

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra spirituální teologie a etiky

Spirituální teologie

Mgr. Marie Hlaváčová

**MYSTICKÁ CESTA SJEDNOCENÍ
PODLE SVATÉHO JANA OD KŘÍŽE
VE SVĚTLE NOVOZÁKONNÍ JANOVSKÉ TRADICE**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: ThLic. Pavel Vojtěch Kohut Th.D.

PRAHA 2011

Postoj *vděčnosti* jako odpověď na nezasloužený dar patří k podstatě křesťanské existence. Když nyní uzavírám svůj první pokus použít vše, čím mne Bůh v uplynulých letech buď sám nebo prostřednictvím mých bližních obdaroval, k větší cti a slávě Boží, nemohu se ubránit dojmu, že stále zůstávám dlužníkem nejen vůči Bohu, ale i vůči nekonečnému zástupu těch, kdo mi byli na mé životní cestě průvodci, rádci a učitelé, ale především milovanými a milujícími bratry a sestrami. Zvláštní dík patří především mému vedoucímu práce – ThLic. Pavlu Vojtěchu Kohutovi Th.D. – nejen za jeho cenné rady, ochotné poskytnutí dosud nepublikovaných autorských textů, trpělivost a povzbuzení, ale též za prvotní seznámení s disciplínou spirituální teologie způsobem, který dal „ožít“ realitě vztahu mezi Bohem a člověkem. S vděčností a láskou vzpomínám též na všechny ostatní pedagogy, kteří přispěli k formaci mého teologického myšlení. V neposlední řadě pak děkuji svým rodičům a sourozencům, jejichž láskyplné společenství bylo a je nedocenitelnou školou lásky k Bohu i k bližnímu. Konečně patří dík též všem mým přátelům nejen za vytrvalé povzbuzování k dokončení práce, ale především za přijatou i věnovanou důvěru a lásku, které mi otevřely nový pohled na proces budování přátelství s Bohem. Láska Kristova necht' s námi zůstává a je naší silou! Amen.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Mystická cesta sjednocení podle svatého Jana od Kříže* ve světle janovských novozákonních spisů napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů a literatury a že jsem ji nevyužila k získání jiného nebo stejného titulu.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 11. července 2011

.....
Mgr. Marie Hlaváčová

OBSAH

Úvod	4
1. Dynamický charakter sjednocení v sanjuanistické nauce.....	6
1.1 Inspirační zdroje práce	8
1.2 Zdroj nauky o sjednocení s Bohem – Janova životní zkušenost.....	10
1.3 <i>Unión del alma con Dios</i> – terminologická otázka.....	12
1.4 Kontemplace – komunikace mystické zkušenosti	15
1.5 Dynamika procesu sjednocení – výraz dějinného charakteru lidské existence	17
1.6 Dynamika ústředních symbolů sanjuanistické nauky	21
1.6.1 Noc – zkušenost popření a odevzdané důvěry	22
1.6.2 Plamen – očišťující a stravující láska	25
1.6.3 Píseň – svědectví naděje a radosti	26
2. Vztah s Bohem v janovsko-sanjuanistické perspektivě.....	29
2.1 Setkání s Kristem v teologii janovské školy	30
2.2 Apofatický aspekt procesu sjednocení.....	33
2.2.1 Obrácení – nutný předpoklad poznání Boha	33
2.2.2 Sebezřeknutí – úcta k Boží transcendenci	38
2.3 Afektivní rozměr sjednocení.....	41
2.3.1 Hledání Boží slávy – interakce důvěry a lásky	41
2.3.2 Receptivita duše v očištném procesu – výraz důvěry a lásky	45
2.4 Radost završeného sjednocení	48
2.4.1 Věrnost přikázání lásky – štědrost vyplývající z obdarování	48
2.4.2 Přetvoření v Milovaného – plnost vzájemného sebedarování.....	49
Závěr.....	53
Seznam literatury	57
Příloha – básně k prozaickým dílům Jana od Kříže	60
Anotace.....	67
Abstract.....	68

ÚVOD

V této práci jsem si vytkla za cíl pojednat o tom, jaký pohled na ústřední téma spirituální teologie – dynamiku sjednocení člověka s Bohem – nabízí dílo španělského mystika druhé poloviny šestnáctého století, bosého karmelitána Jana od Kříže (1542–1591). Učení tohoto výjimečného světce – básníka, dochované především ve formě výkladu a komentářů některých jeho básní, se týká téměř výlučně mystického života křesťana a je adresováno primárně těm, kdo již vstoupili na cestu mystiky. Je však nezpochybnitelnou skutečností, vyjádřenou přívlastkem Učitel církve, jenž mu byl udělen dne 27. února 1926, že jím formulovaná nauka má širší dosah a s užitkem se může uplatnit i mimo rámec striktně mystického prožívání duchovního života. Jedním z přínosů studia sanjuanistických spisů pro ty, kdo svou křesťanskou existenci neprožívají mystickým způsobem, je podle mého názoru jednak lepší porozumění fenoménu křesťanské mystiky a jeho nezastupitelnému místu v životě církve, a jednak možnost zprostředkovaně skrze svědectví o cizí zkušenosti proniknout hlouběji k jádru křesťanského tajemství a nechat se jím po vzoru mystiků plně prostoupit. Je třeba podotknout, že druhý z obou jmenovaných důsledků zpravidla předchází ten první, neboť teprve dodatečné promyšlení toho, čím četba spisů mystických autorů přispěla k rozvoji mého duchovního života, vede k rozpoznání a docenění role mystiků pro církev obecně.

Vedena úvahou o zásadní důležitosti úlohy křesťanské mystiky pro náležitý růst a rozvoj života církve i jednotlivých křesťanů, jsem se rozhodla tento projev života církve blíže prozkoumat tak, aby vynikl vztah mezi tímto mimořádným způsobem prožívání křesťanské víry a biblickými kořeny jakékoli křesťanské duchovní zkušenosti. Dílo Mystického učitele jsem si pro tento účel vybrala především kvůli jeho zřetelnému sepětí s Písmem, které se podle mého názoru neprojevuje ani tak ve frekvenci a způsobu citace, ale spíše v tom, jak biblické poselství v sanjuanistických spisech ožívá a rezonuje. Právě tento jejich rys podnítl můj zájem o jeho dílo a přivedl mne posléze na myšlenku zabývat se otázkou provázanosti sanjuanistických spisů s biblickou teologií na vědecké rovině. Pro tento záměr se jako vhodný protipól nauky o mystickém putování ke *sjednocení s Bohem* ukázal dynamický charakter pojmu *společenství s Bohem* tvořící základ teologické reflexe nad tajemstvím vztahu křesťana s Bohem v prvním listu Janově, který rozvíjí teologické poselství čtvrtého evangelia.

Po počátečním hledání způsobu, jak v rámci omezeného rozsahu této práce uceleným způsobem poukázat na janovskou inspiraci v díle Jana od Kříže, jsem se přiklonila k řešení, které zde předkládám. V průběhu přípravy jsem dospěla k závěru, že

základní perspektivou, z níž obě srovnávaná díla nahlízejí dynamiku cesty sjednocení, je *rozvoj důvěrného přátelství mezi Bohem a člověkem*, v rámci kterého dochází k takové míře vzájemného porozumění a souznění, že přátelé jsou spolu navzájem v plném souladu, v němž jeden druhého bez výhrad přijímají a zároveň se sobě navzájem zcela darují. Janovsko-sanjuanistický důraz na *průběh* přátelství s Bohem jsem se tedy rozhodla učinit ústředním stavebním principem této práce.

Téma jsem rozdělila do dvou kapitol, z nichž první si klade za cíl přiblížit vývojovou, dějinně-zkušenostní povahu mystické cesty sjednocení a symbolický jazyk, jímž se Jan od Kříže snaží tento její rys postihnout, druhá se pak soustředí na základní prvky vztahové dynamiky, které hrají důležitou roli v obou srovnávaných naukách. Osu schématu budování vztahu, jak ho zde v janovsko-sanjuanistické perspektivě představuji, tvoří postoje odpovídající jednotlivým *teologálním ctnostem – důvěra a odevzdanost vůči Bohu* (odpovídající víře), *touha celé bytosti po Bohu a odpovídající zaměření vůle k Němu* (vyjadřující lásku) a *radostné očekávání plnosti přetvoření v Boha* (odpovídající naději). V první části práce si všímám toho, jak jsou tyto postoje vyjádřeny v sanjuanistické nauce, ve druhé si kladu otázku, jak je popisuje autor čtvrtého evangelia a nakolik se oba pohledy prolínají a doplňují. První oddíl druhé kapitoly tedy má přinést odpověď na to, zda proces skrývající se za janovskými termíny „*poznat Krista*“ a „*uvěřit v Krista*“ vykazuje shodné nebo podobné rysy jako sanjuanistická „*noc smyslů*“ a „*noc ducha (víry)*“, následující si klade otázku, zda je poznání Krista podmíněno láskou k Němu nebo je naopak láska jeho výsledkem, a co lze ohledně toho problému vyvodit z nauky Mystického učitele o kontemplaci jako komunikačním prostředku, jímž se buduje vztah s Bohem. Poslední oddíl zkoumá souvislost mezi janovským přikázáním lásky k bližnímu vyjádřeným obratem „*zůstaňte ve mně*“ (J 15,4) a sanjuanistickým „*přetvořením duše v Boha*“.

Z hlediska metod použitých v této práci stojí za zmínku především používaný způsob interpretace textů Písma. Upřednostňuji zde *anagogický* výklad, neboť ten nejlépe umožňuje provést srovnání s naukou o duchovním životě, a současně se podle mého názoru nejvíce blíží původnímu záměru svatopisců – umožnit čtenáři navázat vztah s Bohem, který se ve svém slově člověku zjevuje a setkává se s ním. I sám světec, který se biblické autority ve svých spisech dovolává velmi často, dává tomuto způsobu výkladu jednoznačně přednost.

Při zpracování tématu jsem vycházela především z pramenné literatury (jakkoli mi byly pohledy jiných autorů, ať již na janovské kérygma nebo na učení Jana od Kříže, cennou pomocí a inspirací), proto odkazuji především přímo na biblické nebo sanjuanistické texty, v menší míře pak na komentáře srovnávaných děl.

1. DYNAMICKÝ CHARAKTER SJEDNOCENÍ V SANJUANISTICKÉ NAUCE

Před vlastním pojednáním o pohledu na dynamiku mystické zkušenosti sjednocení očima svatého Jana od Kříže pokládám za užitečné výslovně zmínit některé rysy pojetí mystické zkušenosti, z něhož při své prezentaci tématu vycházím, neboť osvětlení této otázky představuje důležitý interpretační klíč k obsahu práce. První poznámka se týká pojmů „mystika“ a „mystický“, které nelze považovat za obsahově ustálené, a to ani v odborné literatuře,¹ proto se jeví jako vhodné uvést, v jakém smyslu jsou používány v této práci. Otázka pojmového vymezení mystiky však leží mimo vlastní předmět zkoumání této práce, přebírám tedy definici Vojtěcha Kohuta, inspirovanou (mimo jiné) rovněž naukou Mystického učitele, a chápu zde mystiku jako „*zvláštní způsob života věřícího křesťana ve společenství trojjediného Boha, charakterizovaný vlitou kontemplací, jejímž prostřednictvím Duch svatý očišťuje danou osobu a sjednocuje ji s Bohem a v Bohu; mystik sám prožívá tento proces jako řadu bezprostředních, pasivních zkušeností afektivně-apofatického poznání, které přetváří jeho bytí a způsoby prožívání ke stále rostoucí Kristově podobě*“.² V průběhu následujícího výkladu budeme mít příležitost sanjuanistickou inspiraci předmětné definice blíže nahlédnout, v tuto chvíli tedy nepokládám za nutné vhodnost její volby dokazovat.

Nakolik předmětem zájmu této práce není v pravém slova smyslu ani vzájemný vztah mystické a „obecné“ křesťanské duchovní zkušenosti, neboť „obecnou“ křesťanskou duchovní zkušeností se zde nad rámec jejího vyjádření v janovských novozákonních spisech nezabývám, považuji za účelné zde nastínit teologickou pozici, k níž se v uvedené otázce přikláním, jako důležitý zorný úhel, pod nímž téma nahlížím. Podobně jako v otázce terminologického vymezení mystiky i zde přijímám náhled, který podle mého názoru nejlépe odpovídá obsahu sanjuanistické nauky,³ a popisuje vztah mezi „obecnou“ a mystickou křesťanskou duchovní zkušeností jako vzájemné přebývání jednoho v druhém.

¹ Zatímco někteří autoři vychází při vymezení významu pojmu spíše ze širšího pojetí mystické zkušenosti a formulují definici mystiky obecně tak, aby zahrnovala podobné jevy napříč jednotlivými náboženskými systémy (srov. 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, 1893; MOIOLI Giovanni: *Mystika křesťanská*, in: FIORES, S. de, GOFFI, T.: *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, 543-554, 543), zastávají jiný názor, že užití pojmů „mystika“ a „mystický“ mimo rámec křesťanství, v němž se tyto pojmy zrodily, je možné teprve na základě zjištění, jaký význam jim přisuzuje (katolická) teologie (srov. KOHUT P. V.: *Uvedení do studia křesťanské mystiky*, s. 2 dosud nepublikované úvodní studie k připravované publikaci Karmelitánského nakladatelství *Slovník křesťanských mystiků*.).

² Srov. KOHUT P. V.: *Uvedení do studia křesťanské mystiky*, 18.

³ Jan od Kříže, navzdory tomu, že sjednocení s Bohem (jímž míní sjednocení mystické) považuje za jediný skutečně hodnotný cíl lidské existence (tomuto tématu se věnuje prakticky po celou dobu své spisovatelské aktivity), současně opakovaně zdůrazňuje, že se jedná o nezasloužený dar, jehož udělení ze strany Boží je zcela dobrovolné a nezávislé na jednání člověka (srov. např. 1N 14,2)

„Obecná“ křesťanská duchovní zkušenost podle této koncepce předchází a podmiňuje zkušenost mystickou, která následně jako živé zakoušení tajemství křesťanské víry inspiruje a oživuje duchovní zkušenost těch, kdo svou křesťanskou víru prožívají nemystickým způsobem.⁴ Nakolik je mystické sjednocení s Bohem dílem lásky – svobodným sebedarováním dvou milujících se subjektů (Boha a duše), člověk jej nemůže dosáhnout vlastními silami, ani si jej na Bohu „vynutit“; křesťanskou mystickou zkušenost je tedy třeba vnímat jako „podmnožinu“ – svébytnou, nikoli však nutnou variantu – křesťanské duchovní zkušenosti.⁵ Z řečeného vyvstává pochybnost, nakolik si spisy mystiků, v našem případě Jana od Kříže, mohou nárokovat univerzální platnost svých výpovědí o duchovním životě, pojednávají-li pouze o jeho specifické modalitě. Osobně jsem přesvědčena (a dále se to pokusím doložit), že sanjuanistické spisy mohou být, podobně jako spisy jiných mystických autorů, představeny jako svědectví o stravující lásce k Bohu, které je nadáno silou vyburcovat čtenáře z jeho poklidného křesťanského stereotypu a vzbudit v něm touhu po zintenzivnění života s Bohem. Jednou „probuzený“ čtenář pak ve světcově díle najde řadu plodných rad, jak se zdokonalit v lásce k Bohu a jak nepřekážet Božímu působení v sobě, jejichž platnost je zcela nezávislá na tom, zda je člověk mystikem či nikoli, neboť jde často pouze o rozvedené a do důsledků domyšlené Boží nároky obsažené již ve Starém i Novém zákoně.

Výklad sanjuanistické nauky předložený v této práci, čerpá inspiraci ze *strukturálně-dynamické metody* interpretace mystických textů, s níž jsem se seznámila v publikaci Andrése Luévana.⁶ Tento přístup provádí vyhodnocení interpretovaného textu z hlediska otázky, jakým způsobem se v něm projevují čtyři charakteristické rysy mystické zkušenosti, za něž zmíněný autor pokládá 1. její dynamický charakter, 2. skutečnost, že se jedná o proces, 3. přítomnost prožívaného napětí (tenze), 4. její strukturální povahu. Ačkoli samotnou interpretační metodu v práci nepoužívám, její důraz na uvedené čtyři prvky mystické zkušenosti do značné míry ovlivnil můj celkový pohled na sanjuanistickou nauku. Spolu s uvedeným autorem tedy chápu výpovědi týkající se putování člověka ke sjednocení s Bohem jako odrážející vlastnosti vztahu mezi Bohem a duší. V první řadě se jedná o jeho *dynamický* charakter vyplývající z faktu, že se duše noří do nekonečného Boha, což je ze své podstaty nikdy nekončící „*pohyb*“. Přetváření duše v Boha prostřednictvím mystické zkušenosti má dále povahu postupného *procesu* přeměny starého

⁴ Srov. KOHUT P. V.: *Mystikové a církve*, in: TT 2, 2006, s. 83-87.

⁵ Srov. KOHUT P. V.: *Uvedení do studia křesťanské mystiky*. 14.

⁶ Srov. LUÉVANO, A. R.: *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*. Roma: Institutum Carmelitanum, 1990, 18 a násl.

člověka v nového, k němuž dochází na několika rovinách a spolupůsobí při něm řada faktorů, přičemž je užitečné si vzájemného prolínání a ovlivňování jednotlivých prvků povšimnout.⁷ Přítomnost plodného *napětí* vyplývajícího ze vztahu mezi nedokonalou duší a dokonalým Bohem pak představuje typickou vlastnost veškerého duchovního života, v mystické zkušenosti však zvláštním způsobem zesílenou. Podobně se jakékoli lidská zkušenost (nejen mystická) vyznačuje určitým vnitřním uspořádáním (*strukturou*), jejíž poznání napomáhá správnému pochopení sdělované zkušenosti, proto i v případě rozboru mystické zkušenosti je třeba tomuto jejímu rysu věnovat přiměřenou pozornost.

Tato kapitola si klade za cíl představit základní pojmy a prvky sanjuanistické nauky o sjednocení duše s Bohem způsobem, který zdůrazní vývojovou dynamiku mystické zkušenosti a její povahu mezosobního vztahu. Prvním východiskem našeho uvažování nad procesem sjednocení duše s Bohem v sanjuanistickém pojetí je žitá zkušenost Mystického učitele, proto uvádím své pojednání shrnutím světcovy životní cesty z pohledu rozvíjejícího se důvěrného vztahu s Bohem. Následuje stručný komentář k samotnému termínu *sjednocení duše s Bohem*, jenž předem upozorňuje na jednotlivé aspekty sjednocení, jež jsou dále v práci probírány podrobněji. Samostatně je probrána kontemplace jako základ a podstata mystického života, na niž navazuje pohled na dynamiku mystické zkušenosti jako na výraz dějinné (tedy vývojové) povahy lidské existence. Kapitulu uzavírá úvaha nad třemi sanjuanistickými symboly, z nichž každý svým způsobem popisují některý aspekt procesu sjednocení. Jednotlivým symbolům jsou podle jejich povahy přiřazeny teologální ctnosti, které podle učení Jana od Kříže tvoří základ pohybu duše k Bohu.

1.1 Inspirační zdroje práce

Řešení otázky vztahu mezi sanjuanistickou naukou o mystické cestě sjednocení duše s Bohem a janovskou výpovědí o vzájemném přebývání Boha v člověku a člověka v Bohu, které předkládám v této práci, usiluje o syntézu celé řady pohledů na některé aspekty uvedené problematiky, s nimiž jsem měla možnost se během přípravy tématu seznámit. Vliv některých publikací na výslednou koncepci byl však natolik zásadní, že jsem se rozhodla ve stručnosti zde jejich pohledy představit.

Z materiálů, které jsem měla k dispozici, pokládám za velmi přínosnou především Úvod do Jana od Kříže od Federica Ruize, v němž autor nabízí čtenáři podle mého názoru velmi zdařilou syntézu pohledu na osobnost a dílo Jana od Kříže, v níž podtrhuje

⁷ Tento aspekt mystické zkušenosti představuje výchozí bod uvažování nad transformační povahou dialogu v příslušných oddílech druhé kapitoly práce.

podstatnou vnitřní jednotu mezi životem a učením tohoto karmelitánského světce, kterou vysvětluje jako důsledek Janova zápalu pro jediný životní ideál – Boha.⁸ Nakolik tedy omezený rozsah této práce dovoluje zmínit vztah sanjuanistické nauky k světcovu životu, čerpá především z tohoto zdroje.

Cennou inspiraci ohledně otázky, jak progresivní charakter mystické zkušenosti vyložit v souvislosti s afektivní složkou osobnosti, mi poskytla práce Andrése Luévana, která formou komentovaných úryvků z děl mystického učitele mapuje cestu duše za sjednocením jako postupně se prohlubující láskyplný vztah mezi člověkem a Bohem, přičemž si všímá zejména vnitřní dynamiky jeho jednotlivých fází a charakteristické tenzní povahy mystické zkušenosti. Za hlavní výhodu zmíněné práce pokládám skutečnost, že nahlíží dynamiku sjednocení z hlediska vůle (afektivity), tedy ze zorného úhlu té mohutnosti, jíž se celý proces především týká, neboť se jedná o jeho hlavní hybnou sílu. Přínosný je rovněž způsob zpracování tématu, který tím, že soustředí pozornost na povahu dynamiky a napětí, které v jednotlivých sanjuanistických etapách mystické cesty převládají, dosahuje toho, že jím nabídnutá systematizace nauky Mystického učitele dává vyniknout její psychologické propracovanosti.

K mému pochopení vztahu mezi sanjuanistickou naukou a ústředním tajemstvím křesťanství – Ježíšovou smrtí a vzkříšením – výrazně přispěla studie Edith Stein *Věda kříže*, v níž autorka právě tento aspekt nauky Jana od Kříže podtrhuje a nově promýšlí. Inspirace, kterou z uvedeného díla čerpám v této práci, se týká především vazby sanjuanistického pojmu noci jako naprostého vyprázdnění se od sebe sama na tajemství Kristova kříže, který svědčí o Ježíšově smrti jako o nejzazší formě zřeknutí se svého já.⁹ Současně předkládá uvedená kniha v jistém smyslu opačný přístup k interpretaci mystické zkušenosti¹⁰ než výše zmíněná publikace Andrése Luévana, neboť nahlíží mystikovo svědectví nikoli z hlediska jeho psychologické povahy a vývoje duše, ale zabývá se především dogmatickými prvky křesťanské víry přítomnými v popisované zkušenosti.

Mé podání janovského kérygmatu a jeho vztahu k učení Jana od Kříže ovlivnila především monografie americké teoložky Sandry Schneiders, v níž autorka představuje specifickou metodu interpretace Janova evangelia, která zdůrazňuje charakter textu jako

⁸ Srov. RUIZ Salvador F.: *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid, BAC 1968, 35–67.

⁹ Srov. STEINOVÁ, Edit.: *Věda kříže*. Brno: Cesta, 2000, s. 44-56 Toto spojení předkládá sám Jan od Kříže, nicméně E. Steinová jej nově promýšlí ve změněných historicko-kulturních podmínkách a novém společensko-kulturním kontextu, který jí dovoluje vnímat nové souvislosti a aspekty srovnání obou symbolů.

¹⁰ Mám zde na mysli dva možné přístupy k pojednání o mystické zkušenosti – pohled spíše teologický, který se zabývá prvky tajemství víry v komunikované mystické zkušenosti, a pohled spíše psychologický, který se soustředí především na zhodnocení vývoje mystikovy osobnosti. Obě hlediska je žádoucí při interpretaci mystických textů kombinovat, nicméně obvykle dochází k tomu, že autor jednomu z obou přístupů dává zřetelně přednost, jak na to upozorňuji zde v případě A. Luévana a E. Steinové.

locus revelationis – místo setkání s Kristem, a vykládá jej tedy především v této perspektivě způsobem, který si klade za cíl upozornit čtenáře na potřebu jeho osobní angažovanosti při naslouchání kérygmatu. Za cenný přínos zmíněné publikace pokládám skutečnost, že podtrhuje *mystagogický* rozměr evangelia jednak tím, že evangelijní vyprávění chápe jako líčení postupného rozvoje vztahu mezi Ježíšem a učedníkem, jednak tím, že připomíná a osvětluje vazbu symbolického janovského jazyka na starozákonní tradici.

