

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Jan Andil

**Motiv „noci“ u Jana od Kříže
a v současné spiritualitě**

Diplomová práce

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

Praha 2018

Prohlášení

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

Ve Slaném 20. června 2018

Jan Andil

Bibliografická citace

Motiv „noci“ u Jana od Kříže a v současné spiritualitě [rukopis]: diplomová práce /Jan Andil; vedoucí práce: ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D. - Praha, 2018. 83 s.

Anotace

Tato diplomová práce se zabývá tématem temné noci v díle svatého Jana od Kříže a ve tvorbě současných duchovních autorů. Nejdříve se zaměřuje na společenská a životopisná fakta týkající se španělského karmelitánského mystika Jana od Kříže, která jsou kontextem Janovy duchovní tvorby a bez nichž by symbol temné noci postrádal své historické zařazení. Následuje výpis a stručná charakteristika stěžejních děl Jana od Kříže. Z těchto textů se motivem temné noci zabývá „Výstup na horu Karmel“ a „Temná noc“, které tvoří dva aspekty jedné cesty vedoucí ke sjednocení s Bohem. Se samotným motivem temné noci se setkáváme ve třetí kapitole. Nejdříve se podíváme na temnou noc popsanou Janem od Kříže, poté nás bude zajímat symbolika temné noci ve světcově díle, její členění a vyústění. Poslední kapitola nás potom seznamuje s pohledem současných duchovních autorů, jmenovitě Thomase H. Greena, Tomáše Halíka, Iaina Matthewa, Geralda G. Maye a Wilfrida Stinissen, na motiv temné noci.

Klíčová slova:

Jan od Kříže, temná noc, spiritualita, duchovní život, mystika, Thomas H. Green, Tomáš Halík, Iain Matthew, Gerald G. May, Wilfrid Stinissen

Abstract

This thesis deals with the theme of the dark night in the work of St. John of the Cross and its influence on the formation of contemporary spiritual authors. Firstly, it focuses on the Spanish Carmelite mystic, John of the Cross social and biographical facts. These provide background to John's spiritual formation and without them the symbol of the dark night loses its historical context. This is followed by a list and brief description of the key works of John of the Cross. Of these texts, the dark night motif is dealt with

in "Ascent of Mount Carmel" and "Dark Night," which constitute two aspects of a single journey leading to union with God. We encounter the dark night motive itself in the third chapter. First, we look at the dark night as described by John from the Cross. Then we focus on the symbolism of the dark night in the saint's work, its articulation and outcome. The last chapter introduces us to the view of contemporary spiritual authors, namely Thomas H. Greene, Thomas Halik, Iain Matthew, Gerald G. May, and Wilfrid Stinissen on the dark night theme.

Keywords

John of the Cross, the dark night, spirituality, spiritual life, mysticism, Thomas H. Green, Tomáš Halík, Iain Matthew, Gerald G. May, Wilfrid Stinissen

Poděkování

Děkuji ThLic. Mgr. Denise Červenkové, Th.D. za laskavé vedení diplomové práce, četné rady, připomínky a doporučení.

Děkuji komunitě bosých karmelitánů ve Slaném a všem kdo mě motivovali a podporovali při psaní této práce.

Seznam zkratek

V – Výstup na horu Karmel (skládá se ze tří knih)

N – Temná noc (skládá se ze dvou knih)

DP – Duchovní Píseň

ŽP – Živý plamen lásky

U zkratek **V** a **N** se vyskytují tři číselné údaje.

Příklad: **1V 2,3**

První číslo **1** – označuje, že se jedná o první knihu Výstupu na horu Karmel

Druhé číslo **2** – označuje kapitolu

Třetí číslo **3** – označuje bod dané kapitoly

Obsah

Úvod.....	8
1 Doba a život Jana od Kříže	10
1.1 Španělsko 16. století.....	10
1.2 Životní zkušenost Jana od Kříže.....	12
1.2.1 Dětství a dospívání.....	12
1.2.2 Lidské a kulturní utváření Janovy osobnosti.....	13
1.2.3 Karmelitánský řeholník.....	13
1.2.4 Reformátor karmelitánského řádu.....	15
1.2.5 Věznem v Toledu.....	16
1.2.6 Působení v Andalusii.....	19
1.2.7 Návrat do Kastilie.....	22
1.2.8 Neshody uvnitř řádu.....	23
1.2.9 Janova smrt.....	24
2 Duchovní tvorba Jana od Kříže	26
2.1 Výstup na horu Karmel	26
2.2 Temná noc	29
2.3 Duchovní píseň.....	30
2.4 Živý plamen lásky	31
3 Téma „temné noci“ u sv. Jana od Kříže.....	33
3.1 Temná noc a Jan od Kříže	33
3.2 Symbol temné noci u Jana od Kříže.....	36
3.3 Členění temné noci	39
3.4 Vyústění temné noci	53
4 Téma „temné noci“ v současné spiritualitě.....	55
4.1 Iain Matthew: temná noc jako cesta ke štěstí.....	57
4.2 Gerald G. May: temnou nocí ke svobodě.....	61
4.3 Wilfrid Stinissen: noc jako světlo.....	68
4.4 Thomas H. Green: nepřítomnost Boha v modlitbě.....	74
4.5 Tomáš Halík: temná noc jako solidarita s nevěřícími	75
Závěr	78
Seznam literatury	80

Úvod

Když psal Jan od Kříže o temné noci, určitě netušil, že po téměř pěti stoletích bude jako autor duchovních knih stále známým a vyhledávaným. Dnešní lidé, ačkoli mají svá typická témata, jsou přesto přitahováni symbolem temné noci, jak o něm píše Jan. Jsme svědky toho, že lidé různých konfesí, náboženství a také bez vyznání hledají upřímně pravdu, Boha a na překážku jim není ani scholastický jazyk, který Jan v určité míře používá.

Cílem této práce je srovnání rozdílných způsobů, jakými je téma temné noci rozvinuto u Jana od Kříže a v textech současných duchovních autorů.

Práce je členěna do čtyř kapitol. V první kapitole se nejdříve v krátkosti podíváme, jaké směry ovlivňovaly myšlení obyvatel Španělska v 16. století a který ze způsobů myšlení se vyučoval na univerzitě v Salamance v době, kdy tam Jan studoval. Následně se seznámíme s životem Jana od Kříže, který nám dokreslí celkový obraz autora „Temné noci“. Dozvíme se, v jakých podmínkách vyrůstal, jak se stal karmelitánem a jak později navázal spolupráci s Terezií od Ježíše, aby reformoval mužskou větev karmelitánského řádu. Nahlédneme na překážky, které musel Jan překonávat v rámci původního a později také již reformovaného Karmelu.

Druhou kapitolu tvoří krátké seznámení se stěžejními díly Jana od Kříže, aby tak Temná noc, byla zasazena do celkového rámce Janovy nauky.

Třetí kapitola představí temnou noc, jak o ní psal Jan od Kříže. Zjistíme, jaký je prožitek temné noci v Janově pojetí, jakým způsobem nahlízet symbol noci, jaké je charakteristické členění a vyústění noci.

Úkolem čtvrté kapitoly je seznámit čtenáře s myšlenkami o temné noci v podání pěti současných autorů duchovní literatury. Dva z nich, jmenovitě Iain Matthew a Wilfrid Stinissen, jsou bosými karmelitány a navazují v řádové tradici na Jana od Kříže. Zde si všimneme, jak píšou o nauce temné noci bratři, kteří byli jeho spiritualitou ovlivněni co do způsobu modlitby a intelektuální formace. Dalším autorem je Gerald G. May, který pracoval 25 let jako psychiatr, později začal vyučovat v Institutu duchovní formace v Marylandu (USA). Je znám řadou knih a článků, propojujících spirituální teologii a psychologii. Mezi tyto knihy, kde nás bude zajímat právě schopnost citlivého využití psychologie při interpretaci temné noci Jana od Kříže, patří také „Noci duše ke svobodě“. Čtvrtým autorem je Thomas H. Green, který prizmatem temné noci pohlíží na život modlitby ve fázi prožitku opuštěnosti Bohem. Vychází ze své modlitební praxe

a kromě Jana od Kříže či Terezie z Avily se inspiruje i dalšími autory duchovních textů. Posledním autorem je Tomáš Halík, kněz, vysokoškolský profesor se znalostmi z oblasti sociologie, filosofie, psychologie, religionistiky a teologie a jediný český zástupce z vybraných autorů. Halík se mimo jiné zajímá také o mystiku a o janovském motivu noci se často zmiňuje ve svých knihách. Ve vybrané kapitole komentuje prožitek temné noci u Terezie z Lisieux. Výhodou všech výše zmíněných autorů je také jejich služba pro druhé v podobě doprovázení, takže se s tématem noci setkávali nejen u sebe, ale také u těch, které doprovázeli a mohli tak vypořádat obecnější rysy problematiky noci.

1 Doba a život Jana od Kříže

1.1 Španělsko 16. století

Život a duchovní tvorba Jana od Kříže je pevně spojena s kulturním a společenským klimatem 16. století. Toto století znamenalo pro Evropu a zvláště pro Španělsko období hlubokých myšlenkových, vědeckých, politických a náboženských změn.¹

Z duchovních proudů, které významně ovlivnily španělské prostředí v první polovině 16. století, je dobré zmínit učení Erasma Rotterdamského. Představovalo jeden z pokusů, jak prostřednictvím dialogu vyjít z dobové náboženské krize a zřejmě se podílelo i na utváření císařské politiky Karla I., která měla dopad i na církev.² Zatímco se obyvatelé venkova a mnozí konvertité přidávali k hnutí alumbrados (osvícených), jehož hlavní myšlenkou bylo osobní splynutí s Bohem, kterého se mělo dosáhnout mimo jiné životem v ústraní a rozjímáním³, měšťanstvo, představitelé univerzitních kruhů a vzdělané vrstvy vůbec vyznávaly erasmovské učení. Erasmismus byl reprezentován zvláště šířením Erasmova díla „Příručka božího bojovníka“ (Enchiridion militis christiani), což je apologie niterného křesťanství, odpovídající atmosféře duchovní obnovy 16. století.⁴ Erasmus kritizoval náboženský formalismus a prosazování tradic bez ohledu na skutečné Kristovo učení. Oproti tomu vyzvedával lásku a vnitřní opravdovost, tedy postoje zdůrazňované hnutím devotio moderna.⁵ „S požadavkem vnitřního křesťanství spojuje Erasmus odmítnutí „špatného“ kléru, který kazí lid pověrečnými praktikami a sám je pověrečným, hněvivým, nenávisným, požitkářským a svárlivým tyranem bez lásky, jenž se ukolébává ve falešné sebejistotě.“⁶ Rozšiřování tohoto kritického postoje ve Španělsku vede k potlačování Erasmova učení.⁷

Druhá scholastika, k jejímuž rozkvětu došlo v době tridentského koncilu, a která z hlediska filosofického i teologického stála v čele protireformačního hnutí, představovala jednu z nejvýznačnějších linií španělského myšlení 16. století. Velcí teologové znovu upevňují scholastickou tradici oproti renesančnímu kriticismu a vracejí se k tomismu a velkým souhrnným dílům středověku, ne však proto, aby je opakovali,

¹ Srov. ARTERA, Antonio, Ubieto a kol., *Dějiny Španělska*, Praha: NLN, 1995, s. 259.

² Srov. tamtéž, s. 260.

³ „Když se prokázalo, že jejich názory vedou nevyhnutelně k odmítání církve, byli po roce 1524 pronásledováni inkvizicí.“ Viz ARTERA, Antonio, Ubieto a kol., *Dějiny Španělska*, s. 260.

⁴ Srov. ARTERA, Antonio, Ubieto a kol., *Dějiny Španělska*, s. 259-261.

⁵ Srov. HEER, Fridrich, *Evropské duchovní dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 309.

⁶ Tamtéž, s. 309.

⁷ Srov. tamtéž, s. 309.

ale aby je komentovali a vysvětlovali. Nejvýznamnějším duchovním centrem tohoto hnutí byla Salamanka.⁸ Pro salamanské myslitele je charakteristický střízlivý pohled na dobové poměry, které nahlízejí prizmatem druhé scholastiky a promýšlení spolupráce mezi Bohem a člověkem, milostí a svobodou, a rovností všech lidí před Bohem.⁹ Díky tomu se vyjadřovali k problémům, v souvislosti s kterými jsou salamanští scholastici dodnes zmiňováni: spravedlivá vláda, moc, právo, legitimita panovníka, podmínky spravedlivé války, obchod, trh a cena peněz. Z množství myslitelů si všimněme alespoň Francisca de Vitoria, otce scholastiky 16. století, který působil v Salamance. Vitoria vychází z přirozenoprávní teorie Tomáše Akvinského a směřuje na tomto základě jednak k myšlence lidských práv a jednak k mezinárodnímu právu. Dle Vitoria není dovoleno vést války s cílem násilně obrátit domorodce, neexistuje přirozené právo na dobývání ve jménu vyšší civilizace nebo lepší víry. Vitoria jasně rozlišuje mezi přirozeným a nadpřirozeným, aby oběma oblastem poskytl to, nač mají právo.¹⁰ Právě v době, kdy v Salamance zažívá rozkvět druhá scholastika, zde studoval také Jan od Kříže.

⁸ Srov. ARTERA, Antonio, Ubieto a kol., *Dějiny Španělska*, s. 262.

⁹ Srov. HEER, Fridrich, *Evropské duchovní dějiny*, s. 322.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 322-323.

1.2 Životní zkušenost Jana od Kříže

1.2.1 Dětství a dospívání

Jan neboli Juan de Yepes spatřil světlo světa v roce 1542 v Kastilii ve Fontiveros, kde v té době žilo okolo pěti tisíc obyvatel,¹¹ jako třetí syn Cataliny Alvarezové a Gonzala de Yepes. Catalina byla sirota, která se živila tkaním hedvábí. Gonzalo byl obchodník s hedvábím z Toleda a jeho rodiče již nežili, když se seznámil s Catalinou, proto pracoval pro své příbuzné, kteří jej pro nerovný sňatek s Catalinou vydělili.¹² Tři roky po Janově narození zemřel jeho otec a rodina, již tak dost chudá, upadla do ještě větší bídy. Janova matka hledala pomoc u příbuzných manžela, ale nedočkala se, roku 1548 umřel starší bratr Ludvík zřejmě v důsledku nedostatečné výživy. Rodina je nucena definitivně opustit Fontiveros a přestěhovat se do Arévala, po třech letech se opět stěhovali do Mediny del Campo. Obě tato města byla obchodními centry, kde se rovněž tkalo hedvábí a pro Catalinu a nejstaršího Františka, kterého mezitím matka naučila řemeslu, se zde nacházela trvalejší možnost obživy.¹³

V Medině del Campo se Jan dostává do internátu pro chudé sirotky „Niños de la doctrina“, kde je kromě výuky čtení, psaní a křesťanské nauky, chlapcům také zajištěno jídlo a ošacení. Sami chovanci internátu chodí žebrať, aby přispívali na chod instituce. Jan krom jiného také slouží v sakristii v kostele u sv. Magdalény, který přináležel ke klášteru augustiniánek.¹⁴

Po dosažení věku adolescenta přechází Jan z internátu do nemocnice, v které se léčí pacienti s pohlavními chorobami. Zde ošetřuje nemocné a chodí žebrať peníze pro jejich zajištění. Správce špitálu Don Alonso Alvarez de Toledo mu dá povolení, aby pokračoval ve studiu a tak studuje čtyři roky (1559 – 1563) na jezuitské koleji, kde úspěšně prospívá v řečtině, latině, rétorice a dalších humanitních vědách, jak ostatně potvrzují lidé z jeho okolí.¹⁵

¹¹ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, Roma: Postulazione generale O.C.D., 1984, s. 16. Někteří ze současných autorů považují tento odhad za přehnaný: „Jakákoliv cifra přesahující 2 000 obyvatel je přehnaná“, píše DE VELASCO, José, *Vida, virtutes y muerte del venerablevarón Francisco de Yepes*, Salamanca 1992, s. 23.

¹² Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, Bologna: EDB, 1989, s. 14.

¹³ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 19-26.

¹⁴ Srov. PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce.*, Roma: Edizioni O.C.D., 1987, s. 11.

¹⁵ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 39.

1.2.2 Lidské a kulturní utváření Janovy osobnosti

Během pobytu v Medině del Campo (1551 – 1563) se prostřednictvím působení matky, studia a práce v nemocnici u Jana začínají formovat tři pro něj charakteristické rysy: schopnost vykonávat manuálně obtížnou práci, láska k nejchudším a k trpícím a zájem o studium.¹⁶

Fyzická práce Jana provázela už od dětství díky chudobě, které byl jako sirotek vystaven. Žil v prostředí, kde bylo nezbytností seznámit se s řemesly, která bylo nutno znát pro tehdejší způsob života. Později, když se stane otcem reformovaného Karmelu, vede stavby a přestavby některých konventů, například v Segovii, kde pracuje společně se zedníky a tesaři.¹⁷

Lásce k nejchudším a trpícím Jana naučila matka Catalina, která svým synům vštěpila lásku k těm, kteří byli postiženi utrpením tělesným, duševním nebo morálním. Giovanni López Osorio a Pietro Fernández Bustillo svědčí o jeho trpělivém, pozorném a laskavém přístupu k nemocným ve špitále v Medině del Campo.¹⁸ Když se setkáváme s Janem v době jeho duchovní zralosti, nejedná se pouze o člověka zahloubaného do sebe a do Boha, nýbrž o člověka, jenž se zajímá o druhé, a s citem tiší bolesti tělesné i duchovní svých spolubratrů a všech potřebných.¹⁹

Navzdory práci v nemocnici Jan nachází prostor také pro studium. Jeho bratr František k tomu poznamenává: „Jeho zájem o studium byl tak velký, že se u jezuitů v krátkém čase hodně naučil.“²⁰

1.2.3 Karmelitánský řeholník

Vzhledem k Janovým povahovým a intelektuálním vlastnostem se o něj po dokončení studií ucházejí různé řády, nevyjímaje Dona Alonsa Alvareze de Toledo, který mu nabídne okamžité vysvěcení na kněze a místo nemocničního kaplana v nemocnici, kde se Jan dosud staral o pacienty. Jan sám má ovšem jiné záměry a v jednadvaceti letech (1563) zažádá o vstup do karmelitánského řádu v Medině del Campo, kde je ihned přijat převorem konventu svaté Anny, bratrem Alonso Ruizem. Tak se stává Juan de Yepes bratrem Janem od svatého Matěje.²¹

¹⁶ PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce.*, s. 11.

¹⁷ Tamtéž, s. 12.

¹⁸ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 33.

¹⁹ Srov. PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce.*, s. 12.

²⁰ DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kríža Životopis*, Bratislava: LÚČ, 1995, s. 29.

²¹ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 44-45

Jako důvod, proč si Jan zvolil zrovna tento řád, je uváděna mariánská tradice řádu a jeho zaměření na kontemplativní modlitbu.²² Janovu úctu k Panně Marii v letech, kdy ošetřoval nemocné, potvrzují svědci v kauze jeho svatořečení Giovanni López Osorio a Pietro Fernández Bustillo.²³ Velmi pravděpodobný je ovšem i vliv Janova zpovědníka, Diega Renglifa, zakladatele medinského karmelitánského kláštera, který zřejmě Jana duchovně doprovázel ještě před jeho vstupem ke karmelitánům.²⁴

Během noviciátu se Jan stane známým svou pílí, s jakou přisluhuje při mši svaté, svou zbožností, s jakou tráví dlouhé chvíle před svatostánkem, svou stálostí a prostotou s jakou vykonává ty nejnižší práce v konventu.²⁵ Noviciát Jan zakončuje v roce 1565 složením řeholních slibů. Po slibech obdrží od představených svolení zachovávat původní karmelitánskou řeholi.²⁶

Po složení řeholních slibů se Jan přemísťuje do Salamanky, aby studoval na tamní univerzitě filozofii a teologii. Univerzita v Salamance byla v té době na vrcholu své slávy a byla považována za nejproslulejší na Pyrenejském poloostrově. Počet studentů zapsaných ke studiu tehdy čítal sedm tisíc.²⁷ V Salamance bydlel Jan v konventu svatého Ondřeje. Díky spojení vynikajícího intelektu a laskavosti byl jmenován prefektem studentů, což byla funkce náležející nejlepšímu ze studentů. Prefekt měl mimo jiné za povinnost vyučovat a veřejně disputovat.²⁸ Kromě Janova asketického chování vyjímajícího se tehdy z běžné praxe se dozvídáme, že se během studií začal zajímat o mystiku. Studuje se zájmem a nad rámec povinností mystické autory, zejména Dionýsia Aeropagitu.²⁹

Po třech letech studia v roce 1567 je Jan vysvěcen na kněze a slaví svou primum mši v Medině del Campo. Zde se rovněž setkává s Terezií od Ježíše, která se mu svěří se svými plány reformy karmelitánských řeholníků.³⁰ Jan uvažuje o přestupu ke kartuziánům, ale Terezie jej přesvědčí, aby s ní spolupracoval na reformě mužské větve karmelitánského řádu. Jan souhlasí pod podmínkou: „pokud se to příliš

²² Srov. PACHO, Eulogio, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*. Roma: Edizioni O.C.D., 1989, s. 11.

²³ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 48

²⁴ Srov. VICENTE RODRÍGUEZ, José, *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid: San Pablo, 2012, s. 129.

²⁵ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 48.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 50-51.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 57.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 68.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 69.

³⁰ Srov. PACHO, Eulogio, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 12.

neprotáhne“.³¹ Zatímco Terezie podniká praktické kroky pro započetí reformy mužské větve Karmelu, studuje Jan ještě rok teologii v Salamance.³²

1.2.4 Reformátor karmelitánského řádu

Jako místo pro založení prvního konventu bylo vybráno Duruelo, protože vesnický dům, který zde stál, byl darován Terezii od Ježíše avilským rytířem Raffaelem Mejiou.³³ V říjnu 1568 Jan přijíždí do Valladolidu, aby spolu s Terezií ukončil poslední přípravy k založení prvního domu reformovaného mužského Karmelu.³⁴

28. listopadu 1568 o první adventní neděli skládá v Duruelu Jan spolu s dalšíma dvěma řeholníky sliby, že bude žít podle původní řehole bez zmírnění, která byla připojena později papežem Evženem IV. a přijímá nové řeholní jméno Jan od Kříže.³⁵ Tímto aktem je započata činnost Reformovaných neboli Bosých karmelitánů.³⁶ Základy, na kterých reforma stála, vycházely z „původní“ řehole potvrzené papežem Inocencem IV. s důrazem na vyváženou askezi a usebrání, na společný bratrský život, na pěstování modlitby a rovněž na apoštolát v okolí konventu.³⁷ V Duruelu je Jan ustanoven podpřevorem a novicmistrem a stává se formátorem duchovního života reformovaného Karmelu.³⁸

V polovině roku 1570 se komunita, která se mezitím rozrostla na patnáct řeholníků, stěhuje z Duruela do Mancery poblíž Salamanky. Brzy poté Jan organizuje založení noviciátu v Pastraně. Od roku 1571 je jmenován rektorem prvního studentátu reformy v Alcalá. Tamní univerzita se řadila k velkým kulturním centrům Španělska. Uchovala se zásada, kterou Jan vštěpoval svým studentům, když zdůrazňoval úlohu duchovního života v jejich formaci, aby se věnovali řeholnímu životu na prvním místě, ale přitom nezanedbávali svá studia: „Řeholník a student, ale řeholník především.“³⁹

V roce 1572 se Jan přesouvá do Avily, aby tam působil jako zpovědník v klášteře Vtělení. Do kláštera původní observance, který čítal 130 mnišek, jej povolala Terezie od Ježíše, která se zde před rokem stala představenou, z pověření apoštolského vizitátora

³¹ Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 18.

³² Srov. PACHO, Eulogio, *Temí fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 12

³³ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 80.

³⁴ Srov. PACHO, Eulogio, *Temí fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 12

³⁵ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 89-90.

³⁶ Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 19.

³⁷ Srov. BOAGA, Emanuele, BORIELLO, Luigi, *Dizionario Carmelitano*. Roma: Citta Nuova, 2008, s. 854.

³⁸ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 94

³⁹ Srov. tamtéž, s. 98-108.

dominikána Petra Fernándeze. Záhy po Janově příchodu dochází k výraznému zlepšení duchovního života sester. Jan na mnišky působí s umírněnou přísností, bez naléhání a spěchu, ale zato vytrvale. Sestry si začínají uvědomovat, že karmelitánské povolání klade důraz na rozjímavý způsob života a nevyhledávají již tolik rozptýlení zejména v podobě četných návštěv svých příbuzných a přátel.⁴⁰

Méně známou skutečností je, že Janovo pastorační působení se neomezovalo pouze na komunitu ve Vtělení. Byl rovněž vyhledávaným exorcistou⁴¹ a kaplanem čtvrti, v níž se klášter nacházel: „Pevňstka“⁴² nebyla pouze centrem vysoké spirituality. Čas od času se stávala také školou. Dětem ze čtvrti Ajates se zde dostávalo poučení a mnohdy odcházely i s drobnými dárky.⁴³

Vztahy mezi Janem a Terezií se v tomto období spolupráce na reformě a karmelitánském způsobu života prohloubily. F. Ruiz dodává: „Tak podobní, tak rozdílní a tak se vzájemně doplňující.“⁴⁴

1.2.5 Vězněm v Toledu

I když Jan s Terezií zakládali reformované komunity se svolením představených, došlo roku 1573 v Andalusii k události, která později vyústila v Janovo uvěznění.

