ti řekl všechno ve mém **Slově**, kterým je můj Syn, a nemám jiné, co ti mohu nyní odpovědět nebo zjevit, co by bylo více než toto? Upří oči jen na něho, protože v něm jsem ti řekl a zjevil všechno a v něm najdeš ještě víc, než si žádáš a přeješ. (2V 22,5)

Mystikův pohled na Krista zde zřetelně podbarvuje myšlenka dialogu podobná oné evangelijní (viz výše); světec se dokonce uchyluje k tomu, že – stejně jako v *Romancích* – promlouvá Otcovým jménem. Do středu pozornosti se tak dostává již zmiňovaný

¹⁶⁶ 1V Téma

¹⁶⁷ srov. 2V 8,1–4

¹⁶⁸ Jedná se o kapitoly stěžejní z hlediska toho, jak se ve *Výstupu* odráží tajemství *vtělení*. Pro správné pochopení celku nauky, kterou spis předkládá, mají zásadní význam i některé další kapitoly.

¹⁶⁹ srov. 1V 4,3

aspekt výlučnosti zjevení v Kristu jako jeden ze základních důsledků tajemství *vtělení*. Výlučnost Slova jako Prostředníka ve vztahu s Bohem má ve světcově díle (stejně jako v evangeliu) dvě roviny: Kristus je jediným Božím Slovem – vším, co Bůh kdy chtěl lidstvu sdělit – a současně představuje jedinou možnost, jak se k Bohu dostat – je jedinou „cestou“ (J 14,6) či „branou“ (J 10,7) k němu; jinak řečeno: *Kristus je „místem“, kde se odehrává dialog Boha s člověkem*. Proto má následování Krista klíčový význam při budování vztahu s Bohem, jak zdůrazňuje světec ve třinácté kapitole první knihy *Výstupu*, kde poučuje čtenáře, jak má jednat a jaký vnitřní postoj si má osvojit, aby postoupil na duchovní cestě do dalšího stadia (noci smyslu): mít „soustavnou touhu ve všech svých záležitostech napodobovat Krista a připodobnit se jeho životu“ (1V 13,4) tím, že

... ať se smyslům naskytne jakékoli potěšení, pokud by nebylo čistě ke cti a slávě Boží, ať jej odmítne a vyprázdni se od něj pro lásku k Ježíši Kristu, který neměl a ani nechtěl v tomto životě jiné potěšení než konat vůli svého Otce, a to nazýval svou stravou a pokrmem.¹⁷⁰ (1V 13,4)

Bůh totiž nemůže mít zalíbení v nikom, kdo se nepodobá jeho Synu (R 2,11-24), protože kdo se Synu nepodobá, ten ho jistě nemiluje – vždyť „láska vytváří podobnost mezi milujícím a milovaným“ (1V 4,3) – tudíž ten, kdo Syna miluje by se mu musel podobat, a kdo nemiluje Syna, jehož si Otec cení nade vše, nemůže očekávat Otcovu lásku a ocenění.¹⁷¹ Naopak ten, kdo Syna miluje, získává Otcovu lásku a Otec se mu daruje stejně bezvýhradně jako Synu:

Al que a ti amare, Hijo / a mí mismo le daría, / y el amor que yo en ti tengo / ese mismo en él pondría, / en razón de haber amado / a quien yo tanto quería.¹⁷² (R 2,25-30)

Otec zde ve věčném promlouvání k Synu vyjadřuje, co Ježíš v evangeliu slibuje učedníkům:

Qui habet mandata mea et servat ea ille est qui diligit me qui autem diligit me diligetur a Patre meo et ego diligam eum et manifestabo ei me ipsum – Kdo přijal má přikázání a zachovává je, ten je tím, kdo mě miluje. A ten, kdo mne miluje, bude milován mým Otcem; i já ho budu milovat a dám se mu poznat. (J 14,21; překlad vlastní)

Si quis diligit me sermonem meum servabit et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansiones apud eum faciemus – Pokud mě někdo miluje, bude zachovávat mé slovo; a můj Otec ho bude milovat a přijdeme k němu a zřídíme [si] u něj příbytek. (J 14,23; překlad NBK)

¹⁷⁰... cualquier gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renunciado y quedese vacío de él por amor de Jesucristo, **el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba él su comida y manjar.**

¹⁷¹ srov. 1J 2,23

¹⁷² *Ten, kdo miluje tě, Synu, / jako by mne miloval. / Lásku, kterou dávám tobě, / jak bych jemu daroval / a to proto, že svou láskou / lásku moji uctíval.*

Autor prvního Janova listu (jehož vliv je v díle Mystického učitele rovněž silně patrný) pak vyjadřuje totéž těsné spojení mezi vztahem k Otci a vztahem k Synu stručně (ale výstižně): „*Qui confitetur Filium et Patrem habet – Kdo vyznává Syna, má i Otce.*“ (1J 2,23).