Poněkud jiný pohled na to, jak uvádí čtvrté evangelium čtenáře do Božích tajemství skrze poznání Ježíšovy osoby, představuje Mark Appold ve studii věnované tématu jednoty. Autor v ní analyzuje evangelistou používané stylistické prvky jako prostředky, jimiž je vyjádřena víra janovské komunity v ontologickou rovnost Syna s Otcem a ukazuje, že toto teologické poselství tvoří centrální stavební prvek zmíněného novozákonního spisu. Mám za to, že zmíněné přístupy k janovskému kérygmatu se vzájemně vynikajícím způsobem doplňují, proto čerpám inspiraci rovným dílem z obou.¹¹

1.2 Zdroj nauky o sjednocení s Bohem – Janova životní zkušenost

Jan od Kříže obdržel během uplynulých čtyř staletí, kdy církev čerpá inspiraci z jeho odkazu, řadu více či méně výstižných přívlastků na základě toho, jak bylo v daném místě a čase vnímáno a interpretováno jeho učení, potažmo on sám. Máloukterý jej však podle mého názoru vystihuje lépe než slovní spojení „*hombre de un solo ideal*“,¹² jímž světce charakterizuje Federico Ruiz ve svém *Úvodu k Janovi od Kříže*.¹³ Celá Janova pozemská existence, nakolik je možno ji rekonstruovat na základě ústního či písemného svědectví jeho současníků, jeho dochované korespondence, případně z náznaků v jeho dílech (v nichž však nalezneme autobiografických údajů poskrovnu) vykazuje podivuhodnou koncentraci do jednoho vůdčího životního motivu, který dává celku charakteristický nádech hluboké jednoty.¹⁴ Tímto ústředním tématem Janova života je *Dios*

¹¹ V rámci přípravy práce jsem měla rovněž možnost seznámit se s dvěma přístupy ke zpracování tématu vztahu mezi janovskou a sanjuanistickou naukou, a to v disertační práci S. Siedla (SIEDL S.: «Koinonia meta theu.» Die Wesensmerkmale christlicher Vollkommenheit im ersten Johannesbrief und bei Johannes vom Kreuz. Graz 1956), která se zabývá srovnáním a vyhodnocením toho, nakolik se významový obsah slovního spojení *koinonia meta theu* z prvního Janova listu shoduje se s tím, co Jan od Kříže rozumí sjednocením duše s Bohem a článek J. Bouleta (BOULET Jean: Dieu ineffable et Parole incarnée. Saint Jean de La Croix et le problème du 4^{ème} Evangile, en Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 46, 1966), v němž autor komentuje způsob, jak Jan od Kříže cituje a vykládá prolog Janova evangelia. Obě díla mi poskytla cenný námět k zamyšlení nad zpracovávanou problematikou, nicméně v konečné podobě práce se v důsledku mnou zvolené perspektivy zpracování tématu jejich vliv projevil spíše minimálně.

¹² „Muž/člověk jediného ideálu“.

¹³ RUIZ Salvador F.: Introducción, 35-67.

¹⁴ „La existencia de Juan recibe cohesión interna de su orientación a Dios. Parece cualidad de toda vida humana, y más si es cristiana. Sin embargo, muy raras veces llega a crear una polarización consciente de

(„Bůh“). K němu směřuje Janovo hledání v mládí, kdy se marně pokouší svůj život vyplnit některým z řemesel, kterým se postupně učí, Jeho hledá a v jistém smyslu nachází v ošetrovatelské službě, kterou se živí v době dospívání, On je Janovým konečným cílem, když ve věku jedenadvaceti let vstupuje do noviciátu v karmelitánském řádu a volí tedy i pro zbytek života chudobu, kterou měl možnost do jisté míry opustit přijetím místa nemocničního kaplana.¹⁵ Pro Boha, s nímž touží navázat intimní vztah, zvažuje mladý karmelitán odchod ke kartuziánům, když se setkává s Terezií s Avily, která jej získá pro dílo reformy jeho vlastního řádu.¹⁶

Drama Janova vztahu s Bohem pokračuje. Během „poustevnických“ začátků v Duruelu¹⁷ využívá naplno příležitosti uskutečnit svůj ideál naprosté odevzdanosti Bohu, relativně záhy je však nucen tuto „samotu s Bohem“ vyměnit za nové úkoly v rodící se struktuře reformovaného řádu.¹⁸ Svého „Milovaného“ však již neopouští, ale naopak jej přináší těm, s nimiž se v souvislosti s plněním svých povinností setkává. Vztah se vyvíjí a zraje, přesto však je třeba momentu existenciální krize, aby se mohl plně rozvinout do dříve netušené hloubky. Zkouška, již je Janova důvěra a láska podrobena, má podobu devítiměsíčního krutého věznění spolubratry z nereformovaného Karmelu, během něhož Bůh „mlčí a skrývá se“, dokud temnota noci ducha nepohltní celou Janovu bytost, aby ji očistila od každé habituální nedokonalosti a každého nedostatku v lásce (srov. 2N 2; DPB 20,1), tedy jí dala „zemřít sobě a narodit se pro Boha“ (srov. Řím 6,10; 2 Kor 5,15) v mystickém sjednocení lásky. O tomto přetvoření v Boha podávají svědectví především dvě Janovy básně, z nichž jedna – *¿Adonde te escondiste, Amado?* („Kam ses ukryl, Milovaný?“) – vznikla přímo v toledském žaláři, druhá – *En una noche oscura* („Za jedné noci temné“) – nejspíše krátce po jeho opuštění.¹⁹ V obou autor výmluvně popisuje dynamiku touhy, která jej provedla očistným procesem k vytouženému sjednocení, avšak pokaždé z poněkud jiné perspektivy.

Bůh, který byl Janovým ideálem od mládí, si konečně natrvalo „činí příbytek“²⁰ ve světcově duši. Jejich vztah se během následujících let, kdy se Jan věnuje službě vedení

ansia, de búsqueda, posesión, como en el caso del santo Doctor. El rigor con que se dedica a este solo ejercicio le confiere fisionomía inconfundible. Enamorado del Absoluto, renuncia sin la más leve nostalgia a toda clase de bienes que no sea el que busca. En seguida veremos esta cualidad en ejercicio, fabricándose trabajosamente un ideal.” RUIZ Salvador F.: Introducción, 39.

¹⁵ Srov. RUIZ Salvador F.: Introducción, 41.

¹⁶ K setkání obou světců došlo na podzim roku 1567 v Medině del Campo, kde Jan vyrůstal a kam po svém kněžském svěcení přišel sloužit primiční mši. Dílo reformy mužské větve karmelitánského řádu bylo zahájeno o rok později, kdy Jan dokončil svá teologická studia (srov. RUIZ Salvador F.: Introducción, 21).

¹⁷ První založený klášter reformované mužské větve karmelitánského řádu.

¹⁸ Během let 1570-1572 zastává úřad novicmistra v nově založeném klášteře reformy v Pastraně a poté se stává rektorem studentské koleje v Alcalá de Henares (srov. RUIZ Salvador F.: Introducción, 23).

¹⁹ Srov. RUIZ Salvador F.: Introducción a San Juan de la Cruz. Madrid, BAC 1968, 184.

²⁰ Srov. J 14,23; ŽPB prolog 2

a řízení v rámci řádu, i individuálnímu duchovnímu doprovázení, stále prohlubuje a roste. V rámci doprovázení druhých na duchovní cestě postupně krystalizuje potřeba formulace nauky, která by jim pomohla dospět k Bohu toutéž cestou, již k Němu putoval Jan. Mystický učitel na žádost svých žáků sepisuje komentáře básní, v nichž je zachycena podstata jeho mystické zkušenosti, a rodí se syntéza jeho nauky, odrážející nejen průběh jeho vlastního putování, ale též zkušenost řady jeho spolubratrů, spolusester a jiných doprovázených osob. To podstatné, co se odehrává v jeho životě, však zůstává z velké části skryto zvědavým zrakům čtenářů – v prohlubující se intimitě vztahu s Bohem zpívá Jan svou „labutí píseň“ (srov. ŽPB 1,30). Ideál „následovat ve všech svých věcech Krista tím, že se bude připodobňovat jeho životu“ (1V 13,3) a „pro Krista vstoupit do úplného obnažení, vyprázdnění a do úplné chudoby ve všem, co je na světě“ (1V 13,6) zůstává žitý až do konce – Jan si vyžádá od Boha možnost podílet se na Kristově údělu jako ten, kým se bude pohrdat a kdo bude pronásledován, a jeho přání je splněno.²¹ Zbaven úřadů umírá dne 14. prosince 1591, v době téměř vrcholící nepřízně vůči své osobě ze strany představitelů řádu, naplněn stejnou „nedočkavou“ touhou, která jej prostupovala a vedla po celý jeho život – láskou k Bohu, který se stal jeho *Životem*.²²

1.3 *Unión del alma con Dios* – terminologická otázka

V životním kontextu, který jsme právě nastínili, vznikají světcovy delší prozaické traktáty o duchovní cestě,²³ jimiž se v této práci budeme zabývat, vesměs jako komentáře básní, v nichž se odráží mystická zkušenost autora.²⁴ Tyto spisy se nerodí na rozdíl od básní, primárně ze spisovatelovy vnitřní spontaneity, ale jako odpověď na potřeby těch, kdo jej žádali o vysvětlení, radu a duchovní vedení inspirování jeho *žitou* zkušeností intimního společenství s Bohem, o níž jsme hovořili výše. Všechny obsahují syntézu určitého aspektu tohoto ústředního (a *de facto* jediného) motivu Janova života – žít z plnosti Božího života a pro tento cíl se vzdát všeho, co by od něj mohlo odvádět.

²¹ Jan se svěřuje s touto Boží milostí svému rodnému bratru Františkovi v průběhu jejich posledního setkání během Janova převorství v Segovii. Františkovo svědectví o této události bylo podáno v rámci beatifikačního procesu, v jehož aktech je zaznamenáno. srov. CRISOGONO DI GESU: *Vita di San Giovanni della Croce*, Dottore della Chiesa. Milano: Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, 1984, 380.

²² Způsob, jímž je zde načrtnuta světcova životní cesta, má za cíl výlučně poukázat na úzkou spojitost mezi jeho životem a naukou, na niž je v sekundární literatuře opětovně poukazováno. Tematická linie, kterou zde sledujeme, nám nedovoluje zabývat se Janovým životopisem detailněji, pro získání celkového přehledu o provázanosti mezi Janovým životem a naukou odkazují tedy na publikace Frederico Ruize zmíněné v předchozím oddíle.

²³ Obvyklé názvy těchto děl v kritických vydáních Janova díla nesou název *Subida del monte Carmelo* („Výstup na horu Karmel“), *Noche oscura* („Temná noc“), *Cantico espiritual* („Duchovní píseň“) a *Llama de amor viva* („Živý plamen lásky“).

²⁴ Pomíjíme zde skutečnost, že *Výstup* ve skutečnosti báseň *Za jedné noci temné záhy* komentovat přestává a rozvíjí téma cesty sjednocení s Bohem na ní nezávisle, neboť podle původního autorského záměru mělo dílo zmíněnou báseň osvětlit.

Tak jako je Janův život budován kolem jednoho jednotícího principu, jímž je Bůh jako cíl a střed jeho existence, tak i jeho nauka nalézá své těžiště v jediném tématu, kterým je naplnění smyslu lidské existence, totiž podíl člověka na vnitřním životě Trojice skrze přebývání božských Osob v nitru člověka. Toto intimní společenství mezi tvorem a Stvořitelem nazývá Jan nejčastěji „sjednocením duše s Bohem“ (*unión del alma con Dios*, případně *divina unión*), příležitostně však používá i řadu synonymních vyjádření, která postihují mnohotvárnost dané skutečnosti a její překypující plnost. Roli, která náleží v sanjuanistické nauce tomuto blaženému stavu duše, vystihuje velmi dobře Suitbert Siedl slovy:

„Cíl, ke kterému chce Jan od Kříže svého čtenáře dovést, a který zamýšlí ve svých dílech objasnit, je nový, blažený život ve stavu dokonalosti, a spočívá v tom, že člověk došel k Bohu, Boha dosáhl, je s Ním sjednocený, vlastní Jej, je v Něj přetvořen. To je to nejvyšší, čeho může člověk na světě dosáhnout, a nejčastější výrazy v díle Jana od Kříže pro to znějí sjednocení, přetvoření, dokonalost, duchovní manželství.“²⁵

Podle zmíněného autora nepředstavuje sjednocení s Bohem pouze jedno z mnoha témat, jimiž se Jan od Kříže ve svých dílech zabývá, ale přímo hlavní a jediný důvod jeho spisovatelské aktivity, která směřuje k tomu, aby své čtenáře přesvědčil o tom, že pouze úsilí o dosažení společenství s Bohem je aktivita hodná člověka, a zároveň aby jim poskytl návod, jak se pro tento Boží dar disponovat. Janovy spisy neaspirují na to, aby byly učeným vědeckým pojednáním, ačkoli snahu o systematické zpracování látky a její podložení relevantními argumenty („důkazy“ – především z Písma) jim rozhodně nelze upřít. Představují souhrn toho, čím jejich autor žije, co považuje za podstatné pro duchovní život, a jaký návod a rady může udělit těm, kdo chtějí jeho životní styl napodobit, jde tedy spíše o příručky (zejména v případě *Výstupu a Noci*) nebo popisné komentáře (*Píseň a Plamen*). Všechny čtyři se zabývají, jak bylo již výše uvedeno, prakticky jediným tématem – stavem křesťanské dokonalosti, který Jan ve svém díle nazývá nejčastěji *sjednocení duše s Bohem*, eventuálně přetvoření duše v Boha.

Důvod pro tuto terminologickou preferenci Jan sám ve svých spisech nikde neuvádí, na její motivy tedy můžeme usuzovat pouze nepřímě z toho, jak promyšleně používá jazyk tak, aby co nejlépe vystihl skutečnost, kterou má na mysli, a také z celkového ladění jeho díla. Plně se ztotožňuji se závěrem Federica Ruize, že Jan od Kříže zvolil pro vrcholnou křesťanskou zkušenost termín *unión de amor del alma con Dios* („láskyplné sjednocení duše s Bohem“), ve zkrácené verzi „sjednocení“ nebo „sjednocení duše s Bohem“ zcela záměrně, aby vystihl „interpersonální a vztahový charakter

²⁵ SIEDL, S.: «Koinonia meta theu.» Die Wesensmerkmale christlicher Vollkommenheit im ersten Johannesbrief und bei Johannes vom Kreuz. Diss. ad lauream in S. Theologia: Graz, 1956, 120.

duchovního života, jak asketického, tak mystického“.²⁶ Tentýž autor doporučuje pro správné pochopení všech důsledků této světcovy terminologické „inovace“²⁷ povšimnout si jednotlivých prvků této definice stavu dokonalosti. Jím inspirovaná následující úvaha si tedy klade za cíl naznačit významové obsahy tohoto sanjuanistického termínu, přičemž jejich další rozvedení a upřesnění bude předmětem následujících kapitol.

Výraz *unión* v originále zahrnuje celou škálu významů, jejichž základem je myšlenka jednoty²⁸ mezi dvěma nebo více subjekty, a to včetně jejich souladu v názorové a volní oblasti (ve smyslu svornosti a jednomyslnosti). Použití tohoto slova pro označení cíle duchovního putování křesťana klade do popředí zájmu skutečnost, že duchovní život *není* především záležitostí pouze člověka a jeho úsilí, ale že jde o udržování a rozvíjení vztahu mezi dvěma aktéry, kteří se sobě navzájem přibližují a připodobňují do té míry, že v konečném důsledku tvoří jednotu. Český překlad uvedeného termínu jako „sjednocení“ sice do jisté míry ochuzuje původní rozsah pojmu, neboť je v něm myšlenka svornosti a jednomyslnosti obsažena pouze v náznaku, přesto však je nejlepší volbou, která zachovává původní význam nejméně.²⁹

Označení plného společenství duše s Bohem za „sjednocení (z) lásky“³⁰ zahrnuje v sobě dva aspekty, které jsou mystické cestě sjednocení vlastní. Jednak poukazuje na to, že ke sjednocení dochází *skrze lásku*,³¹ která představuje prostředek komunikace mezi Bohem a duší, a dále jej lze chápat též jako vyjádření toho, že k láskyplnému sdílení a přetvoření dochází *v lásce*, která pak má povahu prostředí („ovzduší“), v němž se důvěrný vztah mezi Bohem a duší odehrává. Obě zmíněné interpretace však především zdůrazňují skutečnost, že jednotícím principem, který přivádí milujícího a Milovaného k sobě, je *láska*, avšak nikoli jako pouhá emoce, ale jako usebrané a sjednocené zaměření vůle plně na druhého v zapomenutí sebe sama.

²⁶ RUIZ, F.: *Místico y Maestro*, Madrid: Editorial de Espiritualidad 2006, 90.

²⁷ Máme zde na mysli relativní inovaci – změnu oproti převažující terminologii tehdejší doby; Jan od Kříže nepochybně není prvním, kdo charakterizuje křesťanskou dokonalost pomocí společenství lásky.

²⁸ Kořenem slova je podobně jako v češtině *un* = jeden, samotný výraz *unión* je sémanticky spjat se slovesem *unir* = „učinit jedním; způsobit, aby byli jedno“ a označuje skutečnost, v rámci které bylo několik věcí/osob učiněno jednou.

²⁹ Srov. Předmluva in JAN OD KŘÍŽE: *Krátké spisy a korespondence*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 28, poznámka pod čarou č. 38.

³⁰ Slovní spojení *unión de amor* dovoluje dvojitý překlad do češtiny s určitým významovým odstínem, na který bych ráda upozornila. Zatímco standardní překlad genitivní vazby „sjednocení lásky“ spíše poukazuje na *přítomnost* lásky ve vztahu, možný překlad včetně předložky „sjednocení z lásky“ podtrhuje aspekt motivace, který ke sjednocení vede (láska je též *důvodem* sjednocení).

³¹ „*Bůh nikdy nedává mystickou moudrost bez lásky, vždyť táž láska ji vlévá.*“ 2N 12,2.

Cvičením se v *lásce*, to je v zaměření pozornosti³² celé své bytosti na Boha a v opuštění všeho, co tuto pozornost rozptyluje, činí *alma* („duše“)³³ ze své strany vše, co je v její moci, aby se sjednotila s tím, kdo ji svou láskou oslovil a „spoutal“. Třebaže primární aktivita v procesu láskyplného hledání a nacházení vždy patří Bohu, Jan obvykle uvádí duši jako prvního člena sjednocení (*unión del alma con Dios*), protože je to ona, kdo podléhá procesu vývoje a změny, a skrze své hledání se připodobňuje Bohu. Méně často používá obráceného slovosledu (*unión de Dios con el alma*), který klade důraz na prvenství Boží iniciativy³⁴.

Používaný termín „láskyplné sjednocení duše s Bohem“ by na první pohled mohl působit dojmem, že se jedná o jakýsi duševní či duchovní stav, který má duše během putování na své duchovní cestě před sebou jako cíl, k němuž má dospět, sanjuanistické spisy spíše nasvědčují tomu, že jde o vývojový proces, podobný běžnému zrání osobnosti pod vlivem prohlubujícího se vztahu. V perspektivě diptychu *Výstup – Noc* se duše postupně *sjednocuje s Bohem*, respektive *přetváří v Boha* působením božských ctností víry, naděje a lásky tou měrou, jakou jsou její rozum, paměť a vůle zbavovány všeho, co se s Boží přítomností v duši neslučuje. Pod zorným úhlem *Písně* se prohlubující vztah mezi duší a Bohem jeví jako drama láskyplné touhy po vzájemné blízkosti a splynutí s Milovaným, které vede k plnému vzájemnému odevzdání a sdílení se v lásce. V *Plamenu* duše již přetvořená v Boha plane božským ohněm, který v sobě zaznamenává jako nekončící pohyb, který ji uvádí v úžas (srov. ŽPB 4,4–7). Ať již tedy sjednocení duše s Bohem popisujeme z hlediska kteréhokoli sanjuanistického spisu, měli bychom jej chápat jako vyvíjející se a postupně prohlubující *vztah*, v jehož závěrečných fázích se duše podílí na dynamice vnitrobožského života tak, jako by byla jeho integrální součástí (srov. DPB 39,3–5; ŽPB 1,13–15). Právě zkoumání tohoto dynamického rozměru sjednocení je ústředním zájmem této práce.

1.4 Kontemplace – komunikace mystické zkušenosti

Jestliže jsme v předchozím oddílu prohlásili, že tím, co přivádí milujícího a Milovaného³⁵ k sobě navzájem, je *láska* v podobě usebraného zaměření vůle plně na

³² Ve shodě s Janem nemáme zde na mysli pouze soustředění v modlitbě, ale rozumíme „pozorností“ bdělost člověka vůči rozpoznávání Boží vůle a vůči konání dobra a odmítání zla.

³³ Jan od Kříže používá označení „duše“ přibližně ve významu dnešního „člověk“, avšak s drobnou významovou nuancí. Termín „duše“ v duchu dobového vyjadřování zdůrazňuje, že jde o lidskou bytost v její orientaci na Boha.

³⁴ Srov. RUIZ, F.: *Místico y Maestro*, Madrid: Editorial de Espiritualidad 2006, 90.

³⁵ Při popisu vztahu mezi Bohem a duší jako láskyplného sebedarování se zde respektují terminologii sanjuanistických textů (především *Písně*) a označují Boha (Krista – Snoubence duše) jako Milovaného a duši

druhého, nyní se chceme podrobněji zabývat povahou této lásky, jak se jeví mystikovi v průběhu sjednocujícího procesu. Položíme-li si otázku, jakým způsobem dochází v průběhu mystického procesu přetvoření k plnému usebrání vůle v Bohu (srov. DBP 27,6–7), odpověď je současně prostá a obtížná zároveň – skrze *vlitou kontemplaci*. Jak jsme již uvedli výše, přítomnost vlité kontempace odlišuje mystický způsob prožívání víry od jeho „nemystické“ varianty, proto se jeví nezbytné se jím zde alespoň v krátkosti zabývat a blíže ozřejmit, o jaký typ zkušenosti se jedná.

Jan od Kříže popisuje kontemplaci jako „vlitý a láskyplný poznatek Boha (*noticia amorosa de Dios infusa*), který zároveň osvěcuje a rozněcuje duši v lásce“ (2N 18,5).³⁶ Z této charakteristiky tedy vyplývá, že se jedná o zvláštní variantu Božího sebedarování, co do způsobu, *jakým jej člověk zakouší*, nicméně co do *Božího přístupu* plně odpovídající tomu, jak se Bůh projevuje v celých dějinách spásy. Přívlastek *vlitá* kontempace můžeme tedy chápat jako upozornění na skutečnost, že stejně jako v celé historii Zjevení i v mystické zkušenosti spočívá primární aktivita na Bohu, který se „*vlévá*“ (srov. 2N 5,1) do duše, aniž by z její strany byla potřeba jakákoli aktivita, ta naopak působí spíše rušivě (srov. 2V 12,6–7; 32,4). Postoj, který jí přísluší, je *odevzdanost* – „aktivní pasivita“ (srov. 2V 32,4), kde „aktivita“ spočívá v tom, že duše *souhlasí* s Božím působením v sobě,³⁷ sama sebe klade *s důvěrou* do Božích rukou (srov. 2V 9,1; 22,5) a ochotně *snáší* (trpí) svou vlastní smrt, aby se připodobnila Milovanému (srov. DPB 1,19). Vlitý charakter mystické zkušenosti tedy oživuje a zpřítomňuje v církvi *milost* jako podstatu křesťanovy *darované* nadpřirozené existence.

Do této nové, kvalitativně odlišné formy bytí, která je čistě Božím *Darem*³⁸, uvádí Bůh mystika postupně skrze „patření“ kontempace, v němž se duši sdílí – uděluje jí sám sebe (srov. 2N 5,1). Kontemplaci můžeme popsat jako *setkání* duše s Bohem, ve kterém se Bůh duši odhaluje takový, jaký skutečně je sám v sobě i ve svém vztahu ke stvoření (srov. DPB 14–15, 25–27; ŽPB 3,2–17; 4,5–7) a dává jí milovat Ho láskou, kterou miluje On (srov. ŽPB 1,3–9). Jedná se tedy o prožitek (ve stavu sjednocení spíše o trvalou vnitřní orientaci – srov. 3V 2,9), skrze nějž duše „vstupuje do Boží perspektivy“ (srov. DPB 38,3), odkud vnímá Boha, svět i sebe sama *z Božího pohledu*, a na základě této změněné

jako milující/ho. Volba těchto výrazů odráží podstatu mystické zkušenosti – živé a intenzivní zakoušení *lásky* k Bohu jako *touhy* po Milovaném.

³⁶ Překlad V. Kohut; převzato z KOHUT P. V.: Uvedení do studia křesťanské mystiky, 7.

³⁷ „*Tato láska má v sobě již cosi ze sjednocení s Bohem; a tak má poněkud účast na jeho vlastnostech, které jsou spíše Božími skutky než (skutky) samotné duše, a ty se v ní uchycují pasivně; třebaže i duše zde něco činí, když dává (svůj) souhlas; avšak žár a moc a povahu a vášeň lásky či roznícení, jak je zde duše nazývá, jí dodává jen láska Boží, která se s ní zde sjednocuje*“ (2N 11,2).

³⁸ Nakolik se jedná o podíl mystika na vnitrobožském životě, tedy o život Ducha svatého v duši, vypisují zde s velkým počátečním písmenem jako osobní jméno Ducha svatého, který je podstatou daru, který duše obdržela.

perspektivy novým způsobem vyhodnocuje své jednání a uvádí je (postupně) do souladu s tím, co odpovídá jeho *lásce*, kterou zakouší, i *poznání*, kterého se jí o něm dostává.³⁹ S tím, jak se rozvíjí důvěrný vztah mezi Bohem a duší, přejímá Bůh čím dál tím víc iniciativu a duši jednotlivými „dotyky“ (setkáními) *přetváří* v sebe, aniž by z její strany bylo třeba cokoli dělat (srov. např. 2V 32,4; 2N 23,10). Duše tak skrze kontemplaci, v níž je obdarována božskými ctnostmi a uváděna do společenství lásky mezi Otcem, Synem a Duchem svatým, získává podíl na vnitrobožském životě – vydechování lásky v Trojici (srov. DPB 39,3–6). Veškeré její úkony pak vyrůstají z tohoto zakotvení v lůně společenství božských osob, a duše zakouší ve svém životě tajemství spásy spočívající v osvobození od hříchu a v novém životě v Kristu jako *uskutečněné*, neboť očištným působením *lásky* – Ducha svatého byla veškerá její vnitřní touha postupně sjednocena a soustředěna jediným směrem – k Bohu – a tak zbavena všech rozptylujících a matoucích žádostí a tužeb (srov. 2N 16).