V roce 1567 byli jmenováni dva apoštolští vizitátoři, reformovaných i nereformovaných bratří, kteří jednali nezávisle na generálním představeném tehdy ještě nerozděleného řádu karmelitánů Giovanni Battistovi Rossim.⁴⁵ Jeden z těchto vizitátorů, jenž byl určen pro Andalusii a jmenoval se Francesco Vargas, chtěl mít ve své provincii reformovaný konvent, a proto svěřil bosým karmelitánům jeden z domů v Huelvě, který patřil nereformovaným bratřím. Navíc schválil založení dalších tří reformovaných konventů v Seville, Granadě a La Peñuele a jmenoval dva bosé karmelitány jako vizitátory bratří obou směrů v Andaluské provincii. Jednal tak v rozporu s přáními a výslovnými nařízeními generála karmelitánského řádu.⁴⁶

⁴⁰ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 119-122.

⁴¹ Srov. VICENTE RODRÍGUEZ, José, *San Juan de la Cruz. La biografía*, s. 261-271

⁴² Tj. domek při klášteře, ve kterém bydlil.

⁴³ Srov. VICENTE RODRÍGUEZ, José, *San Juan de la Cruz. La biografía*, s. 276-277.

⁴⁴ RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 20. Zatímco Jan byl introvertní a spíše mlčenlivý, Terezie byla extrovertní a výmluvná, oba je spojovala hluboká láska k Pánu a práce na reformě Karmelu.

⁴⁵ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 142. Vizitátoři podléhali pouze papežskému stolci, z čehož plynulo jejich oprávnění jednat nezávisle na generálním představeném karmelitánů.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 143.

Následuje série událostí, která vrcholí generální kapitulou karmelitánského řádu v Piacenze v květnu 1577. Na této kapitule se rozhodlo o vyslání vizitátora řádu jak pro reformované, tak nereformované bratry. Vizitátor měl za úkol zavřít konventy bosých karmelitánů, které byly založeny bez svolení generálního představeného řádu, tedy již výše zmíněné tři domy v Andalusii, a zakázat další zakládání nových reformovaných domů jak bratrů, tak sester.⁴⁷

V červnu 1577 umírá nuncius Ormaneto, který byl ochráncem reformy a několikrát zastavil útok karmelitánů namířený proti reformě. Karmelitáni v čele s generálním vikářem řádu Girolamem Tostadem a s podporou nového nuncia Segy, který je jim nakloněn, chápou, že přišel ten správný čas pro ukončení reformních snah uprostřed řádu a začínají jednat.⁴⁸

V noci 2. prosince 1577 skupina karmelitánů a ozbrojenců vyrazí dveře a vtrhne do domu vedle kláštera Vtělení, zde spoutají Jana od Kříže a jeho společníka Germana od sv. Matěje, poté je vedou do nereformovaného kláštera Panny Marie Karmelské, kde jsou oba bosí karmelitáni dvakrát zbičováni. Jana po několika dnech přemístí do kláštera karmelitánů v Toledu, kde jej vězní za nelidských podmínek po dobu devíti měsíců.⁴⁹

V Toledu byl Jan odsouzen jako vzbouřenec a vězněn v karmelitánském konventu. Vězeňská cela, která mu byla přidělena, se podobala hrobce, byla úzká, tmavá, bez okna a bylo v ní nedýchatelno.⁵⁰

K jídlu dostával vězeň Jan vodu, chléb a jednu sardinku, někdy pro zpestření dostává zbytky po komunitě. Tříkrát týdně je mu předkládán jen chléb a voda, které konzumuje vkleče před všemi bratry konventu v refektáři. Každý pátek předstoupí Jan před komunitu a odhalí si záda, na která během recitace Miserere dopadají údery proutěným karabáčem a to postupně od celé komunity. Rány způsobené takovým zacházením a nedostatečnou péčí pak Janovi zůstanou připomínkou věznění až do konce pozemského života.⁵¹

K tělesnému utrpení se přidávalo duševní, to když bratři rozmlouvali hlasitě, tak aby to bylo slyšet do vězení: „Všechny kláštery bosých karmelitánů byly zrušené; dá se očekávat, že nuncius Segy vyhlásí celou reformu za neplatnou; bosí karmelitáni

⁴⁷ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 144-145.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 155.

⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 152-153.

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 163.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 164-165.

se vrátili k dosavadní observanci a Jan je jediný, který ještě zůstal, prý je už zaživa pochovaný...⁵²

I když navenek působila toledská komunita jednomyslně, protože pomáhat vězni bylo konstitucemi zapovězeno, byla rozdělena na dva tábory. První skupina, patrně početnější, byla tvořena staršími bratry, kteří Jana od Kříže neznali osobně a věřili tomu, co jim bylo sděleno k případu tohoto bratra. Druhá skupina byla tvořena mladšími bratry, z nichž část Jana znala ze studií v Salamance a nepřejala mínění, které jim bylo o Janovi předkládáno vizitátorem, že je svéhlavým vzbouřencem. Způsob zacházení s Janem se jim zdál nelidský a nespravedlivý.⁵³ Zatímco byl Jan uvězněn, jediný, kdo se zajímal a podnikal praktické kroky, aby byl z vězení propuštěn, byla Terezie od Ježíše. Všichni ostatní bosí karmelitáni, kteří byli uvězněni, se z vězení rychle dostali.⁵⁴

Po šesti měsících žaláře byl změněn bratr, jenž se staral o vězněného. Nový bratr se jmenoval Jan od sv. Marie a měl s Janem soucit. Snažil se, pokud to bylo jen možné, aby Jan nemusel přicházet před komunitu v refektáři a podstupovat mrskání proutěným karabáčem. Poprvé od uvěznění dostává Jan čisté prádlo, a když konvent po poledni odpočívá, může se také procházet po chodbě a místnosti, která bezprostředně sousedí s vězeňskou celou. Na požádání také Jan dostává papír a inkoust a píše, když mu to světlo okolo poledne pronikající skrze malý otvor do cely dovoluje.⁵⁵

Ve vězení tak reflektoval své vnitřní duševní a mystické stavy ve formě romancí, větší části Duchovní písně a podle některých autorů zde pravděpodobně napsal také strofy *Temné noci*.⁵⁶ Pokud by tomu tak bylo, zaráží nás líčení útěku s tolika podrobnostmi, které se později vyplní: „Pokud skutečně napsal osm strof básně *Za jedné noci temné* ještě v toledském vězení, máme před sebou poměrně detailní popis útěku, předcházející jeho realizaci.“⁵⁷ Podtrhovalo by to nadpřirozenou inspiraci básní i útěku samotného.

Vzhledem k tomu, že jeho situace ve vězení je bezvýhodná, rozhodne se Jan k útěku, i když je po devíti měsících věznění tělesně značně oslabený. Vše si pečlivě naplánuje a 14. srpna v noci prchne.⁵⁸ Když se dostal do ulic Toleda, zamířil k bosým

⁵² DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kříža Životopis*, s. 91.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 91-92.

⁵⁴ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 168-169.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 169-170.

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 170.

⁵⁷ VICENTE RODRÍGUEZ, José, *San Juan de la Cruz. La biografía*, s. 315.

⁵⁸ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 175-177.

karmelitkám do kláštera svatého Josefa. Sestry ho přijaly a schovaly před toledskými karmelitány. Matka představená Anna od Andělů si uvědomovala, že Jan od Kříže nemůže zůstat v klášteře mnišek, a proto kontaktovala dobrodince kláštera kanovníka toledské katedrály Dona Pedra Gonzálese de Mendoza, který byl zároveň správcem nemocnice Svatého Kříže. Don Pedro převezl Jana nenápadně do nemocnice, kde se náš svatý ještě měsíc a půl zotavoval z pobytu ve vězení.⁵⁹

Kdykoli se později Jan vrací ke své zkušenosti z vězení, není v něm zahořklost vůči vězňitelům a naopak považuje dobu věznění za dar od Boha. Anně od sv. Alberta řekl: „Jediná z milostí, kterou mi Bůh udělil na tom místě, se nemůže rovnat s vězněním, i kdyby trvalo mnoho let.“⁶⁰

1.2.6 Působení v Andalusii

Z Toleda Jan cestoval do Almodóvaru, kde se 9. září 1578 uskutečnila kapitula bosých karmelitánů. Jelikož jeho zdraví bylo stále podlomené, doprovázeli jej sluhové de Mendozy, kteří jej ošetřovali a také skrývali jeho identitu, aby nedošlo k opětovnému uvěznění.⁶¹ Na kapitule, kde bylo rozhodnuto o podniknutí zásadních kroků k osamostatnění reformy bosých karmelitánů, byl Jan jmenován představeným konventu v El Calvario poblíž Beas de Segura v provincii Jaén v Andalusii.⁶² Odpůrci reformy v čele s nunciem prohlásí ihned poté, co se dozvědí o konání kapituly a o jejích výsledcích, veškeré jednání a nominace za neplatné. Zdá se, že jediné rozhodnutí, které se v praxi uskuteční je právě Janovo jmenování převorem na El Calvariu.⁶³

Do svého nového působiště přišel Jan v listopadu 1578. Našel zde komunitu třiceti řeholníků plně oddaných kajícímu způsobu života. V oblíbě bylo nošení žíněných košil, dlouhé hodiny modliteb, postní strava sestávající z chleba, ovoce a zeleniny a spánek na rohožích z rozmarýnového roští. Jan zmírňuje tuto přísnost, která překonává řeholi a nahrazuje ji duchem víry, lásky a přátelstvím.⁶⁴ Kromě vedení kláštera a modlitby Jan vykonával sám ty nejobyčejnější práce v kuchyni, na poli a všude, kde bylo třeba.⁶⁵

⁵⁹ Srov. DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svatý Ján z Kríža Životopis*, s. 99-100.

⁶⁰ Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 22.

⁶¹ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 184-187.

⁶² Srov. tamtéž, s. 187-188.

⁶³ Srov. VICENTE RODRÍGUEZ, José, *San Juan de la Cruz. La biografía*, 343-344.

⁶⁴ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 197.

⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 202.

V Beas de Segura je klášter bosých karmelitek, které Jan zpovídal a duchovně vedl. Matkou představenou zde byla Anna od Ježíše, které Jan od Kříže věnoval své dílo „Duchovní píseň.“⁶⁶ Sestry si Jana velmi oblíbily, protože: „Nikdo nedokázal tak hluboce a procítěně hovořit o Bohu a tím rozněcovat v duších lásku k Hospodinu.“⁶⁷

14. června 1579 Jan zakládá studijní konvent bosých karmelitánů v Baeze (Jaén)⁶⁸, kde se stává převorem.⁶⁹ Klášterní kostel se stal brzy nejnavštěvovanějším ve městě. Jan vždy dbal na to, aby v kostele některý z bratrů karmelitánů zpovídal a kázal, neboť mu leželo na srdci duchovní vedení lidí a jejich směřování do nitra, k Bohu. Samotného Jana vyhledávali jak učenci a duchovní, tak obyčejní lidé. Jeho duchovní hloubka se projevovala také v teologických disputacích, které zavedl na studentské koleji.⁷⁰

V roce 1580 umírá Janova matka Catalina v Medině del Campo během chřipkové epidemie.⁷¹ Ve stejném roce je reforma bosých karmelitánů schválena papežem Řehořem XIII., jako nezávislá provincie uvnitř karmelitánského řádu. Je to první krok k úplnému osamostatnění reformy.⁷² V návaznosti na breve Řehoře XIII. je v roce 1581 svolána kapitula bosých karmelitánů v Alcalá (Kastilie), které se účastní také Jan od Kříže a je zvolen třetím radním.⁷³

Roku 1582 přichází Jan do Granady, kde pomáhá bosým karmelitkám v čele s Annou od Ježíše se založením kláštera a stává se představeným konventu Los Martires. Pokaždé když byl Jan zvolený představeným některé komunity, hned se zaměřoval na vytváření atmosféry uvolnění a důvěry. Říkal: „Kdo to kdy slyšel, aby se ctnosti a boží věci vtoukaly do lidí bitím a násilím!“⁷⁴ Janovu oblibu dokazuje také to, že byl zvolen představeným třikrát za sebou.⁷⁵

Společenství bratří se po Janově příchodu utěšeně rozrůstalo, a proto musel Jan začít s pracemi na přestavbě domu, a tak plánoval, obstarával peníze, organizoval a sám rovněž dělal zednické práce. Na pomoc si pozval také svého rodného bratra Františka.⁷⁶

⁶⁶ Srov. PACHO, Eulogio, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 14.

⁶⁷ CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 205.

⁶⁸ Pro precizní popis duchovního a intelektuálního klimatu města, srov. EGIDO, Teófanés, *Baeza y su ambiente espiritual*, in: RUIZ, Federico (ed.), *Dioshabla en la noche. Vida, palabra, ambiente de San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 1990, s. 216-220.

⁶⁹ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 217.

⁷⁰ Srov. DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kríža Životopis*, s. 110.

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 112.

⁷² Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 250.

⁷³ Srov. PACHO, Eulogio, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 15.

⁷⁴ DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kríža Životopis*, s. 129.

⁷⁵ Srov. PACHO, Eulogio, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 16.

⁷⁶ Srov. DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kríža Životopis*, s. 131-133.

Proslulou se stala především výstavba vodovodu a rajské zahrady, která vzbuzuje obdiv svými klenbami.⁷⁷

Brzy se z kláštera Los Martires stalo vyhledávané místo, chodili tam jak chudí, tak bohatí, a to jak pro duchovní, tak pro materiální útěchu. Jan nikoho neodmítal a ke všem se choval stejně, maje vždy na mysli duchovní dobro člověka. Převor z Los Martires se stal v Granadě známým zpovědníkem a znalost duší k němu přitahovala stále nové lidi. Zmíňme alespoň donátorku, vdovu, granadskou šlechtičnu Annu de Peñalosa, které věnoval svou knihu „Živý plamen lásky“, a tehdy pětadvacetiletou Janu de Pedraza, která o čtyřicet pět let později v roce 1627 svědčila o svatosti svého bývalého duchovního vůdce, když se sbíraly informace k jeho kanonizaci.⁷⁸

Stejně jako v Beas de Segura se Jan staral také v Granadě o sestry, které se do svého kláštera nastěhovaly až v listopadu 1584. Jan sestrám pomáhal po materiální stránce, například obstaráváním jídla a také duchovně, zpovědí a duchovním vedením. Často sestrám také četl své básně nebo jiné spisy a komentoval je, některé pak, které to měly zapotřebí, poučoval individuálně.⁷⁹

Během svého působení v Granadě Jan vykonal spoustu kratších i delších cest souvisejících s jeho postavením v řádu bosých karmelitánů. Navštěvoval bosé karmelitky při pravidelných vizitacích jako zpovědník a duchovní vůdce. Zakládal kláštery bosých karmelitánů v Cordobě, La Manchuele a Caravace. Nejdelší cesty jej pak zavedly na kapituly reformovaných karmelitánů.

Roku 1583 cestoval do Almodóvaru na provinční kapitulu, kde byl potvrzen ve své funkci představeného v Los Martires.⁸⁰ Cesta do Lisabonu v roce 1585 jej zavedla opět na provinční kapitulu, kde byl zvolen druhým definitorem, přičemž funkce převora v Granadě mu zůstala. Ve své nepřítomnosti byl zvolen novým provinciálem Mikuláš Doria, proto se odložila zásadní rozhodnutí na pozdější dobu. Po návratu z Lisabonu se tedy Jan v Granadě příliš nezdržel a cestoval do Pastrany, kde došlo k dokončení kapituly za přítomnosti Mikuláše Dorii. Na této kapitule se Jan stal vikářem provincie pro Andalusii a zároveň pozbyl své funkce převora Los Martires. Nadále však pobýval v Granadě.⁸¹

⁷⁷ Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 23.

⁷⁸ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 296-300.

⁷⁹ Srov. DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kríža Životopis*, s. 133-135.

⁸⁰ Srov. PACHO, Eulogio, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 17.

⁸¹ Srov. DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kríža Životopis*, s. 146-148.

Dvakrát se Jan účastní setkání provinčních vikářů pod vedením Mikuláše Dorii v Madridu roku 1586 a 1587. V roce 1587 se uskutečnila provinční mezikapitula ve Valladolidu, kde nebyl Jan znovu potvrzený ve funkci provinčního vikáře, ale po třetí byl zvolen za převora kláštera Los Martires v Granadě.⁸²

Následujícího roku, v návaznosti na breve „Cum de statu“ Sixta V., se bosí karmelitáni právně osamostatňují od řádu karmelitánů, z kterého vyšli. Do Madridu je svolána kapitula, kde byl Jan zvolen prvním definitorem a třetím radním nového vedení řádu, generální rady nazývané Konzulta. V srpnu 1588 se sídlem Konzulty stane klášter v Segovii, kde se přestěhuje také Jan.⁸³

Tím končí dlouhé, aktivní a plodné působení Jana od Kříže v Andalusii. Právě zde dokončil svá čtyři největší literární díla: „Výstup na horu Karmel“, „Temnou noc“, „Duchovní píseň“ a „Živý plamen lásky“.⁸⁴

1.2.7 Návrat do Kastilie

Když v roce 1588 přichází Jan do Segovie, kde byl zvolen převorem, začíná s opravou a rozšiřováním konventu, který má nadále sloužit také jako noviciát, filozofická kolej pro studenty řádu a sídlo Konzulty. Práce plánoval, sháněl pro ně finance a sám na stavbě pracoval spolu s některými dalšími spolubratry.⁸⁵ Složení nové komunity bylo různorodé, odhlédneme-li od noviců, studentů a členů Konzulty, o jejím složení se vyjádřil Jeroným od sv. Josefa:

„V jeho klášteře (Jana od Kříže) bylo nemálo spolubratrů, kteří nepatřili právě k nejdokonalejším a nejkliďnějším v řádu, naopak, jiní představení si s nimi nevěděli rady, proto je přeložili, aby je tady (v Segovii) přivedli k rozumu. A žili tam také invalidní bratři, kteří byli jiným klášterům přítěží. Tyto všechny ctihodný otec (Jan od Kříže) rád přijímal k sobě (do konventu v Segovii), poskytoval jim jedinečnou a skutečnou lásku a všemožně jim pomáhal v jejich duchovních i časných starostech.“ Jan se snažil být k těmto „nechtěným“ velkorysý. Raději snášel, než kritizoval. Ctihodný otec považoval přehnanou horlivost vůči nedokonalým za úzkoprsost a malodušnost... a proto říkal: *Kdo neumí být tolerantní, není způsobilý být představeným.*⁸⁶

⁸² Srov. tamtéž, s. 149-150.

⁸³ Srov. PACHO, Eulogio, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 19.

⁸⁴ Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 24.

⁸⁵ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 358-359.

⁸⁶ DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kříže Životopis*, s. 179.

Také v Segovii je Jan oblíbeným zpovědníkem a duchovním vůdcem jak lidí vysoce postavených a vzdělanců, tak lidí obyčejných a chudobných.⁸⁷ Věřící se po setkání s ním mění a touží po opravdovém duchovním životě, jak dokazuje příklad Anděly de Alemán, vznešené a pohledné dívky, která vyhledávala zábavu a luxus, jenž byla tak dojata po vyslechnutí Janovy promluvy, že k nemalému překvapení celé Segovie radikálně změnila svůj způsob života.⁸⁸

Svůj čas v Segovii věnoval rovněž duchovnímu vedení bosých karmelitek, které navštěvoval každý týden a bylo-li třeba také častěji. Účinky Janova duchovního vedení byly rychlé a viditelné. Představená potvrdila, že den, kdy přicházel bratr Jan zpovídat mnišky, „se klášter promění v ráj“, protože všechny řeholnice se snažily růst ve ctnostech. Příkladem jeho duchovního vedení je Mariana od Kříže, sestra, která měla problémy s rozjímavou modlitbou, a proto ji chtěla zanechat, neboť se domnívala, že tak pouze ztrácí čas. Jan ji poučí, že pro její temperament je vhodný jiný způsob modlitby, a sice prosté obracení se k Bohu ve víře. Na tomto způsobu modlitby trval tak dlouho, dokud u sestry nepřinesl žádoucí plody.⁸⁹

Navzdory všem svým povinnostem, zůstal Jan věrný tichému přebývání s Bohem. Jelikož přes den plnil řadu úkolů, prostor pro tichou modlitbu se mu otvíral v nočních hodinách. Alonso od Matky Boží píše:

„V noci obvykle klečel na kolenou před Svátostí oltářní. Aby svému tělu dopřál trochu klidu, poskládal si plášť na stupních oltáře a položil si na něj hlavu, přitom však stále klečel. A když mu říkali, aby si šel trochu odpočinout, odpovídal: *Nechejte mě tady, moji synové, protože zde je moje sláva a můj pokoj.*“⁹⁰

1.2.8 Neshody uvnitř řádu

V roce 1585 byl na kapitule v Lisabonu na návrh dosavadního představeného reformního hnutí bosých karmelitánů otce Jeronýma Graciána zvolen nový představený Mikuláš Doria. Když téhož roku přebíral Doria svůj úřad na kapitule v Pastraně, ostře se vymezil emotivním projevem o přísné observanci vůči shovívavému vedení Graciána, čímž se mezi Doriou a Graciánem začal odvíjet spor.⁹¹

⁸⁷ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 370.

⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 372.

⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 377-378.

⁹⁰ DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kříže Životopis*, s. 181.

⁹¹ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 333.

Gracián se považoval za správce dědictví tereziánského charismatu, a proto kritizoval a soustavně zakročoval proti tomu, co podnikalo generální vedení. Na kapitule v roce 1588 mu Doria odebral volební právo a tím chtěl zabránit případnému znovuzvolení Graciána za generálního představeného. Své názory na vedení pak přenesl Jeroným Gracián také na karmelitky, které se obávaly, že jejich záležitosti, doposud řešené provinciálem, bude nyní probírat celé generální vedení. S pomocí Graciána a osob mimo řád, bez vědomí představených řádu, pak napsaly do Říma. Doriovou odpovědí na toto jednání bylo přísné napomenutí sester a vyloučení Graciána z řádu.⁹² Jan od Kříže se důrazně postavil proti tomuto rozhodnutí generálního vikáře Mikuláše Dorii a označil je za tvrdé a nespravedlivé jak vůči sestřím, tak vůči otci Graciánovi⁹³ a tím pozdržel jeho definitivní vyloučení, ke kterému došlo až po Janově smrti v roce 1592.⁹⁴

Když se potom 2. června 1591 konala generální kapitula v Madridu, Jan se opět postavil na obranu sester a Jeronýma Graciána a rovněž upozornil na nadměrnou tvorbu řeholních předpisů.⁹⁵ Na této kapitule Jan nebyl zvolen do žádné z funkcí, ale reaguje na žádost o dvanáct misionářů, která vzešla ze vznikající provincie bosých karmelitánů v Mexiku, a nabídne se do služeb misijního díla. Byl proto jmenován vedoucím misijní výpravy a poslán do Andalusie, aby se tam připravil na cestu do Ameriky.⁹⁶

1.2.9 Janova smrt

Po kapitule v Madridu Jan odchází do Andalusie, aby si zde vybral ostatní misionáře na cestu do Mexika, a usadil se v klášteře poustevníků v La Peñuele. Na tomto místě se Jan cítil: „...velice dobře, protože rozlehlost pouště pomáhá hodně jak tělu, tak duši, i když duše je velmi ubohá.“⁹⁷ Jan zde vedl jednoduchý život modlitby, práce na poli a redigoval „Živý plamen lásky“.⁹⁸ Po měsíci pobytu v La Peñuele se u Jana objevily zdravotní potíže, bylo proto nutné aby se Jan podrobil léčebné kúře, a tudíž odchází do Ubedy.⁹⁹ V Ubedě Janova nemoc postupovala rychle vpřed, vysoké horečky doprovázel vřed, který se otevřel na pravé dolní končetině, což si vyžádalo chirurgický zákrok. Navzdory ošetření se nemoc rozšířila na celé tělo, které bylo pokryto

⁹² Srov. DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kríža Životopis*, s. 185.

⁹³ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 389.

⁹⁴ Srov. DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kríža Životopis*, s. 185.

⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 189.

⁹⁶ Srov. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, s. 392-394.

⁹⁷ RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 26.

⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 27.

⁹⁹ Srov. DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kríža Životopis*, s. 194-195.

hnisajícími vředy.¹⁰⁰ I v těžké nemoci Jan trávil čas modlitbou, nebo tiše rozmlouval s ošetřovatelem a těmi, kteří jej přišli navštívit.¹⁰¹ V noci ze 13. na 14. prosince zazněl zvon oznamující matutinum a Jan krátce poté odešel na věčnost.¹⁰² Zemřel ve svých 49 letech v prvních minutách dne 14. prosince 1591.

¹⁰⁰ Srov. DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kříža Životopis*, s. 199-200.

¹⁰¹ Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 27.

¹⁰² Srov. DOBHAN, Ulrich, KÖRNER, Reinhard, *Svätý Ján z Kříža Životopis*, s. 204.