V citovaném úryvku z *Výstupu* jsme viděli, že učedníka připodobňuje ke Kristu *ochota konat Otcovu vůli*, vždyť sám Ježíš prohlašuje:

Quia descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam sed voluntatem eius qui misit me. – Sestoupil jsem totiž z nebe, ne abych konal svou vůli, ale vůli Toho, který mě poslal. (J 6,38; překlad NBK)

Non quaero voluntatem meam sed voluntatem eius qui misit me. – Nehledám vůli svou, ale vůli toho, který mě poslal. (J 5,30)

Meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me ut perficiam opus eius. – Můj pokrm jest, abych činil vůli toho, který mě poslal, a dokonal jeho dílo. (J 4,34)

Na základě těchto evangelijních svědectví o Ježíšově absolutní poslušnosti a podřízenosti Otci může básník vložit Synovi do úst následující souhlas s Otcovým doporučením, aby se nevěstě připodobnil tělem, protože to jí umožní lépe ho poznat a tudíž si ho víc zamilovat (srov. R 7,9-24):

Mi voluntad es la tuya, / el Hijo le respondía/ y la gloria que yo tengo / es tu voluntad ser mía.¹⁷³ (R 7,24-28)

Synu se tento plán zamlouvá, neboť tím získá možnost vyprávět světu o Otcově nádhře, vznešenosti a dalších obdivuhodných vlastnostech, které bude nevěsta moci spolu s ním ocenit, až ji vysvobodí z „ohnivého jezera“ a přivede zpět k Otci (srov. R 7,45–46):

Y a mí me conviene, Padre / lo que tu alteza decía / porque por esta manera / tu bondad más se vería; / verase tu gran potencia / justicia y sabiduría; / irélo decir¹⁷⁴ al mundo, / noticia le daría / de tu belleza y dulzura y de tu soberanía. (R 7,29–38)

Synův souhlas navazuje na jeho předchozí nadšení z Otcova plánu opatřit mu nevěstu, která by ho milovala a spolu s Otcem se z něj těšila (srov. R 3,1–10): nápad se mu líbí, neboť mu nabízí příležitost sdílet se svou nastávající svou „slávu“, tedy lásku, kterou ho Otec zahrnuje:

Mucho lo agradezco, Padre / el Hijo le respondía, / a la esposa que me dieres / yo mi claridad daría / para que por ella vea / cuánto mi Padre valía, / y cómo el ser que poseo / de su ser le recibía.¹⁷⁵ (R 4,11-16)

¹⁷³ *Moje vůle, Syn mu praví, / s tvou vůlí je totožná / a veškerá sláva moje, / skutkem tím je určena.*

¹⁷⁴ Světec zde zřejmě vychází z latinského znění verše J 1,18, který po vzoru originálu používá pro činnost, kterou Syn zjevuje Otce, sloveso „vyprávět“ („ennaro“).

Synova touha oslavit Otce a Otcova oslavit Syna, kterou Mystický učitel vyjadřuje jejich dialogem ohledně stvoření a *vtělení*, má svůj předobraz v Ježíšově prohlášení:

Ego autem non quaero gloriam meam est qui quaerit – Já sám nehledám svou slávu. Jest, kdo ji pro mne hledá. (J 8,50)

a v jeho dialogu s Otcem:

Pater clarifica tuum nomen venit ergo vox de caelo et clarificavi et iterum clarificabo. – Otče, oslav své jméno!" Z nebe zazněl hlas: "Oslavil jsem a ještě oslavím." (J 12,28);

především však parafrázuje úvodní část modlitby za učedníky:

Pater venit hora clarifica Filium tuum ut Filius tuus clarificet te sicut dedisti ei potestatem omnis carnis ut omne quod dedisti ei det eis vitam aeternam haec est autem vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum ego te clarificavi super terram opus consummavi quod dedisti mihi ut faciam et nunc clarifica me tu Pater apud temet ipsum claritatem quam habui priusquam mundus esset apud te.