Vlitý charakter kontempace se však podle sanjuanistické nauky neprojevuje pouze v tom, že ji duše obdrží bez zásluh formou milosti, ale rovněž v tom, že láska a poznání, které jsou jejím obsahem, do duše vstupují mimo „přirozené“ komunikační kanály zkušenosti, jimiž jsou smysly (srov. 1V 3,3–4; 2V 8,4), a není třeba je dále rozumem či vůlí zpracovávat. Tato okolnost je podle Jana od Kříže jedním z hlavních důvodů toho, že člověk popisuje tuto zkušenost jako „*mystickou*“, tedy tajemnou, skrytou a nevyslovitelnou. Tím, že *mystická moudrost kontempace* „obchází“ smyslové vnímání, neposkytuje rozumu možnost srovnání a proto se vymyká slovnímu vyjádření.

1.5 Dynamika procesu sjednocení – výraz dějinného charakteru lidské existence

Položíme-li vedle sebe všechna čtyři stěžejní prozaická díla svatého Jana od Kříže, nejprve nás upoutá to, že každé z nich představuje sjednocení jako skutečnost, která je ze své povahy *dynamická*, v pohybu, vyvíjí se, a mění. Tento rys sjednocení nejzřetelněji vystupuje do popředí v *Živém plamenu lásky*, kde se duše již nachází v dovršeném stadiu přetvoření, přesto však vnitřní pohyb neustává a nadále pokračuje ve sjednocování duše s Bohem v dynamice láskyplného sdílení, ačkoli již jinou formou než v předchozích fázích mystikova putování (srov. ŽPB 1,8). V ostatních spisech, nakolik je interpretujeme tak, že

³⁹ V rámci popisu účinků kontempace v duši Jan od Kříže rozlišuje, zda se Bůh udílí *vůli*, již dává zakoušet planutí božské lásky, nebo *rozumu*, který osvětluje *poznáním pravdy* (srov. např. 2N 12; ŽPB 3,49), současně však uvádí, že ve stavu sjednocení všechny tři vyšší mohutnosti, které již mají pod svou vládou usebrány vnější a vnitřní smysly, ztrácejí svou rozlišenou povahu a jsou „přetaveny“ do jediné, skrze niž se duše celou svou silou orientuje na Boha (srov. 3V 2,8; 2N 11,4). A. Luévano tuto přetvořenou schopnost duše přilnout plně k Bohu nazývá podle mého názoru velmi výstižně „*spirituálním (duchovním) smyslem*“ a zdůrazňuje její základ v přetvořené afektivní složce osobnosti (touze). Srov. A. Luévano: op. cit., 126

převážně nepojednávají o sjednocení jako takovém, ale spíše o putování k němu, lze sice rovněž hovořit o neustálém pohybu a vývoji duše, nicméně jako o něčem, co v žádném ohledu nepřekvapuje, neboť duše se nachází v procesu zrání. Pokud však pojem sjednocení vyložíme extenzivně tak, že zahrnuje celý proces mystického hledání, vystupuje před námi plastický obraz sjednocení jako postupného procesu připodobňování duše Bohu a jejího přetváření v Boha. V počátečních fázích mystického života⁴⁰ zakouší duše sjednocující působení Ducha převážně jako očišťování – zbavování se všeho, co se v ní staví tomuto působení na odpor (srov. 2N 5,1–5; ŽPB 1,19–26). V následujícím stadiu přechází postupně očištný rozměr sjednocující lásky v rozměr osvětlný, ve kterém duše již začíná určitým způsobem v sobě přetvářející působení lásky rozlišovat, ačkoli se jí prozatím jeví převážně jako neproniknutelná temnota (srov. 2N 11,5–7; 2N 13). Teprve v poslední fázi duše dospívá k tomu, že sjednocena s Bohem vnímá pravou povahu Božího sebesdílení jako nekonečně něžné, hluboké a planoucí lásky (srov. ŽPB 1,1–3; ŽPB 2,2–10).

Z řečeného vyplývá, že mystická cesta sjednocení se na základě nauky Jana od Kříže jeví jako dynamický proces vnitřní proměny člověka směřující k tomu, aby se člověk skrze svou aktivní i pasivní spolupráci s působením Boží milosti, udílené v kontemplaci formou „*doteků lásky*“ (srov. např. 2N 11,5), stal podobným Bohu v ochotě k úplnému sebedarování. Postupným odevzdáváním své existence do Božích rukou získává podíl na Božím životě spočívajícím ve „*vydechování lásky*“ v Trojici (srov. DPB 39,3–7). Mystikovo zrání, které je důsledkem prohlubujícího se vztahu s Bohem, respektuje vývojový charakter lidské existence, uskutečňuje se jako (přinejmenším do určité míry) spjaté s prostorem a časem, a podléhá zákonitostem přirozeného růstu a zrání pod vlivem nabyté zkušenosti.⁴¹

První a v jistém smyslu výchozí dynamický aspekt cesty sjednocení představuje zápas člověka o získání a udržení vnitřní svobody od přirozených sklonů, pohnutek a tužeb (sanjuanistickou terminologií od *žádostí* a *vášní*) spjatých se smyslovou, případně v následné fázi duchovní, stránkou jeho existence. Duše, která touží velkoryse odpovědět na Boží povolání k obětavé a nezištné lásce, může a má podle Jana od Kříže zahájit svou cestu tím, že ze své strany vyvine maximální úsilí, aby „umrtvila“ svou závislost na

⁴⁰ Mystický život začíná s počátkem nástupem vlité *kontemplace*, která zahajuje období pasivního očišťování. (srov. KOHUT P. V.: Uvedení do studia křesťanské mystiky, 17).

⁴¹ Mám zde na mysli především skutečnost, že stejně jako běžný člověk zpracovává mystik svou mystickou zkušenost jejím dalším promýšlením a „konceptualizací“, čímž dospívá ke stále hlubšímu porozumění jejímu významu, a jeho osobnost se rozvíjí i vlivem takto dosaženého poznání. Na tuto skutečnost, která částečně vyplývá též ze sanjuanistických spisů (srov. 2V 22,14–15; 3V 13,6; 3V 14,2) mne upozornila studie B. Markové týkající se vývoje kognitivní schopnosti pod vlivem mystické zkušenosti (srov. MARK Birgitta.: *Mysticism and Cognition. The Cognitive Development of John of the Cross as Revealed in his Works.* Aarhus: University Press, 2000, 108-149).

veškerých přirozených dobrech, kterých se jí může dostat. K tomuto kroku se duše odhodlává v důsledku zjištění, že snaha uspokojit touhu po nich oslabuje její schopnost plně se rozhodnout pouze pro Boha a v tomto rozhodnutí vytrvat.⁴² Přínos této aktivity duše pro následný proces sjednocení však nespočívá především v míře dosažené svobody a odpoutanosti,⁴³ jak by se mohlo na první pohled zdát, neboť skutečnou svobodu a odpoutanost zakusí duše jako výsledek procesu pasivního očišťování (především *temné noci ducha*). Z hlediska procesu sjednocení spočívá hlavní význam této etapy duchovního vývoje v růstu trpělivosti a pokory, jimž se duše učí prostřednictvím zkušenosti se svou slabostí a selháním. V důsledku vyvíjeného úsilí o očištění své lásky k Bohu vnímá ostřeji a intenzivněji své nedostatky na tomto poli i svou neschopnost překonat je vlastními silami, a tak roste v odevzdanosti a důvěře vůči Bohu, který se stává její jedinou nadějí na překonání daného stavu.⁴⁴

Jan od Kříže nahlíží duši víceméně ve shodě s dobovou teologií a filosofií⁴⁵ jako složenou entitu, která je charakterizována určitým napětím jednak mezi svými jednotlivými částmi, dále mezi sebou a vnější realitou, a konečně mezi svým vztahem ke stvořenému světu a k nestvořenému Bohu. Pod tímto zorným úhlem se jeví Mystickému učiteli život duše v raném mystickém stádiu jako ustavičný zápas mezi „nižší“ (smyslovou) složkou struktury osobnosti, která zahrnuje smysly dále členěné na vnější (zrak, sluch, hmat, čich a chuť) a vnitřní (obrazotvornost a fantazie⁴⁶), a složkou „vyšší“ (duchovní), skládající se ze tří mohutností duše, jimiž jsou rozum, paměť a vůle. Jak již bylo uvedeno, tento boj a z něj plynoucí napětí dominuje počáteční fázi mystického putování, v rámci něhož duše rozpoznává, nakolik pro odpor své smyslové části, jež usiluje o upoutání a podmanění si mohutností duchovní části, není schopna příliš pokročit na cestě za Bohem.

Vztah mezi smyslovou a duchovní částí člověka podstatným způsobem utváří jak jeho vztah ke stvořenému světu, s nímž vstupuje do interakce skrze smysly, tak jeho vztah k Bohu, se kterým navazuje kontakt na rovině ducha, přičemž platí, že duše je primárním nastavením zaměřena na zkušenost zprostředkovanou smysly, a přechod od tohoto

⁴² Nutností očištění od nezdravého lpění, které překáží duši na cestě ke sjednocení, se zabývá celá kniha *Výstupu*, za klíčové lze v tomto ohledu považovat zejména úvodní kapitoly věnované právě otázce, jak žádosti odklání duši od Boha (srov. 1V 4-11).

⁴³ V obojím může duše svým úsilím (podporovaným vždy milostí ze strany Boží) dosáhnout značného pokroku, koná-li „*spořádaně a s rozlišováním*“ (1V 13,7), nicméně ve srovnání s tím, co duši čeká v průběhu pasivního očišťování, považuje Jan od Kříže to, čeho dosahuje aktivním úsilím, za pouhý začátek, jehož hlavní přínos spočívá v tom, že se duše učí snést pro Boha trochu trápení, aniž by se odvrátila (srov. 1N 8,3)

⁴⁴ Srov. LUÉVANO A.: op. cit., 61.

⁴⁵ Mystický učitel sice existujících schémat popisujících vnitřní strukturu duše využívá, přizpůsobuje si je však pro své potřeby; pojednání o rozdílech mezi jeho pojetím a učením scholastickým, případně jiným, z něhož mohl čerpat inspiraci, by přesáhlo rámec této práce.

⁴⁶ Rozlišením mezi těmito dvěma smysly není pro světcovu nauku příliš podstatné, jak sám uvádí, když definuje rozdíl mezi nimi (srov. 2V 12,3).

zaměření k mimosmyslovému vnímání nestvořené Skutečnosti prožívá proto do značné míry jako napětí mezi dvěma nesmiřitelnými protiklady, které z ní činí bojiště, na němž se střetávají a bojují o nadvládu (srov. 2N 9,7–9; ŽPB 1,22).

Nezbytnou přípravou na sjednocení s Bohem, v širším slova smyslu vlastně již součástí procesu přetvoření, je tedy sladění obou výše zmíněných a mezi sebou soupeřících složek osobnosti tak, aby v souladu s původním Božím stvořitelem záměrem byla část smyslová podřízena části duchovní. Toto zcelení duše probíhá v očistné fázi mystické cesty, sanjuanistickou terminologií v rámci aktivní a pasivní noci, jejíž průběh a podstatu detailně vyložíme později. Naše zamyšlení nad jedním z aspektů mystikova růstu můžeme tedy uzavřít konstatováním, že vnitřní realita duše má ve světcových dílech dynamickou povahu spočívající v ustavičném zápasu o nastolení rovnováhy mezi hlubokou existenciální touhou po Bohu a tendencí smyslové části člověka usilovat o uspokojení této touhy prostřednictvím skutečností vnímaných smysly.

Zjištěním, že duchovní, zvláště mystický, život člověka charakterizuje zejména v počátcích⁴⁷ intenzivní boj duše proti sklonu její „nižší“ (smyslové) části připoutat se k hodnotám stvořeného světa a oslabit tak intenzitu zakoušené prázdnoty – „žízň po Bohu“, se však sanjuanistický pohled na dynamiku psychické reality člověka rozhodně nevyčerpává. Neméně důležitým „pohybem“, který probíhá v rámci přetvářejícího procesu v duši paralelně s jejím odklonem od stvořené reality, je „hledání Milovaného“, spočívající v zaměření veškeré pozornosti a touhy duše směrem k Bohu. Toto úsilí o celkovou orientaci osobnosti na Boha jako dárce a zdroj skutečného života, který zaplní mystikovu vnitřní prázdnotu, představuje v jistém smyslu *primární dynamiku* cesty ke sjednocení, z něhož jako jeho samozřejmý důsledek vyplývá nutnost popřít a odložit vše, co klade tomuto úsilí odpor nebo odvádí pozornost nesprávným směrem. Veškeré lidské snažení na poli aktivní i pasivní připravenosti snášet utrpení postupného očišťování tužeb, žádostí, sklonů, a tedy vlastně „ztráty“ sebe sama, vyrůstá jednak z živě pocíťovaného vědomí, že hloubku zakoušené touhy nelze uspokojit pozemskými prostředky, které je charakteristické především pro počáteční stadia očišťování v noci smyslu a bezprostředně po ní, a jednak z naděje na nekonečné štěstí, které duše očekává v trvalém společenství s Bohem na základě zkušenosti, již má s Božím sebesdílením.

Oba výše zmíněné „pohyby“ duše – její odklon od stvořeného a příklon k Bohu – nelze nahlížet izolovaně a interpretovat samostatně pouze jednu nebo druhou část zmíněné dynamiky, neboť ve skutečnosti se jedná o integrální proces reorientace celé bytosti,

⁴⁷ Tento pojem je relativní z hlediska délky svého trvání, neboť počáteční stadium mystické cesty může trvat roky a u mnoha lidí dokonce celý život (srov. 1N 14,5)

v němž se pohyb „od“ a „k“ prolínají a překrývají natolik, že jejich oddělení je možné pouze pro pedagogické účely, ovšem za cenu schematického zjednodušení popisované psychické reality. V následujícím oddíle si povšimneme, jak se oba pohyby prolínají a střetávají v dynamice sanjuanistických symbolů.

1.6 Dynamika ústředních symbolů sanjuanistické nauky

Systematická reflexe nad jakýmkoli teologickým tématem se neobejde bez určitého vymezení a upřesnění klíčových pojmů, tím spíše platí tato zásada pro práci s texty mystiků, jejichž způsob vyjadřování, symbolický a často plný paradoxů, obvykle důsledně vzdoruje požadavkům logiky. Podobná situace nastává v případě Jana od Kříže, jehož literární styl sice na jednu stranu nezapře teologickou formaci, ale na druhou stranu je protkán množstvím básnických obrazů, z nichž především čerpá předkládaná nauka svou přesvědčivost a sílu, neboť právě jejich prostřednictvím se lze popisované zkušenosti „dotknout“, zakusit ji. Výpovědní potenciál symbolů (básnických obrazů) spočívá v jejich schopnosti zachytit a zprostředkovat dynamiku a mnohotvárnost skutečnosti, o níž vypovídají, v jistém smyslu výstižněji, než tomu je u abstraktních filosofických pojmů, které pro své náležité pochopení zpravidla vyžadují dostatečnou intelektuální kapacitu a odpovídající průpravu v systematickém myšlení. Obraz naproti tomu promlouvá k člověku bezprostředně na základě jeho zkušenosti s realitou, podle níž byl obraz zvolen, a tedy zpracování pojmovým aparátem rozumu pro svou srozumitelnost nezbytně nevyžaduje. Tato skutečnost nicméně nevyklučuje nutnost systematického objasnění povahy používaných symbolů v případě odborného pojednání o nauce, která je jejich prostřednictvím předkládána.

Z již řečeného plyne, že nejrůznějších přirovnání a obrazných vyjádření nalezneme v díle Jana od Kříže celou řadu, klíčovou roli v jeho učení však hraje pouze několik z nich. Pro účely této práce se krátce zastavím u těch, které pojmenovaly jednotlivé světcovy spisy. Pokud jde o symboly *noci* a *plamene*, není pochyb o tom, že oba mají v nauce Mystického učitele důležitou úlohu – první jako vyjádření *důvěry* v Boha popřením všech jistot (*žádostí* a *lpění*), na které má člověk snahu se v běžném životě spoléhat (dominantní téma *Výstupu* a *Noci*), druhý jako příměr vystihující podstatu *lásky* k Bohu, která úměrně tomu, jak se žádosti a touhy duše odpoutávají od stvořených věcí a zaměřují se k Bohu, pohlcuje a stravuje v duši vše, co je s ní v rozporu, a tak ji sobě připodobňuje (pohled příznačný především pro *Píseň* a *Plamen*, částečně *Noc*). Obraz *noci* tedy působivě ilustruje křesťanovu připravenost vzdát se všeho a spolehnout se pouze na Boha

(srov. Žid 11,1; 2V 6,2), která je vlastní teologální ctností *víry*,⁴⁸ zatímco *oheň* přiléhavě charakterizuje teologální ctnost *lásky* jako netrpělivost a stravující touhu po životě v naprostém souladu s Bohem, k němuž se upíná veškerá „síla“ duše (srov. 3V 16,2).

Poněkud složitější je situace v případě *písně*, kterou jsem zvolila jako třetí sanjuanistický symbol, jemuž zde věnuji pozornost. Metaforický rozměr výrazu *píseň* (*zpěv*) není na první pohled tolik patrný jako v případě symbolů převzatých z materiálního světa, přesto se domnívám, že na některých místech děl Jana od Kříže je tento výraz použitý jako básnický obraz (srov. DPB 39,8-10), ačkoli nelze doložit, že by jej tak světec užíval záměrně. Pro výklad metafory *písně* jsem se rozhodla z důvodů jednak pedagogicko-systematických – jde stejně jako v případě *noci* a *plamene* o název jednoho ze čtyř světcových traktátů – jednak teologicko-systematických – po dvojici symbolů odkazujících k teologálním ctnostem *víry* a *lásky* se jeví přiměřené pojednat též o symbolu spjatém s *nadějí*, k čemuž se metafora *písně* dobře hodí hned z několika důvodů, které objasním při jejím výkladu.

1.6.1 Noc – zkušenost popření a odevzdané důvěry

Základním symbolem, který se stal pro sanjuanistickou nauku příslovečným, a nelze jej tudíž při jejím výkladu pominout, je *noc* jako metafora toho aspektu mystického putování ke sjednocení, jehož dominantní charakteristikou je zkušenost ztráty jistot a smyslu dosavadního úsilí, tápavé hledání cíle a zakoušení bezedné prázdnoty vyplývající z neuhasitelné žízně po Bohu. Odpověď na otázku, jak tento ústřední obraz vyložit v rámci celého díla, je komplikována skutečností, že jej Jan od Kříže používá v několika různých významových kontextech, které si mohou na první pohled do jisté míry odporovat. Ze srovnání základních rysů situací, ve kterých se tato metafora uplatňuje, lze nicméně odvodit to, co je jim všem společné a tedy podstatné pro správné porozumění tomuto sanjuanistickému symbolu.

Abychom se vyhnuli schématické a zužující interpretaci světcova díla, neměli bychom především při výkladu pojmu *noci* zapomínat na skutečnost, že postihuje pouze očištný (asketický)⁴⁹ rozměr duchovního života, který tvoří jen jeden ze dvou základních

⁴⁸ V tomto smyslu interpretuje zvolený symbol *noci* sám autor především ve druhé knize *Výstupu*, v níž pojednává o *noci* ducha jako o *noci víry* (srov. 2V 23,4; 2V 27,7), a to ve dvou rovinách – jednak chápe víru jako prostředek k očištění rozumu (srov. 2V 6,1-2), jednak je to samotná víra, která je předmětem očišťování (srov. 2V 11,7; 2V 27,4-5). Domnívám se však, že sanjuanistickému pojetí *noci* jako obnažení duše ode všech žádostí a lpění, které je vlastní jak *noci* ducha, tak *noci* smyslu, ztotožnění symbolu *noci* s teologální ctností *víry* v obou etapách *noci* neodporuje.

⁴⁹ Termín „asketický“ používám ve smyslu „zahrnující odříkání či sebezapření“, tedy pro očištný rozměr mystické zkušenosti, vědoma si toho, že v přísném slova smyslu nelze pasivní očišťování mající charakter zdarma udílené milosti pod tradiční chápání pojmu askeze jako lidské snahy zahrnout. Domnívám se však, že

aspektů mystické zkušenosti, jejíž podstatou je plodné napětí mezi askezí a obdarováním, prázdnotou a naplněním, touhou a jejím uspokojením, hledáním a spočinutím v cíli. Neztrácíme-li ze zřetele tuto celkovou perspektivu, do níž je noc zasazena, můžeme blíže prozkoumat její vnitřní dynamiku a povšimnout si jejích jednotlivých fází a proměn, jak nám je předkládá autor ve *Výstupu a Noci*, tj. ve spisech, které se zabývají asketickým rysem mystického putování.

Jako všechny metafory – srovnání založená na vnitřní podobnosti mezi srovnávanými skutečnostmi – odkazuje obraz noci k běžné lidské zkušenosti s nocí jako kosmickým úkazem,⁵⁰ v rámci kterého dochází v důsledku setmění na jedné straně ke ztrátě vjemů zprostředkovaných zrakovou mohutností (a tedy i ke ztrátě orientace na ní založené), na druhé straně však ke ztřešení schopností ostatních smyslů, především sluchu a hmatu. Podobně noc jako duchovní úkaz zbavuje duši navyklého způsobu vnímání a orientace, aby duši jednak přizpůsobila jinému typu zkušenosti – sdílení Boží podstaty skrze kontemplaci, pro něž je ztráta („ztišení“) přirozeně dostupných procesů poznání a zakoušení, nezbytným předpokladem, jednak aby ji kontemplací přetvořila a sjednotila s Bohem. I duchovní noc má, jako její vesmírný předobraz, dynamicky se rozvíjející tendenci; ke ztišení, umrtvení a přetvoření mohutností duše dochází postupně v několika fázích a na několika rovinách. Tato okolnost inspirovala Jana od Kříže k rozvinutí obrazu noci tak, aby jím popsal celou cestu sjednocení; pro počátek očišťování zasahující především vnější (méně duchovní) oblast duševních schopností tedy používá příměr večerního stmívání, následnou fázi, v níž jsou radikálnímu očištnému procesu podrobeny tři „vyšší“ mohutnosti (rozum, paměť a vůle), nazývá půlnoční tmou, a poslední stadium, v němž již duše přivyká novému způsobu poznání a zakoušení, které v sobě pocítuje jako dar nového života, přirovnává k blednoucí temnotě noci před svítáním (srov. 1V 2,1–5; 2V 2,1–3).

Této interpretaci symbolu noci se ve srovnání s rozlišováním mezi nocí smyslu a ducha dostává v odborné literatuře relativně méně pozornosti, na základě svého dosavadního studia sanjuanistické nauky se však přikláním k návrhu Andrése Luévana chápat prohlášení Jana od Kříže „ze tří důvodů můžeme říci, že se tento přechod duše ke sjednocení nazývá nocí (...) Tyto tři části noci jsou dohromady jediná noc...“ (1V 2,1.5) jako ústřední výkladový princip symbolu noci. Pro tento závěr svědčí podle mého názoru

aktivita duše v pasivní noci, spočívající v souhlasu s naprostým popřením sebe sama, si plně zaslouží být považována za nejvyšší možnou formu askeze, nakolik uskutečňuje v plnosti ideál následování Ježíšova příkladu popřením sebe sama ve smrti kříže (srov. 2V 7,11)

⁵⁰ S výkladem principu, na němž je založena působivost této Janovy metafory, se lze seznámit u E. Stein v traktátu *Věda kříže*, věnovaném sanjuanistické nauce (viz STEINOVÁ, E.: *Věda kříže*. Brno: Cesta, 2000. 44 a násl.).

především dikce úryvku. Použitý výraz „*přechod duše ke sjednocení*“ nasvědčuje tomu, že v pojetí autora jde o proces charakteristický svou kontinuální povahou,⁵¹ což je dále zdůrazněno v posledním odstavci dané kapitoly sloučením jednotlivých popisovaných aspektů noci pod jedinou „zastřešující“ noc. Snahu zprostředkovat čtenářům celkový pohled na očištně-sjednocující dynamiku jako na více či méně souvislý vývojový proces (navzdory kvalitativní odlišnosti jeho dvou až tří fází a případným delším obdobím relativního „klidu“ mezi nimi)⁵² naznačuje dále též skutečnost, že v úvodu k pojednání o noci ducha (2V 2,1–3) se k obrazu jedné noci ve třech fázích opět vrací, aby tak udržel v mysli čtenáře tuto jednotící perspektivu. Rovněž způsob, jak Jan od Kříže pojednává o noci na jiných místech, kde ji ztotožňuje s kontemplací (srov. N Objasnění,1; 1N 8,1), která je ze své podstaty pouze jedna, podporují myšlenku, že zdůraznění integrální vnitřní jednoty očištně-sjednocujícího procesu leží Mystickému učiteli zvláště na srdci.