2 Duchovní tvorba Jana od Kříže

Velké spisy sv. Jana od Kříže jsou obvykle řazeny následovně: Výstup na horu Karmel, Temná noc, Duchovní píseň a Živý plamen lásky. V těchto čtyřech dílech nalezneme celek Janova mystického učení. Výstup na horu Karmel a Temná noc popisují stejnou část duchovní cesty, každá kniha ale z jiného úhlu pohledu. Perspektivy Výstupu a Noci se vzájemně doplňují a vytvářejí tak diptych.¹⁰³

2.1 Výstup na horu Karmel

Za základ knihy samotné se považuje báseň Za jedné noci temné a programový náčrt Hory dokonalosti.¹⁰⁴ Báseň Za jedné noci temné napsal Jan poté, co se po devíti měsících izolace a utrpení ve vězení dostal na svobodu. Je tvořena osmi strofami po pěti verších ve formě lry.¹⁰⁵ Nachází se na začátku knihy Výstup na horu Karmel a je naukovým pramenem a základem struktury celé nauky, kterou Jan předkládá pod označením aktivní noc duše. Nejvýstižněji je však báseň vysvětlena v knize Temná noc.¹⁰⁶

Základním obrazem básně je noční temnota, ve které se odvíjí příběh duše. V prvních třech strofách je všechno ponořeno do klidu a spánku, kromě duše, která je aktivní. Od čtvrté strofy nabírá putování duše na dynamice, dozvídáme se důvod a cíl vyjití duše, jímž je milovaný. V páté autor oslovuje přírodu (noc) trojím zvoláním, zatímco v závěrečných třech strofách dochází vzhledem k oněm prvním k paradoxnímu obratu, když duše dochází klidu a ztišení ve sjednocení s Milovaným a okolní příroda je aktivní.¹⁰⁷ V první scéně (1.-4. strofa) duše vychází ze svého domu za noční temnoty, aby našla svého Milovaného. Přitom nevidí a nechce vidět nic jiného. Obraz je charakterizován dvěma motivy: vyjití a klidu.¹⁰⁸ Pátá strofa představuje jakési přemostění mezi první a druhou částí básně. Tvoří ji tři zvolání, v nichž se děj zmiňuje jen dvěma slovesy ve vedlejších větách, a to navíc v minulém čase. Radost předcházejících strof („ó blahé štěstí!“) propuká do vítězného jásotu ve formě oslovení

¹⁰³ Srov. PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce*, s. 32.

¹⁰⁴ Srov. RUIZ, Federico, *Introduzione*, s. VII. In: Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*. Roma: Edizioni OCD, 2008

¹⁰⁵ Srov. PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce*, s. 34.

¹⁰⁶ Srov. RUIZ, Federico, *Introduzione*, s. IX. In: Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*.

¹⁰⁷ Srov. KOHUT, Pavel, Úvod, s. 10. In: SV. JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999

¹⁰⁸ KOHUT, Pavel, Úvod, s. 10. In: SV. JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*.

(„Ó, noci, která jsi vedla! / Ó, noci, milejší než svítání!“).¹⁰⁹ Druhá scéna (6.-8. strofa) klade do popředí pouze milující duši a Milujícího Snoubence. Jednotlivé strofy vykazují známky stupňování intenzity vzájemného oddání se v klidu sjednocení: Snoubenec spí a snoubenka se mu dává (6. strofa), „usínají“ i snoubenčiny smysly (7. strofa), a nakonec usíná i snoubenka sama (8. strofa).¹¹⁰

Náčrt Hory dokonalosti považoval Jan od Kříže za velmi důležitý. Představuje zhutnělý, intuitivní souhrn jeho asketicko-mystického programu, který Jan vlastnoručně překresloval a rozdával svým duchovním synům a dcerám, aby měli stále před očima cestu křesťanské dokonalosti. Význam, jaký Jan přikládal tomuto náčrtu je patrný také z toho, že jej používal rovněž poté, co sepsal svá stěžejní díla. Později se z něj stane syllabus duchovních instrukcí v prostřední tereziánského Karmelu.¹¹¹

Jedná se o hrubý náčrt, kde tři linie označují tři cesty. Uprostřed je cesta dokonalosti, která stoupá přímo k vrcholu. Na ni Jan napsal: „cesta Karmelu duch dokonalosti, pak nic, nic, nic, nic, nic, nic a na hoře taky nic.“ Nalevo je cesta nedokonalosti a čteme zde: „stezka nedokonalého ducha; nebeská dobra: sláva, radost, vědění, útěcha, odpočinek.“ Na boku je pak vertikálně napsán tento verš: „Když jsem to už nechtěl, mám to vše bez chtění.“ Napravo je další cesta nedokonalosti, kde je zaznamenáno: „Stezka nedokonalého ducha; pozemská dobra: vlastnění, požitek, vědění, útěcha, odpočinek.“ Na boku je potom verš: „Když jsem to chtěl méně, mám to vše bez chtění.“¹¹² Citát, kterým Jan vyznačil sám střed vrcholu, potvrzuje perspektivu, v níž první místo má Boží jednání a ne jednání člověka. Jde o přizpůsobený citát z Vulgáty: „Uvedl jsem vás do země Karmelu, abyste jedli její plody a to, co dobrého dává.“¹¹³ Uprostřed pak stojí: „Na této hoře přebývá jen čest a sláva Boží“ a vlevo od vrcholu na kraji: „nic mě neoslavuje“. Jde tedy o „milost sjednocení“, kterou si ani Jan, ani žádný jiný poutník stojící na vrcholu, nezasluhuje a zasloužit nemůže.¹¹⁴ „Jan od Kříže je přesvědčen, že Bůh chce člověka přivést až na tento vrchol. Každý jiný způsob života je otroctvím a životem pod úrovní naší důstojnosti, pod úrovní možností, které do nás Bůh vložil. Tímto vrcholem je On sám, který se v Ježíši Kristu stal zároveň naší „cestou“.¹¹⁵

¹⁰⁹ KOHUT, Pavel, Úvod, s. 10. In: SV. JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 10.

¹¹¹ Srov. RUIZ, Federico, *Introduzione*, s. X. In: Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*.

¹¹² Srov. PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce*, s. 39-42.

¹¹³ ŽUŠKA, Norbert, *Hůrka dokonalosti (1. část)*, [2017-02-18].

<<http://www.karmel.cz/index.php/karmel-casopis/karmel-1-2014/502-karmel-1-2014-2>>

¹¹⁴ Tamtéž, (1. část).

¹¹⁵ Tamtéž, (1. část).

Dole pak, jako základ mystické hory, Jan napsal verše, které shrnují jeho nauku o očišťování (kterou s malými změnami nacházíme v 1V 13,11-12)¹¹⁶:

Abys došel okoušení všeho,
nechtěj mít v ničem potěšení.
Abys došel vědění všeho,
nechtěj v ničem něco vědět.
Abys došel vlastnění všeho,
nechtěj v ničem něco vlastnit.
Abys došel k bytí vším,
nechtěj v ničem něčím být.

Abys došel k tomu, co neokoušíš,
máš jít, kudy neokoušíš.
Abys došel k tomu, co nevíš,
máš jít, kudy nevíš.
Abys došel vlastnění toho, co nevlastníš,
máš jít, kudy nevlastníš.
Abys došel k tomu, čím nejsi,
máš jít, kudy nejsi.

Když se u něčeho zastavíš,
přestáváš se vrhat ke všemu.
Abys došel úplně všeho,
máš se opustit úplně ve všem,
a když už to budeš úplně mít,
máš to chtít bez chtění něčeho.

V tomto obnažení nalézá
duch svůj odpočinek, neboť
po ničem nedychtí, nic ho
neunavuje shůry a nic ho
neutlačuje zdola, neboť je
ve středu své pokory.

V předmluvě Výstupu vyjasňuje Jan od Kříže úmysl, který vkládá do této knihy: „Celá nauka, o které hodlám pojednat v tomto Výstupu na horu Karmel, je shrnuta v následujících písních. V nich je obsažen způsob, jak vystoupit až na vrchol hory, kterým je vysoký stav dokonalosti, který zde nazýváme sjednocení duše s Bohem.“¹¹⁷ V nadpisu, který předmluvě předchází, se píše: „Pojednává o tom, jak se může duše

¹¹⁶ PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce.*, s. 42.

¹¹⁷ SV. JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 21.

připravit, aby dospěla zakrátko k sjednocení s Bohem. Dává jak začátečníkům, tak pokročilým, velmi prospěšnou nauku,...¹¹⁸

Výstup na horu Karmel je složen ze tří knih. První kniha se zabývá očišťováním – aktivní nocí smyslů. Druhá kniha pojednává o očišťování ducha, druhé fázi noci, která se uskutečňuje prostřednictvím víry, jenž je nejbližší prostředek sjednocení. Ve třetí knize se dozvídáme o aktivním očišťování paměti a vůle prostřednictvím naděje a lásky.¹¹⁹ Výstup je oproti původnímu Janovu plánu nedokončen, a to dokonce takovým způsobem, že poslední věta spisu je přerušena v polovině.¹²⁰

2.2 Temná noc

Téma temné noci, které Jan rozvíjí v básni *Za jedné noci temné*, se vztahuje ke třem skutečnostem: symbol, báseň a kniha.¹²¹ V epigrafu *Temné noci* Jan vysvětluje, jakému tématu se bude v díle věnovat: „Osvětlení písni jako stavu, kterým duše prochází na duchovní cestě, aby dosáhla dokonalého sjednocení s Bohem, nakolik je v tomto životě možné. Hovoří se také o vlastnostech, které má ten, kdo dospěl k této šťastné dokonalosti, jak je v písních zachyceno.“¹²²

Temná noc uzavírá a naukově rozvíjí *Výstup*, ale odlišuje se od něj díky jinému literárnímu stylu. I když Jan komentoval ve *Výstupu* 1. strofu básně *Za jedné noci temné* (1V 1-2 a 14-15) a rovněž 2. strofu (2V 1), začíná báseň vysvětlovat úplně od začátku.¹²³ Jan komentuje první dvě strofy. V průběhu komentáře sleduje pořadí veršů, bez jakéhokoli dalšího členění. Pro zjednodušení četby uvedl první nakladatel roku 1618 rozdělení na dvě knihy po 14 a 25 kapitolách s ohledem na noc smyslů v první knize a noc ducha v knize druhé.¹²⁴

V *Temné noci* rozvíjí Jan především téma pasivního očišťování, i když jej nelze postavit zcela samostatně, bez očišťování aktivního, jak píše Pavel Vojtěch Kohut:

„Mezi aktivní a pasivní nocí neexistuje časová následnost, spíše jde o paralelní, simultánní procesy (s přesunem důrazu z noci aktivní na pasivní). V pasivní noci můžeme rozlišovat různé fáze či okamžiky s rozdílnou intenzitou a účinností

¹¹⁸ SV. JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*, s. 21.

¹¹⁹ Srov. PACHO, Eulogio, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 58-59.

¹²⁰ Srov. KOHUT, Pavel, Úvod, s. 9. In: SV. JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*.

¹²¹ Srov. RUIZ, Federico, Introduzione, s. 7. In: Giovanni della Croce, *Notte oscura*, Roma: Edizioni OCD, 2007.

¹²² SV. JAN OD KŘÍŽE, *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 32.

¹²³ Srov. PACHO, Eulogio, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 62-63.

¹²⁴ Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 38.

božského očišťování; vrcholem je „pasivní noc ducha“, k níž dochází někdy v období duchovních zásnub (stavu pokročilých – kontemplativních, cesty ducha).¹²⁵

2.3 Duchovní píseň

Duchovní píseň z básnického pohledu pravděpodobně tvoří vrchol díla Jana od Kříže. Název, pod kterým je kniha obecně známa, nepochází od autora, ale od jednoho z nakladatelů Janových děl, Jeronýma od sv. Josefa (Ezquerry), a vyjadřuje jasný odkaz na biblickou Píseň písní. Dílo je známo ve dvou redakcích jako Píseň A a Píseň B, které obě vzešly z Janova pera.¹²⁶ První verze sleduje zejména jednotlivé strofy básně Kam ses ukryl Milovaný?, ve druhé verzi autor nevychází ze samotné básně, ale z již známého komentáře. První redakce sleduje více básně samotnou a má spontánnější charakter, zatímco druhá redakce má logičtější stavbu a interpretace básně nepůsobí tak stylizovaně.¹²⁷

Láska, která oživuje celý život Jana od Kříže a inspiruje jeho spisy, přebírá v Písní podobu veškeré síly povolání a vášně. Láska se zde vynořuje bez zábran: „Všechno se hýbe v lásce a láskou“ (DP 28,8). Vše existuje pouze pro milování: „Nakonec k tomuto cíli lásky jsme byli stvořeni“ (DP 29,3).¹²⁸

Duchovní píseň zrcadlí autorovu duši. Víme, že Jan pronášel tyto verše v toledském vězení ve chvíli, kdy je tvořil a také později. Píseň je modlitbou mystického básníka, který žije láskou k Bohu. Je považována za básně, která nejvíce a nejbližší shrnuje jeho zkušenost, obsahuje totiž mnoho z Janovy duchovní autobiografie.¹²⁹ Podtitul, který autor napsal, definuje s přesností a v krátkosti téma Duchovní písně:¹³⁰ „Objasnění Písní, které pojednávají o projevech lásky mezi duší a Snoubencem Kristem“.¹³¹ V básni sledujeme následující dynamiku: úzkostné hledání milovaného Snoubence (strofy 1-22), setkání milujících (13-21), plné sjednocení (22-35), touhy a tušení slávy (36-40).¹³²

¹²⁵ KOHUT, Pavel, *Díptych: Vstup na horu Karmel – Temná noc*. [2017-02-22]. <<http://bosekarmelitky.cz/sv-jan-od-krize/diptych-vystup-na-horu-karmel-temna-noc/>>

¹²⁶ Srov. RUIZ, Federico, *Introduzione*, s. 7. In: Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, Roma: Edizioni OCD, 2003.

¹²⁷ Srov. KOHUT, Pavel, Úvod, s. 10. In: SV. JAN OD KŘÍŽE, *Duchovní píseň*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

¹²⁸ Srov. RUIZ, Federico, *Introduzione*, s. 8. In: Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*.

¹²⁹ Srov. tamtéž, s. 8-9.

¹³⁰ Srov. tamtéž, s. 9.

¹³¹ SV. JAN OD KŘÍŽE, *Duchovní píseň*, s. 21.

¹³² Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 39.

2.4 Živý plamen lásky

Také toto dílo má dvojí redakci, ale rozdíly mezi jednotlivými verzemi nejsou tak významné jako u Duchovní písně.¹³³ Počet a pořadí strof zůstává zachováno, dochází však k rozšíření komentáře.¹³⁴ Jan napsal Živý plamen lásky během doby, kdy byl provinčním vikářem v Granadě, na přání paní Anny de Peñalosa, v průběhu patnácti dnů, zatímco byl velmi zaměstnán.¹³⁵ Název knihy se shoduje s prvním veršem první strofy a odkazuje na obsahy a směřování díla.¹³⁶ V předmluvě Jan vyjasňuje tři důležité body nezbytné především pro pochopení tohoto díla:

1. Zkušenost s Boží milostí.

„A není třeba se divit, že Bůh prokazuje tak vznešené a zvláštní milosti duším, které chce obdarovat“ (ŽP předmluva 2).

2. Trojiční charakter celého spisu.

„Vždyť přece řekl, že bude-li ho kdo milovat, přijdou Otec, Syn a Duch svatý a učiní si v něm příbytek (Jan 14,23). Tomu se má rozumět tak, že mu dají, aby žil Božím životem a přebýval v Otci, Synu a Duchu svatém, jak dává na srozuměnou duše v těchto písních“ (ŽP předmluva 2). Boží činnost je trojiční a tudíž také sjednocení lásky na sebe bere podobu účasti na trojičním životě.

3. Umístění zkušenosti jednoty lásky v celku cesty sjednocení.

„Takže, i když v písních, které výše objasňujeme, mluvíme o nejdokonalším stupni dokonalosti, k němuž se může dospět v tomto životě, jímž je přetvoření v Boha, tyto písně pojednávají přece o lásce již vytříbené a dokonalé v tomtéž stavu přetvoření“ (ŽP předmluva 3). Jan zde potvrzuje novost aktuální zkušenosti vzhledem ke všem předchozím zkušenostem, bez toho aniž by uváděl, že se jedná o nový, vyšší stupeň sjednocení a přetvoření. Což odvozujeme z častého výskytu vyjádření, které používá: „je to stejný stav, ale vše je velmi odlišné; vše je odlišné, ale uvnitř stejného stavu.“¹³⁷

Symbol plamen-oheň je pokračováním noci-temnoty. Autor ukazuje přechod od jednoho k druhému: „Vůle se zázračně rozhoří a žhne v ní, aniž by něco dělala, v živých plamenech tím božským ohněm lásky, způsobem, že se duši již zdá, že živý

¹³³ Srov. PACHO, Eulogio, *Temí fondamentali in San Giovanni della Croce*, s. 77.

¹³⁴ Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 39.

¹³⁵ Srov. PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce.*, s. 116.

¹³⁶ Srov. RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 39.

¹³⁷ Srov. RUIZ, Federico, *Introduzione*, s. 8-10. In: Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, Roma: Edizioni OCD, 2005.

oheň je příčinou živé inteligence, kterou dostává“ (2N 12,5).¹³⁸ Také láska, o níž se vypráví v Duchovní písni, se rozvíjí v tomto směru: „Za jasné noci, s plamenem, který dovršuje a nepůsobí bolest“ (Píseň mezi duší a snoubencem strofa 39).¹³⁹ Téma vroucí lásky vyjádřené plamenem a zmíněné již v Písni se v Plameni dále rozvíjí. „Duše je tu charakterizována vytříbenější láskou, a právě díky ní se takřka dotýká reality blaženého patření na Boha. Velikost Živého plamene lásky spočívá právě v tom, že pojednává o vrcholu mystického života s Bohem.“¹⁴⁰

Komentář první strofy zachycuje duši, která je sjednocena s Bohem poté co se očistila a Duch svatý v ní působí a jako plamen ji zapaluje takovým způsobem, že se duše sama mění v plamen. Oddělena od věčné slávy pouhým závojem, prosí duše Boha, aby zemřela a byla zcela s ním. Tento prožitek duše plně zakouší ve svém nejvladnějším středu.¹⁴¹ „Druhá strofa zdůrazňuje trojiční charakter toho, co se v takto přetvořené duši děje. Jednotlivá oslovení básně jsou tu připisována konkrétním božským osobám, takže o Duchu svatém se hovoří jako o žehu, o Otci jako o ruce a o Synu jako o doteku.“¹⁴² S využitím symbolu pochodní, které znázorňují osvětlení a rozdílení, jímž Bůh v duši působí poznání a lásku, se setkáváme ve třetí strofě.¹⁴³ Ve čtvrté strofě autor hovoří o sjednocení duše s Bohem, připomene téma skryté Boží přítomnosti v nitru člověka a dýchání Boha v duši.¹⁴⁴

V souvislosti s Janovým komentářem básně je třeba zmínit, že jeho podstatná část se odchyľuje od hlavního tématu knihy, jímž je vytříbená láska. Jedná se o záměrná odbočení, kterých si je autor vědom (ŽP 2,31) a které ospravedlňuje (ŽP 3,27). Hlavní odbočení od tématu nacházíme v první strofě verše 18-26; druhé strofě verše 23-31; ve třetí strofě verše 27-67 a všechny se vztahují k očišťování v nejintenzivnější fázi. Tato odbočení tvoří téměř polovinu knihy.¹⁴⁵

¹³⁸ Srov. RUIZ, Federico, *Introducciones*, s. 11-12. In: Giovanni della Croce, *Notteoscura*.

¹³⁹ Srov. tamtéž, s. 12.

¹⁴⁰ KOHUT, Pavel, Úvod, s. 10-11. In: SV. JAN OD KŘÍŽE, *Živý plamen lásky*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

¹⁴¹ Srov. tamtéž, s. 11.

¹⁴² Tamtéž, s. 11.

¹⁴³ Srov. tamtéž, s. 12.

¹⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 12.

¹⁴⁵ Srov. PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce.*, s. 123.

3 Téma „temné noci“ u sv. Jana od Kříže

Chceme-li hovořit o temné noci v duchovní nauce sv. Jana od Kříže, je nutno si uvědomit, že téma „noci“ nestojí samostatně, ale je součástí uceleného popisu duchovní cesty vedoucí ke sjednocení duše s Bohem. Tuto cestu Jan symbolicky načrtnul a popsal pro ty, kterým byl duchovním vůdcem.

3.1 Temná noc a Jan od Kříže

Zkušenost temné noci je u Jana od Kříže vázána na toledské věznění. Jan však nehovoří ve svých knihách o sobě, ale ze sugestivního popisu temné noci je patrné, že vše o čem básní a co komentuje, jim bylo prožito. Z hlediska prožívání temné noci v duši, lidském nitru, subjektu, Jan popisuje následující: První věc, kterou subjekt vnímá, je nedostatek či dokonce nepřítomnost světla. Bolest a naprostý zmatek, které pociťují zvláště osoby, jež žily spořádaný život víry. Člověk prochází negativní zkušeností, neumí popsat, co prožívá, neví, co má dělat, jaký to má význam a jak by to vše měl vyřešit. Objeví se úzkost způsobená myšlenkou, že se jedná o jeho chybu, která nemá žádné řešení.¹⁴⁶ Temná noc se dotýká celého bytí člověka s větší či menší intenzitou, podle stupně, na kterém se nachází. Dotýká se smyslů, duchovních schopností (mohutností), samé podstaty člověka a také tělesného života.¹⁴⁷

Jak říká Jan: „Bůh obnažuje všechny schopnosti (mohutnosti), když ponechává rozum v temnotách, vůli ve vyprahlosti a paměť prázdnou, a náchylnosti duše v nejvyšším soužení.“ (2N 3,3). Takto bychom mohli rozlišeně vyhodnotit zkušenost temné noci: „...zastřenost v poznávání (rozumu), vyprahlost ve vůli (lásce), prázdnota paměti od všech vzpomínek (chybění naděje), soužení a utrpení jako následek prožitku temné noci a všeobecný stav duše...“ (2N 3,3).¹⁴⁸

Člověk, který prochází nocí, se pokouší formulovat, v jaké se nachází situaci. A objevuje příčiny svého utrpení v následujících bodech:

1. Je neodvolatelně opuštěn Bohem.
2. Poznává svou vlastní bídost s takovou živostí a bezprostředností, že považuje za nemožné být od ní někdy osvobozen.
3. Pro neschopnost a nečinnost, jak se mu zdá, jsou jeho tvůrčí schopnosti spoutány nechutí a odumíráním.

¹⁴⁶ Srov. RUIZ, Federico, *Introducciones*. 18. In: Giovanni della Croce, *Notteoscura*.

¹⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 18.

¹⁴⁸ V úryvcích z 2N 3,3 použit pro větší srozumitelnost vlastní překlad z italštiny.

4. Nemožnost a neúčinnost každé cizí pomoci.

5. Do budoucna nemá naději na vyjití ani na lék, ať dělá, co dělá.¹⁴⁹

Zkušenost noci provází paradox utrpení a lásky, jak to Jan vyjadřuje: „To, čím ze všeho nejvíc (duše) trpí a co zakouší v útrapách této noci, je úzkostnost myšlenky, co když ztratila Boha, a pomyšlení, co, když ji opustil.“ (2N 13,5). Duše navzdory obavám cítí, jako by byla zraňována božskou láskou a určitým způsobem zakouší Boha, třebaže tomuto procesu nerozumí (2N 11,1). „Na tomto stupni se milující snaží s takovou prudkostí přitisknout se k Milovanému a spojit se s ním vjedno, že každé rozdělení, i sebemenší, se mu stává velmi dlouhým, obtížným a tíživým“ (2N 19,5).

Průchod nocí však není bezdůvodný, ale má svůj smysl:

„Tato šťastná noc, třebaže ducha zatemňuje, dělá to jen proto, aby mu ohledně všeho dala světlo; a třebaže jej pokořuje a činí ubohým, je tomu tak jen proto, aby jej povznesla a vyvýšila; a třebaže jej ochuzuje a vyprazdňuje ode všeho vlastnění a ode vší přirozené náklonnosti, je tomu tak jen proto, aby se mohl roztáhnout tak, aby božským způsobem okoušel všechny věci shůry i zdola a tak se z nich i těšil, jelikož bude mít ve všem obecnou svobodu ducha“ (2N 9,1).

Za noci Bůh uplatňuje svou pedagogiku lásky:

„Je tedy třeba vědět, že duši, potom co se s konečnou platností obrátí ke službě Bohu, dává Bůh zpravidla sílit na duchu a postupně ji obdarovává, tak jako to dělá milující matka s křehkým dítětem, když ho zahřívá teplem svých ňader a krmí ho lahodným mlékem a pokrmem lehkým a sladkým a ve své náruči je chová a hýčká. Ale zároveň s tím, jak roste, mu matka postupně odnímá laskání, začíná skrývat něžnou lásku, potírá hořkým výtažkem z aloe sladký prs a propouští je ze své náruče a nechá je chodit po vlastních nohách, aby se zároveň s opouštěním krajiny dětství vydávalo ke skutečnostem větším a podstatnějším. Boží milost se jako milující matka chová stejným způsobem k duši právě obnovené počátečním nadšením a zaníceností ve službě Bohu“ (1N 1,2).

V oblasti modlitby souvisí přechod z dětství do dospělosti, přechod od života smyslů k životu ducha s přechodem od meditace ke kontemplaci. (1N 10,1) Od vztahu, ve kterém je nejdůležitější to co cítím, ke vztahu, kde je přednější nezištný cit,

¹⁴⁹ RUIZ, Federico, s. 24-25. Úvod, In: SV. JAN OD KŘÍŽE, *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995

který nehledá nic pro sama sebe, který se projevuje v „láskyplné pozornosti“¹⁵⁰ vůči Milovanému a v něžné vzpomínce na Boží lásku.¹⁵¹

Jsou tři znamení, které ukazují, že přecházíme od sice opravdového, ale nevyzrálého, povrchního vztahu ke vztahu hlubšímu: „První je to, že tak jako duše nenachází náklonnost ani potěšení ve věcech Božích, tak je nenachází ani v žádné z věcí stvořených“ (1N 9,2). Věci, které dřív člověka naplňovaly, dávaly mu pociťovat radost ze života, najednou přestávají účinkovat a stávají se nezajímavými, šedými, fádními. Je ovšem nutno si uvědomit, že samotná tato známka neobstojí, neboť by se mohlo jednat o duševní dispozici člověka, o depresi, či jiné poruchy duševního zdraví (1N 9,2).