Otče, přišla ta hodina; oslav svého Syna, aby i tvůj Syn oslavil tebe, poněvadž jsi mu dal moc nad veškerým tělem, aby všem těm, které jsi mu dal, dal věčný život. A toto je ten věčný život, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a [toho], kterého jsi poslal, Ježíše Krista. Já jsem tě oslavil na zemi; dílo, které jsi mi svěřil, jsem vykonal. A teď oslav ty mne, Otče, sám u sebe tou slávou, kterou jsem měl u tebe předtím, než byl svět. (J 17,1-5; překlad NBK)

Tento láskyplný dialog božských osob, které hledí jedna na druhou a kochají se ze své krásy – ať již ve formě Synovy modlitby v evangeliu, kde „slyšíme“ hovořit jen jednu stranu, zatímco druhou můžeme v tu chvíli jen tušit (Otcovou odpověď je vykřiknutí) či ve světcově básnickém zpracování, které odívá Otcovu zahalenou přítomnost v celém díle *vtěleného* Slova do lidské řeči – připomíná to, co zakouší (a přeje si na věčnosti zakoušet ještě hlouběji a intenzivněji) snoubenka v duchovním manželství, když říká Snoubenci v šestatřicáté sloce *Písní* „shlížejme se ve tvé kráse“ (DP 36,4); jako se ona touží těšit ze Snoubencovy krásy a užívat si vědomí, že se on těší z krásy její, kterou jí obdařil, tak se od věčnosti těší Otec ze Syna a Syn z Otce, což ona zakouší díky sjednocení se Synem, které jí dává na jejich vzájemných vztazích podíl. Vědoma si skutečnosti, že to všechno získala výlučně díky tomu, že

El misterio se hacía / en la cual la Trinidad / **de carne al Verbo vestía** / y aunque tres hacen la obra, / en el uno se hacía; / **y quedó el Verbo encarnado** / en el vientre de María.¹⁷⁶ (R 8,6–12)

¹⁷⁵ *S radostí, Syn odpovídá, / nevěstu já přijímám, / kterou jsi mi, Otče, vybral / a svůj vlastní jas jí dám / aby v jeho světle zřela / že jsi všeho světa pán / a že celé bytí moje / jenom z Tvého přijímám.*

¹⁷⁶ *K tajemství se dospěje / v němž Trojice nejsvětější / Slovo tělem oděje. / Třebaže tři tvoří dílo / pouze v jednom uzraje, / zatímco se Slovo vtělí / v lůno Panny Marie.* (Překlad G. Francl mírně upravuji, aby odpovídal citovanému textu.)

duše vzdává Bohu chválu a připomíná si nesmírné bohatství, jež se jí skrze tajemství *vtělení* zpřístupnilo:

Nevezmeš mi, Bože můj, cos mi už jednou dal ve svém jediném Synu Ježíši Kristu, v němž jsi mi dal všechno, co chci: proto se budu těšit, že mě nenecháš dlouho čekat. [...] Moje jsou nebesa a má je země, moji jsou lidé a moji jsou hříšníci; andělé jsou moji a Matka Boží a všechny věci jsou moje, i sám Bůh je můj a pro mne, protože Kristus je můj a celý pro mne. Co tedy žádáš a hledáš, duše má? [...] Vyjdi ven a raduj se ve své slávě; skryj se v ní a těš se z ní a splní se tužby tvého srdce. (Výrok 26)

Touto světcovou modlitbou uzavíráme rozbor *Romancí*, který nám umožnil vyhodnotit, jak Mystický učitel nahlíží (či lépe nazírá) tajemství *vtělení* a do jaké míry jeho pohled vychází z Janova evangelia, za jehož parafrázi skladbu prohlašuje. Zjistili jsme, že dílo je natolik prodchnuto myšlením janovské školy a tak věrně kopíruje předlohu, že je lze právem považovat za umělecko-teologickou syntézu poselství Janova evangelia. Současně zpracovává Jan od Kříže biblický text velmi tvůrčím způsobem, a neváhá spojovat biblické výpovědi do elegantních a působivých obrazů, aniž by se tím zpronevěřil smyslu evangelijního textu. *Romance* prozrazují hluboký mystický vhled autora do podstaty tajemství *vtělení*, věrnost pokladu víry církve a schopnost zpracovat myšlenkové bohatství předchozí tradice novým způsobem.