Jakkoli se tedy pro pedagogické i pastorační účely jeví nanejvýš vhodné trvat rovněž na kvalitativním rozdílu mezi *nocí smyslu*, jejíž podstatou je především usebrání a ztišení smyslové části duše (srov. 1V 15,2) a „*přizpůsobení smyslů duchu*“ (2N 2,1) a *nocí ducha*, v níž dochází k naprostému „vyprázdnění“ duše od lpění na sobě samé, neboť Bůh „*obnažuje tvůrčí schopnosti i sklony i smysly (...), ponechává rozum v temnotách a vůli vyprahlou a paměť prázdnou a náklonnosti duše ve vrcholné sklíčenosti*“ (2N 3,3), považují za neméně důležité zachovat v obou přístupech též důraz na fundamentální jednotu očištného procesu nahlíženého jako zkušenost *umírání sobě samému* v různých oblastech života a na různých rovinách bytí. Tato perspektiva podle mého názoru spíše usnadňuje pochopení pravého smyslu očišťování, které zasahuje a přetváří postupně celého člověka, aby jej přivedlo k postoji radikální vydanosti vlastní existence napodobující Kristovu poslušnost (srov. 1V 13; 2V 7,5). Pro účely výkladu sanjuanistického pojmu sjednocení se tedy přikláním k tomuto celkovému pohledu na noc jako dynamickou zkušenost postupné ztráty všech jistot, které jsou pozvolna nahrazovány jistotou jedinou – Bohem.

⁵¹ Skutečnost, že Jan od Kříže považuje za vhodné tuto základní jednotu očištně-sjednocujícího procesu zdůraznit, a to nikoli pouze zde pro symbol *noci*, ale rovněž pro symbol *plamene* (srov. ŽPB 1,19-26), považují za jeden z momentů jeho díla, které poukazují na zralost naukové syntézy, kterou provádí z perspektivy sjednocení, z níž se veškerá vývojová dynamika lidského života sbíhá v jediné putování člověka k Bohu. K otázce zpracování mystické zkušenosti v rámci přirozeného poznávacího procesu viz MARK Birgitta.: *Mysticism and Cognition. The Cognitive Development of John of the Cross as Revealed in his Works*. Aarhus: University Press, 2000.

⁵² Na tomto místě není mým záměrem popřít nebo relativizovat důležitost sanjuanistické nauky o kvalitativní odlišnosti noci smyslu a noci ducha, o jejíž platnosti a užitečnosti pro pedagogické i pastorační účely jsem přesvědčena, ale

1.6.2 Plamen – očišťující a stravující láska

Zatímco obraz noci představuje základní stavební princip výkladu v dílech *Výstup* a *Noc*, která podle původního autorova záměru⁵³ měla být komentářem jeho básně *En una noche oscura* („Za jedné noci temné“), uplatňuje se symbol plamene jako ústřední motiv pouze ve spisku *Živý plamen lásky*, který co do rozsahu odpovídá přibližně jedné čtvrtině zmíněného diptychu. Důležitou roli však hraje rovněž v dalších dvou světcových spisech – *Písni* a *Noci* – kde se uplatňuje v popisu láskyplné komunikace mezi Bohem a duší.

Přirovnání Božího života v člověku k plameni ohně není v křesťanské tradici nijak ojedinělé – kořeny užití tohoto obrazu sahají hluboko do biblické doby, nicméně způsob, jakým jej Jan od Kříže zasazuje do kontextu své nauky o cestě sjednocení, si zaslouží krátký komentář. Podobně jako v případě noci lze i v symbolu plamene rozlišit několik významových rovin, které se ve světcově díle navzájem prolínají. Přednostně je však tento výraz v sanjuanistických textech vyhrazen výpovědím o povaze božské lásky, kterou je duše zasažena a proměňována během celého očištného a přetvářejícího procesu a na níž získává definitivně podíl ve stadiu sjednocení.⁵⁴ V závěrečné redakci *Písně* a *Plamene* jsou v důsledku Janovy prohloubené trinitární zkušenosti *oheň* a *plamen* přisouzeny Duchu svatému.⁵⁵

Při výkladu metafory ohně v první řadě stojí za pozornost její archetypální dvojznačnost: na jednu stranu se jedná o zdroj světla a tepla, potažmo života, na stranu druhou též o nevyzpytatelný, nespoutaný a ničivý přírodní živel, vzbuzující strach nebo dokonce posvátnou bázeň. Obrazu je tedy vlastní určité vnitřní napětí, které tvoří základ jeho dynamiky – oheň lze vnímat jako pozitivní skutečnost, jako živou a životodárnou entitu, která zahání temnotu a chlad, a slouží člověku jako pomocník v nejrůznějších situacích,⁵⁶ ale může znamenat také hrozbu, nebezpečí, bolest a smrt. A právě paradox mezi touhou člověka po teple, světle a životě, které mu oheň Boží lásky může dát, a bolestí, kterou zakouší, když se mu tato láska udílí v době, kdy jeho přirozenost dosud má tendenci jí odporovat, působivě ilustruje podstatu dynamiky sjednocení. Člověk tíhne ke svému vnitřnímu středu, v němž se nachází plamen Boží přítomnosti,⁵⁷ a současně si bolestně uvědomuje v sobě samém existenci mnoha překážek, které mu brání se přiblížit a nerušeně se ze světla a tepla plamene radovat. Než dojde k tomu, že výheň božské lásky

⁵³ Srov. Téma *Výstupu*; viz též 1V 1,6

⁵⁴ Srov. ŽPB 1,19 ve spojení s 2N 12,5.

⁵⁵ Srov. KOHUT P. V.: Žít životem Boha. Uvedení do trojiční spirituality podle sv. Jana od Kříže, in: *Salve* 3–4, 2006, 148.

⁵⁶ K úpravě pokrmů, dezinfekci, ochraně před zvěří apod.

⁵⁷ „Středem duše je Bůh.“ (ŽPB 1,12).

pohlí a stráví vše, co se s ní v duši neslučuje (srov. 2N 10,1; ŽPB 1,19–26), a stane se pro ni něžnou a hřejivou, projde duše utrpením plynoucím z postupného odstraňování toho, co se v ní staví proti Bohu,⁵⁸ lépe řečeno snáší utrpení vyplývající z rozpolcenosti samotného jádra své bytosti, kde na jednu stranu zoufale touží po Bohu a současně vnímá přetrvávající snahu vzdorovat a bránit se mu. Tentýž proces, charakterizovaný z pohledu přirozenosti duše jako postupné umlčení přirozených vlastností a sklonů a ponoření se do naprosté ztráty sebe sama, je z perspektivy zohledňující rozvoj daru nadpřirozeného života ve sjednocení s Bohem líčen jako plamen božského života, který se během prvních dvou fází mystické cesty (očistné a osvětlné) přibližuje k duši jakoby „zvenku“ (srov. ŽPB 1,25) a spaluje její nečistotu, aby ji v poslední – sjednocující fázi prostoupil a rozhořel se v ní plnou silou.

Ztotožníme-li tedy v jakési „zpětné projekci“ Janovy vrcholné trinitární zkušenosti metaforu plamene s třetí božskou osobou, jak nás k tomu komentář závěrečných slok *Písně* a především *Plamen* vybízají, vidíme na základě nauky Mystického učitele ve shodě s celou církevní Tradicí Ducha svatého jako rozhodujícího činitele očistně-sjednocující cesty. Je to On, kdo vůli duše „zapaluje“ láskou k jejímu Snoubenci Kristu,⁵⁹ čímž ji jednak očišťuje od lpění, která této lásce odporují, jednak ji podle základního axiomu sanjuanistické nauky „*lásky vytváří podobnost mezi milujícím a milovaným*“ (1V 3,3) Kristu připodobňuje a v něj přetváří, a tím jí dává podíl na božském životě.⁶⁰ On je tím, kdo v mystickém sjednocení přebývá v nitru duše a vytváří tak „příbytek“ (srov. J 14,23) pro ostatní dvě osoby Trojice (srov. DPB 17,8).

1.6.3 *Píseň – svědectví naděje a radosti*

Posledním sanjuanistickým symbolem, který zde chci představit, je *píseň* jako metafora životního příběhu člověka. Oproti symbolu *nocí* a *plamene* vykazuje tento básnický obraz několik zvláštních rysů, na které bych ráda upozornila, než okomentuji jeho použití v sanjuanistické nauce. Především se na rozdíl od zbývajících symbolů nejedná o skutečnost existující v hmotné podobě nezávisle na člověku, ale jde o výsledek lidské

⁵⁸ Očistné Boží působení v duši přirovnává Jan k procesu hoření dřeva, v rámci kterého dřevo nejdříve klade ohni odpor – „čadí a prská“, následně zčerná, tedy „vyvrhne svou ošklivost, a teprve v závěrečném stadiu hoření je samo přeměněno na plamen a stává se stejně „krásným“ jako oheň sám. Srov. ŽPB 1,19; DPB 39,14.

⁵⁹ Obraz Krista jako Snoubence duše se explicitně vyskytuje především v Duchovní písni, implicitně je však přítomen i v ostatních dílech, především ve Výstupu, ve kterém autor předkládá čtenáři způsob, jak může duše aktivně vyjádřit svou touhu a ochotu z lásky Krista následovat a napodobovat, a tím přispět ze své strany k zahájení procesu sjednocení s ním. Srov. 1V 13,4 a 1V 14,2.

⁶⁰ „*A vůle, která dříve milovala nízce a mrtvě jenom svým přirozeným citem, změnila se už v život božské lásky, protože miluje vznešeně božským citem, vedena silou a mocí Ducha svatého ve kterém už žije životem lásky; protože prostřednictvím tohoto sjednocení jsou jeho vůle a její vůle jednou jedinou vůlí.*“ ŽPB 2,34.

duševní aktivity. Jako taková představuje *píseň* prostředek lidského sebevyjádření, způsob, jímž člověk sdílí druhým své nitro – především zkušenosti a prožitky emotivně intuitivního charakteru. Tento její *komunikativní* charakter spolu se skutečností, že její primární dynamika směřuje „ven“ z člověka, nám umožňuje tento symbol interpretovat jako metaforu příběhu lidského života, který člověk svobodně utváří a současně se v něm *daruje* – sdílí. Impulz k tomuto sdílení pochází z překypující plnosti vnitřního bohatství, o něž se básník touží rozdělit. Tento rozměr symbolu nás přivádí k jednomu z důvodů, pro něž považuji *píseň* za vhodnou metaforu k vyjádření podstaty teologální ctnosti *naděje*.

V nauce Mystického učitele přísluší této ctnosti očištění *paměti* jako mohutnosti odpovědné za vlastnické vztahy k jakýmkoli dobrům, která se duši mohou naskytnout (srov. 3V 7,1). Úloha *naděje* spočívá v tom, že zaměří veškeré očekávání duše k Bohu (srov. 3V 11,1), čímž ji současně zbaví vlastnického vztahu k čemukoli jinému, neboť kde není očekávání, není ani touha vlastnit. Duše očištěná od veškerého vlastnění (srov. 2N 21,11) se stává svobodnou a odpoutanou ve vztahu k druhým i k sobě samé, což jí umožňuje *darovat se* druhým v nezištné a obětavé službě bez stopy sobectví. Podobně jako umělec rozdává z plnosti svého uměleckého talentu, i duše *nadějí* zbavená veškerých vlastnických sklonů *zpívá* svůj životní příběh v čistotě nesobecké bratrské lásky, s níž druhým daruje sebe sama.

Podobnost mezi *písní* a životním příběhem člověka můžeme nalézt rovněž v dalších dvou charakteristikách, které jsou oběma společné. Především se jedná o jejich *dynamickou povahu*, která umožňuje rozvíjející se melodii *písně* vnímat jako metaforu postupného růstu – vývoje člověka k plné dokonalosti. Druhým společným rysem je *harmonická jednota prvků*, která na příkladu hudební skladby, v níž dochází k propojení zpěvu (i vícehlasého), textu a doprovodu do jediného sladěného celku, nabízí pohled na životní cestu člověka jako na proces zrání osobnosti, v němž dochází k integraci různorodých podnětů a zkušeností do jediné harmonicky vyvážené životní syntézy. Rovněž tento pohled na symboliku *písně* odkazuje k *naději*, která v podobě očekávání představuje hybnou sílu lidského vývoje a současně jako oproštění od vlastnění umožňuje člověku svobodně utvářet svůj život ve spolupráci s Boží milostí.

Chceme-li si nyní položit otázku, jaký význam přísluší symbolu *písně* v sanjuanistické nauce, musíme především znovu konstatovat, že jeho systematické užití jako metafory, podobné relativně ustálenému použití výrazů *noc* a *plamen*, nelze ze světcových spisů doložit. Charakter básnického obrazu má komentář verše *el canto de la dulce filomena* („zpěv sladké filomény“), v němž autor líčí život duše ve sjednocení jako zpěv k Boží chvále (srov. DPB 39,8-10), což se blíží výkladu symbolu, který jsme uvedli

výše. Kromě toho lze v některých pasážích děl Mystického učitele zaznamenat představu *písně* na pozadí jeho líčení krásy a souladu stvoření (srov. DPB 14–15,25–27; ŽPB 4, 4–6). V neposlední řadě se však nabízí samotným světcem podporovaná možnost (srov. DPB Předmluva,1) chápat Janovy básně (nejen ty, které se staly základem komentářů) jako metaforu toho, co tvoří jádro mystikovy existence ve stavu přetvoření, kdy se jeho život stává projevem radosti a jásotu duše nad prožitou zkušeností s Bohem v očekávání vždy větší Boží blízkosti a blaženosti (srov. ŽPB 1,27-29). Domnívám se tedy, že *písní* právem náleží místo mezi třemi ústředními symboly sanjuanistické nauky, z nichž každý svým způsobem umožňuje pochopit něco z tajemství mystického života.

2. VZTAH S BOHEM V JANOVSKO-SANJUANISTICKÉ PERSPEKTIVĚ

V první kapitole jsme představili nauku Jana od Kříže o sjednocení duše s Bohem tak, aby vynikla skutečnost, že jde o postupný proces, během něhož se duše stává čím dál podobnější Bohu a čím dál tím více se s ním shoduje. Naznačený *vývojový* charakter mystické cesty odpovídá obecnému průběhu lidského života, v rámci něhož má zrání člověka rovněž podobu pozvolného růstu k harmonické vyváženosti osobnostních předpokladů. Máme tedy možnost si povšimnout způsobu, jakým Bůh jedná s člověkem, kterého pozvedá ke společenství se sebou samým – respektuje individuální tempo konkrétního jedince a nechává jej růst k dokonalosti tempem, které odpovídá jeho možnostem. Jako hybné síly mystického přetvoření duše v Boha jsme rozpoznali dva „pohyby“ duše, které jí umožňují pokrok na duchovní cestě – „*pohyb od*“ a „*pohyb k*“ – tedy odklon duše od všeho, co není Bůh, a její plný příklon (přilnutí) k Bohu. Podotkli jsme též, že z hlediska sanjuanistické nauky je třeba za prvotní považovat nikoli pohyb „*od*“, ale „*k*“ (nakolik je možné oba aspekty téhož procesu od sebe odlišit),⁶¹ a to navzdory tomu, že tradiční pojetí duchovní cesty odrážející se v obvyklém řazení sanjuanistických spisů v souborných vydáních (*Výstup – Noc – Píseň – Plamen*) svědčí spíše pro přednost dynamiky „*od*“. Na prvenství *touhy* duše po Bohu, z níž vyplývá ochota duše ponechat stranou vše ostatní, upozorňuje sám Mystický učitel v první knize *Výstupu* na závěr výkladu o nutnosti očišťování (1V 14,2). Duše podle něj „*vyšla ze zaujetí sebou a všemi ostatními věcmi*“ (1N Osvětlení) z lásky k Bohu, která ji pohnula k hledání Milovaného (srov. také DPB 1,1; 3V 27,5). Úsilí o očištění od veškerého lpění v tak radikální podobě, jak se předkládá ve *Výstupu*, nelze tedy chápat jako na sebe soustředěnou snahu o dokonalost,⁶² ale spíše jako důsledek „*zamilovanosti*“ člověka do Boha. K pravé askezi založené na ochotě vzdát se z lásky všeho (včetně sebe sama), totiž duši inspiruje zjištění, že *žádosti* (nezdravé touhy a vazby), které má ke stvořeným věcem ji „*jednak zbavují Ducha Božího, jednak unavují (...), mučí, zatemňují, poskvřňují, oslabují a zraňují*“ (1V 6,1), tedy překáží jejímu putování za Bohem, k němuž začíná zakoušet skutečnou lásku (srov. DBP 1,13) a stává se tedy ochotnou se pro Něj obětovat.

Motiv ochoty k oběti (zřeknutí se sebe sama) jako poznávacího znamení pravé lásky, která přivádí duši k Bohu a sjednocuje ji s Ním, nás bude provázet i ve zbývajícím

⁶¹ Viz výše oddíl 1.5.

⁶² Mám na mysli postoj, kdy člověk usiluje o dokonalost pro dokonalost samotnou, respektive pro uspokojení plynoucí z toho, že se mu daří být dokonalým podle jeho vlastních představ. Jedná se o častý omyl, kterého se dopouští nemálo těch, kdo začínají s asketickou praxí, ať již v duchu pokynů Jana od Kříže, či jiných autorů, aby *dosáhli dokonalosti*, a podvědomě v ní hledají vlastní uspokojení namísto svobody pro Boha (srov. 1N 6).

části práce, v níž tuto základní dynamiku mystické zkušenosti popíšeme jako mezosobní vztahovou interakci a uvedeme ji do souvislosti s janovským pojetím vztahu mezi Ježíšem a učedníkem. Budeme postupovat tak, že nejprve představíme celkový pohled na evangelium z perspektivy, kterou použijeme pro další výklad, a následně si povšímneme tři základních momentů vztahové interakce podle janovského kérygmatu a podle sanjuanistické nauky. Především se zamyslíme nad předpoklady vzniku vztahu a jeho rozvoje v podobě ochoty překonat sebestředný rozměr vlastního bytí a vyjít vstříc setkání s Bohem – tuto akci v následujícím výkladu nazýváme „vyjítí ze sebe“ a podtrhujeme její rozměr sebezáporu (zřeknutí se sebe sama). Dále poukážeme na těsnou souvislost lásky a důvěry⁶³ v rozvíjející se dynamice vztahu a na jejich vzájemnou podmíněnost, která nedovoluje růst v jedné z nich, aniž by zároveň rostla i druhá (srov. 2V 29,6). Srovnání janovského a sanjuanistického pojetí vztahové dynamiky uzavřeme úvahou nad tím, jak se proměna člověka, která je výsledkem jeho „setkání“ s Bohem, projeví na jeho vztahu k bližním.

2.1 Setkání s Kristem v teologii janovské školy

Čtvrté evangelium a na něj navazující listy, které evidentně pocházejí ze stejného prostředí a myšlenkově na argumentaci obsaženou v evangeliu navazují a rozvíjejí ji ve změněné situaci obce,⁶⁴ představuje v rámci Nového zákona svébytný pohled takzvané janovské školy⁶⁵ na Ježíše jako osobu, na jeho mesiášské poslání a na jeho přítomnost v životě učedníků. Ucelenou teologii tohoto specifického proudu raného křesťanství předkládá především evangelium, u adresátů navazujících listů se její znalost již implicitně předpokládá,⁶⁶ proto v nich autor pouze rozvádí, upřesňuje a zesiluje některé důrazy, které nově vykládá pro obec ohroženou doktrinálním rozkolem.⁶⁷ Při prezentaci janovských motivů podstatných pro naše téma tedy vyjdeme především z evangelia, jehož

⁶³ Vzhledem k tomu, že v následujícím výkladu přibližují dynamiku vztahu mezi Bohem a člověkem na základě analogie s průběhem mezilidských vztahů, označuji teologální ctnost víry jako *důvěru*, což mi umožňuje lépe vyložit její podstatu *osobního příklonu* a vyhnout se tak nebezpečí záměny teologální ctnosti *víry* s pravdami víry, tedy s jejím pouze objektivním rozměrem.

⁶⁴ Na skutečnost, že janovské listy zachycují pozdější fázi života janovské obce (obcí), jejíž dominantním rysem je nutnost vypořádat se s rozkolem uvnitř obce, zatímco pro evangelium je typické vymezení identity křesťana vůči vnějším protivníkům („světu“, „židům“), poukazuje např. BAUR, W.: První, druhý a třetí list Janův. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 10-12

⁶⁵ Toto označení se v bibliotice vžilo pro obec či obce, jejichž zkušenost života z víry zachycuje čtvrté evangelium a na něj navazující listy, na základě toho, že tradice vycházející ze svědectví biskupa Ireneje (2.stol. po Kr.) ztotožňuje autora těchto novozákonních spisů s Janem Zebedeovým. Současné bádání tuto hypotézu nepokládá za příliš pravděpodobnou, zejména pokud by se jednalo o přímé sepsání textu tímto apoštolem, nicméně označení textů jeho jménem zachovává. Přidržuji se v této práci téhož postupu.

⁶⁶ V této práci budeme věnovat pozornost pouze prvním z nich, neboť ostatní dva nepředstavují pro zde pojednávané téma žádný přínos.

⁶⁷ Srov. BAUR, W.: První, druhý a třetí list Janův. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001 s. 22

pohled doplníme, kde to bude vhodné, o argumentaci prvního Janova listu. Než přistoupíme k porovnání některých janovských důrazů s učením Jana od Kříže, krátce si povšimneme celkové koncepce evangelia.

Prvním, co komentátoři obvykle zmiňují, je jednotná koncepce díla a jeho charakter příběhu, v němž jsou jednotlivé prvky vyprávění zasazeny pečlivě na své místo⁶⁸ tak, aby celek odpovídal autorovu úmyslu vyjádřenému v tzv. „prvním závěru“ evangelia: „*Ještě mnoho jiných znamení učinil Ježíš před očima učedníků, a ta nejsou zapsána v této knize. Tato však zapsána jsou, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a věřice abyste měli život v jeho jménu*“ (J 20,30–31). Text byl podle této redakční poznámky uspořádán jako výběr z materiálu, který měl evangelista k dispozici, s jediným cílem – umožnit čtenáři, aby díky takto sestavenému vyprávění *uvěřil* v Ježíše jako Krista, protože se skrze text *setkal* s živým Ježíšem⁶⁹ a *poznal* v něm toho, koho s Otcem spojuje pouto jednoty vůle a bytí.⁷⁰ Evangelista si tedy klade za cíl čtenáře pomocí způsobu, jakým svou zvěst sepsal, uvést do osobního *vztahu* s Ježíšem (a skrze něj s Otcem). Za tímto účelem nechává Ježíše vstupovat do dlouhých dialogů s potenciálními učedníky a na průběhu jejich rozhovoru názorně líčí postupný rozvoj vztahu mezi učedníkem a Ježíšem, v rámci kterého se vyvíjí učedníková víra a porozumění tomu, kdo Ježíš ve skutečnosti je a co od učedníka očekává. Lze tedy říci, že Janovo evangelium tím, že čtenáře nechává pronikat hlouběji do tajemství Ježíšovy osoby společně s protagonisty evangelijního příběhu, s nimiž se čtenář může a má *ztotožnit*,⁷¹ mapuje proces zrání učedníkovy víry od počátečního neporozumění směrem k plnému pochopení Ježíšovy osoby a jeho učení, jak uvidíme později. Následující výklad poselství janovské školy z tohoto evangelistova důrazu na osobní vztah mezi Ježíšem a učedníkem vychází a podrobně si všímá některých jeho charakteristik.

Vzhledem k tomu, že v dalších oddílech bude předmětem našeho zájmu samotný proces budování vztahu, a nikoli otázka, co o sobě v rámci tohoto vztahu Ježíš odhaluje, jeví se jako nezbytné zde nastínit pohled čtvrtého evangelia na tajemství Ježíšovy jednoty s Otcem, aby bylo zřejmé, v jakém smyslu lze výpovědi evangelisty týkající se Ježíše a vztahu s ním srovnávat s výpověďmi svatého Jana od Kříže ohledně budování vztahu k Bohu. V této souvislosti lze podotknout, že autor čtvrtého evangelia uvádí čtenáře do tajemství ontologické rovnosti mezi Slovem, které se stává „tělem“ – člověkem (srov. J 1,14) a Bohem, k němuž je Slovo „od počátku“ obráceno, od prvních řádků svého

⁶⁸ Srov. MATEOS J., BARRETO J.: *Il Vangelo di Giovanni analisi linguistica e commento esegetico*. Assisi: Cittadella Editrice ⁴2000, 9.

⁶⁹ Srov. SCHNEIDERS Sandra M.: *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*. New York: Herder & Herder - The Crossroad Publishing Company, 2003, 10.

⁷⁰ Srov. J 6,57; 10,30; 10,38; 14,10–11; 14,20; 17,11.21–23.