„Druhé znamení přítomnosti tohoto očišťování je dáno skutečností, že duše stále pamatuje na Boha s úmornou snaživostí a horlivostí a uvědomuje si, že je bez náklonnosti pro věci Boží, proto si myslí, že Bohu neslouží, ale vrací se zpět“ (1N 9,3). Tuto známku je nutno odlišit od vlažnosti, kterou neprovází snaživost a horlivost (1N 9,3).

„Třetím znamením pro rozpoznání tohoto očišťování smyslů je neschopnost meditovat ve smyslu představivosti, ..., ať se člověk snaží sebevíc“ (1N 9,8). Komunikace duše s Bohem se zde dostává na hlubší úroveň ducha, Bůh se duši sděluje přímo v kontemplaci, kde již smysly nižší stránky nepůsobí (1N 9,7). Tato tři znamení by se měla vyskytovat současně, aby nedošlo k záměně s morálními, duševními či tělesnými dispozicemi člověka, nebo s nevhodnou náboženskou praxí (1N 9,1-2).

Pokud člověk prochází nocí, tak jak má, noc vyústí v pravý čas v lásku stále čistější, nezištnější a intenzivnější: „Duše začíná pociťovat touhu po Bohu. Čím dále jde, tím víc se cítí přitahována a roznícena Boží Láskou, aniž by věděla, jak a odkud se v ní taková láska a náklonnost rodí.“ (1N 11,1). Bůh přetváří duši člověka natolik, že jeho osobní schopnosti nacházejí svou plnost v účasti na Božím životě:

„Vyšla jsem (duše) ze svých způsobů jednání k Božím způsobům jednání¹⁵²: Můj rozum vyšel ze sebe sama a lidské a přirozené se obrátilo v Boží. ... I moje vůle vyšla sama ze sebe a stala se Boží, neboť sjednocena božskou Láskou, nemiluje již nízce svou přirozenou silou, ale v moci a ryzosti Ducha svatého. ... A paměť

¹⁵⁰ „Atención amorosa“: je postojem člověka při modlitbě ve fázi přechodu od meditace ke kontemplaci. Jedná se o prodlévání před Bohem v prostém, láskyplném přijímání Boží přítomnosti aniž by přítom člověk vyvíjel nějakou činnost (2V 15,2).

¹⁵¹ Srov. SANZ DE MIGUEL, Eduardo, MELUZZI, Alessandro, *La notte oscura Mistica e psicologia*, Roma: Edizioni OCD, 2012, s. 111.

¹⁵² Z důvodu větší srozumitelnosti použit vlastní překlad z italštiny s přihlédnutím ke španělskému originálu.

se víceméně nahrazuje věčným uchvácením Boží slávou. A konečně, všechny síly a náklonnosti duše se skrze tuto noc a očišťování starého člověka obnovují v milostném utvrzení v Bohu“ (2N 4,2).

3.2 Symbol temné noci u Jana od Kříže

Pojmový jazyk, který běžně používáme, není dostačující pro vyjádření mystické zkušenosti, která člověka přesahuje. Jedna věc je mystickou zkušenost prožít, druhá je promyslet ji a třetí je schopnost sdělit ji ostatním. Stejně jako Bůh k nám prostřednictvím svatopisců promlouvá ze stránek Starého a Nového zákona skrze obrazy, příběhy a podobenství, také Jan od Kříže, o němž se ví, že často četl a rozjímal Bibli, hovoří ke svým duchovním synům a dcerám prostřednictvím symbolického jazyka, jež ukazuje na nejhlubší zkušenosti lidského ducha.¹⁵³

Se symbolem noci a temnoty se setkáváme už v Písmu svatém. Jan od Kříže podržuje biblickou symboliku noci v tom, že je místem Božího zjevení, místem setkání s Bohem. „Ó noci, spojila jsi Milovaného s milovanou,...“ (Za jedné noci temné 5. strofa). Aby však došlo ke spojení s Milovaným, je nutné, aby se duše očistila. Očišťování je subjektem vnímáno jako nepříjemná stránka noci. „Duše je očišťována také tím, že jsou v ní ničeny, vyprazdňovány a stráveny všechny nedokonalé sklony a návyky, které za celý život získala“ (2N 6,5).

To, co symbolu temné noci u Jana od Kříže dodává váhu, je lidská a duchovní zkušenost, kterou Jan prožil a pro kterou našel obraz, jenž tuto zkušenost vyjadřuje v celé její bohatosti. Jak píše F. Ruiz: Je to obraz ze světa smyslů, který pro svou spřízněnost s objektivní skutečností a osobní zkušeností umožňuje kontakt s realitou duchovního světa.¹⁵⁴

Je pravdou, že symbol noci, stejně jako kterýkoli jiný symbol, nabízí různé možnosti výkladu, a že sám Jan od Kříže nedává ve svém díle jeho jednoznačnou interpretaci. Je ovšem jasné, že v sanjuanistických knihách se pohybují všechny výklady v rozmezí víry a očišťování na cestě ke sjednocení s Kristem a podílení se na jeho životě.¹⁵⁵ Jan dobře ví, že jeho knihy nechávají čtenářům určitou samostatnost a svobodu,

¹⁵³ Srov. SANZ DE MIGUEL, Eduardo, MELUZZI, Alessandro, *La notte oscura Mistica e psicologia*, s. 35-38.

¹⁵⁴ RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 229.

¹⁵⁵ Srov. SANZ DE MIGUEL, Eduardo, MELUZZI, Alessandro, *La notte oscura Mistica e psicologia*, s. 40.

aby nezůstali u výkladu jeho symbolů, který on sám nabízí. Zároveň si uvědomuje, že můžou být špatně čteny nebo interpretovány¹⁵⁶

Noc se u Jana od Kříže ztotožňuje s temnotou, která pomalu narůstá, dokud se nezmění v hlubokou temnotu, aby se nakonec umenšila a zanikla v prvních paprscích jitra nového dne. Noc ve své nejhlubší fázi budí zdání, že chce pohltit a absorbovat všechny věci, které ačkoli nepřestávají existovat, ztrácejí zároveň tvar, jsou nejasné a neviditelné a často přijímají podobu stínů a preludů vyvolávajících úzkosti, strachy, obavy a tíhu na srdci. Noc má také sílu oddělovací, protože nás zbavuje schopnosti používat zrak, omezuje naši pohyblivost, energičnost a navozuje spánek, který je živým obrazem smrti. Můžeme tedy říci, že má velký vliv na každou oblast našeho života, od fyzické, přes duševní až po duchovní.¹⁵⁷

Temnota noci halí lásku. Toužebné hledání Milého oživuje a rozvíjí temnotu. Jedná se o noční milostnou schůzku: tajný útěk, přestrojení, výstup, setkání, spojení. Ve verších opakovaně nacházíme formulaci: „Za jedné noci temné...“ Noc tedy není podružná, ale stává se spoluúčastníkem příběhu lásky.¹⁵⁸

Co však vedlo Jana od Kříže, aby k substantivu noc přičlenil adjektivum temná? Píše: „Jako totiž noc není nic jiného než odnětí světla, a následně všech předmětů, které se mohou prostřednictvím světla vidět...“ (1V 3,1), „tak zde je nazýváme nocemi (očišťováními duše), protože v obou dvou (jak v aktivní, tak v pasivní) kráčí duše jako za noci potmě“ (1V 1,1). Příměr je patrný. Stejně jako je pro noc, jakožto denní období nejtypičtější tma (temnota), podobně je pro noc duchovní typické očišťování, tedy duchovní cesta, kterou duše musí projít, aby se disponovala k jednotě lásky s Bohem.¹⁵⁹

Jan dále popisuje, že se jedná o běžnou fázi na cestě člověka, který se přibližuje Bohu, a který se nachází v hlubokých temnotách, protože jeho omezenost mu nedovolí snést pohled na Boha. S naukou temné noci chce Jan pomoci duši, aby se nelekala temnoty, ve které se může nacházet, ale považovala ji za etapu na své cestě k Bohu, určenou k tomu, aby ji učinila způsobitou jednoty s Ním.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Srov. SANZ DE MIGUEL, Eduardo, MELUZZI, Alessandro, *La notte oscura Mistica e psicologia*, s. 40-41.

¹⁵⁷ Srov. PUTTINI, Ferdinando, La notte, In: BALLESTRERO, Anastasio a kol. *Simboli e mistero in San Giovanni della Croce*. Roma: Edizioni del Teresianum, 1991, s. 105.

¹⁵⁸ RUIZ, Federico, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, s. 230.

¹⁵⁹ Srov. PUTTINI, Ferdinando, La notte, In: BALLESTRERO, Anastasio a kol. *Simboli e mistero in San Giovanni della Croce*, s. 105.

¹⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 106.

V Janových spisech je to víra, která představuje prvotní smysl symbolu temné noci. Ne snad pro temný obsah víry, kterým je Bůh, ale spíše proto, že jeho nesmírnost přesahuje naše schopnosti. Jan ukazuje, že tak jako můžeme vidět objekty, které nás obklopují ve slunečním světle, ale nemůžeme se dívat přímo do slunce, protože jeho zář nás oslepuje, stejným způsobem můžeme pojímat Boží stvoření, které Bůh všechno přesahuje, včetně naší schopnosti Jež chápat. Právě proto může být Bůh přijat pouze vírou. „Protože všechno, co může rozum chápat, vůle okoušet a obrazotvornost si představit, je velmi nepodobné a neúměrné Bohu“ (2V 8,5). Víra pak spočívá v přijetí Božího zjevení (viz 2V 22). V tomto smyslu by měla být naplněna každá duchovní cesta v noci (víry).¹⁶¹

Důvody kvůli kterým Jan nazývá putování k Bohu temnou nocí, sám odhaluje ve Výstupu na horu Karmel:

„Temnou nocí se nazývá cesta duše ke sjednocení s Bohem hned ze tří důvodů: Předně vzhledem k výchozímu bodu, odkud duše vychází, protože má jít bez zalíbení ve všech věcech světa, které vlastnila a jejich popření. Toto popření a postrádání je jako noc pro smysly člověka. Za druhé vzhledem k prostředku nebo cestě, kterou má duše jít k tomuto sjednocení. A to je víra, která je také pro rozum temná jako noc. Za třetí vzhledem k cíli, k němuž kráčí a kterým je Bůh; ten není pro duši v tomto životě ničím více ani méně než temnou nocí.“(1V 2,1)

Nejdříve se dozvídáme, že duše by se měl zbavit negativního zalíbení vůle ve věcech stvořených. Tyto žádosti (zalíbení) jsou neslučitelné s jednotou v Bohu, o kterou se duše pokouší. Protože: „... veškeré bytí tvorů je ve srovnání s nekonečným (bytím) Božím nic. Proto duše, která do něho vkládá svou zálibu, je před Bohem také ničím, a je méně než nic“ (1V 4,4). Druhým důvodem temnoty je víra, protože Boha, takový jaký je v sobě samém, nelze poznat rozumem, který získává své poznatky ze smyslů: „Rozum nemůže vnímat nic než to, co je ve tvarech a představách věcí, kterých se nám dostává prostřednictvím tělesných smyslů“ (2V 8,4). Je proto nutné použít jiný způsob poznávání, kterým je víra, jenž je vlitou ctností, která nám dává schopnost pronikat do tajemství života v Bohu a poznat jej způsobem naprosto odlišným od poznávání tělesnými smysly, které jsou v tomto směru nepoužitelné, což vytváří noc pro rozum.¹⁶² Třetím důvodem je Bůh sám, který je pro duši temnotou a nocí oslepující duši světlem,

¹⁶¹ Srov. SANZ DE MIGUEL, Eduardo, MELUZZI, Alessandro, *La notte oscura Mistica e psicologia*, s. 41-44.

¹⁶² Srov. PUTTINI, Ferdinando, *La notte*, In: BALLESTRERO, Anastasio a kol. *Simboli e mistero in San Giovanni della Croce*, s. 108.

kterým ji zaplavuje: „Čím víc se oko do slunce dívá naplno, tím větší temnotu působí zrakovému smyslu a utlumuje ho, protože přesahuje jeho slabost“ (2N 5,3).

3.3 Členění temné noci

Jan rozlišuje noc smyslů, ve které se duše oprošťuje od žádosti po věcech stvořených,¹⁶³ a noc ducha, ve které se duše oprošťuje od Božích darů pro samotného Boha.¹⁶⁴ Jak noc smyslů, tak noc ducha se vyznačuje fází aktivní, která je popsána ve Výstupu na horu Karmel a pasivní fází, kterou se Jan zabývá v Temné noci. Ve fázi aktivní převažuje činnost duše (člověka), kdežto ve fázi pasivní je patrnější Boží působení. Mezi aktivní a pasivní částí dochází k vzájemnému prolínání, přičemž aktivní fáze převažuje zejména na počátku a v první polovině noci a pasivní fáze ve druhé polovině noci. Pro aktivní noc smyslů je charakteristické umrtvování žádostí dobrým mravním životem. Pasivní noc smyslů se projevuje očišťováním od neřestí a přechodem od rozjímavé modlitby ke kontemplaci. Pro aktivní noc ducha je typický rozvoj teologálních ctností víry, naděje a lásky.¹⁶⁵ Pasivní nocí ducha se potom rozumí očišťování od kořenů neřestí a přechod ke sjednocení s Bohem.¹⁶⁶

V aktivní noci smyslu člověk usiluje o vymanění se z negativního vlivu žádostivosti po věcech stvořených, který mu zabraňuje pokročit na cestě k Bohu. Smysly Jan od Kříže rozlišuje na vnější: zrak, čich, sluch, chuť a hmat; a vnitřní: obrazotvornost a fantazie. Upozorňuje, že je nutno ke smyslům přistupovat „s řádem a rozlišováním“, aby duše konala to, co chce Bůh a lituje těch, kteří usilují nevhodně: „Jsou jiné (duše), které vzbuzují soucit, jak mnoho se namáhají a unavují, a ve skutečnosti se vracejí a vidí pokrok v tom, co neprospívá, ale spíše překáží“ (1V Prolog 7).

¹⁶³ Srov. ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*. Pessano: Mimep – Docete, 1991, s. 47.

¹⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 58.

¹⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 38-40.

¹⁶⁶ Srov. CUMMINS, Norbert, *Osvobození k radosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 125.

Neřídí-li se duše tím, co po ní Bůh chce, je to způsobeno neuspořádanými žádostmi, které srdce člověka znesvobodňují:

„Taková duše nebude moci dospět k pravé svobodě ducha, jaké se dosáhne v jeho božském sjednocení, protože otroctví nemůže mít co dělat se svobodou, která nemůže přebývat v srdci podléhajícím choutkám, neboť to je srdce otroka, nýbrž jen v srdci svobodném, protože to je srdce syna“ (1V 4,6).

Proto je nutno se od těchto žádostí „obnažit“, očistit se od nich, odložit je. Duše neodkládá žádosti tím, že věci nevlastní, ale spíše tím, že je oproštěná, odpoutaná vůlí od touhy a zalíbení ve věcech.

„Nezabýváme se zde nedostatkem věcí, neboť ten duši neobnažuje, jestliže po nich dychtí. Mluvíme o obnažení od zalíbení a žádosti po nich, což nechává duši svobodnou a prázdnou od nich, i když je má. Protože duši nezaměstnávají ani jí neškodí věci tohoto světa, když se jimi nenechá pohlcovat, nýbrž vůle a žádost po nich, které jsou v ní“ (1V 3,4).

Dříve zmíněný přístup k žádostem s „řádem a rozlišováním“, odkazuje na používání rozumu, který je nutno používat při rozlišování zhoubnosti žádostí, které jsou dobrovolné (zhoubné) a přirozené, neboli nedobrovolné (nebrání svobodě ducha):

„Ne všechny žádosti jsou stejně škodlivé a brání pokroku duše. Hovořím o žádostech volních, odvislých od souhlasu člověka, protože žádosti přirozené brání málo nebo vůbec sjednocení s Bohem, když s nimi člověk nesouhlasí, nebo nepřesahují přirozená hnutí. Taková hnutí nazývám přirozenými, kterých se vůle řízená rozumem neúčastní ani před, ani po jejich uskutečnění. Úplně je vyloučit a odstranit v tomto životě je nemožné. I když nejsou všechny umrtvené, nezabraňují duši v dosažení božského sjednocení. Ve skutečnosti, i když jsou přítomny v lidské přirozenosti, může být duše ve své rozumové části svobodná. Občas se stane, že duše je vůlí hluboce ponořena v modlitbě klidu, zatímco se žádosti projevují ve smyslové části člověka, která se vůbec nedotýká vyšší části, jež zůstává ponořena v modlitbě“ (1V 11,2).¹⁶⁷

Dobrovolné nedokonalosti (žádosti), které se stávají zvykem (habitem), pak Jan nazývá habituální. Habituální nedokonalosti odvádějí člověka, na základě jeho

¹⁶⁷ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo*, Roma: Edizioni OCD, 2008, s. 49- 50. Komplikovanost souvětí českého překladu ubírá na srozumitelnosti textu, proto byl pořízen vlastní překlad z italského s přihlédnutím ke španělskému originálu.

svobodného rozhodnutí, od Boha a jeho záměru, které s člověkem má.¹⁶⁸ Jan nám udává příklad těchto habituálních nedokonalostí: „jakoby obecný zvyk hodně mluvit, drobné přilnutí k nějaké věci, které nikdy nechceme přemoci, např. k osobě, k šatům, ke knize, k cele, k určitému druhu jídla a k poklábosení a k potěšeníčku, když chceme něco okoušet, vědět a slyšet, a jiné podobné“ (1V 11,4). Jan před těmito nedokonalostmi varuje, protože i kdyby byla taková nedokonalost nepatrná, ale člověk by na ní lpěl, „nedospěje ke svobodě božského sjednocení“ (1V 11,4). A přidává srozumitelný příklad: „Nezáleží na tom, je-li pták přivázán tenkou nebo tlustou nití, protože dokud jí bude přivázán, stejně jako tlustou, nebude moci létat, dokud ji nepřetrhne“ (1V 11,4). Ve 13. kapitole první knihy Výstupu na horu Karmel Jan podává rady, jakým způsobem si má duše počínat s žádostmi, aby aktivně vstoupila do noci smyslu. Obsah této kapitoly výrazně napomáhá porozumět celému procesu duchovní očisty, který duše ve fázi temné noci podstupuje, proto jí v následujících odstavcích bude věnován větší prostor a představíme si, jaká doporučení Jan od Kříže dává těm, kdo usilují o sjednocení s Bohem.

První rada zní: „Předně má mít trvalou žádost následovat Krista ve všech svých věcech tím, že se bude připodobňovat jeho životu, o kterém má rozjímat, aby ho uměl napodobovat a počínal si ve všem, jak by si počínal on“ (1V 13,3). Tato rada zaměřuje pozornost člověka od něj samého ke Kristu, trvalým rozvíjením lásky a porozumění Kristovu životu, aby člověk mohl spolu se svatým Janem Evangelistou říci: „On musí růst, já však se menšit“ (Jan 3,30). Mluvíme-li o lásce ke Kristu, nesmíme zapomenout na lásku k bližnímu, kterou byl Ježíšův život naplněn a kterou ve svém životě uplatňoval rovněž Jan od Kříže: „Ale kdo by chtěl být mezi vámi veliký, ať je služebníkem všech“ (Mk 10,43). A v posledku nesmíme zapomenout na lásku k sobě samému, která je podmínkou lásky k bližnímu a která nás chrání nezdravého přístupu k praxi očišťování: „Miluj svého bližního jako sám sebe“ (Mt 22,39). „Nebýt této první rady, „všechny následující rady by se staly neúnosnými a nepochopitelnými.“¹⁶⁹

Druhá rada se týká očišťování pěti smyslů.

„Aby člověk mohl dobře následovat Krista, musí se zříci každého zalíbení, které se naskytne smyslům, není-li čistě ke cti a slávě Boží; ať se toho zřekne

¹⁶⁸ Srov. CUMMINS, Norbert, *Osvobození k radosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 75.

¹⁶⁹ Srov. ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*, s. 46-47.

a zůstane od toho vyprázdněný z lásky k Ježíši Kristu, který neměl ani nechtěl v tomto životě žádné jiné potěšení než konat vůli svého Otce“ (1V 13,4).

Jan pak dále říká, že když se člověku naskytne možnost naslouchat, vidět, či v dalších smyslech okoušet věci, které nejsou důležité ke cti a službě Boží, ať je ani nechce okoušet. Pokud by k tomu byl nucen okolnostmi, stačí, když z toho nechce mít potěšení, nelpí na věcech, i když se v něm tyto věci uskuteční. (1V 13,4)

Třetí rada se týká očišťování čtyř přirozených vášní, kterými jsou radost, naděje, strach a bolest. Těmto vášním lze čelit záměrným směřováním rozhodnutí: Vůle člověka by se měla kladně obracet k tomu, co nejvíce odporuje přirozenosti. Vášně nás podněcují, abychom Inuli k tomu, co se líbí smyslům, a abychom to překonali, nestačí zneškodnit žádosti, ale je nezbytné přejít do protiútoků pozitivní volbou toho, co je těmto vášním protikladné.¹⁷⁰ Jan nám v počínání s vášněmi radí:

„Ať se snaží vždy se klonit
ne k snadnějšímu, ale k obtížnějšímu;
ne k chutnějšímu, ale k méně chutnému,
ne k příjemnému, ale spíše k tomu, co skýtá méně zalíbení,
ne k tomu, co je odpočinkem, ale k pracnému,
ne k tomu, co je útěchou, ale spíš k neútěše;
ne k (tomu, co je) více, ale k (tomu, co je) méně,
ne k vznešenějšímu a vzácnějšímu, ale k nižšímu a opovrženějšímu;
ne k tomu, co znamená chtít něco, ale (co znamená) nechtít nic;
ne k vyhledávání toho lepšího v časných věcech, ale horšího,
a ať si přeje pro Krista vstoupit do úplného obnažení, vyprázdnění a do úplné chudoby ve všem, co je na světě“ (1 V 13,6).

Člověk by se neměl nechat pohltit žádostmi po věcech tohoto světa, které zabraňují jednání v souladu s Boží vůlí, proto je třeba usilovat s rozumem „spořádaně a s rozlišováním“ a necitlivými zásahy do vlastního nitra nezpůsobovat větší škodu než užitek. Kromě rozumu má snaha vycházet „z celého srdce“, protože takto v těchto úkonech člověk brzy nalezne „velkou rozkoš a útěchu.“ A rovněž má být v souladu s vlastní vůlí (srov. 1V 13,7). „Nemáme se pokoušet o něco, co je pro nás nedosažitelné,

¹⁷⁰ Srov. ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*, s. 48.

dříve než jsme k tomu duchovně připraveni, i když to může být samo o sobě nejlepší.“¹⁷¹

Čtvrtá rada navazuje na Jana Evangelistu a hovoří o žádostivosti těla, žádostivosti očí a pýše života „z kterých pochází všechny ostatní žádosti“: „Nemilujte svět ani to, co je ve světě. Miluje-li kdo svět, láska Otcova v něm není. Neboť všechno, co je ve světě, po čem dychtí člověk a co chtějí jeho oči a na čem si v životě zakládá, není z Otce, ale ze světa“ (1 Jan 2,15-16). Zde se hovoří o nezdravé sebelásce, která je oproti pravé lásce směřující k Bohu a k dobru bližního zaměřena pouze na sebeuspokojení. Jan v této radě vysvětluje, jak je třeba přistupovat k této nezdravé sebelásce v jednání, slovech a smýšlení.

„Předně je třeba se snažit o to, co nám zjedná pohrdání a přát si, aby to (vůči nám) dělali všichni a to je proti žádostivosti těla. Za druhé, snažit se mluvit tak, aby nám z toho vzešlo pohrdání, a přát si, aby to (vůči nám) dělali všichni a to je proti žádostivosti očí. Za třetí, snažit se smýšlet o sobě tak nízko, abychom sami sebou pohrdali, a přát si, aby to (vůči nám) dělali všichni, je to také proti sobě a proti pýše života“ (1V 13,9).

Nezdravá sebeláska je zahleděna do falešného obrazu sebe sama a z toho pramení veškerá její špatnost. Je proto nutné se snažit tento falešný sebeobraz odstranit a nelpět na svých představách a názorech druhých lidí na sebe samého. Ježíš Kristus nám říká: „Vezměte na sebe mé jho a učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorného srdce: a naleznete odpočínutí svým duším.“ (Mt 11,29) a v žalmu 131 čteme: „Hospodine, mé srdce se nevypíná, nevyvyšují se mé oči, neženu se za velikými věcmi pro mě nedostížnými. Spíše jsem uklidnil a utišil svou duši jako dítě na matčině klíně; jako dítě, tak je má duše ve mně. Doufej, Izraeli, v Hospodina nyní i navěky.“ Ze slov Starého a Nového zákona nám vysvítá podstata čtvrté rady. Podle ní máme usilovat o tiché a pokorné srdce, které je otevřené Božímu působení, tím, že se nebudeme vyvyšovat, ale naopak necháme v nás zazářit Boží obraz. Jako pátou radu opakuje Jan verše, které jsou napsány u Výstupu na Horu. Jan zde upozorňuje, že i když se tam hovoří o tom, co je duchovní a vnitřní, tedy o noci ducha, lze tyto rady uplatnit už v činné noci smyslů.

¹⁷¹ CUMMINS, Norbert, *Osvobození k radosti*, s. 78.

Představme si nyní samotné verše:

Abys došel k okoušení všeho,
Nechtěj mít potěšení v ničem.
Abys došel k vlastnění všeho,
nechtěj v ničem nic vlastnit.

Abys došel k tomu, že budeš vším,
nechtěj v ničem ničím být.
Abys došel k tomu, že budeš vědět všechno,
nechtěj v ničem nic vědět.

Abys dospěl k tomu, co neokoušíš,
musíš jít (cestou), kde neokoušíš.
Abys došel k tomu, co nevíš,
musíš jít (cestou), kde nevíš.