Podrobnou analýzou díla se potvrdila předběžná hypotéza, kterou jsme vyslovili na počátku této podkapitoly: *Romance* nejsou „pouhou“ parafrází, jsou hymnickou oslavou spásného Božího jednání v dějinách, které nahlízejí z perspektivy věčného plození (vycházení) Syna v Trojici. K jejímu vyjádření využívají jak klíčových pojmů janovské christologie – „Syn“, „Otec“, „žít v“, „přebývat“, „milovat“, „sláva“, „vůle“ – tak typicky janovského důrazu na vzájemnou lásku mezi Otcem a Synem, jejich jednotu a společný záměr ve vztahu ke stvoření, potažmo k lidstvu, Synovu absolutní poslušnost vůči Otcově vůli a výlučnost Synovy role Prostředníka mezi Bohem a lidmi. Rovněž samotný obraz *vtělení* jako „sňatku“ Syna s lidstvem, využitý později též v *Písni*, souzní s dvěma evangelijními narážkami na Krista jako Ženicha, z jehož hlasu se raduje ženichův přítel, když jej slyší přicházet (srov. J 3,29), a který na svatbě v Káně „uchoval dobré víno pro tuto chvíli“ (J 2,10). Není pochyb o tom, že Jan od Kříže v *Romancích* proniká k podstatě poselství janovské školy, z jejíhož bohatství vydatně čerpá, a dává mu nový – výrazně osobní – ráz: vypráví příběh *vtělení* jako jeho očitý svědek, jako ten, kdo skutečně zažil to, o čem vypráví, a jako ten, kdo poznal a zakusil účinky a plody tohoto tajemství ve svém nitru. Při četbě *Romancí* se nemůžeme ubránit dojmu, že podobně jako evangelista by mohl i Mystický učitel prohlásit: „A ten, jenž viděl,

svědectví vydal, a pravé jest svědectví jeho; onť ví, že pravé věci praví, abyste i vy věřili.“ (J 19,35; překlad BKR)

V rámci analýzy druhé scény *Romancí* jsme měli navíc příležitost znovu potvrdit zjištění z předchozích analytických podkapitol, že *Romance* tvoří nedílnou součást nauky Jana od Kříže a teologické východisko všech jeho ostatních spisů. V nich básník odhaluje, jakého Boha vyznává, v prozaických dílech pak vysvětluje, jak k němu dospět. Jistou výjimku z tohoto pravidla představuje *Plamen*, který svým výrazně pneumatologickým zabarvením horizont *Romancí* překračuje. Zatímco v *Romancích* zůstává role Ducha svatého v rovině dogmatických prohlášení církevní nauky, v *Plameni* se Duch svatý stává živou osobou prozařující celé světcovo bytí, což však nemá na závěry ohledně role tajemství *vtělení* ve světcově nauce významnější vliv.

Po provedené analýze můžeme vyslovit závěr, že *Romance* představují zdařilý pokus o vylíčení ústředního tajemství křesťanské víry, víry v Krista jako *vtěleného* Božího Syna, který svým *vtělením* (tj. pozemským životem zakončeným smrtí a zmrtvýchvstáním) zprostředkovává lidstvu přístup k Bohu, „svému a našemu Otci“ (20,17), ke kterému odešel „připravit nám místo“ (J 14,2–3), abychom i my byli tam, kde on (srov. 14,3) a hleděli na jeho slávu (J 20,17), což se plně uskutečnilo v životě Jana od Kříže, jak o tom svědčí celý jeho literární odkaz.

Závěr

Na předchozích stranách jsme se vydali po stopách tajemství *vtělení* v díle španělského bosého karmelitána Jana od Kříže, abychom jednak ověřili předběžnou hypotézu, že toto tajemství hraje v jeho díle (a především v jeho mystické zkušenosti, z níž při tvorbě básní a sepisování jejich komentářů čerpá) významnou roli, a dále se pokusili zjistit, do jaké míry je jeho pohled na něj ovlivněn kerygmatem čtvrtého evangelia. Analýza zmínek o *vtělení* v *Písni* nás přesvědčila o tom, že autor vidí toto tajemství jednak jako klíč k uskutečnění touhy duše po sjednocení se Snoubencem (Kristem) – čím více si duše uvědomuje, že všechno, s čím se ve světě setkává, jí připomíná Milovaného, kterého chce najít, tím víc se blíží okamžik, kdy on odpoví na její touhu a vyjde jí vstříc – jednak jako cíl jejího putování – duše sjednocená se Snoubencem se těší a raduje z toho, jak se jí odkrývají a zpřístupňují hlubiny tohoto tajemství a jak si je díky spojení se Snoubencem stále víc přivlastňuje, takže ho nakonec nahlíží a zakouší podobně jako Bůh sám. V průběhu analýzy jsme si rovněž povšimli, jak se nauka obsažená v *Písni* prolíná s tím, o čem Mystický učitel hovoří v jiných dílech, zejména v *Romancích* a ve *Výstupu*, a v celé podkapitole jsme též pozorovali, že na pozadí jeho výpovědi prosvítá christologie čtvrtého evangelia.