⁷¹ Srov. SCHNEIDERS Sandra M.: *op. cit.*, 34.

spisu. Právě díky této jednotě může evangelista příchod Slova do světa označit za zjevení Boží slávy (srov. J 1,14). Jak vyplývá ze studie Marka Appolda, téma jednoty mezi Otcem a Synem evangelista během celého vyprávění rozvíjí a prohlubuje, takže se jeho dílo stává do značné míry reflexí nad tímto tajemstvím, nad způsobem, jak do něj člověk při setkání s Ježíšem postupně proniká, a nad existenciálními důsledky, které vyplývají z postoje, jež člověk k tomuto tajemství zaujme.⁷² Výše jsme připomněli, že evangelista předkládá své dílo jako prostředek, skrze nějž chce umožnit svým čtenářům setkání s Ježíšem, v rámci kterého by Ježíše *poznali*⁷³ a *uvěřili*, že Ježíš je Kristus – Syn Boží, tedy že je *jedno s Otcem*.⁷⁴ Tento Ježíšův privilegovaný vztah jednoty s Otcem tvoří základ a současně obsah jeho poslání „zjevit Otce lidem“ (srov. J 17,4.6). Svými slovy a činy, které nejsou jeho, ale jeho Otce,⁷⁵ zjevuje Ježíš Otce a sebe sama ve vztahu vzájemného přebývání jednoho v druhém,⁷⁶ kdy dílo Syna je současně dílem Otce (srov. J 10,37–38), proto se sláva Otce zjevuje ve slávě jeho Syna (srov. J 17,1.4). Přítomností Syna ve světě se uskutečňuje theofanie, která vede buď k přijetí Ježíšovy identity, tedy k „víře“ a „poznání“ nebo k jejímu radikálnímu odmítnutí, které znamená odpor proti Bohu⁷⁷ a přináší s sebou soud nad světem pro jeho nevíru (srov. J 3,18; 16,9). Těm, kdo v něj „uvěří“, tj. přijmou skutečnost, že k Bohu nelze dospět jinak, než na základě zjevení, které zprostředkovává Syn (srov. J 14,6), Ježíš ukládá, aby zachovali jeho přikázání tím, že budou následovat příklad jeho lásky (srov. J 13,15; 15,12). Setrvání učedníků ve vzájemné lásce je pramenem Ježíšovy (a Otcovy) přítomnosti mezi nimi (srov. J 17,26), jednota společenství učedníků mezi sebou navzájem tak svědčí o pravosti Ježíšova poslání (srov. J 17,21), neboť skrze jejich vzájemnou lásku jej činí trvale přítomným mezi lidmi (srov. J 17,21–23). První Janův list tuto teologickou argumentaci dále rozvíjí a poměr mezi poznáním Ježíše a láskou k bratřím do jisté míry obrací, neboť zachovávání Ježíšova přikázání vzájemné lásky chápe jako kritérium toho, zda učedník skutečně Ježíše poznal či nikoli (srov. 1J 2,3–4; 3,14–16), zatímco v samotném evangeliu láska k bratřím spíše z poznání Ježíše vyplývá jako důsledek.

⁷² Srov. APPOLD, M. L.: The oneness motif in the fourth gospel: motif analysis and exegetical probe into the theology of John. Tübingen. Mohr, 1976, 18-34.

⁷³ Jedná se *terminus technicus* Janova evangelia, jímž se podobně jako výrazy „věřit“ a „vidět“ označuje hluboký a důvěrný vztah k Ježíši charakteristický tím, že učedník ví, kým Ježíš ve skutečnosti je, protože jej s Ježíšem spojuje v jedno vzájemná láska, která má za následek přebývání Ježíše v učedníkovi a učedníka v Ježíšovi. Srov. KANAGARAJ Jey J.: 'Mysticism' in the Gospel of John: an inquiry into its background. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 273–281.

⁷⁴ Srov. APPOLD, M. L.: op. cit., 87.

⁷⁵ Srov. J 5,36; 8,28; 12,50; 14,10.

⁷⁶ SCHNEIDERS Sandra M. op. cit., 51.

⁷⁷ Srov. J 5,37–38; 6,36–37; 8,45–47; 10,25.38.

Jak jsme již uvedli výše, načrtnutý přehled tématu jednoty mezi Otcem a Synem ve čtvrtém evangeliu slouží jako interpretační klíč k dalšímu výkladu, v němž se zaměřujeme na to, co lze z evangelia vyčíst ohledně zákonitostí budování vztahu mezi Ježíšem a jeho učedníkem, tedy potažmo mezi Bohem a člověkem.

2.2 Apofatický aspekt procesu sjednocení

V předchozí podkapitole jsme upozornili na skutečnost, že zde na čtvrté evangelium nahlížíme jako na *anagogický* text, který má čtenáře oslovit a umožnit mu *navázat* vztah s Ježíšem, v němž bude skrze stále rostoucí míru důvěry (víry) postupně přiveden k poznání, že v Ježíšově osobě se setkává s živým a pravým Bohem. Po vzoru autora evangelia budeme vztah nahlížet jako dialog, ve kterém *slovo* adresované druhé straně má za cíl odhalit jí nitro toho, kdo se sdílí, tedy má povahu *darování* sebe sama (srov. J 17,2–8), proto postoj naslouchajícího k obsahu sdělení vyjadřuje též jeho vztah k osobě mluvčího (srov. J 12,48). *Slovo* zde chápeme ve významu *komunikace* (i neverbální), tedy jako vše, čím se osoba projevuje a dává poznat. Průběh vztahu pak má povahu pokračujícího rozhovoru, v rámci kterého dochází k vzájemnému obohacení jeho účastníků, k růstu atmosféry důvěry a porozumění mezi nimi. V následujícím výkladu budou předmětem našeho zájmu podmínky, za kterých může tento typ vztahové interakce vzniknout, co je potřeba k tomu, aby se mohl rozvíjet, a jak se jeho vliv projeví v nitru osoby, která se vztahu účastní. Nejdříve si položíme otázku, jaké předpoklady musí člověk mít, aby vůbec *mohl* být Bohem osloven a vstoupil do plodného dialogu s Ním.

2.2.1 Obrácení – nutný předpoklad poznání Boha

Při zkoumání předpokladů navázání vztahu mezi Bohem a člověkem použijeme jako východisko pro nastínění evangelistova pohledu rozhovor Ježíše s Nikodémem (srov. J 3,1–21), na kterém poukážeme na některé základní rysy vztahové dynamiky vlastní celému evangeliu. S ohledem na rozsah práce nemůžeme věnovat exegezi daného úryvku patřičný prostor, povšimneme si tedy pouze několika momentů, které se jeví jako nejvýznamnější z hlediska našeho tématu.

Za zmínku stojí již způsob, jakým evangelista uvádí Nikodéma na scénu – přichází jako známá osoba, plně identifikovaná svým jménem, vysokým společenským postavením a náboženskou autoritou, což je v naprostém rozporu s další výslovně uvedenou okolností Nikodémova příchodu – rozhovor se odehrává *v noci*. V této skutečnosti spatřují komentátoři evangelia zřetelný odkaz na janovské pojetí *temnoty* jako odmítavého postoje

k Božímu sebezjevení,⁷⁸ budeme tedy v dalším výkladu vycházet z téhož předpokladu, a poznámku o *noční* návštěvě interpretujeme jako „šifru“, jíž evangelista dává na srozuměnou uzavřenost Nikodémova postoje vůči Božímu zjevení ještě dříve, než jej nechává promluvit. Další průběh setkání tuto původní informaci potvrzuje. Nikodém přichází s jasnou představou o tom, kdo Ježíš je – učitel poslaný od Boha, legitimovaný znameními, která činí (srov. J 3,2).⁷⁹ Přesvědčení o tom, že „ví“, co si o Ježíšovi má myslet a jak jej chápat, jej činí primárně uzavřeným pro to, co mu Ježíš může a chce o sobě samém zjevit. Přichází rozmlouvat jako ten, komu bude potvrzen jeho pohled, aniž by ponechával Ježíšovi prostor se projevit jinak, než jak se od něj očekává. Ježíš se však odmítá vtěsnat do Nikodémova schématu a taktně jej upozorňuje na skutečnost, že Boží království (Boží blízkost v Ježíšově osobě)⁸⁰ odhalí pouze ten, kdo je ochoten podstoupit proces „*nového narození*“ – radikální přeměny v podstatě bytí (srov. J 3,3). Bez této proměny smýšlení a postoje nemůže člověk Ježíše pochopit a musí zůstat „vně“ tajemství Ježíšovy osoby. Následuje dialog, v němž se odhaluje hloubka Nikodémova neporozumění, a současně se tak vytváří předpoklady pro jeho rodící se pravý zájem o Ježíšovu osobu, tedy otevřenost vůči tomu, kým Ježíš skutečně je.

Ježíšova slova „*Nenarodí-li se kdo znovu, nemůže spatřit království Boží*“ (J 3,3) neomezují svou platnost pouze na zmíněný dialog, ale přiléhavě charakterizují hermeneutický princip, jehož evangelista ve spise používá, aby čtenáři pomohl překonat zavádějící *představy* o Ježíšovi a uvedl ho do vztahu se skutečným, živým Ježíšem. Přesvědčení, že pro toho, kdo přichází za Ježíšem, aby ho opravdu „poznal“ a „uvěřil“ v něj, se otevírá nový obzor vnímání reality vyplývající z nutnosti nově pojmout vztah mezi člověkem a Bohem, prostupuje integrálně celé evangelium a nachází svůj výraz především v četných nedorozuměních mezi Ježíšem a jeho posluchači. Proces přijetí nového pohledu, či spíše nové životní orientace, nelíčí evangelista v žádném případě jako jednoduchý a bezbolestný, naopak tím, že svou zprávu o Kristu podává (mimo jiné) jako drama soudu nad nevěrou světa,⁸¹ poukazuje na to, že nutnost odložení vlastních představ o Bohu může být pro některé lidi nepřekonatelnou překážkou, která jim nedovolí otevřít se nové perspektivě a „uvěřit“, tedy přijmout Boha, s nímž se v Ježíšově osobě setkávají. Otázka přijetí či odmítnutí Božího sebezjevení v Kristu zaměstnává autora čtvrtého

⁷⁸ Srov. MATEOS J., BARRETO J.: op. cit., 173.

⁷⁹ Srov. SCHNEIDERS Sandra M. op. cit., 121.

⁸⁰ Tento význam obratu „spatřit Boží království“ vyplývá z kontextu, v němž je použit jako reakce na Nikodémovo konstatování ohledně Ježíšovy osoby „víme, že jsi učitel, který přišel od Boha“.

⁸¹ Na skutečnost, že motiv soudu spočívajícího v odhalení nepřátelského postoje „světa“ vůči Bohu, který se v Ježíšově osobě stal člověkem, představuje jednu z ústředních jednotičích myšlenek prolínajících celým evangeliem, poukazuje např. APPOLD, M. L.: op.cit., 107 a násl.

evangelia natolik, že v jistém smyslu lze jeho spis interpretovat jako hlubokou reflexi nad tajemstvím *nevíry*, tedy postoje, který se uzavírá vůči Božímu zjevení a z něj vyplývajícímu nároku na člověka. Cílem evangelisty je mimo jiné odhalit zdroj a kořeny této negativní odpovědi na Ježíšovo pozvání k důvěrnému společenství a tím čtenáře jednak varovat, jednak ukázat cestu, jak se nebezpečí odmítnutí Boží nabídky spásy vyhnout.⁸²

Dosavadní zamyšlení nad janovským termínem *poznat* Ježíše nás přivádí ke dvěma klíčovými otázkám, na které bychom měli za pomoci evangelisty hledat odpověď. Jestliže pro „spatření“ Božího království, tedy pro to, aby člověk správně pochopil tajemství Ježíšovy osoby, musí dojít k jeho *novému narození*, je především třeba se ptát, co se jím v kontextu evangelia rozumí. Na základě zjištění, že ne všichni oslovení jsou proces *nového narození* ochotni podstoupit, nás dále bude též zajímat, jaké překážky v tom mohou člověku zabránit.

Odpověď na první otázku jsme již částečně naznačili výše, když jsme se zmínili o janovském významu *temnoty* jako uzavřeného a odmítavého postoje k Božímu zjevení. *Nové narození*, které má vést k *poznání* a *víře* v Ježíše, v tomto kontextu znamená otevřenost a ochotu nechat se pod vlivem setkání Ježíšem a rozhovoru s ním *proměnit* ve svých představách, *přijmout* Ježíše, který se v rámci setkání *daruje*, jako měřítko svého života.⁸³ Z tohoto přijetí pak vyplývá nutnost proměny vlastních představ a jimi určované životní praxe, proto tam, kde člověk nepřipouští tento svůj *přerod* a odmítá opustit „důvěrně známou“ skutečnost, nemůže dojít ke skutečnému *spatření Božího království*. V dialogu s Nikodémem tedy zaznamenáváme dvě složky takového vnitřní postoje, který člověka uschopňuje k navázání vztahu nejen s Bohem, ale i s jiným člověkem. Vstup do vztahu především předpokládá určitou formu *zájmu* o osobu druhého, alespoň elementární zaměření na vztahového „partnera“ (v protikladu k zaměření na sebe sama, které má pro vztah destruktivní účinky). Podstatou vztahové směny rozhovoru je *sdílení* – odhalení sebe sama „zraku“ druhého. Kdo se sdílí, odkrývá druhému své nitro a tak *daruje sám sebe* s důvěrou, že bude díky *zájmu* druhé strany přijat a správně pochopen (srov. J 8,42–47). Nemá-li dojít k tomu, že naslouchající si řeč vyloží „po svém“ – způsobem, který odpovídá jeho očekávání, nikoli tomu, co bylo skutečně jejím obsahem, je na jeho straně nutná

⁸² Palčivost otázky *nevíry* pro autora evangelia lze oprávněně chápat též jako otázku janovské komunity po legitimitě její víry v prostředí, kde není tato víra všeobecně přijímána, ale naopak jsou proti ní vznášeny námitky, které nelze všechny brát na lehkou váhu (srov. SCHNEIDERS Sandra M. op. cit., 78–92). Tento výklad evangelia jako „*obhajoby*“ víry komunity pro účely následujícího výkladu pomíjím s ohledem na věrnost tématu práce, nikoli z důvodu nesouhlasu s ním.

⁸³ Tuto ochotu k přijetí Ježíšova pohledu na náš život znázorňuje např. reakce Samařanky na Ježíšovo shrnutí jejího dosavadního života (srov. J 4,18). Ježíšova slova odhalující její bídu, nevedou k zatvrdlosti a odmítnutí, ale k přijetí vlastní bídy a pomoci, kterou Ježíš nabízí (srov. J 4,19.39)

otevřenost (zájem o osobu druhého) v podobě soustředěné pozornosti, tedy v určitém smyslu „vyjítí“ ze sebe sama směrem k druhému, který má být přijat. Skutečné *přijetí*, které vytváří vztah, znamená vpuštění druhého do sebe sama, neobejde se tedy bez toho, aby se přijímající zřekl sebe sama v té míře, v jaké v sobě „vytváří prostor“ pro druhého.⁸⁴ Proces *nového narození* v rámci budování vztahu bychom tedy na základě výše řečeného popsali jako ochotu vzdát se sama sebe a vykročit vstříc druhému v ochotě zahrnout jej do svého života jako někoho, kdo v něm má své místo. Přecházíme k druhé výše položené otázce, tedy k tomu, co se podle autora čtvrtého evangelia staví v člověku tomuto přístupu k budování vztahu na odpor.

V následujícím výkladu vycházíme z předpokladu, že soustředěná pozornost a ochota vpustit druhého (Ježíše – Boha) do svého života, jak jsme o nich uvažovali výše, odpovídají tomu, co evangelista označuje termínem *uvěřit v Krista* (alternativně též *znát* nebo *poznat* Ježíše).⁸⁵ Evangelistou vylíčený zápas o to, zda *věřit* či *nevěřit* v Krista můžeme tedy interpretovat jako odpověď na otázku, jaké překážky mohou člověku zabránit v přijetí Ježíšovy nabídky přátelského vztahu. Janovské pojetí nevíry charakterizuje Sandra Schneiders ve své reflexi nad vírou jako osobním závazkem slovy „*Nevíra v Janově evangeliu je hlubokou zvráceností ducha, která činí člověka neschopným přijmout pravdu v důsledku modloslužebného závazku vůči něčemu jinému než Bohu*“.⁸⁶ Toto přilnutí k něčemu jinému než k Bohu směřuje v konečném důsledku vždy k člověku a je výrazem skutečnosti, že „usiluje o svou vlastní slávu“ (srov. J 5,44; 7,18), soustředí se tedy na sebe a své zájmy a odmítá vše, co je s nimi v rozporu. Jde-li potenciálnímu učedníkovi v první řadě o „vlastní slávu“, tedy o potvrzení a uspokojení sebe sama, stává se on sám středem své existence, a Bůh se v této situaci jeví jako nepřítel, jenž tento absolutní nárok člověka na to, aby on sám byl měřítkem všeho, zpochybňuje. Člověku, který není ochoten ztratit své iluzorní výsadní postavení a svěřit svůj život Bohu, nezbyvá nic jiného, než se Božím zjevení uzavřít a setrvat ve falešném obrazu světa, v němž lze pravdu zjevení odmítnout jako rouhání (srov. J 3,16–21).⁸⁷ Tímto rozhodnutím člověk odmítá Boží nabídku k uzavření přátelství, v rámci kterého by vytvořením „prostoru“ v sobě umožnil Bohu *přebývat v něm* (srov. J 14,2) a současně vstupem do „prostoru“, který v sobě pro člověka vytváří Bůh, získal podíl na věčném Božím životě, a zůstává tak pod vládou smrti (srov. J 5,37–40).

⁸⁴ VOLF M.: Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi. Praha: Vyšehrad, 2005, 161.

⁸⁵ K anagogickému významu uvedených termínů v Janově evangeliu viz např. KANAGARAJ Jey J.: op. cit., 273–279, nebo SCHNEIDERS S. M.: op. cit., 78–92.

⁸⁶ SCHNEIDERS S. M.: op. cit., 85.

⁸⁷ Srov. tamtéž, 89.

Řešením, které evangelista předkládá, aby jeho čtenáře nepotkal uvedený osud, je ochota vzdát se lpění na sobě samém do té míry, aby se vyznačoval alespoň určitou minimální otevřeností vůči Ježíšovým slovům, a byl tedy ochoten zahájit s Ježíšem rozhovor a pokračovat v něm navzdory nedorozuměním, která se v něm odhalují. Tak dostává čtenář evangelia podobně jako postavy evangelijního příběhu příležitost odhalit své omyly v chápání Ježíše jako Krista a možnost odložit je ve prospěch pravého poznání toho, kým Ježíš ve skutečnosti je. Toto popření dosaženého neúplného poznání, které má posluchače přivést k porozumění Ježíšovu slovu na hlubší rovině, je v evangeliu znázorněno například tím, jak Ježíš reaguje na snahu svého okolí přiřknout mu některý z tradičních christologických titulů. Ty se v evangelijním vyprávění „objevují převážně s polemickým nádechem a v kontextech, které implicitně odrážejí rozmanitost soudobých eschatologických představ a nadějí, s nimiž evangelista vstupuje do sporu“,⁸⁸ a teprve následnými konfrontacemi je jejich význam dále upřesňován a korigován. Podobně líčení Ježíšových *znamení* obvykle zahrnuje dialog nebo spor o jejich interpretaci, v rámci kterého se opravuje a doplňuje počáteční nedostatečné porozumění jejich významu. Rozsah této práce nedovoluje, abychom se podrobně zabývali analýzou zmíněného mechanismu u jednotlivých christologických titulů a Ježíšových *znamení*, pouze zde stručně nastíním, oč se jedná, a v ostatním si dovolím odkázat na studii Marka Appolda,⁸⁹ z níž je čerpán i následující krátký přehled.

V rozboru, který se zabývá užitím titulu *Mesiáš (Kristus)* ve čtvrtém evangeliu, poukazuje zmíněný autor především na to, že toto označení se v textu vyskytuje ve dvou různých obsahových rovinách – jako výraz mesianistických očekávání společnosti a jako vyznání víry učedníka. V obou situacích jej však evangelista rozvíjí způsobem, který si klade za cíl vyjasnit jeho obsah. K tomu, aby předešel nesprávnému porozumění na straně čtenáře, vkládá evangelista různé možnosti mylné interpretace do úst postav svého vyprávění. Názornou ukázkou tohoto postupu nacházíme ve sporu zástupu o význam titulu *Kristus* v sedmé kapitole Janova evangelia (srov. J 7,25–52). Proti sobě stojí dva tábory, jeden nárok zpochybňuje s odkazem na tradici požadovaný neznámý původ Mesiáše, druhý nárok hájí s poukazem na Ježíšovy zázraky, následně se spor posouvá směrem k otázce rodokmenu a bydliště očekávaného Mesiáše. Ježíšův vstup do diskuze ve 28. verši lze interpretovat jako kvalitativní posun perspektivy, z níž je mesiášský titul nahlížen. Aníž by zaujal nějaký postoj ke kategoriím, o které se vede spor, zmiňuje své poslání a vztah k Bohu, čímž odsouvá stranou důležitost svého fyzického původu a přenáší důraz na

⁸⁸ APPOLD, M. L.: op. cit. s. 64

⁸⁹ Tamtéž, s. 49-102.

podstatu problému: rozpoznání nebeského původu (J 7,28–29.33–34). Podobně se v desáté kapitole, kde je přímo konfrontován otázkou, zda si nárokují mesiášský titul (J 10,24), vyhýbá přímé odpovědi poukazem na své činy a vztah jednoty s Otcem, čímž naznačuje tazatelům, že jejich mesiášské představy vyžadují korekci.⁹⁰

Víceméně stejná situace nastává v souvislosti se *znameními*, u nichž se stává předmětem kritiky především postoj, který nedoceňuje význam zázraku jako činu, jímž se zjevuje Ježíšova pravá identita, ale zastavuje se pouze u jeho vnějškové stránky. Tento povrchní pohled na jím učiněné znamení se stává terčem Ježíšovy výslovné kritiky v šesté kapitole, kde adresuje zástupům, které ho vyhledaly, výtku: „*Amen, amen, pravím vám, hledáte mě ne proto, že jste viděli znamení, ale proto, že jste jedli chléb a nasytili jste se*“ (J 6,26). Opět se tedy setkáváme s tím, že pohled víry předpokládá ochotu vzdát se lpění na důvěrně známých skutečnostech („jedli jste chléb a nasytili jste se“), a vstoupit do nového rozměru skutečnosti, k čemuž vybízí setkání s Ježíšovou pravou identitou – současně skrytou i zjevnou v povaze *znamení*.

V souladu s tím, co bylo řečeno výše, na uvedených dvou příkladech vidíme, že setkání s Bohem od člověka vždy vyžaduje překročení dosavadního horizontu poznání, neboť jej skrze probíhající dialog vede k tomu, aby si osvojil Boží pohled na danou skutečnost. Následující oddíl nás seznámí s tím, jak je tato vztahová dynamika nahlížena v díle Jana od Kříže.

2.2.2 *Sebezřeknutí – úcta k Boží transcendenci*

V předchozím výkladu jsme zdůraznili, že ke skutečnému *sdílení* mezi Bohem a člověkem, při němž člověk Boha *poznává* takového, jaký skutečně je, dochází teprve tehdy, když člověk v sobě sebezřeknutím „vytvoří prostor“ pro Boha. Tento aspekt budování vztahu s Bohem nás bude provázet rovněž na následujících stranách, které budou věnovány tomu, co o možnosti *poznání* Boha vypovídá nauka Jana od Kříže. Již dříve jsme zaznamenali, že popření sebe sama v tom rozsahu, v němž lpění na vlastních žádostech, touhách a očekáváních odporuje Božímu nároku na život člověka, chápe Mystický učitel jako základ křesťanské askeze, jejíž zásady vykládá v diptychu *Výstup – Noc*.⁹¹ V kontextu dynamiky vztahu, kterou zde zkoumáme, se nyní chceme zaměřit na to, jakým způsobem vyjadřuje popření sebe sama víru (důvěru) v Boha.

⁹⁰ Srov. APPOLD, M. L.: op. cit. s. 68

⁹¹ Pasivní rozměr sebezřeknutí (předložený v *Noci*), tedy *snášení* toho, že si Bůh sám vytváří pro sebe v duši prostor – odpovídá vztahové dynamice *přijetí a odmítnutí* v jistém smyslu lépe, než aktivní rozměr téhož. Právě *přijetí* druhého se totiž neuskutečňuje ani tak tím, že druhému prostor v sobě připravím, ale tím, že jej do svého prostoru pozvu a nechám jej, aby si tam počíнал jako „doma“ (srov. DPB 17,8)

V předchozím oddílu jsme popsali průběh vztahu jako sdílení a naslouchání, přičemž jsme si povšimli vnitřních postojů mluvčího a posluchače, které vstup do vztahu umožňují. Na straně mluvčího jsme zaznamenali *důvěru* a *ochotu k sebedarování*, na straně naslouchajícího *zájem* a *ochotu k sebezřeknutí*. Pro další výklad se především jeví jako nezbytné upozornit na skutečnost, že rovnocenný přátelský vztah, o jakém zde uvažujeme,⁹² se vždy vyznačuje *reciprocitou* – vzájemností – ten, kdo je obdarován, současně též obdarovává a obráceně. V pomyslném rozhovoru, který nám slouží jako příměr vztahu, tedy dochází ke střídání rolí posluchače a mluvčího, jak uvidíme zejména v následujících oddílech. Avšak i za předpokladu, že úlohy zůstanou rozděleny stejně jako dosud, a my se zaměříme na zkoumání vnitřního postoje člověka, který naslouchá Božímu sebesdělení, jsme nuceni předchozí zjištění přehodnotit a doplnit, v čemž nám bude průvodcem Jan od Kříže.