Abys došel k tomu, co nevlastníš,
musíš jít (cestou), kde nevlastníš.
Abys došel k tomu, co nejsi,
musíš jít (cestou), kde nejsi. (1 V 13,11)

...

Způsob jak nezabránit všemu
Když se u něčeho zastavuješ,
přestáváš směřovat ke všemu.
Protože abys došel úplně ke všemu,
musíš se popřít úplně ve všem.

A když dojdeš k tomu, že to budeš úplně mít,
musíš to mít tak, že nebudeš chtít nic.
Protože chceš-li ve všem něco mít,
nemáš svůj poklad čistě v Bohu. (1V 13,12)

V noci smyslů, je úkolem duše osvobodit se prostřednictvím umrtvování z otročení vášním a přirozeným žádostem.

Aktivní noc ducha začíná, když očištění smyslů způsobilo, že je duše oproštěná od náklonnosti (žádostivosti) vůči stvořeným věcem a je čas přejít k duchovnímu přilnutí k Bohu¹⁷² („...“, aby se dospělo k Bohu sjednocením vůle prostřednictvím lásky“¹⁷³). Jan od Kříže nám ukazuje, že se tak děje prostřednictvím schopností (mohutností duše) mezi které řadí rozum, paměť a vůli.¹⁷⁴ Tyto schopnosti mají být očištěny skrze teologální ctnosti, a sice rozum skrze víru, paměť skrze naději a vůle skrze lásku. Je to proto, že naše schopnosti nejsou sto ze stvořených věcí pojmout Boha takového jaký je sám v sobě.

„Proto i když je pravda, ..., že všichni tvorové mají jistý vztah k Bohu a jsou Boží stopou ... není mezi nimi a Bohem žádný poměr ani bytostná podobnost, nýbrž mezi jeho božským bytím a jejich bytím je nekonečná vzdálenost; a proto je nemožné, aby mohl rozum dosáhnout Boha prostřednictvím tvorů, ..., protože tu není úměrná podobnost“ (2V 8,3).

Jan uvádí způsob, jakým se můžeme setkat s Bohem, takovým jakým je sám v sobě, prostřednictvím teologálních ctností víry, naděje a lásky.¹⁷⁵

„K těmto třem ctnostem tedy máme zaměřit tři mohutnosti duše a každou utvářet podle té které z nich, obnažovat ji a zatemňovat pro všechno, čím tyto tři ctnosti nejsou. A toto je duchovní noc, kterou výše nazýváme aktivní, protože duše dělá, co ze své strany může, aby do ní vstoupila. ... V této duchovní noci uvedeme s Boží pomocí způsob, jak se duchovní mohutnosti vyprázdňují a očistí od všeho, co není Bůh, a jak zůstanou v temnotě těchto tří ctností, které jsou, jak jsme řekli, prostředkem a uschopněním ke sjednocení duše s Bohem“ (2V 6,6).

Rozum je očišťován skrze ctnost víry. Rozum sám ze sebe nemůže pochopit Boha (2V 8,5). Proto je nutno spolehnout se na víru:

„Neboť víra je božské světlo a je pevněji zakořeněna v duši prostřednictvím temnoty a duchovní chudoby. Poněvadž přesahuje možnosti rozumu, musí být

¹⁷² Srov. ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*, s. 58

¹⁷³ SV. JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*, s. 249.

¹⁷⁴ Srov. ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*, s. 59.

¹⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 61.

přijímána v temnotě. Ale i když je tmou, pozvedá rozum na božskou úroveň, až tam, kde může dojít ke spojení s Bohem.¹⁷⁶

Poté, co se rozum očistil od vášní, je nutno jej zbavit způsobů nahlížení na Boha a stvořené věci, které získal poznáváním přirozenou cestou a s vírou se v temnotě kontempace odevzdat působení Ducha svatého v nadpřirozeném poznávání Boha. V tom spočívá duchovní noc rozumu zatemněného vírou.¹⁷⁷

Noc paměti se rozvíjí působením ctnosti naděje, jí je paměť obnažena a očištěna, aby mohla přijmout jen Boha, ve kterém je vše ostatní, ve kterém je veškerá naděje.

„Pokyny, které nám dává svatý Jan od Kříže, mají pozitivně přeorientovat paměť k Bohu, abychom se odvrátili od toho, co si můžeme představovat, a neulpěli na minulé zkušenosti.“¹⁷⁸ Nehovoří se o zapomnění na to, co bylo prožito, ale spíše o neuzavírání se v minulosti, abychom byli svobodni pro další růst.¹⁷⁹

„Proto si musíme uvědomit, že to oč usilujeme, je, aby se duše sjednotila s Bohem co do paměti v naději; a že doufáme v to, co nevlastníme; a že čím méně vlastníme jiných věcí, tím jsme schopnější a způsobilejší doufat v to, co očekáváme, a tedy máme větší naději; ...a že podle toho, čím víc duše oprostí paměť od forem a pamatovatelných věcí, které nejsou Bůh, tím víc bude věnovat paměť Bohu a tím prázdnější jí bude mít, aby mohla (duše) očekávat plnost vzpomínky na něho; co má tedy (duše) dělat, aby žila v úplně a čisté naději v Boha, je to, aby nikdy, když se jí vybaví rozlišené poznatky, formy a obrazy, neutkvěla v nich a ihned se vrátila s láskyplným citem k Bohu ve vyprázdnění od všeho toho pamatovatelného a aby nemyslela a nehleděla na ony věci víc, než jí stačí, aby pochopila (a udělala) to, co je povinné, jestliže se něčeho takového týkají. A nemá (do nich) vkládat cit ani zalíbení, aby nezanechaly svůj účinek v duši. A tak nemusí člověk přestat myslet a pamatovat na to, co má dělat a vědět; to mu neuškodí, nemá-li k tomu vlastnickou náklonnost“ (3V 15,1).

Z těchto slov je patrné, že vyprázdnění, oproštění paměti pro Boha není pouze záležitostí modlitby, tedy kontempace, ale celodenní snahy o zpřítomnění si Boha, uvědomění si Boží přítomnosti v každém okamžiku dne.

¹⁷⁶ CUMMINS, Norbert, *Osvobození k radosti*, s. 87.

¹⁷⁷ Srov. ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*, s. 62.

¹⁷⁸ CUMMINS, Norbert, *Osvobození k radosti*, s. 93.

¹⁷⁹ Srov. SANZ DE MIGUEL, Eduardo, MELUZZI, Alessandro, *La notte oscura Mistica e psicologia*, s. 75

Počínaje hovořit o očištění vůle, formuluje Jan dva základní principy:

1. Čistá Boží láska si nezbytně žádá očištění vůle od všech jejích nezřízených náklonností.
2. Očištění slouží k tomu, aby pozvedlo k Bohu veškerou lidskou afektivitu.¹⁸⁰

Opět však je v centru láska k Bohu, když Jan cituje: „Budeš milovat svého Pána, Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou“ (Dt 6,5). A dodává:

„V tom je obsaženo všechno, co má duchovní člověk dělat a čemu já mám zde učit, aby se opravdu dospělo k Bohu sjednocením vůle prostřednictvím lásky; protože v tomto výroku se ukládá člověku, aby všechny mohutnosti a žádosti a činnosti a sklony své duše zaměstnal Bohem tak, aby veškerá schopnost a síla duše nesloužila už ničemu jinému“ (3V 16,1).

Jan zkoumá všechny náklonnosti vůle, které, pokud se neočistí, upadají ve vytváření nespořádaných sklonů, nebo vášní, které je možno zúžit na čtyři základní: radost a bolest, strach a naděje. Nakonec však hovoří jen o radosti, vzhledem k níž rozlišuje dobra časná, přirozená, smyslová, morální, nadpřirozená a duchovní.¹⁸¹ Jan zdůrazňuje, že radost z těchto dober má být zaměřena na Boha (3V 18) pokud tomu tak není a duše se raduje čistě z časných dober, je to pro ni škodlivé (3V 19) a naopak, pokud se duše zbaví radosti z časných dober, tedy nelpí na nich srdcem, je to pro ni užitečné (3V 20).

Takto nahlíží Jan na radost: „Uspokojení vůle, s oceňováním nějaké věci, kterou považuje (duše) za vhodnou; protože vůle se vždycky raduje jen z něčeho, čeho si cení a co ji uspokojuje“ (3V 17,1).

Časnými dobry je myšleno: „bohatství, postavení, úřady a jiné přednosti, a děti, příbuzné, manželství“ (3V 18,1). K časným dobrům Jan poznamenává: „I když je pravda, že časná dobra nevedou sama od sebe nutně ke hříchu, srdce člověka na nich obvykle ve své slabošské náchylnosti ulpí a zpronevěří se Bohu. A to je hřích, protože hřích je nevěrnost Bohu“ (3V 18,1).

Za dobra přirozená Jan považuje: „... krásu, půvab, duchaplnost, tělesnou konstituci a všechny ostatní tělesné dary; a také v duši dobrý rozum, rozvážnost, se vším ostatním, co náleží k rozumu“ (3V 21,1). Potom dodává, že pokud má člověk radost jen ze samotných darů a nevidí za nimi Boha, klame sám sebe (3V 21,1).

¹⁸⁰ Srov. PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce*, s. 58-59.

¹⁸¹ Srov. tamtéž, s. 59.

Smyslovými dobry se míní: „Všechno co může v tomto životě podléhat smyslu zraku, sluchu, čichu, chuti a hmatu, a všechno, co se vnitřně vytvoří představivým přemítáním, neboť to vše patří k tělesným vnitřním a vnějším smyslům“ (3V 24,1). Duše se nad radostí z těchto dober nemá zastavovat, leda, že by se hned poté, co v nich pocítí zalíbení, radovala z Boha, „protože jsou duše, které to velice táhne k Bohu právě zásluhou smyslových předmětů“ (3V 24,4).

Mezi mravními dobry u Jana nalézáme: „Ctnosti a jejich habity, nakolik jsou mravní, a cvičení se v kterékoli ctnosti a ve skutcích milosrdenství, dodržování Božího zákona a ohled na společné dobro, a každý projev dobré povahy a dobrého sklonu“ (3V 27,1). A opět Jan poznamenává, že bez zřetele na Boha nemají mravní dobra žádnou cenu (3V 27,4).

Dobry nadpřirozenými Jan myslí: „Všechny dary a milosti od Boha, které přesahují přirozenou schopnost a sílu a nazývají se gratis datae, jako jsou dary moudrosti a vědění, ... víra, dar uzdravování, konání zázraků, proroctví, poznávání a rozlišování duchů, vykládání slov a také dar jazyků“ (3 V 30,1). Tyto dary se liší od duchovních tím, že jsou dány ku prospěchu druhých lidí, kdežto dary duchovní se uskutečňují ve vztahu mezi Bohem a duší (3V 30,2). Radost z nadpřirozených dober nemá pramenit z toho, že je člověk má a uplatňuje je, ale z toho, že jejich prostřednictvím slouží Bohu (3V 30,5).

Duchovní dobra jsou všechna, která zaměřují duši směrem k Bohu a která podporují vztah duše s Bohem (3V 33,2). Jan rozlišuje dvojí: jedna jsou příjemná, druhá jsou bolestná. Jak dobra příjemná, tak bolestná, se dělí na jasná, která se dají chápat rozlišeně, a nejasná, která se jasně a rozlišeně chápat nedají. Bolestná dobra patří k pasivní noci. Příjemná dobra nejasná se týkají a souvisejí s „obecným nejasným a láskyplným poznatkem, v němž se uskutečňuje sjednocení duše s Bohem“ (3 V 33,2-5). Příjemná dobra jasná shrnuje Jan do čtyř druhů dober: „podněcující (obrazy svatých, oratoře a obřady), povzbuzující (nabádají ke službě Bohu), usměřující a zdokonalující“ (3 V 35,1).

Kdo veden vírou, nadějí a láskou hledá v každé myšlence a činu pouze radost a slávu Boží, ucítí, že se v temnotě noci ducha postupně vytrácí prázdná láska k věcem stvořeným a k sobě samému a současně zakusí první skutečné vnitřní setkání s Milovaným své duše.¹⁸²

¹⁸² Srov. ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*, s 67.

V pasivní noci smyslů „se duše očišťuje v oblasti smyslů tím, že je podřizuje duchu“ (1N 8,1). Bůh je (začátečníky) ponořuje do „takového cvičení ducha, v němž by mohli být bohatěji spojeni s Bohem, svobodnější od nedokonalostí“ (1N 8,3).

Duše vstupuje do temné noci, jakmile hledá pouze Boha a v touze po něm se snaží očistit od ulpívání na stvořených věcech. Tehdy sestoupí Bůh a způsobí, že duše pocítuje vyprahlost týkající se věcí Božích.¹⁸³ Jan vyjmenovává tři znamení, které ukazují na to, že duše vstoupila do pasivní noci smyslů, jejíž příčinou je Boží působení v duši, aby tak odlišil změny provázející pasivní noc smyslů od hříchů, nedokonalostí, slabostí, vlažnosti či individuálních dispozic člověka.

Jako první znamení Jan uvádí, že duše nenachází potěšení, ani naplnění jak ve věcech stvořených, tak ve věcech Božích, a to proto, že se má očistit od žádosti po těchto věcech. (1N 9,2). Druhé znamení vychází z prvního, protože duše se domnívá, že neslouží Bohu dobře, neboť nenachází ani zalíbení ani naplnění ve věcech Božích, jak tomu bylo dříve (1N 9,3). Třetím znamením je ztráta schopnosti rozjímat s využitím představivosti. Protože Bůh se duši sděluje nikoli přes smysly, jako v meditaci, ale „úkonem prosté kontemplanace, kam nedosahují smysly nižší stránky, vnější ani vnitřní“ (1N 9,8).

Jak se má však chovat člověk, který se octnul v pasivní noci smyslů? Duše se nemá trápit nově vzniklou situací, která vychází ze ztráty schopnosti rozjímat smysly, ale naopak se má radovat, protože tak nebude narušováno milostivé působení Boží skrze vlitou kontemplanaci, která v duši roznítí cit lásky k Bohu (1N 10,6). Teď už není člověku podnětem pro činnost uspokojení z vykonané práce, ale to, aby udělal radost Bohu (1N 13,12).

Jak si představit pasivní kontemplanaci provázející nečinnou noc smyslů? Pasivní kontemplanaci neprovází poznávání skrze smysly, duše spíše vyhledává samotu a klid, ve které se již nechce zaobírat myšlenkami a představami. Když se pak člověk nachází v pasivní kontemplanaci, radí Jan, aby ani zevně, ani vnitřně o nic neusiloval, jedině pak může zlehka pocítit „onu niternou svěžest“, která je natolik jemná, že ji zmaří dokonce i „touha zakusit ji“ (1N 9,6).

Jaké plody se objevují u člověka, který je vystaven účinku vlité kontemplanace pasivní noci smyslů, Božího působení? Jako první uvádí Jan sebepoznání, pravdivé nahlížení do vlastního nitra (1N 12,2), které je následováno pokorou (1N 12,7). Od pokory

¹⁸³ Srov. ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*, s 68.

se odvíjí láska k bližnímu (1N 12,8), k sobě a k Bohu (1N 13,7). Dalším plodem je duchovní poznání, které již není ovlivňováno touhami a city, ale je od nich osvobozeno pro chápání pravdy (1N 12,4; 13,11).

Je patrné, že vyprahlosti, které zažívá člověk procházející pasivní nocí smyslů, se týkají jak prožívání na úrovni duševní, tak událostí lidského života a mohou se vztahovat k nemoci, k umírání, smrti, k problémům se zaměstnáním, k vztahovým nesouladům, k násilí, válce, krizím a konfliktům apod. Vždy se jedná o situace, které člověka dostanou z dosavadního způsobu nazírání života a obrátí jeho perspektivu, takže je schopen vidět věci, které ve svém životě dříve nepostřehнул. Odpovídající reakcí na tyto situace je jejich přijetí, a třebaže v danou chvíli může člověk postrádat pochopení toho, co se v jeho životě děje, je žádoucí důvěřovat Bohu, že jej vede po svých cestách, i když jde temnotou rokle a stínem smrti. Pak může vzejít světlo moudrosti, pochopení sebe, druhých, života, poznání Boha, světlo lásky a hluboké pokory ke všemu stvořenému a vůči Nebeskému Otci.

Do pasivní noci ducha není člověk uváděn okamžitě, neboť poté, co duše vyjde z noci smyslů, se upevňuje v dosaženém stupni tím, že se zabývá věcmi Božími s mnohem větším zanícením a s lehkostí se jí daří láskyplně kontemplovat (2N 1,1). V tomto období, které někteří autoři vyčleňují a dávají mu samostatné označení „období přechodu“¹⁸⁴, může duše rovněž zakoušet „strádání, vyprahlosti, temnoty a tísně, častokrát mnohem pronikavější než byly předchozí, a jsou jakoby předzvěstmi a posly přicházející noci ducha“ (2N 1,1); nikdy však nemají takovou délku jako v noci ducha a duše se po nich vždy navrácí k jasnozřivé kontemplaci.

„Během tohoto období přechodu může duše upadnout do osudného omylu, že je svatá. Proto svatý Jan od Kříže upozorňuje, že všechna námaha a milosti, které duše obdržela, nepostačují ke sjednocení s Bohem, ale slouží k přípravě duše, během které došlo k odstranění těch nejhrubších překážek, na ono sjednocení.“¹⁸⁵

Duše, které jsou v tomto období přechodu, Jan nazývá „prospívající“ a upozorňuje na dva druhy nedokonalostí, kterými jsou zasaženy. Tyto nedokonalosti jsou habituální (zvykové), které jako vzplanutí a návyky zůstaly dosud v duchu, kam očišťování smyslů nemohlo dosáhnout, neboť „očišťování smyslů je pro očišťování ducha pouze branou a počátkem kontemplace a slouží spíše pro přizpůsobení smyslů duchu, než ke

¹⁸⁴ ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*, s 77; PUTTINI, Ferdinando, *Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce*, s. 68.

¹⁸⁵ ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*, s. 78.

sjednocení ducha s Bohem“ (2N 2,1). Další nedokonalosti nazývá Jan aktuální (přítomné). Do těchto nedokonalostí neupadají všichni stejně, nýbrž zejména ti, kteří prožívají duchovní dobra povrchně, ve smyslech: „Vidí neskutečné a duchovní přeludy, zakoušejí klamné představy a pocity“ (2N 2,3). Tato prázdná vidění a falešné představy pocházejí od ďábla a vedou k pýše a ješitnosti a je zde nebezpečí sejít z „cesty ctnosti a pravdivého ducha.“ Takovýmto Jan radí: „Před Bohem je cennější jeden skutek, nebo úkon vykonaný z lásky než nevím kolik vidění, zjevení a sdílení, ..., mnohé duše, které z toho (vidění, zjevení, sdílení) nic nemají, jsou nesrovnatelně pokročilejší než jiné, které jimi oplývají“ (2V 22,19).

Po období přechodu tedy následuje samotná pasivní noc ducha, ve které je nutno dokončit očišťování smyslů, neboť kořeny nedokonalostí se nacházejí v duchu, kam očišťování smyslů nedosáhlo. Tyto kořeny jsou člověkem nepostřehnutelné, proto je nutné, aby je odstranil sám Bůh, „aby tak byl duch prostý, ryzí a obnažený ve všech typech přirozených zaujetí.“ (2N 9,1).

„Temná noc je vlití Boha do duše. Očišťuje ji z jejích habituálních, přirozených a duchovních nevědomostí a nedokonalostí, což kontemplativní lidé nazývají vlitou kontemplací nebo mystickou teologií, kdy Bůh ve skrytosti duši učí a vzdělává k dokonalosti lásky, aniž ona cokoliv dělá nebo chápe jak“ (2N 5,1).

Pro duši je světlo kontempace ze začátku trýznivé. „Zaprvé, protože světlo a moudrost kontempace jsou velmi jasné a ryzí a duše, do níž se prolomí, je temná a poskvrněná, plyne z toho, že duše, když je do sebe přijímá, mnoho vytrpí“ (2N 5,5). Za druhé duše trpí ve své slabosti, když se v ní prohlubuje božské patření kontempace „a cítí se být vzdálena vší přízni, že se jí zdá, a je tomu tak, že i to, v čem obvykle nacházela nějakou oporu, také skončilo se vším ostatním a že není nikoho, kdo by s ní soucítil“ (2N 5,6, 7). Nenachází potěšení v ničem stvořeném, ani podporu u druhých, zejména u přátel (2N 6,3). Nedokáže se modlit a soustředěně přistupovat k náboženským a světským činnostem. (2N 8,1). Duše „je očišťována také tím, že jsou v ní ničeny, vyprazdňovány a stráveny všechny nedokonalé sklony a návyky, které za celý život získala“ (2N 6,5). To vše musí duše přestát, aby byla duchovně vzkříšena. (2N 6,1).

O délce a pronikavosti očišťování se dozvídáme, že duch se musí stát pokorným, čistým a otevřeným pro Boží působení, aby se mohl sjednotit s Božím duchem. Podle toho, jak je duch disponován je očišťování intenzivní a měří se jeho trvání (2N 7,3). Má-li být očišťování důkladné, trvá několik let. Aby je člověk dokázal přestát, jsou zde časové úseky, ve kterých duše zakouší Boží láskyplné přátelství, které je předzvěstí

spásy. V tomto mezičase, při okoušení Božího sdílení, se člověku někdy zdá, že jeho očišťování je již skončeno (2N 7,4).

A poznenáhlu se objevují plody temné kontempace a po období vyprahlosti se duše setkává s božskou láskou, která v ní vzbuzuje ještě větší lásku k Bohu. Bůh v duši působí natolik, nakolik se duše disponuje tím, že se uzavírá žádostem po vychutnávání věcí pozemských i nebeských a svým souhlasem umožňuje, aby se s ní boží Láska sjednocovala (2N 11,2). Jan se odvolává na verš Písma: „Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou“ (Dt 6,5), a říká, že se ve „vášni lásky“ naplňuje první přikázání, neboť při něm dochází ke sjednocení všech sil, schopností a tužeb duše, tedy části smyslové i duchovní (2N 11,4-5). Spolu s růstem lásky dochází rovněž působením Boží milosti k rozvoji „mystické inteligence“, osvícení rozumu, takže člověk může pochopit, co se s jeho duší děje skrze „temnou noc kontempace“ (2N 13,1). Nakonec působí Boží milost také na paměť člověka a vyprazdňuje ji ode všeho, co není Bůh, aby pak byla naplněna pouze Bohem (2N 13,11).

Duše je osvobozována skrze zastřenou temnotu, kterou prochází ke svému Milému: Zastřená temnota nám ukazuje, že duše člověka, neví co se s ní děje, protože prostředky, které jí dříve sloužily k vnímání smyslové a duchovní skutečnosti ztratily svou schopnost přinášet potěšení skrze vnímání (okoušení). Duše to nelibě pocítuje jako ztrátu potěšení z věcí světa i věcí nebeských a vzdálení se Bohu, ale přesto kráčí temnotou „s jistotou“, protože její úsudek není ovlivněn „žádostmi“ a „potěšeními“ (2N 16,1). Důvodem proč Bůh dopouští tuto temnotu je oproštění se od všeho, co není Bohem samotným: „Temná noc kontempace duši pohlcuje a vpíjí do sebe takovým způsobem, a tak blízko ji přibližuje Bohu, že je jí útočištěm i osvobozením ode všeho, co není Bůh“ (2N 16,10).

Svatý Jan od Kříže ještě upřesňuje pojem temné kontempace přidáním přívlastku tajemná a přirovnává kontemplaci k žebříku. Tajemnost temné kontempace spočívá v tom, že se Bůh (tajemná Moudrost) sděluje duši (láskou) skrytě před „činností rozumu a všech ostatních schopností“ (2N 17,2). Z toho plyne, že prožitek kontempace člověk není schopen prostřednictvím pojmového jazyka vyjádřit, protože je naprosto vzdálený „všemu stvořenému“ (2N 17,6). Kontemplaci Jan přirovnává k žebříku o deseti stupních. Duše po tomto žebříku vystupuje a sestupuje, což je způsobeno láskou k Bohu a nevážením si sebe (pokorou), dokud nedosáhne získáním dokonalých návyků stavu klidu a spatří Boha, který je cílem toho žebříku (2N 18,3-4). „Kontempace je vědění

lásky, která, ..., je láskyplné poznání vlité Bohem, a to duši už začíná osvěcovat a zároveň ji vede do lásky až k jejímu pozdvižení na stupeň k Bohu, jejímu Stvořiteli, neboť pouze láska je tím, co sjednocuje a spojuje duši s Bohem“ (2N 18,5).

Pasivní temná noc uzavírá cestu temnou nocí, slouží ke sjednocení smyslové a duchovní části duše, která se tímto uzpůsobí sjednocení s Bohem, a je to vlastně sám Bůh, který v této noci působí jako ten, kdo očišťuje duši od kořenů všeho, co brání sjednocení duše jako takové a připravuje ji tak na sjednocení se Sebou samým. Bůh zde zasahuje, protože duše si to přeje a dává k tomu svolení, neboť sama není schopna očistit se od nečistot, kterých si není vědoma, protože na ní ulpívají natolik, že je od sebe nedokáže odlišit, proto musí Bůh osvobodit duši od ní samotné. Slovy snubní mystiky, Milovaný (Bůh) si připravuje snoubenku (duši), aby se spolu mohli zasnoubit.