Následně jsme se zaměřili na to, v jakých souvislostech a za jakých okolností používá světec pro Krista pojmenování Slovo, které chápeme jako narážku na *Prolog*, potažmo janovskou christologii. Zjistili jsme, že se toto označení vyskytuje převážně v *Písni* a *Plameni*, kde se zpočátku (v první části *Písně*) objevuje spíše ve věroučně podbarvených pasážích, jako by světec chtěl čtenáři připomenout a osvětlit jeho podstatu, zatímco později získává výrazně osobnější charakter, který odráží důvěrnost vztahu mezi duší a Slovem, s nímž je spojena duchovním manželstvím, jež jí dává zakoušet a především docenit ono tajemství jako drahocenný důkaz Boží lásky k ní a jako vrchol Božího sebedarování (jímž je). Ve druhé části téže podkapitoly jsme se soustředili na to, co lze vyčíst o světcově pohledu na toto tajemství a o vlivu Janova evangelia na něj ze způsobu, jak cituje onu část *Prologu*, která se výslovně týká *vtělení* Slova, a dospěli jsme k závěru, že tyto pasáže sice potvrzují janovskou inspiraci ve světcově díle, neznamenají však nutně jeho úmysl odkázat na tajemství *vtělení*.

Další kapitolu jsme věnovali rozboru toho, jak ve světcově líčení závěrečné fáze procesu sjednocení v *Písni* a *Plameni* probleskuje janovské pojetí Synovy „slávy“ a „přebývání“ Syna a Otce v učedníkovi, a usoudili jsme, že tato část světcovy nauky je

založena na Ježíšových evangelijních příslibech, a tedy rovněž potvrzuje hypotézu o vlivu christologie janovské školy na světcovu koncepci tajemství *vtělení* a jeho plodů.

Nakonec jsme přistoupili k podrobné textové analýze *Romancí*, z níž vyplynulo natolik silné sepětí básně s evangelijním textem, že skladba předkládá de facto syntézu janovského kérygmatu, obohacenou o výpovědi některých jiných biblických knih a o prvky pozdější teologické reflexe. Současně jsme *Romance* vyhodnotili jako vztažný bod světcovy nauky, z něhož vycházejí a na něž odkazují všechna jeho pozdější prozaická díla. Výslovně jsme si povšimli vazby mezi nimi a *Výstupem*, jehož důraz na konečnost a výlučnost zjevení v Kristu docenila současná teologie naukou o povaze zjevení v konstituci *Dei Verbum*.

Stranou analýzy jsme ponechali *Noc*, neboť se jedná o spis, v němž není přítomnost tajemství *vtělení* na první pohled patrná, tudíž by k jejímu objasnění bylo zapotřebí více prostoru, než jsme měli k dispozici.

Můžeme tedy uzavřít, že podrobná analýza díla Jana od Kříže prokázala zásadní význam tajemství *vtělení* pro duchovní – zejména mystický – život křesťana a potvrdila domněnku, že se v jeho pohledu na toto tajemství projevuje jeho důvěrná znalost čtvrtého evangelia a schopnost proniknout k podstatě jeho zvěsti.

Inspirováni příkladem Mystického učitele máme za to, že křesťanská formace by měla směřovat k tomu, aby náležitě docenila význam tajemství *vtělení* pro růst křesťana ve víře a pro jeho pokrok na duchovní cestě. Jednou z možností, jak tohoto cíle dosáhnout, je podle našeho názoru jednak cílevědomé úsilí formátorů tvarovat sebe sama v duchu Janova evangelia a sanjuanistické nauky, jednak vedení svěřenců k tomu, aby neztráceli z očí Krista jako svůj jediný příklad a vzor, a učili se od něj, jak uskutečňovat Otcovu vůli v podmínkách a situacích, ve kterých se nacházejí.

Seznam použitých zkratek

Zkrácené názvy sanjuanistických děl, použité v textu:

- Výstup* = Výstup na horu Karmel
Noc = Temná noc
Píseň = Duchovní píseň (komenář)
Písně = Písně mezi duší a Snoubencem (báseň)
Plamen = Živý plamen lásky
Romance = Romance na evangelium «In principio erat verbum»
Výroky = Výroky o světle a lásce

Zkratky sanjuanistických děl v citacích a odkazech:

- V = Výstup na horu Karmel
(např. 2V 5,3 = 2. kniha, 5. kapitola, 3. bod)
- N = Temná noc
(pravidla citace jako u *Výstupu*)
- DP = Duchovní píseň, druhá redakce
(např. DP 3,5 = 3.kapitola, 5. bod)
- DPA = Duchovní píseň, první redakce
- ŽP = Živý plamen lásky, druhá redakce
(pravidla citace jako v případě *Písně*)
- ŽPA = Duchovní píseň, první redakce
- R = Romance
(např. R 4,3 = 4. romance, 3. verš)
- F = Pramen (*La Fonte*)
(F 11 = Pramen, jedenáctá sloka)

Další:

- Prolog* = Prolog Janova evangelia (J 1,1-18)
Z = Kniha o zakládání (Terezie z Avily)