Mystický učitel plně v souladu s tím, co jsme viděli výše u autora Janova evangelia, vysvětluje nutnost sebezřeknutí – očištění duše – poukazem na to, že Bůh, který se člověku zahaleně sděluje skrze články víry, současně všechny tyto pravdy víry, v nichž je určitým tajemným způsobem přítomen, nekonečně přesahuje (srov. 2V 3,1). Proto duše, která usiluje o sjednocení s Bohem, „*velice si překáží (...) drží-li se nějakého svého chápání nebo slyšení, cítění nebo představování nebo zdání nebo své vůle nebo vlastního způsobu nebo čehokoli jiného nebo svého vlastního díla a neumí se od toho všeho odpoutat a obnažit.*“ (2V 4,4) a má se tedy „*dokonale a dobrovolně vyprázdnit ze všeho, co by se jí mohlo namanout*“ (2V 4,3), aby se lpěním na určité konkrétní představě nebo prostředku, skrze nějž je jí Bůh „srozumitelný“,⁹³ neuzavřela vůči přímému kontaktu s Ním. Ten si přeje sdílet se jí přímo, mimo všechny prostředky, které vždy představují redukci toho, kým je On sám o sobě (2V 8), duše se tedy má osvobodit od *touhy* zakoušet Boha a chápat jej skrze své přirozené mohutnosti. Podstatou očištné cesty, zejména jejího aktivního aspektu, jak jej líčí kniha *Výstupu*, je postupné odhalování a odbourávání závislostí duše na stvořených věcech a na konkrétních způsobech nadpřirozených vjemů a obdarování, protože každé setrvání u něčeho, co duši přináší útěchu, nebo v čem přirozeně nachází zalíbení, v sobě obsahuje nebezpečí, že si člověk neuchová ryzost touhy pro Boha samotného, ale připustí, aby se jeho touha upnula k daru, nikoli dárci.⁹⁴ Proto „*pravý duch hledá v Bohu spíš nepříjemné než příjemné a víc se kloní k utrpení než k útěše (...) neboť*

⁹² Právě takový typ vztahu totiž Bůh člověku nabízí – srov. J 15,14-15.

⁹³ Zde je třeba připomenout sanjuanistický postulát, že je-li Bůh přístupný přirozenému lidskému chápání, nejedná se v pravém smyslu o zakoušení a poznávání Boha, neboť ten je našim pojmům a představám spíše nepodobný než podobný. (srov. 2V 3,2-4)

⁹⁴ Srov. např. 1V5,1.4–5; 2V 4,6; 7,5; 11,4.7; 16,14; 3V 9,1–2; 15,1; 21,1.

ví, že toto je následování Krista a popření sebe samého, a tamto že je **hledání sebe v Bohu, a to je zcela v rozporu s láskou**“ (2V 7,5). Zde se opět⁹⁵ setkáváme s motivem sebelásky („hledání vlastní slávy“), která zabraňuje opravdovému poznání druhého, neboť soustředí pozornost na sebe sama a na to, v čem má zalíbení, a to hledá v *Milovaném*,⁹⁶ aniž by byla skutečně připravená jej přijmout takového, jaký je. Podobně jako postavy v Janově evangeliu a skrze ně i čtenář evangelia, je též následovník Jana od Kříže konfrontován se zjištěním, že jeho vlastní zaujetí sebou samým mu nedovoluje Bohu správně porozumět, není-li ochoten se svých dosavadních postupů, představ a názorů vzdát a přehodnotit je, jak jej k tomu vybízí setkání s živým Bohem.⁹⁷

Na základě výše uvedeného vidíme, že radikalita asketické praxe, kterou Jan od Kříže svým duchovním synům a dcerám doporučuje, vychází ze dvou stěžejních předpokladů. Jednak postoj duše, která se v souladu se svou přirozenou povahou upíná jako k útěše, jistotě nebo vodítku k čemukoli stvořenému, popírá v konečném důsledku Boží transcendenci, protože nestvořeného Boha zaměňuje za stvořenou skutečnost, kterou jedinou je schopna rozlišeně vnímat a chápat (srov. 2V 4,4–5), a jednak ji činí neschopnou sjednocení s Bohem pro nedostatek lásky, kterou k Bohu má, když miluje spolu s Bohem nebo dokonce více než jeho, cokoli dalšího (srov. 1V 5,4–5), protože hledá útěchu a zalíbení ve stvořených skutečnostech a nikoli v Bohu samotném. Oba zmíněné aspekty lze souhrnně nazvat nedostatkem víry, kterou Jan od Kříže chápe jako „*základní postoj (otevřenosti – pozn. autorky) směřující (engageant) celou lidskou osobu vůči živému Bohu, který se chce sdělit*“.⁹⁸ Na počátku cesty ke sjednocení vykazuje, podobně jako v případě dříve zmiňovaného Nikodéma, otevřenost duše vůči Bohu značné trhliny, které mají být v určité míře zahlazeny aktivním asketickým úsilím duše, definitivně však dochází k jejich překonání teprve v pasivní noci ducha, kterou právě z toho důvodu, že spočívá především v pročištění postoje důvěry a otevřenosti vůči Bohu, nazývá Jan od Kříže alternativně též *nocí víry*.

Z řečeného již můžeme vyvodit, že dříve nastíněné vztahové schéma, v rámci kterého jsme postoj *důvěry* přisoudili sdílejícímu se *dárci*, bychom nyní pod vlivem učení Jana od Kříže měli přehodnotit tak, abychom v něm postihli též skutečnost, že naslouchající příjemce sdělení je ve svém poznání mluvčího *plně závislý* na tom, co mu

⁹⁵ Viz výše oddíl 2.2.1.

⁹⁶ Srov. DPB 1,13 „A tak mnozí nazývají Snoubence *Milovaným*, a on (pro ně) ve skutečnosti *Milovaným* není, protože jejich srdce není zcela s ním...“

⁹⁷ V případě Jana od Kříže se toto setkání s živým Bohem uskutečňuje jako *podnícení touhy po Bohu*, které duši vede k hledání způsobu, jak by mohla Boha dosáhnout (srov. DPB 1,1).

⁹⁸ AMATUS VAN DE HEILIGE FAMILIE O.C.D.: Foi et contemplation chez Saint Jean de la Croix in Ephemerides Carmeliticae. Roma, 1962, 226.

tento o sobě sdělí způsobem, který je pro něj nějakým způsobem srozumitelný. Zjišťujeme tedy, že vztahová interakce vyžaduje úkon *důvěry* rovněž od „posluchače“, a to jednak jako připuštění možnosti, že sdělení druhého může mít pro něj samotného nějaký význam (v tomto smyslu jde o *zájem*, jímž se budeme podrobněji zabývat v následující podkapitole), a jednak jako *souhlas* s pravdivostí toho, co o sobě druhý odhalil. Právě tento rozměr víry jako souhlasu s pravdivostí zjevení se podle Jana od Kříže nemůže plně uskutečnit, aniž by na straně duše došlo k radikálnímu sebezřeknutí – úplné a naprosté ztrátě lpění na sobě samé – bez něj se totiž Bůh nemůže plně se ujmout vlády v duši, neboť mu v tom brání lpění na její straně, které lze interpretovat jako její *nesouhlas* s Božím sebesdělením (srov. 2V 5,3–8; ŽPB 1,22). Souhlas, o němž zde v souvislosti s *důvěrou* pojednáváme, má v duchu výše nastíněného janovsko-sanjuanistického pojetí charakter *přilnutí* člověka k poznané pravdě o Bohu, jde tedy o takové *přijetí* Božího zjevení, z něhož člověk vyvodí důsledky pro svůj život. Tento druh odpovědi na Boží nabídku přátelství však není záležitostí pouze *víry* (důvěry), ale podílí se na něm rovněž další vnitřní postoje, jejichž prostřednictvím se duše „pohybuje“ směrem k Bohu – *láska* a *naděje*.

2.3 Afektivní rozměr sjednocení

V předchozím oddílu jsme na základě janovských i sanjuanistických textů dospěli ke zjištění, že průběh interakce mezi Bohem a člověkem, směřující k navázání důvěrného vztahu mezi nimi, na straně člověka předpokládá přijetí skutečnosti, že Bůh se vymyká jeho představám natolik, že jej nutí změnit sebe sama a svůj dosavadní přístup ke světu. Viděli jsme, že dojde-li ke skutečnému setkání s Bohem, člověk již nemůže být neomezeným pánem svého vesmíru (musí se vzdát „hledání své slávy“), ale přenechává postupně toto místo Bohu, kterému věnuje svou důvěru jako odpověď na Boží sebesdělení. Tento postoj otevřenosti vůči Božímu sebesdělení odpovídá tomu, co je v janovsko-sanjuanistické perspektivě podstatou teologální ctnosti víry. Nyní se vracíme k janovským novozákonním textům, abychom díky nim porozuměli vztahu mezi důvěrou a láskou.

2.3.1 Hledání Boží slávy – *interakce důvěry a lásky*

V rámci předchozí úvahy nad rolí *důvěry* při navazování vztahu jsme jako další prvek, který podmiňuje úspěšnost vztahové směny (vzájemného darování a přijetí, jak jsme ho popsali výše), označili *zájem* o osobu druhého. Jakou úlohu *zájem* při budování vztahu hraje, a v jakém vztahu je k teologálním ctnostem víry a lásky, jimiž se zde zabýváme,

nám pomůže si uvědomit následující komentář evangelijního příběhu o setkání Ježíše se Samařankou (srov. J 4,1–42).

Setkání zde zahajuje Ježíš provokativní žádostí o vodu. Gesto vybočující z rámce obvyklého chování vzbuzuje na straně ženy údiv a zvědavost (srov. J 4,9) – postoje svou povahou otevřené směrem k podnětu, který je vyvolal, a vyjadřující citovou angažovanost osoby vůči němu. Zárodečná forma vztahu je navázána, pozornost ženy se soustředí na toho, kdo k ní mluví, s touhou dozvědět se víc (srov. J 4,11–12), čímž současně vyjadřuje důvěru, že Ježíšovo sdělení může být pro ni zajímavým (srov. 4,19–20). Tento vnitřní postoj soustředěného „přilnutí“ (zájmu) uschopňuje Samařanku k tomu, aby vytrvala v dalším rozhovoru navzdory řadě nedorozumění a byla tak Ježíšem postupně přivedena k plnosti poznání jeho mesiášské identity. Vidíme, že afektivní přilnutí k osobě mluvčího v podobě *zájmu* o něj v jistém smyslu předchází otevřenému postoji důvěry, který jsme popsali v předešlém oddílu.

Bez citového příklonu na straně posluchače zůstává komunikace bezobsažná, neboť v ní chybí motivace k naslouchání. Nepředpokládá-li člověk, že by jej sdělení druhého mohlo jakýmkoli způsobem obohatit, nevidí důvod naslouchat a zaujímá k projevu druhého *a priori* odmítavý postoj. Nakolik řeč představuje prostředek sdílení sebe sama, tedy darování sebe sama druhému, vyjadřuje ochota přijmout řečené s otevřeností a úsilím o správné porozumění vstřícný postoj rodící se náklonnosti k mluvčímu, zatímco nedbalost a povrchní naslouchání postoj odmítavý. Z uvedeného můžeme dovodit, že *poznání* druhého spočívající ve správném pochopení toho, co o sobě odhaluje, se rodí z pozorného naslouchání, v němž se člověk angažuje ze *zájmu* o osobu druhého. Ten má povahu rodící se citové náklonnosti, která posluchače s mluvčím spojuje, a postupně vytváří pro jejich interakci atmosféru důvěry a porozumění založenou na jejich vzájemné ochotě k sebedarování a přijetí. V takto pojatém komunikačním procesu se *důvěra*, chápaná ve výše uvedeném smyslu jako postoj otevřenosti a souhlasu s bytím druhého, prolíná s *láskou*, jejíž základní charakteristikou je schopnost přilnout k druhému s touhou po vzájemné podobnosti a blízkosti, jak uvidíme dále.

Dosud jsme věnovali pozornost především zárodečné formě lásky – afektivnímu příklonu k osobě mluvčího, který jsme nazvali *zájmem*. Ten sice představuje nutnou podmínku úspěšného zahájení vztahové transakce, sám o sobě však není zárukou jejího zdárného dokončení. Pro další pokračování a vývoj vztahu se jeví jako zásadní, zda se prvotní zájem umocňovaný rozvojem důvěry a poznání rozvine k plnosti lásky či nikoli. Za jakých okolností k tomu může dojít, objasníme v následující úvaze o janovském pohledu na roli *touhy* v budování vztahu.

V oddílu 2.2.1 jsme zmínili postoj uzavřenosti vůči Ježíšovi, který spočívá podle evangelisty v tom, že člověk *nehledá* slávu Boží, ale svou vlastní (J 5,44). Sloveso *zhtw* – „(usilovně) *hledat*“ znamená v Janově evangeliu základní nasměrování bytosti v nejhlubší rovině jejího bytí a rovněž základní motivaci veškerého jejího jednání.⁹⁹ V tomto smyslu se objevuje na klíčových místech evangelia¹⁰⁰ jako poukaz na to, že tváří v tvář Ježíšovi dochází k odhalení nejhlubšího nitra člověka a jeho nejnítěrnější touhy, z níž vychází jeho jednání a postoj, který zaujímá při setkání s Ježíšem. *Hledání* tvoří v jistém smyslu rámec celého procesu *stávání se* Ježíšovým učedníkem, který začíná setkáním prvních učedníků s Ježíšem (J 1,35–51) a vrcholí setkáním zmrtvýchvstalého Krista s Marií Magdalskou, kdy se z učedníka (v daném případě učednice) stává Ježíšův svědek¹⁰¹ (J 20,11–18). Učedníkům, které k Ježíšovi přivábil *zájem* vyvolaný svědectvím Jana Křtitele, pokládá Ježíš zásadní otázku po motivaci: „*Co chcete (hledáte)?*“ (J 1,38). Učedník, přicházející k Ježíšovi, je vyzýván, aby prozkoumal své vnitřní motivace a postoje, a uvědomil si, jaký základ má jeho *hledání*, které jej k Ježíšovi přivádí. S tímto požadavkem je opakovaně konfrontován během celého období budování přátelského vztahu, aby postupně dospěl od touhy po *něčem* – čemkoli, co utiší jeho žízeň (po věčnosti) – k touze po *někom*, tedy k láskyplné vztahové interakci. Tento významový posun směrem k důvěrnému přátelskému vztahu odráží otázka adresovaná zmrtvýchvstalým Ježíšem Marii Magdaleně „*Proč pláčeš? Koho hledáš?*“ Dynamika hledání se na konci evangelijní zprávy odhaluje ve svém zaměření k pravému cíli lidské existence – k přátelství a jednotě s živým Bohem v Ježíši Kristu.¹⁰²

Na základě výše uvedeného se nabízí pohled na Janovo evangelium jako na příběh postupně se utvářejícího přátelského vztahu mezi Ježíšem a učedníkem, který má ze strany učedníka podobu *hledání* životního smyslu a naplnění. Toto hledání se uskutečňuje skrze opakovaná setkání s Ježíšem, v nichž je učedník konfrontován s falešnými „tóny“ ve svém postoji, což jej nutí znovu a znovu přehodnocovat východiska a jistoty a *odevzdávat se* Ježíšově lásce – otevřít se pro ni a přijmout ji jako vůdčí princip svého života. V Ježíšově blízkosti je učedník uváděn do plnosti pravdy (poznání), která mu odhaluje jak základní nasměrování jeho existence takové, jaké skutečně v danou chvíli je, tak i to, jaké by *mělo*

⁹⁹ „The verb *seek* denotes the goal determined dynamism of a person's life. What one seeks reveals one's deepest concerns,“ – SCHNEIDERS S. M.: op. cit., s. 86.

¹⁰⁰ Srov. J 1,38; 5,44; 6,26; 7,19; 8,37.40; 16,19; 18,4.7–8; 20,15...

¹⁰¹ Podrobně k problematice učednictví a svěření „apostolského“ – hlasatelského poslání Marii Magdalské viz SCHNEIDERS S. M.: op. cit., s. 211–223. Autorčin feministický důraz pokládám v určitém ohledu za překonaný (poplatný době počátku jejího akademického působení v sedmdesátých letech minulého století), její závěry ohledně role Marie Magdalské ve zmíněném úryvku pokládám za natolik solidně vědecky podložené, že si zaslouží, aby byly při výkladu smyslu perikopy brány v potaz.

¹⁰² Srov. SCHNEIDERS S. M.: op. cit., s. 29.

být. Rozvojem důvěry ve vztahu roste porozumění pro druhého a schopnost vidět skutečnost jeho pohledem, proto si učedník spolu s tím, jak Ježíše blíže poznává a miluje, osvojuje Ježíšův způsob jednání a hodnocení životních situací.

V úvodu kapitoly jsme se zamysleli nad první částí redakčního záměru autora čtvrtého evangelia (srov. J 20,30–31), která představuje evangelium jako způsob, jak čtenáře uvést do plnosti víry v Krista. Nyní nás bude zajímat část druhá, v níž evangelista zmiňuje plod této víry – „*život v jeho (Ježíšově) jménu*“. Život, obvykle doplněný přívlastkem *věčný*, je jedním z klíčových pojmů janovského kerygmatu. Život věčný, jediný pravý a skutečný život, dává Bůh jako podíl na *svém* životě (srov. J 5,26; 6,57), a to tím, že posílá svého Syna, aby „*dal život světu*“ (J 6,33). Zdrojem života, který dává Ježíš, je Otec (srov. J 6,57), a jeho podstatou je vzájemné přebývání Otce v Synovi a Syna v Otci a následně Syna a Otce v učedníkovi.¹⁰³ *Mít život* tedy v terminologii janovského evangelia znamená mít podíl na životě Božím, který spočívá ve vzájemné lásce Otce a Syna a je učedníkovi darován Duchem.¹⁰⁴ Obrat „*život v Ježíšově jménu*“ odkazuje na starozákonní tradici, v níž *jméno* symbolizuje osobu. Kdo zná jméno, zná i osobu, jíž jméno patří (srov. J 17,26), žije-li tedy učedník *v Ježíšově jménu* (jménu Božím¹⁰⁵) žije z *poznání* Ježíšovy osoby, proto následuje Ježíšův příklad zachováváním jeho přikázání.¹⁰⁶ Učedníkova schopnost zachovat věrnost Ježíšovu odkazu pramení z toho, že Ježíše *miluje* a *uvěřil* v něj (srov. J 14,23–24; 17,6–8), proto usiluje, aby se mu podobal. Právě tato touha Milovanému se podobat, *sjednotit se s ním*, motivuje a inspiruje učedníka k budování a prohlubování vztahu, ke stále větší důvěrnosti s Milovaným na základě stále plnějšího poznání osoby Milovaného.

Poznání i láska představují v janovském pojetí neoddelitelné aspekty vztahové dynamiky, které se vzájemně podmiňují, prolínají a umocňují.¹⁰⁷ Proto může Ježíš v Janově evangeliu proces budování vztahu mezi ním a učedníkem, nastíněný jednotlivými epizodami vyprávění o jeho veřejném působení, shrnout slovy „*Kdo přijal má přikázání a zachovává je, ten mě miluje. A toho, kdo mě miluje, bude milovat můj Otec; i já ho budu milovat a dám se mu poznat*“ (J 14,20–21). Přijetí Ježíšova slova jako směrodatného pro vlastní život osvědčuje pouto lásky a důvěry, které učedníka s Ježíšem spojuje ve vztahu

¹⁰³ Srov. J 17,2–4 a 17,19–23.

¹⁰⁴ Srov. SCHNEIDERS, S.: op. cit., 14.

¹⁰⁵ Narážíme zde na janovské Ježíšovy výroky egw eimi „já jsem“, které obsahují přímý odkaz na Boží jméno, a tedy jsou chápány jako konstatování Ježíšova božství (jednoty s Otcem); srov. APPOLD, M. L.: op. cit., 81 a násl.

¹⁰⁶ Srov. J 15,12–13.17; 1J 2,3–6.

¹⁰⁷ Prolínající se charakter poznání a lásky se v evangeliu nejvíce projevuje v Ježíšově řeči na rozloučenou (srov. J 14-17), v níž Ježíš shrnuje své předchozí průběh svého veřejného působení a připomíná povahu svého poslání.

vzájemného přijetí a porozumění. Na jeho základě je učedník ochoten a schopen své jednání přizpůsobit Ježíšovým požadavkům, čímž vstupuje do plného společenství lásky mezi Otcem a Synem, jemuž je schopen porozumět (tj. nově jej *poznat* a *zakusit*) právě jen na základě důvěry a lásky, která jej spojuje s Ježíšem.

2.3.2 *Receptivita duše v očistném procesu – výraz důvěry a lásky*

Předložená interpretace janovské verze poselství o Ježíšovi z hlediska dvou stěžejních složek vztahové interakce – lásky a důvěry, nás přivádí k otázce, zda nastíněný mechanismus nachází své uplatnění rovněž v sanjuanistické nauce o procesu mystického sjednocení, a pokud ano, v jaké podobě jej zde lze nalézt. Východiskem pro úvahu nad tímto tématem nám bude světcovo učení o kontemplaci jako komunikačním prostředku ve vztahu mezi duší a Bohem, přičemž nás bude zajímat především charakter účasti duše na tomto dialogu. Úzké sepětí mezi láskou a důvěrou v rámci kontemplativního života duše jsme zaznamenali již v první kapitole práce. Na tomto místě tedy pouze uvedeme světcovo učení týkající se mystického sdílení mezi Bohem a duší do souvislosti s nastíněnou dynamikou rozvoje vztahu v pojetí janovské školy.

Pohled Mystického učitele na vzájemný poměr lásky a víry v prohlubujícím se vztahu Boha a duše se pokusíme objasnit pomocí následujícího citátu z jeho díla: „*Rozum nemůže najít jiné lepší usebrání než ve víře, a tak ho neosvěcuje Duch svatý ničím jiným než vírou. Protože čím je duše čistší a pečlivější ve víře, tím má větší vlitou lásku k Bohu; a čím má větší lásku, tím víc ji osvěcuje a sděluje jí dary Ducha svatého, protože láska je příčinou a prostředkem, kterým jsou jí sdělovány*“ (2V 29,6). V tomto úryvku popisuje Jan od Kříže proces poznávání Boha jako důsledek interakce dvou dynamik duše – víry jako postoje otevřenosti a angažovaného naslouchání Božímu sebesdílení s pokorným vědomím Boží transcendence – a lásky jako touhy duše co nejvíce se Bohu přiblížit a podobat. Vzájemný vztah mezi nimi líčí jako těsnou provázanost obdobnou té, s níž jsme se setkali v pojetí janovské školy, nicméně směr dynamiky se na první pohled jeví jako opačný: zatímco pro janovské texty jsme dovodili primát *lásky*, citovaný sanjuanistický úryvek chápe „čistotu“ a „pečlivost“ duše ve víře jako předpoklad jejího růstu v lásce, z čehož by vyplývalo, že k pokroku v lásce dochází teprve na základě pokroku ve víře, nikoli obráceně. Zmíněný zdánlivý protiklad lze částečně vysvětlit poukazem na vzájemnou těsnou souvislost a provázanost lásky a víry (důvěry), jejichž vzájemné ovlivňování a společný pokrok duše v obou současně neumožňuje jednoznačně určit přednost jedné z nich, takový závěr však problém plně nezodpovídá.

Další zamyšlení nad zmíněným citátem nás přivádí ke zjištění, že *láska* zde vystupuje jako médium, skrze nějž dochází k „osvěcování“ duše a „udílení darů Ducha“, tj. k *poznávání* Boha, které má v úryvku povahu cíle, ke němuž duše směřuje.¹⁰⁸ Na základě analýzy vztahové dynamiky v předchozích oddílech však můžeme konstatovat, že láska současně představuje implicitní důvod touhy duše po hlubším poznání Boha. V tomto smyslu je *předpokladem* otevřeného postoje důvěry vůči Bohu, neboť ten se nemůže realizovat bez alespoň elementárního afektivního příklonu k sdílejícímu se subjektu, jak jsme měli příležitost konstatovat výše. Opět zde tedy nacházíme lásku jako vůdčí princip vztahové interakce, těsně propojený a rezonující s jejími dvěma dalšími aspekty – vírou (důvěrou) jako podmínkou jejího dalšího růstu a poznáním jako jejím plodem.

V předchozím oddílu nastíněný pohled na Janovo evangelium z perspektivy hledání životního smyslu a orientace, a jeho konečného nalezení v důvěrném přátelském vztahu s Bohem, nás uvádí přímo do „srdce“ sanjuanistické nauky o cestě ke sjednocení s Bohem. V první kapitole práce jsme viděli, že podstatu mystické zkušenosti tvoří nikdy nekončící pohyb k nejhlubšímu středu mystikovy existence, jímž je Bůh. K němu duše tíhne jako k cíli své cesty a zdroji života, pro něj odkládá vše, co jí na této cestě překáží a zdržuje. Duše v janovském slova smyslu *hledá* Boha – usiluje jen o něj a všeho ostatního se pro něj vzdává. Každý ze sanjuanistických spisů líčí toto hledání z poněkud jiné perspektivy, ale toužebná snaha dosáhnout Boha – *sjednotit se s ním* – je všem čtyřem společná. Ve *Výstupu* a *Noci*, jejichž východiskem je báseň *En una noche oscura* („Za jedné noci temné“) duše pro dosažení Boha utíká ze žaláře skrytá pod ochranným pláštěm tmy před nebezpečnými nepřáteli,¹⁰⁹ v *Písni* (v komentáři i v samotné básni *¿Adonde te escondiste, Amado?* – „Kam ses ukryl, Milovaný?“) předchází konečnému spočinutí v náručí Milovaného neklidné putování snoubenky, během něhož úzkostně vzývá milovaného Snoubence, aby měl soucit s jejím trápením a přestal se skrývat. *Plamen* (stejně jako závěrečné kapitoly *Písně* založené na posledních slokách komentované básnické skladby) dodává hledání nový rozměr, neboť jej na jednu stranu chápe jako již dovršené – duše již dospěla k Bohu, který ji se sebou sjednotil (srov. ŽPB 1,3–4), na stranu druhou touha duše po dalším přiblížení a prohloubení důvěrného vztahu mezi ní a Bohem nejen neustává, ale

¹⁰⁸ Citát pochází ze závěru pojednání o aktivní asketické praxi týkající se rozumu jako mohutnosti, která zprostředkovává poznání, jeho zaměření na noetický aspekt sjednocení s Bohem je tedy poplatný kontextu, v němž se v díle nachází. Jeho interpretace, kterou zde prezentujeme, odpovídá tematické linii, kterou zde sledujeme, a nečiní si nárok na to být vyváženou syntézou sanjuanistické nauky.