3.4 Vyústění temné noci

Podle Jana od Kříže má temná noc tři fáze: Stmívání je první částí noci a je spojeno s nocí smyslů, které ztrácejí v přítmí svou přirozenou oporu, druhou částí noci je víra, která se projevuje podobně jako půlnoční tma, třetí částí noci je svítání, což je počínající spojení s Bohem (1V 2,5). Do třetí části noci, onoho svítání řadíme „počátek sjednocení“¹⁸⁶, kterým je duchovní zasnoubení, jenž se podle Jana projevuje následovně: Duše se sdílí podstatně s Bohem ve sjednocení, které je nejvyšším stupněm modlitby a nejvyšším dobrem pro duši (2N 23,11). Sjednocení s Bohem se postupně prohlubuje skrze lásku (2N 23,13). Duše se zbavuje vášní a žádostí ducha (2N 23,14), takže dosahuje ztišení a klidu (2N 24,2).

Na tomto místě zmiňme verše básně „Písně mezi duší a Snoubencem“, jejímž komentářem je kniha *Duchovní píseň*:

*ztichlá noc
před východem svítání,
umlčená hudba,
zvučící samota,
večere, jež osvěžuje a naplňuje láskou.*

Takto Jan komentuje výraz před východem svítání:

„Avšak o této ztichlé noci říká, že není jako temná noc, nýbrž jako noc před ranním východem; protože tento klid a nehybnost v Bohu nejsou pro duši zcela temnými jako temná noc, nýbrž (jsou) klidem a nehybností v božském světle,

¹⁸⁶ ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, *La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce*. s 88.

v novém poznání Boha, ve kterém je duch sladce klidný, povznesený k božskému světlu“ (DPA 13-14,23).

Duši se zde v ranním svítání nechává Bůh poznat skrze božské světlo, duše tedy již nepoznává „temnotou přirozeného poznání, ale ranním světlem nadpřirozeného poznání Boha“ a sdílí se s Bohem „doteky lásky“, které působí sám Bůh. Tak duše okouší Boha skrze „nadpřirozené poznání“ a „doteky lásky“, které jsou vyústěním temné noci a počátkem „božského sjednocení“ duše s Bohem.

4 Téma „temné noci“ v současné spiritualitě

V předchozích kapitolách jsme si představili Jana od Kříže a jeho nauku temné noci, nyní se krátce pokusme nahlédnout dobu, ve které žijeme, soudobou reflexi spirituality, vzájemné setkávání se spirituality a psychologie a tvorbu vybraných duchovních autorů dneška zaměřující se na duchovní proces, který popisuje španělský karmelitánský mystik ve svých stěžejních dílech, zejména v *Temné noci* a ve *Výstupu na horu Karmel*.

Sociolog Zygmunt Bauman charakterizuje současnou společnost jako „tekutou modernost“ a všímá si jejich charakteristických rysů. Nejdříve vysvětluje slovo „modernost“. Podle něj je společnost moderní tím, že se nutkavě žene stále dopředu, bourá staré, aby mohla stavět nové, a spatřuje své naplnění v budoucnu. V tomto smyslu je společnost moderní přibližně jedno století.¹⁸⁷ Bauman však dále hovoří o dvou rysech, které tvoří současnou „modernost“ odlišnou, a které stojí za přívlastkem „tekutá“. První z těchto rysů je ztráta představy, že společnost směřuje ke konečnému dokonalému uspořádání.¹⁸⁸ Druhým rysem je přenesení důrazu, spolu se zodpovědností z celé společnosti na sebeuplatnění jednotlivce. Tím se posouvá společenský diskurs z tématu „spravedlivé společnosti“ na téma „lidských práv“, téma jedince, jenž má právo zvolit si své vlastní „modely štěstí“.¹⁸⁹

Není tato reflexe člověka v moderní společnosti také obrazem současné spirituality, kdy se nabízí nepřeborné množství spiritualit křesťanských a nekřesťanských směrů, tradičních, rychle vznikajících a často také zanikajících. Současnost člověku nabízí možnost okoušet řadu věcí a nalézat si pro sebe v danou chvíli právě ty nejlepší. Dnešní spiritualitu, bychom s poukazem na její rysy mohli rovněž nazvat „tekutou“. Důraz se přesunul spolu se zodpovědností z příslušnosti k určitému náboženskému směru nebo skupině na vlastní volbu toho, co člověka obohacuje, co jej činí šťastným, na individuální zodpovědnost za směřování vlastních duchovních aspirací. V soudobé spiritualitě najdeme nabídku jak povrchního, tak hlubokého, jak toho, co navazuje na tradici, tak toho, co vychází ze soudobých trendů, jak rozměru horizontálního, tak vertikálního. Právě ona vystupňovaná tekutost doby, přechodnost a pomíjivost věcí a vztahů, nás nutí hledat tam, kde je stálost, neproměnnost a hloubka.

Kdybychom chtěli současnou podobu spirituality ukotvit v dějinném vývoji spirituality, musíme si připomenout, jak je definována v současné teologii. Weismayer

¹⁸⁷ Srov. BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta, 2002 s. 50.

¹⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 51.

¹⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 52.

například hovoří o spiritualitě jako o „životu s Kristem v Duchu svatém“¹⁹⁰, Cuskelly zase jako o „studiu milosti, která zdokonaluje přirozenost“¹⁹¹.

Studium působení Boží milosti v člověku je rovněž spojeno, podobně jako tomu bylo u Jana od Kříže, se znalostí konkrétního projevu Boží milosti v duchovním životě člověka. V tom, jak lidská psychika odpovídá na Boží působení, může být teologii nápomocna psychologie. Lidskou spiritualitu ovšem nelze redukovat pouze na psychologické koncepty či schémata, ale jejich vyloučení při poznávání duchovního života by bylo krátkozraké. Právě pozornost a péče, která je věnována „lidské stránce“ duchovního růstu je jednou z charakteristik novodobého zájmu o spiritualitu. Cuskelly k tomu poznamenává:

„Abychom pochopili svůj duchovní život, abychom viděli, čím může být pro nás milost, k tomu můžeme s velkým prospěchem použít to, čemu se naučíme z psychologie. Nejen to můžeme udělat, ale musíme, nemají-li naše představy o jistých aspektech duchovního života zůstat abstraktní teorií.“¹⁹²

Podobně jako soudobá spirituální teologie přijímá solidní závěry psychologických bádání, také současná psychologie zkoumá spiritualitu a pokouší se definovat, co ještě patří k duchovním zážitkům a co naopak ne.¹⁹³ Z našeho hlediska může být zajímavé zejména téma psychospirituální krize, která předpokládá, že existuje prostor, kde se spiritualita dotýká lidské psychiky takovým způsobem, že může být prožívána jako destabilizující a ohrožující. Do amerického diagnostického a statického manuálu duševních poruch, který slouží jako klíčový klasifikační systém v psychiatrii, byla od jeho čtvrté verze (DSM-IV) včleněna také kategorie „náboženský nebo duchovní problém“. Paradoxně se tím nechce diagnostikovat náboženství jako nemoc, ale naopak vzít vážně spiritualita: počítá se totiž s využitím psychoterapeutických postupů při setkání s psychospirituální krizí.¹⁹⁴

Za psychospirituální krizi se považuje: „...specifická forma duševní krize, charakterizovaná epizodami neobvyklých zkušeností, zahrnujících změny vědomí

¹⁹⁰ Srov. WEISMAYER, Josef, *Život v plnosti. Dějiny a teologie duchovního života*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 13.

¹⁹¹ Srov. CUSKELLY, E. J., *Současná spiritualita - Duchovní život z hlediska současné psychologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 15.

¹⁹² Tamtéž, s. 18.

¹⁹³ „Mystika a mystické zážitky patří k tématům, jež byly psychology a psychiatry dlouhou dobu opomíjeny. K obnově zájmu o tyto fenomény došlo v oblasti klinické psychologie teprve koncem šedesátých let a v uplynulých třech desetiletích tento zájem dále rostl. Významnou a diskutovanou otázkou se stala především problematika vztahu mystiky a psychóz (zvláště schizofrenie).“ BENDA, Jan. *Mystika a schizofrenie*. Ústí nad Labem, 2007, s. 73.

¹⁹⁴ Srov. BENDA, Jan. *Mystika a schizofrenie*, s. 73.

a změny percepčních, emocionálních, kognitivních a psychosomatických funkcí, ve kterých je patrný přesah obvyklých hranic definice vlastního já, tj. posun k transpersonálním zážitkům.“¹⁹⁵ Právě některé zážitky temné noci jsou psychology mimo jiné klasifikovány jako psychospirituální krize.

Spolu se zájmem o spiritualitu se objevil v psychologii model, který propojuje spirituální dimenzi lidské existence s ostatními již dříve akcentovanými rozměry. Jedná se o bio-psycho-socio-spirituální model člověka, pojímající lidskou bytost daleko komplexněji a umožňující tak daleko širší a přesnější léčebné působení. Tento model používá v českém prostředí celá řada terapeutů jak ze skupiny psychosomatiků (Honzák)¹⁹⁶, tak např. ze skupiny rodinných terapeutů (Chvála, Bartůšková, Glogar)¹⁹⁷.

Duchovní život není něco abstraktního, ale projevuje se právě v konkrétních každodenních situacích a je vyjadřován chováním, emocemi a myšlenkami člověka. Tvoří pevnou součást celku lidského života, součást, skrze kterou člověk přesahuje sebe samého, skrze kterou nalézá naplnění svého života, skrze kterou poznává Boha a jeho lásku. Také Jan od Kříže, jak jsme mohli vidět v předchozích kapitolách, ukazuje ve svém díle, jak se může projevovat temná noc v prožívání člověka, v tom co cítí a jak přemýšlí. Podívejme se nyní, jak se tato témata odrážejí v současné spirituální literatuře, která úmyslně rozvíjí motivy, jenž nám Jan od Kříže předkládá jako zásadní etapy v procesu duchovního zrání. Jednou z těchto etap je prožitek krize, který je symbolizovaný u španělského mystika obrazem „temné noci“. Představme si pět pohledů na „temnou noc“ u pěti současných duchovních autorů, kteří výrazně ovlivňují soudobou křesťanskou spiritualitu.

4.1 Iain Matthew: temná noc jako cesta ke štěstí

Matthew je bosý karmelitán pocházející z Anglie, proto se ve své knize „Zasažen Bohem - Setkávání s Janem od Kříže“ sleduje učení svatého Jana od Kříže a moderním jazykem přibližuje jeho dílo, přičemž klade důraz na pozitivní interpretaci temné noci. Svým čtenářům dokáže zprostředkovat velmi elegantní a přehlednou formou co je onou

¹⁹⁵ VANČURA, M. *Psychospirituální krize*. In: VODÁČKOVÁ, D. a kol.: *Krizová intervence* Praha: Portál, 2002, s. 93.

¹⁹⁶ HONZÁK, Radkin, *Psycho-somatická prvouka*. Praha: Vyšehrad, 2017.

¹⁹⁷ CHVÁLA, Vladislav. *Problémy s bio-psycho-sociálním konceptem zdraví a nemoci? Vesmír* 2016, č. 9, s. 532-533.

BARTŮŠKOVÁ, Ludmila, GLOGAR, Petr. *Spiritualita v psychoterapeutické praxi? Psychoterapie* 2013, roč. 7, č 3-4, s. 194-199.

temnou nocí Jana od Kříže. Postupuje dle Janova členění noci a předkládá několik pohledů na temnou noc.

Podívejme se nyní blíže na to, jak píše Matthew o noci pro současné čtenáře. Nejdříve je kladen důraz na štěstí a požehnání, které noc přináší, i když spolu s příchodem noci člověk ztrácí možnost kontroly nad věcmi svého života.¹⁹⁸ Štěstí a požehnání nepřichází samo od sebe, ale jako důsledek lásky, vztahovosti duše a Boha.¹⁹⁹

Téma noci je bezesporu tématem kontemplace, „jako vývoj vztahu člověka k Bohu v modlitbě“, jak nezapomíná zmínit ani Matthew: „Kontemplace je modlitba, ..., při níž se hlavní smysl přesunul na ducha – kde množství myšlenek a tužeb ustoupilo z cesty a dalo průchod méně barvitému, ale celostnějšímu přebývání s Bohem.“²⁰⁰

Kontemplace způsobuje v nitru člověka, že naše mysl a city přichází poznenáhlu o svůj původní prostor, ve prospěch skrytého Božího působení, ve prospěch noci, ve které se neorientují.²⁰¹

Během noci poznává člověk nově, skrze temnotu, protože tím, jak se přibližuje k Bohu takovému jaký skutečně je, přichází také poznání sebe samého.²⁰² Je však noc samoučelná, nebo má nějaký smysl, který ospravedlní strádání, jenž ji provází? Matthew zdůrazňuje, že noc má svůj cíl, cesta, na kterou jsme se vydali, je putováním k Otci.²⁰³

Matthew dále seznamuje čtenáře s klasickým členěním lidské osobnosti na smysly a ducha, se kterým se u Jana od Kříže setkáváme. Dále pokračuje: „Smysly znamenají tělo, představitost, city. Duch je místo, kde se všechny lidské schopnosti spojují, je sídlem svobody rozhodnutí, vědomí, vlastního já člověka.“²⁰⁴ V návaznosti na toto členění jsou krátce charakterizovány smysly, které pokud v člověku převažují, je jimi lidská osobnost ovlivňována natolik, že se vzdaluje svému skutečnému já. Cesta od nadvlády smyslů vede skrze duchovní život k duchu, který se nakonec odevzdává Duchu svatému. Toto postupné opouštění smyslovosti a odevzdávání se Duchu, je pro člověka bolestivé, „v jistém smyslu jako umírání“, proto je zváno „noci“.²⁰⁵

¹⁹⁸ Srov. MATTHEW, Iain, *Zasažen Bohem - Setkávání s Janem od Kříže*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 103.

¹⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 103.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 106.

²⁰¹ Srov. tamtéž, s. 107.

²⁰² Srov. tamtéž, s. 107.

²⁰³ Srov. tamtéž, s. 110.

²⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 110.

²⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 110-111.

Působení člověka a Boha během temné noci, je popisováno jako lidská aktivita či pasivita. „Každý rozměr lidské bytosti musí být zapojen do úsilí dojít k Bohu. A až člověk zjistí, jak je toto jeho úsilí nedostatečné, podrobí se přetvořující Boží ruce. Svou cestu musíme prožít jako noc, neboť nás vede do neznáma.“²⁰⁶

Již zmíněný rozměr poznání, se kterým se v noci setkáváme, formuluje Matthew následovně: „Noc je na prvním místě putováním k pravdě.“ K pravdě přiznat si, že nejsem představou, kterou o sobě mám, ale jsem takovým, jakým mě Bůh stvořil a bez něj bych ničím nebyl. Tato pravda je osvobozující a vede k lásce k bližnímu, doslova „osvobozuje k lásce“.²⁰⁷

Dalším tématem je uzdravující působení za noci. Během temné noci jsme uzdravováni Bohem, protože sami na to nestačíme. V člověku jsou neřesti zakořeněny ve formě tendencí k jednání tak hluboko, že je nedokáže odkrýt. Jejich uzdravení proto neprobíhá na povrchu, v rovině chování, ale v hloubi lidského nitra, kde má přístup jen Bůh.²⁰⁸

Matthew se dále zabývá utrpením v průběhu noci. Na otázku, jaké podmínky musí splňovat utrpení, aby se dalo nazvat nocí, odpovídá: Musí být milostí, probíhat v temnotě a musí vést ke spojení s Bohem.²⁰⁹ Bůh se vlévá, přichází tam, kde nalézá otevřenost a přijetí.²¹⁰ Noc je nositelkou utrpení, nejen ve smyslu bolesti, ale ztráty jistoty ze zhroucení falešného světa představ o Bohu, o nás, o druhých. Pokud se zhroutí původní představy, nastane zmatek a do této situace přichází Bůh se svým uzdravujícím dotekem.²¹¹

Životu a všemu, čím k nám Bůh hovoří, je potřeba přitakat, protože Boží působení (během noci) je možné jedině s naším svobodným souhlasem, vírou. Lidské přitakání se vztahuje zejména na zkušenosti bolesti a zmatku, s jejichž přijetím máme obtíže. Jen tak se může noc stát požehnanou.²¹²

Jsou dvě oblasti, jejichž prostřednictvím k nám v temnotě noci přichází bolest a zmatek. „Velmi mnoho citové energie vkládáme tedy do dvou oblastí: do svých vlastních slabostí, od nichž se chceme osvobodit, a do negativních událostí, které přicházejí jako nezvaní hosté. Pokud se nic nezmění, dovede nás to spolehlivě

²⁰⁶ MATTHEW, Iain, *Zasažen Bohem - Setkávání s Janem od Kříže*, s. 111-112.

²⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 118.

²⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 124-125.

²⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 131.

²¹⁰ Srov. tamtéž, s. 131.

²¹¹ Srov. tamtéž, s. 140.

²¹² Srov. tamtéž, s. 152.

k zoufalství pokaždé, když slabosti podlehneme, a k hněvu vždy, když nás něco zraní.²¹³

Matthew ukazuje, že noc je způsob jak vyřešit své lidské slabosti a křehkost vůči nechtěným událostem. Důvěra v Boha, v jeho přítomnost v temnotě, nám umožňuje, aby nás Boží působení postupně osvobozovalo od starého člověka, aby se mohl zrodit člověk nový.²¹⁴

Důležitým požadavkem „noci“ je schopnost člověka zůstat v klidu, i když se duši hroutí známý svět. Být v klidu znamená vytvářet prostor pro Boží působení v nás.²¹⁵ Neměli bychom se zbytečně trápit, ale nechat se Bohem pozvednout, jedině tak můžeme pokročit na cestě noci.²¹⁶ „Uvěřit Bohu znamená překonat strach, že tím riskujeme ztrátu všeho ostatního. Musíme zkusit žít tak, jako by nás jen on podepíral a udržoval při životě, abychom se přesvědčili, že to opravdu činí.“²¹⁷

Člověk se během noci setkává s Bohem, který je zcela přesahující. Matthew zdůrazňuje, že Jan kladl důraz na teologální ctnosti víru, naději a lásku, protože skrze ně se člověk setkává s Bohem. V tomto procesu by úsilí člověka mělo ustoupit a „nechat věci jít svou cestou“, Boha nedobývat, ale v obnažení a prázdnotě mu umožnit působit skrze víru, naději a lásku.²¹⁸ „Ve víře nás Duch svatý uschopňuje dostat se do souzvuku s tepem srdce Božího syna.“²¹⁹

Naděje osvobozuje paměť, která je zatížená zejména minulými událostmi, které se v paměti usazují a ovlivňují lidské myšlení a chování, takže mnohdy nechápeme, proč jsme se v určité události zachovali právě tak, jak jsme se zachovali. Naděje naši paměť osvobozuje také z obav o budoucnost, které člověka svazují.²²⁰ Co je však úkolem člověka, když Bůh léčí jeho paměť? Naučit se neulpívat na vzpomínkách, nebo na představách jaké by věci měli být, ale žít v přítomnosti.²²¹

Láska osvobozuje vůli, je výsledkem Božího působení a tato láska způsobuje, že je člověk schopen odevzdat se Bohu.²²² „Středem duše je Bůh. Jsem sám sebou, když se

²¹³ MATTHEW, Iain, *Zasažen Bohem - Setkávání s Janem od Kříže*, s. 153.

²¹⁴ Srov. tamtéž, s. 153-154.

²¹⁵ Srov. tamtéž, s. 157.

²¹⁶ Srov. tamtéž, s. 158.

²¹⁷ Tamtéž, s. 159.

²¹⁸ Srov. tamtéž, s. 176-177.

²¹⁹ Tamtéž, s. 183.

²²⁰ Srov. tamtéž, s. 187.

²²¹ Srov. tamtéž, s. 187-188.

²²² Srov. tamtéž, s. 195.

mu odevzdám. „Ano“ lásce mě soustřeďuje, sjednocuje mě s Bohem v mém středu...Boží láska člověka proměňuje.“²²³

Matthew zdůrazňuje pozitivní roli cesty temnou nocí, i když se zde člověk setkává s bolestí a utrpením, zejména v podobě „ztráty vlády nad sebou“ a „naprostého zmatku“, právě do toho utrpení se vlévá Bůh a uzdravuje duši tam, kde člověk ze svých sil nezmůže nic. Noc proto není samoučelným utrpením, ale má svůj hluboký smysl, protože člověka přivádí k setkání s Bohem, ke sjednocení s ním a můžeme ji tedy právem nazvat šťastnou a požehnanou.

4.2 Gerald G. May: temnou nocí ke svobodě

May byl povoláním psychiatr se zájmem o křesťanskou spiritualitu. Po 25 letech zanechal práce psychiatra a naplno se věnoval duchovnímu formování zájemců o prohlubování života s Bohem v Institutu Shalem. Je znám články a publikacemi, ve kterých se mu podařilo propojit spirituální psychologii a teologii.

V knize „Nocí duše ke svobodě“ May seznamuje čtenáře s úlohou noci pro duchovní růst člověka a otevřeně se přitom hlásí k duchovnímu odkazu Jana od Kříže a Terezie od Ježíše (z Avily). Pokouší se jej přiblížit současnému člověku také prostřednictvím znalosti psychologie, kterou využívá při vysvětlování řady duchovních fenoménů provázející cestu člověka k Bohu.

Při výkladu „nauky noci“ podle Jana od Kříže, začíná May vymezením odpovídajícím na tuto otázku: Kým jsme z duchovního hlediska? Základní duchovní podstatu každé lidské bytosti tvoří duše, není to něco, co člověk má, ale čím je.²²⁴

Dále se setkáváme s citací z „Výstupu na horu Karmel“: „Aby se tedy porozumělo, jaké je toto sjednocení, o němž budeme mluvit, je třeba vědět, že Bůh podstatně přebývá v každé duši, ... A tento druh sjednocení mezi Bohem a všemi tvory se uskutečňuje stále“ (2V 5,3). May upozorňuje hned od počátku na to, co považuje za esenciální, tedy, že člověk je již podstatně spojen s Bohem a duchovní cesta spočívá v uvědomování si tohoto spojení prostřednictvím lásky.²²⁵ Člověk byl proto z lásky stvořen Bohem tak, aby po Něm toužil a hledal v Něm naplnění své lásky, smysl své existence.²²⁶ Touha po Bohu je však duševnímu zraku člověka často skrytá v nevědomí a může se projevat

²²³ MATTHEW, Iain, *Zasažen Bohem - Setkávání s Janem od Kříže*, s. 196.

²²⁴ Srov. MAY, G. Gerald, *Nocí duše ke svobodě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 33.

²²⁵ Srov. tamtéž, s. 36.

²²⁶ Srov. tamtéž, s. 42.

prostřednictvím touhy po „zakoušení příjemných věcí a vyhýbání se bolesti.“ „Ve většině případů nemáme ani tušení, že nás věci přitahují proto, že hluboko v sobě cítíme jejich božský původ.“²²⁷

May zdůrazňuje roli návyků v životě člověka a upozorňuje, že kromě návyků „zdravých a přirozených“, přerostou některé návyky v „nutkavé jednání“. Takovéto návyky nás potom zbavují svobody, protože naše jednání pak nevychází ze svobodného rozhodnutí, ale z „ulpívání (náklonnosti)“ na věcech, osobách, představách a rituálech, pramenící z obav z jejich ztráty.²²⁸ Náklonnosti, které jsou pro nás zatěžující, se nazývají „zlozvyky“. Zlozvyk, který nás svým působením svazuje, označujeme jako „závislost“. „Z duchovního pohledu se předměty našich náklonností a závislostí stávají modlami.“²²⁹

Jedním z projevů nezdravé náklonnosti je „popírání skutečnosti“, vedoucí k tomu, že si neuvědomujeme zlozvyk nebo závislost a jeho vliv na naši „ztrátu svobody“ a „schopnosti milovat“ a zaměňujeme „vlastní uspokojení“ za cíl života. V popírání skutečnosti se však čas od času objevují „trhliny“, skrze které zahlédneme pravdu o své skutečné „touze po naplnění“. Tyto okamžiky ukazují na soumrak blížící se temné noci duše.²³⁰

Slovem „temný“, jak upozorňuje May, myslel Jan od Kříže, „že naše duše žije aktivním životem, o němž my nemáme ani tušení“. Nejhlubší vztah mezi člověkem a Bohem je tak skryt lidskému vědomí v nevědomé oblasti duše. Temná noc duše je tedy cosi „tajemného a neznámého“, jež nás osvobozuje od otročení náklonnostem ke „svobodě milovat“, k lásce.²³¹

Osvobození, jež následuje po temné noci, přináší dle Maye „tři drahocenné dary“. Prvním darem je naplnění tužeb, které svazovaly lidské srdce k „modloslužbě svým náklonnostem“. Když jsou tužby naplněny je duše schopna „plně milovat“ Boha a bližní, což se promítá do celého lidského cítění i jednání. Druhý dar spočívá v uvědomění si svého „vnitřního sjednocení“ s Bohem a celým stvořením. Třetím darem je z lásky vyplývající „praktická služba ve světě“.²³²

Člověk není schopen sám ze sebe dosáhnout osvobození, proto se zabývá May také aktivitou a pasivitou člověka během noci. „Aktivní a pasivní jsou pouze pomocné

²²⁷ Srov. MAY, G. Gerald, *Noci duše ke svobodě*, s. 44.

²²⁸ Srov. tamtéž, s. 45.

²²⁹ Srov. tamtéž, s. 46.

²³⁰ Srov. tamtéž, s. 47-48.

²³¹ Srov. tamtéž, s. 48-49.