Seznam literatury

Prameny – Bible

- Bible Kralická: Bible svatá aneb všechna písmata Starého i Nového zákona podle posledního vydání Kralického z roku 1613.* Elektronická verze, program BibleWorks, version 8.0.005s.1. (BKR)
- Bible. Překlad 21. století.* Alexandr Flek (ed.). Biblion o. s., 2009. Elektronická verze, program And Bible, verze 2.1.9.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad.* Praha: Česká biblická společnost, 2007.
- Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem.* R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele (ed.). Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. Elektronická verze, program BibleWorks, version 8.0.005s.1.
- Jeruzalémská Bible.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- NESTLE, Eberhard – NESTLE, Erwin – ALAND, Barbara – ALAND, Kurt (ed.). *Novum testamentum graece.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁷2006.
- Nová Bible Kralická: Nový Zákon našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista.* Překlad A Flek a P. Hoffman. Sdružení pro Novou Bibli Kralickou, 1998. Elektronická verze, program BibleWorks, version 8.0.005s.1. (NKB)
- Nová smlouva, překlad KMS.* Překlad Antonín Zelina a Pavel Jartym. Křesťanská misijní společnost, 1994. Elektronická verze, program BibleWorks, version 8.0.005s.1. (KMS)
- Nový zákon. Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgatě.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003.
- Reina Valera Gomez Spanish Translation.* Dr. Humberto Gómez Caballero (ed.), 2004. Elektronická verze, program BibleWorks, version 8.0.005s.1.
- Slovo na cestu: Moderní překlad Nového zákona pro 3. tisíciletí.* International Bible Society – Czech, 2. revidované vydání, 2000. Elektronická verze, program BibleWorks, version 8.0.005s.1. (SNC)

Prameny – Jan od Kříže

- Básně Jana od Kříže.* Přeložil Miloslav ULIČNÝ. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2016.
- Poezie Jana od Kříže* (= Karmelitánská spiritualita). Přeložil Gustav FRANCL. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, ³2003.
- JAN OD KŘÍŽE: *Duchovní píseň* (= Karmelitánská spiritualita). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- , *Krátké spisy a korespondence* (= Karmelitánská spiritualita). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- , *Temná noc* (= Karmelitánská spiritualita). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995.

- , *Výstup na horu Karmel* (= Karmelitánská spiritualita). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- , *Živý plamen lásky* (= Karmelitánská spiritualita). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- JUAN DE LA CRUZ: *Obras completas. Edición crítica*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- FORTES, A., CUEVAS, F. J. (ed.): *Obras de San Juan de la Cruz. Procesos beatificación y canonización IV. Procesos apostólicos (1627 – 1628)*. (= Biblioteca Mística Carmelitana). Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1992.
- SILVERIO DE SANTA TERESA (ed.): *Obras de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Tomo I. Preliminares*. (= Biblioteca Mística Carmelitana). Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1929.

Pomůcky

- ASTIGARRAGA, Juan Luis - BORRELL, Agustí - DE LUCAS, Javier Martín: *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*. 1. vyd. Roma: Teresianum, 1990.
- BARTOŇ, Josef: *Uvedení do novozákonní řečtiny*. Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 2004.
- TICHÝ, Ladislav: *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: Mgr. Jiří Burget, 2001.
- SÁNCHEZ Diego M.: *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000

Komentáře

- KLINK Edward W. III – ARNOLD Clinton E. (ed.): *John. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*. Michigan: Zondervan, 2016.
- BAUR Wolfgang: *První, druhý a třetí list Janův*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- BROWN, Raymond E. *The gospel according to John (I–XII)*. (= The Anchor Bible). New York: Doubleday & Company, Inc., 1966.
- BROWN, Raymond E. *The gospel according to John (XIII–XXI)*. (= The Anchor Yale Bible). New Haven and London: Yale University Press, 2008.
- MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- PORSCH, Felix. *Evangelium svatého Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

Audio zdroje (nahrávky přednášek)

- Fr. Jean Emmanuel de Ena, o.c.d. *Demeurer en Jean_1*. Université d'été 2014: La présence de Dieu en l'homme, 6. – 12.7.2014.

http://www.institutjeandelacroix.org/mp3/2014/uni_ete/09%20Demeurer_en_Jean_1.mp3

Fr. Jean Emmanuel de Ena, o.c.d. *Demeurer en Jean 2*. Université d'été 2014: La présence de Dieu en l'homme, 6. – 12.7.2014.

http://www.institutjeandelacroix.org/mp3/2014/uni_ete/10%20Demeurer_en_Jean_2.mp3

AGUILERA, Luis: *Silencio teologal*. I Congreso Mundial Sanjuanista “Subida del Monte Carmelo”: 19. – 08.09.2017. Nahrávka pro účastníky kongresu – *neveřejný zdroj*.