¹⁰⁹ Ve *Výstupu* není tato perspektiva patrná na první pohled, neboť namísto komentáře básně jde mnohem více o naukový traktát, nicméně při pozorném pohledu lze ve stálém světcově důrazu na zřeknutí se všech forem lpění rozměr útěku ze žaláře (otročtví přirozenosti) rozlišit (srov. především 1V 3–13; 2V 7).

v jistém slova smyslu spíše ještě sílí (srov. ŽPB 3,18–22), ačkoli již s sebou nepřináší úzkostnou bolest odloučení jako dříve (srov. ŽPB 1,27–28).

Zabýváme-li se otázkou, jak Mystický učitel líčí úsilí duše o dosažení Boha, neměli bychom především přehlédnout, že navzdory tomu, kolik aktivity duše ve svém hledání vyvine, její úsilí má vždy charakter *odpovědi* na iniciativu Boží, neboť Bůh ji miloval první (srov. ŽPB 3,28; DPB 31,8; srov. s 1J 4,10).¹¹⁰ On duši „zranil“ svou láskou, která způsobuje v duši touhu po spojení s Ním (srov. DPB 1,16-19; DPB 9,3-4), a vyvádí ji tak z ní samé (srov. 1N 11,4), aby ji postupně zaměřila k Němu jako jedinému zdroji svého naplnění. Jan od Kříže je doslova *uchvácen* Boží pokorou, která se sklání k člověku a nechává se jím ve své milosrdné lásce „zajmout“ (srov. DPB 31,8), takže člověk, který Boha miluje, může od něj dosáhnout čehokoli (srov. DPB 1,13). Prvotní láska – otevřenost, zájem – duši umožňuje nechat se zasáhnout mírou Boží důvěry a lásky, s níž se Bůh daruje lidem ve svém Synu, jak jsme měli možnost konstatovat výše. Z úžasu a vděčnosti nad Božím sebedarováním pak dále roste a živí se touha odpovědět stejnou mírou důvěry – naprostým odevzdáním sebe sama (srov. DPB 27,6; 1J 4,11) – a současně v duši vzrůstá vědomí, že tohoto plného odevzdání není bez pomoci Boží milosti schopna, z čehož pramení její bolest a *umírání* (srov. DPB 10,1–3; 11,11). Zamilovaná duše tuto neschopnost naprostého sebedarování prožívá jako Boží nepřítomnost, ve které Milovaný otálí se splněním jejího přání, proto jej ona usilovně hledá a úpěnlivě prosí (srov. DPB 11,2), aby přišel a „učinil si v ní příbytek“ (srov. ŽPB 1,15; J 14,23). Se soucitným pochopením pro netrpělivost duše Jan od Kříže znovu a znovu vysvětluje a objasňuje důvody, které Boha vedou k tomu, aby nevyhověl okamžitě v tom rozsahu a podobě, jak by si duše představovala. Jedná se o citlivý přístup Boží pedagogiky, která respektuje individuální tempo duchovního vývoje jednotlivce, proto jej nechává zrát postupně v souladu s jeho vlohami a osobnostním založením. Duše totiž nemůže snést transcendentního Boha najednou, aniž by si na něj předem postupně zvykala a *přizpůsobovala* se mu, či spíše aniž by mu byla připodobněna přetvářejícím působením Boží milosti – Ducha svatého. On je tím, kdo v ní očistným procesem postupně ničí všechny překážky – *nečistoty* – a dává vzrůst ctnostem, které umožňují účast na božském životě lásky. To se týká zejména ctností teologálních, jejichž rozvoj v průběhu celého mystického putování představuje základní dynamiku očistně-sjednocujícího procesu, zvláště druhé fáze radikálního očišťování, jíž je *noc ducha*. Ostatní ctnosti jsou nahlíženy

¹¹⁰ V tomto ohledu, jako ostatně i ve všech ostatních, je učení bosého karmelitána z Fontiveros plně v souladu s naukou církve vycházející z biblického svědectví o primátu Boží iniciativy.

spíše jako projev a plod zdokonalení duše v teologálních ctnostech jako prostředku, který duši umožňuje přilnout k Bohu – sjednotit se s ním (srov. 2V 6,1–2).

V nauce Jana od Kříže se tedy podobně jako v janovských textech setkáváme s dynamikou postupného rozvoje vztahu milujících se osob, v němž díky láskyplnému porozumění dochází plnému přetvoření duše v Boha. Jeho podstatou je jednota vůlí obou subjektů (srov. 1V 11,2), která pochází ze schopnosti pravé lásky klást do centra pozornosti Milovaného, nikoli sebe sama, takže vůle Milovaného má přednost před vůlí vlastní a duše je tak celou svou existencí plně odevzdaná do rukou Božích (srov. ŽPB 1,36).

2.4 Radost završeného sjednocení

V předchozích dvou krocích, v nichž jsme se zabývali podstatou vztahové interakce v janovských a sanjuanistických spisech, jsme dospěli ke dvěma dílčím závěrům. Nejprve jsme dovedli, že podle obou autorů navázání a budování vztahu s Bohem není možné tam, kde chybí postoj otevřenosti, který se projevuje v ochotě zapřít se, nelpět na sobě samém, ale dát druhému příležitost se projevit – toto „uvolnění prostoru“ v sobě jsme spolu s oběma autory nazvali *vírou (důvěrou)*. Následně jsme věnovali blíže pozornost otázce, nakolik tato *důvěra* souvisí s *láskou*, a zjistili jsme, že jejich vzájemná provázanost nedovoluje je od sebe oddělit, ale naopak vyžaduje, aby v dynamice rozvoje vztahu byly zastoupeny oba stejnou měrou, přičemž primát „hybné síly“ přísluší lásce. Nyní nám zbývá pojednat o tom, k jakému cíli navázaný vztah směřuje.

2.4.1 Věrnost přikázání lásky – štědrost vyplývající z obdarování

Základní nasměrování lidské bytosti k Bohu je vyjádřeno schopností (touhou) člověka *přilnout* k druhému a *sjednotit se* s ním, která je podstatou lidské existence jako otevřené k budování vztahu.¹¹¹ V přirozenosti zasažené hříchem má však dispozice pro vztah tendenci degenerovat do sebestředného zakřivení, v rámci kterého člověk chápe sebe jako cíl veškeré vztahové interakce, a proto je jeho touha po splynutí s druhým vyjádřena jako sklon jej přizpůsobit sobě.¹¹² Namísto otevřenosti vůči druhému a „vyjití“ ze sebe k němu se tedy vztahová dispozice v procesu vývoje osobnosti formuje nejprve jako obrácená směrem *dovnitř*, a vztahy jsou navazovány a uskutečňovány jako sloužící subjektu, který je navazuje, druhý účastník je chápán jako *předmět* vztahu, jehož se lze

¹¹¹ O vztahovosti lidské existence velmi přiléhavě hovoří M. Buber v reflexi Já a Ty. BUBER Martin: Já a Ty. Praha: Kalich, ³2005.

¹¹² Srov. J 5,44; viz též diskuze k otázce *hledání své slávy* výše v oddíle 2.2.1.

zmocnit (srov. J 6,15), nikoli jako *partner* dialogu. Nabídka spásy, kterou Ježíš (Bůh) předkládá, spočívá v prolomení hradeb sebestředného vnitřního prostoru tím, že se Bůh nenechá člověkem spoutat a ovládnout, ale naopak mu dá poznat svou svrchovanou nezávislost, která dává člověku *naději* na překročení sobeckého horizontu, odpoví-li kladně na Boží nabídku přátelství. V rámci přátelství dochází totiž k vzájemnému sdílení podstaty bytí způsobem, který otvírá vhléd do tajemství druhého jako *osoby*, a nedovoluje jej nadále vnímat jako *předmět*. Touha po sjednocení se pak realizuje ve vzájemném sebedarování a v plném přijetí druhého, které se projevuje tím, že člověk prožívá svůj život z pohledu milované osoby, a tedy žije, *jako by žila ona* (srov. 1J 2,6; 3,16; 4,11).

Protože láska vede milujícího k tomu, aby soustředil veškerou svou pozornost k Milovanému, jímž je uchvácen, zprostředkovává vazbu hlubokého porozumění mezi milujícími osobami a dává jim schopnost nahlížet skutečnost „očima druhého“.¹¹³ Tento rys pravé lásky umožňuje autorovi prvního listu Janova propojit lásku k Bohu s láskou k bližnímu, takže se mu láska k bližnímu stává kritériem lásky k Bohu (srov. 1J 3,16). Oprávněně tedy prohlašuje na adresu těch, jejichž bliženská láska vykazuje povážlivé trhliny „*Kdo nemiluje, Boha nepoznal, protože Bůh je láska*“ (1J 4,8). Jak jsme již objasnili dříve, člověk Boha poznává nikoli na základě toho, kolik o něm ví (ačkoli to může v mnohém ohledu pomoci), ale především tím, že se s důvěrou *svěří* jeho vedení (důvěruje), protože jej *miluje*. Naplněn Boží láskou, která se o člověka stará, pečuje o něj a vychází vstříc jeho touhám a potřebám, milující vnímá, že je povolán napodobit milosrdnou Boží lásku ve službě svým bratřím.¹¹⁴ Jeho vztahy k nim jsou tedy utvářeny podle modelu, kterému se naučil od Krista, charakterizuje je tedy úcta k svobodě druhého (srov. J 6,67), otevřenost k jeho situaci a potřebám (srov. J 5,6), a ochota k obětování vlastního života z lásky k druhému (srov. J 15,12–13; 1J 3,16). Pravá láska mezi lidmi má tedy svůj počátek v Bohu, který miloval člověka jako první a skrze Kristův život a jeho smrt dal lidem podíl na této své lásce, která je zároveň věčným životem (1J 4,10–11), protože skrze ni v člověku přebývá Bůh (1J 4,12).

2.4.2 Přetvoření v Milovaného – plnost vzájemného sebedarování

V předchozích oddílech jsme jako zdroj porozumění a jednoty mezi milujícími se osobami identifikovali *lásku*, která vede milujícího k tomu, aby soustředil svůj zájem na milovaného a tak si osvojil důvěrnou znalost jeho způsobů jednání a myšlení. Viděli jsme

¹¹³ Z tohoto pohledu lze Vtělení chápat jako vrcholný projev toho, kam až má být milující ochoten zajít, aby vstoupil do perspektivy druhého, neboť v něm Bůh dokazuje svou ochotu přijmout lidskou perspektivu v pravém slova smyslu za vlastní a současně ji zbožštit tím, že do ní vnese perspektivu Boží.

¹¹⁴ Srov. J 13,14–15.34–35; 15,12–13; 1J 2,3–6; 4,7–8.

také, že autoři janovské školy popisují toto láskyplné sdílení mezi učedníkem a Ježíšem (a skrze něj též s Otcem a Duchem), potažmo mezi Ježíšem a společenstvím učedníků i mezi učedníky navzájem jako *otevřené pozvání*, které je adresováno jak těm, kdo jsou již v kruhu láskyplné výměny zahrnutí, tak i těm, kdo se z něj svou neochotou ke sdílení, přijetí a sebedarování vylučují. Nyní si chceme položit otázku, jak zohledňuje tento rozměr života ve sjednocení s Bohem – otevřenost a ochotu k sebedarování ve vztahu k bližním – ve svých spisech svatý Jan od Kříže.

Pokud bychom soudili pouze ze zběžné četby čtyř hlavních spisů a četnosti míst, kde je v nich láska k bližnímu výslovně zmíněna,¹¹⁵ dospěli bychom pravděpodobně k závěru, že světec vnímá tuto otázku jako spíše okrajovou, a proto jí věnuje pozornost pouze zřídka a nahodile. Tento závěr však naprosto neodpovídá tomu, co Jan od Kříže na toto téma učí, jak se pokusíme nastínit v následujících odstavcích, v nichž odvodíme nauku Mystického učitele o lásce k bližnímu z toho, co jsme prozatím zjistili o jeho pohledu na vztah mezi člověkem a Bohem.

Základní dynamikou vývoje vztahu mezi člověkem a Bohem, jak jsme ji popsali výše, je intenzivní zájem o Boha projevující se jako touha po stálé Boží blízkosti. Tato touha vede člověka k tomu, aby se soustředil plně na Boha a vyloučil všechny rozptylující podněty, které by ho mohly od tohoto zaměření odvádět. Duše takto „zaujatá“ Bohem pozoruje s úžasem a vděčností způsob, jakým Bůh jedná s ní i s ostatními lidmi (srov. DPB 27,1–2), proniká do tajemství nekonečně milosrdné a soucitné Boží lásky,¹¹⁶ a uchváčena její hloubkou a krásou si ji postupně (spíše jakoby nevědomky – pasivně) osvojuje a ve svém jednání ji napodobuje (srov. DBP 27,1–7; 28,5). Jak vyplývá z výše uvedeného, snadno a spíše pasivně nabývá duše ctnosti teprve v závěrečné fázi svého putování, kdy už se jednak svou pílí a jednak působením očištně-sjednocujícího plamene Boží lásky zbavila všech rozptylujících žádostí a lpění na sobě samé, které deformovaly opravdovost jejího odevzdání se v lásce (srov. DPB 28,7). Než dospěje k této míře sjednocení s Bohem v lásce, naopak musí, nakolik je to v jejích silách, neustále bdít nad

¹¹⁵ Podle sanjuanistické konkordance se obrat „*amor del prójimo*“ („láska k bližnímu“) objevuje v delších světcových spisech pouze na čtyřech místech (jednou ve *Výstupu*, dvakrát v *Noci*, jednou v *Písni*) – srov. LUIS DE SAN JOSÉ: *Concordancias de las obras y escritos del Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*. Burgos: El Monte Carmelo, 1948, 100; termín „*caridad*“ („milosrdná, soucitná láska; láska k bližnímu“) se nachází ve spisech přibližně pětadvacetkrát, z toho se ale pouze asi desetkrát označuje přímo bliženskou lásku, v ostatních případech se míní teologální ctnost lásky, která je (podle kontextu) vztažena hlavně k Bohu. Ve srovnání s pětadvacetistránkovým seznamem citací k heslům „*amor*“ („láska“) a „*amor de Dios*“ („láska k Bohu“) čítajícím několik stovek odkazů se počet zmínek o lásce k bližnímu jeví na první pohled jako překvapivě nízký.

¹¹⁶ Pro milosrdnou a soucitnou lásku (primárně k bližnímu) používá španělština výraz „*caridad*“, který Jan od Kříže obohacuje o nový významový odstín, když jím označuje soucitnou otevřenost člověka k potřebám jeho bližních *vycházející z milosrdné a soucitné Boží lásky k člověku*, od níž se soucitná lidská láska učí a teprve zakotvena v ní dosahuje své pravé dokonalosti.

tím, aby svou lásku (otevřenost vůči potřebám druhých a ochotu ke službě) porovnávala s tím, jak poznává a zakouší lásku Boží, a podle ní tu svou očišťovala a zbavovala všech příměsí sobectví (srov. 3V 20,2; DPB 29,2). K rozeznání těchto kazů pravé lásky poskytují cenné vodítko úvodní kapitoly *Noci* (srov. 1N 2–7), v nichž Jan od Kříže vysvětluje nutnost očišťování v temné noci poukazem na nedokonalosti začátečníků na duchovní cestě. Ty vesměs spočívají v nedokonalosti jejich lásky k Bohu, která se projevuje v jejich jednání vůči druhým – milují Boha pro sebe, tedy pro uspokojení, které jim to přináší, a pro toto zaměření na sebe se provinují proti lásce k bližnímu, když usilují o ocenění a chválu druhých, nebo naopak upozorňují na jejich chyby a odsuzují je nebo se rmoutí, když jsou jimi zastíněni v konání dobra.¹¹⁷ Zmiňované jednání a postoje mají všechny za následek zkreslený pohled na bližního, který není vnímán jako milovaný bratr, jemuž je člověk z lásky k Bohu povolán sloužit, ale jako soupeř, obecnstvo nebo překážka na cestě k dokonalosti (případně jako vše dohromady).

Vidíme tedy Jana od Kříže zcela v duchu prvního listu Janova klášteru důraz na neoddělitelnost lásky k Bohu od lásky k bližnímu a odhalovat nedokonalost lásky k Bohu z jednání člověka vůči jeho bližním. *Milovat Boha* znamená pro Mystického učitele mít podíl na lásce, kterou Bůh miluje sám sebe i své stvoření (srov. ŽPB 1,3), tedy milovat druhé nikoli pro své potěšení a uspokojení, s očekáváním toho, že láska bude opětována, ale milovat je proto, *že je miluje Bůh*. Od člověka, kterému dal tuto svou lásku *poznat* očekává, že ji dá *zakusit* druhým, protože v nich miluje Boha, který v nich přebývá. O růst lásky k bližnímu není tedy možné usilovat odděleně od péče, kterou duše věnuje rozvoji svého vztahu k Bohu, neboť bez pokroku v lásce k Bohu si nelze osvojit pravou lásku k bližnímu. Dokud duši chybí dokonalost víry, v níž by se spoléhala výhradně na Boha a nehledala oporu v ničem a v nikom jiném, dokonalost lásky, ve které se Bohu zcela daruje s veškerou silou své touhy, a dokonalost naděje, v níž by očekávala vše od Boha a nic od nikoho jiného (srov. DPB 29,10–11), nemůže milovat druhé zcela nesobecky, neboť její jednání vůči nim vždy je ovlivněno tím, jaký přínos z něj očekává pro sebe (srov. DPB 26,18). V určitém ohledu lze podle mého názoru hodnotit *očekávání* jako základní motivační prvek vztahové interakce, a současně jako faktor, který nejvíce deformuje pravou lásku k bližnímu, jedná-li se o uzavřený postoj očekávání – tedy postoj předpokládající konkrétní formu reakce druhé strany. V takové situaci totiž účastník vztahu nepřipouští jinou možnost vztahové směny, než tu, která odpovídá jeho očekávání, není tedy schopen zaznamenat, že byl druhým obdarován, neobdržel-li právě to, co očekával

¹¹⁷ Srov. MARCHAND Jan Yves: Svatý Jan od Kříže, učitel lásky k bližnímu, in Učitel víry II. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1993, 58.

(srov.). Vidíme tedy, že je to právě očištěná *naděje*, která člověku daruje pravou svobodu ve vztahu k druhým, a tedy schopnost uskutečnit Kristův požadavek „*To je mé přikázání, abyste se milovali navzájem, jako jsem já miloval vás*“ (J 15,12).

ZÁVĚR

Osobní zkušenost s transcendentním Bohem, který se z lásky k nám stal člověkem, aby navázal s lidstvem přátelský vztah a dal lidem podíl na překypující plnosti lásky ve společenství božských osob Otce, Syna a Ducha svatého, by měla mít své místo v životě každého věřícího křesťana. Přesto Bůh povolává v Církvi některé lidi, aby tento osobní vztah s Ním prožívali zvláště intenzivním, bezprostředním způsobem, a stali se tak ostatním křesťanům svědky velikosti údele člověka – křesťana, jehož Bůh zve k přátelství se sebou samým. Mezi těmi, kdo milost mystického života přijali a dokázali na ni odpovědět naprostým odevzdáním sebe sama do Božích rukou, vyniká Jan od Kříže jako ten, kdo z mystické zkušenosti nejen žil, ale byl rovněž nadán schopností druhým vyložit její podstatu, průběh a úskalí. Z jeho schopnosti a ochoty stát se svým následovníkům průvodcem na cestě ke sjednocení dodnes mnozí křesťané s užitkem čerpají inspiraci pro budování svého vztahu s Bohem. K jeho dílu se však obracejí i spirituální teologové, aby z jím předloženého itineráře mystického putování načerpali poznatky o průběhu vztahu mezi člověkem a Bohem, zejména o povaze a zákonitostech působení přetvářející milosti. Obdobný cíl – popsat na základě nauky Mystického učitele (a janovského novozákonního kerygmatu) putování člověka k Bohu – jsme sledovali na předchozích stranách, nyní tedy předkládáme závěry, k nimž jsme během uvedeného procesu dospěli.

V průběhu výkladu jsme se především seznámili s tím, že mystická cesta sjednocení má v podání Jana od Kříže podobu rozvíjejícího se vztahu dvou milujících se osob (Boha a duše), které se sobě navzájem postupně odhalují a darují. Prohlubování láskyplné výměny se uskutečňuje jako pokračující proces, neboť Bůh při svém sdílení bere v úvahu slabost lidské přirozenosti a neuděluje se celý najednou, ale v jednotlivých setkáních, díky nimž si duše postupně na Boha „zvyká“ a přizpůsobuje se mu. Komunikace mezi Bohem a duší, která během těchto setkání probíhá, vede na straně duše k růstu důvěry a lásky a tedy i ke stále větší ochotě a schopnosti vzdát se sebe sama a plně se odevzdat Bohu, aby v ní a skrze ni uskutečňoval dílo spásy. Zaměření celé bytosti na Boha, k němuž dochází pod vlivem zmíněných setkání, jež si postupně podmaní celou pozornost duše a zaměří ji k Milovanému, má skutečně povahu „přebývání“ v Bohu, nakolik duše v důsledku intimního společenství s Bohem (a z toho plynoucí důvěrné znalosti Boží perspektivy) vidí vše pohledem Milovaného, který se pro ni stává měřítkem všeho. Duše je v něm pevně zakotvena důvěrou, láskou a nadějí, skrze něž se účastní života Trojice.

Z tohoto sanjuanistického itineráře duchovní cesty jsme pro srovnání s poselstvím Janova evangelia (potažmo prvního listu Janova) vyčlenili pouze dynamiku teologálních ctností jako „hybných sil“ vztahové interakce a dospěli jsme k následujícím zjištěním.

- A. Janovský i sanjuanistický přístup předkládá jako vzor vztahové interakce mezi Bohem a člověkem jednání Boha v osobě Ježíše Krista. Ježíš svou ochotou „položít život za bratry“ uskutečňuje krajní podobu sebezřeknutí, která je nutnou podmínkou každého vztahu založeného na *důvěře*, s níž se dokonalá láska daruje, a trpělivě *umírá* sama sobě v očekávání svobodného přijetí z druhé strany. Milující tak vytváří milovanému prostor k uplatnění svobody v přijetí nebo odmítnutí nabídky přátelství – lásky. Tento příklad má duše následovat svou ochotou vzdát se všeho (i sebe sama) pro Boha, kterého miluje (Jan od Kříže), a umožnit tak Bohu, aby skrze ni mohl svou láskou obdarovat její bratry (Janovo evangelium a první list Janův).
- B. Autoři janovského okruhu i Jan od Kříže líčí rozvoj vztahu jako pokračující komunikaci mezi Bohem a člověkem, v níž Bůh člověku dává *zakusit* sebedarující lásku jako podstatu svého bytí i jako svůj „jazyk“. Duše zasažená touto Boží láskou touží Bohu odpovědět stejným způsobem – jazykem lásky, která je prostá jakéhokoli sobectví a sleduje pouze zájem Milovaného. Čím déle a častěji duše s Bohem rozmlouvá a setrvává v jeho přítomnosti, tím důvěrněji jej skrze upřený *pohled své lásky* poznává, učí se rozumět jeho způsobu jednání a napodobuje ho, čímž si osvojuje jazyk Boží lásky a stává se schopnou vzdát se všech vlastních zájmů a sledovat jen zájem (vůli) Boží.
- C. Škola lásky, kterou duše pod Božím vedením prochází, upevňuje její jednotu s Bohem v *naději* na budoucí plnost společenství lásky, která v ní buduje a oživuje vědomí sounáležitosti s ostatními lidmi, které se učí milovat stejnou láskou, jakou k nim má Bůh. Zatímco Janovo evangelium a především první list Janův tento rozměr společenství s Bohem velmi zdůrazňují, Jan od Kříže lásku k bližnímu v žádném ze svých čtyř traktátů o duchovním životě výslovně nezmiňuje. První dojem, že v sanjuanistické nauce nemá láska k bližnímu žádný zvláštní význam, nicméně zmizí, jakmile si uvědomíme, že podle této nauky mají veškeré prohřešky proti lásce k bližnímu svůj základ v nedokonalosti lásky k Bohu, jakmile tedy duše odstraní tento základní nedostatek svého duchovního života a ona bude připodobněna Bohu v čistotě své nesobecké lásky, dosáhne dokonalosti rovněž její láska k bližním, která do té doby vždy bude poznamenána příměsí sobectví, ať se duše snaží jakkoli ji této nečistoty zbavit.