²³² Srov. tamtéž, s. 54.

termíny, které naznačují, zda člověk něco považuje za výsledek vlastního snažení, nebo zda to vnímá jako Boží dar.“ Upozorňuje, že i když je člověk takzvaně pasivní, jako na příklad při kontemplaci, vyvíjí vlastní iniciativu směrem k Bohu a „vítá“ Jej ve svém srdci jako hosta.²³³

K rozdělení temné noci na noc smyslů a noc ducha May poznamenává: „Temná noc smyslů duši osvobozuje od náklonnosti ke specifickým smyslovým uspokojením. Temná noc ducha přináší osvobození od lpění na určitých pravdách, způsobech myšlení, vzpomínkách, očekáváních a nutkavých způsobech rozhodování. Protože náš rozum, paměť a vůle nejsou schopny Boha pochopit a přijmout, musejí být zatemněny a zbaveny falešných bohů, kterým se klaní.“ I když jsou v Janových spisech řazeny temná noc smyslů a ducha za sebou, „mohou se překrývat a mnohdy probíhají obě najednou.“²³⁴

Během aktivní noci, je nutno ve všech náboženských činnostech a v rozvíjení ctností zachovávat umírněnost, aby se člověk například nestal „patologicky skrupulózním“, jak se domnívá May.²³⁵

V průběhu pasivní noci přichází ztráta uspokojení z modlitby a náboženské praxe. May upozorňuje: „Celý proces však probíhá ve skrytosti a my nechápeme, že změny v našem životě nás osvobozují a otevírají k dokonalejší lásce. Namísto toho o sobě začínáme pochybovat. Protože jsme přesvědčeni, že bychom svůj duchovní život měli řídit sami, začneme se ptát: Co děláme špatně?“²³⁶ Objevuje se vjem ztráty „Boží přítomnosti“, který nás má ve svém důsledku vést k tomu, abychom uctívali Boha samotného a nikoli představu Boha nebo vjem Boží přítomnosti, což je „nejběžnější typ duchovního modlářství“.²³⁷

Cesta aktivní i pasivní nocí by tedy měla probíhat v duchu „oprošťování“ se od představ, a otevřenosti pro vnímání „neuchopitelné Boží reality“.²³⁸

May vidí temnou noc duše jako: „Neustále probíhající proces, který nás postupně zbavuje nutkání řídit svůj život a posouvá nás směrem ke svobodné důvěře a otevřenosti Bohu.“ Jelikož je naše modlitba nedílnou součástí života, zrcadlí se tento jev také při přechodu z meditace ke kontemplaci. Namáhavé přemítání (meditace) postupně přenechává místo otevřenosti kontempace. „V životě tento proces provázejí pocity

²³³ Srov. MAY, G. Gerald, *Nocí duše ke svobodě*, s. 56-58.

²³⁴ Tamtéž, s. 58.

²³⁵ Srov. tamtéž, s. 59.

²³⁶ Tamtéž, s. 63.

²³⁷ Srov. tamtéž, s. 67.

²³⁸ Srov. tamtéž, s. 66.

prázdnoty a nedostatku energie, jednoduše už nemáme sílu žít jako doposud. I v modlitbě se objevuje vyprahlost, neprožíváme žádné útěchy a chybí nám energie k meditaci.“²³⁹

May upozorňuje, že tento proces je pro člověka, který jej prožívá, nerozpoznatelný, protože probíhá skrytě: „Většinou se nám zdá, že něco není v pořádku, že kořenem našich potíží je lenost, skleslost, deprese nebo jiný duchovní nebo psychologický problém. To, že vyprahlost a prázdnota jsou porodní bolesti svobodnějšího života a hlubší modlitby, nás většinou ani nenapadne.“²⁴⁰

May přebírá motiv „tří duchů“ z Janova tvorby a svou interpretací napomáhá pochopení těchto obrazů v kontextu současné mentality. Během noci mohou člověka navštívit tři duchové, které na člověka sesílá Bůh, aby tak „zjemnil jeho mohutnosti“.²⁴¹ K duchu smilstva poznamenává, že z teologického hlediska je smilstvo hledáním vlastního uspokojení mimo Boha a „z psychologického hlediska jde o situace, kdy sebou mysl zoufale zmítá ve snaze najít někde nějaké uspokojení“.²⁴² Duch rouhání, spočívá v tom, že člověk odporuje Bohu, „bouří se“ proti Němu. Zážitek a modlitba, kdy člověk čeká na Boží odpověď ve formě pomoci v obtížné životní situaci nebo v podobě útěchy při modlitbě a ona nepřichází, jej vede k pobouření. „Připadá mi, že já jsem svou část práce udělal, ale Bůh neodpovídá.“²⁴³ Poslední duchem je duch závratí kdy „Egypt chybuje ve všem, co podniká, tak jako vrávorá opilec“ (Iz 19,14). May vidí v tomto popise člověka, který se snaží stále znova a znova svůj neúspěch v životě či modlitbě během temné noci analyzovat, aby našel chybu a na tomto základě vyřešil problém, který se vyskytl. Dodává: „Dříve nebo později člověku nezbude nic jiného, než to vzdát, právě to Bůh chce; proto ducha závratí posílá.“²⁴⁴ Tři duchové spolu s vyprahlostí a prázdnotou „mají za úkol posílit a pročistit všechny mohutnosti člověka: rozum, paměť, vůli, představivost a smysly.“²⁴⁵ Důvod, proč by měly být mohutnosti člověka pročištěny, spatřuje May z pohledu psychologie v tom, že se lidské smysly přirozeně brání přemíře podnětů, čímž je otupena vnímavost a citlivost vůči Bohu, lidem a světu.²⁴⁶

²³⁹ MAY, G. Gerald, *Noci duše ke svobodě*, s. 93.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 93.

²⁴¹ Srov. tamtéž, s. 98.

²⁴² Tamtéž, s. 98.

²⁴³ Tamtéž, s. 100.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 102.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 102.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 103.

Za zajímavý Mayův počin lze považovat pohled na temnou noc skrze prizma témat deprese a závislosti, která jsou pro naši dobu charakteristická.

K častým jevům moderní společnosti patří lidé trpící depresemi. May nejdříve rozlišuje mezi depresí a temnou nocí: „Během temné noci neztrácí člověk smysl pro humor ani soucit s druhými lidmi a nesnižuje se jeho běžná výkonnost. U deprese je tomu naopak.“²⁴⁷ Zároveň však dodává, že jeho zkušenost duchovního doprovázení ukazuje, že prožitek temné noci i deprese se může vyskytovat současně nebo, že temná noc je schopna vyvolat depresi. Je možné se také setkat s tím, že původně klinická deprese se stane temnou nocí. Jako lékař dodává: „Dnes, kdy dobře známe nejen příčiny deprese, ale máme i prostředky k její léčbě, je nejrozumnější správně depresi diagnostikovat a adekvátně ji léčit bez ohledu na to, zda je součástí procesu temné noci nebo nikoli.“²⁴⁸

Stejně jako deprese i všechny druhy závislosti dnes nejsou výjimkou. Na závislost však na rozdíl od deprese nejsou léky. May vyzvedává duchovní model léčby, nejlépe propracovaný organizací Anonymní alkoholici (AA): „...jejich první tři kroky velmi nápadně připomínají popis temné noci duše“:

1. „Přiznali jsme svoji bezmocnost nad alkoholem – naše životy začaly být neovladatelné.“
2. „Dospěli jsme k víře, že naše duševní zdraví obnoví jen síla větší než naše.“
3. „Rozhodli jsme se předat svoji vůli a svůj život do péče Boha, tak jak ho my sami chápeme.“²⁴⁹

Podstatné však je, že osvobození ze závislosti skrze Boha vede nejen k větší vnitřní svobodě od závislosti na alkoholu, ale také od lpění na uzdravení ve prospěch lásky k Bohu a lidem.²⁵⁰

Důraz na osobnost a pohlaví v současnosti pramení ze zdůrazňování individuality. Jak se mohou pohlaví a osobnost projevit při cestě temnou nocí? Jsou nějaké charakteristiky, které můžeme nacházet především u žen nebo naopak u mužů? Mayova odpověď spočívá na poukázání rozdílů mezi cestou Jana od Kříže a Terezie od Ježíše, zároveň však varuje před lacinou schematizací, protože jak Jan, tak Terezie píší, že společné duchovní základy mají všichni lidé stejně bez ohledu na „povahu nebo

²⁴⁷ MAY, G. Gerald, *Nocí duše ke svobodě*, s. 106.

²⁴⁸ Tamtéž, s. 107.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 109.

²⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 111.

pohlaví“.²⁵¹ Janova cesta, cesta muže, spočívá v „pokořování“: „Na počátku stojí pyšné ego, které se domnívá, že si může naplánovat a řídit svůj vlastní osud. Životní i modlitební zkušenosti je přesvědčí o opaku, a přestože se zuřivě brání, je jimi donuceno, aby kleslo na kolena. Teprve ...ve sjednocení s Bohem poznává duše svou skutečnou hodnotu, dobrotu a krásu.“²⁵² Terezie je obrazem cesty ženy: „Terezii na počátku duchovního života netrápí pýcha, ale vnitřní nejistota a pochybnosti. Řídí se raději názorem jiných lidí než svým. ...postupně získává vnitřní sílu, sebedůvěru a odvahu hlásat své přesvědčení.“²⁵³

Jelikož sám duchovně doprovázel, je si May vědom úskalí, která při komunikaci mezi doprovázeným a doprovázejícím může vzniknout, zároveň se věnuje častému pokušení využívat současné znalosti psychologie a sklouzávat od duchovního doprovázení k psychologizaci duchovních problémů: „Znalost psychologie nám dává širokou paletu nástrojů k tomu, abychom své duchovní životy analyzovali a pokoušeli se je řídit, a často podléháme neodolatelnému pokušení proměnit duchovní doprovázení v pouhou psychoterapii. Stěžejní myšlenka, kterou by si duchovní vůdci měli zapamatovat, je ta, že v duši nekonají svou vlastní práci, nýbrž pouze asistují Božímu dílu.“²⁵⁴ Duchovní vůdce by podle Maye měl, spíše než nacházet rychlá řešení, raději klást správné otázky. Za klíčovou otázku považuje, po čem doprovázený v hloubi srdce skutečně touží.²⁵⁵ May dále upozorňuje na dlouhá období, kdy se zdá, že doprovázený stagnuje nebo dokonce dochází k regresi. „Pokrok“ na duchovní cestě však během temné noci není zcela rozpoznatelný, protože „za zdánlivou stagnací, nebo regresí se může skrývat hluboká ochota duše přijmout vše, co v ní Bůh chce vykonat“. Do stejné kategorie řadí May pochybnosti doprovázeného, „zda ještě vůbec věří“. Zde by doprovázející měl postřehnout, že se pod vrstvou obav o víru skrývá láska k Bohu.²⁵⁶ Konečně by měl duchovní vůdce podpořit doprovázeného v odpovědi na Boží volání, kterému doprovázený sám nerozumí.²⁵⁷

Život jednotlivce je význačně ovlivňován sociálním systémem, proto se May rovněž zmiňuje o této problematice a ptá se, „zda je možné tvrdit, že společenské systémy

²⁵¹ Srov. MAY, G. Gerald, *Noci duše ke svobodě*, s. 114.

²⁵² Tamtéž, s. 113.

²⁵³ Tamtéž, s. 113.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 115.

²⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 116.

²⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 116-117.

²⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 117.

mohou prožívat určitou kolektivní dobu temné noci duše“.²⁵⁸ Zmiňuje systemický přístup, který tvrdí, „že jakákoli skupina lidí není pouze souhrnem svých členů, ale systémem, který žije vlastním životem a často se chová jako osoba“.²⁵⁹ May sleduje změny, které jsou charakteristické pro dnešní společnost, a klade si otázku: „Co když jsou některé nebo možná většina problémů, jež jako skupina zakoušíme, projevem společné temné noci?“²⁶⁰ Jako kritérium pro určení temné noci May využívá tři známky přechodu od meditace ke kontemplaci, které nacházíme ve 13. kapitole druhé knihy Výstupu na horu Karmel. První známka „ztráta uspokojení a neschopnost jej znovu získat“ je zejména ve vyspělých zemích patrná.²⁶¹ Druhá známka ve formě „neochoty vrátit se k dřívějším způsobům chování a jednání, které se zdají být naprosto vyčpělé, je v naší společnosti rovněž patrná.“²⁶² Třetí nejjistější známkou je „duše libující si v samotě s láskyplnou pozorností upřenou na Boha“ a May ji v dnešní společnosti spatřuje v tom, „když lidé dychtí po čiré lásce a čistém soucitu, když prahnou po prostém bytí a pokoji, když z touhy po svobodě a spravedlnosti sami v sobě umírají“.²⁶³

Zakončením noci je svítání, spolu s příchodem nového dne se nám vyjasňuje také pochopení toho, co jsme v noci prožili. May píše, že vyústění noci nese tři rysy ve vztahu k vnitřnímu životu člověka a to „svobodu, oproštěnost od svéhlavosti a vědomí sjednocení“.²⁶⁴ Temná noc skončila, ale „smyslem života není dosáhnout určitého cílového bodu, na němž ustrneme, ale to, abychom neustále s pomocí Boží milosti rostli v lásce.“²⁶⁵

Mayův přístup k problematice temné noci je podpořen jeho životní zkušeností a tím, že vedl řadu lidí na duchovní cestě. To se projevuje například v hodnocení úlohy deprese v průběhu cesty temnou nocí, kdy na základě prožitku temné noci lidí, které doprovázel, zaznamenal výskyt depresivních stavů. Hlubokou znalost psychologie citlivě využívá při interpretaci nauky Jana od Kříže, například morální kategorie neřest a hřích zaměňuje za psychologii využívané termíny návyk, zlovyk a závislost, které jsou pro mentalitu dnešního člověka přijatelnější a srozumitelnější. Pojem „temný“, je dle Maye výrazem pro nevědomí, nevědomé procesy, které se odehrávají v člověku v průběhu putování temnou nocí. V řadě případů si May také pomáhá tím, co napsala

²⁵⁸ MAY, G. Gerald, *Noci duše ke svobodě*, s. 119.

²⁵⁹ Tamtéž, s. 118-119.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 120.

²⁶¹ Srov. tamtéž, s. 120.

²⁶² Srov. tamtéž, s. 121.

²⁶³ Tamtéž, s. 121.

²⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 128.

²⁶⁵ Tamtéž, s. 126.

Terezie od Ježíše, a tak činí obraz temné noci plastičtější a v jemných detailech srozumitelnější. Na příkladu Jana a Terezie, ukazuje, že cesta muže a ženy temnou nocí může být rozdílná. Jako psychiatr obdivuje Janovu znalost lidské psychiky a poukazuje na skutečnost, že cestou za poznáním Boha člověk poznává sám sebe.

4.3 Wilfrid Stinissen: noc jako světlo

Wilfrid Stinissen byl bosý karmelitán působící ve Švédsku, proslul zejména jako exercitátor a autor řady duchovních článků a publikací. Stinissen považuje temnou noc za etapu na cestě k Bohu kterou každý, kdo kráčí po Božích cestách, musí projít. Nauka Jana od Kříže o temné noci nám pak podle něj vkládá do rukou poučení a pomoc, jak nakládat s utrpením, se kterým se v této etapě duchovní cesty setkáváme.²⁶⁶

V první části knihy „Noc je mým světlem“ se Stinissen věnuje výkladu učení o temné noci Jana od Kříže, zde ve zkratce, ale přesně dokáže vystihnout všechny podstatné prvky noci. Na počátku druhé kapitoly odhaluje čtenáři, že se chce v této knize věnovat především noci ducha a že to není nic troufalého, protože toto téma zasahuje všechny křesťany, neboť jsou povoláni ke svatosti.²⁶⁷ Navíc dnešní doba je specifická také v tom, že dochází ke zrychlenému rozvoji techniky a společnosti a spolu s nimi je urychlován také duchovní růst jednotlivců a společenství.²⁶⁸

Soudobý pohled na svatost zaznamenal podle Stinissena posun a tím ovlivnil směr moderní spirituality. Duchovní obrat spatřuje Stinissen ve svatosti Terezie z Lisieux, která ukázala na to, co je podstatné, ukázala totiž na svatost, o které se hovoří v evangeliích. Do popředí se tak opět dostává Boží milosrdenství a nikoli heroické skutky svatých. Změna pohledu na svatost, ke které zde došlo, shrnuje Stinissen do tří bodů:

1. „Svatost nespočívá v dokonalosti, nýbrž v absolutní důvěře a odevzdání se Bohu. Místo požadavku se svatost stává darem: nikoli musím si počínat tak či onak, nýbrž smím spoléhat na Boha.“²⁶⁹

2. „Dnes už se nevyžadují zvláštní předpoklady k tomu, aby se člověk stal světlem. To, co dříve bylo závadou, stává se nyní prostředkem, to, co dříve překáželo vývoji, je

²⁶⁶ Srov. STINISSEN, Wilfrid, *Noc je mým světlem*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 6.

²⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 27.

²⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 28-29.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 30.

ted' nápomocno cestě vpřed, jen toho využít správným způsobem.²⁷⁰ Podstatné je působení Božího milosrdenství.

3. „Dnes již není zapotřebí mimořádné askeze k tomu, aby se někdo stal svatým.“²⁷¹ Jde spíše o zbavení se svévole a k tomu není nutné žádné zvláštní asketické cvičení, protože sám život nám nabízí nesčetné možnosti rozvinutí vlastní pokory.²⁷²

Dalším z témat, které Stinissen představil, je „komplexní pohled na člověka“. Tímto termínem má na mysli, že si současná společnost uvědomuje propojení duchovní, duševní a tělesné složky člověka a jejich vzájemný vliv na celkové zdraví člověka.²⁷³

S komplexním pohledem na člověka také souvisí „planetární vědomí“, skrze které je vnímáno vzájemné propojení celého lidstva, které je důsledkem nových technologií, ale také větší spolupráce mezi jednotlivými zeměmi.²⁷⁴

Přechod od iluze ke skutečnosti nazývá Stinissen temnou nocí. Při putování temnotou noci si uvědomíme, kdo vlastně jsme, že jsme Božím obrazem a nikoli vlastním mentálním konstruktem, který je vyživován, definován a tvořen námi samotnými, stejně jako lidmi okolo nás. Tento proces deziluze je bolestivý, neboť se musíme vzdát toho, co jsme za vlastní já doposud považovali.²⁷⁵ Od iluze ke skutečnosti člověk přejde na základě vzdání se sebeobrany falešného já a tak „kapituluje“ před Bohem, odevzdá se do jeho rukou.²⁷⁶

Jak se ale s temnou nocí setkáváme? Bůh nás přivádí k temné noci skrze všední život, používá vše, co v životě potkáme, abychom se očistili. Jsou to vnější události, které nás trápí, stresují, ponižují, mezi tyto události řadíme nezdar, rozvod, úmrtí partnera, ztráta zaměstnání nebo naše tělesné či duševní onemocnění apod. Stinissen k tomu dodává: „Temná noc duše se nevznáší někde vysoko nad zemí. Je inkarnovaná. Většinou má spojitost s konkrétními okolnostmi a událostmi.“²⁷⁷

V temné noci využívá Bůh naše slabosti jako prostředku, který nás přivádí k němu. Z naší strany pak je podmínkou umět své slabosti přijmout, protože jen to co sami přijmeme, může být proměněno, může se stát součástí temné noci.²⁷⁸ To se týká

²⁷⁰ STINISSEN, Wilfrid, *Noc je mým světlem*, s. 30.

²⁷¹ Tamtéž, s. 30.

²⁷² Srov. tamtéž, s. 31.

²⁷³ Srov. tamtéž, s. 31.

²⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 32.

²⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 34.

²⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 35.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 42.

²⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 43.

především hříchu, protože přiznání viny nás přivádí k Božímu milosrdenství. „Bez hříchu bychom nikdy nepochopili hloubku Boží lásky.“²⁷⁹

Jakým způsobem se noc projevuje v našem životě závisí na tom, jací jsme, jaký je náš životní příběh, jaká je společnost ve které žijeme.

„Zpravidla tu existuje souvislost, často velmi prokazatelná, mezi přirozeným a nadpřirozeným, mezi konkrétní situací člověka a jeho temnou nocí. Základní prvek noci – totiž že imanentní Bůh se stává Bohem transcendentním, jinými slovy řečeno, že Bůh, který dosud byl objektem, (Bůh pro mě) se stává subjektem (já pro Boha) – může vzít na sebe nekonečně mnoho konkrétních forem, podle povahy člověka a podle toho, jakému dění je člověk vystaven.“²⁸⁰

Účelem temné noci je znovu objevit naše spojení s Bohem, protože naše utrpení je způsobeno pocitem odloučení od Boha.²⁸¹ Z hlediska lidské psychiky vyrůstá temná noc na podkladě problémových duševních oblastí každého jednotlivého člověka, proto je temná noc pro každého jedinečná. Právě tyto oblasti nás k Bohu přivádějí a On je svou očištnou prací proměňuje, jak tvrdí Stinissen.²⁸² „Psychické potíže lze zapojit do služby Bohu. Mohou se stát spojenci. Předpokladem k tomu, abychom směli a dokázali projít očištnou nocí, je mít zdravé srdce, srdce, které touží po opětovném spojení se svým Stvořitelem. Temná noc není tedy vyhrazena pouze lidem psychicky zcela zdravým.“²⁸³

Noc se projevuje v psychice člověka jako „pozitivní úzkost“, která pramení z odloučenosti od Boha, odloučení od lásky. Odcizení se Bohu umožňuje existenci falešného já, „ega“. Oddělení od Boha je však iluze, kterou je nutno překonat léčbou skutečností, tedy čistým prožitkem reality, která odráží Boha, který se nazývá „Jsem, který jsem“ (Ex 3,14).²⁸⁴

Stinissen dále hovoří, že prožívat temnou noc nelze jen individuálně, ale že noc jednotlivce má vliv také na ostatní. „Ve spojení s touto solidaritou získává temná noc v naší době novou důležitost. Noc nemá pouze funkci očišťující. Noc má souvislost s Kristovým křížem, a kříž je naše spása. Když Bůh vede člověka do noci, položí mu na bedra kříž svého Syna. Člověk sdílí s Ježíšem kříž, a tím i účast na spasení světa. Netrpí pak pouze sám za sebe, aby odpykal svůj vlastní hřích. Snáší utrpení rovněž

²⁷⁹ STINISSEN, Wilfrid, *Noc je mým světlem*, s. 45.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 48.

²⁸¹ Srov. tamtéž, s. 53.

²⁸² Srov. tamtéž, s. 54.

²⁸³ Tamtéž, s. 56.

²⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 63-64.

za někoho jiného. Neví přesně, kde končí jeho vlastní hřích a kde začínají hříchy druhých.²⁸⁵ Temná noc pak působí jak v životě jednotlivce, tak v celém lidském společenství.²⁸⁶

Dá se však temná noc vztáhnout na celé lidstvo? Pro dnešní dobu je příznačné, že z lidských životů vymizel Bůh. Možnou souvislostí, o které hovoří Stinissen, je nepřítomnost otců v rodinách. Děti nepoznali své otce, jak potom mohou pochopit nebeského Otce.²⁸⁷

Jaký postoj by měl člověk zaujmout během noci, aby umožnil Bohu co nejlépe působit? Jelikož noc vzniká činností Boha, je nejlépe Její nechat v srdci člověka volně působit.²⁸⁸ Postoj, který Stinissen považuje za účinný, si vypůjčil od Mistra Eckharta, jenž používá termín *Gelassenheit*, tj. „nechávat věcem volný průběh“²⁸⁹. *Gelassen* je ten, kdo přijímá od Boha to, co mu přináší život, nebouří se proti tomu a ani se nesnaží křečovitě si něco udržet, důvěřuje Bohu, že ať už bude subjektivně vnímat zisky, nebo ztráty, věci se dějí, tak jak mají.²⁹⁰ Podobně nachází termíny *pasivo* a *pasivamente* u Jana od Kříže, které vyjadřují pasivní přijímání Božího působení, „duše má být pokorná a pasivní“²⁹¹. Avšak lze jít ještě dále, člověk se disponuje Bohu natolik, že mu odevzdává své schopnosti, že jím Bůh myslí, cítí a jedná a tato Boží činnost duši „přetváří“ a vede ke sjednocení s Bohem.²⁹² Toto platí i ve vztahu k našim slabostem: „Naše slabost je prázdnota, kterou Bůh může zaplnit. Kdo je silný, nemá v sobě místo pro Boha. Jakmile jsme však ztratili všechno své, zůstává pouze Bůh.“²⁹³

Dalším postojem, který je nutno rozvinout v průběhu „nočního“ putování je „ztišení se“, které spočívá zejména v utišení žádostivosti smyslů, aby tak mohly být zaměřeny pouze k Bohu.²⁹⁴ I když je však touha orientována pouze na Boha, nemá to být touha dobovačná, nýbrž touha ve formě otevřenosti Bohu, ve formě bytí pro Boha.²⁹⁵ Není totiž co dobývat, neboť to, co hledáme, máme již tady a teď, jsme spojeni s Bohem.²⁹⁶ Strach, který je důsledkem pocitu oddělení od milujícího Otce, tedy hříchu, rozvíjí u

²⁸⁵ STINISSEN, Wilfrid, *Noc je mým světlem*, s. 73.

²⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 78.

²⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 80.

²⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 86.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 86.

²⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 87.

²⁹¹ Tamtéž, s. 87.

²⁹² Srov. tamtéž, s. 89.

²⁹³ Tamtéž, s. 99.

²⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 101.

²⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 102.

²⁹⁶ Tamtéž, s. 103.