CASTRO, Secundino: *Cristo en la Noche*. II Congreso Mundial Sanjuanista “Noche Oscura”: 15. – 06.09.2018. Nahrávka pro účastníky kongresu – *neveřejný zdroj*.

CUARTAS, Romulo: *Seguimiento de Cristo*. I Congreso Mundial Sanjuanista “Subida del Monte Carmelo”: 12. – 06.09.2017. Nahrávka pro účastníky kongresu – *neveřejný zdroj*.

MATHEW, Iain: *El Dios de la Noche*. II Congreso Mundial Sanjuanista “Noche Oscura”: 10. – 05.09.2018. Nahrávka pro účastníky kongresu – *neveřejný zdroj*.

Literatura – obecná

AGAESSE, P., SALES, M.: *Mystique* in: VILLER, M. a kol. (ed.): Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. sv. LXX-LXXI, Paris: Beauchesne 1980, 1889–1984.

GIBERT, Pierre: *Petite histoire de l'exégèse biblique*. Paris. Les éditions du Cerf, 1997.

GÓMEZ, Giselle: *Teresa de Jesús. Entre obediencia y transgresión*. Burgos: Monte Carmelo, 2014.

St. CHRYSOSTOM, *Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrews*. in SCHAFF Philip (ed.): Nicene and Post-Nicene Fathers, series I, volume 14.

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf114.html>

MÜLLER, Gerhard Ludwig: *Dogmatika pro studium i pastoraci*. (= Teologie) Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (= Teologie). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

TERESA DE JESÚS: *Obras completas. Edición crítica*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.

Literatura – Jan od Kříže

AHERN, Barnabas: *The use of Scripture in the spiritual theology of st. John of the Cross*, The Catholic Biblical Quarterly, 1 (1952), 6–17.

ALONSO, Dámaso: *La poesia de San Juan de la Cruz (desde esta ladera)*. Madrid: Aguilar, 1958.

AMATUS VAN DE HEILIGE FAMILIE O.C.D.: *Foi et contemplation chez Saint Jean de la Croix* in Ephemeredes Carmeliticae. Roma, 1962, 224–256.

BARUZI, Jean: *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de saint Jean de la Croix*. In: Bulletin Hispanique, tome 24, n°1, 1922, s. 18-40.

- , *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, édition revue et corrigée avec les deux préfaces de Jean Baruzi (1924 et 1931), Paris, 1999
- BOEGLIN, Jean Georges: *Le Christ, Maître de Vie Spirituelle chez Jean de la Croix*. Paris-Frisbourg: Editions Saint-Paul, 1992.
- BOULET Jean: *Dieu ineffable et Parole incarnée. Saint Jean de La Croix et le problème du 4^{ème} Evangile*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 46 (1966) 227–240.
- BRANDLE, Francisco: *Biblia en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007.
- CASTRO, Secundino: *Cristo, vida del hombre. El camino teológico de Teresa confrontado con el de San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1991.
- DIEZ, Miguel Angel: «Nueve romances» *Glosa bíblica*, in *Monte Carmelo* 99 (1991). Burgos: Monte Carmelo, 477-555.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, STEGGINK, Otger: *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*. (= BAC Maior). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- FARAONE, Mario J.: *La habitación trinitaria según San Juan de la Cruz*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- FORESTI, Fabrizio. *Sinaj and Carmel. The Biblical Roots of the Spiritual Doctrjne of St John of the Cross and three other Biblical Confernces*. Carmel of Darlington, 1981.
- GARCÍA MUÑOZ, Florencio: *Cristología de San Juan de la Cruz. Sistemática y mística*.(= Espirituales españoles). Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca: Fundación Universitaria Española, 1982.
- , „*Una Palabra habló el Padre que fue su Hijo.*“ *Jesucristo en San Juan de la Cruz* (= *Mística y Místicos*). Burgos: Monte Carmelo, 2014.
- De GOEDT, Michel: *Le Christ de Jean de la Croix*. Paris, 1993.
- IAIN, Matthew: *The Knowledge and Consciousness of Christ in the light of the writings of st. John of the Cross*, Oxford, 1991.
- KOHUT, Pavel Vojtěch OCD: *Uvedení do trojiční spirituality podle sv. Jana od Kříže*, in: *Salve* 3–4, 2006, 143-171.
- LABOURDETTE, M.-Michel: *La foi théologique et la connaissance mystique d'après Saint Jean de la Croix*, in *Revue Tomiste*, 1936, 593–629.
- LUÉVANO, Andrés Rafael: *Endless Transforming Love. An Interpretation of the Mystical Doctrine of Saint John of the Cross according to the Soul's Affective Relation and Dynamic Structures*. (= *Vacare Deo IX*). Roma: Institutum Carmelitanum, 1990.
- MARINER BIGORRA, Sebastián: *Huellas de la Vulgata en la poesía de San Juan de la Cruz*, in *Mescelánea de estudios árabes y hebraicos*. Granada 7 (1958) 29-44.
http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/huellas-de-la-vulgata-en-la-poesia-de-san-juan-de-la-cruz--0/html/cf15ea68-8892-4d06-afaf-e7d9ef40db56_3.html
- MARK, Birgitta: *Mysticism and Cognition. The Cognitive Development of John of the Cross as Revealed in his Works*. Aarhus: University Press, 2000.