Hlavní přínos práce spatřuji v tom, že na základě sanjuanistické nauky o sjednocení duše s Bohem vztažené k výpovědi o lásce Boha k člověku ve čtvrtém evangeliu a prvním Janově listu představuje teologální ctnosti jako základní dynamiku duchovního života, která má povahu *otevřenosti pro vztah*, který je složen z postojů *důvěry, lásky a radosti* vztažených k milované osobě, a tím podtrhuje nutnost usilovat v rámci rozvoje duchovního života o jejich osvojení. Cílem každého teologa (i studenta teologie) by tedy mělo být, aby nabytých vědomostí dokázal využít ke službě hlásání evangelijní zvěsti způsobem, který odpovídá požadavkům jeho doby. Domnívám se, že syntéza janovsko-sanjuanistického pojetí mezosobní vztahové interakce se může uplatnit v oblasti mystagogické pastorace, a to ve dvojitým ohledu – tím, že při zprostředkování kérygmatu staví na základech běžně dostupné zkušenosti vzniku a průběhu mezilidských vztahů, usnadňuje vedeným osobám vnímání vztahu s Bohem v rovině *osobního* setkání, a současně je zdůrazněním Božího jednání s člověkem jako vzoru pro jakoukoli vztahovou interakci uvádí názorným způsobem do praktického osvědčení lásky k bližnímu.

Použité zkratky

Zkrácené názvy sanjuanistických děl, použité v textu:

Výstup = Výstup na horu Karmel

Noc = Temná noc

Píseň = Duchovní píseň

Plamen = Živý plamen lásky

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*)

DPB = Duchovní píseň, druhá redakce
(např. DPB 3,5 = 3.kapitola, 5. bod)

ŽPB = Živý plamen lásky, druhá redakce
(pravidla citace jako v případě *Písně*)

Pro odkazy na biblická místa je použito zkratk z Českého ekumenického překladu Písma.

SEZNAM LITERATURY

Prameny:

JUAN DE LA CRUZ: *Obra completa 1* (= *El libro de bolsillo. Literatura española. Clásicos*). Madrid: Alianza Editorial, 2003.

JUAN DE LA CRUZ: *Obra completa 2* (= *El libro de bolsillo. Literatura española. Clásicos*). Madrid: Alianza Editorial, 2003.

JAN OD KŘÍŽE: *Duchovní píseň* (= *Karmelitánská spiritualita*). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

JAN OD KŘÍŽE: *Temná noc* (= *Karmelitánská spiritualita*). 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995.

JAN OD KŘÍŽE: *Výstup na horu Karmel* (= *Karmelitánská spiritualita*). 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

JAN OD KŘÍŽE: *Živý plamen lásky* (= *Karmelitánská spiritualita*). 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

BIBLE – český ekumenický překlad

NESTLE-ALAND: *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006

Pomůcky

LUIS DE SAN JOSÉ O.C.D.: *Concordancias de las obras y escritos del Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*. Burgos: El Monte Carmelo, 1948.

SÁNCHEZ Diego M.: *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz*. Madrid: Edit. de Espiritualidad, 2000

Literatura

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.

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

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

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.

BAUR Wolfgang: *První, druhý a třetí list Janův*. (= *Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 17*). 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

BORGEN Peder: *The Gospel of John and Hellenism: Some Observations*. in CULPEPPER R. Alan, BLACK, C. Clifton (ed.): *Exploring the Gospel of John*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, 98–123.

- BOULET Jean: Dieu ineffable et Parole incarnée. Saint Jean de La Croix et le problème du 4^{ème} Evangile, en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 46 (1966) 227–240.
- BUBER Martin: *Já a Ty*. Praha: Kalich, ³2005.
- CASTRO Secundino: Bůh, potřeba a plnost člověka, in *Učitel víry III*. (= Karmelitánská spiritualita). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, 76-100.
- 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.
- CRISOGONO DI GESU: *Vita di San Giovanni della Croce, Dottore della Chiesa*. Milano: Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, ²1984.
- 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.
- 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.
- KOHUT Pavel Vojtěch OCD: Bůh svatého Jana od Kříže, in *Učitel víry III*. (= Karmelitánská spiritualita). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, 101-129.
- , *Co je spirituální teologie? (= Malá teologie)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- , *Mystikové a církev*, in: *TT* 2, 2006, 83–87.
- , „Řekněte mu, že strádám, trpím a umírám“. *Mystická bolest Boží lásky podle Jana od Kříže*, in: *MKR Com* 3, 2005, 245–265.
- , *Uvedení do studia křesťanské mystiky. Úvodní studie k připravované publikaci Karmelitánského nakladatelství Slovník křesťanských mystiků (poskytnuto autorem v podobě, ve které bude publikováno, a citováno s laskavým svolením autora)*.
- , *Žít životem Boha. 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.
- LÁZARO Eutiquio García: Kristus v mystice Jana od Kříže, in *Učitel víry III*. (= Karmelitánská spiritualita). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, 53–75.
- MARCHAND Jan Yves: Svatý Jan od Kříže, učitel lásky k bližnímu, in *Učitel víry II*. (= Karmelitánská spiritualita). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1993, 57–63.
- MARK Birgitta.: *Mysticism and Cognition. The Cognitive Development of John of the Cross as Revealed in his Works*. Aarhus: University Press, 2000.
- MARTIN Henri: *Le thème de la parfaite alliance de grace*. Paris: Les Editions Du Cerf, 1954.

- MATEOS J., BARRETO J.: *Il Vangelo di Giovanni analisi linguistica e commento esegetico*. Assisi: Cittadella Editrice ⁴2000.
- MOIOLI Giovanni: *Mystika křesťanská*, in: FIORES, S. de, GOFFI, T.: *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, 543–554.
- NIETO J.: *Mystical theology and "Salvation-History" in John of the Cross: Two Conflicting Methods of Biblical Interpretation en Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXVI, 1974, 17–32.
- POIROT Dominique: *Jean de la Croix et l'union à Dieu*. Paris: Bayard Editions, 1996.
- PORSCH, Felix: *Evangelium sv. Jana (= Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 4)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii (= teologie)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- , *Jako v nebi tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie (= teologie)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- , *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (= teologie)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, ³2006.
- RUIZ Frederico Salvador: *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid, BAC 1968.
- , *Místico y Maestro San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad ²2006.
- 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.
- SCHNEIDERS Sandra M.: *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*. New York: Herder & Herder - The Crossroad Publishing Company, ²2003.
- STEINOVÁ, Edit.: *Věda kříže*. Brno: Cesta, 2000.
- VILNET Jean: *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*. Paris 1949.
- VOLF Miroslav: *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi (= Teologie)*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2005.
- UNDERHILL, Evelyn: *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*. Praha: Dybbuk, 2004.

PŘÍLOHA – BÁSNĚ K PROZAICKÝM DÍLŮM JANA OD KŘÍŽE

(překlad P.V. Kohuta – použito s laskavým svolením autora)

Během celého výkladu jsme se opakovaně vraceli k tomu, že nauka Jana od Kříže byla formulována jako výklad jeho básní, které zachycují jeho zkušenost s Bohem, považují tedy za vhodné je k této práci přiložit, aby mohl být její čtenář bezprostředně osloven též samotným Mystickým učitelem.

Pořadí, v němž jsou básně seřazeny, má retrospektivní charakter vůči pořadí jejich vzniku, jímž mám v úmyslu ilustrovat skutečnost, že i celá sanjuanistická nauka má charakter ohlednutí za předchozím putováním, které duši dovedlo k výšinám sjednocení s Milovaným.

¡OH LLAMA DE AMOR VIVA

Ó, ŽIVÝ PLAMENI LÁSKY

1. *¡Oh llama de amor viva
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!,
pues ya no eres esquivia,
acaba ya, si quieres;
rompe la tela de este dulce encuentro.*

Ó, živý plameni lásky,
který něžně zraňuješ
v nejhlubším středu mé duše!
Když už nejsi bolestivý,
skonči už, chceš-li,
protrhni závoj tohoto sladkého setkání.

2. *¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,
que a vida eterna sabe,
y toda deuda paga!;
matando, muerte en vida la has trocado.*

Ó, příjemný žehu!
Ó, ráno blaživá!
Ó, hebká ruko! Ó, jemný doteku,
který ví, co je věčný život
a splácí každý dluh!
Když zabíjíš, smrt jsi změnil v život.

3. *¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos esplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan junto a su Querido!*

Ó, lampy ohnivé,
v jejichž zářích
hluboké jeskyně smyslu,
který byl temný a slepý,
s podivuhodnými přednostmi
dávají spolu teplo a světlo svému Drahému!

4. *¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno,
donde secretamente solo moras!
Y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
¡cuán delicadamente me enamoras!*

Jak mírně a láskyplně
procitáš v mém lůně,
kde jenom skrytě přebýváš!
A ve svém příjemném dechu,
plném dobra a slávy,
jak jemně rozněcuješ mou lásku!

EN UNA NOCHE OSCURA

[Canciones de el alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con Dios

por el camino de la negación espiritual]

1. En una noche oscura
con ansias en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.
2. A oscuras y segura,
por la secreta escala disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
a oscuras, y en celada,
estando ya mi casa sosegada.
3. En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.
4. Aquésta me guiaba
más cierto que la luz de mediodía,
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía.
5. ¡Oh noche que guiaste!
¡Oh noche amable más que el alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!
6. En mi pecho florido,
que entero para él solo se guardaba,
allí quedó dormido,
y yo lo regalaba,
y el ventalle de cedros aire daba.
7. El aire de la almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería,
y todos mis sentidos suspendía.
8. Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

ZA JEDNÉ NOCI TEMNÉ

[Písně duše, která se raduje, že dospěla kvznešenému stavu dokonalosti, jímž je sjednocení s Bohem

cestou duchovního popření]

- Za jedné noci temné
s touhami, v lásce roznicena,
ó, blahé štěstí!,
vyšla jsem nepozorována,
když můj dům již byl utišen.
- V temnotách a bezpečná,
po tajných schodech přestrojena,
ó, blahé štěstí!,
v temnotách a ve skrytosti,
když můj dům již byl utišen.
- V tu šťastnou noc,
vskrytu, aniž mě kdo viděl,
ani já jsem na nic nehleděla,
bez jiného světla a vůdce,
leč s tím, které v srdci plálo.
- To mě vedlo
jistěji než světlo poledne,
tam, kde mě očekával
ten, o kterém jsem dobře věděla,
v místě, kde nikdo nebyl.
- Ó, noci, která jsi vedla!
Ó, noci, milejší než svítání!
Ó, noci, která jsi spojila
Milovaného s milovanou,
milovanou v Milovaného přetvořila.
- Na mé rozkvetlé hrudi,
která se celá jen pro něj uchovávala,
tam zůstal spát,
a já jsme se mu dávala,
a vějíře cedrů skýtaly vánek.
- Vánek cimbuří,
když jsem jeho vlasy rozplétala,
svou klidnou rukou
mě na šíji zranil,
a všechny mé smysly vyloučil.
- Zůstala jsem a zapoměla na sebe,
svou tvář jsem sklonila nad Milovaným,
všechno skončilo a opustila jsem sebe,
když jsem zanechala svou starost
zapomenutou uprostřed lilií.

ADÓNDE TE ESCONDISTE,

ESPOSA

1. *¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.*
2. *Pastores, los que fuerdes
allá por las majadas al otero,
si por ventura vierdes
aquel que yo más quiero,
decilde que adolezco, peno y muero.*
3. *Buscando mis amores
iré por esos montes y riberas,
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.*
4. *¡Oh bosques y espesuras
plantadas por la mano del Amado!
¡Oh prado de verduras
de flores esmaltado!,
decid si por vosotros ha pasado.*
5. *Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
e, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura.*
6. *¡Ay!, ¿quién podrá sanarme?
Acaba de entregarte ya de vero;
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.*
7. *Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.*
8. *Mas, ¿cómo perseveras,
¡oh vida!, no viviendo donde vives,
y haciendo porque mueras
las flechas que recibes
de lo que del Amado en ti concibes?*

KAM SES UKRYL

SNOUBENKA

- Kam ses ukryl,
Milovaný, a mě zanechal v nářku?
Jako jelen jsi utekl,
když jsi mě zranil;
vyběhla jsem za tebou, a byl jsi pryč.
- Pastýři, kteří vystupujete
tam, pastvinami na vrchol,
pokud šťastnou náhodou uvidíte
toho, po kom tolik toužím,
řekněte mu, že trpím bolestí a umírám.
- V hledání své lásky
půjdu přes hory a řeky,
nebudu trhat květy,
ani se nebudu bát šelem,
a překročím siláky a hranice.
- Ó, lesy a houštiny,
vysázené rukou Milovaného!
Ó, louko zelení
a květy posetá!
Řekněte, zda vámi prošel.
- Tisíce půvabů rozesel,
prošel chvatně těmito hájemi
a zkrášlil je pohledem
a svou pouhou podobou
je oděl svou krásou.
- Ach, kdo mě může uzdravit?
Vzdej se mi už opravdu;
a nepošlej mi
dnes už posla,
který není schopen říci mi, po čem toužím.
- A všichni, kteří (kolem) bloumají,
mi o tobě vyprávějí tisíce půvabů,
a ty mě jen víc zraňují,
a k umírání přivádí mě
jakési "nevímco", které žvatlají.
- Avšak, jak to, že (ještě) trváš,
ó, živote, když nežiješ tam, kde žiješ,
a když se tak děje, proč umíráš
na šípy, které dostáváš
z toho, co z Milovaného v sobě počínáš?

9. *¿Por qué, pues has llagado,
aqueste corazón, no le sanaste?
Y, pues me le has robado,
¿por qué así le dejaste,
y no tomas el robo que robaste?*
10. *Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos,
y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos,
y sólo para ti quiero tenellos.*
11. *Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.*
12. *¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mi entrañas dibujados!*
13. *Apártalos, Amado,
que voy de vuelo.*
- ESPOSO
- Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma.*
- ESPOSA
14. *Mi Amado: las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,*
15. *la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.*
16. *Cazadnos las raposas,
que está ya florecida nuestra viña,
en tanto que de rosas
hacemos una piña,
y no parezca nadie en la montiña.*
- Proč, když jsi zranil
toto srdce, jsi je neuzdravil?
A když jsi mi je uloupil,
proč jsi je opustil
a nebereš si lup, který jsi uloupil?
- Zbav mě mých mrzutostí,
vždyť nikdo není s to je rozptýlit,
a kéž tě spatří moje oči,
vždyť jsi jejich září
a jen pro tebe je chci mít.
- Odhal svou přítomnost,
a kéž mě usmrtí tvůj pohled a krása;
hleď, že choroba
lásky se neuzdraví
leč přítomností a podobou.
- Ó, křišťálový prameni,
kéž bys v oněch svých postříbřených tvářích
vyjevil znenadání
vytoužené oči,
jež ve svém nitru mám načrtnuté!
- Odvrať je, Milovaný,
neboť letím.
- SNOUBENEC
- Vrať se, holubice,
neboť zraněný jelen
na vrcholku se objevuje
ve vanutí tvého letu a je osvěžen
- SNOUBENKA
- Můj milovaný: hory,
lesní osamělá údolí,
vzdálené ostrovy,
zvučné řeky,
svist láskyplných větrů,
- ztichlá noc
před východem svítání,
umlčená hudba,
zvučící samota,
večeře, jež osvěžuje a naplňuje láskou.
- Pochyťte nám lišky,
neboť naše vinice již rozkvetla,
a zatímco z růží
uvijeme šišku,
ať se nikdo neobjevuje na horách.

17. *Detente, cierzo muerto;
ven, austro, que recuerdas los amores,
aspira por mi huerto
y corran sus olores,
y pacerá el Amado entre las flores.*

18. *¡Oh ninfas de Judea!,
en tanto que en las flores y rosales
el ámbar perfumea,
morá en los arrabales,
y no queráis tocar nuestros umbrales.*

19. *Escóndete, Carillo,
y mira con tu haz a las montañas,
y no quieras decillo;
mas mira las compañas
de la que va por ínsulas extrañas.*

ESPOSO

20. *A las aves ligeras,
leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,
aguas, aires, ardores,
y miedos de las noches veladores:*

21. *por las amenas liras
y canto de serenas, os conjuro
que cesen vuestras iras,
y no toquéis al muro,
porque la esposa duerma más seguro.*

22. *Entrado se ha la esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado.*

23. *Debajo de el manzano,
allí conmigo fuiste desposada;
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.*

ESPOSA

24. *Nuestro lecho florido,
de cuevas de leones enlazado,
en púrpura tendido,
de paz edificado,
de mil escudos de oro coronado.*

Zadrž, mrtvý severáku;
přijď, (ty) jižní, který probouzíš lásku,
zavěj mou zahradou
a kéž se rozběhnou tvé vůně,
a Milovaný bude pást mezi květy.

Ó, nymfy z Judeje!
Zatímco mezi květy a růžovými keři
jantar voní,
přebývejte na předměstích,
a nedotýkejte se našich prahů.

Skryj se, Drahý,
a pohleď svou tváří na hory,
a neprozrazuj to;
avšak hleď na družky
té, která putuje po vzdálených ostrovech.

SNOUBENEC

Lehcí ptáci,
lvi, jeleni, skákající daňci,
hory, údolí, řeky,
vody, ovzduší, žáre,
a strachu probdělých nocí:

příjemnými lyrami
a zpěvem sirén vás zapřísahám,
aby pominul váš hněv,
a nedotýkejte se zdi,
aby snoubenka spala bezpečněji.

Vstoupila snoubenka
do vytoužené zahrady příjemné,
a po své chuti odpočívá
se šíjí opřenou
o sladké paže Milovaného.

Pod jabloní,
tam jsi byla se mnou zasnoubena;
tam jsem ti dal ruku,
a bylas odškodněna
tam, kde tvá matka byla potupena.

SNOUBENKA

Naše rozkvetlé lože
(je) obklíčené jeskyněmi lvů,
purpurem ověšené,
mírem obdařené,
tisícem zlatých štítů korunované.

25. *A zaga de tu huella
las jóvenes discurren al camino
al toque de centella,
al adobado vino;
emisiones de bálsamo divino.*
26. *En la interior bodega
de mi amado bebí, y, cuando salía
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí que antes seguía.*
27. *Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su esposa.*
28. *Mi alma se ha empleado
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio.*
29. *Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido,
que, andando enamorada,
me hice perdidiza y fui ganada.*
30. *De flores y esmeraldas,
en las frescas mañanas escogidas,
haremos las guirnaldas
en tu amor florecidas,
y en un cabello mío entretejidas.*
31. *En solo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste,
mirástele en mi cuello
y en él preso quedaste,
y en uno de mis ojos te llagaste.*
32. *Cuando tú me mirabas,
su gracia en mí tus ojos imprimían;
por eso me adamabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían.*
- Ve tvých stopách
(mladá) dívky běží cestou
za dotekem jiskry,
za vínem ušlechtilým;
(za) vůněmi božského balzámu.
- Ve sklípku vnitřním
svého milovaného jsem pila, a když jsem vyšla
celou tou nížinou,
již jsem nic nevěděla,
a ztratila jsem stádo, za kterým jsem dosud šla.
- Tam mi dal své nitro,
tam mě naučil velmi rozkošnému vědění,
a já jsem se mu tam vskutku dala,
aniž bych si něco ponechala;
tam jsem mu slíbila, že budu jeho snoubenkou.
- Má duše se provdala/zaměstnala
a celé mé bohatství je v jeho službě;
nehlídám už stádo
ani nedělám něco jiného,
neboť jen v milování je můj úděl.
- Vždyť nebudu-li na lukách
dnes již viděna ani shledána,
řekněte, že jsem se ztratila,
že svou zamilovaností
jsem byla ztracena a získána.
- Z květů a smaragdů
za nádherných časných jiter
girlandy spleteme
rozkvetlé ve tvé lásce,
a zapletené do mého vlasu.
- Jediným oním vlasem,
který jsi na mém hrdle viděl vlát,
hleděl jsi na něj na mém hrdle
a byl jsi zajat,
a jedním z mých očí jsi byl zraněn.
- Když ses na mne díval,
svůj půvab do mne vtiskly tvé oči;
tím jsi mě miloval,
a v tom si zasloužily
mé (oči) zbožňovat to, co v tobě viděly.

33. *No quieras despreciarme,
que, si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mirarme
después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejaste.*

ESPOSO

34. *La blanca palomica
al arca con el ramo se ha tornado,
y ya la tortolica
al socio deseado
en las riberas verdes ha hallado.*

35. *En soledad vivía,
y en soledad ha puesto ya su nido,
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido.*

ESPOSA

36. *Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.*

37. *Y luego, a las subidas
cavernas de la piedra nos iremos,
que están bien escondidas,
y allí nos entraremos,
y el mosto de granadas gustaremos.*

38. *Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí tú, ¡vida mía!,
aquello que me diste el otro día:*

39. *el aspirar de el aire,
el canto de la dulce filomena,
el soto y su donaire
en la noche serena,
con llama que consume y no da pena.*

40. *Que nadie lo miraba;
Aminadab tampoco parecía,
y el cerco sosegaba,
y la caballería
a vista de las aguas descendía.*

Nepohrdej mnou,
neboť, i když jsi u mne shledal temnou pleť,
můžeš se na mne dál dívat
poté, cos na mne pohlédl
a tím ve mně půvab a krásu zanechal.

SNOUBENEC

Bílá holubička
se do archy vrátila s ratolestí,
a již hrdlička
vytouženého druha
u zelených řek nalezla.

V samotě žila
a v samotě postavila své hnízdo,
a do samoty ji vedl
o samotě její drahý,
zraněný rovněž v samotě lásky.

SNOUBENKA

Těšmě se, Milovaný,
a dívejme se na sebe ve tvé kráse
na hoře a v lese,
kde tryská čistá voda;
Vstupme hlouběji do houští.

A pak, k vznešeným
jeskyním z kamene půjdeme,
které jsou dobře skryty,
(a) tam vstoupíme,
a mošt z granátů okusíme.

Tam mi ukážeš
to, po čem má duše toužila,
a pak mi dáš
tam ty, ó, můj živote,
to, cos mi dříve řekl:

dech ovzduší,
píseň sladké filomeny,
les a jeho půvab
za jasné noci,
s plamenem, který stravuje a nebolí.

Že nikdo o tom nevěděl;
Aminádab se tam také nezjevil,
a skončilo obléhání,
a jízda
před zraky vod klesla.

Bibliografická citace

Mystická cesta sjednocení podle svatého Jana od Kříže [rukopis] : Bakalářská práce /Marie Hlaváčová; vedoucí práce: Pavel Vojtěch Kohut. -- Praha, 2011. -- s. 68

ANOTACE

Mystická cesta sjednocení podle svatého Jana od Kříže ve světle janovské novozákonní tradice

Práce se zabývá pohledem na rozvoj mystického života, předloženém v nauce svatého Jana od Kříže, španělského karmelitána ze 16. století. Ten popisuje mystickou cestu sjednocení jako proces budování důvěrného vztahu mezi Bohem a člověkem, v němž se proměňujícím působením Boží lásky (Ducha svatého) člověk postupně vzdává lpění na sobě samém, čímž v sobě vytváří prostor pro Boha, kterému se s láskou a důvěrou zcela odevzdává. Hybnými silami celého procesu jsou teologální ctnosti víry, lásky a naděje, které společně vytvářejí v člověku postoj otevřenosti vůči Bohu, jenž je nutnou podmínkou pokroku na duchovní cestě.

Uvedený pohled na mystikovo putování ke sjednocení s Bohem uvádí práce do souvislosti s teologickou výpovědí Janova evangelia a částečně též prvního Janova listu, které líčí vztah učedníka s Kristem z velmi podobné perspektivy. Těžiště práce spočívá v poukazu na skutečnost, že průběh vztahu s Bohem je v janovském i sanjuanistickém podání líčen způsobem, který umožňuje rozpoznat podobnost vztahové dynamiky odpovídající teologálním ctnostem s tou, s níž se lze setkat v běžných (zejména důvěrných) mezilidských vztazích. Tato paralelnost je vyložena ve třech krocích, které se vztahují k jednotlivým teologálním ctnostem. Pozornost je věnována *důvěře* jako postoji, který se otvírá vůči druhému ochotou vytvořit v sobě prostor pro jeho přijetí, *lásce*, která ve formě zájmu vychází druhému vstříc, zprostředkovává a uskutečňuje vzájemné poznání a sebedarování, a *naději*, jež umocňuje radost ze vzájemného porozumění a lásky ochotou zahrnout do důvěrného společenství lásky všechny lidi.

KLÍČOVÁ SLOVA

Mystická cesta. – Jan od Kříže. – Janovo evangelium – Sjednocení s Bohem – Teologální ctnosti.

ABSTRACT

Mystical Journey of Union According to John of the Cross in the light of johannine New Testamental Tradition

This thesis analyzes the mystical development described in the works of a Spanish Carmelite, Saint John of the Cross. According to his teachings, a mystical journey heading towards the Union with God can be envisioned as a process of establishing an intimate relationship between a human person and God. As a result of the transforming effects of God's Love, the human being becomes detached from all his/her desires as he/she learns to prefer God above all things and to depend only on Him. What moves the soul towards God is an openness of mind formed by the theological virtues of *Faith, Love and Hope* operating together to produce a progress of the spiritual journey.

Apart from presenting the core of sanjuanist teachings concentrated on the Union with God, the thesis also compares this teaching with a loving relationship between a disciple and Jesus as conceived in Gospel of John. The argument focuses on the fact that both johannine and sanjuanist depiction of dynamics that brings the soul and God closer to each other reflects the process of entering into friendship not only with God but also with other people. Three dimensions of a friendship slowly coming into existence are dwelt upon: *confidence* as an attitude to receive the other person with understanding, *love* coming forth with a concern for the other person and creating a bond of sympathy between the loving and the beloved and *hope* which tend to introduce all the people into that overwhelming joy of consummated union.

KEY WORDS

Mystical development. – John of the Cross. – Gospel of John. – Union with God. – Theological virtues.

Počet znaků (včetně mezer): 162 967.