člověka pocit prázdnoty, který se snažíme překrýt žádostmi. Cestou z toho je uvědomění si Boží lásky, návrat k Otci.²⁹⁷ Zbavíme-li se strachu, dojde ke zklidnění žádostí a duše je tak uzpůsobena k tomu, aby v ní mohl působit Bůh. Stinissen si zde vypomáhá obrazem švédského mystika Hjalmara Ekströma: „Hospodin je určitým způsobem závislý na tobě, pokud jde o jeho dílo v tvém nitru,“ píše v jednom dopise, „a tato závislost spočívá v tom, že tě při svém konání v tobě potřebuje mít v naprostém klidu, tak jako je hlína v hrnčířově ruce. Hlína spočívá klidně v jeho ruce, i když podle své přirozenosti klade odpor až do té chvíle, kdy je dílo hotovo. Když je z ní hotová nádoba, je mrtva ve svém předešlém stavu, avšak živá ve své nové formě, neboť tehdy je konec jejímu odporu.“²⁹⁸ Stinissen pak dodává: „Jakmile staneš v absolutním tichu a v přítomném okamžiku, ve skutečnosti, která je právě nyní tvoje, aniž by ses vzpouzel či jenom si přál něco jiného, aniž by ses honil za něčím v budoucnosti či litoval čehokoli v minulosti, pak před tebou leží nebeská říše otevřená.“²⁹⁹

Při putování nocí se nutně setkáváme s askezí, Stinissen nám však ukazuje, jak nahlížet na tuto nezbytnou součást duchovního života v dnešní době. Slovo askeze pochází z řečtiny, kde znamená cvičení, fyzickou přípravu na závody, podobně, jako se staří Řekové snažili dlouhodobě, soustavně a cíleně vyladit svou kondici, aby zvítězili. Stejně tak křesťanský pojem askeze zahrnuje systematickou snahu, jejíž náplní je láska, cílená na Boha.³⁰⁰ Prioritou je zbavení se žádostí, které znesvobodňují duši člověka a brání mu v přijímání Boží lásky. Asketické snahy mají být vedeny láskou, která je zárukou umírněnosti, v opačném případě můžou vést k depresi nebo samolibosti. Kritériem správné askeze je radost.³⁰¹ Postupně má docházet k osvobození se od závislosti na stvoření, aby věcem stvořeným byla věnována taková pozornost, která jim náleží a plyne z řádu stvoření. Stvoření samo totiž na Boha pouze ukazuje, není však samotným Bohem.³⁰²

Stinissen zmiňuje tři body, které by měla splňovat současná askeze:

1. „Respekt vůči Božímu stvoření.“ Na prvním místě tohoto bodu hovoří o péči o vlastní tělo ve smyslu osvojení si zásad zdravého životního stylu, které nazývá pozitivní askezí, kde je v rovnováze strava, pohyb i odpočinek a poté zmiňuje úctu k přírodě.

²⁹⁷ Srov. STINISSEN, Wilfrid, *Noc je mým světlem*, s. 105.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 106.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 107.

³⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 110.

³⁰¹ Srov. tamtéž, s. 112.

³⁰² Srov. tamtéž, s. 116.

2. „Osvobození těla.“ Tento bod se zabývá schopností vnímat své tělo a umět uvolňovat tělesné napětí.

3. „Otevřený duch.“ „Žít s otevřeným vědomím či s otevřeným duchem znamená dovolit skutečnosti být takovou, jaká je.“ Odhlížet od svých subjektivních názorů a dávat přednost „objektivitě“.³⁰³

K postoji „otevřeného ducha“ patří nesouzení. Soudíme druhé, protože je náš pohled povrchní. K tomu, abychom se dokázali vymanit ze zvyku soudit, vede uvědomění si odsuzujících myšlenek, dále poznání, že často své chyby projektujeme do druhých, a konečně schopnost přiznat si vlastní hříchy a přinést je před Boha, který naše hříchy odpouští.³⁰⁴

Noc ustupuje a přichází svítání. Člověk doputoval do středu své duše, zde se před ním otvírá věčnost, nekonečnost. „Jediný střed, který v sobě ještě nacházím, je On, Nekonečný, který je souhrnem všeho. Kde skončila moje vlastní cesta, tam jsem byl vtažen do bezedné hloubi. Moje jediná podstata je jeho neohraničenost.“³⁰⁵ Čím je charakteristické ono bytí ve středu? Stinissen hovoří o „vnímání přítomnosti Boha ve všem“.³⁰⁶ O otevřenosti v Bohu, která se projevuje mlčením, rozměrem ticha, kde je člověk tím, čím skutečně je, kde je láska, kde jsou již všechny otázky zodpovězeny.³⁰⁷ Celé lidské bytí, všechny schopnosti, které člověk má, se stávají součástí služby Bohu a člověk je natolik integrován, že není nic, co by v něm odporovalo Boží vůli.³⁰⁸

Podle Stinissena osvobozuje temná noc člověka od iluze oddělenosti od Boha, ke skutečnosti vědomého spojení s ním. Tvrdí, že noc se v psychice člověka projevuje „pozitivní úzkostí“, která plyne z iluzorního odcizení se Bohu. Zdůrazňuje, že s nocí se člověk setkává skrze hmatatelné události svého života, které jej trápí, stresují a ponižují. Další oblastí, kterou Stinissen akcentuje je úloha našich slabostí a hříchů, které Bůh využívá jako prostředku, skrze který, pokud jej přijmeme, poznáváme Boží milosrdenství, jsme přivedeni k němu. Stinissen neopomíná ani lidskou psychiku, když píše, že nás k Bohu přivádějí naše duševní problémy a dodává, že temná noc se neodehrává pouze u lidí zcela psychicky zdravých. Úlohou člověka, jak podtrhuje Stinissen, je osvojit si během temné noci správné postoje, mezi které patří: „nechávat věcem volný průběh“, dále „pokorný a přijímající postoj směrem k Bohu“, „ztišení se“

³⁰³ Srov. STINISSEN, Wilfrid, *Noc je mým světlem*, s. 116-117.

³⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 118-121.

³⁰⁵ Tamtéž, s. 126.

³⁰⁶ Tamtéž, s. 128.

³⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 131.

³⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 141-142.

ve věcech žádosti smyslů, „askeze“ spočívající ve zbavení se žádostí, které duši zotročují, motivovaná láskou ke Kristu a „otevřenost ducha“ tedy nechat být skutečnost takovou jaká je, nesoudit zejména druhé. U Stinissena se setkáváme jak s prvky spirituální teologie, podpořené znalostí řady mystiků, tak psychologie, která doplňuje celkový pohled na problematiku temné noci.

4.4 Thomas H. Green: nepřítomnost Boha v modlitbě

Jan od Kříže psal v souvislosti s temnou nocí o přechodu od meditace ke kontemplaci. Tento přechod není samozřejmý a nese sebou řadu problematických jevů. Jak se vyrovnat s pocity vyprahlosti, bezútěšnosti a překonat pocity opuštěnosti od Boha nám ve své knize „Když vyschne studna“ předkládá s vydatnou pomocí Terezie od Ježíše a Jana od Kříže i dalších jezuita Thomas H. Green. Upozorňuje však, že jeho monografie není výkladem výše zmíněných autorů, ale s využitím jejich názvosloví především popisuje vlastní zkušenosti.³⁰⁹

Také Green v popisu své vlastní duchovní zkušenosti, podobně jako Jan od Kříže, zmiňuje fázi cesty, kdy v modlitebním životě nastane období vyprahlosti, která však není lidským selháním, nýbrž do něj uvádí Bůh.³¹⁰ A protože do temné noci modlitby uvádí Bůh, neexistuje způsob, jakým by z ní člověk mohl vyjít vlastními silami. Ze své strany se člověk pouze chystá na Boží příchod.³¹¹ Vyprahlost a bezútěšnost očistí naši lásku od veškerého sobectví a domýšlivosti.³¹² Prohloubí se naše schopnost milovat Boha pro něj samotného a nikoli pro útechy, které nám poskytuje. Pak můžeme Boha zakusit v kontemplaci bezprostředně takového, jaký je a nikoli prostřednictvím našich pocitů, nebo myšlenek.³¹³

Vyprahlost není kontinuální, ale zejména ze začátku dochází ke střídání období útechy a neútechy.³¹⁴ Pro Greena je důležité, abychom se naučili temnotu přijímat a odevzdávat se tak s důvěrou Bohu jako se hlína nechává tvarovat rukama hrnčíře, „přestože hlína nevidí nic z toho, co se odehrává“.³¹⁵

³⁰⁹ Srov. GREEN, H. Thomas, *Když vyschne studna*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 18.

³¹⁰ Srov. tamtéž, s. 85.

³¹¹ Srov. tamtéž, s. 99.

³¹² Tamtéž, s. 100.

³¹³ Srov. tamtéž, s. 124-125.

³¹⁴ Srov. tamtéž, s. 100-101.

³¹⁵ Srov. tamtéž, s. 132.

„Proto se dá říct, že z našeho přirozeného hlediska je v této době modlitba jednoduše otázkou naučit se nic nedělat, láskyplně marnit čas. To je zřejmě nejtěžší věc, které se kdy budeme učit, a ne každý, kdo dojde v modlitbě až sem, se úspěšně dokáže vyrovnat se zdánlivou prázdnotou.“³¹⁶

Green přirovnává láskyplné marnění času ke „splývání“³¹⁷. Pokud vytrváme v tomto způsobu modlitby, tak se spolu s modlitbou začne dle Greena měnit náš život. Stále více máme na mysli dobro druhých a nikoli své.³¹⁸ „Začneme si uvědomovat, že čím více se bezvýhradně odevzdáváme do Pánovy vůle..., tím úžasnější jsou dobré skutky, které v druhých skrze nás koná.“³¹⁹ Dalším poznatkem je uvědomění, že se modlíme uprostřed vši činnosti.³²⁰ Stáváme se tak znamením a svědectvím pro ty, kteří hledají cestu k Bohu.³²¹

Thomas H. Green nás seznamuje se svým prožitkem temné noci v modlitbě, inspiruje se přitom Janem od Kříže, Terezií z Avily a dalšími duchovními autory. Klade důraz na způsob modlitby, který nazývá „splývání“, které můžeme opsat jako láskyplné nicnedělání nebo odevzdanost do Božích rukou. Takový způsob modlitby postupně proměňuje lidský život, vede k prohloubení vztahu s Bohem, k modlitbě uprostřed činnosti, ke spontánnímu konání dobra pro druhé.

4.5 Tomáš Halík: temná noc jako solidarita s nevěřícími

Posledním autorem je český teolog Tomáš Halík, který se opakovaně vrací k motivům příznačným pro karmelitánskou spiritualitu. Téma temné noci zmiňuje mimo jiné v textu *Daleko od všech sluncí*, který je součástí knihy *Vzdáleným na blízku*. V tomto textu Halík vychází z osobního prožitku temné noci, kterou zakusila svatá Terezie z Lisieux, která, ačkoli se mu zpočátku její „malá cesta“ jevila příliš dětskou, přece jen svým výrokem: „Může hračka vytýkat dítěti, že se jí ustavičně nezabývá, že jí momentálně zapomnělo někde v koutě?“, pomohla v jisté životní situaci více než Heideggerovo „*Sein und Zeit*“.³²²

³¹⁶ GREEN, H. Thomas, *Když vyschne studna*, s. 138.

³¹⁷ Srov. tamtéž, s. 159.

³¹⁸ Srov. tamtéž, s. 171.

³¹⁹ Tamtéž, s. 173.

³²⁰ Srov. tamtéž, s. 173.

³²¹ Srov. tamtéž, s. 178.

³²² Srov. HALÍK, Tomáš, *Vzdáleným na blízku*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014, s. 48.

Halík se ve svém textu vrací k Tereziinu životnímu příběhu a jejímu setkání s temnou nocí. Zaměřuje se především na prožitek noci jako možnost solidarity se světem nevěřících. Terezie, která vyrůstala v katolické rodině, nemohla až do vlastního prožitku temné noci pochopit, že existují skuteční ateisté. Jakmile však před svou smrtí prožila stav, který do té doby nepoznala, stav kdy „byla zbavena jakékoliv jistoty víry“, poznala, že ateismus je skutečný a pojala svoji zkušenost jako „projev solidarity s nevěřícími“.³²³ Vnímá nevěřící jako své bratry, ale na rozdíl od nich však poznala Boha a nyní pociťuje ztrátu Jeho blízkosti jako bolestivou. Je tedy jakýmsi „kyvadlem“ mezi „nevěřícím světem a hluchým nebem“.³²⁴ Terezie vydává svědectví o tom, že „ztratila víru“, ale stále se k Bohu vztahuje láskou.³²⁵ Světice učí „přijímat s radostí a děkováním vlastní slabosti jako prostor, do něhož o to více může vstoupit Boží laskavost a milosrdenství (které pyšná ctnost nevpustí dál).“³²⁶ Terezie zahrnuje do víry také „zkušenost Boží vzdálenosti“, zkušenost, která je vlastní nevěřícím, ale v temnotě noci také věřícím.³²⁷ Tato noc víry, kde již zbývá pouze láska k Bohu, je onou chudobou v duchu, kterou může zaplnit pouze Bůh.³²⁸ Halík zde chápe ateismus jako „nedopovězenou pravdu“, protože: „Zralá víra zná výdech i nádech, noc i den – ateismus je jen fragment.“³²⁹

Halík dále hovoří o situaci 2. světové války, kdy se temná noc stala kolektivní temnou nocí.³³⁰ Každá noc, jak individuální, tak kolektivní, jednou začala a jednou musí skončit, aby po Velkém pátku a Bílé sobotě přišlo ráno.³³¹ „Křesťanská víra – na rozdíl od přirozené náboženskosti a věřivosti – je vzkříšená víra, víra, která musí umřít na kříži, být pohřbena a znovu vstát – a to v nové podobě. Tato víra je proces – a člověk se může ocitnout v různých okamžicích svého života a v různé fázi tohoto procesu.“³³² Halík si v souvislosti s kolektivní temnou nocí klade otázku, zda je nutné se obávat soudobého sekularismu, ateismu i ubývání křesťanů, anebo se jedná spíše o fázi temné noci, po které přijde svítání, Kristovo zmrtvýchvstání, a srovnává současnou situaci se situací církve, kterou zažil za komunismu.³³³

³²³ Srov. HALÍK, Tomáš, *Vzdáleným na blízku*, s. 51.

³²⁴ Srov. tamtéž, s. 53.

³²⁵ Srov. tamtéž, s. 54.

³²⁶ Tamtéž, s. 56.

³²⁷ Srov. tamtéž, s. 58.

³²⁸ Srov. tamtéž, s. 58-59.

³²⁹ Tamtéž, s. 61.

³³⁰ Srov. tamtéž, s. 62.

³³¹ Srov. tamtéž, s. 65.

³³² Tamtéž, s. 68.

³³³ Srov. tamtéž, s. 69.

Halíkův popis prožitku temné noci Terezie z Lisieux je podkladem jeho myšlenky vzájemného dialogu věřících s nevěřícími, protože dává věřícím poznat prožitek ztráty jistoty víry, tedy jaké je to být bez Boha. Pro Halíka není prožitek temné noci vyhrazen pouze pro jednotlivce, ale jako etapa vývoje společnosti se může projevit v podobě kolektivní temné noci, která pro Halíka představuje například 2. světovou válku. V souvislosti s temnou nocí se však zamýšlí také nad současným stavem církve, sekularismem a ateismem. Ať už se tedy jedná o život jednotlivce, či dějinné epochy národů, lidstva nebo církve potažmo křesťanství, je to pouze určitá etapa, kterou je nutno s láskou k Bohu překonat navzdory pocitu Jeho absence, navzdory ztráty smyslu toho, co nám dříve smysl dávalo.

Tomášem Halíkem je uzavřena poslední kapitola s výběrem současných duchovních autorů píšících o temné noci. V závěru se pak seznámíme s tím, jak se jednotliví autoři vzájemně liší, podle toho na jakou stránku noci kladou zřetel.

Závěr

Uchopení motivu janovské temné noci současnými duchovními autory, bezesporu navazuje na nauku Jana od Kříže, můžeme však nalézt rozdíl v důrazu na určité aspekty, případně se setkáme s novým úhlem pohledu. U jednotlivých interpretací záleží na záměru autora, jeho osobnosti, zkušenosti, intelektuální formaci a prostředí, z něhož vychází.

Jako první autor byl představen bosý karmelitán Iain Matthew. Důraz v nauce temné noci, který od počátku klade, ukazuje na pozitivní aspekt noci a pokud se zabývá bolestí a zmatkem, v němž se člověk nalézá, vždy zdůrazňuje smysl utrpení a nezbytnost procesu, který se v jedinci odehrává v této etapě duchovní cesty. Matthew rovněž podtrhuje vztahovost mezi člověkem a Bohem, která je základem důvěry, víry, jež člověka vede temnotou noci. Můžeme tedy říci, že Matthew se drží toho, co učil Jan od Kříže, přičemž vyzdvihl cíl putování, jímž je radost a štěstí plynoucí z láskyplného sjednocení s Bohem.

Dále se setkáváme s Geraldem G. Mayem, dlouholetým psychiatrem a posléze vyučujícím v Institutu duchovní formace Shalem v Marylandu (USA). May vidí cestu temnou nocí jako proces osvobozování, který spočívá v postupném uvědomování si našeho spojení s Bohem prostřednictvím lásky. Souběžně s tím dochází k osvobozování se od model našich náklonností a závislostí. Zde můžeme postřehnout důraz na termíny, kterými hovoří May ke svým čtenářům, spíše než pojmy jako neřest či hřích, které patří do oblasti křesťanské morálky, používá slova náklonnost (lpění), zlovyk či závislost, které se využívají v psychologii, protože mají morálně neutrální charakter. Všimněme si nyní další psychologické interpretace klíčového termínu „temný“, který May chápe jako vyjádření nevědomí, kde je skryt nejhlubší vztah mezi člověkem a Bohem. Jako psychiatr se May rovněž věnuje tématu depresí a temné noci, nejdříve je od sebe odliší, potom ale hovoří ze zkušenosti doprovázejícího, o častém souběžném výskytu obou skutečností. Tématu duchovního doprovázení se pak dotýká samostatně a varuje před záměnou doprovázení za pouhou psychoterapii, doprovázející si má uvědomovat, že to není on, kdo v duši koná svou práci, ale že pouze asistuje Božímu působení.

Wilfrid Stinissen zdůrazňuje poučení a pomoc, které přináší nauka Jana od Kříže člověku procházejícímu etapou temné noci. Temná noc je pak přechodem od iluze ke skutečnosti, od iluze falešných představ o sobě, světě a Bohu, k pravdivému poznání. Od iluze nás pomáhají osvobodovat konkrétní události našeho života, které vytvářejí

prostor temné noci, jenž je v nich „inkarnovaná“. Jako prostředek cesty temnou nocí jsou naše slabosti, zvláště hřích, který musíme přijmout, abychom byli přivedeni k Božímu milosrdenství. Účelem temné noci je znovu objevit naše spojení s Bohem, protože naše odloučení od Boha nám přináší utrpení. V psychice člověka se toto utrpení dle Stinissena projevuje jako „pozitivní úzkost“, pramenící z iluze oddělení od Boha. Pro Stinissena jsou důležité správné postoje, které je třeba v průběhu putování temnou nocí rozvinout. Řadí mezi ně „gelassenheit“, což znamená „nechávat věcem volný průběh“, „pasivo“ a „passivamente“, jež vyjadřuje otevřený, pokorný a přijímající postoj duše vůči Bohu, „ztišení se“, zahrnující především ztišení žádostí smyslů, „askeze“ vedená láskou ke Kristu, a „otevřenost ducha“, která znamená nechat být skutečnost takovou jaká je, tedy nesoudit. Stinissen i když je vzděláním teolog se projevuje jako znalec psychiky a mystických autorů a vše dokáže citlivě využít při interpretaci učení janovské temné noci.

Thomas H. Green hovoří o své modlitební zkušenosti vyprahlosti a opuštěnosti od Boha a půjčuje si přitom vyjadřovací prostředky od Jana od Kříže, Terezie z Avily a dalších. Green zdůrazňuje, že do temné noci modlitby uvádí Bůh, a proto z ní člověk nemůže vyjít sám, ale musí se nechat vést Bohem. Nechat se vést Bohem označuje Green jako „splývání“, což z hlediska modlitby znamená, „naučit se nedělat nic“, nebo také „láskyplně marnit čas“. Skrze modlitbu „splývání“ se po čase začne měnit i lidský život, takže člověk se postupně naučí stále více odevzdávat do Pánovy vůle.

Tomáš Halík zdůrazňuje úlohu temné noci v dialogu věřících s nevěřícími. Pro ilustraci hovoří o osobním prožitku temnoty u karmelitánské světice Terezie z Lisieux, která dokázala pochopit, že existuje skutečný ateismus až po zážitku ztráty jistoty víry. Halík se dále zamýšlí nad prožitkem kolektivní temné noci, která pro něj v konkrétní podobě představuje 2. světovou válku. Klade si rovněž otázku, zda současný sekularismus a ateismus, není pouze fázi temné noci, po které přijde svítání.

Temná noc v podání současných duchovních autorů, opisuje stejný prožitek chybění Boha, jaký nacházíme u Jana od Kříže. Jednotliví autoři se liší podle toho, na co si přejí položit důraz. Navazují také na soudobé poznání, zejména na poznatky z oblasti psychologie a uplatňují rovněž znalosti děl jiných mystiků. Zatímco Jan psal o temné noci, jako o vztahu duše a Boha, hovoří současní autoři též o kolektivní temné noci.

Seznam literatury

ALBANI, Angelo, ASTURA, Massimo, La dottrina spirituale di S.Giovanni della Croce. Pessano: Mimep – Docete, 1991.

BARTŮŠKOVÁ, Ludmila, GLOGAR, Petr. Spiritualita v psychoterapeutické praxi? Psychoterapie 2013, roč. 7, č 3-4.

BAUMAN, Zygmunt. Tekutá modernost. Praha: Mladá fronta, 2002.

BENDA, Jan. Mystika a schizofrenie. Ústí nad Labem, 2007.

BOAGA, Emanuele, BORIELLO, Luigi, Dizionario Carmelitano, Roma: Citta Nuova, 2008.

CRISOGONO DI GESÙ, Vita di S. Giovanni della Croce. Roma: Postulazione generale O.C.D, 1984.

CUMMINS, Norbert, Osvobození k radosti. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994.

CUSKELLY, E. J., Současná spiritualita - Duchovní život z hlediska současné psychologie. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994.

DE VELASCO, José, Vida, virtutes y muerte del venerablevarón Francisco de Yepes, Salamanca 1992.

DOBHAN, Ulrich, Körner, Reinhard, Svätý Ján z Kríža Životopis, Bratislava: LÚČ, 1995.

GREEN, H. Thomas, Když vyschne studna. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

HALÍK, Tomáš, Vzdáleným na blízku. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014.

CHVÁLA, Vladislav. Problémy s bio-psycho-sociálním konceptem zdraví a nemoci? Vesmír 2016, č. 9.

KOHUT, Pavel, Úvod, In: SV. JAN OD KŘÍŽE, Duchovní píseň. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

KOHUT, Pavel, Úvod, In: SV. JAN OD KŘÍŽE, Výstup na horu Karmel. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

KOHUT, Pavel, Úvod, In: SV. JAN OD KŘÍŽE, Živý plamen lásky. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

KOHUT, Pavel, Diptych: Výstup na horu Karmel – Temná noc. [2017-02-22]. <http://bosekarmelitky.cz/sv-jan-od-krize/diptych-vystup-na-horu-karmel-temna-noc/>

MATTHEW, Iain, Zasažen Bohem - Setkávání s Janem od Kříže. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

MAY, G. Gerald, Nocí duše ke svobodě. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.

PACHO, Eulogio, Temi fondamentali in San Giovanni della Croce. Roma: Edizioni O.C.D., 1989.

PUTTINI, Ferdinando, Introduzione alla lettura degli scritti di S. Giovanni della Croce. Roma: Edizioni O.C.D., 1987.

PUTTINI, Ferdinando, La notte, In: BALLESTRERO, Anastasio a kol. Simboli e mistero in San Giovanni della Croce. Roma: Edizioni del Teresianum, 1991.

HONZÁK, Radkin, Psycho-somatická prvouka. Praha: Vyšehrad, 2017.

RUIZ, Federico, Introduzione, In: Giovanni della Croce, Canticum spirituale, Roma: Edizioni OCD, 2003.

RUIZ, Federico, Introduzione, In: Giovanni della Croce, Fiamma d'amor viva, Roma: Edizioni OCD, 2005.

RUIZ, Federico, Introduzione, In: Giovanni della Croce, Notte oscura, Roma: Edizioni OCD, 2007.

RUIZ, Federico, Introduzione, In: Giovanni della Croce, Salita del monte Carmelo, Roma: Edizioni OCD, 2008.

RUIZ, Federico, San Giovanni della Croce mistico e maestro, Bologna: EDB, 1989

RUIZ, Federico, Úvod, In: SV. JAN OD KŘÍŽE, Temná noc. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995.

SANZ DE MIGUEL, Eduardo, MELUZZI, Alessandro, La notte oscura Mistica e psicologia, Roma: Edizioni OCD, 2012.

STINISSEN, Wilfrid, Noc je mým světlem. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997.

SUDBRACK, Josef, Mystika. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995.

SV. JAN OD KŘÍŽE, Duchovní píseň. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

SV. JAN OD KŘÍŽE, Temná noc. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995.

SV. JAN OD KŘÍŽE, Výstup na horu Karmel. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

SV. JAN OD KRÍŽE, Že dobře já znám pramen. [2017-02-21].
<http://bosekarmelitky.cz/sv-jan-od-krize/ze-dobre-ja-znam-pramen/>

SV. JAN OD KRÍŽE, Živý plamen lásky. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

VANČURA, M. Psychospirituální krize. In: D. VODÁČKOVÁ a kol. (Eds.): Krizová intervence Praha: Portál, 2002.

VICENTE RODRÍGUEZ, José, San Juan de la Cruz. La biografia, Madrid: San Pablo, 2012.

WEISMAYER, Josef, Život v plnosti. Dějiny a teologie duchovního života. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994.

ŽUŠKA, Norbert, Hůrka dokonalosti (1. část). [2017-02-18].
<http://www.karmel.cz/index.php/karmel-casopis/karmel-1-2014/502-karmel-1-20142>