- CASTRO, Gabriel: *Escritura Sagrada* in PACHO, Eulogio (ed.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. (= Dictionarios MC). Burgos: Monte Carmelo, 2009.
- POLO, Teodoro: *San Juan de la Cruz: La fuerza de un decir y la circulación de la palabra. Valor teológico del «hablar» místico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.
- RODRIGUEZ, José Vicente: *San Juan de la Cruz. La biografía*. Madrid: San Pablo, 2012. Versión electrónica.
- RUIZ, Frederico Salvador: *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- , *Místico y Maestro San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad 2006.
- SICARI, Antonio Maria: *Poselství Jana od Kříže*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013.
- SIEDL, Suitbert H. OCD: «*Koinonia meta theu.* » *Die Wesensmerkmale christlicher Vollkommenheit im ersten Johannesbrief und bei Johannes vom Kreuz*. (Diss. ad lauream in S. Theologia) Graz 1956.
- SILVESTRE MIRALLES, Alicia: *La traducción bíblica en San Juan de la Cruz: Subida del Monte Carmelo*. Madrid: Presnas universitarias de Zaragoza. 2016
- UBARRI, Michel Norbert: *Las Categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz. La Articulación de lo ineffable*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001.
- VILNET, Jean: *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*. (= Les Etudes Carmélitaines). Paris: Desclée de Brouwer, 1949.

Literatura – Janovo evangelium

- ANDERSON Paul N.: *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6*. 3. vydání. Eugene: Cascade Books / Wipf and Stock Publishers, 2010.
- ANDERSON Paul N.: *Riddles of the Fourth Gospel. An Introduction to John*. Minneapolis: Fortress Press, 2011. (ebook – kindle)
- ASHTON John: *Really a Prologue?* in *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological and Philosophical Contexts*. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, s. 27–44.
- APPOLD Mark L.: *The oneness motif in the fourth gospel: motif analysis and exegetical probe into the theology of John*. (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament) Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976.
- BORGEN Peder: *The Gospel of John and Hellenism: Some Observations*. in CULPEPPER Alan R., BLACK, Clifton C. (ed.): *Exploring the Gospel of John*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, 98–123.
- CHARLESWORTH James H.: *The Dead Sea Scrolls and the Gospel according to John*. in CULPEPPER R. Alan, BLACK, C. Clifton (ed.): *Exploring the Gospel of John*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, 65–97.
- CULPEPPER, Alan R.: *The Prologue as theological prolegomenon to the Gospel of John* in *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological and*

- Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, s. 27–44.
- DAVIS W. D.: *Reflections on Aspects of Jewish Background of Gospel of John*. in CULPEPPER R. Alan, BLACK, C. Clifton (ed.): *Exploring the Gospel of John*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, 43–64.
- HAMID-KHANI, Saeed: *Revelation and Concealment of Christ. A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel*. (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe). Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- HARRIS, Elizabeth: *Prologue of the Gospel of John: the Theology of the Fourth Evangelist*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- KANAGARAJ Jey J.: *'Mysticism' in the Gospel of John: an inquiry into its background*. (= Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 158) Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- KOESTER, Craig R.: *Jesus as the way to the Father in Johannine theology (John 14,6)*. in Van BELLE Gilbert, van der WATT, Jan Gabriël, MARITZ P.: *Theology and christology in the Fourth Gospel*. Leuven: Leuven University Press. 2005, s. 117–133
- MLAKUZHYIL, George: *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*. (= Analecta Biblica). Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.
- PAINTER, John: *The Prologue as the Hermeneutical Key to Reading the Fourth Gospel*. in VERHEYDEN, Joseph, van OYEN, Geert, LABAHN, Michael, BIERINGER, Reimund: *Studies in the Gospel of John and its Christology*. (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium). Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters. 2014, s. 37–60.
- PAROSCHI, Wilson: *Incarnation and Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel (John 1:1–18)*. (= Europea University Studies: Theology). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.
- SCHNEIDERS Sandra M.: *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*. New York: Herder & Herder - The Crossroad Publishing Company, 2003.